

ანგია ზოზორიუვილი

კანტის ესთეტიკა
(კადმოცემა. ინტერპრეტაცია. კრიტიკა).

გამომცემლობა „მცნიერება“-
თბილისი
1967

1 ჟ+1ჟ ბ

1(43) (092 კანტი) +1ბ

მონოგრაფია „კანტის ესთეტიკა“ სამი ძირითადი მომენტი არის წარმოდგენილი: კანტის ესთეტიკის გადმოცემა, მისი ინტერპრეტაციების შეფასება და ავტორის საკუთარ ინტერპრეტაციაზე დამყარებული კრიტიკული ანალიზი.

განსაკუთრებით ყურადღება ეთმობა კანტის ესთეტიკის საფუძვლების ნეოკანტიანური მოდერნიზაციის შეფასებას, მის განხილვას თანამედროვეობის თვალსაზრისით.

წიგნი დახმარებას გაუწევს ყველას, ვინც დაინტერესებულია ესთეტიკის საკითხებით, ზოგადი განათლების გაფართოებით. ის გამოდგება დამხმარე სახელმძღვანელოდ სტუდენტებისათვის, ასპირანტებისათვის და ესთეტიკის მასწავლებლებისათვის.

მისა და შვილის სსოვნას
ვუძღვნი ამ ნაშრომს

წინასიტყვაობა

კანტის ესთეტიკური კონცეფციის ცოდნა აუცილებელი პირობაა კანტიანური და ნეოკანტიანური ფილოსოფიის გასაგებად. არც ერთი სერიოზული გამოკვლევა ესთეტიკის ისტორიიდან, რომელიც ეხება 1790 წლის შემდგომ პერიოდს, არ უვლის გვერდს „მსჯელობის უნარის კრიტიკას“. კანტის ესთეტიკაზე ბევრი რამ არის დაწერილი ქართულ და რუსულ ენაზე; მაგრამ არ მოგვეპოვება ამ ენებზე დაწერილი არც ერთი სპეციალური, საკუთრივ კანტის ესთეტიკისადმი მიძღვნილი მონოგრაფიული ხასიათის გამოკვლევა. ეს საგრძნობი ხარვეზია საბჭოთა ფილოსოფიურ ლიტერატურაში, როცა კანტისადმი ინტერესის გაცნობელება შექველი ფაქტია: ახლანდამდე გამოიცა რუსულ ენაზე კანტის ექვსტომეული. განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ ახალი თარგმანი. აქამდე არსებული თარგმანი, რომელიც ნ. სოკოლოვს ეკუთვნის, სრულიად უვარგისი იყო. ქართულ ენაზე ჭერაც არ მოგვეპოვება კანტის არც ერთი „კრიტიკა“. ეს მოუთმენელი ნაკლია ჩვენი თეორიული განვითარებისა. „მაგრამ თუ ვერს მეცნიერების სიმალლეზე დგომა სურს, წერდა ფ. ენგელსი თავის „ბუნების დიალექტიკაში“, თეორიული აზროვნების გარეშე იოლად ვერაფერს გახდება“. ზოლო თეორიული აზროვნების განვითარებისათვის „სხვა არავითარი საშუალება არ არსებობს, გარდა დღემდე არსებული ფილოსოფიის შესწავლისა“ (გვ. 32, 33).

ქ. მარქსის ფორმულა ესთეტიკური განცდის აუცილებელი პირობისა ძლიერ უახლოვდება კანტის მოძღვრებას ესთეტიკური ფენომენის უანგარო ჰერეტიკის შესახებ: «Нуждающийся, полный забот человек не способен понять прекраснейшей пьесы; торговец минералами видит только денежную стоимость, но не красоту и особенную природу минералов: у него нет мине-

რალისადაც» (К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. III, 1930, стр. 628). ფ. მერინგი წერდა: „მაგრამ ისტორიულად მისი (კანტის—ა. ბ.) ესთეტიკა იყო ახალი გზების გამყვანი საქმე. თუ კანტამდელი ესთეტიკა ურჩევდა ხელოვნებას ბუნების ზერელე მიბაძვას ან აკავშირებდა ხელოვნებას მორალთან, ანდა განიხილავდა მას როგორც ფილოსოფიის ფარულ ფორმას, კანტმა გვიჩვენა..., რომ ხელოვნება არის კაცობრიობის თავისებური და საწყისისეული უნარი“ (Ф. Меринг, Литературно-критические статьи, т. 2, 1934, стр. 422-493).

ეს ავტორიტეტები იმათთვის დაგვკვირდა, ვინც კიდევ ფიქრობს, რომ, რადგან კანტი მარქსამდე ცხოვრობდა და, მაშასადამე, მარქსისტი არ იყო, მისი ნაშრომების კითხვა არც არის საჭირო. მარქსიზმის კლასიკოსები ასე არ ფიქრობდნენ.

ყველაზე თვალსაჩინო, რაც შეიტანა ჩვენმა ერმა საკაცობრიო კულტურაში, არის ხელოვნება, ლიტერატურა. ამის საილუსტრაციოდ მარტო „ვეფხისტყაოსანი“ იკმარებს. საქმე რომ ბოლომდე მივიყვანოთ, ჩვენმა აღმოჩენილმა ესთეტიკურმა ფენომენმა კაცობრიობის აზროვნებაში მისი კუთვნილი ადგილი რომ დაიჭიროს, საჭიროა განცდას და გრძნობას აზრი და ცნება დაერთოს: ხელოვნებამ ესთეტიკაში უნდა ნახოს თავისი გამოთქმა. ორიგინალურ ფენომენს გამომსახველი სიტყვაც ორიგინალური სჭირდება. ესეც ესთეტიკის კულტურის ამალგებას მოითხოვს ჩვენგან.

ჩვენი ცხოვრების ყოველი უბანი ესთეტიკური სამოსელით ირთვება. ყველა და ყველაფერი მშვენიერი, ლამაზი უნდა იყოს, ასეთია დღევანდელობის მოთხოვნა. ამას შესატყვისი ესთეტიკური თეორია ესაჭიროება. თეორია არ უნდა ჩამორჩეს პრაქტიკას, ცხოვრებას. ამისათვის, პირველ რიგში ესთეტიკის, მისი ისტორიის შესწავლა საჭირო. ამ საქმეში კანტს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. კულტურულ ქვეყანაში უხერხულიცაა მისი მნიშვნელობის მტკიცება...

წინამდებარე ნაშრომი შესავალია კანტის ესთეტიკის შესწავლისათვის. იგი დამხმარე სახელმძღვანელოდ შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ. უფრო გამარტივება და „გაადვილება“, ვფიქრობთ, კანტის ნააზრევს არ ეწყობა. ამ დონეზე ამოსასვლელად მკითხველმა სხვა ავტორებს უნდა მიმართოს, ზოლო პოპულარიზაციის მოტივით კანტის გაუბრალოება არ უნდა მოხდეს.

შესავალი

1. აზროვნების მიზანი და დანიშნულება შემეცნებაა. შემეცნების საგანი არის სამყარო. შემეცნების უნარს გონებას ეძახიან. გონებამ უნდა თქვას, რა არის სამყარო, როგორია ის კანონები. რომლის მიხედვითაც რაიმე ხდება სამყაროში, როგორია სამყაროს სტრუქტურა-აგებულება და არსებობის ფორმა და ა. შ. როცა სამყაროს შესახებ მოპოვებული შემეცნება რამდენადმე დასრულებულ სისტემას აღწევს, საქმე გვაქვს განხორციელებულ მეცნიერებასთან, ფილოსოფიურ ცოდნასთან. სანამ ამ მდგომარეობისათვის არ მიგვიღწევია, სანამ სამყაროს შესახებ სისტემატური ცოდნა არ მოგვიპოვებია, მეცნიერება არსებობს მხოლოდ როგორც ცდა და ძიება, რომლის წარმატებით დაგვირგვინება ჯერ კიდევ კითხვის ქვეშ დგას. აზროვნების ისტორიაში იყო დრო, როცა სამყაროს სრულყოფილი შემეცნების შესაძლებლობა ეჭვს არ იწვევდა, საგანგებო დასაბუთებას არ საჭიროებდა. ეს იყო დოგმატური შეხედულება. შეუმოწმებლად მიღებული რწმენა გონების შემეცნებითი ძალებისადმი. მალე წარმოიქმნა საწინააღმდეგო აზრი, რომელიც გადაჭრით უარყოფდა ადამიანის გონების ამგვარ შესაძლებლობას. გაჩნდა სკეპტიციზმი, შემეცნების, სამყაროს წვდომის შესაძლებლობის უარყოფელი თეორია.

დოგმატური და სკეპტიკური კონცეფციები, ორივე. ემყარებოდნენ ფაქტებს შემეცნების ისტორიიდან, შემეცნების წარმატებისა და წარუმატებლობის შემთხვევებს, მაგრამ საგანგებოდ არ იყო ნაკლები ის ორგანო, რომელსაც ევალებოდა შემეცნება, არ იყო კრიტიკულად შესწავლილი გონების შესაძლებლობა, მისი ძალა და უძლურება, მისი მოქმედების საზღვრები. რამდენადაც ეს ასე იყო, დოგმატური ხასიათი ჰქონდა არა მარტო ნდობას გონების შემეცნებითი შესაძლებლობის მიმართ, არამედ მისადმი უნ-

დობლობასაც, გნოსეოლოგიურ სკეპტიციზმსაც. სანამ სამყაროს შემეცნებას შევუდგებოდეთ, ანდა უარს ვიტყოდეთ მის შემეცნებაზე, წინასწარ უნდა გავარკვიოთ ჩვენი შესაძლებლობა, ჩვენი გონების მუშაობის ხასიათი და მისი მოქმედების სფერო. მხოლოდ ამგვარი წინასწარი მუშაობის საფუძველზე იქნება დასაბუთებული და გამართლებული როგორც სამყაროს შემეცნების მიზნად დასახვა, ისე ხელის აღება ამ განზრახვაზე. ეს წინასწარი, მოსამზადებელი მუშაობა სამყაროს შესამეცნებლად, ან მის შემეცნებაზე უარის სათქმელად არის კრიტიკა, გონების კრიტიკა. კანტის (1724 --- 1804) ძიების საგანი გახდა სწორედ ეს კრიტიკა, იმის გარკვევა, თუ რა შეუძლია და რა არ შეუძლია ადამიანის გონებას. ამიტომ ეწოდება კანტის ფილოსოფიას კრიტიციზმი. იგი ძირითადად წარმოდგენილია სამი ფუნდამენტური ნაშრომით. სამივე ნაშრომი კრიტიკას წარმოადგენს და სამივე ნაშრომის სახელწოდებაც სიტყვა „კრიტიკით“ იწყება: „Kritik der reinen Vernunft“. 1781; „Kritik der praktischen Vernunft“, 1788; „Kritik der Urteilskraft“, 1790. კვლევის საგანი სამივე შემთხვევაში არის გონება, მისი ასპექტები. კვლევის ხასიათზე მიუთითებს სიტყვა „კრიტიკა“. ეს იმას ნიშნავს, რომ საქმე ეხება არა დოქტრინას ან სისტემას, არამედ ამისთვის მოსამზადებელ მუშაობას, რამდენადაც საქმე ეხება წმინდა აპრიორულ შემეცნებას, მის ფუძემდებლობას გონების მიერ. ძირითადია აქ ის, რომ გონების კრიტიკა მკაცრად იქნეს განსხვავებული გონების ფსიქოლოგიური კვლევისაგან, რომ აპრიორულ შემეცნებაში ემპირიულ-აპოსტერიორული არ იყოს გამოყენებული. კვლევის ამ მეთოდს ტრანსცენდენტალური მეთოდი ეწოდება; ხოლო კანტის ფილოსოფიას აღნიშნავენ აგრეთვე „ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის“ სახელწოდებით. პირველ, ფუძემდებელ „კრიტიკას“ კანტი თვლის „ტრაქტატად მეთოდის შესახებ“ და თავის მოღვაწეობას მეცნიერებაში უყურებს, როგორც ფილოსოფოსობისა და არა ფილოსოფიის სწავლებას. კანტის კრიტიციზმი არის არა საკუთრივ ფილოსოფია, არამედ მეთოდოლოგიური პრობლემატიკა ფილოსოფიისა, სადაც საკითხი ფილოსოფიური კვლევის იარაღის აღმოჩენასა და მისი გამოყენების წესებს ეხება.

როცა ლაპარაკია გონების კრიტიკაზე ზოგად ფორმაში, გონება იმასვე ნიშნავს, რაც არის შემეცნება საერთოდ, მეცნიერულიცა

: და მეტაფიზიკურიც. გონების კრიტიკა იგივეა, რაც შემეცნების კრიტიკა, — ისეთის, რომელიც შეიძლება, და ისეთისაც, რომელიც განუხორციელებელია. კრიტიკა შემეცნების შემოწმებაა და არა მისი ფსიქოლოგიური გენეზისის შესწავლა. კრიტიციზმი არკვევს არა იმას, თუ როგორ გაჩნდა ცოდნა, არამედ იმას, თუ რა უფლებებით არსებობს ცოდნა, რა არის საჭირო იმისათვის, რომ შემეცნების პრეტენზია, რომ ის არის ცოდნა, იყოს მიჩნეული მართებულად, კანონიერად.

ტრანსცენდენტალური მეთოდი განსხვავდება მეტაფიზიკურ-საგანაც. აქ საქმე ეხება ცნობიერებაში მოცემული შინაარსის უმარტივეს ელემენტებს, მათ ადგილსა და საფუძველს ადამიანის სულიერ ცხოვრებაში. არსებითად, კანტის აზრით, ამგვარი კვლევა მხოლოდ ფაქტობრიობის კვლევაა და არ მიეკუთვნება ტრანსცენდენტალურს, რომელსაც საქმე აქვს იმასთან, თუ რა როლს თამაშობს მეცნიერების შექმნაში ესა თუ ის შინაარსი ცნობიერებისა. ამიტომ კანტი სამგვარ დედუქციაზე ლაპარაკობს: ფსიქოლოგიურზე, მეტაფიზიკურსა და ტრანსცენდენტალურზე. ეს უკანასკნელი განსხვავდება იმისგანაც, რასაც აკეთებს ფორმალური ლოგიკა. ფორმალური ლოგიკა, კანტის აზრით, ეხება მხოლოდ ცოდნის ლოგიკურ ფორმას და ანალიზური მსჯელობებით იფარგლება, ხოლო ტრანსცენდენტალურ კვლევას საქმე აქვს შემეცნების შინაარსთან და ამიტომ მის საგანს სინთეზური მსჯელობები წარმოადგენენ. ასე გაჩნდა ტრანსცენდენტალური ლოგიკა, რომელსაც შინაარსისა და ქეშმარიტების ლოგიკასაც ეძახიან: როცა სინთეზურ მსჯელობას ტრანსცენდენტალურად იკვლევენ, საქმე ეხება წმინდა აპრიორულ მსჯელობას. აქედან გამოვიდა კანტის ლოგიკის ძირითადი და უზოგადესი პრობლემა: „როგორ არის შესაძლებელი სინთეზური მსჯელობა a priori?“ ეს პრობლემა ექვივალენტურია შემდეგის: „როგორ არის შესაძლებელი შემეცნება?“, „როგორ არის შესაძლებელი მეცნიერება?“, „როგორ არის შესაძლებელი (მეცნიერული) ცდა?“.

ადამიანის სულიერი უნარების შესაბამისად, კანტმა დაწერა სამი „კრიტიკა“. პირველი შეესატყვისება შემეცნების უნარს, მეორე — სურვილს (ნდომას), ხოლო მესამე — სიამოვნებისა და უსიამოვნების უნარს. შემეცნების, მსჯელობის საკითხი დგას სამივე „კრიტიკაში“, მაგრამ სხვადასხვანაირად და სხვადასხვა სფეროს მიმართ. პირველი ასაბუთებს, ცხადყოფს მეცნიერებას, მეო-

რე — ეთიკას, ხოლო მესამე — ესთეტიკას. კავშირი ამ „კრიტიკათა“ შორის იმდენად მჭიდროა და შინაგანი აუცილებლობით გამოწვეული, რომ ერთ რომელიმე მათგანზე მსჯელობა ორი დანარჩენის გათვალისწინებასაც მოითხოვს. თვითონ ესთეტიკის პრობლემა კანტის ნააზრევში დადგა, პირველ რიგში, როგორც ესთეტიკის პრობლემა იმ ინსტანციისა, რომელიც დააკავშირებს ერთმანეთთან მეცნიერებისა და ეთიკის კრიტიკას. ამიტომ მიგვაჩნია ჩვენც საჭიროდ, სანამ უშუალოდ შევუდგებოდეთ ესთეტიკის შინაარსის გადმოცემას, გავეცნოთ, რამდენადაც ეს აუცილებელია. იმ შედეგებს, რომელნიც მიღებული არიან წმინდა გონებისა და პრაქტიკული გონების კრიტიკით.

2. „წმინდა გონების კრიტიკა“ ორი მნიშვნელობით იხმარება. ფართო მნიშვნელობით გაგებული ეს ცნება შეიცავს სამივე კრიტიკას: თეორიულს, პრაქტიკულსა და ესთეტიკურს. სამივე კრიტიკა, ერთად აღებული, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიაა, ე. ი. ისეთი ფილოსოფია, რომელსაც საქმე აქვს არა საგნებთან, მათ შემეცნებასთან, არამედ გონებასთან, შემეცნების უნართან. კანტის კრიტიკის საგანი საერთოდ შემეცნების უნარია და ამას ერთი „კრიტიკა“ შეასრულებდა, რომ არ ყოფილიყო არსებითი ხასიათის განსხვავება ამ უნართა შორის. ამ გარემოებამ განსაზღვრა სამი „კრიტიკის“ საჭიროება. პირველი იძლევა მეცნიერების თეორიას, მეორე — ეთიკას, ხოლო მესამე — ესთეტიკას. საჭირო გახდა „წმინდა გონების“ ფართო მნიშვნელობის გვერდით გაჩენილიყო მისი ვიწრო მნიშვნელობა, უფრო სწორად, — „წმინდა გონება“ სამი მნიშვნელობით უნდა წარმოდგარიყო ჩვენს წინაშე, რათა სამი „კრიტიკის“ არსებობა გასაგები ყოფილიყო. კანტის გაგების ერთ-ერთი სიძნელე სწორედ ამ განაწილებას უკავშირდება, წმინდა გონების წარმოდგენას სამი ასპექტით.

მსჯელობა, რომელიც ნამდვილ შემეცნებას შეიცავს და ჩვენს ცოდნას აფართოებს, უნდა იყოს, კანტის აზრით, სინთეზურიც და აპრიორულიც. ასეთი მსჯელობები ფაქტიურად არსებობენ, მაგრამ საჭიროებენ „გამართლებას“, ე. ი. იმის დადასტურებას, რომ მათი არსებობა კანონიერია, უფლებამოსილია. გონების ანალიზმა უნდა გვაჩვენოს ის ლოგიკური საფუძველი, რომელიც იძლევა აპრიორული სინთეზური მსჯელობების გამართლებას.

თუ მსჯელობა არაა აპრიორული, მაშინ იგი აპოსტერიორულია, ემპირიულია. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობა საყოველთაო

და აუცილებელი არ არის. ასეთი მსჯელობებისაგან აგებული სისტემა მოკლებული იქნება აბოღექტურობას. აბოღექტური ხასიათი მსჯელობისა შემეცნების იდეალია, რომელიც ზოგიერთ მეცნიერებაში მიღწეულიც არის. თავისთავად იგულისხმება, რომ მეცნიერებას თეორიაც, გონების კრიტიკაც, მთლიანად აპრიორული დებულებებისგან უნდა შედგებოდეს. ამიტომ შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემა კანტისათვის აპრიორული შემეცნების შესაძლებლობის პრობლემაა. სრულყოფილი მეცნაერული მსჯელობა აუცილებელი, საყოველთაო, სავალდებულო ხასიათისაა. ვალდებულება წმინდა გონებას ეკისრება. რაც იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობის შინაარსი გონებისათვის მისაღები უნდა იყოს. ეს კი მხოლოდ მაშინ იქნება შესაძლებელი, თუ ამ შინაარსის წარმოქმნაში გონება მიიღებს მონაწილეობას. აპრიორული ცოდნა მარტო იმას კი არ ნიშნავს, რომ შესამეცნებელზე წინასწარ. ცდისეულ მონაცემამდე იტქმის რაიმე გარკვეული და უეჭველი. არამედ იმასაც, რომ მხოლოდ გონებისეული შეიძლება იყოს გასაგები და. მაშ, აუცილებელი და სავალდებულო გონებისათვის. როცა შემეცნების საგანი მთლიანად დამოუკიდებელია გონებისაგან. დასრულებული და გარკვეულია როგორც შინაარსით, ისე ფორმით, იგი არის საგანი თავისთავად და მისი შემეცნება, კანტის აზრით, შეუძლებელია. სადაც გონების მოქმედება საგნის ქმნადობა-არსებობიდან გამორიცხულია, გონების მიერ გამორიცხულია მისი შემეცნებაც. ამას კანტი ასე გამოთქვამს: საგანი თავისთავად (Ding an sich) ადამიანის შემეცნებისათვის მიუწვდომელია. მხოლოდ ის საგანია შემეცნების ობიექტი, რომლის წარმოქმნა არსებითად არის დამოკიდებული გონებაზე. ის, თუ როგორ იქმნება შემეცნების საგანი, რა ფაქტორები ღებულობენ მონაწილეობას მის შექმნაში, არის ძირითადი შინაარსი და მთავარი პრობლემა პირველი „კრიტიკისა“. აპრიორული შემეცნების დასაბუთება-ახსნა იგივეა. რაც შემეცნების საგნის სტრუქტურისა და „გენეზისის“ ანალიზი. ცდის საგანი და აპრიორული შემეცნება ერთი და იმავე ვითარების ორი ასპექტია. მხოლოდ აბსტრაქციის საშუალებით განხლოებული ერთმანეთისაგან.

შემეცნების ძირითადი (კონსტიტუციური) მომენტი გონების ორგვარ უნარს გულისხმობს: მიმღებს, რეცეფციულსა და სპონტანურს. პირველ ფუნქციას ასრულებს გრძნობადობა (Sinnlichkeit), მეორეს — განსჯა (Verstand). შემეცნებას ვერ მოგვეშს

ვერც მარტო გრძნობადობა და ვერც მარტო განსჯა. მხოლოდ ამ ორი უნარის ერთ მთლიანში შერწყმას ეწოდება შემეცნება.

გრძნობადობა, როგორც რეცეფციის უნარი, გულისხმობს ისეთ ინსტანციას, რომელიც მას „მიაწვდის“ მასალას, შინაარსს. ეს ხორციელდება თავისთავადი საგნის ზემოქმედებით გრძნობადობაზე და ამ უკანასკნელის საპასუხო მოქმედებით. თავისთავადი საგნისა და გრძნობადობის „ურთიერთობის“, აფიცირების შედეგია მოვლენა, შეგრძნება, რომელიც, კანტის აზრით, მთლიანად სუბიექტურია და ასახავს არა საგანს თავისთავად, არამედ გრძნობადობის უნარს. შეგრძნება, მაშასადამე, ქმნის ბარიერს ობიექტსა და სუბიექტს შორის. ამიერიდან, ამოქმედდა რა გრძნობადობა, შემეცნების პროცესი ისე მიმდინარეობს, რომ თავისთავად საგანს ალარაფერი ეკითხება. შემეცნებაცა და შემეცნების საგანიც უნდა მოგვეს გონებამ, სახელდობრ, გრძნობადობის უნარმა და განსჯამ. როცა საქმე ეხება აპრიორულ შემეცნებას, მის საფუძვლად იგულისხმება წმინდა ანუ ტრანსცენდენტალური გრძნობადობა და წმინდა განსჯა. პირველი გვაძლევს წმინდა ინტუიციებს (დროსა და სივრცეს), ხოლო მეორე—წმინდა ცნებებს (კატეგორიებს). შემეცნება ინტუიციისა და ცნების სინთეზია. ინტუიციია ცნების გარეშე ბრმაა, ცნება ინტუიციის გარეშე ცარიელია. არიან, კანტის აზრით, ისეთი ცნებები (იდეები) რომელთაც არ მოეპოვებათ შესატყვისი ინტუიციები და ისეთი ინტუიციები (ესთეტიკური განცდა), რომელთაც არ მოეპოვებათ შესატყვისი ცნება. ასეთი ცნებები და ინტუიციები არ შედიან შემეცნების კონსტიტუციაში, მის აგებულებაში.

ინტუიციისა და ცნების სინთეზს შემეცნება ეწოდება. ის იგივეა, რაც ცდის საგანი, მოწესრიგებული მოვლენა. ცდის საგნების თავყრილობას ბუნება ეწოდება. ბუნება და საგანი თავისთავად, როგორც ჩვენ ვიტყვოდით, თვითონ ობიექტური რეალობა, კანტის მიხედვით, არსებითად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. საგანი თავისთავად მხოლოდ იმ ბიძგის მომცემია, რომელმაც მოქმედებაში მოიყვანა გრძნობადობა (და შემდეგ მთელი გონება), ხოლო ბუნება აქ იმას ეწოდება, რაც შექმნა გონებამ გრძნობადობისა და განსჯის სინთეზის სახით. ბუნება, ამგვარად გაგებულნი, გონებისაგან დამოუკიდებელი არ არის. ის ემორჩილება მთლიანად გონების „კარნახს“. ეს გასაგებია, რადგან მას თავისი „მრწამსი“, თავისი „სახე“ არა აქვს: ტრანსცენდენტალური ინტუიციები და კატეგორიები არის აუცილებელი პირობა ბუნების შემეცნებისა, ბუნების საგნებისა.

მეცნიერული მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ იმაზე, რაც შემეცნების საგანს წარმოადგენს, ხოლო შემეცნების საგანს, კანტის აზრით, წარმოადგენს ინტუიციისა და ცნების შერწყმა. ეს იგივეა, რაც არის ცდა, ხოლო ცდის პირობა და ცდის საგნის პირობა ერთია. ცდა იგივეა, რაც მეცნიერება. ცდის თეორია და მეცნიერების თეორია ერთია. ამგვარად, შემეცნება, ცდა, მეცნიერება და ბუნება, კანტის მიხედვით, ერთი და იგივეა. საგანი თავისთავად (Ding an sich) ამის გარეშეა. არც ინტუიციის ფორმები და არც განსჯის კატეგორიები მას არ მიუღდება, მის მიმართ არ გამოიყენება. ჩვენ მის მიმართ ვერც არსებობის, სუბსტანციალობის კატეგორიას გამოვიყენებთ, თუმცა მის არსებობაზე ვლაპარაკობთ: სუბსტანციის შემეცნებითი გამოყენება შესატყვის ინტუიციურ მოცემულობას გულისხმობს. ეს კი თავისთავადი საგნის შესახებ ჩვენ არ მოგვეპოვება. ცარიელი ცნება, ცარიელი წარმოდგენა საგნისა თავისთავად, კანტის აზრით, შეიძლება, მაგრამ ეს შემეცნება არ არის. ის, რაც ადამიანის შემეცნებისათვის მისაწვდომია, არის მოვლენა და არა საგანი თავისთავად. ძალა ადამიანის შემეცნების უნარისა ზღვარდებულია, ზღვარდებულია შემეცნების ბუნებით. შემეცნება შესაძლებელია მხოლოდ იქ, სადაც შემეცნების საგნის კანონი იგივეა, რაც კანონი საგნის შემეცნებისა. ტრანსცენდენტალური დედუქცია აპრიორული შემეცნებისა იმას ემყარება, რომ შემეცნების საგანს საგნის შემეცნება, მისი კანონები განსაზღვრავენ. ამით გამორიცხულია შემეცნების საგნის „უჩინობა“ შემეცნების მიმართ. ემპირიული საგანი ვერ აღუდგება წინ გონების აპრიორულ მუშაობას, რადგან ამ მუშაობის წყალობით არსებობს ეს საგანი. სამაგიეროდ თვითონ საგანზე, საგანზე თავისთავად, როგორც არაემპირიულზე, ადამიანის შემეცნებელ ორგანოს არავითარი ძალა და უფლება არა აქვს. როგორც კი ემპირიული სინამდვილის შესამეცნებლად მოწოდებული ადამიანის გონება ზეემპირიულის თუ წინაემპირიულის შემეცნებას განიზრახავს, მყისვე მოექცევა მოჩვენებათა სფეროში, ჰეგელიანობის ლოგიკას (ანალიტიკას) დაერთვის ილუზიის, მოჩვენების ლოგიკა (დიალექტიკა). ეს გარემოება არ არის შემთხვევითი. იგი აუცილებელია და გამომდინარეობს გონების სტრუქტურიდან, მისი შინაგანი ბუნებიდან.

შემეცნების მთლიანობისკენ მისწრაფება მეცნიერების ბუნებრივი და აუცილებელი ნიშანია. ცდა, როგორც მეცნიერული ფაქტი, ცალკეული აღქმების სინთეზს წარმოადგენს. ეს სასრული მოე-

ლენების შეკრება, რომელიც ვერასოდეს ვერ აღწევს უსასრულოს. მოვლენის სასრულობა განსჯის მუშაობას სასრულის შემეცნებით შემოფარგლავს. უსასრულოა სასრულ მოვლენათა რიცხვი, მაგრამ დასრულებულ უსასრულობას მათი შემეცნებით ვერასოდეს ვერ მივალწევთ. განსჯის კატეგორიები არც მიისწრაფიან ამისაკენ. ისინი ინდივიდუალური მოვლენების ერთმანეთთან დაკავშირებისათვის არიან მოწოდებული და ამ ფუნქციით კმაყოფილებიან.

სულ სხვა სახის ცნებები აქვს გონებას, როგორც პრინციპების ორგანოს. მისი ცნებები უსასრულოს ცნებებია და შემეცნების ამოცანად აქ უსასრულოს წვდომა ითვლება. გონებას არ შეუძლია ხელი აიღოს თავის მისწრაფებაზე და მუდამ ზეგავლენას ახდენს განსჯის მუშაობაზე; ის მოაგონებს განსჯას, რომ მის მიერ მიღწეული შემეცნება არ არის ამომწურავი, არ არის უსასრულოს შემეცნება და ამიტომ მან უნდა განაგრძოს წინსვლა, ერთეული მოვლენების შემეცნება. განსჯამ გონების იდეის ხორცშესხმა უნდა დასახოს მიზნად, რათა ერთ ადგილზე არ გაიყინოს და შემეცნების განვითარება არ შეაჩეროს. მართალია, განსჯა ამ მიზანს ვერასოდეს ვერ მიადწევს, უსასრულოსათვის საჭირო ემპირიულ მონაცემებს თავს ვერ მოუყრის, მაგრამ ამგვარი მისწრაფება მას მაინც უნდა ჰქონდეს. გონების იდეა შემეცნების კონსტიტუციაში ვერ შევა. მაგრამ მის მიმართ იგი მომწესრიგებლის, რეგულატორის როლს მაინც ასრულებს და ეს უმნიშვნელო სამსახური არ არის შემეცნებისათვის.

სანამ გონების იდეა რეგულატორად რჩება, განსჯის მუშაობაც ნორმალურად მიმდინარეობს. ეს საქმიანობა ჭეშმარიტების ლოგოსს გვაძლევს. მაგრამ გონებას აქვს პრეტენზია შეიქრას თავისი იდეებით შემეცნების კონსტიტუციაში, სურს იფიქროს ისეთ ინტუიციურ პროცესობაზე, რომელიც იდეას ადეკვატურ შინაარსს მისცემს. ასე იქმნება ტრანსცენდენტალური ილუზია, რომელიც მოჩვენებითი ლოგიკის, დიალექტიკის შინაარსად გვევლინება. „წმინდა გონების კრიტიკაში“ დიალექტიკას ტრანსცენდენტალური ილუზიის უვნებელყოფა ევალება. ეს იმას ნიშნავს, რომ მთლიანობის ცნება, რომელიც შეადგენს გონების იდეის შინაარსს, მიჩნეულ იქნას არა საგნად, არამედ მაქსიმად, პრინციპად, რომელიც მოითხოვს მოვლენების შეუჩერებელ დაუფლებას განსჯის მიერ. ამით ილუზია არ ისპობა, გონება თავის შემეცნებით პრეტენზიებზე ხელს არ იღებს, მაგრამ ეს უკვე საფრთხეს აღარ წარმოად-

გენს: ამ პრეტენზიას დოქტრინად გადაქცევაზე უარი ეთქვა და მისი ადგილი დაიჭირა გონების დისციპლინამ, რომელიც იდეების კონსტიტუციურ გამოყენებაზე უარის თქმას ნიშნავს.

ინტუიციის ფორმები და კატეგორიები მოვლენას, რომელიც გრძნობადობის მრავალსახეობას წარმოადგენს, ცდის, საგნის სახეს აძლევენ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ცდის საგნები განსაზღვრულ არიან აუცილებლობით, ისინი ექვემდებარებიან დროს, სივრცეს, მიზეზობრიობას, სუბსტანციულობას, მიმართებას... ბუნებაც კანტის სისტემაში ამას ეწოდება: ცდის საგნების თავყრილობა იგივეა, რაც ბუნება. ბუნებას არ შეუძლია არსებობა ამ ფორმების გარეშე. წარმოდგენელია საგანი, რომელიც არ იყოს დროსა და სივრცეში, არ ემორჩილებოდეს სუბსტანციულობას, მიზეზობრიობას და სხვა კატეგორიებს. ეს გასაგებია, რადგან თვით საგანი, როგორც ცდის საგანი, ამ ტრანსცენდენტალური ინსტანციებით არსებობს. უამისოდ იგი საგანი კი არ იქნებოდა, არამედ მოვლენა. უფორმო მასალა, რომელზედაც ლაპარაკი შეიძლება მხოლოდ რეტროსპექტიული აბსტრაქციის ნიადაგზე. სამაგიეროდ ამ ინსტანციებს — ინტუიციის ფორმებსა და განსჯის ცნებებს — თავისთავად არსებული საგნების მიმართ არავითარი გამოყენება არა აქვთ. თავისთავად საგნებს არ მიეწერებათ ეს ნიშნები და, რადგან შემეცნება ამათ გარეშე არ წარმოიდგინება, საგანი თავისთავად (Ding an sich) პრინციპულად შეუშეცნებადია. ის არის ნოუმენი და უპირისპირდება ფენომენს, როგორც ტრანსცენდენტური იმანენტურს.

კატეგორიათაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს მიზეზობრიობა. სადაც ის არის, იქ არის აუცილებლობაც. ის არის ყველგან, სადაც არის მოვლენა, სადაც არის ცდა. არაფერი არ ხდება და არც შეიძლება მოხდეს ბუნებაში, ჩვენთვის მისაწვდომ სამყაროში, რაც არ ემორჩილებოდეს მიზეზობრივ აუცილებლობას. ბუნება და თავისუფლება, როგორც უმიზეზო აქტი. გამორიცხავენ ერთმანეთს. ასეთია „წმინდა გონების კრიტიკის“ ერთ-ერთი ძირითადი დებულება, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა აქვს კანტის მთელი სისტემისათვის, ე. ი. როგორც პრაქტიკული ფილოსოფიისათვის, ისე ესთეტიკისათვის.

3. კანტის მეორე „კრიტიკა“ (1788) ეთიკის ფილოსოფიურ დასაბუთებას ეძღვნება. თუ პირველი „კრიტიკის“ მთავარ ამოცანას შეადგენდა წმინდა განსჯის უნარის შემოწმება და ამ უნარის მოქმედების სფეროს შემოფარგვლა, მეორე „კრიტიკა“ ამგვარ ამო-

ცანას ისახავს წმინდა ნებელობის მიმართ. აქ აზროვნების ნაცვლად წინა პლანზე საქციელის საკითხი დგას. როგორ უნდა მოვიქცეთ, რომ ჩვენი საქციელი ზნეობრივად გამართლებული იყოს? როდის შეიძლება ჩვენი საქციელი ზნეობრივ საქციელად ჩაითვალოს? საკითხი, მაშასადამე, ეხება ქცევას, რამდენადაც იგი სანქცირებულია გონების მიერ, დაკანონებულია გონებით. ამიტომ ეწოდება ამ საკითხების ფილოსოფიურ კვლევას „პრაქტიკული გონების კრიტიკა“. ამ სიტყვახმარებაში „პრაქტიკული“ უტოლდება ნებისეულს. „გონება“, რომელიც ფართო მნიშვნელობით მისი ხმარების დროს სამივე „კრიტიკაში“ წარმოებული გამოკვლევის საგანია, აქ გაგებულია, როგორც მისი ერთ-ერთი მომენტი, რომელიც წმინდა ნებელობის სახით არის წარმოდგენილი. ამგვარად არის აქ გაყოფილი ფილოსოფია თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად. „პრაქტიკული“ აქ იმას არ ნიშნავს, რასაც თანამედროვე სიტყვახმარებაში, სადაც „პრაქტიკულში“ რეალური მოქმედება, ცხოვრება იგულისხმება და ამ სახით იგი მეცნიერებას უპირისპირდება. კანტის „პრაქტიკული გონების კრიტიკაც“ თეორიული კვლევაა (თანამედროვე მნიშვნელობით), მაგრამ კვლევა წმინდა ნებელობისა და არა წმინდა შემეცნებისა, არა აზროვნებისა. აქ ლაპარაკია წმინდა ტრანსცენდენტალურ ეთიკაზე, რომელიც მკაცრად უნდა განვასხვაოთ გამოყენებითი ეთიკისაგან.

კანტის ამოცანა და მეთოდი ამ „კრიტიკაშიც“ იგივეა, რაც პირველ „კრიტიკაში“ იყო. აპოდექტიკურ-ტრანსცენდენტალური მსჯელობები უნდა იქნეს მოპოვებული წმინდა ნებელობის შესახებ. დებულებები, რომელნიც ემყარებიან ემპირიულ მონაცემებს, როგორც საბუთს, აქ არ გამოიყენებიან. მთელი კონცეფცია ეთიკისა უნდა აიგოს აპრიორული დებულებებისაგან, მათ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისთვის ვარგისი შინაარსი უნდა ჰქონდეთ.

კანტი იწყებს ეთიკური საქციელის ანალიზით, როგორც იგი ყოველდღიურობაში ესმით. ანალიზის შედეგად ირკვევა, რომ ადამიანის საქციელს კარგ საქციელად თვლიან და ზნეობრივი ქცევის კვალიფიკაციას აძლევენ მხოლოდ მაშინ, როცა საქციელის ერთადერთი მოტივი არის მოვალეობა. თვითონ შინაარსი საქციელისა არ განსაზღვრავს მის ზნეობრიობას. საკითხის გასარკვევად საქციელის სუბიექტის ზრახვას (Gesinnung) უნდა მივმართოთ. თუ საქციელი შესრულებულია იმისთვის, რომ მან მოგვცეს სასურველი შედეგი,

მაგრამ ისეთი, რომელიც არ არის მოვალეობის შესრულება, მაშინ საქმე ეთიკურ ქცევასთან არ გვექნება.

აღამიანი არ არის, კანტის თქმით, წმინდა გონება. მას გონებასთან ერთად აქვს აგრეთვე მგრძნობელობა. ეს ქმნის იმის რეალურ საფრთხეს, რომ აღამიანი არ მიჰყევს გონების ხმას და მისი საწინააღმდეგო მიმართულება აიღოს. ამიტომაც, რომ ზნეობრივი ქცევის კანონი ბრძანების, იმპერატივის ფორმით გვევლინება. პრაქტიკული გონება თვით აძლევს თავის თავს საქციელის კანონს. რამდენადაც ზნეობრივი აქტი კანონის დირექტივას ემორჩილება, იგი დაზღვეულია თვითნებობისგან; მაგრამ ზნეობრივი ქცევის სუბიექტი არ არის უცხო ძალის მონა, პეტერონომიული, არამედ იგი ავტონომიურია. ამის გარანტია ისაა, რომ აქ კანონმდებელი და მისი შემსრულებელი ერთი და იგივე ინსტანციაა: ზნეობრივი აქტი გონების აქტია, განსაზღვრული გონებისავე კანონით. ზნეობის ამ კანონს კატეგორიული იმპერატივი ეწოდება; მისი შინაარსი ასე გამოითქმის: „იმოქმედე ისე, რომ შენი ნებელობის მაქსიმა ყოველთვის გამოდგეს საყოველთაო კანონმდებლობის პრინციპად“. კანტის „კატეგორიული იმპერატივი“ ვალდებულების აქსიომას ემყარება და მის გარეშე აზრსა და ძალას მოკლებულია. იგი კანტის ეთიკაში მეორე მომენტია და ეთიკური ძირითადი დებულების გამოყენებისაკენ მიუთითებს. მთავარია, მაშასადამე, თვითონ ვალდებულების „ფაქტის“ დამტკიცება. არის თუ არა აღამიანი საერთოდ ვალდებული? რა ძალა აქვს ვალდებულებას? როგორია მისი არსებობის ფორმა?

როგორც შემეცნების თეორიაში, ლოგიკური წინააღმდეგობის გარეშე, განუხორციელებადია ქეშმარიტების უარყოფა, ასევე შეუძლებელია ეთიკაში ვალდებულობის უარყოფა, იმის დასაბუთება, რომ ჩვენ, გონიერ არსებათ, შეგვიძლია თავი ავარიდოთ ვალდებულებას, ჭერარსობას. ჭერარსის „არსებობა“ გონების არსებობის ფაქტიდან გამომდინარეობს და მისი უქვევლობა ისეთი უშუალოდ ვადებლევია, რომ გარეშე საბუთს არც მოითხოვს და არც საჭიროებს. ამის ცხადყოფა იმაშია, რომ მისი უარყოფა შინაგან წინააღმდეგობას იწვევს. ჩვენი ნება-სურვილი უნდა დაემორჩილოს ვალდებულებას. ამის უარყოფა იმის მოთხოვნაა, რომ სავალდებულოდ მივიჩნიოთ ჭერარსის უარყოფა. ეს კი ვალდებულების უარყოფაა, რომელიც ვალდებულებას ემყარება. ეს იმგვარი ვითარებაა, როგორცა გვაქვს ქეშმარიტების უარყოფის დებულებაში:

უარყოფა აქ ამოდის იქიდან, რაც უარიყოფის. ისიც უნდა აღინიშნოს. რომ ვალდებულების აუცილებლობა, კანტის აზრით, არ არის იგივე აუცილებლობა, რაც ლოგიკაში გვაქვს, არც მისი. უბრალო გავრცობა ვალდებულებაზე: ვალდებულების სფერო ეთიკის სფეროა და მას თავისი საკუთარი საბუთები უნდა ჰქონდეს და აქვს კიდევაც. ვალდებულების უეჭველობა იმავე უშუალოებით გვეძლევა, როგორც ლოგიკაში გვეძლევა ჭეშმარიტების აუცილებლობა აბსოლუტური უშუალოებითა და საბოლოო ინსტანციის სახით. რაც არის შემეცნებისათვის ჭეშმარიტება, იგივეა ეთიკისათვის ჭეშმარიტება. თუ შემეცნების თეორია იკვლევს ადამიანის მიერ ჭეშმარიტების წვდომის პირობებს, ეთიკამ უნდა იკვლიოს ის, თუ რას ნიშნავს ადამიანისათვის ვალდებულება, როგორ უნდა ვიაზროთ ადამიანის ბუნება, რომ გასაგები გახდეს მისი ვალდებულება.

ბუნება, კანტის აზრით, მთლიანად კაუზალურ აუცილებლობას ემორჩილება. აქ ყველაფერი მექანიკურად ხდება. მეცნიერება, რომლის ბუნებაც კანტმა მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველების შესაბამისად წარმოიდგინა, არ ცნობს და ვერც იცნობს ჭეარარის ცნებას. მას მხოლოდ ყოფიერებასა და შესაძლებელ ცდასთან აქვს საქმე. მაგრამ სწორედ ამის გამო, კანტის აზრით, მეცნიერებას არ შესწევს ძალა უარყოს ჭეარარის, უარყოს იმის საფუძველზე, რომ მას მისი შემეცნება, მისი გაგება არ შეუძლია. განსჯა, როგორც შემეცნების ორგანო, მხოლოდ იმ დებულებას აყენებს, რომ მისი მოქმედების სფეროში ვალდებულებას და მასთან დაკავშირებულ სიკეთეს თუ ბოროტებას ადგილი არა აქვს. მაგრამ განსჯა ვერ იტყვის იმას, რომ მათ საერთოდ არსად არ უნდა ჰქონდეთ ადგილი. რახან განსჯის მოქმედების არე არ მოიცავს მთლიანად ყველაფერს, რახან ის ცდისეულით არის შემოფარგლული, მის გარეთ არსებულის მიღებაცა და უარყოფაც მის უფლებებს აღემატება. თუ არსებობს არა მარტო ისეთი „ადგილი“, რომელიც განსჯისთვის მისაწვდომია, არამედ ისეთიც, რაც მისთვის მიუწვდომელია, მაშინ შეიძლება ვილაპარაკოთ იმაზე, რომ აქ არის განსჯისთვის მიუწვდომელი „საგნები“. ამ მიმართულებით კვლევა პრაქტიკული გონების კრიტიკაა, განსჯის კრიტიკა ამას არ ეხება.

მოვალეობის ასრულება ყოველთვის კარგია, მაგრამ სიკეთე ის მხოლოდ მაშინაა, როცა ეს ხდება მოვალეობისათვის, მისი პატივისცემისათვის. თუ ეს მოქმედება გამოწვეულია ადამიანის მიდრე-

კილებით, ის ზნეობრივ აქტად არ ჩაითვლება. ზნეობრივი აქტის შესრულება შეუძლია მხოლოდ ისეთ არსებას, რომელსაც უნარი აქვს წინ აღუდგეს ყოველივე მიდრეკილებას და მხოლოდ გონების კანონით, მოვალეობით ნაკარნახევი გააკეთოს.

ეს იმას ნიშნავს, რომ ზნეობის სუბიექტი უნდა იყოს თავისუფალი, მისი საქციელი მიზეზის შედეგი კი არ უნდა იყოს, არამედ თავისუფალი ნებით გამოწვეული. ჯერარსი, ე. ი. ის, რაც უნდა იყოს, უადგილოა და გაუგებარი იქ, სადაც ყველაფერი უკვე არის და იქაც, სადაც ყველაფერი კაუზალურად არის განსაზღვრული. ჯერარსის აუცილებლობა, მისი მნიშვნელობა თავისუფლებას გულისხმობს, თავისუფლებისგან შექმნას ნიშნავს. იმისთვის, რომ ზნეობრივი აქტი მოხდეს, აუცილებელია თავისუფალი მოქმედი და თავისუფალი სფერო. თუ არსებობს მხოლოდ ცდა, განსჯით მოწესრიგებული სინამდვილე, თუ სამყარო, ემპირიულად მოცემული. ბუნებით და ადამიანით ამოიწურება, ზნეობაზე, მოვალეობასა და მათ რეალიზაციაზე ლაპარაკი უსაფუძვლოა. განსჯის წყობა და ჯერარსის წყობა ვერ მოთავსდებიან, კანტის მიხედვით, ერთ სიბრტყეზე; ერთ განზომილებაზე. თუ ორივეს შენარჩუნება გვსურს, სამყარო, ობიექტიცა და სუბიექტიც, ორად გაყოფილად უნდა წარმოვიდგინოთ. ერთი მათგანი განსჯის შესაბამისად უნდა ვიპოვოთ, ხოლო მეორე ჯერარსს უნდა აძლევდეს გამართლებასა და განხორციელების საშუალებას. კანტის ფილოსოფია ამის საშუალებას იძლევა: სამყაროს ორნაირად არსებობის დებულება, ნოუმენად და ფენომენად, კანტის ერთ-ერთი ძირითადი დებულებაა.

მოვლენათა სამყაროში თავისუფლება არ არსებობს, არც შეიძლება არსებობდეს. აქ განსჯა არის ყველაფრის ბატონ-პატრონი, ყველგან მისი კანონები ბატონობენ. მაგრამ რა უშლის ხელს იმას, რომ თავისუფლება იყოს იქ, სადაც განსჯის კანონებს ადგილი არა აქვს? თუ ადამიანი, როგორც მოვლენა, როგორც განსჯის საგანი, აუცილებლობის რკალშია მოქცეული, რატომ არ შეიძლება, რომ ის ამ აუცილებლობისგან თავისუფალი იყოს მაშინ, როცა იმ განზომილებაში იქნება განხილული, რომელშიაც არის საგანი თავისთავად? სამყაროს ორად გაყოფას ადამიანის ორად გაყოფა სდევს თან. ადამიანი-მოვლენა მოკლებულია თავისუფლებას, ადამიანი-ნოუმენი — „მოკლებულია“ აუცილებლობას. შედეგი, კანტის აზრით, ისაა, რომ ადამიანს, როგორც ნოუმენს, თავისუფლება ენიჭება და ეს „ინტელიგიბელური ხასიათით“ აღინიშნება. მხოლოდ

თავისუფალ არსებას შესწევს ძალა თვითონ მისცეს კანონი თავის თავს. მხოლოდ ის არის თავისუფალი, ვინც თვითონვეა თავისი კანონმდებელი, ავტონომიური არსება.

მორალური კანონის არსებობის ევიდენტობა აძლევს ადამიანს იმის საკმაო საფუძველს, რომ თავისი თავი წარმოიდგინოს როგორც თავისუფალი არსება, როგორც ფენომენალურ საგნებზე მალა მდგარი ინსტანცია. რამდენადაც ადამიანი თავისუფალია და მოვლენათა რიგს იწყებს თავისი თავიდან. იგი ინტელიგებელურ სამყაროს მიეკუთვნება. ამ თავისუფლების „ხილვა“, შემეცნება, განსჯას არ შეუძლია. იგი დაინახება მხოლოდ ზნეობრივი კანონის საფუძველზე, მასზე დაყრდნობით. ამას ნიშნავს პრაქტიკული გონების პრიმატი თეორიული, სპეკულატური გონების წინაშე. თავისუფლების თეორიული დასაბუთება შეუძლებელია. თავისუფლება თეორიული ფილოსოფიისათვის არის მხოლოდ იდეა, რომელსაც არ შეიძლება ცდაში ადეკვატური საგანი მოენახოს. მაგრამ თავისუფლების არსებობისა და მისი ქმედითობის უარყოფა არ შეიძლება, რადგან ზნეობრივი კანონი უექველად არსებობს და ეს კი თავისუფლებას გულისხმობს. მისგან გამომდინარეობს. თავისუფლების ცნება კანტის სისტემაში არ არის თეორიის კუთვნილება, თეორიული დოგმა. იგი მიღებული უნდა იქნეს, როგორც პრაქტიკული გონების პოსტულატი, რომელიც თეორიულ გონებას ავალებს, რომ მან ნათელჰყოს შემდეგი დებულება: ტრანსცენდენტური იდეა, რომელიც მკიდროდ არის დაკავშირებული ზნეობრივ ვალდებულებასთან, შეიძლება შეუთანხმდეს განსჯის ძირითად დებულებებს. სპეკულატურმა გონებამ იმის დასაბუთება მაინც უნდა შესძლოს, რომ აღნიშნული იდეა არ ეწინააღმდეგება განსჯას, არ შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას. აქ, მაშასადამე, თეორიული გონება ემსახურება პრაქტიკულს და ამით ადასტურებს ამ უკანასკნელის პრიმატობას მის მიმართ. რაც შეეხება ამ იდეის საფუძვლიანობის პოზიტივურ დამტკიცებას, ეს პრაქტიკული გონების საქმეა. ფილოსოფიურმა ეთიკამ სინამდვილედ დაადგინა ის, რაც თეორიული გონების მოძღვრებამ დიალექტიკის შესახებ აღიარა მხოლოდ როგორც შესაძლებელი, როგორც ლოგიკური წინააღმდეგობისაგან თავისუფალი ვარაუდი.

რახან ვერც ერთი გონიერი არსება ვერ გაეჭყევა ზნეობრივ ვალდებულებას, ვერ დაამტკიცებს იმას, რომ მას არ ეხება ვალდებულება, ამიტომ ყველა უნდა იყოს დარწმუნებული იმაში, რომ

მას ამ ვალდებულების შესრულება შეუძლია: ეს კი შესაძლებელია მხოლოდ თავისუფლებით. ვინც ვალდებულია, ის თავისუფალია და მხოლოდ ის არის ვალდებული, ვინც თავისუფალია. მართალია, თავისუფლების თეორიული შემეცნება (განსჯის საშუალებით) არ შეიძლება, მაგრამ ეს ფაქტი მხოლოდ თეორიული გონების შემეცნებითი უნარის ზღვარდებულებაზე ლაპარაკობს და ვერაფერს ამტკიცებს პრაქტიკული გონების პოსტულატების უმართებულობაზე. ის, რაც უნდა იყოს, ე. ი. ზნეობრივი საქციელი, ამტკიცებს იმის არსებობას, რაც ამისთვის არის საჭირო: ადამიანის თავისუფლება-სა და ზეგრძნობადობას, მის ინტელიგიბელურ ხასიათს.

ადამიანის თავისუფალი მოქმედება ოდნავადაც არ ასუსტებს განსჯის ძალას, არ ზღუდავს მის უფლებას მოვლენათა კანონმდებლობის საქმეში: თავისუფლებით წამოწყებული მიზეზობრივი რკალი ნოუმენალურ ქვეყანაშია და ხელს არ უშლის იმას, რომ ფენომენები მკაცრი კაუზალური აუცილებლობით იაზრებოდნენ. აუცილებლობა და თავისუფლება სხვადასხვა განზომილებაში არიან და ამიტომ ერთიმეორეს ხელს არ უშლიან.

ამით დასრულდა კანტის მეორე „კრიტიკა“. განსჯის კრიტიკის აუცილებლობის კატეგორიას გვერდში ამოუდგა თავისუფლების კატეგორია. აუცილებლობა და თავისუფლება შეეწყვნენ ერთმანეთს იმით, რომ თვითუფლს საკუთარი ადგილი მიეჩინა. ისინი წარმოგვიდგებიან, როგორც საწინააღმდეგო მიმართულებით მავალი პარალელური ხაზები: მიუხედავად იმისა, რომ ისინი აბსოლუტურად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მაინც არ აუქმებენ ერთმანეთს. მათი არსებობის პარალელურობა ამის პირობას ქმნის.

4. მაგრამ ეს არ კმარა. წმინდა გონების თეორიული და პრაქტიკული დახასიათებანი მხოლოდ მაშინ წარმოგვიდგებიან ჰარმონიულ წყობად, როცა მათი შინაარსები პარალელურად, დუალისტურად არის გააზრებული. როგორც კი მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ თეორიული და პრაქტიკული გონება ერთ სუბიექტში მოქმედებენ და ერთ ერთიან გონებას წარმოადგენენ, მყისვე ახალი პრობლემა ჩნდება: როგორაა შესაძლებელი, რომ ეგოდენ განსხვავებული ნიშანთვისებები, როგორიცაა ბუნება და ზნეობა, აუცილებლობა და თავისუფლება, გრძნობადობა და ზეგრძნობადობა, კანონდებული არიან ერთი და იმავე გონებით და თანაც სულის ამ ძალების მოქმედების სფერო ერთი მთლიანი და განუყოფელი სამყაროა?.

აუცილებლობაცა და თავისუფლებაც, თეორიული გონებისა (განსჯის) და პრაქტიკული გონების ნამოქმედარიც, მოვლენებში გვხვდება. ეს გვაფიქრებინებს მათი საერთო საფუძვლის არსებობას. საამისო საბუთი სხვაც მოიპოვება როგორც წმინდა გონების კრიტიკაში, ისე პრაქტიკული გონების კრიტიკაშიც: კაუზალობის ჯაჭვი უსასრულო რეგრესში წარიზარებოდა და ფაქტიურად ჩვენს წინ არსებული მოვლენათა რიგის გაგება შეუძლებელი იქნებოდა, თუ არ დავეშვიტ თავისუფლების ცნება და თავისუფლებიდან მომდინარე მიზეზობრიობით არ ჩაეუყარეთ საფუძველი ემპირიულ ცვლილებათა ნაკადს. მეორე მხრივ, რადგან პრაქტიკული გონების კანონმდებლობა იმავე მოვლენას ეხება, რომელსაც თეორიული კანონმდებლობა, რაღაც საერთო უნდა ჰქონდეთ მათ, რომ ზნეობრივი მოქმედება საერთოდ შესაძლებელი გახდეს. თუ თავისუფალი მოქმედება არ შეიძლება, ზნეობა უქმდება, თუ ის შესაძლებელია, თუ ბუნებას შესწევს ძალა ყურადილოს ზნეობრივი კანონი, მას. მექანიკური კაუზალობის გარდა, სხვა სახის ზემოქმედებაც უნდა ეგუებოდეს როგორღაც. ეს გარემოებაც, თეორიული და პრაქტიკული გონების საფუძველში მდებარე ერთიანობაზე მიუთითებს.

5. მსჯელობის უნარის კრიტიკა. რომელიც შეიცავს კანტის ესთეტიკასა და ტელეოლოგიას, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი ნაწილია, ასე ვთქვათ, მისი შესამედია. კანტის ფილოსოფიური სისტემა სისტემატურ ერთიანობას მოკლებული იქნებოდა, თეორიული და პრაქტიკული გონების კრიტიკას რომ არ დართოდა შესამე კრიტიკა, მსჯელობის უნარის კრიტიკა. ეს უკანასკნელი მოითხოვს იმ ურთიერთობამ, რომელიც გამოვლინდა თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის, ბუნებასა და ზნეობას შორის. წმინდა მსჯელობის უნარის კრიტიკა ამართლებს თეორიული და პრაქტიკული გონების თავისებურებებს, ცნობს მათ უფლებებს და საკუთარი პრინციპების გამოყენებით სძლევს იმ სიძნელეს, რომელიც ერთიანი გონების მთლიანობისა და საფუძვლიანობის შერყევით გვემუქრებოდა. გონების სისტემის აუცილებლობამ, მისი ერთიანობის აქსიომამ მოითხოვა მსჯელობის უნარის კრიტიკა და ამით მას ფილოსოფიური გამართლება მისცა. აქ საქმე გვაქვს ორი ინსტანციის ისეთ კავშირთან, რომელიც ორივესთვის სასიცოცხლო ინტერესს წარმოადგენს. მსჯელობის უნარის კრიტიკას არ ექნებოდა ადგილი (ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით), რომ

არ ყოფილიყო უკვე მოცემული მწინდა გონებისა და პრაქტიკული გონების კრიტიკა, რომ არ ყოფილიყო მათ შორის ისეთი ცარიელი ადგილი, რომლის შევსებაც თანაბრად საჭირო იყო როგორც იმ მოძღვრებისათვის, რომელიც მოწოდებული იყო ეს ფუნქცია ეკისრა, ისე გონების სისტემის იმ ელემენტისათვის, რომელნიც ჩამოყალიბდნენ პირველი და მეორე კრიტიკის სახით. საკმარისია შოპენჰაუერის მსჯელობის უნარის კრიტიკა კანტის ფილოსოფიურ სისტემას, რომ ეს სისტემა სისტემურობას დაკარგავს, ხოლო მსჯელობის უნარის კრიტიკა ჰაერში გამოკიდებული დარჩება.

ტელეოლოგიისა და ესთეტიკური მოძღვრების კრიტიკისტულ-სისტემატური და ტრანსცენდენტალური მნიშვნელობა კანტისათვის საბოლოოდ ნათელი შეიქნა მხოლოდ მისი ფილოსოფიური მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში. ამ ვითარებას წინ უსწრებდა მერყეობა იმის შესახებ, თუ რამდენად იყო საჭირო და შესაძლებელი წმინდა გონების შემადგენლობაში მესამე მომენტის შეტანა. რომელიც კრიტიციზმისა და ტრანსცენდენტალიზმის მოთხოვნას დააკმაყოფილებდა.

კანტის ამ მერყეობას საკმაოდ ხანგრძლივი ისტორია აქვს. გასაგებია, რომ ამ ისტორიის გათვალისწინება სავალდებულო ტრადიციად იქცა. ჩვენც მივყვებით ამ ტრადიციას. იგი არ იქნება დროის უნაყოფო დაკარგვა.

კანტის კვლევა-ძიების ერთ-ერთი წამმართველი ფაქტორი, როცა ის ტრანსცენდენტალური სისტემის აგებას აწარმოებდა და გონების სტრუქტურაზე ფიქრობდა, იყო სულიერი ცხოვრების (Gemüt) ის კლასიფიკაცია, რომლის მიხედვით ფსიქიკურ უნართა ორ ჯგუფად დაყოფის ნაცვლად მათი სამ ჯგუფად დაწვევების იდეა მკვიდრდება. აზროვნებისა და ნებელობის ჯგუფებს სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობის ჯგუფი გამოეყო და გვერდში ამოუდგა „უფროსი ასაკის“ ჯგუფებს როგორც მათი თანასწორი, როგორც სულიერი ცხოვრების თავისებური სფერო. ამ დებულების მიღება ავალდებდა კანტს ახლად დადგენილი უნარის შესატყვისი ტრანსცენდენტალური ექვივალენტი დაეძებნა, თუ ასეთი რამ საერთოდ აღმოჩნდებოდა. კანტის მერყეობაც სწორედ ამ საკითხს შეეხებოდა. შეიძლება თუ არა გრძნობის სფეროშიც აღმოჩნდეს შემეცნების ისეთი წყარო, რომელიც გამოდგება ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის. ვარგისი მსჯელობის საფუძვლად, ე. ი. შეიძლება თუ არა სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობის

შესახებ გამოითქვას აპრიორული სინთეზური მსჯელობა? კანტის პასუხი ამ კითხვაზე სხვადასხვა დროს სხვადასხვა იყო, ჯერ გადაქრით უარყოფითი, ხოლო საბოლოოდ გადაქრით დადებითი. „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, პირველ რიგში, კანტის საბოლოო აზრის დასაბუთებაა ამ საკითხზე.

სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობის განხილვას ესთეტიკური თვალსაზრისით კანტი აწარმოებდა ჯერ კიდევ 1764 წ. გამოქვეყნებულ ნაშრომში („Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen“. 1764. Königsberg)¹, სადაც მსჯელობის ძირითად თემად აღებული იყო სწორედ ის ორი ესთეტიკური კატეგორია, მშვენიერი და ამაღლებული, რომელთაც ცენტრალური ადგილი დაეთმოთ მესამე კრიტიკაში. მაგრამ ამ გამოკვლევას არაფერი მოუტანია კანტის კრიტიციზმისათვის: ამხანად კანტს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მიგნებული ტრანსცენდენტალურ-კრიტიციკული თვალსაზრისი და მისი გამოკვლევა, ბუნებრივია, ემპირიულ-ფსიქოლოგიური ძიების ხასიათს ატარებდა. აქ კანტი მხოლოდ ნიჟიერი გამგრძელებელია იმ მიმართულებისა, რომელიც მაშინ დამკვიდრდა ინგლისში და რამდენადმე გავრცელდა საფრანგეთში ჟან-ჟაკ რუსოს მეშვეობით. ესთეტიკური კატეგორიების ამგვარი კვლევა, რასაკვირველია, პრინციპში საცესებით კანონიერია, მაგრამ ეს გვაძლევს მშვენიერისა და ამაღლებულის ფსიქოლოგიას და არა მათ ფილოსოფიას, არა ფილოსოფიურ ესთეტიკას. ჯერ კანტის წინაშე საკითხიც კი არ დგას, თითქოს, ფილოსოფიური ესთეტიკის შესახებ. როგორც იმ დროის სხვა მკვლევარები, კანტიც ფსიქოლოგისტურ-ემპირიულ თვალსაზრისზე იდგა და ამ კუთხით ნაწარმოები გამოკვლევა მშვენიერისა და ამაღლებულის ამომწურავ შესწავლად მიაჩნდა. ეს აზრი გამართლებულიც იქნებოდა საბოლოოდ, რომ კანტი იმ აზრზე დარჩენილიყო, რაც მან გამოთქვა ამ საკითხზე თავის „წმინდა გონების კრიტიკის“ პირველ გამოცემაში (1781): სადაც აპრიორული შემეცნება ვერ ხერხდება, იქ ემპირიული შემეცნება უნდა ვცადოთო. სხვაგვარი შემეცნება, გარდა აპრიორულისა და ემპირიულისა, კანტს შეუძლებლად მიაჩნია. ისინი ორივე კანონიერ მოვლენადაა მიჩნეული, თუმცა მათი მნიშვნელობა დიდად განსხვავებულია. კერძოდ, ფილოსოფიისათვის მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ აპრიორულ შემეცნებას და ამიტომ სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობის თეორია მხოლოდ მაშინ მოიპოვებს ფილოსოფიურ მნიშვნელობას, მხო-

ლოდ მაშინ შეეა იგი ფილოსოფიის შემადგენლობაში, როცა იგი აპრიორული მსჯელობებისგან იქნება შედგენალი. ამიტომ დადგა კანტის წინაშე ასეთი საკითხი: შეიძლება თუ არა დაეუმორჩილოთ მშვენიერების შეფასება გონების პრინციპებს? შეიძლება თუ არა არსებობდეს აპრიორული კანონები მშვენიერების შესახებ? ეს კითხვები იგივეა, რაც საკითხი გემოვნების კრიტიკის შესაძლებლობის შესახებ. კანტი წერს: „გემოვნებები ერთადერთი არიან, რომელნიც ამჟამად სიტყვა ესთეტიკას იყენებენ იმის აღსანიშნავად, რასაც სხვები უწოდებენ გემოვნების კრიტიკას. აქ იმალება ამოიხედო, რომელიც ჰქონდა მშვენიერ ანალიტიკოსს ბაუმგარტენს, როცა ის ვარაუდობდა მშვენიერების კრიტიკული შეფასება დაეუმორჩილებინა გონების პრინციპებისადმი და აქედან იმისი წესები შეცნობებამდე. მაგრამ ასეთი ცდა ამოი, რადგან აქ ნაგულისხმევი წესები ანუ კრიტერიუმები თავისი წყაროების მიხედვით მხოლოდ ემპირიული არიან და, მაშასადამე, არასოდეს არ იქნებიან აპრიორული კანონები, რომელთა მიხედვითაც უნდა წარმართულიყო ჩვენი მსჯელობა გემოვნებისა...“²

პირველი „კრიტიკის“ მეორე გამოცემაში (1787) ეს ადგილი ისეა წარმოდგენილი, რომ ესთეტიკის კრიტიკა, ე. ი. მისი აპრიორულობა ისე რადიკალურად არაა უარყოფილი, როგორც ამას ადგილი ჰქონდა პირველ გამოცემაში. აქ უარყოფა რამდენადმე შერბილებულია. მაგრამ იგი მაინც ძალაში რჩება. „შერბილება“ გამოიხატება იმაში, რომ „მათი წყაროების მიხედვით“ შეცვლილია გამოთქმით — „მათი უმთავრესი წყაროების მიხედვით“, ხოლო გამოთქმა „არასოდეს არ იქნებიან აპრიორული კანონები“ შეცვლილია გამოთქმით — „არასოდეს არ იქნებიან გარკვეული აპრიორული კანონები“³. ამის საფუძველზე არ იკრძალება შემდგომში ცდა გემოვნების კრიტიკის დასაბუთებისა, მაგრამ არც ის ჩანს, რომ კანტი აპირებს ამგვარი ცდის ჩატარებას. უარყოფითი დასკვნა ასეთი კრიტიკის შესაძლებლობის შესახებ ძალაში რჩება 1786 წ. მხოლოდ 1787 წ. 28 დეკემბერს გახდა ცნობილი, რომ კანტმა სავსებით შეიცვალა შეხედულება ამ საკითხზე და შესაძლებლად სცნო ახალი, მესამე კრიტიკა. ამ თარიღით აღნიშნულ წერილში კანტი სწერდა რეინჰოლდს, რომ მან „გემოვნების კრიტიკაზე“ მუშაობისას აღმოაჩინა აპრიორული პრინციპების ახალი სახეობა და დასძენდა, რომ ამჟამად იგი ფილოსოფიაში სამ ნაწილს აღიარებს და

რომ თვითეულ მათგანს აქვს თავისი განსაკუთრებული აპრიორული პრინციპები. ესენია — თეორიული ფილოსოფია, ტელეოლოგია და პრაქტიკული ფილოსოფია.

ამ აღმოჩენამ კანტის განწყობილებაზე ძლიერი და დადებითი გავლენა მოახდინა: ის ერთხელ კიდევ დარწმუნდა იმაში, რომ ის გზა ფილოსოფიაში, რომელიც მან დააწესა, არავითარ საფრთხეს არ უნდა ელოდეს მომავალი ვითარებისგან და რომ მისი სისტემა ფილოსოფიისა მტკიცედ იდგომება ყოველი სახის მოწინააღმდეგის წინაშე. კერძოდ, ამ აღმოჩენამ გაამართლა ის მეთოდი. რომელსაც კანტი მიმართავდა ყოველთვის, როცა კვლევის ახალი სფერო გადაიშლებოდა მის წინაშე. ეს მეთოდი სათავეს იღებს რწმენაში, რომ გონება ერთი მთლიანია და რომ მისი ელემენტები არ არიან ნეიტრალური გონების სისტემატურობის მიმართ, და რომ თვითეულ მათგანს შეაქვს თავისი წვლილი ამ საქმეში. რახან ადამიანის სულიერი ძალები სამგვარია, სამგვარი უნდა იყოს აპრიორული პრინციპებიც, რახან აზროვნება და სურვილი, სათანადოდ განწმენდილი, თვითეული თავისებურად, თავისებურ ფილოსოფიას იძლევა, უნდა დამდგარიყო და დადებითად გადაჭრილიყო ანალოგიური შესაძლებლობის საკითხი სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობის მიმართაც. დიდი ფიჭრისა და ყოყმანის შემდეგ კანტმა სწორედ ასე გადაწყვიტა საკითხი და ამით გაამართლა როგორც თავისი მეთოდი. ისე გონებისა და გონების შემსაწვლელი ტრანსცენდენტალური მეცნიერების მთლიანობის რწმენა.

ამ ვითარებით აღფრთოვანებული კანტი, როგორც ჩანს, ვარაუდობდა, რომ ნაშრომს გემოვნების კრიტიკის შესახებ დაამთავრებდა 1788 წ., მაგრამ ეს ვარაუდი ვერ გამართლდა, რისი მიზეზიც ხანდაზმულობისა, სამსახურებრივი საქმეებისა და ებერჰარდთან კამათის გარდა ისიც უნდა ყოფილიყო, რომ ესთეტიკის იდეა ტელეოლოგიის თეორიით შეივსო. ამ ორ კონცეფციას უნდა მისცემოდა მთლიანი სახე, რაც, რასაკვირველია, დიდ დროსა და ინტელექტუალურ ენერჯიას მოითხოვდა. ეს რთული და ძნელი ამოცანა გადაიჭრა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, რომელიც 1790 წ. გამოვიდა. საქმე იმით დაიწყო, რომ ფილოსოფოსს უნდა დაეწერა „გემოვნების კრიტიკის საფუძველი“, იმის მსგავსი, რაც ეთიკისათვის „ეთიკის მეტაფიზიკის საფუძველები“ იყო, ე. ი. მოსამზადებელი მუშაობა ესთეტიკის დასაბუთებისათვის, გემოვნების კრიტიკისათვის. ეს განზრახვა შემდეგ მოიხსნა და კანტმა გადაწყვიტა-

მოსამზადებელი მუშაობის გარეშე. პირდაპირ შედგომოდა „გემოვნების კრიტიკის“ შექმნას. მაგრამ იმის გამო, რომ გემოვნების კრიტიკას ტელეოლოგია შეერთო, საბოლოოდ გამოკლევდა აღნიშნა იმ ტერმინით, რომლის შინაარსი თავს უყრის ესთეტიკისა და ტელეოლოგიის მსჯელობისეულ სპეციფიკას: ესთეტიკისა და ტელეოლოგიის მსჯელობები ორივე რეფლექსური ხასიათისაა და მათი შესწავლა მსჯელობის უნარის ანალიზის ნიშნავს. ბუნების ტელეოლოგია, რომელიც უნდა შესულიყო ფილოსოფიის თეორიულ ნაწილში და უცხო ჩანდა ესთეტიკისათვის, მოექცა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, რომლის ამოცანა ერთ დროს გემოვნების კრიტიკის სახით იყო წარმოდგენილი. მოხდა ისე, რომ „მესამე კრიტიკა“ ორი ნაწილისაგან შედგა. ესენია — ესთეტიკური მსჯელობის უნარის კრიტიკა და ტელეოლოგიური მსჯელობის უნარის კრიტიკა. ესთეტიკურისა და ტელეოლოგიურის ურთიერთობა, აშკარად, ახალ პრობლემად გვევლინება. მან თავისი გადაჭრა პოვა „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ „შესავალში“.

„მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ სწრაფად გაიყიდა. მისმა გამომცემელმა (Lagarde) გადაწყვიტა დაუყოვნებლივ გამოეცა იგი მეორედ და კანტისაგან ამის თანხმობა მიიღო. თუმცა ამის განხორციელება კანტის მიზნებით დაგვიანდა. ეს მოხდა იმიტომ, რომ პირველი გამოცემა დაიბეჭდა ნაჩქარევად და იგი მრავალ შეცდომას შეიცავდა. ახალი გამოცემა გაუმჯობესებული უნდა ყოფილიყო. კანტმა ამაზე ბევრი იმუშავა, კორექტურულს გარდა. სტილისტური შესწორებებიც შეიტანა და ცოტა რამ ახალიც დაურთო (მეორე გამოცემა ექვსი გვერდით მეტი გამოვიდა). ეს გამოცემა გამოვიდა 1793 წ., ხოლო მესამე გამოცემა დათარიღებულია 1799 წლით.

არქიტექტონიკურად ეს „კრიტიკა“ ძირითადად იმეორებს პირველ ორს, თეორიული და პრაქტიკული გონების კრიტიკას. ესთეტიკური მსჯელობის უნარის კრიტიკა იწყება ანალიტიკით, რომელსაც მოსდევს მოძღვრება დედუქციების შესახებ და დიალექტიკა, და მთავრდება მოძღვრებით მეთოდის შესახებ. ტელეოლოგიური მსჯელობის უნარის კრიტიკა ამავე განყოფილებებს შეიცავს იმ განსხვავებით, რომ აქ არ არის ლაპარაკი ტელეოლოგიის ტრანსცენდენტალურ დედუქციაზე.

მკვლევრები საგანგებო ყურადღებას აქცევენ „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ შესავალს. კანტმა ორი შესავალი დაწერა, ერ-

თი ვრცელი და მეორე მოკლე. მეორე შესავალი შევიდა ამ „კრიტიკის“ შედგენილობაში, ხოლო პირველის ხელნაწერი კანტმა ვადასცა ი. ს. ბეკს. რომელსაც იგი უნდა გამოეყენებინა, როგორც კანტის კომენტატორს. ბეკმა შეარჩია ადგილები კანტის ხელნაწერიდან და დამატების სახით დაურთო თავისი შრომების მეორე ტომს სახელწოდებით: „შენიშვნები მსჯელობის უნარის კრიტიკის შესავლისათვის“ (1794). 1833 წ. ქრ. ფრიდრიხ შტარკემ გამოსცა „კანტის რჩეული მცირე ნაწარმოებნი“, რომელშიაც ეს ნაშრომი შევიდა შემდეგი სახელწოდებით: „ფილოსოფიის შესახებ საერთოდ და მსჯელობის უნარის კრიტიკისათვის კერძოდ“. კანტის თხზულებათა სრული კრებულის გამომცემლებმა, პარტენშტეინმა და კირშმანმა მას მისცეს არაზუსტი სახელი — „ფილოსოფიის შესახებ საერთოდ“, რაც შემდეგ კანტის შრომების პარტენშტეინისეულ (მეორე) გამოცემაში ასე შესწორდა: „ფილოსოფიის შესახებ საერთოდ, მსჯელობის უნარის კრიტიკის შესავლისათვის“. ბ. ერდმანმა მის მიერ ცალკე გამოცემულ „მსჯელობის უნარის კრიტიკას“ სტატიის სახით დაურთო „მსჯელობის უნარის კრიტიკის შესავლისათვის განკუთვნილი კანტის პირველი მონახაზიდან ამოკრებილი ი. ს. ბეკის მიერ“, ლეიფციგი, 1880.

კ. ფიშერი ფიქრობს, რომ პირველი „შესავალი“ კანტმა დაწერა მანამ, სანამ დაამთავრებდა მესამე „კრიტიკას“, ხოლო მეორე „შესავალი“ მისი დამთავრების შემდეგ. მთავარი, რასაც ყურადღება უნდა მიექცეს, ეს ისაა, რომ პირველი „შესავალი“ იძლევა გარკვეულ პასუხს ზოგ ისეთ საკითხზე, რომლის შესახებ მეორე „შესავალში“ გარკვევით არაფერია ნათქვამი. ამიტომ პირველი „შესავალი“-ს გამოყენება კანტის ესთეტიკური შეხედულებების გადმოცემისას თავისთავად იგულისხმება.

რაც შეეხება თვით მესამე კრიტიკის გამოცემას, უნდა აღინიშნოს, რომ კანტის მიერ დაწყებული მისი ენობრივი შესწორება დღემდე გრძელდება. მარტო ბ. ერდმანმა შეიტანა ამ ნაშრომში ასზე მეტი შესწორება. ისიც არაა საყოველთაოდ დადგენილი, თუ კანტის მეთვალყურეობით გამოსული სამი გამოცემიდან რომელი უნდა დაედოს საფუძვლად ახალ გამოცემებს და ახალ შესწორებას. როზენკრანცმა თავისი გამოცემისათვის აიღო პირველი გამოცემის ტექსტი ისე, რომ იგი არ შეუდარებია მეორე და მესამე გამოცემისათვის, პარტენშტეინმა თავის გამოცემას საფუძვლად დაუდო მეორე გამოცემა და შეადარა იგი პირველს; ბ. ერდმანმა

საფუძვლად აიღო მეორე გამოცემა და შეუდარა იგი მესამე გამოცემას; კ. კერბახმა ძირითად ტექსტად პირველი გამოცემა აიღო და შეუდარა იგი მეორესა და მესამე გამოცემას. კ. ფორლენდერმა ძირითად ტექსტად აიღო მესამე გამოცემა და ანგარიში გაუწია იმ შესწორებებს, რომელნიც საჭიროდ მიიჩნის წინა გამოცემლებმა¹.

განათხილვა პირველი

ესთეტიკური მსჯელობის უნარის კრიტიკა

I. შესავალი

„მსჯელობის უნარის კრიტიკას“, როგორც დაეინახეთ, წილად ხვდა არა მარტო იმის დასაბუთება, რომ არსებობს გონების კრიტიკის მესამე სახე, რომელსაც სრული უფლება აქვს გვერდში ამოუდგეს თეორიული და პრაქტიკული გონების კრიტიკებს და ამით ისინი შეავსოს და ერთმთლიანად წარმოადგინოს, არამედ იმის საბოლოო დადგენაც, თუ როგორ უნდა იაზროს კრიტიციზმის ავტორმა თავისი ფილოსოფიური სისტემა, მისი აგებულება და შემადგენელი ელემენტების ურთიერთობა. ეს გარემოება გასაგებს ხდის იმ ფაქტს, რომ „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ „შესავლის“ პირველ ვარიანტს დამოუყიდებელი არსებობა მიენიჭა და ისეთი სახელწოდება მიიღო („Über Philosophie überhaupt“...), რომელიც თანაბრად ეხება კანტის ფილოსოფიური მოღვაწეობის ყველა ძირითად მომენტს. „შესავლის“ მეორე ვარიანტი, რომელიც „მესამე კრიტიკის“ შედგენილობაში შევიდა, ვრცელია (48 გვ.) და უაღრესად რთული შინაარსეულად. კიდევ უფრო ვრცელია „შესავლის“ პირველი ვარიანტი, რომელიც სრულად მხოლოდ 1922 წ. [?] გამოვიდა.

1. კანტის ფილოსოფიაში, როგორც ითქვა, „წმინდა გონება“ ორი მნიშვნელობით იხმარება. როცა აქ იგულისხმება საგნების შემეცნება აპრიორული პრინციპების საფუძვლებზე, საქმე გვაქვს ამ ცნების ვიწრო გაგებასთან. როცა ფილოსოფიას ამგვარი შემეცნებით შემოფარგლავენ, მაშინ ფილოსოფიის გარეთ რჩებიან აპრიორული თეორიები ნდომასურვილისა და სიამოვნება-უსიამოვნე-

ბის გრძნობის შესახებ. ეს იმას ნიშნავს, რომ ფილოსოფიამ უნდა შეისწავლოს განსჯის კანონები და კანონმდებლობანი და ამით დაკმაყოფილდეს. კანტი უმართებულად მიიჩნევს ფილოსოფიის სარბიელის ამგვარ შეზღუდვას და აყენებს „წმინდა გონების“ ფართო და სრულ გაგებას. აქ დამატებით იგულისხმება სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობისა და ნდომა-სურვილის შესაბამისი აპრიორული პრინციპების დადგენა. სამი „კრიტიკა“ სამგვარ კრიტიკულ ანალიზსაც ნიშნავს. საჭირო იყო თვითიველ მათგანს აღმოჩენოდა საკუთარი, ორიგინალური აპრიორული პრინციპები, საკუთარი სფერო მოქმედებისა და საკუთარი სულიერი გონითი უნარი. მხოლოდ ამ პირობით გვექნებოდა გონების სამგვარი კრიტიკის შესახებ ლაპარაკის უფლება. სამივე „კრიტიკა“-ს ერთ ცნებაში აერთებს თვითონ კრიტიკის ცნება. იგი ყოველთვის გონებას ეხება, გონების კრიტიკაა. კანტის კრიტიციზმი, საერთოდ, მოძღვრებაა წმინდა გონების შესახებ. კრიტიკის სამად დაყოფა არის წმინდა გონების შინაგანი დანაწევრება. ამით აიხსნება ის, რომ შემეცნების უნარს, მსჯელობის უნარს და ნდომის უნარს სამივეს „შემეცნების უნარი“ ეწოდება, თუმცა შემეცნების აპრიორული კონსტიტუციური პრინციპების მოცემა მხოლოდ განსჯას შეუძლია. სხვა უნართა წმინდა ცნებები, იდეები, თუმცა მოვლენათა შემეცნების კონსტიტუციაში ვერ მონაწილეობენ, მაგრამ ისინი არც თეორიული შემეცნებისათვის არიან უმნიშვნელო. ისინი ორ მნიშვნელოვან სამსახურს უწევენ თეორიულ ფილოსოფიას: ბუნების შემეცნების ყოველი მიღწეული საფეხურის შესახებ გონების იდეა აყეთებს „განცხადებას“ მისი უკმარისობისა და შემდგომი ძიების საჭიროების შესახებ. ეს იძლევა შემეცნების მუდმივი წინსვლის სტიმულს. ამაში მდგომარეობს გონების იდეების გნოსეოლოგიური რეგულატორული მნიშვნელობა. ამ იდეებს აქვთ ონტოლოგიური მნიშვნელობაც: განსჯას აქვს პრეტენზია იმისი, რომ უარყოს ისეთი არსებობა, რომელიც არ აკმაყოფილებს შემეცნების იმ პირობებს, რომელნიც განსჯისეული არიან. სხვანაირად: განსჯა, იმის გამო, რომ იგი ვერ ხედავს სხვაგვარ არსებობას, თუ არა ბუნებისეულს, კრძალავს კიდევაც ასეთი ინსტანციის არსებობას. გონების იდეა იმას მოაგონებს განსჯას, რომ მისი ცნებები, კატეგორიები არ არიან ერთადერთი კანონმდებლნი და რომ სამყარო ბუნებით არ ამოიწურება. რამდენადაც გონების იდეა ხელს უწყობს განსჯის დისციპლინას, იგი ერთგვარ სამსახურს უწევს თეორიულ შემეცნებას.

გონებას, როგორც ტრანსცენდენტალური იდეების ორგანოს, კონსტიტუციური კანონმდებლობაც ახასიათებს, მაგრამ არა ბუნების შემეცნების მიმართ (აქ იგი რეგულატორული ფუნქციით გამოიყოფილდება), არამედ ნდომა-სურვილის, თავისუფლების მიმართ. ამიტომ ამბობს კანტი, რომ გონებამ უნდა დაისაყუთროს პრაქტიკული ფილოსოფია. პრაქტიკული გონება იგივეა, რაც წმინდა ნებისყოფა, მისი მოქმედების სფერო არის თავისუფლება (მაშინ, როდესაც განსჯის მოქმედების სფერო არის ბუნება, აუცილებლობა). პრაქტიკულ გონებას, ამგვარად, ორი ფუნქცია აქვს: კონსტიტუციური — თავისუფლების მიმართ, ხოლო რეგულატორული — აუცილებლობის მიმართ. ყოველივე ეს უკვე დადგენილია პირველ და მეორე „კრიტიკაში“.

მესამე უნარის, მსჯელობის უნარის მიმართ უნდა გაირკვეს შემდეგი საკითხები: აქვს თუ არა ამ უნარს, რომელიც არის შემეცნებითი უნარის — განსჯისა და ზნეობის უნარის — გონების შუაწევრი, საკუთარი აპრიორული პრინციპები; და თუ აქვს, კონსტიტუციური არიან ისინი, თუ მხოლოდ რეგულატორული, ე. ი. უნდა გაირკვეს, მსჯელობის უნარის აპრიორულ პრინციპებს (თუ ისინი არსებობენ) აქვთ მოქმედების თავისი სფერო, ე. ი. სადმე შემეცნებას აგებენ, თუ მათ ასეთი ფუნქცია საერთოდ არა აქვთ და უნდა დაკმაყოფილდნენ მხოლოდ ერთგვარი ხელის შეწყობით სხვა უნარის მოქმედებისადმი. დასასრულ, უნდა გაირკვეს, აძლევს თუ არა მსჯელობის უნარი სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობას აპრიორულ წესს. სიამოვნება და უსიამოვნება შუამდებარეა შემეცნებასა და სურვილს შორის. შემეცნება კანონდებულია განსჯით, ხოლო ნდომა-სურვილი გონებით. შეუძლია თუ არა მსჯელობის უნარს ანალოგიური როლი შეასრულოს გრძნობის მიმართ? ე. ი. შეიძლება თუ არა გრძნობაც მიეკუთვნოს წმინდა გონებას, როგორც აპრიორული პრინციპების უნარს? წმინდა გონების კრიტიკული შესწავლა არ იქნებოდა სრული, თუ არ იქნებოდა გამოკვლეული მსჯელობის უნარი (Urteilkraft). ეს იმიტომაც, რომ მსჯელობის უნარი არის შემეცნების უნართა კომპლექსის კუთვნილება და მას, როგორც ასეთს, აქვს იმის პრეტენზია, რომ მონაწილეობა მიიღოს შემეცნების პროცესში. კანტი ამ თავითვე დარწმუნებულია იმაში, რომ მსჯელობის უნარს ფილოსოფიაში საკუთარი ადგილი არ გამოეყოფა, იგი ხან თეორიულ ფილოსოფიას დაერთვის და ხან პრაქტიკულს, მაგრამ ყოველივე ამას და-

საბუთება ესაჭიროება და, მაშასადამე, ამ უნარის კრიტიკა აუცილებელი ხდება.

იმისათვის, რომ წმინდა ფილოსოფიის სისტემა აიგოს და მან „მეტაფიზიკის“ სახელწოდება გაამართლოს, საჭიროა წინასწარ მომზადდეს ნიადაგი იმგვარი სიღრმით და იმგვარი კრიტიკით, როგორც ეს პირველ „კრიტიკაში“ გაკეთდა, სადაც ყოველი იქ გამოყენებული პრინციპი დამოუკიდებელია ემპირიისაგან. თუ კრიტიკის რომელიმე მომენტი (განსჯის, მსჯელობის უნარის, გონების) მოიკოჭლებს და მერყეობს, სიმტკიცეს დაკარგავს ფილოსოფიის მთელი სისტემაც.

მსჯელობის უნარის აპრიორული პრინციპის მონახვა დიდ სიძნელეებთანაა დაკავშირებული, წერს კანტი. საქმე ისაა, რომ ამ პრინციპების გამოყვანა აპრიორული ცნებებიდან შეუძლებელია. აპრიორული ცნებები განსჯის კუთვნილებას წარმოადგენენ. მსჯელობის უნარი მხოლოდ იმდენად ეხება ცნებებს, რამდენადაც მათი გამოყენების ამოცანა ღვას. მაგრამ ამ უნარს რაღაც აპრიორული უნდა ჰქონდეს, იგი რომ „კრიტიკის“ სფეროში მოხვდეს. ემპირიული წარმოშობის ვითარებას ადგილი არა აქვს „კრიტიკის“ შედგენილობაში, იგი თავიდან ბოლომდე აპრიორული ელემენტებით უნდა იყოს აგებული.

მსჯელობის უნარი ცნებიდან ვერ ამოვა, მაგრამ თვითონ უნდა მოგვეცეს ისეთი ცნება, რომელიც საგნის შემეცნებას არ შეიცავს. ამ ცნების ფუნქცია მსჯელობის მიმართ წესის როლის შესრულებაა, მაგრამ არა ობიექტური, არამედ სუბიექტური: წესმა უნდა გვითხრას, თუ როგორ დაუქვემდებაროთ მსჯელობის უნარი მსჯელობას. ეს წესი რომ ეხებოდეს ობიექტის ცნებისადმი დაქვემდებარებას, საჭირო იქნებოდა ყოველი ახალი საგნისათვის შესაბამისი ახალი წესის ძებნა, რაც მიუღწეველი ამოცანა იქნებოდა.

მსჯელობის უნარის პრინციპთან დაკავშირებული სიძნელე განსაკუთრებით იზრდება, როცა საქმე ეხება ესთეტიკურ მსჯელობებს. ამის მიუხედავად ამგვარი მსჯელობების კრიტიკა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ბევრად მნიშვნელოვანი, ვიდრე სხვა სახის, ამავე უნარით წარმოქმნილი მსჯელობები.

თუმცა მსჯელობები მშვენიერებისა და ამაღლებულის შესახებ არაფერს სძენენ საგნის შემეცნებას, ისინი მაინც მიეკუთვნებიან მხოლოდ შემეცნებით უნარს და მიუთითებენ ამ უნარის უშუალო მიმართებაზე სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობისადმი. ეს მიმარ-

თება ემყარება რომელიმე აპრიორულ პრინციპს, ხდება მის შესაბამისად. მთავარია ის, რომ აქ გამოყენებული პრინციპი არ შეერიოს იმ პრინციპს, რომელსაც ნდომანებელობის განსაზღვრა ეკისრებოდა და რომელიც გონებას მიეკუთვნება.

ბუნების მიმართ მსჯელობის უნარის ლოგიკური გამოყენება კანტს ასე ესახება: როცა ცდაში მოცემული ბუნებრივი მოვლენა ისეთ კანონზომიერებას ავლენს, რომლის გასაგებად და ასახსნელად უკვე აღარ არის საკმარისი გრძნობადობის შესახებ ზოგადი განსჯითი ცნება, მსჯელობის უნარს შეუძლია თავისთავიდან აისახოს მიმართების პრინციპი, რომელიც წარმოდგინება ბუნებისეულ ნივთსა და შეუმეცნებად ზეგრძნობად სამყაროს შორის და ეს პრინციპი გამოიყენოს მხოლოდ თავისთავის, ბუნების თავისებურად შემეცნებისათვის. ასეთი პრინციპი, დასძენს კანტი, გამოყენებული უნდა იქნეს მსოფლიოს არსის აპრიორულად შემეცნებისათვის. ეს პრინციპი ჩვენს წინაშე შლის ისეთ პერსპექტივას, რომელიც ძლიერ სასარგებლოა პრაქტიკული გონებისათვის, მაგრამ ამ ასპექტში აღარ გვაქვს უშუალო მიმართება სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობასთან, რომლის პრინციპები მსჯელობის უნარის ყველა სხვა პრინციპებზე უფრო მეტადაა სიბნელით მოცული. ამით მთავრდება კანტის კრიტიციისტული მუშაობა, რომელსაც მოსდევს ფილოსოფიის დოქტრინა, რომელიც, ფილოსოფიის ორ ნაწილად, — თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიად, დაყოფის შემდეგ წარმოვიდგება, როგორც ბუნების მეტაფიზიკა და ზნეობის მეტაფიზიკა. „მესამე კრიტიკას“ დოქტრინაში აღგილი არ ეთმობა. ეს კანტისათვის თავისთავად იგულისხმება: მსჯელობის უნარის მიმართ კრიტიკა თეორიის როლში გამოდის, კრიტიკას აქ თეორიის აღგილი უჭირავს.

ფილოსოფიის ორად დაყოფას, თეორიულად და პრაქტიკულად, საფუძვლად უდევს ცნებათა ორგვარობა, რომელიც განსაზღვრავს შემეცნების პრინციპთა ორგვარობას. ეს ცნებებია — ბუნების ცნებები და თავისუფლების ცნება. ბუნების ცნებები შესაძლებელს ხდიან თეორიულ შემეცნებას აპრიორული პრინციპების მიხედვით. თავისუფლების ცნება ბუნების მიმართ მხოლოდ დაპირისპირების საშუალებას. იძლევა (აუცილებლობა-თავისუფლება), მაგრამ ნებისყოფის განსაზღვრისათვის იგი, პირიქით, ქმნის გამავრცობელ ძირითად დებულებებს, რომელთაც ამიტომ პრაქტიკული ეწოდებათ. განსჯის კანონმდებლობა ბუნების ცნების მიხედვით არის ნა-

ტურფილოსოფია. ხოლო გონების კანონმდებლობა თავისუფლების ცნების შესაბამისად არის მორალური ფილოსოფია.

კანტი ამანვილებს ყურადღებას „პრაქტიკულს“ ორგვარ მნიშვნელობაზე და მოითხოვს მათი გაიგივების აღკვეთას. როცა „პრაქტიკული“, თავისუფლების ცნების მიხედვით გაგებული, გაიგივებულია „პრაქტიკულთან“ ბუნების მიხედვით, ფილოსოფიის დაყოფა ორად, თეორიულად და პრაქტიკულად, მოჩვენებითია, ფიქტიურია. მართალია, „პრაქტიკულის“ ხმარება ბუნების ცნებათა შორის კანონიერია. მაგრამ იგი სულ სხვაა, ვიდრე თავისუფლების ცნების მიხედვით გააზრებული „პრაქტიკული“. განსხვავება აქ იგივეა, რაც ბუნებასა და ზნეობას, აუცილებლობასა და თავისუფლებას შორის.

ნებელობა. როგორც ნდომის უნარი, არის ერთ-ერთი ბუნებისეული მიზეზი სამყაროში. ის იმით განსხვავდება ფიზიკური მიზეზობრიობისგან, რომ მოქმედებს ცნების მიხედვით. ყველაფერი, რაც ნებელობის მიზეზით შესაძლებელია ან აუცილებელი, პრაქტიკულად იწოდება; მაგრამ იმისდა მიხედვით, თუ როგორია თავისი ბუნებით ის ცნება, რომელიც იძლევა ნებელობის მიზეზობრიობის წესს, ბუნებისეული თუ თავისუფლების შესაბამისი, „პრაქტიკული“ ორგვარ მნიშვნელობას იღებს. ტექნიკურ-პრაქტიკულსა და მორალურ-პრაქტიკულს. ამის საფუძველზე გვეძლევა ორი სრულიად განსხვავებული პრინციპი, რომელთაგან პირველი თეორიულ ფილოსოფიაში თავსდება, ახალ პრინციპს არ წარმოადგენს, ხოლო მეორე საფუძველად ედება და გამართლებას აძლევს ფილოსოფიის მეორე ნაწილს — პრაქტიკულ ფილოსოფიას; ფილოსოფიის მეორე ნაწილის არსებობა გამართლებულია როგორც მხოლოდ აპრიორული მოძღვრება წმინდა ნებელობის შესახებ. პრაქტიკულის ტექნიკური მნიშვნელობა თეორიულ ფილოსოფიას ვერ გასცდება. ნებელობა, როგორც ბუნების ძალა, და ნებელობა, როგორც თავისუფლება, აბსოლუტურად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, პრაქტიკული ფილოსოფიის უფლებამოსილება ემყარება არა იმას, რომ ის პრაქტიკულ მცნებათა (Vorschriften) სისტემას შეიცავს, არამედ იმას, რომ ეს მცნებები ემყარებიან არა ბუნებისეულ ცნებებს, არამედ თავისუფლების ცნებას: მოქმედებან საკუთარი პრინციპები მხოლოდ მაშინ შეიძლება ჰქონდეს, როცა იგი თავისუფლების ცნებას ემყარება.

2. ფილოსოფია მიდის იქამდე, სანამდეც მიდის აპრიორულს

ცნება. ცნებებს აქვთ თავისი ველი, რამდენადაც ისინი მიმართული არიან საგნებზე, დამოუკიდებლად იმისა, შეიძლება ამ საგნების შემეცნება თუ არა. ამ ველის იმ ნაწილს, რომლის შემეცნება ჩვენთვის შესაძლებელია, კანტი უწოდებს ნიადაგს, ტერიტორიას, ხოლო ტერიტორიის იმ ნაწილს, სადაც ეს ცნებები კანონმდებლნი არიან, სფერო (datio) ეწოდება.

ცდისეულ ცნებებს აქვთ ნიადაგი ბუნებაში, მაგრამ არა აქვთ სფერო, არ შესწევთ ძალა კანონმდებლად მოგვევლინონ. ისინი წარმოქმნილი არიან კანონზომიერად, მაგრამ არ არიან კანონმდებელი. მათზე დამყარებული ცნებები და წესები ემპირიული, ე. ი. შემთხვევითი არიან.

ჩვენი შემეცნების კანონმდებლობითი უნარი ორგვარია. ორგვარია, მაშ., ფილოსოფიის სფეროც. ერთი შემეცნება ბუნების ცნებაზეა დამყარებული, მეორე თავისუფლების ცნებაზეა აგებული. კანონმდებლობას ბუნების ცნების მიხედვით აწარმოებს განსჯა. ეს არის მხოლოდ თეორიული კანონმდებლობა. კანონმდებლობა თავისუფლების ცნების საშუალებით წარმოებს გონების მეშვეობით. ეს არის მხოლოდ პრაქტიკული კანონმდებლობა.

განსჯასა და გონებას აქვთ სხვადასხვა კანონმდებლობა ცდის ერთსა და იმავე ნიადაგზე, თანაც ისინი ამის მიუხედავად არ ავიწროებენ ერთმანეთს. როგორც ბუნების ცნებას არა აქვს გავლენა კანონმდებლობაზე, რომელიც ემყარება თავისუფლების ცნებას, ასევე თავისუფლების ცნება არ ახდენს გავლენას ბუნების კანონმდებლობაზე. წმინდა გონების კრიტიკამ, წერს კანტი, ის მაინც უეჭველად დაამტკიცა, რომ ორივე კანონმდებლობისა და მათი შესატყვისი უნარის ერთად არსებობა ერთსა და იმავე სუბიექტში არ შეიცავს არავითარ წინააღმდეგობას. კრიტიკამ დაამტკიცა, რომ ამის საწინააღმდეგო მოსაზრება დიალექტიკურ ილუზიას ემყარება.

შემეცნების ეს ორი განსხვავებული სფერო ვერ შეირწყმება ერთ სფეროდ, თუმცა ერთ ნიადაგს შეეხებიან. ეს იმით იხსნება. რომ ბუნების ცნებას თუმცა შეუძლია თავისი საგანი აღეკვატურ ინტუიციისაში წარმოიდგინოს და ამით მის შემეცნებას მიაღწიოს, მაგრამ ეს საგანი არასოდეს არ არის საგანი თავისთავად, არამედ მხოლოდ მოვლენა, ხოლო თავისუფლების ცნება, თუმცა იგი წარმოიდგენს თავის საგანს, როგორც საგანს თავისთავად, მაგრამ მას შესატყვისი ინტუიცია არა აქვს და ამიტომ იგი თავისთავადი საგნის, თავისი საგნის თეორიულ შემეცნებას ვერ აღწევს. არც ბუ-

ნების ცნება და არც თავისუფლების ცნება არ იძლევა თეორიულ შემეცნებას თავისი ობიექტის ანდა მოაზროვნე სუბიექტის, როგორც თავისთავადი საგნის შესახებ. ასეთი შემეცნება რომ განხორციელებულიყო, ის ზეგრძნობადი ზასიათისა იქნებოდა. მართალია, ზეგრძნობადის იდეა შეიძლება საფუძვლად დაედოს ცდის ყველა საგნის შესაძლებლობას. მაგრამ არასოდეს არ მოხდება, რომ ზეგრძნობადი თეორიულ შემეცნებამდე ავიდეს.

ამგვარად არსებობს აზროვნების უნარისათვის მიუწვდომელი, ზეგრძნობადი ველი, სადაც ჩვენ არ გვეძლევა თეორიული შემეცნების სფერო არც განსჯისა და არც გონების ცნებებიანათვის. ჩვენ შეგვიძლია ამ სფეროში მოვათავსოთ იდეები როგორც თეორიული, ისე პრაქტიკული დანიშნულებისა, მაგრამ ამ გზით თეორიული შემეცნების გაფართოება ვერ მიიღწევა, ე. ი. ჩვენს თეორიულ შემეცნებას ამით არ მიემატება რაიმე ცოდნა თავისთავადი საგნების შესახებ. რეალობა, რომელიც შეიძლება მიენიჭოს იდეებს თავისუფლების კანონებთან მიმართებაში, მხოლოდ პრაქტიკული, ე. ი. ზნეობრივი იქნება.

ბუნების ცნებათა სფერო, როგორც გრძნობადობის სფერო, და თავისუფლების ცნების სფერო, როგორც სფერო ზეგრძნობადისა, თვალუწვდენელი უფსკრულითაა დაშორებული ერთმანეთს. ერთი სფეროდან მეორე სფეროში გადასვლის არავითარი შესაძლებლობა არ არსებობს, რამდენადაც ეს გადასვლა გონების თეორიულ ამოცანად არის წარმოდგენილი. მაგრამ ეს ვითარება ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ ამ სფეროთა შორის ურთიერთობა მხოლოდ ამგვარი შეიძლება იყოს. შეიძლება შევეუბრებოდეთ იმას, რომ გრძნობად სამყაროს არ შეიძლება ჰქონდეს პრეტენზია ზეგრძნობადში შეჭრისა, მაგრამ ზეგრძნობადმა როგორღაც უნდა გაიკვლიოს გზა გრძნობად სამყაროში. ამას მოითხოვს თავისუფლების ზნეობრივი კანონი. თავისუფლების ცნებამ უნდა განახორციელოს გრძნობად სამყაროში ის მიზანი, რომელსაც ისახავს მისი კანონი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ჩვენ ბუნება ისე ვიაზროთ, რომ ამგვარი მიზნის განხორციელება შესაძლებელი შეიქნეს. სანამ მოვლენათა სამყარო მხოლოდ მექანიციკურად არის წარმოდგენილი, ასეთი ამოცანის განხორციელებაზე ფიქრი უსაფუძვლოა. საჭიროა ბუნება სხვაგვარადაც წარმოვიდგინოთ: „ხომ უნდა არსებობდეს საფუძველი ერთიანობისა ზეგრძნობადსა, რომელიც ბუნების საფუძველში ძევს, და იმას შორის, რაც პრაქტიკულად შეიცავს თავის

თავში თავისუფლების ცნებას, და თუმცა ცნება ვერ აღწევს ვერც თეორიულად და ვერც პრაქტიკულად ამ ერთიანობის შემეცნებას. ე. ი. არა აქვს ცნებას ამისთვის ცალკე სფერო, მაგრამ იგი მაინც შესაძლებელს ხდის გადასვლას აზროვნების ერთი პრინციპიდან აზროვნების მეორე პრინციპზე⁵.

3. მსჯელობის უნარის კრიტიკა არის ფილოსოფიის ორი ნაწილის ერთმონიანად შეკავშირების საშუალება. შემეცნების უნარის კრატიკას, რამდენადაც იგი მიმართულია ჩვენი გონების აპრიორულ შემეცნებით შესაძლებლობაზე, არავითარი სფერო არა აქვს ობიექტების მიმართ. ეს თავისთავად იგულისხმება, ვინაიდან კრიტიკა არ არის დოქტრინა, ხოლო ობიექტებზე მოძღვრების შექმნა დოქტრინის შექმნას მოასწავებს. კრიტიკის წინაშე დგას არა დოქტრინის შექმნის საკითხი, არამედ მისი შესაძლებლობისა და განხორციელების გზების საკითხები. ამ კითხვებზე პასუხი გაიცემა იმის მიხედვით, თუ როგორი აღმოჩნდება ბუნება და ხასიათი ჩვენი შემეცნებითი უნარისა, რამდენადაც ეს აპრიორულია.

ფილოსოფია ორ ნაწილად იყოფა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს იმას, რომ შემეცნებითი უნარის კრიტიკაც მხოლოდ ორით შემოიფარგლოს. კანტი იმ აზრასაა, რომ ორნაწილიან ფილოსოფიას სამნაწილიანი კრიტიკა უძევს საფუძვლად. ეს გამართლებული იქნება, თუ აღმოჩნდებოდა, რომ არსებობენ ისეთი აპრიორული შემეცნებითი პრინციპები, რომელნიც ვერ გამოდგებიან ვერც თეორიული და ვერც პრაქტიკული გამოყენებისათვის. თავისუფლების ცნება, რომელიც ემყარება წმინდა გონების კანონმდებლობას, შეიცავს თავის თავში აპრიორულად ყველა გრძნობად-უპირობო პრაქტიკულ მცნებებს, ხოლო ბუნების ცნებები, რომელნიც შეიცავენ ყოველგვარი თეორიულ-აპრიორული შემეცნების საფუძველს, ემყარებიან განსჯის კანონზომიერებას. ამ ორი მომენტით ამოიწურება მთელი შესაძლებლობა შინაარსის კანონმდებლობისა, ამის ზევით სხვა აპრიორული კანონმდებლობა, რომელსაც ძალა ექნებოდა რომელიმე შინაარსის მიმართ, არ არსებობს. ამიტომ გამართლებულია ფილოსოფიის დაყოფა მხოლოდ ორ ნაწილად, თეორიულად და პრაქტიკულად.

ახალი კვლევა-ძიება იწყება იმის საფუძველზე, რომ არსებობს სულის მესამე უნარი, შუამდებარე განსჯასა და გონებას შორის; საკითხი დგას ფილოსოფიის ნაწილთა ერთმანეთთან დაკავშირებისა და იმ მცდარი დაპირსპირების „შერბილების“ შესახებ, რომელიც

ასე აშკარადაა გამოვლენილი უკვე დამთავრებულ ძიებაში. ხომ არ უნდა ვიფიქროთ, კითხულობს კანტი, რომ ეს შუაწევრიც, მსჯელობის უნარი, შეიძლება აღქურვილი იყოს საკუთარი კანონმდებლობით თუ არა, საკუთარი პრინციპით მაინც? ეგების ან უნარს აღმოაჩნდეს აპრიორული სუბიექტური პრინციპი მაინც. თუ მას ობიექტურ პრინციპზე და კანონმდებლობაზე უარს ვეუბნებოდით!? მაშინ მას თუმცა არ ექნებოდა საგანთა ველი, როგორც მისი სფერო და საკანონმდებლო ასპარეზი, მაგრამ რაღაც ნიადაგი, რაღაც ტერიტორია მაინც ექნება, სადაც იგი თავის მნიშვნელობას გამოავლენს.

საქმე მართო მსჯელობის უნარის უფლებების აღნიშვნას არ ეხება. ამგვარადვე დგას საკითხი სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობის ფუნქციის შესახებ სულიერ ძალთა შორის. კანტი, როგორც ცნობილია, მიემხრო სულიერი მოვლენების სამ ჯგუფად დაყოფის თეზისს და ამიტომ დასაადგენი გახდა ახლად აღიარებული ჯგუფის როლი ადამიანის საერთო სულიერ ცხოვრებაში.

იჩქევეა, რომ როგორც განსჯასა და გონებას შორის არის მსჯელობის უნარი, ისე შემეცნების უნარსა და ნდომ-მისწრაფების უნარს შორის არის მოთავსებული სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობა. როგორც ლოგიკური გამოყენებისას მსჯელობის უნარი არის განსჯიდან (ცნების უნარიდან) გონებაში (დასკვნის უნარი) გადასვლის საშუალება, ისე სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობა არის ბუნების ცნებებიდან თავისუფლების ცნებაზე გადასვლის საშუალება. ამგვარად, წმინდა გონების კრიტიკამ, სანამ საქმე მიდგებოდეს ფილოსოფიური სისტემის შექმნაზე, უნდა მოგვეცეს წმინდა განსჯის კრიტიკა, წმინდა მსჯელობის უნარის კრიტიკა და წმინდა გონების კრიტიკა. წმინდა მსჯელობის უნარის კრიტიკამ უნდა შეაერთოს წმინდა განსჯისა და წმინდა გონების კრიტიკები იმგვარად, რომ წმინდა გონება მთლიანად წარმოგვიდგეს, როგორც ერთიანობა, გონების სამივე ასპექტი წმინდა ინსტანციებად გვევლინება, რამდენადაც სამივეს კანონმდებლობა არის აპრიორული.

4. რას ეწოდება „მსჯელობის უნარი?“ ეს არის უნარი კერძო მოვლენის მოაზრებისა ზოგადში, აზროვნების აქტი, რომელიც კერძოს ხელაქვს ზოგადში. როცა ზოგადი მოცემულია წესის, პრინციპის, კანონის სახით და საჭიროა მხოლოდ მოცემული კერძო მოვლენის მოთავსება შესაბამის ზოგადში, მისადმი დაქვემდებარება. სა-

ქმე გვაქვს განმსაზღვრელი მსჯელობის უნართან. მაგრამ თუ მოცემულია მხოლოდ კერძო მოვლენა და ზოგადი ჯერ კიდევ საძებარია, მსჯელობის იმ უნარს, რომელიც ამ ამოცანას ისახავს, მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნარი ეწოდება.

მსჯელობის უნარი, როცა იგი განსაზღვრებას ემსახურება და ამისთვის განსჯის მიერ მოცემული ტრანსცენდენტალური კანონების ქვეშ უნდა მოაქციოს კერძო ხასიათის მოცემული მოვლენა. მხოლოდ სუბსუმციის ფუნქციით გვევლინება. სუბსუმციისთვის საჭირო კანონი აქ მოცემულია აპრიორულად და ამის შესახებ ზრუნვა მსჯელობის უნარს არ ესაჭიროება.

ბუნების ფორმები მრავალნაირია. თითქოს მრავალნაირია ბუნების ტრანსცენდენტალური ცნებების მოდიფიკაციებიც, მაგრამ განსჯის აპრიორული კანონები მათ არ განსაზღვრავენ. ეს იმიტომ, რომ ისინი ეხებიან ბუნების მხოლოდ შესაძლებლობებს. საჭიროა ამათთვის არსებობდნენ სხვა კანონები, რომელნიც ჩვენ უნდა ვი-აზროთ, როგორც ერთი პრინციპიდან გამომდინარე. ეს პრინციპი არის მრავალსახიანობის ერთიანობის პრინციპი, რომელიც ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ აუცილებლად სავარაუდებელი. მსჯელობის მარეფლექსირებელი უნარი საჭიროებს პრინციპს, რომლის შესაბამისად მან ბუნების კერძო მოვლენა უნდა აიყვანოს ზოგადამდე. საიდან უნდა მოიტანოს ამ მსჯელობის უნარმა ეს ზოგადი? თუ იგი ამას სხვას დაესჯის, სხვიდან მიიღო, ეს იგივე იქნებოდა, რომ ზოგადი სადმე მზამზარეული ყოფილიყო და მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნარს მხოლოდ მის ქვეშ მოექცია მოცემული შინაარსი. ეს დაუშვებელია, ვინაიდან მაშინ მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნართან კი არ გვექნებოდა საქმე, არამედ გამსაზღვრელი მსჯელობის უნართან. გარდა ამისა, ამოცანა, რომელიც დადგა მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნარის წინაშე, მხოლოდ მაშინ იქნება მართლა გადაჭრილი, როცა ამას ეს უნარი შეძლებს საკუთარი ძალებით. საქმე ეხება ემპირიული პრინციპების ერთიანობას, მათი გამაერთიანებელი ემპირიული, თუმცა უმაღლესი პრინციპის მონახვას. ეს შეუძლია მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნარს და მხოლოდ მას. მან უნდა მისცეს თავის თავს ეს პრინციპი. ამ პრინციპს იგი ბუნებას ვერ მიაწერს, რადგან ამ შემთხვევაში ეს რეფლექსია უნდა იყოს ბუნების შესაბამისი, ნაცვლად იმისა, რომ ბუნება შესაბამებოდეს იმ პირობებს, რომელშია ჩვენ ვცდილობთ მივიღოთ ცნებები ბუნების შესახებ. იმისთვის, რომ ბუნების მრავალფეროვ-

ნება ერთი პრინციპიდან გავიგოთ, საკიროა ამ პრინციპის ძეგნა ბუნების გარეთ.

როგორია შინაარსი ამ პრინციპისა? რახან ვიცით, რომ ბუნების ზოგად კანონებს საფუძველი აქვთ ჩვენს განსჯაში, რომელიც თუმცა უკარნახებს კანონებს ბუნებას, მაგრამ ეს არის კარნახი მხოლოდ ზოგადი ცნებების შესაბამისი, რჩება მარტო ერთი შესაძლებლობა: პრინციპი, რომლითაც უნდა იმუშაოს მარეფლექსირებელმა მსჯელობამ, უნდა იყოს კერძო ემპირიული კანონი, რომელიც იქნება მიმართული იმისკენ, რაც რჩება განსჯის კანონს განმარტების გარეშე. ამ პრინციპს ისე უნდა შევხედოთ, თითქოს იგი შემეცნების უნარისათვის რომელიც სხვა, არაადამიანურ განსჯას მიეცეს. მისია, რომელიც ეკისრება ამ პრინციპს, ისაა, რომ მან შესაძლებელი გახადოს კერძო ფიზიკური კანონების ცდის სისტემა. არ უნდა დავივიწყოთ ოლონდ, რომ აქ საქმე გვაქვს არა განსაზღვრებითი ხასიათის მსჯელობის უნართან, არამედ მხოლოდ მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნართან. ეს გარემოება კი გვაძალებს. რომ ასეთი განსჯის არსებობა მართლა არ უნდა დაუშვათ. ამ პრინციპით მუშაობა ნიშნავს მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნარის მოცემულობას. ბუნების კანონთან აქ საქმე არა გვაქვს. მსჯელობის უნარის პრინციპს კანტი საბოლოოდ ასე განსაზღვრავს: ცნება საგნისა, რომელიც შეიცავს აგრეთვე საფუძველს ამ საგნის არსებობისას, არის მ ი ზ ა ნ ი, საგნის შეთანხმებულობა (საგნის) იმ თვისებებისადმი, რომელნიც არსებობენ მხოლოდ მიზნის წყალობით, არის მისი ფორმის მ ი ზ ა ნ შ ე წ ო ნ ი ლ ე ბ ა. აქედან უნდა დავასკვნათ, რომ მსჯელობის უნარის პრინციპი ბუნების საგნების ფორმასა და ემპირიულ კანონებთან მიმართებით არის ბუნების მიზანშეწონილება მის მრავალფეროვნებაში. ბუნება ამ ცნებაში ისე წარმოიდგინება, თითქოს განსჯა თავის თავში ატარებდეს ემპირიული კანონების სიმრავლის ერთიანობის საფუძველს. ბუნების მიზანშეწონილება, ამგვარად, არის აპრიორული ცნება, რომელიც იქმნება მსჯელობის მარეფლექსირებელ უნარში. ეს იმის დადასტურებაა, რომ ბუნების პროდუქტებს არ შეიძლება მიეწეროს ნამდვილად მიზნისადმი მიმართება. მიზნის ცნებით არაფრის ახსნა ბუნებაში არ შეიძლება, მაგრამ თუ ამას მაინც მიმართავენ, ეს იმიტომ, რომ განხორციელდეს რეფლექსია ბუნების მოვლენების ერთიანობაზე, რამდენადაც ისინი მოცემული არიან ემპირიულ კანონებში.

5. რადგან კანტი ასხვავებს ორგვარ პრინციპს, ტრანსცენდენტალურსა და მეტაფიზიკურს, საჭირო ხდება მარეფლექსირებელი მსჯელობის უნარის პრინციპი ამ კუთხითაც იქნეს განხილული. ტრანსცენდენტალურია პრინციპი, როცა ის წარმოადგენს ზოგად აპრიორულ პირობას იმისას, რომ ნივთები გახდენ ჩვენი შემეცნების ობიექტები. მეტაფიზიკური პრინციპებიც აპრიორულია, მაგრამ ეხება საგნის შემეცნებას, ასე ვთქვათ, სხვა სტადიაზე, ვიდრე ტრანსცენდენტალური პრინციპი: აქ ლაპარაკია იმ ობიექტების შემდგომ განმარტებაზე, რომელნიც მოცემული არიან ემპირიულად. პრინციპი სხეულთა შემეცნებისა, მაგ., როგორც ცვალებადი სუბსტანციისა, ტრანსცენდენტალური იქნება, თუ აქ ვიგულისხმებთ მხოლოდ იმას, რომ სხეულის ცვლილებას უნდა ჰქონდეს მიზეზი. მაგრამ თუ ჩვენ ეს პრინციპი, ასე ვთქვათ, დავაკონკრეტეთ და ისე გავიგეთ, რომ მიზეზში უსათუოდ იგულისხმება გარეგანი აგენტი, საქმე გვექნება მეტაფიზიკურ პრინციპთან. პირველ შემთხვევაში სხეული მხოლოდ ონტოლოგიურად გვაქვს წარმოდგენილი, ხოლო მეორე შემთხვევაში ემპირიულად. ბუნების მიზანშეწონილების პრინციპი ტრანსცენდენტალურია: ცნება ობიექტისა, რამდენადაც იგი ამ პრინციპისადმი დაქვემდებარებულად იაზრება. არაფერს ემპირიულს არ შეიცავს. ის არის წმინდა ცნება შესაძლებელი ცდი-სეული შემეცნების საგნისა საერთოდ.

ბუნების წარმოდგენა მიზანშეწონილად ხდება ჩვენი შემეცნებითი უნარის თავისებურებისათვის, მის გამოსაყენებლად. სანამ შემეცნების ამოცანა ბუნების მიმართ ზოგად აპრიორული კანონებისადმი კერძოული მოვლენების სუბსუმციით არის შემოფარგლული, მსჯელობის უნარი არის მხოლოდ განსაზღვრებითი. მაგრამ რადგან მოვლენებშივეა ისეთი კანონზომიერი ცვლილებები, რომელთა გათვალისწინება განსჯის კანონებით შეუძლებელია. ე. ი. რამდენადაც ცდისეული კანონზომიერებანი გეხვდება, საჭირო ხდება მათი გაერთიანება უმაღლეს განზოგადებაში. აქ მუშაობაში უნდა ჩაებას მსჯელობის მარეფლექსირებელი უნარი, რომლის ტრანსცენდენტალური ცნება ბუნების მიზანშეწონილების შესაგებ არც ბუნების ცნებაა და არც თავისუფლებისა. იგი არაფერს არ ანიჭებს ბუნების ობიექტს. მიუთითებს მხოლოდ იმაზე, თუ როგორ უნდა ვი-აზროთ რეფლექსიაში ბუნება, რათა ცდის მრავალსახიანობის შეერთებას უწყვეტი ღასიათი ჰქონდეს. ეს არის მსჯელობის უნარის სუბიექტური პრინციპი, მაქსიმა. მართალია, ამგვარი ვითარების ობი-

ექტურ არსებობას ბუნებაში ჩვენ ვერ დავამტკიცებთ და თეორიული შემეცნების შინაარსად ვერ გავხდით, მაგრამ იგი მაინც უნდა ვიგულისხმოთ, თუ გვსურს, რომ ჩვენი სუბიექტური პრინციპის მოთხოვნა დავაკმაყოფილოთ, თუ გვსურს მოთხოვნილების მიერ გამოწვეული უსიამოვნება ჩავაქროთ.

მსჯელობის უნარის ტრანსცენდენტალური პრინციპი საჭიროებს დედუქციას. ეს აუცილებელია და, მაშასადამე, შესაძლებელიც. თვითონ წმინდა განსჯა, რომელიც არის ბუნების კანონმდებელი, თავის თავში შეიცავს ამოცანას — ფაქტობრივად არსებული უსაზღვროდ მრავალი ემპირიული კანონებიდან შეიქმნას ერთიანი და უწყვეტად შეკავშირებული ცდა. ის, რაც იცის განსჯამ ბუნების შესახებ, ე. ი. ის, რაც მის მიერ არის ბუნებაში განსაზღვრული, არ ამოწურავს ბუნების ცდაში მოცემულ კანონებს, ვერ გვაძლევს მათი გაგების საშუალებას. არსებობს ბუნების სპეციფიკაცია და მისი კანონები. ამის წვდომა განსჯას არ შეუძლია, თუმც ამის საჭიროება მის წინაშე დგას. მიუხედავად იმისა, რომ ბუნების მოვლენებს ზოგადი კანონები აერთებენ, მათი სპეციფიკური განსხვავება მაინც იმდენად დიდია, რომ განსჯას არ ძალუძს დაინახოს მათში გასაგები წყობა, არ შეუძლია ამ დახლართული მასალიდან შეადგინოს მოწესრიგებული ცდა. მსჯელობის უნარს, როგორც რეფლექსიას, შეუძლია ამ საქმის გაკეთება. იგი აძლევს მცნებას, სავალდებულო დავალებას თავისთავს იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა იაზროს ბუნების შესახებ, რათა ცდის სპეციფიკაცია არ დარჩეს ფრაგმენტების მდგომარეობაში. როცა ამბობენ, რომ ბუნება თავისი ზოგადი კანონების სპეციფიკაციას ახდენს ჩვენი შემეცნებითი უნარისათვის მიზანშეწონილების პრინციპის მიხედვით, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამით ახალ ნიშნებს მიაწერენ (ობიექტურად) ბუნებას. ეს არ ხდება, რადგან აქ გამოყენებული უნარი მსჯელობისა მარეფლექსიარებელია. ამის პრინციპი მხოლოდ იმას მოითხოვს, რომ ამ პრინციპით, მიზანშეწონილების პრინციპით, შეხედონ ბუნებას და ამგვარი ხედვით მიჰყვნენ მას მანამდე, სანამდისაც გამოყენება აქვს ამ პრინციპს.

6. განსჯის მოთხოვნაა, რომ კერძოული კანონებისათვის მოინახოს ისეთი პრინციპი, რომელიც მათ საყოველთაობის ხასიათს მისცემს. ბუნება ისეთ ფაქტებს ავლენს, რომელნიც ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილებას წარმოადგენენ. რამდენადაც ასეთი ფაქტები არ გამოიყვანებიან აპრიორულად განსჯის კანონებიდან, ისი-

ნი შემთხვევითი არიან. მათ სუბიექტური აუცილებლობა აქვთ, რამდენადაც ემსახურებიან ცდის სისტემატურ ერთიანობას, რომელიც განსჯის მოთხოვნილებას შეესაბამება იმდენად, რამდენადაც იგი მხოლოდ შემეცნებაზე არის მისწრაფებული. პრინციპი, რომელსაც შეუძლია დიფერენცირებული, კერძო ხასიათის კანონების აწყობა ერთი მთლიანის სახით, არის ბუნებრივი მიზანშეწონილების ცნება. ამ პრინციპით მისვლა ბუნებასთან და მისი კანონმდებლობა განსჯას არ შეუძლია. ეს მსჯელობის უნარის საქმეა. ის ბუნებას უკარნახებს მიზანშეწონილების კანონს, მაგრამ არა როგორც ბუნებისათვის კონსტიტუციური მნიშვნელობის გარემოებას, არამედ როგორც მხოლოდ რეგულატორული ფუნქციის მატარებელს. მიზნების კონსტიტუციური მიწერა ბუნებისადმი იქნებოდა ჰილოზოიზმის თვალსაზრისზე დგომა, ეს კი, კანტის მიხედვით, სრულიად დაუშვებელია.

განზრახვის მიღწევა საერთოდ უკავშირდება სიამოვნების გრძნობას. როცა განზრახვა ემყარება აპრიორულ წარმოდგენას, იმით არის გამოწვეული, მაშინ მისი განხორციელებით გამოწვეული სიამოვნებაც აპრიორულად არის განსაზღვრული: მას აქვს მნიშვნელობა ყველასათვის, მაგრამ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ლაპარაკია ობიექტის მიმართებაზე შემეცნებელი უნარისადმი. ვინაიდან მიზანშეწონილების ცნებას არაფერი აქვს საერთო ნდომის, სურვილის უნართან, ის განსხვავდება აგრეთვე ბუნების პრაქტიკული მიზანშეწონილებისაგან.

როცა ესა თუ ის აღქმა, ემპირიული მონაცემი ემთხვევა განსჯის ზოგად ცნებას, კატეგორიას, ჩვენ თვალსაჩინო ძვრას გრძნობის სფეროში არ განვიცდით. ეს იმით აიხსნება, რომ განსჯა აქ მოქმედებს აუცილებლობის ძალით, რაიმე განზრახვის გარეშე, თავისი საკუთარი ბუნების მიხედვით. აქედან არსებითად განსხვავდება ისეთი ვითარება, როცა რამდენიმე ემპირიული ბუნებითი კანონის დამთხვევას ვხედავთ რომელიმე უმაღლესი პრინციპისადმი. რახან საქმე გვაქვს ემპირიულ კანონებთან, მათი უმაღლესი პრინციპისადმი დამთხვევა შემთხვევითი ჩანს და ეს შემთხვევა, რა რომ მოხდა, ჩვენში იგი გაკვირვებასა და სიამოვნებას იწვევს. როცა ჩვენი შემეცნებითი მისწრაფება ემპირიული არაერთგვაროვანი კანონების დაქვემდებარებას ახდენს ზემდგომი, მაგრამ ისევ ემპირიული კანონისადმი, ჩნდება სიამოვნების გრძნობა. პირიქით, როცა გვეუბნებიან, რომ ყოველგვარ გამოკვლევაში, უმნიშვნელო

ცდაშიც კი ჩვენ საქმე გვაქვს კანონების სხვაობასთან, უსიამოვნების გრძობა გვიჩნდება. ეს გასაგებია, რადგან ამით ისაა ნათქვამი, რომ ჩვენი განზრახვა — მივალწით ემპირიულ შემთხვევითობაში სისტემას, შეუძლებელი ხდება, ჩვენი შემეცნებითი სწრაფვა განუხორციელებელი რჩება.

როგორია მასშტაბი ბუნების შესატყვისობისა ჩვენი შემეცნებითი უნარისადმი? ამაზე ჩვენ, წერს კანტი, გარკვევით არაფერი ვიცით, მაგრამ, და შეიძლება სწორედ ამიტომაც, ჩვენი მაქსიმა აქ ასეთი უნდა იყოს: მოვიქცეთ ისე, თითქოს ბუნების შესატყვისობა ჩვენი შემეცნებითი უნარისადმი განუსაზღვრელი იყოს.

7. ობიექტის წარმოდგენაში არის ისეთი შინაარსი, რომელიც ემსახურება საგნის განმარტებას, მის შემეცნებას, მაგრამ შეიძლება ამ წარმოდგენაში იყოს ისეთი შინაარსიც, რომელიც სუბიექტურია, ე. ი. გადმოცემს არა წარმოდგენის მიმართებას საგნისადმი, არამედ, პირიქით, საგნისას სუბიექტისადმი. საგნის ამ თვისებას მისი ესთეტიკური თვისება ეწოდება. როცა ჩვენს გარეთ არსებული საგნის გრძობადი წარმოდგენა გვაქვს, სივრცის ის თვისება, რომელშიაც ამ საგანს ვჭვრეტთ, არის მხოლოდ სუბიექტური, ჩემი წარმოდგენა მის შესახებ. ღიად რჩება საკითხი იმის შესახებ, თუ როგორია ეს საგანი თავის თავში, ხოლო როგორადაც იგი ჩვენ გვეძლევა, ის არის მოვლენა. სივრცე, მიუხედავად იმისა, რომ სუბიექტურია, ნივთების, მოვლენების შემეცნების ნაწილია. გარეგანი შეგრძნებაც სუბიექტურია იმ აზრით, რომ იგი მხოლოდ რაღაც სუბიექტურს გამოხატავს ჩვენს წარმოდგენაში მოვლენის შესახებ. ის, რასაც (სუბიექტურად) გამოხატავს შეგრძნება, არის ობიექტის რაღაც მატერიალური მომენტი, რითაც რამე გვეძლევა როგორც არსებული. ამისგან განსხვავებით, სივრცე არის მხოლოდ აპრიორული ფორმა ნივთების ჭვრეტისა. ეს არ უშლის ხელს სივრცეს, რომ იყოს ჩვენს გარეთ არსებული ობიექტების შემეცნება.

საგნის შემეცნებას ერთვის სიამოვნება-უსიამოვნების გრძობა, მაგრამ ეს არ არის თვით შემეცნების შემადგენელი ნაწილი. ობიექტის წარმოდგენის ეს მომენტი არაფერს გვეუბნება თვით საგნის ბუნების შესახებ, თუმცა იგი შეიძლება იყოს შედეგი საგნის შემეცნებისა. ნივთის მიზანშეწონილებაც არ აღიქმება, როგორც მისი თვისება, თუმცა წარმოდგენა ამის შესახებ შეიძლება ემყარებოდეს ნივთის შემეცნებას, წარმოიშვას ნივთის შემეცნებასთან

დაკავშირებით. ნივთის მიზანშეწონილება არ შეიძლება შევიდეს ნივთის შემეცნების შემადგენლობაში. ზოგჯერ საგანს ვუწოდებთ მიზანშეწონილს მხოლოდ იმიტომ, რომ მისი წარმოდგენა უშუალოდ არის დაკავშირებული სიამოვნების გრძნობასთან. საგნის ასეთი წარმოდგენა არის მისი ესთეტიკური წარმოდგენა. მაგრამ ეს ჭერ კიდევ დასამტკიცებელია: არსებობს თუ არა საერთოდ მიზანშეწონილების ესთეტიკური წარმოდგენა?

თუ ჰერტის საგნის ფორმის აღქმას, რომელიც საგნის შემეცნების შემადგენლობაში არ შედის, ახლავს სიამოვნება, მაშინ ეს წარმოდგენა მიეკუთვნება არა ობიექტს, არამედ სუბიექტს. სიამოვნება აქ მეტს არაფერს გამოხატავს, თუ არა საგნის წარმოდგენის შესატყვისობას შემეცნებითი უნარებისადმი, რომელნიც აქ იაზრებიან როგორც წარმოსახვისა და განსჯის თამაში მსჯელობის მარეფლექსირებელ უნარში. ეს არის ობიექტის სუბიექტური, ფორმალური მიზანშეწონილება. ფორმის ასეთი აღქმა არასოდეს არ იქნებოდა წარმოსახვაში, მსჯელობის მარეფლექსირებელი უნარი რომ არ ახდენდეს (ცნობიერად თუ არაცნობიერად) მის შედარებას ამ უნარის მოთხოვნასთან. თუ ხდება ისე, რომ შედარებისას წარმოსახვა, როგორც ჰერტის აპრიორული უნარი, მოდის თანხმობაში განსჯასთან, როგორც ცნების უნართან, და ამის გამო გაჩნდება სიამოვნების გრძნობა, მაშინ ამ საგანს (რომლის აღქმამ ასეთი შედეგი მოგვცა) უნდა შევხედოთ, როგორც შეგუებულს მსჯელობის მარეფლექსირებელ უნართან. ასეთი მსჯელობა იქნება ესთეტიკური მსჯელობა საგნის მიზანშეწონილების შესახებ. ის არ ემყარება არც საგნის რომელიმე ცნებას და არც ქმნის საგანზე რაიმე ცნებას. როცა ჩვენ გვაქვს საგნის ფორმის წარმოდგენა. განსხვავებული მისი მატერიალური მომენტის გამოსახულებისგან შეგრძნებაში და მას განვიხილავთ წმინდა რეფლექსიაში (ე. ი. ჩვენთან მიმართებაში) ისე, რომ ცნების მიღება არ იქნება მიზნად დასახული, ხოლო ასეთი საგანი მოგვევლინება, როგორც უშუალო საფუძველი სიამოვნებისა, კავშირი ამ სიამოვნებისა საგნის ამგვარ წარმოდგენასთან აუცილებლობის ნიშნით აღიბეჭდება. ამას აქვს მნიშვნელობა არა მხოლოდ იმ სუბიექტისათვის, რომელიც აღიქვამს საგნის ფორმას, არამედ ყველასათვის, ვინც კი გამოთქვამს მსჯელობას ამის შესახებ. ამ შემთხვევაში საგანს ვთვლით მშვენიერ საგნად, ხოლო იმ უნარს, რომელმაც ეს მსჯელობა გამოთქვა ამ

სიამოვნების შესახებ, ვუწოდებთ გემოვნებას (Geschmack?). სიამოვნების საფუძვლად აქ გვევლინება მხოლოდ საგნის ფორმა და მხოლოდ რეფლექსიის მიმართ განხილვის პირობებში. ამიტომ შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ აქ საქმე გვაქვს მსჯელობის უნარის ემპირიული გამოყენების კანონზომიერებასთან საერთოდ. სუბიექტში არსებული წარმოსახვისა და განსჯის ერთიანობის შესატყვისი საგანი, წარმოდგენილი რეფლექსიაში, ითვლება ლამაზ საგნად. ამ რეფლექსიის პირობებს აქვთ საყოველთაო აპრიორული მნიშვნელობა. მაგრამ ეს შესატყვისობა ობიექტისა სუბიექტის უნარისადმი შემთხვევითია. ამიტომ ამ შესატყვისობით შექმნილი წარმოდგენა მიზანშეწონილებისა მხოლოდ სუბიექტის შემეცნების უნარისადმი მიმართული.

რახან აქ ისეთ სიამოვნებაზეა ლაპარაკი, რომელიც თავისუფლების ცნებით არაა გამოწვეული, ის საერთოდაც არ შეიძლება გაგებულ იქნეს ცნების საშუალებით, არ არსებობს იმისი საბუთი, რომ ასეთი სიამოვნება ან უსიამოვნება იყოს აუცილებელი შედეგი საგნის წარმოდგენისა. ეს სიამოვნება უნდა იქნეს გაგებული მხოლოდ, როგორც მარეფლექსირებელი აღქმა, ე. ი. ისეთი აღქმა. სადაც საგანი განიხილება არა თავისთვის, ობიექტურად, არამედ სუბიექტისათვის, სუბიექტურად.

როგორც ყოველი ემპირიული მსჯელობა, ეს მსჯელობაც არ არის ობიექტური, არ არის აპრიორული ხასიათისა. მაგრამ გემოვნების მსჯელობა, როგორც სხვა ემპირიული მსჯელობა, მიისწრაფვის იქითკენ, რომ ჰქონდეს მნიშვნელობა ყოველი ადამიანისათვის. ეს კი შესაძლებელია, მიუხედავად იმისა, რომ ეს მსჯელობა შინაგანად შემთხვევითია. რაღაც უცნაური და თავისებური აქ ისაა. რომ გემოვნების მსჯელობის წყალობით ყველა ადამიანისთვის იგულისხმება არა ემპირიული ცნების მოცემულობა, არამედ სიამოვნების ან უსიამოვნების გრძნობა, რომელიც განიცდება ობიექტის შემეცნების ნაწილად, ე. ი. საგნის ობიექტურ პრედიკატად განიცდება ის, რაც მას შეიძლება მიეწეროს მხოლოდ რეფლექსიაში, სუბიექტისადმი მიმართების მომენტში.

ერთეულ მსჯელობას აქვს სრული უფლება ჰქონდეს პრეტენზია საყოველთაოდ აღიარებისა, თუ იგი აკმაყოფილებს გამსაზღვრელი მსჯელობის ყველა ზოგად პირობასა და შესაძლებელი ცდის პირობებსაც ითვალისწინებს. როცა საგნის ფორმაზე რეფლექსიას ვაწარმოებთ ისე, რომ ცნების შედგენას არ ვისახავთ მიზნად, და

ამ ვითარებაში სიამოვნების გრძნობა გვიჩნდება, ჩვენ უფლებამოსილი ვართ ყველა სხვისგან მოვითხოვოთ, რომ დაგვეთანხმონ, გააზიარონ ჩვენი მსჯელობა. ეს იმიტომ, რომ საფუძველი ამ პირობებში განცდილი სიამოვნებისა მოცემულია ზოგად, თუმცა მარეფლექსირებელი მსჯელობის სუბიექტურ პირობებში. ეს პირობებია საგნის მიზანშეწონილი შესატყვისობა იმ მიმართებისადმი, რომელიც არსებობს შემეცნების უნართა შორის, იმ უნართა შორის, რომელნიც საჭირო არიან ყოველი სახის ემპირიული შემეცნებისათვის. ამგვარად, თუმცა გემოვნების მსჯელობაში სიამოვნება დამოკიდებულია ემპირიულ წარმოდგენაზე და იგი არავითარ ცნებას არ უერთდება აპრიორულად, ე. ი., თუმცა შეუძლებელია აპრიორულად განსაზღვრა იმისა, თუ რომელი საგანი იქნება გემოვნების შესატყვისი (ამისათვის საჭიროა საგანი შემოწმდეს ცდაში), იგი მაინც ამ მსჯელობის განსაზღვრების საფუძველია. ეს ასეა იმიტომ, რომ ეს მსჯელობა ემყარება მხოლოდ რეფლექსიას და ზოგად პირობებს (თუმცა სუბიექტურს) საგნის შესატყვისობისას ობიექტის შემეცნებისადმი საერთოდ, რომლისთვისაც ფორმა ამ ობიექტისა მიზანშეწონილია.

გემოვნების მსჯელობები ექვემდებარებიან კრიტიკას. ამის საფუძველი ისაა, რომ ისინი ემყარებიან აპრიორულ პრინციპს, თუმცა ეს პრინციპი არ არის არც განსჯისათვის გამოსადეგი შემეცნებითი პრინციპი და არც პრაქტიკული პრინციპი ნებელობისა.

ნივთების ფორმების რეფლექსიის გამო აღმოცენებული სიამოვნება-უსიამოვნებისადმი გრძნობიერება მიუთითებს არა მარტო ამ საგანთა შესატყვისობაზე შემეცნების უნარებისადმი, არამედ აგრეთვე სუბიექტის მიზანშეწონილებასაც საგანთა ფორმების მიმართ. ეს ზდება თავისუფლების ცნების საფუძველზე. ამის გამო, ესთეტიკურ მსჯელობას, როგორც გემოვნების მსჯელობას, აქვს მიმართება არა მარტო მშვენიერებისადმი, არამედ აგრეთვე ამაღლებულისადმი. ანაღლებული აქ გვევლინება, როგორც აღმოცენებული გონითი გრძნობის (Geistesgefühl) საფუძველზე. ამით არის გამოწვეული ესთეტიკური მსჯელობის უნარის გაყოფა ორ ნაწილად, მშვენიერების ანალიტიკად და ამაღლებულის ანალიტიკად.

8. ცდაში მოცემულ საგნებში მიზანშეწონილება შეიძლება წარმოედგინოთ ორგვარად: სუბიექტურად და ობიექტურად. პირველ შემთხვევაში ჩვენ გვაქვს შესატყვისობა საგნის ფორმისა აღ-

ქმაში შემეცნებითი უნარისადმი ყოველგვარი ცნების უწინარესად. აქ საგნის ფორმის ქვრეტა უნდა იქნეს შეერთებული იმ ცნებებთან, რომელიც საერთოდ ემსახურებიან შემეცნებას.

მეორე შემთხვევაში საგნის მიზანშეწონილება წარმოიდგინება, როგორც საგნის ფორმის შესატყვისობა თვით საგნის ცნების შესაძლებლობასთან. აქ ცნება უსწრებს საგნის აღქმას და შეიცავს თავის თავში საგნის ფორმის საფუძველს.

წარმოდგენა პირველი სახის მიზანშეწონილებისა ემყარება უშუალოდ სიამოვნებას, რომელიც მიღებულია საგნის ფორმისგან მის რეფლექსიაში. ხოლო მეორე სახის მიზანშეწონილებას არაფერი აქვს საერთო სიამოვნების გრძნობასთან. იგი უკავშირდება მხოლოდ განსჯას, როცა ეს უქანასკნელი მსჯელობს მასზე. ეს გასაგები ჩანს, ვინაიდან მეორე რიგის მიზანშეწონილების წარმოდგენა ობიექტის ფორმას მიაკუთვნებს არა სუბიექტის შემეცნებით უნარს, არამედ საგნის შემეცნებას მოცემულ ცნებებში. როცა მოცემულია საგნის ცნება, მაშინ მსჯელობის უნარის ამოცანაა — გამოიყენოს იგი შემეცნების გამოსახვაში (Darstellung). ეს ნიშნავს იმას, რომ მოცემულ ცნებას გვერდში ამოუდგეს შესატყვისი ქვრეტა.

ჩვენ შეგვიძლია ვუყუროთ ბუნების სილამაზეს, როგორც ფორმალური, წმინდა სუბიექტური მიზანშეწონილების გამოსახვას, ხოლო ბუნების მიზანს, როგორც ბუნების რეალური ობიექტური მიზანშეწონილების გამოსახვას, გამოვლინებას. პირველ შემთხვევაში ჩვენ გამოვთქვამთ მსჯელობას გემოვნების საფუძველზე, ესთეტიკურად, სიამოვნებაზე დამყარებით. მეორე შემთხვევაში ჩვენი მსჯელობა ემყარება განსჯასა და გონებას, ლოგიკურ ცნებებს.

ამაზეა დამყარებული „მესამე კრიტიკის“ დანაწილება ესთეტიკურ და ტელეოლოგიურ კრიტიკად. პირველ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ფორმალურ ანუ სუბიექტური მიზანშეწონილების დაფასების უნართან. ეს წარმოებს სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობის საფუძველზე. მეორე შემთხვევაში საქმე ეხება შეფასების ისეთ უნარს, რომელიც მიმართულია ბუნების ობიექტურ მიზანშეწონილებაზე და ხორციელდება განსჯითა და გონებით.

მსჯელობის უნარის კრიტიკაში უმნიშვნელოვანესია ის, რასაც ესთეტიკური მსჯელობის კრიტიკა ეწოდება. ეს იმიტომ, რომ მხოლოდ აქ გვეძლევა ჩვენ ის პრინციპი, რომელიც აპრიორულად უდევს საფუძვლად მსჯელობის უნარს მის რეფლექსიას ბუნების შესახებ. ეს არის პრინციპი ბუნების ფორმალური შეგუებისა ჩვე-

ნი შემეცნებითი უნარისადმი მისი კერძოული ემპირიული კანონების მიხედვით. თუ არა ამგვარად, განსჯა ვერ გაერკვეოდა ამგვარი კანონების უსაზღვრო სიმრავლეში.

ამავე უფლებებით ვერ იქნება აღქურვილი ობიექტური მიზანშეწონილების დებულება. არ არის არც ერთი აპრიორული საფუძველი იმისა, რომ ბუნებიდან, როგორც ცდის საგნიდან, გამოიყვანოთ ის დებულება, რომ უნდა არსებობდნენ ბუნების ობიექტური მიზნები. არ გვეძლევიან ბუნებაში ისეთი ნივთები, რომელნიც არიან შესაძლებელი მხოლოდ როგორც ბუნების მიზნები, როგორც მიზნის პროდუქტები. მხოლოდ მსჯელობის უნარი შეიცავს წესს, რომლის შესაბამისად შეუძლია მას გამოიყენოს მიზნის ცნება გონების ინტერესებისათვის. ამის დასტური მოცემულია იმით, რომ ტრანსცენდენტალურმა პრინციპმა შეამზადა განსჯა იმისათვის, რომ მან მიუყენოს ბუნებას, ფორმის მიხედვით მაინც, მიზნის ცნება.

ტრანსცენდენტალური ძირითადი საფუძველი, რომლის შინაარსი ისაა, რომ წარმოიდგინოს ბუნების მიზანშეწონილება მის სუბიექტურ მიმართებაში შემეცნებითი უნარისადმი ნივთის ფორმის მიხედვით, არაფერს გვეუბნება ამ დებულების კონკრეტული გამოყენების შესახებ. არ ვიცით, სად და რა შემთხვევაში არის გამართლებული ბუნების მოვლენის წარმოდგენა მიზანშეწონილების პრინციპის მიხედვით. ეს საქმე ეკისრება ესთეტიკური მსჯელობის უნარს. მან უნდა განსაზღვროს გემოვნების საფუძველზე საგნის შესატყვისობა ფორმის მიხედვით ჩვენი შემეცნებითი უნარისადმი. ეს საქმე უნდა გაკეთდეს არა ცნებაზე დაყრდნობით, არამედ მხოლოდ გრძნობის საშუალებით.

... მსჯელობის უნარი, გამოყენებული ტელეოლოგიურად, გარკვევით მიუთითებს იმ პირობებზე, როცა შეიძლება ნივთი იქნეს განხილული ბუნების მიზნის მიხედვით. ესთეტიკური უნარი მსჯელობისა არის საგნების განხილვის სპეციფიკური ძალა, მაგრამ არა ცნებების, არამედ წესის მიხედვით. ტელეოლოგიური უნარი არ არის სპეციფიკური უნარი, არამედ მხოლოდ მარეფლექსირებელი უნარი საერთოდ. იგი მუშაობს ცნებების მიხედვით, მათზე დაყრდნობით, იმ განსხვავებით განსჯის ჩვეულებრივი მუშაობისგან, რომ ბუნების გარკვეული საგნების მიმართ იგი იყენებს მარეფლექსირებელ პრინციპს. ამიტომ თავისი გამოყენების მიხედვით ტელეოლოგიური უნარი ეკუთვნის თეორიულ ფილოსოფიას. მხოლოდ იმის გამო,

რომ ტელეოლოგიური უნარი გამოიყენებს განსაკუთრებულ პრინციპს, რომელიც არ არის გამსაზღვრელი პრინციპი, როგორადაც ეს უნდა იყოს დოქტრინაში, გამართლებულია მისთვის შეიქნას კრიტიკის განსაკუთრებული ნაწილი.

მსჯელობის ესთეტიკურ უნარს არაფერი არ შეაქვს საგნებში, მათ შემეცნებაში, ამიტომ ის უნდა მიეკუთვნოს სუბიექტისა და მისი შემეცნების უნარის კრიტიკას, რამდენადაც ეს ხდება აპრიორული პრინციპების მიხედვით. მსჯელობის მაწარმოებელი სუბიექტის კრიტიკა, როცა იგი აპრიორულ საწყისებს ემყარება, არის ყოველგვარი ფილოსოფიის პროპედევტიკა.

9. განსჯა აპრიორული კანონმდებელია ბუნებისა. ბუნებაში იგულისხმება გარეგარძობის ობიექტები. მიზანი, რომელსაც ისახავს განსჯა ბუნების მიმართ, არის მისი თეორიული შემეცნება ცდაში. გონება აპრიორული კანონმდებელია თავისუფლების. მისი საკუთარი მიზეზობრიობისა. გონების მიზეზობრიობა არის ზეგრძნობადი მომენტი სუბიექტში.

ბუნების ცნების სფერო იაზრება ერთი კანონმდებლობით, თავისუფლება სხვა კანონზომიერებით. ეს გარემოება უზრუნველყოფს იმას, რომ ამ კანონზომიერებათა შორის არ მოხდეს შეხვედრა და ურთიერთზე ზეგავლენა. უფსკრული. რომელიც მათ ჰყოფს, არის უფსკრული ზეგრძნობადისა და გრძნობადის განსხვავებისა. თავისუფლების ცნება არაფერს არ განსაზღვრავს ბუნებაში, მის თეორიულ შემეცნებაში. არც ბუნების ცნება განსაზღვრავს რასმე თავისუფლების პრაქტიკული კანონის მიმართ. ეს იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია ხილის გადება ერთი სფეროდან მეორეზე.

მიზეზობრიობა თავისუფლებიდან ვერ დამტკიცდება ბუნების ცნების საფუძველზე. შეუძლებელია გრძნობადმა განსაზღვროს ზეგრძნობადი, მაგრამ თუ შეეაბრუნებთ მიმართებას, ეს შესაძლებელი გახდება: ცნება მიზეზობრიობისა თავისუფლებიდან ნიშნავს იმას, რომ რაღაც შედეგი ბუნებაში ხდება ამ კანონზომიერების მიხედვით. ეს ისე კი არ უნდა გავიგოთ, რომ თითქოს ამ შებრუნებით ბუნების შემეცნებას რაიმე ემატება. არა! თეორიული ამოცანა შემეცნებისა აქ არ დგას. როცა ლაპარაკია მიზეზზე ზეგრძნობადის მიმართ, იგი შემდეგს ნიშნავს: ბუნების საგნების მიზეზობრივი განსაზღვრება ხდება ფიზიკური კანონების მიხედვით, მაგრამ ეს ეთანხმება იმავე დროს გონების კანონების ფორმალურ პრინციპებს. დამტკიცება იმისი, რომ ეს ასეა, კანტის აზრით, შეუძლებელია. მაგ.

რამ შესაძლებელია იმის დამტკიცება, რომ ასეთი ვარაუდი შინაგან წინააღმდეგობას არ შეიცავს. მართალია, ჩვენ ვლაპარაკობთ, რომ ბუნება ხელს უშლის, დაბრკოლებას უქმნის მიზეზობრიობას თავისუფლების კანონის, მორალური კანონის მიხედვით, ანდა ხელს უწყობს ასეთ მიზეზობრიობას, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ამ შემთხვევაში დაშვებულია გავლენა ბუნების კანონისა თავისუფლების კანონზე. ეს ასე არ არის და არც ამგვარი გაგება არის დასაბუთებული. წინააღმდეგობა, რომელსაც აქ გულისხმობენ, მოჩვენებითია: ურთიერთმოქმედება აქ არის არა ბუნებასა და თავისუფლებას შორის, არამედ ბუნებასა და თავისუფლების მიერ გამოწვეულ შედეგს შორის, რომელიც არსებობს როგორც გრძნობადი მოვლენა. თვით თავისუფლების კაუზალობა ექვემდებარება ბუნების კაუზალობას, რამდენადაც ადამიანი-მიზეზი აქ ბუნების მოვლენად იაზრება. ადამიანი, როგორც ინტელიგიბელური საწყისი ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელია, მაგრამ მისი დაშვება წინააღმდეგობას არ შეიცავს.

მოქმედება თავისუფლების ცნების მიხედვით არის საბოლოო მიზანი, რომელიც უნდა არსებობდეს. ამის პირობად არის ნაგულისხმევი არსებობა ადამიანისა, როგორც გრძნობადი არსებისა. ის, რაც ამას აპრიორულად გულისხმობს პრაქტიკულ უნართან მიმართების გარეშე, არის მსჯელობის უნარი, რომელიც იძლევა შუა, გაშუალებულ ცნებას ბუნებასა და თავისუფლებას შორის. ეს გარემოება შესაძლებელს ხდის გადასვლას პირველის კანონზომიერებიდან მეორის კანონზომიერებაზე და საბოლოო მიზანზე. მსჯელობის უნარი გვაძლევს ბუნების მიზანშეწონილების ცნებას. ეს ცნება აუცილებელია იმისათვის, რომ შესაძლებელი გახდეს საბოლოო მიზნის შემეცნება. ეს მიზანი ბუნებაში შეიძლება იყოს მხოლოდ იმ პირობით, თუ იგი შეესაბამება ბუნების კანონებს, თუ იგი მათ არ ეწინააღმდეგება.

განსჯა ორ რამეს გვეუბნება: ბუნების აპრიორული შემეცნება შეიძლება მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ბუნებაში საგანი თავისთავად კი არ იაზრება, არამედ მოვლენა, რომელიც ემორჩილება განსჯის კანონებს. მაგრამ, რამდენადაც ბუნება, რომელიც ჩვენ ვიცით, არის მხოლოდ მოვლენა, განსჯა მიგვიითითებს მოვლენის ზეგრძნობად სუბსტრატზე. ამას მოითხოვს მოვლენის ბუნება. მაგრამ იმის შესახებ, თუ რა უნდა იყოს ეს სუბსტრატი, განსჯა არაფერს გვეუბნება.

მსჯელობის უნარის აპრიორული პრინციპი გამოიხატება იმაში, რომ აწარმოებს ბუნების შეფასებას მისი კერძოეული კანონებისა საფუძველზე და ბუნების ზეგრძობად სუბსტრატს განსაზღვრებადს ხდის ინტელექტუალური უნარის საშუალებით. ამ სუბსტრატს განმარტავს გონება პრაქტიკული კანონის საშუალებით. ამით შესრულებულია მსჯელობის უნარის მისია: — მან შესაძლებელი გახადა გადასვლა ბუნების ცნებიდან თავისუფლების ცნებაზე.

სულიერი უნარების იმ ნაწილისათვის, რომელიც შეიცავს ბუნების თეორიული შემეცნებისათვის ავტონომიურ ინსტანციას, განსჯა წარმოადგენს იმას, რაც აპრიორულად შეიცავს კონსტიტუციურ პრინციპს. თეორიულ შემეცნებას ქმნის წმინდა განსჯა. სიამოვნება-უსიამოვნების გრძობისათვის ანალოგიურ საქმეს აკეთებს მსჯელობის უნარი. ამას ის აკეთებს ცნებებიდან და ზეგრძნებებიდან დამოუკიდებლად. ნდომის უნარისათვის ამას აკეთებს გონება, რომელიც, რომელიმე სიამოვნების შუამავლობის გარეშე, საიდანაც არ უნდა მომდინარეობდეს იგი, არის პრაქტიკული უნარი, ქცევის უნარი. როგორც უმაღლესი უნარი, გონება განსაზღვრავს ნდომასურვილისათვის მის საბოლოო მიზანს. ეს მიზანი იძლევა წმინდა ინტელექტუალურ ტვობას ობიექტით.

მსჯელობის უნარის ცნება ბუნების მიზანშეწონილებისა მიეკუთვნება ბუნების ცნებათა ჯგუფს, მაგრამ იმგვარად, რომ მას აქვს მხოლოდ რეგულატორის როლი ბუნების შემეცნებაში, ხოლო ესთეტიკური მსჯელობა ამავე უნარისა გარკვეული საგნების შესახებ, რომელნიც იძლევიან საბაბს ამისათვის, სიამოვნება-უსიამოვნების გრძობის მიმართ არის კონსტიტუციური პრინციპი. ის, რაც არის ნათქვამი ესთეტიკური მსჯელობით, კონსტიტუციურია სიამოვნება-უსიამოვნების გრძობისათვის, : როგორც განსჯის მსჯელობა არის სავალდებულო ბუნების მოვლენებისათვის.

შემეცნების უნართა (წარმოსაწვა, განსჯა) სპონტანობა, მათი თავისუფალი თაპაში და ჰარმონია ქმნის ესთეტიკურ სიამოვნებას და იმავე დროს გვევლინება ისეთ ცნებად, რომელიც ასრულებს შუამავლის როლს ბუნების ცნებების სფეროსა და თავისუფლების ცნების სფეროს შორის, ასრულებს მათი შეერთების ფუნქციას. ამას ეს ცნება ახერხებს იმით, რომ ის არის შემეცნებითი უნარების თავისუფალი, სპონტანური მოქმედება, თაპაში, ე. ი. შეიცავს შემეცნების მომენტსაც და თავისუფლებასაც.

საბოლოოდ, წმინდა გონებისა და ტრანსცენდენტალური კრი-

ტიკის სტრუქტურა იღებს შემდეგ სახეს: სულიერი უნარები იყოფიან შემდეგ სამ გჯგუფად: შემეცნების უნარად, სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობად და სურვილისა და ნდომის უნარად: შემეცნების უნარებია — განსჯა, მსჯელობის უნარი, გონება: მათი შესატყვისი აპრიორული პრინციპებია — კანონზომიერება, მიზანშეწონილება, საბოლოო მიზანი; მოქმედების სფერო — ბუნება, ხელოვნება, თავისუფლება⁸.

II. მშვენიერების ანალიტიკა

პრობლემა—როგორ არის შესაძლებელი სინთეზური აპრიორული მსჯელობა? — არის „კრიტიკის“ საერთო პრობლემა, რომელიც თავის კონკრეტულ სახეს იღებს იმის და მიხედვით, თუ კრიტიკის რომელ სფეროში ხდება მისი გადაჭრა. „პირველმა კრიტიკამ“ იგი განიხილა ბუნების თეორიული შემეცნების მიმართ, „მეორემ“ ზნეობის პრაქტიკული შემეცნების მიმართ, ხოლო „მესამე კრიტიკამ“ უნდა გვითხრას — „როგორ არის შესაძლებელი ესთეტიკური სინთეზური აპრიორული მსჯელობა?“ მშვენიერების ანალიტიკამ უნდა გაარჩიოს ეს საკითხი იმის მსგავსად, როგორც იგი იქნა გარჩეული „წმინდა გონების კრიტიკაში“.

ამოცანა აქ იმაში მდგომარეობს, რომ გაიჩვენოს ბუნება იმ მსჯელობისა, რომელიც გამოთქვამს მშვენიერებას, საგნის სილამაზეს. რახან მსჯელობას ოთხი მომენტი ახლავს, მშვენიერების ანალიტიკაც ოთხი ასპექტით უნდა გამოვლინდეს. თვითუღმა ასპექტმა უნდა მოგვცეს ესთეტიკური მსჯელობის რომელიმე ერთი ნიშანი და ამ გზით უნდა მივალწიოთ ამ მსჯელობის ყოველმხრივ დახასიათებას.

უნარს, რომელიც გამოთქვამს მსჯელობას ესთეტიკური ფენომენების შესახებ, გემოვნება ეწოდება, გემოვნების მსჯელობა არის ესთეტიკური მსჯელობა. პირველ რიგში უნდა ვიკითხოთ: როგორ, რა პირობებში იქმნება გემოვნების მსჯელობა? როგორ ვიქცევით ჩვენ. როცა ჩვენს წინაშე დგება საკითხი „არის ეს მშვენიერი თუ არა?“ იმ შემთხვევისგან განსხვავებით, როცა ჩვენს წინაშე დგას ლოგიკური პრობლემა, საგნის შემეცნების პრობლემა, სადაც ჩვენი შემეცნებითი აქტები მიმართულია ობიექტზე, აქ, როცა ვეძებთ პასუხს

საგნის მშვენიერების თუ არამშვენიერების შესახებ, შემეცნებით აქტებს მიემართავთ სუბიექტისაყენ, იმ შთაბეჭდილებისაყენ, რომელიც საგანმა გამოიწვია. თუ შემეცნებითი ამოცანის გადაჭრა ხდება იმ ობიექტური ნიშნების დადგენით, რომელიც საგანს უნდა მიეწერონ როგორც მისი კუთვნილება, როგორც მის კონსტიტუციაში შემავალი თვისებები, გემოვნების მსჯელობა თვისებებს ეძებს არა ობიექტში, არამედ სუბიექტში. ეს თვისებებია სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობები. სხვანაირად, თუ საგნის შემეცნებისათვის ჩვენ ვეძებთ შეგრძნებებს, რომელიც მას უნდა მიეკუთვნოს, საგნის ესთეტიკური კვალიფიკაციისათვის ჩვენ მიემართავთ სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობას. ეს იმას ნიშნავს, რომ გემოვნების მსჯელობა არაა შემეცნება, არაა საგნის ობიექტური დახასიათება. საფუძველი ესთეტიკური მსჯელობისა შეიძლება იყოს მხოლოდ სუბიექტური. მაგრამ არა ყოველგვარი სუბიექტური მდგომარეობა შეიძლება გამოდგეს ესთეტიკური მსჯელობის საფუძვლად. საგნიდან მიღებული შთაბეჭდილება, სიამოვნება-უსიამოვნება არ უნდა ემყარებოდეს სუბიექტის რომელიმე ინტერესს. ე. ი. ამ შთაბეჭდილების მოწონება არ უნდა იყოს გამოწვეული იმით, რომ ჩვენ ამ საგნით, მისი არსებობით დაინტერესებული ვართ. რაც ჩვენი ინტერესის საგანს შეადგენს, ის იმავე დროს ჩვენთვის არის სასურველიც, იგი ჩვენ გვიხნდა. როცა ეს ნდომა დაკმაყოფილდება, ჩვენ სიამოვნების გრძნობა გვიჩნდება და, პირიქით, როცა სასურველი საგანი არ მოგვეპოვება, ჩვენში უსიამოვნების გრძნობა იჩენს თავს. ასეთი გრძნობები არ არიან ესთეტიკური გრძნობები. როცა დგება საკითხი: არის რამე მშვენიერი თუ არა, არაა მხედველობაში მისაღები ის, თუ რა მნიშვნელობა აქვს ან ექნება ჩვენთვის ან ვინმესთვის ამ საგანს. აქ საქმე ეხება მხოლოდ იმას, თუ როგორ ვაფასებთ საგანს მისი თვისობრიობის გამო, იმისაგან დამოუკიდებლად, თუ რა მოაქვს ამგვარ საგანს ჩვენთვის, ჩვენი ინტერესებისათვის. ჩვენ ინდიფერენტულად უნდა ვიყოთ განწყობილი საგნის არსებობის მიმართ და ამის მიუხედავად თუ ის მაინც გამოიწვევს ჩვენში სიამოვნების გრძნობას, მის საფუძველზე გამოთქმული მსჯელობა იქნება გემოვნების მსჯელობა, ესთეტიკური მსჯელობა. ვისაც არ შეუძლია ამგვარი, უინტერესო ჰქვრეტა საგნისა, ვინც ანგარებიან „ხედვიდან“ ვერ გათავისუფლებულა, ის მოკლებულია გემოვნებას, მას არ ძალუძს მოვლენებსა და საგნებს შეხედოს ესთეტიკური თვალსაზრისით. ასეთ ადამიანში საგნების მიერ გამოწ-

ვეული გრძნობები არ არის ესთეტიკური გრძნობები, ის მსჯელობა სილამაზეზე, რომელსაც კი ოდნავი ინტერესი შეერევა, არავითარ შემთხვევაში არ იქნება წმინდა გემოვნების მსჯელობა.

არ უნდა ავუროთ ერთმანეთში ორი რამ: ინტერესი, რომელიც იწვევს სიამოვნებას, და ინტერესი, რომელსაც იწვევს სიამოვნება. იმისათვის, რომ მივიღოთ ესთეტიკური სიამოვნება, აუცილებელია კანტის აზრით, საგნის ჰერეტიკის მომენტში თავისუფალი ვიყოთ ყოველგვარი ინტერესისგან. მაგრამ იმის შემდეგ, რაც რომ ჩვენში გამოწვეულ იქნა ნამდვილი განცდა ესთეტიკური მოწონებისა, სავსებით გასაგებია, რომ ამ განცდამ დიდი ინტერესი გამოიწვიოს მის მიმართ. ეს ბუნებრივია და არც შებღალავს განცდის ესთეტიკურობას. სხვადასხვაა ის ინტერესი, რომელიც ადამიანს აქვს იმ საგნის მიმართ, რომლის მშვენიერების საკითხიც გადასაჭრელია, და ის ინტერესი ესთეტიკური განცდის მიმართ, რომელიც ამ განცდით არის გამოწვეული და ამავე განცდაზეა მიმართული. როცა მოწონებით გამოწვეული ინტერესი დასაბუთებელიც არის, საქმე გვაქვს წმინდა მორალურ მსჯელობასთან. გემოვნების მსჯელობები თავისთავად არავითარ ინტერესს არ ასაბუთებენ, არ ამართლებენ.

იმისათვის, რომ წმინდა გემოვნების მსჯელობებთან გვეკონდეს საქმე, საჭიროა, მაშასადამე, შევიმუშაოთ ისეთი განწყობა, ისეთი მიდგომა საგნებისადმი, საიდანაც გამორიცხული იქნება ყოველგვარი ინტერესი. ეს კი თავის მხრივ შესაძლებელი გახდება, თუ ჩვენ გვეცოდინება ინტერესის ყოველი შესაძლებელი სახე და უკლებლივ ყველას ჩამოვიშორებთ, რათა მოვამზადოთ ჩვენი თავი გემოვნების გამოვლენისათვის. კანტი ცდილობს მოგვცეს ინტერესთა სრული აღნუსხვა. ჭერხნობით კი დგინდება კანტის ესთეტიკის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება: „მოწონება, რომელიც განსაზღვრავს გემოვნების მსჯელობას, არის ყოველგვარი ინტერესის გარეშე“⁹.

როცა გარეგანი გრძნობებით მიღებული შეგრძნებები ჩვენს კმაყოფილებას იწვევენ, საქმე გვაქვს საამო განცდასთან. როცა ჩვენ მიერ საგნის მოწონებას ეს საამო უძევს საფუძვლად, მაშინ ჩვენ გვაქვს საქმე ინტერესში ჩართულ მოწონებასთან და ამიტომ ის არ არის ესთეტიკური მოწონება. რომ გარეგრძნობების გაღიზიანებასთან დაკავშირებული სიამოვნება ინტერესთან არის დაკავშირებული, ეს ჩანს იქიდან, რომ შეგრძნება აღძრავს სურვილს,

წდომას ასეთი საგნისას, ე. ი. რახან მიღებული განცდა სიამისა გვევლინება შეგრძნების პროდუქტად, იმ საგნისადმი სურვილი გვიჩნდება, რომელმაც ეს შეგრძნება შეაპირობა. საამო გულისხმობს არა მარტო ჩვენს მსჯელობას მასზე, არამედ აგრეთვე, მისი არსებობის მიმართებას ჩვენი მდგომარეობისადმი, ე. ი. გულისხმობს და მოითხოვს ამის გამომწვევ ობიექტს. ეს კი საგნისადმი ინტერესს ნიშნავს.

იგივე ითქმის იმ მოწონებაზე, რომელიც აღმოცენდება სიკეთესთან კავშირში. აქაც მოწონება არ არის წმინდა, იგი ინტერესის შემცველია. კეთილი იმას ეწოდება, კანტის მიხედვით, რაც მოგვეწონს მხოლოდ გონების ცნების საფუძველზე. ის, რაც არის კარგი რაიმე სხვისთვის, არის სასარგებლო, ის, რაც თავისთავად მოგვეწონს, ის არის კარგი თავისთავად. აქ ორივე შემთხვევაში იგულისხმება მიზნის ცნება, რაც ნიშნავს გონების შესაძლებელ მიმართებას ნებელობისადმი. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ საქმე გვაქვს ისეთ სიამოვნებასთან, რომელსაც საფუძვლად უძევს ობიექტის ან მოქმედების არსებობა. ეს კი თავის მხრივ ნიშნავს ინტერესის მონაწილეობას მოწონების წარმოშობაში.

იმისათვის, რომ საგანს „კარგი“ ვუწოდოთ, გვესაქიროება ამ საგნის ცნება. უნდა ვიცოდეთ რა საგანია ის, რომლის შეფასებასაც საქმე ეხება, რათა ეს შეფასება განხორციელდეს. ამგვარი ცოდნა არაა საჭირო იმისათვის, რომ საგანი ლამაზ საგნად ჩავთვალოთ. ამით განსხვავდება ესთეტიკური მოწონება ზნეობრივი მოწონებისგან. მშეენიერების მოწონება უნდა იყოს დამოკიდებული რეფლექსიაზე საგნის გამო. ამ საგანს მიეყვარტ რომელიმე ცნებასთან, თუმცა სულ ერთია, რომელთან. ამით განსხვავდება ესთეტიკური მოწონება შეგრძნებისეული მოწონებისაგან, სადაც მხოლოდ შეგრძნებასთან გვაქვს საქმე.

ხდება ისიც, რომ სიამოვნებას, განსაკუთრებით როცა ის ხანგრძლივია. აიგივებენ სიკეთესთან, იმასთან, რასაც კარგს ვეძახით. ეს ცნებათა აღრევაა. სიამოვნება და კარგი რომ სწვადასხვავა, ამის ნათელსაყოფად საკმარისია გავიხსენოთ შემდეგი ვითარება: კარგის შესახებ ყოველთვის დაისმის კითხვა — ესა და ეს კარგია უშუალოდ, ე. ი. თავისთავად, თუ გაშუალებულად, როგორც საშუალება თავისთავადი კარგისათვის. ამგვარი კითხვა სიამოვნების მიმართ არ დაისმის. იგულისხმება, რომ იგი ყოველთვის უშუალოდ გვეძლევა და რაც არის, თავისთავად არის. იმისათვის, რომ სასიამოვნ-

ნომ კარგის კვალიფიკაცია მიიღოს, საჭიროა ის მოექცეს წმინდა გონების ცნების ქვეშ და, მამასადამე, ამისთვის საჭირო პირობები დააკმაყოფილოს. არც ის უნდა გაუშვავთ მხედველობიდან, რომ საამო ზოგჯერ ჩასიათდება როგორც არაკარგი, კარგის საწინააღმდეგო. გარეგარძნობისათვის საამო საკმელი, მაგალითად, შეიძლება გონებამ შეაფასოს როგორც არაკარგი, როგორც საზიანო. პირველი დახასიათება აქ უშუალობას ემყარება, მეორე გაშუალებულია გონებით და მის მიერ არის შეფასებული, მაშინ როდესაც პირველის შესახებ მსჯავრი გამოაქვთ გემოსა და სუნის ორგანოებს. ან კიდევ, ჩანმრთელობა სასიამოვნოა, ყოველშემთქვევაში იმდენად, რამდენადაც ჩანმრთელს ტკივილები არ აწუხებს, მაგრამ იმისათვის, რომ ჩანმრთელობა კარგ მოვლენად ჩაითვალოს, საჭიროა იგი განხილულ იქნას გონების მიერ იმ მხრივ, თუ რას გვარგია იგი ღირებული მიზნის განხორციელებისათვის.

არც ბედნიერების შესახებ ითქმის, რომ ის უექველად კარგია. ასე სჯის გონება: ბედნიერებაში იგულისხმება მაქსიმუმი სიამოვნებისა. მაგრამ სიამოვნების სავალდებულოდ გამოცხადება აშკარა უაზრობაა. უაზრობაა აგრეთვე იმ მოქმედების სავალდებულოდ მიჩნევა, რომლის მიზანი არის მხოლოდ და მხოლოდ განცხრომატკობა, როგორც არ უნდა იყოს იგი. ამას ვერ ვიტყვი იმაზე, რაც არის კარგი, იმ მოქმედებაზე, რაც იძლევა კარგს, სიკეთეს. აქ სავალდებულოს სფეროა და სიამოვნება-უსიამოვნებას არაფერი ეკითხება, მისგან არ შეიძლება მომდინარეობდეს მოტივირება სიკეთისათვის ზრუნვისა.

საამოსა და კეთილს შორის არის მსგავსება: ისინი ყოველთვის დაკავშირებული არიან საგანთან ინტერესით. ეს ითქმის არა მარტო იმ სიკეთეზე, რომელიც მხოლოდ საშუალებაა თავისთავადი სიკეთის მოსაპოვებლად, არამედ თვით უმაღლესი სიკეთის შესახებაც. აბსოლუტური მორალური სიკეთეც ატარებს თავის თავში უმაღლეს ინტერესს. სიკეთეც არის გონებით განსაზღვრული ნდომის უნარის ობიექტი, ნებელობის ობიექტი, ხოლო რაც გინდა, იმის არსებობა არ შეიძლება რომ არ გსიამოვნებდეს. ინტერესი საგნისადმი ეს ხომ მისი არსებობის ნდომა-სურვილია! რისი არსებობაც საჭიროა ჩვენი სიამოვნებისათვის, მასთან ჩვენ დაკავშირებული ვართ ინტერესით.

საამოსა (Angenehm) და კეთილს აქვთ მიმართება ნდომის უნარის მიმართ. სიამოვნება, რომელიც მოაქვს საამო საგანს, გა-

შოწვეულია იმით, რომ იგი აღიზიანებს ჩვენს გარეგან გრძნობის ორგანოებს (კანტის ტერმინოლოგიით — ეს არის სიამოვნების გამოწვევა პათოლოგიურად, durch Anreize). კეთილი მოქმედება სიამოვნებას იწვევს წმინდა პრაქტიკულად, გონების ცნებით. ორივე შემთხვევაში სიამოვნება განსაზღვრულია არა მარტო საგანზე წარმოდგენით, არამედ აგრეთვე იმითაც, რომ სუბიექტს წარმოდგენილი აქვს საგნის არსებობაც. ამთგან განსხვავებით გემოვნების მსჯელობა წმინდა კონტემპლაციაზე, ჰერეტის წმინდა აქტზეა დამყარებული. ეს იმას ნიშნავს, რომ აქ მსჯელობა ინდიფერენტულადაა განწყობილი საგნის არსებობის მიმართ. გემოვნების მსჯელობა კი არ უარყოფს საგნის არსებობას, არამედ საერთოდ არ აყენებს ამ კითხვას, საგნის არსებობა მას არ ეხება. ოღონდ საგანს ჰქონდეს მშვენიერების განცდის გამოწვევის ძალა და ნიშანთვისებები, გემოვნების მსჯელობისათვის სულ ერთია, ეს საგანი ნამდვილი იქნება, თუ მხოლოდ წარმოდგენა, რეალური ფაქტი თუ ფიქცია. ესთეტიკური მსჯელობა აერთებს სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობას მხოლოდ საგნის თვისებებთან (როგორც არიან ისინი: მოცემული ჰერეტაში), და არა საგნის არსებობის წარმოდგენასთან.

ესთეტიკური მსჯელობა არ არის მიმართული ცნებაზე. ასე რომ არ იყოს, მაშინ იგი შემეცნებითი ხასიათის მსჯელობა იქნებოდა. ან თეორიული და ან პრაქტიკული. მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობა არც თეორიული შემეცნებაა და არც პრაქტიკული, იგი არც ლოგიკაა და არც ეთიკა, არამედ ესთეტიკა. გემოვნების მსჯელობა არც ემყარება ცნებას და არც ისახავს მას თავის მიზნად.

საგანთა, წარმოდგენათა დამოკიდებულება სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობასთან, ამგვარად. სამგვარია. ესენია: საამო, მშვენიერი, კარგი. ამათი მოწონება სხვადასხვაა და ეს სხვაობა ჩანს როგორც გამოთქმაში, ისე იმ არსებათა თავისებურებაშიც, რომელნიც აღჭურვილი არიან ამ განცდების უნარით. საამოს ყველა იმას ეძახის, რაც გვაქმყოფილებს, მშვენიერს იმას, რაც უბრალოდ მოგვწონს, კარგს, რასაც ღირებულებად ვთვლით, რაშიაც ობიექტურ ღირებულებას ვგულისხმობთ. საამო მისაწვდომია უგონო არსებისათვისაც, მაგ., ცხოველისათვის; მშვენიერებას შეიძლება სწვდეს მხოლოდ ისეთი არსება, რომელსაც აქვს როგორც გრძნობიერება, ისე გონებაც. ასეთი არსება არის ადამიანი. ისეთი არსება, რომელსაც მხოლოდ გონება აქვს, მშვენიერებას ვერ განიცდის. სიკეთის განცდისათვის გონება აუცილებელიც არის და საკმარის-

სიცი. სიკეთე მისაწვდომია ყოველი გონიერი არსებისათვის, სულერთია, იქნება იგი აგრეთვე სხვა თვისებების (მაგ., გრძნობელობის) მატარებელი თუ არა. კანტის მიხედვით, მაშასადამე, ბუნების შემეცნებისათვის საჭიროა გრძნობადიც და გონითიც, ესთეტიკურისათვისაც ეს ორივეა საჭირო, თუმცა სულ სხვაგვარად გამოყენებული, ზნეობისათვის მარტო გონებითია საკმარისი, როგორც სამოსათვის მარტო გრძნობელობა.

ამ სამგვარი მოწონებიდან მხოლოდ ესთეტიკური მოწონებაა თავისუფალი მოწონება, მხოლოდ მაშინ ვართ ჩვენ თავისუფალი მოწონების განსაზღვრაში, როცა ესთეტიკური მიდგომა გვაქვს საგნების მიმართ.

მიდრეკილების საგანი და ნდომის საგანი, გარეგანი გრძნობის ინტერესი და გონების ნორმირებული ინტერესი არ გვიტოვებენ ადგილს იმისათვის, რომ გამოვავლინოთ საკუთარი გემოვნება. მოწონების თავისუფალი აქტი. ესთეტიკური მსჯელობა გულისხმობს იმის შესაძლებლობას, რომ „რამედან შევქმნათ საგანი ჩვენი სიამოვნებისა“. ყოველი ინტერესი მოთხოვნილებას ან გულისხმობს ანდა თვითონ იწვევს მას. ამ ვითარებაში ჩვენი მსჯელობა საგნის შესახებ არ არის თავისუფალი და, მაშასადამე, არც ესთეტიკური. ის, რაც, მაგალითად, დადებით როლს ასრულებს ეთიკური მსჯელობის მიმართ, სახელდობრ ის, რომ აქ მსჯელობა მკაცრად არის განსაზღვრული და მსჯელობის გამომქმნელს არავითარი თავისუფლება არ ეძლევა, ესთეტიკაში იქნებოდა სრულიად გამანადგურებელი: ესთეტიკური მსჯელობა ნორმით კი არ განისაზღვრება, არამედ მსჯელობის ავტორის სუბიექტური მდგომარეობით. ესთეტიკური მოწონება ერთადერთი თავისუფალი მოწონებაა. სამგვარი მოწონებიდან ერთი ემყარება მიდრეკილებას, მეორე პატივისცემას, ხოლო მესამე კეთილმსურველობას (Gunst). მხოლოდ ეს უკანასკნელი აძლევს მოწონებას სრულს თავისუფლებას. ამიტომ ამბობს კანტი — კეთილმსურველობა არის ერთადერთი თავისუფალი მოწონება¹⁰. ამისგან განსხვავებით, როცა მოქმედებაშია ჩართული მიდრეკილების ინტერესი, გემოვნების უნარი წმინდად ვერ გამოვლინდება. ამბობენ, შიმშილი ყველაზე უკეთესი მზარეულიაო. ჭანსალი მადის ადამიანებს, როცა ისინი მშიერნი არიან, ყველაფერი მოწონთ, რაც კი იქმნება. ამ შემთხვევაში აღმოცენებული სიამოვნება გემოვნების თავისუფალ აქტს არ მიეწერება. მხოლოდ მაშინ, წერს კანტი, როცა: მოთხოვნილება დაკმაყო-

ფილებულია. შეიძლება იმის გამოკვევა, თუ ვის აქვს ნამდვილი გემოვნება (საქმელის მიმართ) და ვის არა.

ასეთივე მდგომარეობა გვაქვს ზნეობრივ სფეროში: სადაც ზნეობრივი კანონი ლაპარაკობს, იქ თავისუფალი მოქმედების შესაძლებლობა აღკვეთილია. აქ ისე უნდა მოიქცე, როგორც ამას მოითხოვს ზნეობრივი კანონი. აქ გემოვნებაზე შეიძლება ლაპარაკი მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც საქმე ეხება არა ზნეობრივ აზრთა წყობის გამოვლინებას, არამედ თვითონ ზნეობრივი ქცევის შესრულებას ანდა შესრულებულის შეფასებას. პირველ შემთხვევაში ხელთა გვაქვს მცნება, იმპერატივი, რომელიც აღძრავს გარკვეულ მოთხოვნილებას, ხოლო მეორე შემთხვევაში, პირიქით, ზნეობრივი გემოვნება მხოლოდ ეთამაშება სიამოვნების ობიექტებს ისე, რომ მათ იგი არ მიეკვრის.

ამით ამთავრებს კანტი მშვენიერების ანალიტიკის პირველ მომენტს, რომელიც ეხება ესთეტიკური მსჯელობის თვისებას. შედეგი ამ კვლევისა ასეთია: გემოვნება არის საგნის ანუ წარმოდგენის სახეობის შეფასების უნარი მოწონებით ან დაწუნებით ყოველგვარი ინტერესის გარეშე. ასე მოწონებულ საგანს ეწოდება მშვენიერი¹¹.

გემოვნების მეორე მომენტი მდგომარეობს ესთეტიკური მსჯელობის რაოდენობის თვალსაზრისით ანალიზში. აქ უნდა გაეცეს პასუხი კითხვას იმის შესახებ, თუ როგორია რაოდენობითი ხასიათი გემოვნების მსჯელობისა, ე. ი. როგორია თავისი მოცულობით სფერო, რომელზედაც ვრცელდება ამ მსჯელობის მნიშვნელობა: ზოგადი, კერძო თუ ერთეული. კანტის აზრით, ესთეტიკური მსჯელობა არის ზოგადი, ე. ი. ამ მსჯელობას აქვს საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზია. ასეთია ამ მსჯელობის ლოგიკური ბუნება. ამას ჩვენთვის გასაგებს ხდის ის ფაქტი, რომ მშვენიერი ის საგანია მოწონებისა, რომელიც ყოველგვარი ინტერესისაგან თავისუფალია. ინტერესის მოქმედების პირობებში შესრულებული საგნის შეფასება შეიძლება იყოს ნაკარნახევი ამ ინტერესით. ამიტომ შესაძლებელია საგანზე გამოთქმული მსჯელობა იმდენად საგნის საკუთარი თვისებებით არ იყოს განსაზღვრული, რამდენადაც იმ ინტერესით, რომელიც ამ დროს ჩვენ გვფლობს. ესთეტიკური მსჯელობა საგნის შესახებ, მისი შეფასება გემოვნების უნარით — ნიშნავს საკითხის გადაჭრას მხოლოდ საგნის ნიშანთვისების საფუძველზე (ცნების გარეშე). ეს პირობა დაცული იქნება, თუ საგნის

ქვერეტას ჩამოშორდება ინტერესი, როგორც მიდრეკილებით გამო-
წვეული. ისე ნდომა-სურვილზე დამყარებული. თუ ამის შემდეგ
მანც მოგვეწონება საგანი, ის იქნება ესთეტიკური მოწონება და
მას ძალა ექნება ყველასთვის, ვინც საგნის ქვერეტის მომენტში თა-
ვისუფალი იქნება ინტერესისგან, როცა საგნის შეფასება ხდება
ყოველგვარი ინტერესის გარეშე. საფუძველი შეფასებისა შეიძლე-
ბა იყოს მხოლოდ ის, რაც შეადგენს ყოველ ადამიანში სიამოვნე-
ბის წყაროს. სუბიექტი, რომელიც განიცდის სიამოვნებას საგნისა-
დმი ყოველგვარი ინტერესის გარეშე და ამ საგნის შესახებ მსჯე-
ლობისას გრძნობს თავს თავისუფლად, უფლებამოსილია იფიქროს,
რომ ამგვარი მსჯელობის საფუძველი არსებობს ყოველ ადამიანში.
ეს იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაობის
პრეტენზია გამართლებულია: 1. მსჯელობა არ ემყარება მიდრეკი-
ლებას და არც გაცნობიერებულ ინტერესს, 2. არ არის შეზღუდუ-
ლი გარეშე ინსტანციით, არამედ სრულიად თავისუფალია. 3. არ
ემყარება რაიმე სუბიექტურ-ინდივიდუალურ თვისებას, 4. ამიტომ
მსჯელობის ავტორი შეიძლება იყოს დარწმუნებული იმაში, რომ,
რაც მის პიროვნებაში ესთეტიკურ მსჯელობას საფუძველად უძევს,
არის აგრეთვე ყველა სხვა პიროვნებაში. ამით აიხსნება აგრეთვე
ესთეტიკური მსჯელობის ენობრივი გადმოცემის ფორმა: ჩვენ ისე
გამოვთქვამთ მსჯელობას საგანზე, თითქოს მშვენიერება საგნის თვი-
სება იყოს და მის შესახებ მსჯელობას ლოგიკური ხასიათი ჰქონ-
დეს, ე. ი. თითქოს ესთეტიკური მსჯელობა გვაძლევდეს იმ საგ-
ნის შემეცნებას, რომელზედაც არის ნათქვამი, რომ ის მშვენიერია.
სინამდვილეში, რასაკვირველია, ეს ასე არ არის. ესთეტიკური მსჯე-
ლობა მოგვითხრობს არა თვით საგანზე, მის კონსტიტუციურ თვი-
სებებზე, არამედ მხოლოდ სუბიექტისადმი მისი წარმოდგენის მი-
მართებაზე, მაგრამ რაღაც მსგავსება ამ მსჯელობას აქვს ლოგი-
კურ მსჯელობასთან. მსგავსება ისაა, რომ როგორც ლოგიკური
მსჯელობის მნიშვნელობა ძალმოსილია ყველას მიმართ, ისე ესთე-
ტიკური მსჯელობაც მნიშვნელობს თვითიული ადამიანისათვის.

არსებითი ხასიათის განსხვავება აქ ისაა, რომ ლოგიკური მსჯე-
ლობის საყოველთაობა ემყარება ცნებას, ხოლო ესთეტიკურისა არ
შეიძლება ცნებას ემყარებოდეს: არავითარი საშუალება ცნებიდან
სიამოვნება-უსიამოვნებისაკენ გადასვლისა არ არსებობს, გარდა
იმ გამონაკლისი შემთხვევისა, როცა წმინდა პრაქტიკულ კანონებს
ინტერესთან ერთად გრძნობებიც შემოაქვთ. მაგრამ ესთეტიკურ

მსჯელობას ასეთი გრძნობა არ გამოადგება, იგი ინტერესთან არის დაკავშირებული. გემოვნების მსჯელობას იმ პირობით მიეწერება საყოველთაობის პრეტენზია, რომ მისი განსაზღვრება არ იქნება დამოკიდებული ინტერესზე. მაგრამ ის არც ობიექტზე უნდა იყოს დამოკიდებული. მისი საყოველთაობა. ამიტომ. შეიძლება იყოს მხოლოდ სუბიექტური, სუბიექტთან დაკავშირებით მიღებული და არა ობიექტით შეპირობებული და განსაზღვრული.

ესთეტიკური და ჰედონიკური მსჯელობები არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან ფორმალურადაც, თავისი შინაარსით და მნიშვნელობის მოცულობისადმი დამოკიდებულებით. თუ ესთეტიკური მსჯელობა უკვე თავისი ფორმალური შინაარსით ზოგადის პრეტენზიას ატარებს და კერძო ხასიათის მსჯელობად გამოთქმას არ ეგუება, ჰედონური (საამოს) მსჯელობა, პირიქით, ასეთ მოთხოვნა-პრეტენზიას არ აყენებს. ამას მისთვის თითქოს არც კი აქვს მნიშვნელობა. გამოთქმას — „ეს გემრიელია“ — მხოლოდ ისა აქვს მხედველობაში, რომ ამის გამომთქმელის შეგრძნება დაახასიათოს. სხვამ ყველამ რომ საწინააღმდეგო მსჯელობა გამოთქვას, თავისი შეგრძნებები ამავე საგანთან დაკავშირებით „უგემურად“ რომ გამოაცხადოს, პირველი მსჯელობის ავტორს ეს არც უნდა გაუკვირდეს და არც უნდა შეედავოს იმათ, ვინც მისგან განსხვავებულად შეიგრძნობს. მას არც იმის საფუძველი აქვს, რომ თქვას — „თქვენ მართალი ხართ, როცა ამბობთ; რომ ეს გემრიელია“. ასევე „მართალი“ იქნებოდნენ ისინი, რომ ეთქვათ — „ეს უგემურია“. ე. ი. მართლისა და სწორი-არასწორის საკითხი საერთოდ არ დადგება იქ, სადაც მოვლენა განსაზღვრულია კერძო ინდივიდუალური ფაქტორებით. აქ დამთხვევაა და დაპირისპირებაც მსჯელობებისა „შემთხვევითია“.

სულ საწინააღმდეგო სურათი გვაქვს ესთეტიკური მსჯელობის დროს. „ეს მშვენიერია“ ისეთი მსჯელობაა, რომელიც მოითხოვს ყველა სხვის თანხმობას და სულაც არ მიიჩნევს სავალდებულოდ სხვისი შემთხვევითი მდგომარეობის მხედველობაში მიღებას. ეს ადამიანის საკუთრივი და ინდივიდუალური ნიშან-თვისებების საქმე კი არ არის, არამედ ყველას აპრიორულად ევალება, რადგან ის, რაც აქ მოწონებას განსაზღვრავს, ყველაში არსებულად იგულისხმება. ამ პრეტენზიას ვერ გააუქმებს ის ფაქტი, რომ ფაქტიურად არ ჰქონდეს ადგილი თანხმობას სხვების მხრივ. როგორც ეთიკური ნორმა არაფერს ჰკარგავს იმის გამო, რომ ის არ სრულ-

5. ა. ბოკორიშვილი

დება ცხოვრებაში, ისე არაფერს ჰკარგავს ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაოობა იმის გამო, რომ მშვენიერი საგანი არ არის ასეთად ყველას მიერ აღიარებული.

ასეთია დესკრიფტულ-ანალიზური განსხვავება ჰედონიკურ მსჯელობასა და ესთეტიკურ მსჯელობას შორის. ესთეტიკური მსჯელობის გამომთქმელი მოითხოვს სხვებისაგან ამ მსჯელობის გაზიარებას. ეს თვით მსჯელობის სტრუქტურაშია მოცემული. ამ მოთხოვნის მოხსნა გემოვნების გაუქმებაა.

შეიძლება საამოს შესახებ შეგრძნებაში დაისვას საკითხი მისი საყოველთაოობის შესახებ, მაგრამ აქ საქმე ყოველთვის გენერალურ ზოგადობას ეხება, ემპირიულ საფუძვლებზე აგებულს და არა უნივერსალურ ზოგადობას, რომელიც იგულისხმება ესთეტიკური მსჯელობის დროს. ამ მსჯელობის ერთ-ერთი სპეციფიკური თვისება ისაა, რომ მას ადგილი აქვს მხოლოდ თანაზიარობის პირობებში (ამაზე იხ. ქვემოთ).

სიკეთის შესახებ გამოთქმულ მსჯელობებს, მართალია, აქვთ მართებული პრეტენზია უნივერსალური ზოგადობისა, მაგრამ გემოვნების მსჯელობისგან განსხვავებით ისინი ემყარებიან ცნებას და აქედან იღებენ პრეტენზიის გამართლებას. ამგვარ დასაყრდენს მოკლებულია როგორც მსჯელობა საამოს შესახებ შეგრძნებაში, ისე საკუთრივ ესთეტიკური მსჯელობები. ცნებაზე დამყარებული მსჯელობა არ შეიძლება იყოს ესთეტიკური. საგნის მშვენიერების საკითხის გადაჭრა მხოლოდ სუბიექტური ფაქტორებით უნდა მოხდეს და თანაც საჭიროა მას უნივერსალურად ზოგადი ხასიათი ჰქონდეს. ამაშია გემოვნების მსჯელობის პრობლემის სიძნელეცა და თავისებურებაც: მოწონების საყოველთაოობა გემოვნების მსჯელობაში წარმოდგენილია მხოლოდ როგორც სუბიექტური. სუბიექტურ საფუძვლებზე უნდა აღმოცენდეს აუცილებლობისა და ზოგადობის მქონე მსჯელობა.

კანტი ლაპარაკობს იმ კოლოსალურ ენერჯიის ზარკვავზე, რომელიც სჭირდებათ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის წარმომადგენლებს იმისათვის, რომ ნათელყონ ესთეტიკური საყოველთაოობის გენეზისი. პირველი შეხედვით შეუძლებელიც ჩანს დასაბუთება ისეთი ზოგადობისა, რომელსაც ეკრძალება ამისთვის როგორც ობიექტის, ისე ცნების გამოყენება.

გემოვნებაზე ორი მნიშვნელობით ვლაპარაკობთ. ერთ შემთხვევაში ვგულისხმობთ შეგრძნებაში მოცემული სიამოვნების შე-

ფასებას, რისთვისაც ყველას თავისი განსხვავებული გემოვნება აქვს (რომელიც შემთხვევით ერთნაირობას არ გამორიცხავს). კანტი ამას გარეგანი გრძნობის გემოვნებას ეძახის. მეორე მნიშვნელობა გემოვნებისა ისაა, რაც მშვენიერებაში მოწონებას გულისხმობს. ამას კანტი რეფლექსიის გემოვნებას უწოდებს. პირველი მნიშვნელობით აღებული გემოვნება ეხება მხოლოდ კერძო მსჯელობებს; ზოლო მეორე—ვითომდა ყველასათვის სავალდებულოს (ლოგიკური მსჯელობის მსგავსს). ეს სავალდებულობა გემოვნების მსჯელობისა მშვენიერის შესახებ არ შეიცავს ობიექტურ რაოდენობას, არამედ მხოლოდ სუბიექტურს. ამის აღსანიშნავად კანტი ხმარობს ტერმინს — „საერთო მნიშვნელობა“¹². მნიშვნელობა, რომელიც აქ იგულისხმება, არის არა მნიშვნელობა წარმოდგენის მიმართებისა შემეცნების უნარისადმი, არამედ სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობის მიმართ თითოეული სუბიექტისათვის.

მსჯელობა, რომელიც ცნებას ემყარება და, მაშასადამე, ობიექტურ-საყოველთაო მნიშვნელობის მქონეა, მნიშვნელოვანია სუბიექტურადაც: რასაც ყველაფრის მიმართ აქვს ძალა, მას ძალა აქვს აგრეთვე ყოველი სუბიექტისათვის. მაგრამ ამგვარი გადასვლა სუბიექტურ-საყოველთაოდან ობიექტურ-საყოველთაოზე შეუძლებელია. ეს იმიტომ, რომ ამგვარი საყოველთაო, რადგან იგი ცნებას არ ემყარება, მოკლებულია ობიექტურ ხასიათს, ობიექტზე მიმართებას. ესთეტიკურ მსჯელობაში მშვენიერების შესახებ პრედიკატი სილამაზისა არ უერთდება ცნებას ობიექტის შესახებ, როგორც ეს იქნებოდა ლოგიკურ მსჯელობაში. ამაშია თავისებურება გემოვნების მსჯელობისა სილამაზის შესახებ.

საყოველთაო მნიშვნელობა ესთეტიკური მსჯელობისა მშვენიერზე ობიექტური რომ არ არის, ცნებას რომ არ ემყარება, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ მსჯელობის ლოგიკური რაოდენობის მიხედვით ყოველი ესთეტიკური მსჯელობა ერთეული მსჯელობაა. საგანი მსჯელობისა აქ ემყარება სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობას. ეს კი მსჯელობას აუცილებლობით ანიჭებს ერთეული მსჯელობის ნიშანს.

ესთეტიკური მსჯელობა მშვენიერის შესახებ ყველასთვის ერთ საგანს კი არ გულისხმობს, არამედ თვითეულისთვის საკუთარს. რამდენი გრძნობაცაა გამოყენებული, იმდენივეა ესთეტიკის საგანიც.

როცა ერთეულ ესთეტიკურ მსჯელობებს ერთმანეთს ვადარებთ და აქედან სათანადო დასკვნა გამოგვაქვს, ესთეტიკური მსჯელო-

ბის საფუძველზე იქმნება ლოგიკური მსჯელობა. მაგ.. მსჯელობა --- „ვარდი საერთოდ ლამაზია“ — ლოგიკური მსჯელობაა, დამყარებული ესთეტიკურ მსჯელობაზე. მსჯელობა, — ვარდი არის (სუნის მიხედვით) საამო, თუმცა ესთეტიკურიცაა და ერთეულიც, მაგრამ მიეკუთვნება არა მშვენიერების ესთეტიკურ მსჯელობას, არამედ გრძნობადს (Sinnenurteil). განსხვავება ესთეტიკურ მშვენიერზე გამოთქმულ მსჯელობასა და ესთეტიკურ შეგრძნებითზე გამოთქმულ მსჯელობას შორის ისაა, რომ პირველს თან მოაქვს ესთეტიკური ქვანტიტეტის ზოგადობა, რაც იმას ნიშნავს, რომ მსჯელობა სავალდებულოა ყოველი ცალკე აღებული სუბიექტისათვის. ამას ვერ ვიტყვით გარეგანი გრძნობის ორგანოების ესთეტიკური მსჯელობის შესახებ. მათ არა აქვთ პრეტენზია და არც შეიძლება ჰქონდეთ იმის რწმენა, რომ ერთ ინდივიდში გამოთქმული ასეთი მსჯელობა გავრცელდება სხვა ინდივიდებზედაც. მსჯელობები კარგის შესახებ, რომელნიც, როგორც ასეთნი, შეიცავენ საგნის შემეცნებას, ძალის მქონე არიან ყოველი ცალკე ადამიანისთვის, მაგრამ ეს შედეგია იმისი, რომ აქ საქმე გვაქვს შემეცნებით მსჯელობასთან. ესთეტიკურ მსჯელობას მშვენიერების შესახებ ასეთი დასაყრდენი არა აქვს, მაგრამ იგი მაინც ასევე სავალდებულოა ყოველი ადამიანისათვის. სპეციფიკური პრობლემა ესთეტიკური მსჯელობისა მშვენიერების შესახებ ამ პარადოქსის გახსნაა. როცა ობიექტზე მსჯელობენ მხოლოდ ცნებების მიხედვით, იკარგება ყოველგვარი წარმოდგენა მშვენიერებაზე. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ შეუძლებელია არსებობდეს ისეთი წესი, რომლის მიხედვითაც ვინმე იძულებით მიიჩნევდეს რამეს მშვენიერად¹³. მშვენიერია თუ არა კაბა, სახლი, ყვავილი და ა. შ. ამის შესახებ ვერავის ვერ დავითანხმებთ მტკიცებითი მსჯელობით ანდა ძირითადი შემეცნებითი დებულების გამოყენების საფუძველზე. ლოგიკური დებულებებით მშვენიერებას ვერ ვიგემებთ.

ხდება ასეც, რომ სურთ ობიექტი საკუთარი მზერის აქტს დაუმორჩილონ და ამით მიაღწიონ მშვენიერების წვდომას: თითქოს და ესთეტიკური მოწონება მშვენიერისა შეგრძნებებზე იყოს დამოკიდებული! ასეთ შემთხვევაშიც, თუ ამგვარად განწყობილნი მშვენიერის განცდას აღწევენ, ფიქრობენ, რომ ეს განცდა საყოველთაოა, რომ ის ყველამ უნდა გაიზიაროს. აი ეს „საყოველთაო ხმა“ არის ის, რაც ობიექტის აღქმას მშვენიერის აღქმად მოგვაჩვენებს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, თუ „საყოველთაო ხმაზე“ არ გვე-

ქნება აპელაცია, ხელთ შეგვრჩება მხოლოდ ის, რომ ყველას საქმე ექნება თავის საკუთარ შეგრძნებებთან და საკუთარ მოწონებასთან. აქ ნათლად ჩანს, რომ ესთეტიკური მსჯელობა არაფერს არ იღებს თავის პოსტულატად, თუ არა „საყოველთაო ხმას“ მოწონების საქმეში, სადაც არაა გამოყენებული ცნება. ეს საკმარისია იმისთვის, რომ შეესაბამებოდეს მივიჩნით ესთეტიკური მსჯელობა, რომელსაც მართებულად ექნება საყოველთაობის პრეტენზია. თვითონ გემოვნების უნარი არ გულისხმობს ყოველი ადამიანის თანხმობას. ასეთი პოსტულატი მას არა აქვს. მხოლოდ ლოგიკურ მსჯელობას აქვს უფლება ასეთი პოსტულატის მიღებისა. გემოვნების მსჯელობა მხოლოდ იმას მოითხოვს, რომ მას ყველა შეუერთდეს, ყველამ გაიზიაროს მისი მტკიცება. მთავარია, ეს შეთანხმება არ ემყარებოდეს ცნებას, ლოგიკურ საბუთს. „საყოველთაო ხმა“ არის, მაშასადამე, მხოლოდ იდეა (ამაზე შემდეგ გვექნება ლაპარაკი), რომლის შესატყვისად უნდა შიშდინარეობდეს ესთეტიკური მსჯელობა მშვენიერებაზე. მაგრამ, არის თუ არა ყოველ კერძო შემთხვევაში ეს პირობა დაცული, სწარმოებს თუ არა ესთეტიკური მსჯელობა მართლა ამ იდეის შესაბამისად, ეს საკითხი შეიძლება ღიად დარჩეს. მთავარია იმის შეგნება, რომ მშვენიერებაზე გამოთქმული მსჯელობა ამ იდეაზე დაყრდნობას გულისხმობს (ობიექტურად მიანიც), მისი შესაბამისობის პრეტენზიას ატარებს თავის თავში¹⁴. როცა ჩვენ მოვახერხებთ, საამოსა და კეთილით გამოწვეულ სიამოვნებას გადავუდგეთ და მხოლოდ იმას მივცეთ ადგილი ჩვენს გრძნობაში, რაც საგნისაგან გამოწვეულია სპეციფიკური სიამოვნების სახით, ამის შემდეგ გვექნება უფლება ვივარაუდოთ, რომ საქმე გვაქვს ნამდვილი გემოვნების განცდასთან. მაშინ ჩვენი მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზია გამართლებული იქნება.

ამას უკავშირდება ახალი და ფრიად მნიშვნელოვანი პრობლემა: როგორია დროში თანმიმდევრობა სიამოვნების განცდასა და საგნის ესთეტიკურ შეფასებას შორის?

თუ გემოვნების მსჯელობაში პირველ ადგილზე დავსვამთ სიამოვნებას, რომელიც უშუალოდ არის გამოწვეული საგნისგან, ხოლო მსჯელობას მასზე აგებულად წარმოვიდგინოთ, მაშინ ჩვენი დებულება წმინდა ესთეტიკური მსჯელობის ყოვლადობის შესახებ დაუსაბუთებელი დარჩება. საგნისგან, უშუალოდ მისი ზემოქმედების შედეგად გამოწვეული სიამოვნება და უსიამოვნება არის

გრძნობადი გრძნობა, შეგრძნებების ინდივიდუალური ელფერი, რომელიც დამოკიდებულია ადამიანის პარტიკულარულ ფსიქოფიზიკურ უნარზე. ასეთ გრძნობას ყოველთვის პარტიკულარული ხასიათი აქვს. ამაზე ვერ აიგება ისეთი მსჯელობა, რომელსაც ექნება საყოველთაო ხასიათი. საქმის ამგვარად წარმოდგენა იქნებოდა შინაგანი წინააღმდეგობის დაშვება: ზოგადი მსჯელობის საფუძველად იქნებოდა კერძო მივლენა.

გემოვნების მსჯელობას საფუძველად უძევს, როგორც მისი სუბიექტური პირობა, სულიერი მდგომარეობის საყოველთაო ცნობებულობის უნარი, რომელსაც თავის შედეგად აქვს სიამოვნება ან უსიამოვნება. მაგრამ საყოველთაოდ ცნობებადი შეიძლება იყოს მხოლოდ შემეცნება, ხოლო წარმოდგენა იმდენად, რამდენადაც იგი შემეცნებას ეკუთვნის. შემეცნება ობიექტურია იმით, რომ მისი წარმოდგენა საყოველთაოდ ცნობებადია. ამიტომაც, რომ შემეცნებას აქვს ერთი საერთო პუნქტი მიმართებისა, რომელსაც აუცილებლად უნდა შეესატყვისოს ყველას წარმოდგენის უნარი. თუ მსჯელობის საფუძველი ამ წარმოდგენის საყოველთაო ცნობიერების შესახებ უნდა იყოს მხოლოდ სუბიექტური, ე. ი. თუ იგი უნდა ვიაზროთ გარეშე ცნებისა საგნის შესახებ, მაშინ იგი არაფერი არ შეიძლება იყოს, გარდა სულიერი მდგომარეობისა, რომელიც გვეძლევა წარმოდგენის უნართა ურთიერთმიმართებაში, როცა მოცემული წარმოდგენა მიკუთვნებულია შემეცნებისადმი საერთოდ. ამ წარმოდგენას მოძრაობაში მოჰყავს შემეცნებითი ძალები — წარმოსახვა და განსჯა, მაგრამ არა იმგვარად, რომ ამ ურთიერთობით გამსაზღვრელი მსჯელობა გაჩნდეს. ურთიერთობა, რომელიც ამ შემთხვევაში მყარდება ამ ძალებს შორის, არის თავისუფალი, თამაშისებური. მან არ უნდა შექმნას შემეცნების მსჯელობა. შემეცნებითი ძალების წარმოსახვისა და განსჯის ეს ურთიერთობა, პარამონიული ან დისპარამონიული, გადმოიცემა ცნობიერებაში ესთეტიკური სიამოვნებისა და უსიამოვნების სახით. წარმოდგენა, რომელიც ამგვარ მოძრაობაში მოიყვანს უმაღლეს შემეცნებით ძალებს, მიმართულია, თუმცა გაურკვეველად, შემეცნებისაკენ საერთოდ.

საგნის მოცემულობის პირობას შეადგენდნენ შემეცნების უმაღლესი ძალები. ამ ძალების თავისებურებაზე და ურთიერთშეწყობაზე დამოკიდებული ის, თუ როგორ იქნება საგანი მოცემული, როგორი ნიშანთვისებებით იქნება იგი დახასიათებული.

როცა შემეცნების ძალები, წარმოსახვა და განსჯა, ისე არიან შერწყმულნი, რომ მსჯელობას იძლევიან, შინაარსი ამ მსჯელობისა საგანს ესება, ობიექტურია. მსჯელობა „ვარდი წითელია“, მაგ., მოცემულია ამგვარი შეერთებით და იგი ლოგიკური მსჯელობაა ვარდის შესახებ, იგი ვარდს კონსტიტუციურად განსაზღვრავს.

მაგრამ როცა წარმოსახვა და განსჯა ისე თავისუფლად ხედებიან ერთმანეთს, რომ შეხვედრის შედეგი არ არის განსაზღვრული არც ლოგიკური წესით და არც მიზნის ცნებით, საგნის დახასიათება არ არის შემეცნებითი. მართალია, აქაც მსჯელობა გამოითქმება, მაგრამ ის არ არის საგნის შემეცნება, ის არაფერს გვეუბნება საგნის ობიექტური ნიშნების შესახებ. და თუ გარეგნულად ეს მსჯელობაც, მსგავსად ლოგიკური მსჯელობისა, ამ საგანზე ლაპარაკობს, ამან შეცდომაში არ უნდა შეგვიყვანოს. ესთეტიკური მსჯელობა — „ვარდი ლამაზია“, იმას არ ნიშნავს, რომ ობიექტური საგანი, ვარდი, შეიცავს თავის შემადგენლობაში სილამაზეს, თითქოს პრედიკატი „ლამაზი“ ისევე მიეკუთვნებოდეს ვარდს, როგორც მას მიეკუთვნა ზემო მოყვანილ მსჯელობაში პრედიკატი „წითელი“. ესთეტიკური მსჯელობის ამ სპეციფიკურობაზე, მის საფუძველზე და გამართლებაზე ქვემოთ საგანგებოდ გვექნება მსჯელობა. ახლა ჩვენ სხვა გვაინტერესებს. რა როლს თამაშობს შემეცნების ძალების თავისუფალი ურთიერთობა, რომელიც საფუძველად ედება ესთეტიკურ გრძნობას, ამ უკანასკნელის საყოველთაო ცნობებადობისათვის?

ერთადერთი სახეობა წარმოდგენისა, რომელსაც აქვს თვისება იყოს ყველასათვის ცნობილი, არის შემეცნებითი წარმოდგენა. გრძნობა, ამიტომ, მხოლოდ მაშინ იქნება საყოველთაოდ ცნობებადი, თუ ის დამყარებული იქნება შემეცნებით ძალებზე, თუ ის საგნიდან გაშუალებული იქნება შემეცნებითი ძალებით. ასეთი პირობა დატულია ესთეტიკურ სიამოვნება-უსიამოვნებაში მშვენიერის გამო და არ არის იგი მოცემული, როცა საქმე გვაქვს ჰედონიკურ სიამოვნება-უსიამოვნებასთან. ამით აიხსნება, კანტის აზრით, ის, რომ ჰედონიკური სიამოვნება არ არის საყოველთაოდ ცნობებადი გრძნობა და ამიტომ მას არცა აქვს პრეტენზია იმისა, რომ მასზე ყველამ ერთნაირად, შეთანხმებულად იმსჯელოს. პირიქით, ესთეტიკური სიამოვნება-უსიამოვნება შემეცნებითი უნარების თავისუფალი ურთიერთობით არის განსაზღვრული და, ამიტომ, მათთან ერთად იზიარებს საყოველთაო ცნობებადობის ნიშანს. ეს

ნიშანი თავის მხრით ამართლებს ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიას — იყოს ყველას მიერ აღიარებული.

საკუთარი სულიერი მდგომარეობის სხვისადმი გადაცემა სიამოვნებას იწვევს ჩვენში. ეს იმით უნდა აიხსნას, რომ ამით კმაყოფილდება ადამიანის ბუნებრივი მოთხოვნილება ურთიერთობისადმი. ასეთი მიდრეკილება ადამიანისა, შეიძლება ითქვას, ემპირიული ფსიქოლოგიური ფაქტია. მაგრამ ამგვარი ახსნა ამ ფაქტისა ჩვენთვის არ არის საკმარისი. გემოვნების მსჯელობაში ჩვენს მიერ გაცნობილი სიამოვნება იმგვარად გვეძლევა, რომ მის მონაწილედ სხვა ყველა იგულისხმება. ისეთი შთაბეჭდილება გვექმნება, თითქოს მშვენიერება მომდინარეობდეს საგნის შინაგანი სტრუქტურიდან, თითქოს მშვენიერება იყოს თვითონ საგნის კუთვნილი თვისება. ნამდვილად კი მშვენიერება, გრძნობისადმი მიმართების გარეშე არაფერია. და მთავარი ესთეტიკური საკითხიც სწორედ ეს არის: როგორ არის შესაძლებელი ის, რომ ისეთ მოვლენასთან დაკავშირებული რამ, როგორც არის გრძნობა, აპრიორული და სინთეზური მსჯელობით გამოითქვას?

ამჟამად ასეთი საკითხი დგება ჩვენს წინაშე: როგორ ხდება გაცნობიერება იმისა, რომ შემეცნების სულიერი ძალები ურთიერთს შეესატყვისებთან?

არის სავარაუდებელი ორი გზა გაცნობიერებისა — ესთეტიკური, რომელიც ემყარება შინაგან გრძნობასა და შეგრძნებებს და ინტელექტუალური, რომელიც ცნობიერების განზრახ მოქმედებას გულისხმობს შემეცნების ძალთა ასამუშავებლად.

ინტელექტუალური მაშინ არის ცნობიერება, როცა წარმოდგენა, რომელიც გვაძლევს საბაბს გემოვნების მსჯელობისათვის, არის ცნება. განსჯა და წარმოსახვა ამ შემთხვევაში შეერთდებოდენ იმგვარად, რომ მისგან ობიექტური შემეცნება აიგებოდა. ამ ვითარებაში შედგენილი მსჯელობა არ იქნებოდა მიმართული სიამოვნება-უსიამოვნების გრძნობისადმი და ამიტომ არსებითად არ იქნებოდა გემოვნების მსჯელობა. გემოვნების მსჯელობისათვის ისაა დამახასიათებელი, რომ ის ობიექტს განსაზღვრავს ტკბობის მხრივ და სილამაზის პრედიკატით, ცნებისაგან დამოუკიდებლად. მაშასადამე, ჩვენს კითხვაზე ასე უნდა ვუპასუხოთ: შემეცნებითი ძალების ურთიერთ-შესატყვისობის გაცნობიერება ხდება არა ინტელექტუალურად, არამედ მხოლოდ შეგრძნების გზით. წარმოსახვისა და განსჯის უნარების მისწრაფება გაურკვეველი, მაგრამ შეხმატებილე-

ბული მოქმედებისავენ, რომელიც მიეკუთვნება შემეცნებას საერთოდ, არის შეგრძნება (!), რომლის საყოველთაო ცნობებადობა პოსტულატია გემოვნების მსჯელობისა.

ამგვარად, ესთეტიკური მსჯელობის მეორე მომენტი, რომელიც ზოგად-კერძობის საკითხს ეხება, კანტის კონცეფციაში ამგვარ სახეს იღებს: მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი ა ის, რ ა ც ყ ვ ე ლ ა ს მ ო ს წ ო ნ ს უ ც ნ ე ბ ო დ¹⁵.

მსჯელობის მესამე მომენტს შეადგენს მიმართება. გემოვნების მსჯელობაში ლაპარაკია მიმართებაზე მიზნისადმი. ამით აიხსნება, რომ კანტი აქ მთავარ ყურადღებას აქცევს მიზანშეწონილების ცნების გაგებას, მის ესთეტიკურ ინტერპრეტაციას.

რა არის მიზანი? როცა ამ ცნების ტრანსცენდენტალური განსაზღვრება სწადიათ, მას იმ ცნებად წარმოიდგენენ, რომელიც საგნის მიზეზად გვევლინება, როცა ცნებაში საგნის რეალური შესაძლებლობის საფუძველი იგულისხმება. მიზანშეწონილება, ამგვარად, წერს კანტი, არის მიზეზობრიობა ცნებისა მისი ობიექტის მიმართ. იქ, სადაც აზროვნებენ არა მხოლოდ საგნის შემეცნებაზე. არამედ თვითონ საგანზე, როგორც შედეგზე, რომელიც შესაძლებელია მხოლოდ ცნების წყალობით, იქ მიზანიც იაზრება. შედეგის წარმოდგენა აქ მიზეზის საფუძვლად გვევლინება და მას უსწრებს. აქ სასიამოვნო მდგომარეობად ის განიცდება, რაც ხელს უწყობს მოვლენის რეალიზაციას, ხოლო, რაც მას აბრკოლებს, უსიამოვნო მდგომარეობად აღიბეჭდება.

მიზანშეწონილებაზე შეიძლება ვილაპარაკოთ მაშინაც, როცა მიზნის ცნობიერება არა გვაქვს, მაგრამ მოვლენა მოითხოვს იმას, რომ იგი ახსნილი იქნეს ნების მონაწილეობით. ეს ისეთი ვითარებაა, როცა ნების რეალური არსებობა გამორიცხულია სხვადასხვა მოსაზრებების გამო, მაგრამ იმისათვის, რომ შემეცნების, გაგების მოთხოვნილება დაკმაყოფილდეს, საჭიროა დაეუშვათ, რომ მოცემული მოვლენა თითქოს და ნებელობის აქტით იყოს წარმოქმნილი. ამ შემთხვევაში გვექნება საფუძველი ვილაპარაკოთ უმიზნო მიზანშეწონილებაზე, ე. ი. ისეთ მიზანშეწონილებაზე, რომელსაც არ უსწრებდა წინ მიზნის ცნობიერება, მაგრამ მაინც ისე გამოიყურება, თითქოს ამას ნებისყოფა ხელმძღვანელობდა.

ვინაიდან ჩვენ არ ვართ იძულებული ყოველთვის გონების თვალთ ვუყუროთ მოვლენებს, ამიტომ შეგვიძლია მათ ისე შევხედოთ, რომ ისინი მიზანშეწონილი ფორმით წარმოგვიდგენ და

თან მათ საფუძველში მიზანი არ მოვითავსოთ. ეს კია, რომ ამ შემთხვევაში ჩვენ მიერ მოვლენების ხედვას რეფლექსური ჰასიათი ექნება.

მიზანს თან მოაქვს ინტერესის თვალსაზრისი, თუ მას (მიზანს). უყურებენ როგორც ტკობის საფუძველს, თუ მიზანი განსაზღვრავს მსჯელობას საგნის სიამოვნების შესახებ. ამ გაგებით, მაშასადამე, გემოვნების წმინდა მსჯელობას არ შეიძლება საფუძველად ედოს სუბიექტური მიზანი, ისევე როგორც შეუძლებელია მას საფუძველად ედოს წარმოდგენა რომელიმე ობიექტური მიზნის შესახებ. ესთეტიკური მსჯელობა არ ეხება საგნის არსებობის არც შინაგანსა და არც გარეგან მიზეზებს. მას საქმე აქვს მხოლოდ წარმოდგენათა უნარების ერთმანეთისადმი მიმართებასთან. ერთადერთი სიამოვნება, რომელსაც ჩვენ განვსაზღვრავთ უცნებოდ, როგორც ყველასათვის მისაწვდომს, საყოველთაოდ ცნობებადს, არის ის სიამოვნება, რომელიც ჩვენ გვეძლევა მხოლოდ მიზანშეწონილების ფორმის წყალობით, იმ მიზანშეწონილებისა, რომელიც იაზრება წარმოდგენაში, რომელშიაც ჩვენ გვეძლევა საგანი.

სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობა არ შეიძლება ვიაზროთ რომელიმე წარმოდგენასთან (შეგრძნებასთან ანდა ცნებასთან) აპრიორულ საფუძველზე შეერთებულად: გრძნობის წარმოდგენა როგორც შეგრძნების ან ცნების შედეგისა აპრიორული ხასიათისა ვერ იქნება. ასეთი მიმართება შეიძლება გვეძლეოდეს ცდაში და, ამდენად, მას მხოლოდ აპოსტერიორული ხასიათი ექნება. არის (თითქოს) გამონაკლისი, როცა პატივისცემის გრძნობა ჩვენ გამოგვყავს აპრიორულად ზნეობის ზოგადი ცნებიდან, მაგრამ, ამბობს კანტი, აქ სრულიად თავისებური მდგომარეობა გვაქვს: მიზეზობრიობა, რომელიც აქაა გამოყენებული, არ არის ცდისეული. იგი ემყარება სუბიექტის ზეგრძნობად თვისებებს და წარმოგვიდგება როგორც თავისუფლების მიზეზობრიობა. კანტი იმასაც შენიშნავს, რომ ზნეობის ცნებიდან ნამდვილად გამოგვყავდა არა ეს გრძნობა პატივისცემისა, არამედ მხოლოდ ნების განმარტება. მაგრამ სულიერი მდგომარეობა, რომელსაც შეადგენს ნება, უკვე თავისთავად არის გრძნობა და არა მისი მიზეზი, ე. ი. ნებისეული სულიერი მდგომარეობა არის იგივე გრძნობა. გრძნობას აქ ნაწარმოებად მაშინ ვიაზრებდით, ზნეობის ცნება როგორც სიკეთისა წინასწარ რომ გვექონოდა მოცემული ნებელობის განსაზღვრებამდე. ამოა ცდა გრძნობის აპრიორული გამოყვანისა მხოლოდ შემეცნებიდან¹⁶.

ანალოგიური მდგომარეობაა იმ სიამოვნებასთან დაკავშირებით, რომელიც გვაქვს წმინდა გემოვნების მსჯელობაში. განსხვავება იმაშია, რომ აქ სიამოვნება ჰერეტიკთა და არ აღძრავს ინტერესს ობიექტისადმი. მორალურ მსჯელობაში ინტერესი მოქმედებს. როცა ადამიანის შემეცნებით ძალებს თავისუფალ ურთიერთობაში წარმოვიდგენთ და ამ გზით გვეძლევა საგანი, ფორმალური მიზანშეწონილების ცნობიერება რომელსაც აქ აქვს ადგილი, არის უკვე სიამოვნება. წმინდა ფორმალური მიზანშეწონილების სუბიექტური ასახვის ფორმა არის სიამოვნება. ეს გასაგები ხდება იქიდან, რომ ფორმალური მიზანშეწონილების ცნობიერება მოქმედი ძალაა შემეცნებითი ძალების აქტუალიზაციისათვის. ეს ცნობიერება შეიცავს შინაგან მიზეზობრიობას საერთოდ შემეცნების მიმართ. აქ არაა ლაპარაკი რომელიმე განსახვდვრულ შემეცნებაზე.

მიზანშეწონილებასა და სიამოვნებას შორის პირველი შეხედვით არავითარი კავშირი არ არის, მაგრამ როგორც კი საკითხი დანისმის სიამოვნების რაობის შესახებ, ირკვევა, რომ ის უნდა იყოს მიზანშეწონილების ცნობიერი გამოვლინება. თუ მშვენიერებაში შესაღწევი გზა სიამოვნებაზე გადის, თვით მშვენიერებაცა და მისი ეფექტიც არსებითად უნდა უკავშირდებოდეს მიზანშეწონილებას. ამ ცნებაში კანტს აინტერესებს ადამიანის შესატყვისობა რომელიმე გარეშე ინსტანციასთან. ამას მოითხოვს ადამიანის ზღვარდებულების ფაქტი. მშვენიერებაში დაყოვნების სურვილი, რომელიც ყველას აქვს. ამ შესატყვისობის გახანგრძლივების სურვილია იმავე დროს¹⁷.

როცა მიზანშეწონილებაზე კი არ არის დამყარებული გრძნობა, არამედ, პირიქით, გრძნობას ემყარება მიზანშეწონილება, გემოვნების მსჯელობა ფუჭდება, ჰკარგავს მიუდგომლობას, „უპარტიობას“. როცა საგანი უშუალოდ იწვევს ჩვენში სიამოვნებას, ე. ი. იწვევს „უშუალო შეხების“, აფიცირების გზით, მაშინ მიღებულ განცდას არა აქვს და არც შეიძლება ჰქონდეს საყოველთაობის პრეტენზია. სადაც ესთეტიკური მოწონებისათვის საჭიროებენ ამგვარ გამღიზიანებელს, იქ საქმე გვაქვს არა ესთეტიკურ განცდასთან, არამედ ტლანქ, ბარბაროსულ გემოვნებასთან. აქ საგნის მატერიალური მომენტის მოქმედება იგულისხმება და ამიტომ განცდა ფსიქოლოგიურ პროცესს ვერ შორდება. ესთეტიკური სიამოვნება წმინდა, ე. ი. ნამდვილი მხოლოდ მაშინ არის, როცა მას არ შე-

ერევა გრძობადად საამო და ამაჩუყებელი, ანდა ზნეობრივი ქცევით და ინტელექტუალური ცნობიერებით შეპირობებული სიამოვნება. მხოლოდ ფორმის მიზანშეწონილება შეიძლება ედოს საფუძვლად გემოვნების მსჯელობას.

მსგავსად თეორიულ-ლოგიკური მსჯელობებისა, ესთეტიკური მსჯელობებიც იყოფიან ორ ჯგუფად: ერთ ჯგუფს შეადგენენ ემპირიულ ესთეტიკური, ხოლო მეორეს წმინდა ესთეტიკური მსჯელობები. ემპირიულ ესთეტიკურ მსჯელობაში ლაპარაკია საამოსა და არასაამოს შესახებ საგანში, წმინდა გემოვნების მსჯელობა ეხება მშვენიერს, რომელიც აგრეთვე მიეწერება საგანს. მსჯელობათა პირველი ჯგუფი არის მსჯელობა გარეგანი გრძობისა, მატერიალური ესთეტიკური მსჯელობა, ხოლო მსჯელობათა მეორე ჯგუფი ეკუთვნის ფორმალურ ესთეტიკურ მსჯელობას.

იმისათვის, რომ გემოვნების მსჯელობა იყოს წმინდა, ე. ი. მსჯელობა მშვენიერებაზე, მას არ უნდა ედოს საფუძვლად ემპირიული სიამოვნება, ჰედონიკური სიამოვნება.

წარმოდგენის მატერიალური მომენტი, შეგვჩნდება არ შეიძლება ჩაითვალოს წმინდა გემოვნების საფუძვლად. ის ფაქტი, რომ წმინდა ესთეტიკური სიამოვნების გამომწვევად თვლიან არა საერთოდ ფერსა და ტონს, არამედ მხოლოდ წმინდა ფერსა და წმინდა ტონს, მიუთითებს იმაზე, რომ მატერიალური მომენტი კი არ არის აქ გადამწყვეტი მნიშვნელობისა, არამედ ფორმალური. ფერისა და ტონის სიწმინდე აქ ფორმის მომენტზე მითითებაა.

გემოვნების აღზრდისათვის მნიშვნელოვანი ჩანს კანტის მოსაზრება გრძობადი, „ფიზიკური“ სიამოვნების როლის შესახებ ესთეტიკურ მსჯელობაში. ფიქრობენ, რომ ე. წ. „ფიზიკური“ გრძობები, საამო შეგვჩნდება, თუმცა საკუთრივ წმინდა ესთეტიკურ გრძობებს არ წარმოადგენენ, მაგრამ წმინდა გრძობებთან შეერთებით მათ გაძლიერებას, ინტენსიფიკაციას იწვევენ. კანტის აზრით, ეს შეხედულება გაუგებრობის ნაყოფია და საზიანოც არის. ამგვარ ვარაუდს შეუძლია ნამდვილ ესთეტიკურ განცდას გზა გადაუღობოს და უგემოვნობის განვითარებას შეუწყოს ხელი. ესთეტიკური წმინდა განცდა იზრდება და ინტენსიური ხდება არა უცხო ელემენტების შერევით, არამედ მათგან გაწმენდის კვალობაზე. კანტი აქაც ფორმალური პრინციპის ერთგული რჩება.

ობიექტური მიზანშეწონილება შეიმეცნება ცნების საშუალებით, მრავალფეროვნების მიმართებით გარკვეული მიზნისაკენ. აქე-

დან ცხადია, რომ მშვენიერების მსჯელობა, რომელსაც საფუძვლად უძევს ფორმალური მიზანშეწონილება, ე. ი. მიზანშეწონილება უმიზნოდ, განზრახვის გარეშე, არ შეიძლება ემყარებოდეს სიკეთის წარმოდგენას. ეს უკანასკნელი აუცილებლად გულისხმობს ობიექტურ მიზანშეწონილებას, საგნის მიმართებას განსაზღვრული მიზნისკენ.

ობიექტური მიზანშეწონილება ორგვარად გვევლინება. ერთ შემთხვევაში იგი ვარაუდობს და ნიშნავს ერთი საგნის სარგებლიანობას მეორისათვის, მეორე შემთხვევაში მიზანშეწონილების „რეალიზაცია“ ხდება თვით საგანში და სრულყოფილების სახელს ატარებს. ცხადი უნდა იყოს, რომ ის ტკობა საგნით, რისთვისაც მას ჩვენ მშვენიერს ვეძახით, არ შეიძლება ემყარებოდეს წარმოდგენას საგნის სარგებლიანობის შესახებ. ასე რომ ყოფილიყო, ტკობა საგნის სარგებლიანობას რომ ემყარებოდეს, იგი „დასაბუთებული“ იქნებოდა არა საგნით, არამედ მისი სასარგებლო ფუნქციით. წმინდა ესთეტიკური სიამოვნება გულისხმობს, რომ იგი უკავშირდება არა საგნის ფუნქციას, მის სასარგებლო თვისებებს, არამედ თვითონ მას. უშუალო ტკობა საგნით არის არსებითი პირობა იმის. რომ საქმე გვქონდეს მსჯელობასთან მშვენიერების შესახებ.

არსებობს მოსაზრება, რომ საგნის შინაგანი სრულყოფილება იგივეა, რაც მისი მშვენიერება, სილამაზე. დაურთავენ ხოლმე იმას, რომ საგნის სრულყოფილობის ცნობიერება ამ შემთხვევაში ბუნდოვანია.

იმისათვის, რომ გვესმოდეს, რა არის საგნის სრულყოფილება, უნდა ვიცოდეთ მისი ცნება. საგნის სრულყოფილება არის საგნის სრულქმნა მისი ცნების შესაბამისად. საგნის თვისობრივი სრულყოფილება არის მთელი მრავალფეროვნების შესატყვისობა საგნის ცნებისადმი. მაგრამ გემოვნების მსჯელობა იგივე ესთეტიკური მსჯელობაა. ეს იმაზე მიუთითებს, რომ იგი ემყარება სუბიექტურ და არა ობიექტურ საფუძველს. მისი განმსაზღვრელი არ შეიძლება იყოს ცნება. სილამაზის საშუალებით არ იაზრება საგნის სრულყოფილობა და არც სრულყოფილი საგანი. ამისთვის სუბიექტური საფუძველი არ იქნებოდა საკმარისი. ის აზრი, რომ განსხვავება მშვენიერსა და სრულყოფილს შორის მხოლოდ გარკვეულობის ხარისხშია, რომ წარმოშობის მიხედვით ეს ცნებები ერთხვედრიან ერთმანეთს, სრულიად შეუწყნარებელია. ჩვენ დავამტკიცეთ, წერს

კანტი, რომ ესთეტიკური მსჯელობა არის სრულიად თავისებური და იგი არავითარ შემეცნებას არ იძლევა, არც ნათელსა და არც ბუნდოვანს. ობიექტის შესახებ შემეცნების მოცემა შეუძლია მხოლოდ ლოგიკურ მსჯელობას, ხოლო ესთეტიკურია მსჯელობა, რომლითაც წარმოდგენა, რომელშიაც გვეძლევა საგანი, მიმართულია არა ობიექტზე, არამედ მხოლოდ სუბიექტზე. იგი არაფერს ამბობს ობიექტის თვისებებზე. შემეცნებითი ძალების ურთიერთობა, როცა ისინი ეხებიან საგანს, არის ფორმალურად მიზანშეწონილი. ეს ვითარება აისახება წმინდა ესთეტიკურ გრძნობაში, რომელიც ესთეტიკური მსჯელობის ფორმით ვლინდება¹⁸. მსჯელობას მაშინ ეწოდება ესთეტიკური, როცა მისი განსაზღვრების საფუძველს ცნება კი არ წარმოადგენს, არამედ გრძნობა (შინაგანი გრძნობისა — des inneren Sinns), რომელიც შეძლებისად გადმოცემს იმ პარამონიულ თუ დასპარამონიულ ვითარებას, რომელიც შემეცნების ძალთა შორის მყარდება თამაშისეულ ურთიერთობაში. იმისათვის, რომ გაგვემართლებია ბუნდოვანი ცნებების საფუძველზე აგებული ობიექტური მსჯელობის აღნიშვნა „ესთეტიკურის“ სახელით, უნდა შესაძლებელი ყოფილიყო განსჯა, რომელიც გრძნობადად მსჯელობს, და გრძნობის ორგანო, რომელიც თავის ობიექტს წარმოიდგენს ცნების საშუალებით. ასეთი რამ შეუძლებელია, ორივე მოთხოვნა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია.

განსჯას საქმე აქვს ყოველგვარ მსჯელობასთან და, მაშასადამე, ესთეტიკურ მსჯელობასთანაც, მაგრამ მისი ფუნქცია შემეცნების დროს და ესთეტიკური მსჯელობის აგების დროს სხვადასხვაა. როცა იგი მიმართულია ესთეტიკური მსჯელობისადმი, მიმართებას არა აქვს საგნის შემეცნების ხასიათი და ამოცანა. აქ იგი მიმართულია სუბიექტისკენ, შინაგანი გრძნობისადმი და ისიც მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ესთეტიკური მსჯელობა შესაძლებელია საერთო წესის მიხედვით. განსჯა, ამგვარად, ესთეტიკაში გამოყენებულია, როგორც წარმოსახვის „პარტნიორი“ და როგორც ესთეტიკური მსჯელობის „ორგანიზატორი“.

როცა გემოვნების მსჯელობა რომელიმე საგანს თვლის მშვენიერ საგნად და ამას აკეთებს იგი რომელიმე გარკვეული ცნების საფუძველზე, არა გვაქვს საქმე წმინდა გემოვნების მსჯელობასთან. ამის საფუძველზე ასხეავენ ორგვარ სილამაზეს: თავისუფალსა და დამოკიდებულს. პირველი არ გულისხმობს ცნებას, რომელიც საგანმა უნდა გამოხატოს, მეორე, დამოკიდებული სილამაზე, გუ-

ლისხმობს ცნებას და საგნის სრულყოფილებას ამ ცნების შესატყვისობის კვალობაზე. ეს უკანასკნელი არის პირობითი სილამაზე. იგი დამოკიდებულია ცნებაზე და გამოითქმის ისეთი საგნის შესახებ, რომელიც განსაკუთრებულ მიზანს ექვემდებარება. თავისუფალი სილამაზე არის სილამაზე თავისთავად, დამოუკიდებლად არსებული. ისიც საგნის სილამაზედ ითქმის, მაგრამ მისი ესთეტიკური კვალიფიკაცია ცნებას არ ემყარება, ცნებაზე არ არის დამოკიდებული. ამიტომ ეწოდება მას თავისუფალი სილამაზე. სილამაზე ყვავილის, უტექსტო მუსიკის, მაგ., არის თავისუფალი. იგი არ უთანხმდება ცნებას, არ არის მისით შეზღუდული. წარმოსახვის თავისუფალ თამაშს აქ არაფერი ზღუდავს. მაგრამ ისეთი საგნების გამოხატვა, როგორცაა — მამაკაცი, დედაცა, ბავშვი და ა.შ., პირობადებულია სათანადო ცნებებით. ნაქატი ამ ცნებებს უნდა ეთანხმებოდეს, ისეთი უნდა იყოს, რომ მიზნის ცნებას ანგარიში გაეწიოს. აქ სრულყოფილების საკითხი დაისმის და ამდენად სილამაზე დამოკიდებულია, შეპირობებულია საგნის დანიშნულებით. მიზნის ცნების შესატყვისობისათვის ზრუნვა და ამ გზაზე სრულყოფილების მიღწევა, შეიძლება იყოს სიკეთე, მაგრამ მისი შერევა სილამაზესთან ისევე საზიანოა ესთეტიკურად, როგორც შერევა გრძნობადი სიამოვნებისა წმინდა ესთეტიკურთან⁹.

სილამაზის საგანზე, ცნებაზე დამოკიდებულების საილუსტრაციოდ კანტი შემდეგ მაგალითს მიმართავს: ჩვენ შეგვეძლო ბევრი რამ შეგვესწორებინა იმ შენობის სურათში, რომელიც ჩვენ მოგვეწონს, მაგრამ ამის უფლება არა გვაქვს, რადგან ეს შენობა ტაძარს გამოხატავს და ამ გარემოებას არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს. ადამიანის გამოხატულებისათვის შეგვეძლო მიგვეცა უფრო ნატიფი ხაზები, უფრო საამო და მშვიდი გამოხატულება, რომ იგი მეომარს არ ჰგავდეს. აქ ტკობა დამყარებულია ცნებაზე და ამდენად იგი არ არის თავისუფალი, მის საფუძველზე წმინდა გემოვნების მსჯელობა არ აიგება. აქ ხდება წმინდა გემოვნების შეერთება ინტელექტუალურ ტკობასთან, რაც გემოვნებისათვის ერთგვარად სასარგებლოცაა, რადგან ეს ხელს უწყობს მის ფიქსაციას, საყოველთაობას, მაგრამ გემოვნებას აქ შეიძლება გარედან უკარნახონ წესები (მიზნისეული ცნებით შეპირობებული) და ამით ხელყოფა მოახდინონ მისი თავისუფლებისა. ასეთი აქცია გემოვნებას ართმევს ავტონომიას, მას სიკეთის მსახურად ხდის და ამით საბოლო-

ოდ გემოვნება არსებითად ზიანდება, ჰკარგავს თავის არსებით ნიშანს.

ისიც უნდა ითქვას, დასძენს კანტი, რომ ამ კომბინაციით არც სრულყოფილება რჩება მოგებული.

წმინდა ესთეტიკური მსჯელობა მხოლოდ მაშინ გვექნება, თუ ის, ვინც ამას გამოთქვამს, ან არ იცნობს ცნებას, რომელმაც უნდა განსაზღვროს მხატვრული ნაწარმოები და ან არ აქცევს მას ყურადღებას. ამ შემთხვევაში ესთეტიკური მსჯელობა, შეფასებული თავისუფალი სილამაზის კუთხით, შეიძლება უნაკლო იყოს, მაგრამ მას მაინც გაუჩნდეს მოდავე იმ პირის სახით, რომელიც დგას შეპირობებული სილამაზის თვალსაზრისზე და მხატვრულ ნაწარმოებს განიხილავს საგნის ცნებისადმი შესატყვისობის მიხედვით. გამოდის, რომ აქ წარმოებულ დაეა გამოწვეულია სხვადასხვა სახის სილამაზის ცნებათა გამოყენებით: ერთი მხარე დგას წმინდა გემოვნების თვალსაზრისზე და ამის მიხედვით აფასებს ნაწარმოებს, ხოლო მეორე ემყარება გემოვნების პრაქტიკულ, გამოყენებით მსჯელობას.

მშვენიერების განმარტების ობიექტური წესი, კანტის მიხედვით, არ არსებობს. ყოველი მსჯელობა, რომლის წყაროც წმინდა გემოვნების უნარია, ე. ი. ისეთი მსჯელობა, რომლის საფუძველი სუბიექტის გრძნობაა და არა რომელიმე ცნება ობიექტის შესახებ, წარმოადგენს ესთეტიკურ მსჯელობას. ისეთი პრინციპის ძებნა, რომელიც იქნებოდა პრინციპი მშვენიერებისა, დამყარებული ცნებებზე, ამაო ცდაა, ენერგიის უნაყოფო ხარჯვაა. ასეთი პრინციპი შეუძლებელია, იგი თავის თავს ეწინააღმდეგება. შეგრძნების (მოწონება-არმოწონების) საყოველთაო ცნობებადობა უცნებოდ, რამდენადაც შესაძლებელია ასეთი თანხმობა ამ გრძნობის შესახებ ყველა დროის ხალხებს შორის, ემპირიული ზასიათისაა. იგი იმდენად სუსტია, რომ საეჭვოა გამომდგარიყო გემოვნების წარმოშობის საკმარის კრიტერიუმად. ე. ი. ეს ემპირიული მონაცემი საყოველთაო ცნობებადობისა და საყოველთაო თანხმობისა სუსტი მითითებაა ფორმების შეთანხმებულად შეფასების იმ საფუძველზე. რომელიც იმალება ყოველ ადამიანში და რომლის მიხედვითაც ადამიანებს საგნები ეძლევათ.

გემოვნების უმაღლესი ნიმუში, პირველნიმუში არის მხოლოდ იდეა, რომელიც თვითუღმა უნდა შეიმუშაოს თავისთვის თვითონ. ამ იდეით უნდა აწარმოებდეს ყველა ესთეტიკურის პრეტენზიის

აქტებს. იდეა გონების ცნებაა, ხოლო იდეალი გვეძლევა ცალკეული არსების წარმოდგენის სახით, რამდენადაც იგი ადგილობრივად შეესატყვისება იდეას. გემოვნების პირველნიმუშს უმჯობესია ეწოდოს მშვენიერების იდეალი. ის ემყარება გონების მაქსიმუმის გაურკვეველ იდეას, მაგრამ არა ცნების საშუალებით, არამედ ცალკეულად გადმოცემული წარმოდგენით. ამგვარი იდეალი არაა ჩვენს განკარგულებაში, მაგრამ მისკენ მიწრაფება ჩვენ გვაქვს. ის არის იდეალი წარმოსახვისა, ვინაიდან იგი ემყარება არა ცნობას, არამედ გამოსახვას (Darstellung). გამოსახვის უნარი არის წარმოსახვა.

როგორ ვაღწევთ მშვენიერების ამ იდეალს? აპრიორულია თუ ემპირიული ეს გზა? მშვენიერების რომელი სახე არის ამისათვის გამოსადეგი — თავისუფალი სილამაზე, თუ დამოკიდებული, შეპირობებული სილამაზე?

სილამაზე, რომლისთვისაც ჩვენ იდეალს ვეძებთ, არ შეიძლება იყოს მერყევი, სიმტიცეს მოკლებული, არამედ ობიექტური მიზანშეწონილების ცნებით ფიქსირებული მშვენიერება. ის არ უნდა ეკუთვნოდეს სავსებით წმინდა გემოვნების მსჯელობის ობიექტს. არამედ ნაწილობრივ ინტელექტუალიზირებულს. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ გემოვნების მსჯელობის საფუძველთა შორის უნდა იყოს იდეალიც, აქვე უნდა იყოს აგრეთვე გონების რომელიმე იდეა გარკვეული ცნების მიხედვით. ამ იდეამ უნდა განსაზღვროს აპრიორულად მიზანი, რომელსაც ემყარება საგნის შინაგანი შესაძლებლობა. მხოლოდ ადამიანია ის არსება, რომელსაც თვითონ შეუძლია თავისი მიზანი განსაზღვროს გონების საშუალებით. ამიტომ მხოლოდ ადამიანი შეიძლება იყოს სილამაზის იდეალი. მხოლოდ კაცობრიობა, როგორც ინტელიგენცია, ძალმოსილია სრულყოფილობის იდეალისათვის.

ადამიანის იდეალის განმარტებას ერთვის ორი რამ: ესთეტიკური ნორმული იდეა და გონების იდეა. პირველი არის წარმოსახვის ცალკეული ჰერეტიკა, რომელიც არის კრიტერიუმი ადამიანის, როგორც ცხოველთა განსაკუთრებული სახის, შეფასებისა. მეორეში იგულისხმება კაცობრიობის მიზნები, რამდენადაც ისინი შეიძლება არაგრძნობადად წარმოვიდგინოთ. ეს მიზნები გამოიყენებიან ადამიანის გეშტალტის დაფასების პრინციპად. ამ გეშტალტში გვევლინებიან ეს მიზნები, როგორც მათი შედეგი მოვლენათა სამყაროში. აქ ადამიანის ზნობრივი მხარე იგულისხმება და ამიტომ მსჯელობა, სილამაზის იდეალზე დაფუძნებული, არასოდეს არ იქნება მხოლოდ

გემოვნების მსჯელობა. ამისთვის, მაშასადამე, გამოდგება მხოლოდ მერე სახე სილამაზისა, რომელიც შეპირობებულია გარკვეული ცნებით.

ახლა, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რაც არის ესთეტიკური მსჯელობისათვის მიზანშეწონილება, შეიძლება დავასკვნათ: მშვენიერება არის საგნის ფორმის მიზანშეწონილება, რამდენადაც ეს ფორმა აღიქმება მიზნის წარმოდგენის გარეშე²⁰.

ესთეტიკური მსჯელობის მეოთხე მომენტი არის საგნის მოწონების მოძალობა. უნდა გაირკვეს როგორია ამ მოწონების მოძალობა — პრობლემატური, ასერტორიული თუ აპოდიქტიური.

როდესაც საქმე ეხება საერთოდ საგანს, წარმოდგენას, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ სიამოვნება მას შეიძლება ახლდეს. ასეთი რამ გამორიცხული არ არის, მაგრამ ჯერ არც ისაა ნათქვამი, რომ ყოველ წარმოდგენას ნამდვილად ახლავს სიამოვნება და მით უმეტეს ის, რომ მას არ შეიძლება რომ არ ახლდეს სიამოვნება. აქ ჩვენ ჯერ მხოლოდ მოძალობის პირველ საფეხურზე ვიმყოფებით, — პრობლემატურ საფეხურზე. ასეთი ხარისხი მოძალობისა შეიძლება ყოველ საგანს მიეწეროს, რამდენადაც საქმე ეხება მის მიერ ჩვენში სიამოვნების გამოწვევას. უფრო მაღალ საფეხურს ვაღწევთ, როცა ხელთა გვაქვს სიამის განცდა. ამ შემთხვევაში ვამბობთ, რომ სიამოვნება ნამდვილად გვაქვს. პედონიკური ტკბობა არის სიამოვნება და მისი ლოგიკური გადმოცემა ასერტორიული მსჯელობაა. რაც შეეხება წმინდა ესთეტიკურ სიამოვნება-მოწონებას, იგი როგორც ამბობენ, უნდა იყოს აუცილებელი. კანტის ამოცანაც ამ პუნქტში სწორედ ეს არის: უნდა გაირკვეს არის თუ არა მართლაც გემოვნების მსჯელობა აუცილებელი და რაზედ არის იგი დაფუძნებული.

ჩვენ ვიცნობთ თეორიული და პრაქტიკული მსჯელობის აუცილებლობას. თვითნებულ მათგანს თავისებური საფუძველი აქვს აუცილებლობისა. ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა უნდა იყოს თავისებური, თეორიული და პრაქტიკული (ეთიკური) მსჯელობისაგან განსხვავებული. ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობის წარმოდგენა თეორიულად იქნებოდა იმის დაშვება, რომ შესაძლებელია აპრიორი გამოგვეთქვა ასეთი მსჯელობა: თვითნებური ადამიანი აუცილებლად იგრძნობს ესთეტიკურ სიამოვნებას იმ საგნიდან, რომელსაც მშვენიერს ვეძახით: ასეთი მსჯელობის დასაბუთე-

ბა შეუძლებელია და, რაც მთავარია, ესთეტიკური მსჯელობის აზრი ეს არ არის. აზრი ესთეტიკური მსჯელობისა არ შეიცავს იმის მტკიცებას, რომ ერთის მიერ მშვენიერად მიჩნეული საგანი უეჭველად ასე იქნება განცდილი (ფაქტობრივად) ყველას მიერ. პირიქით, კანტი ხედავს და აღიარებს, რომ ემპირიულად ამგვარი თანხმობა ესთეტიკური მსჯელობის შესახებ არ არსებობს. ხშირია ერთსა და იმავე საგანზე საწინააღმდეგო ესთეტიკური მსჯელობა.

არც ეთიკური მსჯელობის აუცილებლობა ემთხვევა ესთეტიკურის აუცილებლობას. აქ, ეთიკურ მსჯელობაში, გამოყენებულია წმინდა გონების ცნება, იდეა, რომელიც შეიცავს თავისუფლად მოქმედი არსების კანონს. ეთიკური ტკობა არის აუცილებელი შედეგი იმ ობიექტური კანონისა, რომელიც ჩვენი მოქმედების მტკიცე რეგლამენტაციას აწესებს. ესთეტიკური მსჯელობა საერთოდ ვერ დაემყარება ცნებას და მორალური მსჯელობის აუცილებლობაც მისთვის უცხოა.

აუცილებლობა, რომელიც ახასიათებს ესთეტიკურ მსჯელობას მშვენიერის შესახებ, არის, როგორც კანტი ამბობს, ე გ ზ ე მ კ ლ ა რ უ ლ ი, ე. ი. სანიმუშო, სამაგალითო. ესთეტიკური მსჯელობა არის მხოლოდ ნიმუში იმისა, თუ როგორ უნდა ვიმსჯელოთ მოცემულ ინდივიდუალურ საგანზე. მსჯელობის პრეტენზია ამ შემთხვევაში არის პრეტენზია სამაგალითო-სანიმუშოსი. აქ არ გვეძლევა ის წესი, რომლის მიხედვითაც აიგო ეს მსჯელობა. ასე რომ იყოს, ესთეტიკური მსჯელობა სავალდებულო გახდებოდა ამ წესის ძალით და საქმე გვექნებოდა ობიექტურ აუცილებლობასთან. მაგრამ რამდენადაც ეს ასე არ არის ესთეტიკურ მსჯელობაში, რადგან მისი აუცილებლობა არაა ცნებიდან გამოყვანილი, ის არც არის აპოდისტიკური. ლოგიკიდან ცნობილი გაიგივება აუცილებელისა და აპოდისტიკურისა აქ უარყოფილია. ესთეტიკური მსჯელობა მშვენიერების შესახებ აუცილებელია, კანტის აზრით, მაგრამ აპოდისტიკური იგი არ არის²¹.

კიდევ უფრო ნაკლებადაა შესაძლებელი ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობის დასაბუთება ემპირიული მონაცემებით, საყოველთაო თანხმობაზე მითითებით. ჭერ ერთი, ასეთი თანხმობა არ არსებობს და, რაც მთავარია, კიდევაც რომ იყოს იგი, აუცილებლობის საბუთად მაინც არ გამოდგებოდა. ფაქტობრივი არსებობა საყოველთაო თანხმობისა ესთეტიკური საგნის მშვენიერების შესახებ ვერ გაცდებოდა ასერტორიულ მსჯელობას, თუ ფაქტობრივად

არსებული თანხმობის აუცილებლობა არ იქნებოდა ნაჩვენები არა-ემპირიული გზით.

გემოვნების მსჯელობის აუცილებლობა სუბიექტურია და სხვადასხვა ინსტანციებით შეპირობებული. ესთეტიკური მსჯელობა მშვენიერებაზე თავისი ბუნებით მოითხოვს ყველასგან თანხმობას. ვინც ამა თუ იმ საგანს მშვენიერად თვლის, იმავე დროს მსურველია, მომთხოვნია იმისი, რომ ეს შეხედულება ყველამ გაიზიაროს. მის მსჯელობას ამის პრეტენზია აქვს თვითონ მსჯელობის ბუნების ძალით. გემოვნების მსჯელობას ეს პრეტენზია მაშინაც ექნებოდა, მხოლოდ ის ადამიანი რომ არსებობდეს მსოფლიოში, ვინც ამ მსჯელობას გამოთქვარს. აქედან ისიც ნათელი უნდა იყოს, თუ რაოდენ ინდიფერენტული რამაა ამ მსჯელობისათვის ფაქტობრივად არსებული აღიარება სხვა ადამიანების მიერ. საქმე ეხება არა აღიარებას და მის რაოდენობას, არამედ ესთეტიკური მსჯელობის საზღვრისს. მსჯელობაში — „წმინდა ესთეტიკური მსჯელობა ყველამ უნდა აღიაროს“, მტკიცება ემყარება გარკვეულ პირობებს და მხოლოდ ამ პირობების მოცემულობის შემთხვევაში აქვს მას ძალა.

სხვების მიერ დასტურის მოლოდინი ემყარება იმის რწმენას, რომ საფუძველი წმინდა ესთეტიკური მსჯელობისა ყველას ერთნაირი აქვს, საერთოა. ჩვენ გვაქვს საფუძველი ამ მოლოდინის გამართლებისა, თუ დადგენილი იქნება, რომ მოცემული შემთხვევის სუბსუმცია დასტურის წესისადმი არაა საეჭვო.

წმინდა ესთეტიკური მსჯელობა იმით განსხვავდება შემეცნებითი მსჯელობისაგან, რომ არ ემყარება ამ უკანასკნელის მსგავსა ობიექტურ პრინციპს. ასე რომ ყოფილიყო, წმინდა ესთეტიკურ მსჯელობას ექნებოდა პრეტენზია უეჭველი აუცილებლობისა. ასეთი პრეტენზია გემოვნების მსჯელობას არა აქვს. აუცილებლობა, რომელიც ახასიათებს წმინდა ესთეტიკურ მსჯელობას, განსხვავდება იმ აუცილებლობისაგან, რომელიც ახასიათებს ლოგიკურსა და ეთიკურ მსჯელობებს.

მეორე მხრით, წმინდა ესთეტიკური მსჯელობა განსხვავდება აგრეთვე ჰედონიკური, გრძნობადი გემოვნების მსჯელობისაგან. განსხვავება იმაში გამოიხატება, რომ გრძნობადი გემოვნების მსჯელობას არა აქვს არავითარი პრეტენზია არც აუცილებლობისა და არც, მაშასადამე, საყოველთაო სავალდებულოსი. ამ გაგებით შეიძლება ვთქვათ, რომ მას საერთოდ არა აქვს არავითარი პრინციპი. წმინდა გემოვნების მსჯელობას აქვს პრინციპი, აქვს პრეტენზია აუცილებ-

ბელი და საყოველთაო მნიშვნელობისა, მაგრამ ეს პრინციპი სუბიექტურია. ეს იმას ნიშნავს, რომ, შეშეცნებით მსჯელობიაგან განსხვავებით, ის ემყარება არა ცნებას, არამედ გრძნობას. ესთეტიკური მსჯელობა განსაზღვრავს იმას. თუ რა უნდა ჩაითვალოს მშვენიერ, ლამაზ მოვლენად, როდის შეიძლება მიეწეროს წმინდა ესთეტიკური თვისება საგანს. მაგრამ ამ განსაზღვრების საფუძველი არის გრძნობა, სუბიექტური ფაქტი. პრობლემაც ესთეტიკური მსჯელობისა ამაში გამოიხატება: როგორ არის შესაძლებელი და გამართლებული ამგვარი მსჯელობის პრეტენზია — მივიჩნიოთ იგი აუცილებლობის მატარებლად და ამ აზრით ობიექტურად, როცა მისი საფუძველი არის გრძნობა, სუბიექტური ინსტანცია? საკითხი აქ ეხება ესთეტიკური მსჯელობის პრინციპის შინაარსს. რას შეიცავს იგი?

კანტი ამ პრინციპს წარმოადგენს, როგორც ზოგადი გრძნობის ორგანოს (Gemeinsinn) რომლის ზუსტი გაგება ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა კანტის ესთეტიკის გაგებისა. აქ, პირველ რიგში, ტერმინოლოგიური სიძნელე უნდა გადავლახოთ.

ის, რასაც კანტი ეძახის Gemeinsinn-ს არ არის გრძნობა, მაგრამ არ არის იგი არც ე. წ. გარეგანი გრძნობა (სმენა, მხედველობა...), რომელსაც პარტიკულარული ხასიათი აქვს. Gemeinsinn არის გრძნობის ორგანო იმ გაგებით, რა გაგებითაც მხედველობა და სმენა არიან გრძნობის ორგანოები (საკუთრივ გრძნობის მომცემი პროცესისაგან განსხვავებით, ზოგჯერ ამ ტერმინს „შეგრძნების ორგანოთი“ ვაღმოვეცემთ). Gemeinsinn შეგრძნების ორგანოს მსგავსია, მაგრამ განსხვავდება მისგან არა მარტო იმით, რომ იგი გარეგანი, გარეთ მიმართული არ არის, არამედ იმითაც, რომ ის ზოგადია. ანლა ამის ზოგადობა უნდა გავასხვაოთ განსჯისათვის დამახასიათებელი ზოგადობიდან. ამ უკანასკნელს (gemeinen Verstand)) ხშირად ვაღმოსცემენ ტერმინით — sensus communis. აქ იგულისხმება სჯა ცნების მიხედვით, ე .ი. არაესთეტიკური, მაგრამ ისეთი ხასიათისა, სადაც ცნება ბუნდოვნად არის წარმოდგენილი, სადაც განსჯის მონაწილეობა აშკარად გამოვლენილი არ არის.

ზოგადი გრძნობა არის შეშეცნებითი უნარების თავისუფალი თამაშის შედეგი²². მხოლოდ იმ პირობით, თუ დაუშვებთ, რომ ასეთი „გრძნობა“ მართლა არსებობს, შესაძლებელი იქნება გემოვნების მსჯელობის გამოთქმა, მისი აგება.

რა საბუთი გვაქვს იმის, რომ მართლა არსებობს საერთო

გრძნობა? შემეცნების არსებითი ნიშანია ის, რომ მას აქვს შესატყვისობა ობიექტთან. ეს გამოითქმება მსჯელობით, რომელსაც თან ახლავს დარწმუნებულობა. ამისათვის საჭიროა, მისი ყველასათვის გაზიარება შეიძლებოდეს. წინააღმდეგ შემთხვევაში, ვერ განხორციელდებოდა მსჯელობის, შემეცნების შესატყვისობა საგანთან. უამისოდ საქმე გვექნებოდა არა შემეცნებასთან, არამედ წარმოდგენის უნარების უბრალო თამაშთან, როგორადაც აქვს წარმოდგენილი შემეცნება სეპტიციზმს. შემეცნების სხვაზე გადაცემის შესაძლებლობა გეკარანახებს, რომ დაუღშვათ შესაძლებლობა იმისი გადაცემისაც, რაც „სულიერი მდგომარეობის“ სახელს ატარებს. აქ, როგორც ვიცით, იგულისხმება შემეცნების უნარების შეთანწყობა შემეცნებისათვის საერთოდ. შეთანწყობა უნდა მოხდეს იმ პროპორციით, რაც მათ მოეთხოვებათ იმისათვის, რომ ამის ნიადაგზე შემეცნება შესაძლებელი გახდეს. შემეცნებითი უნარების ამგვარი შეთანწყობა არის სუბიექტური პირობა შემეცნებისა და ამ უკანასკნელის ცნობებადობის ფაქტიდან გვაქვს უფლება დავასკვნათ ამის პირობის, სუბიექტური მდგომარეობის ცნობებადობის შესახებ. ეს ასეც ხდება: როცა გარეგან გრძნობებს მოქმედებაში მოჰყავთ წარმოსახვის უნარი, ხოლო ეს უკანასკნელი აამოძრავებს განსჯას, შედეგი იქნება ისეთი სულიერი მდგომარეობა, რომელიც ერთი პირიდან ყველა სხვას შეიძლება გადაეცეს.

შემეცნების უნარების შეთანწყობა სხვადასხვა პროპორციით ხდება. ამას განსაზღვრავს იმ საგნის თავისებურება, რომლის სუბიექტზე ზემოქმედებით იწყება შემეცნებითი უნარების ურთიერთმოქმედება. მაინც უნდა არსებობდეს შეთანწყობის ისეთი პროპორცია, რომელიც ყველაზე უკეთესია, ყველაზე უფრო შესაფერისია იმისათვის, რომ შემეცნების უნარებმა ეფექტურად შეასრულონ თავისი ფუნქცია საგნის შემეცნებისათვის. შემეცნების უნარების ეს თანწყობა უნდა გავიგოთ როგორც გრძნობა და არა როგორც ცნება, უფრო სწორად, გრძნობა აქ გვევლინება როგორც შედეგი ამ თანწყობისა²³.

რახან ეს თანწყობა შემეცნებითი უნარებისა, როგორც სუბიექტური პირობა შემეცნებისა საერთოდ, შეიძლება იყოს ცნობებადი, ცნობებადი უნდა იყოს ის გრძნობაც, რომელიც აღმოცენებულია მასზე. მაგრამ ვინაიდან გრძნობის საყოველთაო ცნობებადობა დასაბუთებულია, გამართლებულია აგრეთვე ზოგადი გრძნობის (Gemeinsinn) დაშვებაც.

მხედველობაშია მისაღები ისიც, რომ კანტი ამ არგუმენტაცი-
აში ფსიქოლოგიური დაკვირვების გამოყენებას გამორიცხავს. სა-
კითხს წყვეტს არა ამგვარი დაკვირვება, კიდევაც რომ შეიძლებო-
დეს იგი, არამედ ის, რომ ასეთი დაშვება აუცილებელი პირობაა
შემეცნების ცნობებადობისა, რაც ლოგიკაში და შემეცნების ყო-
ველ პრინციპში უნდა ვიგულისხმოთ.

წმინდა ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო აღიარების აუ-
ცილებლობა სუბიექტურია. იგი გრძნობას ემყარება. მაგრამ, რამ-
დენადაც ეს აუცილებლობა გულისხმობს საერთო გრძნობას, იგი
ობიექტურად წარმოიდგინება. ჩვენ ყველასგან მოვითხოვთ, რომ
მსჯელობა, რომელშიაც გამოთქმულია ესთეტიკური მოწონება.
აღიარებული იქნეს. ამის საფუძველს ცნება კი არ წარმოადგენს.
არამედ გრძნობა. აქ იგულისხმება არა კერძოული გრძნობა, არა-
მედ საერთო გრძნობა, რომელიც არ შეიძლება ემყარებოდეს
ცდას. ცდაზე დამყარებული მსჯელობა არ შეიცავს იმის გამართ-
ლებას, რაც ჭერარსს შეიცავს. ჭერარსის მსჯელობა ამბობს, რომ
მას უნდა ეთანხმებოდეს ყველა; იგი არ ამბობს, რომ მას მართლა
ეთანხმება ყველა. ესთეტიკური მსჯელობა არის სანიმუშო, სამა-
გალითო ეგზემპლარი, რომელიც იდეალური ნორმის სახით გვევ-
ლინება. მსჯელობა, რომელიც ამ ნორმას აკმაყოფილებს, საყოველ-
თაოდ აღიარების პრეტენზიას ატარებს თავის თავში. თუ წმინდა
ესთეტიკური მსჯელობა, რომელსაც სუბიექტური საფუძველი აქვს
მხოლოდ, აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნას, რომლის ძალითაც იგი
ექვემდებარება ნორმის სუბსუმციას, იგი ობიექტური მსჯელობის
ძალას იძენს.

მორიგი საკითხი ასეთია: თუ საერთო გრძნობა არსებობს, რო-
გორია მისი ფუნქცია, — კონსტიტუციური თუ რეგულატორული?
პირველ შემთხვევაში ის უნდა ვიაზროთ როგორც ბუნებრივი, თა-
ვიდანვე მოცემული უნარი, რომელიც ცდის შესაძლებლობას
ქმნის. მეორე შემთხვევაში ის არის მხოლოდ იდეა, რომელიც ამი-
ერიდან უნდა შევიძინოთ და ამდენად ხელოვნური უნარი. ამის მი-
ხედვით, გემოვნების მსჯელობა და მოთხოვნა საყოველთაო აღიარების
შესახებ არის მხოლოდ გონების მოთხოვნა, შინაარსი ან
მოთხოვნისა არის — შეიქმნას ასეთი შესატყვისობა-თანხმობა
გრძნობის სახეობისა. გემოვნების მსჯელობა არის მხოლოდ ამ
პრინციპის გამოყენების მაგალითი.

ამგვარად, მეოთხე მომენტიდან მომდინარე ახსნა-განმარტება

მშვენიერისა გვეუბნება შემდეგს: მშვენიერია ის, რაც შეიმეცნება უცნებოდ, როგორც საგანი აუცილებელი მოწონებისა²⁴.

მშვენიერების ანალიტიკის მონაცემები, მისი ოთხი ასპექტი დახასიათება თავს იყრის გემოვნების ცნებაში. გამოდის, რომ გემოვნება არის საგნის შეფასების უნარი წარმოსახვის ძალის თავისუფალი კანონშეწონილების მიმართებით. აქ წარმოსახვას მიეწერება თავისუფლება და კანონშეწონილებაც, რაც განცდასთან მის კავშირს ნიშნავს. პირველ რიგში უნდა უკუვავადოთ წარმოსახვის ფუნქციის გაგება, როგორც რეპროდუქციისა. ის რომ რეპროდუქცია იყოს, მისი მუშაობა ასოციაციის ფსიქოლოგიურ კანონებში მოექცეოდა. ნამდვილად კი წარმოსახვის მოქმედება აქ პროდუქტიულია და მისი მსჯელობის კანონზომიერებაც თავისებურია. ის გვევლინება, როგორც შესაძლებელი კერეტის ნებისმიერი ფორმების პირველწყარო. მართალია, გარეშე საგნის ათვისების დროს წარმოსახვა ერთგვარად შეპირობებულია ამ საგნის გარკვეული ფორმით და ამდენად თავისუფალი თამაშის გასაქანი შეზღუდულია, წარმოსახვას მაინც შესწევს ძალა, თუ ის თავისუფლად იმოქმედებს (ე. ი. თუ ის სხვა მხრივ არ იქნება შეზღუდული), რომ მოგვცეს პროდუქტი, შესაბამისი განსჯის კანონზომიერებისა საერთოდ. შინაგანი წინააღმდეგობა გვექნებოდა, წარმოსახვა, რომელიც თავისუფალია, იმავე დროს რომ კანონის მიმცემი ყოფილიყო თავის თავისადმი. ასეთი რამ წარმოსახვას არ შეუძლია. ერთადერთი უნარი კანონისა არის განსჯა. მხოლოდ განსჯა იძლევა კანონს.

გემოვნების მსჯელობასთან არ გვექნება საქმე, თუ წარმოსახვის მოქმედება დაქვემდებარებული იქნება ცნებისადმი, როგორიც არ უნდა იყოს იგი — თეორიული თუ პრაქტიკული. გემოვნების წმინდა მსჯელობა მოითხოვს, რომ გვექონდეს წარმოსახვის შესატყვისობა განსჯასთან, მაგრამ არა ობიექტზე დაყრდნობით, არამედ სუბიექტური ხასიათისა. კანონზომიერება, რომელთანაც აქ საქმე გვაქვს, არის ისეთი მიზანშეწონილება, რომლის მიზანი არ ჩანს, რომელიც არ არის განზრახული. ამას კანტი უწოდებს მიზანშეწონილებას მიზნის გარეშე.

როცა წარმოსახვისა და განსჯის ურთიერთობა ისეთია, რომ წარმოსახვა განსჯას, როგორც კანონმდებელს, ექვემდებარება, ესთეტიკური მსჯელობა არ არის მოცემული. ესთეტიკურ მსჯელობაში, პირიქით, განსჯა ემსახურება წარმოსახვის ძალას.

ამგვარად, მშვენიერების ანალიტიკა საბოლოოდ გვაძლევს

შემდეგ დებულებებს: „მშვენიერია ის, რაც აუცილებლად მოსწონს ყველას ყოველგვარი ინტერესის გარეშე თავისი წმინდა ფორმით“. „რომ მოსწონთ ინტერესის გარეშე, ეს არის თავისებურება ესთეტიკური სიამოვნებისა (თვისება). რომ მოსწონს ყველას — ამაში მდგომარეობს ესთეტიკური საყოველთაოება (რაოდენობა). რომ მოსწონთ თავისი წმინდა ფორმით — ამაში მდგომარეობს ესთეტიკური მიზანშეწონილება (ფარდობითობა). რომ მოსწონთ აუცილებლად ესთეტიკური საერთო საზრისის ძალით — ამაში მდგომარეობს ესთეტიკური აუცილებლობა“²⁵.

III. ამაღლებულის ანალიტიკა

გემოვნების უნარი ორ ფენომენს ხედავს: — მშვენიერებასა და ამაღლებულს. მშვენიერების ანალიტიკას, რომელიც ზემონათქვამით ამოიწურა, უნდა დაერთოს ამაღლებულის ანალიტიკა. ამ ორი კატეგორიით შემოფარგვლა ესთეტიკური კვლევისა კანტის დროს უკვე ტრადიციად იყო გადაქცეული²⁶. კანტი არც აყენებს ამ ტრადიციის მართებულობის საკითხს და პირდაპირ იწყებს ამაღლებულის კვლევას იმის შემდეგ, რაც რომ მან მშვენიერების ანალიტიკა დაასრულა. რახან მშვენიერება, როგორც ესთეტიკის ძირითადი ფენომენი გაანალიზებულია და ცნობილია მისი კონსტიტუციური ნიშნები, ამაღლებულის გარკვევა სწარმოებს მშვენიერების ესთეტიკური სურათის ფონზე.

მსგავსება ამ ორი მოვლენისა იმაში მდგომარეობს. რომ მათი მოწონება-არმოწონება ღდება თავისთავად, იმ მიზანთერებათა გამო, რაც მათ აქვთ გარეშე თვალსაზრისიდან და მოტივაციიდან დამოუკიდებლად. ამას უკავშირდება მსჯელობის ის თავისებურება, რომელიც ახლავს ამაღლებულს მშვენიერებასთან ერთად: მსჯელობა როგორც მშვენიერების შესახებ, ისე ამაღლებულის შესახებაც არის რეფლექსიური ხასიათის. იგი არ ეხება არც გრძნობად მონაცემს და არც ლოგიკურად განსაზღვრულ ცნებას. აქ დაზუსტებაა საჭირო.

ტკბობა რომ აქ შეგრძნებას არ მიეწერება, ეს ცხადია, მაგრამ ამავე ტკბობის იზოლაცია ცნებიდან სრული არ არის; არც მშვენიერებისა და არც ამაღლებულის მსჯელობა არ უკავშირდება. არ

ემყარება ცნებას იმ სახით, რა სახითაც, მაგ., მორალური მსჯელობა და ტკობა ემყარება სიკეთის ცნებას. მაგრამ მსჯელობა მშვენიერების გამო და მსჯელობა ამაღლებულის შესახებ მიეკუთვნებიან ცნებას, თუმცა გაურკვეველს. აქ ვერ ვიტყვით იმას, თუ სახელდობრ რომელ ცნებას უკავშირდება მსჯელობა-შეფასება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ტკობა აქ უკავშირდება წმინდა გამოსახულებას (Darstellung), გამოსახულების უნარს, ე. ი. წარმოსახვას, რომელიც მიმართულია ამ შემთხვევაში განსჯის ან გონების უნარზე. წარმოსახვის ფუნქცია აქ არის განსჯისა და გონების უნარებისათვის ხელის შეწყობა. ეს მოითხოვს იმას, რომ მშვენიერებისა და ამაღლებულის მსჯელობა იყოს ერთეული მსჯელობა, შეფასება ინდივიდუალური მოვლენისა. ისინი მიმართული არიან სუბიექტზე და საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზიას ატარებენ. აღიარება ეხება არა საგნის შემეცნებას, არამედ ესთეტიკურ გრძნობას.

რაში მდგომარეობს განსხვავება?

როდესაც ლაპარაკია მშვენიერებაზე ბუნებაში, საქმე გვაქვს საგნის ფორმასთან. საგანი აქ შემოფარგლულად, ზღვარდებულად არის წარმოდგენილი. ამაღლებული, პირიქით, არ ეგუება ზღვარდებულებას. მისი განცდა შეიძლება უფორმო საგანმაც გამოიწვიოს. საგნის უსაზღვრობას აქ მაინც ერთვის მისი ტოტალობა. შთაბეჭდილება ისეთია, თითქოს მშვენიერება იყოს განსჯის განუსაზღვრელი ცნების გამოხატულება, გადმოცემა, ზოლო ამაღლებული ემსახურებოდეს გონების ცნების გადმოცემას. მშვენიერებით ტკობა, ამგვარად, უკავშირდება თვისებას, მის წარმოდგენას, ხოლო ამაღლებულს ტკობა რაოდენობის წარმოდგენას. ამ განსხვავების შედეგი ისაა, რომ მშვენიერების ტკობას პირდაპირ შემოაქვს სიცოცხლის ხელისშემწყობი გრძნობა და ამიტომ შესაძლებელია მისი კავშირი გრძნობადად, საამოსა და მოთამაშე წარმოსახვასთან. ამასვე ვერ ვიტყვით ამაღლებულის გრძნობის შესახებ. სიამოვნება აქ პირდაპირ და უშუალოდ არ ჩნდება. ამისათვის საჭიროა სასიცოცხლო ძალების წამიერი შეჩერების გრძნობა, რომელიც მის მომდევნო, საწინააღმდეგო გრძნობას მეტ სიმძაფრეს ანიჭებს. სიამოვნება ამაღლებულის გამო სერიოზული საქმეა. თამაშისეულობა მისთვის უცხოა. ამიტომაც, რომ ამაღლებულის გრძნობა გრძნობადად საამოს ვერ დაუკავშირდება: საგანი აქ ჩვენ სულს იზიდავს და თანაც უკუაგდებს. ამის შედეგია ის, რომ ამაღლებულით გამოწვეული სიამოვნება არ არის წმინდა სიამოვნება.

იგი უფრო განცვიფრება და სასოების განცდაა. მას კანტი უარყოფით სიამოვნებას უწოდებს.

უფრო არსებითი განსხვავება მშვენიერსა და ამაღლებულს შორის მაშინ ვლინდება, როცა ერთი და მეორეც ბუნების მოვლენებს (და არა ტელოვნებისას) უკავშირდება. ბუნების თავისუფალი სილამაზის განცდას თანვე შემოაქვს მიზანშეწონილების წარმოდგენა. შთაბეჭდილება ისეთია, თითქოს ბუნება თავისით, თავიდანვე იყოს შესატყვისი და მორგებული ჩვენი მსჯელობის უნარისადმი მშვენიერების შესახებ. სულ საწინააღმდეგო მდგომარეობაა ამაღლებულის განცდისას. ის, რასაც ამაღლებული ეწოდება ბუნებაში, სრულიად მოურგებელი და შეუსაბამოა ჩვენი გამოსახვის უნარისათვის, წარმოსახვისათვის. ის ერთგვარა ძალდატანებაა წარმოსახვის უნარზე და სწორედ ამის გამო ეძლევა მას ამაღლებულის, მაღალის კვალიფიკაცია. აქედან კანტი ასკვნის, რომ ჩვენი მეტყველება მაშინ იქნება ზუსტი, თუ ბევრ შემთხვევაში იმის თქმის ნაცვლად, რომ ბუნების მოვლენები არიან ამაღლებულნი, ვიტყვი, რომ ისინი არიან მშვენიერი. პარადოქსულია ვუწოდოთ მოსაწონი იმას, რაც შეუფერებელია, მიზანშეუწონელია, რაც აღიქმება როგორც ჩვენი მიზნის საწინააღმდეგო. პარადოქსის გაქარწყლება მხოლოდ იმით არის შესაძლებელი, რომ ე. წ. ამაღლებული ბუნებაში ვიგულოთ იმ საგნად, რომელიც ვარგისია ჩვენ სულში არსებული ამაღლებულის გამოსახატავად. დაუშვებელია, ჰემმარიტად ამაღლებული იმ მასალიდან იყოს აგებული, რომელიც ბუნებაშია: გრძნობადი შინაარსი ამაღლებულს ვერ დაუკავშირდება. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამაღლებული მხოლოდ შინაგანი მდგომარეობაა, მხოლოდ სულში არსებული მოვლენაა. არ შეიძლება ითქვას, რომ ქარიშხლით აღელვებული ზღვა არის ამაღლებული. დიადი. პირიქით. იგი საშინელებაა. იმისათვის. რომ ამ სანაჯაობამ ჩვენში ამაღლებულის გრძნობა გამოიწვიოს, საჭიროა ჩვენი სული ავაკსოთ გონების ცნებებით, იდეებით. სული ამ ვითარებაში ტოვებს გრძნობად სამყაროს და მიიშრება იდეებისაკენ. სადაც მოცემულია უმაღლესი მიზანშეწონილება და, მაშასადამე, ესთეტიკური სიამოვნების განცდის პირობაც.

თავისთავად, ბუნებაში, როგორც ის არის გააზრებული განსჯის ცნებებით, კატეგორიებით, არ არსებობს არც მშვენიერი და არც ამაღლებული. მშვენიერებაცა და ამაღლებულიც სუბიექტური მოვლენებია, რომელთაც, რასაკვირველია, კავშირი აქვთ გარე სამ-

ყაროსთან, ბუნებასთან და ხელოვნებასთან. საქმე ამ კავშირის ხასიათს ეხება. კერძოდ, მშვენიერების კავშირი ბუნებასთან არსებითად განსხვავებულია ამაღლებულის ბუნებასთან კავშირისგან. ლაპარაკია იმ ბუნებაზე, რომელიც შეადგენს ჩვენი აღქმის საგანს, ბუნებაზე, როგორც იგი ჩვენ გვეჩვენება ჩვენთან მიმართებაში. აქ ვლინდება ბუნების როლის არსებითი ხასიათის განსხვავება მშვენიერებისა და ამაღლებულის წარმოქმნაში.

ბუნების ტელეოლოგიური მზერა ერთ შემთხვევაში ქმნის მიზანშეწონილების უშუალო შთაბეჭდილებას. ამას მშვენიერების განცდა სდევს. თან. თითქოს ბუნების საკუთარი მშვენიერება („Selbstständige Naturschönheit“) გადმოვიდა პირდაპირ ჩვენთან და საფუძვლად დაედო გემოვნების მსჯელობას მშვენიერების შესახებ. ასეთივე მზერა ბუნებისა მეორე შემთხვევაში მიზანშეუწონლობის სურათს გვაწვდის და ამისგან არც უნდა მოველოდეთ რაიმე ესთეტიკურს, მოსაწონს. მაგრამ ჩვენი სული ბუნების ამგვარ გამოვლინებას უპასუხოდ არ ტოვებს. გონების ცნებების, იდეების გამოყენებით ბუნების საშინელება, მაგალითად, ისეთი განცდის საფუძველი ხდება, რომელსაც ამაღლებული ეწოდება. აქ სიტყვა „საფუძველი“ არსებითად სხვას ნიშნავს, ვიდრე მაშინ, როცა იგი მშვენიერების მიმართ არის გამოყენებული. შეგვეძლოს გვეთქვა: ბუნება მშვენიერების დადებითი საფუძველია. ხოლო ამაღლებულის მიმართ იგი ნეგატიური საფუძველის როლში გამოდის. ამიტომ ამბობს კანტი: „ბუნების მშვენიერებისათვის საფუძველი უნდა ვეძებოთ ჩვენს გარეთ, ხოლო ამაღლებულისათვის მხოლოდ ჩვენში...“²⁷ მშვენიერისა და ამაღლებულის ბუნებისადმი დამოკიდებულების ამ განსხვავებას კანტი განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებს.

ესთეტიკური მსჯელობა ამაღლებულის შესახებ იმგვარსავე მომენტებს შეიცავს, რაც გვიჩვენა მშვენიერის ანალიტიკამ სილამაზის მიმართ. როცა საგანი ფასდება ამაღლებულის თვალსაზრისით, შეფასების გამოთქმული მსჯელობა უნდა განვიხილოთ რაოდენობის, თვისების, მიმართებისა და მოდულობის კუთხით. მხოლოდ ამ შემთხვევაში გვექნება ამაღლებულის შესახებ აგებული მსჯელობის სრული დახასიათება. ეს იმას გვაძალეებს, რომ ამაღლებულის ანალიტიკა იმავე გზით წარიმართოს, რა გზითაც მიმდინარეობდა მშვენიერების ანალიტიკა. უნდა დამტკიცდეს, რომ მსჯელობა ამაღლებულის შესახებ რაოდენობის მიხედვით უნდა იყოს.

საყოველთაო მნიშვნელობის, თვისებების მიხედვით — ყოველგვარი ინტერესიდან თავისუფალი, მიმართების ასპექტით იგი უნდა გადმოსცემდეს სუბიექტურ მიზანშეწონილებას, ხოლო მოღალტობის მიხედვით ეს მსჯელობაც აუცილებელი უნდა იყოს.

განსხვავება, რომელიც შეინიშნება მშვენიერების ანალიტიკასა და ამაღლებულის ანალიტიკას შორის, იმაში მდგომარეობს, რომ პირველი ანალიზს იწყებს მსჯელობის თვისებით, ხოლო მეორე მსჯელობის რაოდენობით. ეს გარემოება იმით აიხსნება, რომ მშვენიერებისათვის მთავარია მისი თვისება, ხოლო ამაღლებულისათვის რაოდენობა. შეიძლება გვეთქვას: მშვენიერება მშვენიერია მისი თვისებების გამო, ხოლო ამაღლებულს ესთეტიკურობას ანიჭებს მისი რაოდენობა, ის, რომ იგი დიდია. ესთეტიკური საგნის ფორმიანობა და ამაღლებულის უფორმოება ემთხვევა პირველის თვისებითობას და მეორის რაოდენობითობას.

ამაღლებულის თავისებურების მაჩვენებლად კანტმა ისიც დაასახელა, რომ ამაღლებულის ანალიტიკა იყოფა ორად, მათემატიკურად და დინამიკურად. ამგვარ დაყოფას მშვენიერების ანალიტიკაში ადგილი არა აქვს²⁸.

შემდგომი განსხვავება ეხება იმ სულიერ მდგომარეობას, რომელიც მყარდება ჩვენში ამაღლებულისა და სილამაზის გრძნობით. ამაღლებულის განცდა იწვევს მოძრაობას სულიერ სამყაროში, ერთგვარ განცვიფრებას, დაბნეულობას, რაც სულიერი მოძრაობისავე შედეგად უნდა მოწესრიგდეს. სილამაზის განცდა, პირიქით, სულის უძრაობასთან, სიმშვიდესთან არის დაკავშირებული. მშვენიერი საგანი თითქოს თავიდანვე იმისათვის გაჩნდა, რომ სიამოვნება მოგვანიჭოს, მიზანშეწონილი აღმოჩნდეს ჩვენი სულიერი ძალების მიმართ. ამაღლებულიც უნდა იყოს მიზანშეწონილი ფორმალურად. ამას გვაფიქრებინებს ის, რომ იგი ჩვენ მოგვწონს ესთეტიკურად. ყოველგვარი ინტერესის გარეშე. მაგრამ ეს თავიდანვე, ამაღლებულის პირველი ზემოქმედებისთანავე ასე არ არის. ამაღლებულის განცდა რომ ჩვენი სულიერი ცხოვრების მძაფრ ამოძრავებას იწვევს, ეს სწორედ იმის მომასწავებელია, რომ „რალაც რიგზე არ არის“, რალაც მოსაგვარებელია. ამაღლებულის აზსნა არის არსებითად ამ მოძრაობის ახსნა, მისი გამომწვევი მიზეზების მიგნება და ჰარმონიის დამყარების ფაქტორების შემეცნება.

იმისათვის, რომ ამაღლებულით გამოწვეული სულიერი მოძრაობა მიზანშეწონილად ვიაროთ, საჭიროა მსჯელობა ამაღლებუ-

ლისა მიიმართოს ან შემეცნების უნარისაკენ ანდა ნდომის უნარისაკენ. ამ საქმეს აკეთებს წარმოსახვის ძალა. მთავარი აქ ისაა, რომ გვახსოვდეს: მსჯელობა წარმოდგენის მიზანშეწონილებას აფასებს მხოლოდ ამ უნარებთან მიმართებით (და არა თვით შემეცნებისა და ნდომა-სურვილის მიმართ) და თანაც მიზნის დაუსახავად და ყოველგვარი ინტერესის გარეშე.

რა იგულისხმება ამალღებულში ტერმინოლოგიურად?

ამალღებულს²⁹ ჩვენ ვეძახით, წერს კანტი, იმას, რაც არის უბრალოდ დიდი, თავისთავად დიდი, გარეშე შედარებისა. სულ სხვადასხვა რამეა --- იყო დიდი და იყო სიდიდე. ისინი სხვადასხვა ცხენებს წარმოადგენენ: ერთია magnitudo, მეორეა quantitas; ერთია იმის თქმა რომ რამე დიდია, სხვაა იმის თქმა, რომ რამე არის დიდი ყოველგვარი შედარების გარეშე, აბსოლუტურად. პირველი დიდია შედარებითად, კომპარატულად, მეორე უამისოდ, აბსოლუტურად. ახლა ისაა გასარკვევი თუ როგორია აბსოლუტურად დიდის (ან აბსოლუტურად საშუალოსა და პატარის) გენეზისი. რა არის ის უნარი, რომელიც ამგვარ ცნებას გვაძლევს?

ეს ცნება არაა განსჯის ცნება, განსჯის პროდუქტი. მით უფრო არ არის იგი გრძნობადი ჰერეტის საგანი და არც გონების ცნება. „დიდი“, რომელსაც ჩვენ ამალღებულის კვალიფიკაციას ვანიჭებთ, არ შეიცავს არავითარ შემეცნებას, არ წარმოადგენს შემეცნების პრინციპს. დარჩა ერთადერთი უნარი, მსჯელობის უნარი, რომელსაც უნდა მივაწეროთ ამ ცნების წარმოქმნა. ამალღებულის „დიდი“, უნდა ვიფიქროთ, ემყარება წარმოდგენის, საგნის სუბიექტურ მიზანშეწონილებას, რამდენადაც ეს საგანი განიხილება მსჯელობის უნარის მიმართ.

როცა ერთგვაროვანი მოვლენების გაერთიანება ქმნის საგანს, მისი სიდიდის დასახაზავად საკმარისია თვითონ ეს საგანი, მაგრამ თუ ვიკითხავთ, რამდენად დიდია საგანი (რა სიდიდისაა საგნის სიდიდე), მაშინ ჩვენ გვესაჭიროება საზომი, მასშტაბი, რომელიც ამ საგნის გარეთ არის და თვითონაც სიდიდეს წარმოადგენს. ამიტომ სიდიდის დადგენა მოვლენაში არ შეიძლება იყოს აბსოლუტური, არამედ ყოველთვის მხოლოდ შედარებით, შედარების საფუძველზე მიღებული.

სულ სხვაა მსჯელობა დიდის გამო. აქ თუმცა ობიექტურა მასშტაბი დიდის დასადგენად არა გვაქვს და არც გვჭირდება (ასეთი ოპერაცია რომ მოგვეხდინა, დიდის მიმართ ობიექტური საზო-

მი რომ გამოგვეყენებია, ის სიდიდედ გადაიქცეოდა, რაც არა ეს-
თეტიკის, არამედ შემეცნების საგანი იქნებოდა), მაინც უნდა
ვთქვათ, რომ მისი გამომთქმელი მსჯელობა, მსჯელობა ღიღის შე-
სახებ შეიცავს საყოველთაოდ სავალდებულოს პრეტენზიას. ე. ი.
ეს მსჯელობა არ იფარგლება იმ სუბიექტით, რომელიც მას გამოთ-
ქვამს და, მსგავსად თეორიული მსჯელობისა, მოითხოვს ყველას
თანხმობას.

ობიექტის ღიღობა მაშინაც კი, როცა ის უფორმოა და თანაც
არ უკავშირდება ინტერესს, მაინც იწვევს ჩვენში ისეთ სიამოვნე-
ბას, რომლის გაზიარება შეიძლება ყველასათვის. ეს იმას მოას-
წავებს, რომ ამგვარი წარმოდგენა-ობიექტი შეიცავს სუბიექტური
მიზანშეწონილების ცნობიერებას ჩვენი შემეცნებითი უნარების გა-
მოყენებაში. მაგრამ აქაც არის განსხვავება მშვენიერებასა და ამაღ-
ლებულს შორის. სიამოვნება მშვენიერებისა არის სიამოვნება ობი-
ექტიდან, რასაც ვერ ვიტყვით ამაღლებულის გამო სიამოვნების
შესახებ (ამაზე ქვემოთ); გარდა ამისა, საფუძველი სიამოვნებისა,
შინაარსი მიზანშეწონილებისა სილამაზის განცდის შემთხვევაში
არის მარეფლექსირებელი უნარის დადებითი განწყობილება შე-
მეცნების მიმართ ს ა ე რ თ ო დ, ხოლო ამაღლებულის განცდის
სიამოვნებას შეაპირობებს აბსოლუტურად ღიღი ობიექტით გამო-
წვეული გაფართოება წარმოსახვისა თავის თავში.

როცა საგანზე ვამბობთ, რომ ის ღიღია (ზემოთ აღნიშნული
მნიშვნელობით), ვგულისხმობთ არა მათემატიკურ სიდიდეს, ობი-
ექტური მასშტაბით განსაზღვრებად სიდიდეს, არამედ ვაწარმოებთ
მარეფლექსირებელ მსჯელობას, რომელიც არ ითმენს გარედან მო-
სულ კრიტერიუმს. ამაღლებულის მიმართ გარეგანი მასშტაბის გა-
მოყენების უფლებას არავის ვაძლევთ. ამაღლებულს თავისი მასშ-
ტაბი აქვს თავის თავში, შიგნით. აქედან კანტს ასეთი დასკვნა გა-
მოჰყავს: ამაღლებული უნდა ვეძებოთ არა ბუნებაში, მის საგნებ-
ში, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენში, ჩვენ იდეებში. ეს აზრი
ასეც გამოითქმის: ამაღლებული არის ის, რასთან შედარებითაც
ყველაფერი არის მცირე³⁰.

ბუნებაში, კანტის თქმით, ასეთი ვითარებაა: რა ღიღადაც არ.
უნდა შევფასოთ რომელიმე საგანი, იგი მაინც შეიძლება დავახა-
სიათოთ, როგორც მცირე, თუ მის მიმართ სხვა მასშტაბს გამოვი-
ყენებთ. და პირიქითაც, უმცირესი საგანი უდიდესად წარმოგვიდ-
გება თვალსაზრისისა და მასშტაბის სათანადო შეცვლის საფუძველ-

ზე. ამიტომ ნათელია ისიც, რომ არაფერი, რაც კი არის საგანი გარეგანი გრძნობისა, არ შეიძლება იყოს ამაღლებული, არ შეიძლება იყოს აბსოლუტურად დიდი. აქ ყოველთვის შეიძლება მოვიპოვოთ უფრო დიდი, რადგან სიდიდე, რიცხვი უსასრულოდ იზრდება.

ამაღლებულის გასაგებად ორი რამ არის მისაღები მხედველობაში: ჩვენი წარმოსახვის მისწრაფება უსასრულოსაკენ წინსვლისა და გონების პრეტენზია აბსოლუტურ ტოტალიტაზე, როგორც რეალურ იდეაზე. წარმოსახვა ხედავს, რომ გრძნობადი ცდის მონაცემებით ის ვერასოდეს ვერ მიიღწევს იმ მთლიანობას, რომელიც გონების იდეაში იგულისხმება. აი ეს არათანაზომიერება წარმოსახვის უნარისა გონების იდეისადმი არის ის, რაც აღძრავს ჩვენში აზრს, რომ ჩვენ ვართ დაჯილდოებული არა მარტო გრძნობადი უნარით, არამედ ზეგრძნობადი უნარითაც. მსჯელობის უნარი ამ ვითარებას თავისებურად იყენებს: მოცემულ საგნებს ის ღმარობს იმისათვის, რომ გამოაელინოს, ნათელჰყოს ის, რომ ჩვენში არის ზეგრძნობადი ძალა. გრძნობადის აბსოლუტური უქმარობა გონებისეული იდეის მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად არის მითითება ზეგრძნობადზე, იმ საზღვარზე, რომელსაც წარმოსახვა, როგორც გრძნობადი უნარი, ვერასოდეს ვერ გადააბიჯებს. ამაღლებულში „დიდი“ მიეწერება არა ბუნების საგანს, არამედ იმ გარემობას, რომ ბუნების უდიდესი მოვლენაც უძლურია „შეავსოს“ გონების იდეა, რეალურად მოგვცეს იგი, რადგანაც ეს იდეა ჩვენშია და არა ბუნებაში. ამაღლებულიცა და აბსოლუტურად დიდიც ჩვენში უნდა ვიგულოთ. ამაღლებული არის სულის განწყობილება, გამოწვეული წარმოდგენით, როგორც მარეფლექსირებელი მსჯელობის საგნით და არა ობიექტით. ამის საფუძველზე კანტი აყენებს ამაღლებულის განმარტების შესავსებად შემდეგს დებულებას: მაღალია ის, რომლის უბრალო გააზრებაც კი ავლენს სულის იმ უნარს, რომელიც აღემატება გრძნობადობის ყოველ მასშტაბს.

სიდიდის შეფასება რიცხობრივი ცნების მიხედვით არის მათემატიკური შეფასება, ხოლო შეფასება სიდიდისა მხოლოდ ჰერმეტიკურად, თვალზომით არის ესთეტიკური შეფასება. მაგრამ ამის განსაზღვრა, თუ რა უნდა იყოს ზომა იმ უკანასკნელი სიდიდისა, რომლითაც უნდა გაიზომოს ყოველი მათემატიკური სიდიდე, ემყარება ჩვენს ესთეტიკურ უნარს. ამას გულისხმობს კანტი, როცა ამბობს, რომ ბუნების ყოველგვარი სიდიდის განსაზღვრება, ბოლოს და ბოლოს, არის ესთეტიკური, ე. ი. სუბიექტური. თუმცა სიდიდის

მათემატიკური განსაზღვრებისას არ არსებობს აბსოლუტურად უდიდესი, მაგრამ იგი არის მაშინ, როცა საქმე ეხება ესთეტიკურად უდიდესს. ის არის ის სიდიდე, რის ზევითაც სუბიექტურად, ე. ი. იმ სუბიექტისათვის, რომელიც გამოთქვამს მსჯელობას ესთეტიკურ კვრეტაზე დაყრდნობით, არაფერი არსებობს. მათემატიკური სიდიდე, როგორი დიდიც არ უნდა იყოს იგი, შედარებითია, ხოლო ესთეტიკური სიდიდე შეიძლება იყოს აბსოლუტური, წარმოსახვის შესაძლებლობისათვის მაქსიმალური.

სიდიდის წვდომა წარმოსახვაში ნიშნავს მის კვრეტას ერთ აქტში, სიმრავლის განცდას ერთ სურათში. ამისთვის ორი უნარია საჭირო: აღქმა და აღქმულის შეერთება, აპრეჰენზია და ესთეტიკური კომპრეჰენზია. აღქმას სხვა არაფერი ევალება, გარდა იმისა, რომ ცალკეული სიდიდის ასახვა მოგვეცეს. სიმრავლის დასაძლევად მას აქვს გამოყენებული აქტების სიმრავლე. ამიტომ აღქმის წინაშე პრინციპული სიძნელე არ დგას: აღქმის იმდენი აქტი იქნება გამოყენებული, რამდენიც იქნება საჭირო.

ესთეტიკური კომპრეჰენზიის შესაძლებლობა, პირიქით, განსაზღვრულია: შეუძლებელია აღქმის აქტებით მოცემული ყველა შინაარსი ერთ ესთეტიკურ ექსტენსიურ სურათად იქნეს შეკავშირებული. შეკავშირების ესთეტიკური უნარი განსაზღვრულია, იგი ვერ მოაქცევს თავის სფეროში ყველაფერს, რასაც აღქმა სწევდება თავისი აქტების განუსაზღვრელი სიმრავლით. საჭიროა მივაგნოთ ოპტიმალურ პირობებს, რომელნიც მოგვეცემენ საშუალებას წარმოსახვის შესაძლებლობა მაქსიმალურად გამოვალინოთ.

ჩვენი წარმოსახვითი შესაძლებლობის არათანაზომიერება მთლიანის იდეისადმი დემონსტრირებულად ელინდება, მაგ., მაშინ, როცა ადამიანი პირველად შედის წმ. პეტრეს ტაძარში. ამბობენო, წერს კანტი, რომ ამ ტაძარში პირველად შემსვლელი განცვიფრებასთან ერთად ერთგვარად დაბნეულობასაც განიცდის, რაც ამ არათანაზომიერების ასახვაა ადამიანის სულში. წარმოსახვის მისწრაფება გაფართოებისაკენ აქ მაქსიმუმს აღწევს, რის შედეგადაც წარმოსახვა თავის თავში იძირება და გულისამაჩუყებელ სიამოვნებას აძლევს დასაბამს.

სიამოვნების განცდა ამ ვითარებაში ყველაზე ნაკლებად იყო მოსალოდნელი; ამას საგანგებო ახსნა ესაჭიროება. ჭერხნობით იმას მივაქციეთ ყურადღება, რომ ამაღლებულის ილუსტრაცია უნდა ვეძებოთ არა იქ, სადაც მოვლენები რაღაც გარკვეულ რამეს გამო-

სახავენ, სადაც საგანი პირველ რიგში ძალაუვნებურად ფასდება იმის მიხედვით, თუ რაოდენ შეესაბამება იგი მის ცნებას, არამედ ბუნების ისეთ მოვლენაში, რომელიც ასეთი ამოცანისაგან თავისუფალია. მაგ., ხელოვნების პროდუქტი (შენობები, სვეტებიანი დარბაზი...) უნდა შეესატყვისებოდეს თავის შინაარსს და საამისო ფორმა უნდა მიიღოს. იგივე ითქმის ბუნების ისეთ მოვლენებზე, როგორცაა ადამიანი, ცხენი, ძაღლი და ა. შ. აქაც მოვლენის შეფასებაში მონაწილეობას იღებს თვალსაზრისი, რომელიც ამალღებულის ხილვას აფერხებს. კანტი გვიჩვენებს, ამალღებულის ძებნა ვაწარმოოთ ტლანქ, უსულო ბუნების მოვლენებში. იმიტომ კი არა, რასაკვირველია, რომ თითქოს თვითონ ზღვა და კლდე, ქარიშხალი და ვარსკვლავებით მოჭედული ცა იყოს ამალღებული, არამედ მხოლოდ იმიტომ, რომ ბუნების ამ მოვლენებს არ ევალებათ რომელიმე ჩვენთვის ცნობილი შინაარსი გადმოსცენ. ამდენად მათთვის უზომობა და უფორმობა ანომალიად არ ჩაითვლება. სწორედ ამ მასალაზე ეძლევა წარმოსახვას სრული შესაძლებლობა მთელი თავისი უნარი და ძალა გამოავლინოს, უდიდესისა და უძლიერესის სურათი შექმნას, კომპრეპენზიის მაქსიმუმი განახორციელოს. არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ეს ტლანქი ბუნება ამალღებულისათვის საჭირო ფუნქციას ასრულებს არა თავისი გრძობადი მონაცემებით, არამედ მხოლოდ თავისი სიდიდით. წმინდა მსჯელობას ამალღებულის შესახებ არ უნდა ედოს საფუძვლად რაიმე მიზანი საგნისა. ეს საჭიროა, რათა იგი არ შეერთოს განსჯისა და გონების რომელიმე მსჯელობას.

უინტერესოდ, მხოლოდ მსჯელობის რეფლექსიური უნარის საშუალებით, მოგვეწონება მარტო ის, რაც სუბიექტურ მიზანშეწონილებას შეიცავს. როცა საქმე ეხება სილამაზეს, მიზანშეწონილება მიღწეულია ფორმის თავისებურებით, მისი სუბიექტური შესატყვისობით შემეცნებითი ძალების ჰარმონიული ურთიერთობისადმი. მაგრამ ამალღებულის სიამოვნებას საფუძვლად ფორმის პრინციპი ვერ დაედება. იგი უფორმობას უფრო წარმოადგენს, ვიდრე გარკვეული ფორმის მქონე მოვლენას. ამიტომ დგას აქ სპეციალური საკითხი: რით აღწევს ამალღებული სუბიექტურ მიზანშეწონილებას, რომელიც აუცილებელი პირობაა ესთეტიკური სიამოვნებისა?

რაგინდ დიდიც არ უნდა იყოს რაიმე მოცემულობა, მისი მათემატიკური აღნუსხვა პრინციპში მაინც შესაძლებელია. სიძნელე

შეეხება არა ლოგიკურ კომპრეჰენზიას, არა მათემატიკურად ცალკეული სიდიდეების შეერთებას, არამედ ესთეტიკურ კომპრეჰენზიას, ერთ ხატში, ერთ სურათში უსასრულოს მომწყვედეას.

როგორც ყოველგვარი განზრახვი გაზომვა, ისე უდიდესი სიდიდეების მათემატიკური გაზომვაც შეიცავს მიზანს და ამდენად ეს პროცესი მთლიანად შეიძლება იყოს მიზანშეწონილი, მაგრამ ასეთი მიზანშეწონილება ესთეტიკურ მსჯელობას არაფერში გამოადგება. ესთეტიკური მსჯელობა ემყარება არა ობიექტურ, არამედ სუბიექტურ მიზანშეწონილებას, არა საგანთა თავისთავად ურთიერთობას, არამედ ამ ურთიერთობის მნიშვნელობას შემეცნების უნარების ურთიერთობისათვის, მათი ერთმანეთის მიმართ ჰარმონიული (ანდა დისჰარმონიული) შეთანაწყობისათვის.

როდესაც ჩვენს წინაშე გადაიშლება ბუნების სტიქია, უფორმო და ზღვარდაუდებელი, წარმოსახვა ნახულობს ამაში თავისი მუდმივი მისწრაფების ხორცშესხმის საუკეთესო ნიადაგს. წარმოსახვის ძალა კომპრეჰენზიისა აქ თავის მაქსიმუმს გამოავლენს და სწორედ ამ ვითარებაში ხედავს იგი თავის უძღურებას იმასთან შედარებით, რასაც მოითხოვს გონების იდეა ტოტალობისა. წარმოსახვის ამოცანა მიღწეული იქნებოდა, სტიქიის მოვლენები რომ მას იმ ზომამდე გაეერთიანებია, რომ მათ სრულად შეევესოთ გონების იდეის მთელი მოცულობა. მსგავსად განსჯის ცნებისა, გონების იდეაც, თავისთავად აღებულ, ცარიელია. მაგრამ მაშინ, როცა განსჯის ცნებას მოეძებნება მისი სიცარიელის შემავსებელი ინტუიციური ფორმა, იდეას ასეთი რამ არა აქვს და ამიტომაც იგი შემეცნების კონსტიტუციაში მონაწილეობას ვერ იღებს. წარმოსახვამ ეს ჯერ კიდევ არ იცის და პირველ ხელსაყრელ შემთხვევისთანავე ცდილობს შესძლოს შეუძლებელი, იდეას ადეკვატური შინაარსი მიაწოდოს. ამ ცდის წარუმატებლობა, რომელიც უსიამოვნებას იწვევს, არის ნათელი მინიშნება იმაზე, რომ ჩვენში, სუბიექტში არის ისეთი ძალა, რომელიც ყოველივე გარეშე სინამდვილის ძალას აღემატება, ძალა, რომლის კორელატი გარეგან ცდაში არ მოიპოვება. უდიდესია აბოზოქრებელი ოკეანე, მაგრამ ტოტალური უსასრულობის იდეას მაინც ვერ აკმაყოფილებს, მის სიდიდეს ვერ უტოლდება. წარმოსახვას არაფერი უშლიდა ხელს გაჭრილიყო უსასრულობაში. მან არც დააყოვნა ასეთი ნაბიჯის გადადგმა, მაგრამ დარწმუნდა, რომ უსასრულობას იგი თავს ვერ დაუვლის. ცდაში, გრძნობად სამყაროში უსასრულობა არ გვეძლევა, მაგრამ

ჩვენ მაინც შეგვიძლია ვიაზროთ შინაგანი წინააღმდეგობის გარეშე მოცემული უსასრულობა. ეს მოითხოვს იმას, რომ ადამიანში იყოს სულის ისეთი უნარი, რომელიც თვითონ იქნება ზეგრძნობადი. მართო ის ფაქტი, რომ შესაძლებელია მოვიაზროთ ზეგრძნობადი ჰერეტის უსასრულო შინაარსი (როგორც მოცემული ინტელიგიბელურ სუბსტრატში), ამტკიცებს იმას, რომ სულის ეს უნარი აღემატება გრძნობადობის ყოველგვარ მასშტაბს და დიდია რაიმე შედარების გარეშე. აქ საქმე გვაქვს არა თეორიულ ინტერესებისათვის ზრუნვასთან, არამედ სულის იმგვარ გაფართოებასთან, როდესაც იგრძნობა ძალა გრძნობადობის საზღვრების გადალახვისა; იგი გრძნობადობის პრაქტიკული, ეთიკური გადალახვისგან განსხვავებულია და ესთეტიკურ გადალახვად უნდა იწოდებოდეს. ბუნების იმ მოვლენებს, რომელთა ჰერეტა აღვიძებს ჩვენში იდეის უსასრულობას, ამაღლებული ეწოდება. იდეის უსასრულობის აზრი ჩვენში ჩნდება იმის საფუძველზე, რომ წარმოსახვა უდიდესი დაძაბულობის შემთხვევაშიც უმწეოა საგნის სიდიდის განსაზღვრებაში.

მსჯელობის ესთეტიკური უნარი, როცა ის მშვენიერების შეფასებას ახდენს, წარმართავს წარმოსახვის უნარს განსჯის უნარისაკენ, რათა მიაღწიოს ამ უნართა ისეთ შეთანხმებას, რომელიც იქნება არა შემეცნება, არამედ ამ ძალების თავისუფალი ჰარმონია. ასევე იქცევა მსჯელობის ესთეტიკური უნარი, როცა იგი მოვლენას ამაღლებულის თვალსაზრისით აფასებს. განსხვავება იმაშია, რომ აქ წარმოსახვის უნარი მიიმართება გონებისაკენ. მისი იდეებისაკენ, რათა მათ სუბიექტურად შეესატყვისოს. როგორც პირველ შემთხვევაში არაა გარკვეული ის, თუ წარმოსახვა რას შეესატყვისოს განსჯაში, რომელ ცნებას, ისე ამაღლებულის შემთხვევაშიც არ არის ცნობილი ის, თუ გონების რომელ იდეას უნდა შეესატყვისოს წარმოსახვა, რათა სუბიექტური მიზანშეწონილება იქნეს მიღწეული. ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია მხოლოდ ს ა ე რ თ ო დ შესატყვისობაზე.

ქეშმარიტად ამაღლებული უნდა ვეძებოთ იმის სულში, ვინც ესთეტიკურ მსჯელობას გამოთქვამს და არა ბუნების ობიექტებში. ეს ობიექტები გვევლინებიან მხოლოდ როგორც საბაბი იმ გადაწყვეტილებისა, რომელსაც ამაღლებულის განცდას ვუწოდებთ. ვის მოუვა აზრად, რომ ამაღლებული უწოდოს მთის უფორმო მასებს, პირქუშსა და მშფოთვარე ზღვას?! რა ხდება ამგვარი მოვლენების ჰერეტის დროს? კანტი გვიპასუხებს: ამ დროს ჩვენი სული

გრძნობს ზეადსკლას, აღმავლობას. მთელ თავის ძალას აძლევს წარმოსახვას, რათა მან გონების მოთხოვნა — ბუნების მოვლენების მთელი სიმრავლე ერთ სურათში გააერთიანოს და ამით იღვას ადეკვატური შინაარსი მისცეს — დააკმაყოფილოს. თუმცა ეს მიზანი მიუღწეველი რჩება, მაგრამ ის, რაც ამას ელოდება, არის თავისთავად უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტი. ეს არის იმის შეგნება-ცხადყოფა, რომ ჩვენში არსებული ზეგრძნობადი ძალა მიუღწეველია ბუნების უდიდესი შესაძლებლობისათვისაც კი. ბუნების მოვლენებში, სტიქიონებში მისცეს სულს შესაძლებლობა და საბაზი ჩაეხედა თავის თავში და იქ ზეგრძნობადი ძალების არსებობა დაედასტურებინა. წარმოსახვის უმწეობა გონების სიძლიერეზე მიუთითებს. ჩვენი სული ამის გამო აღმავლობას აღწევს. ეს სიამოვნებაში მელავნდება.

ამაღლებულის გრძნობისათვის დამახასიათებელია ის. რომ იგი პირველ სტადიაში არის უსიამოვნება, მაგრამ შემდეგ გადადის სიამოვნებაში. გრძნობის პირველ სახეობას საფუძვლად უძევს ჩვენი წარმოსახვის უკმარობა იდეის მთლიანობის ინტუიციური ასახვისათვის, ხოლო სიამოვნებას ის, რომ წარმოსახვის უმწეობა აღვიძებს აზრს სუბიექტისავე სიძლიერეზე, რამდენადაც მიუღწეველი იდეალი, გონების იდეა იმავე სუბიექტის კუთვნილებაა, რომელსაც წარმოსახვა მიეწერება. გონების მატარებელი სუბიექტის უსაზღვრო ძალა ესთეტიკური შეფასების საგანი შეიძლება გახდეს მხოლოდ წარმოსახვის ზღვარდებულობის საფუძველზე. ამაღლებულის გრძნობა-სიამოვნება, ამიტომ, არის, ერთგვარად შეპირობებული გრძნობა-უსიამოვნებით. წარმოსახვა დასაწყისში დისპარმონიულად არის განწყობილი გონების იდეის მიმართ. აქ მიზანშეუწონლობაზე შეიძლება ლაპარაკი. შედეგიც შესაფერია — უსიამოვნების განცდა. მაგრამ მდგომარეობა არსებითად იცვლება, როცა სუბიექტის გონების ეგოდენ დიდი ძალა გამოვლინდება. წარმოსახვა ადვილად „ურიგდება“ იმას, რომ მან ვერ შესძლო იდეის „აესება“, მისი უმაღლესი მოთხოვნის დაკმაყოფილება. მისი მიზანი თუმცა მიუღწეველი აღმოჩნდა, მაგრამ მისი ცდა უსარგებლო არ იყო. გონების იდეა ერთი მხრით, და ბუნების მოვლენების რიცხობრივი უსასრულობა მეორე მხრით, არის ის აუცილებელი პირობა, რომელიც წარმოსახვას აძლევს საშუალებას გამოავლინოს მაქსიმუმი თავისი შესაძლებლობისა. თავისთავად ეს ფაქტი, შესაძლებელის სრული გამოვლინებისა, — წარმოსახვის განვითარება

რებაა. თანაც გონების მოთხოვნითაა გამოწვეული და ამიტომ მიზანშეწონილიცაა და სასიამოვნოც. წარმოსახვისა და გონების მიმართების არათანაზომიერება, რომელიც დისპარმონიად განიცდებოდა და უსიამოვნებას უკავშირდებოდა, ჰარმონიად იქცა და სიამოვნების საფუძველი გახდა.

ასე ესახება კანტს ამალღებულის ბუნება, როცა იგი განიხილება, როგორც დიდთან, მათემატიკურთან დაკავშირებული. მათემატიკურ-ამალღებულს გვერდში უდგას დინამიკურ-ამალღებულო.

ძალა, წერს კანტი, იმას ეწოდება, რასაც დაბრკოლების გადალახვა შეუძლია. თუ ამ ძალას დაძლევს რამე, ის იქნება ძალადობა. ბუნების მოვლენა, რომელიც ესთეტიკურ მსჯელობაში განიხილება, როგორც ისეთი ძალა, რომელიც არ მოქმედებს ჩვენზე ნაძალადევად, არის დინამიკური. რათა ბუნება წარმოდგენილ იქნეს როგორც დინამიკურ-ამალღებულო, საჭიროა რომ იგი იყოს შიშის აღმძვრელი, თუმცა იმის თქმა, რომ ყოველი მოვლენა, რომელიც შიშს გვგვრის, არის ამალღებულო, არ იქნებოდა სწორი. აქ დამატებით არის საჭირო სხვა ფაქტორების მონაწილეობა. როცა ძალის შეფასება სწარმოებს წმინდა ესთეტიკურად, ე. ი. ცნების გამოუყენებლად, მისი სიჭარბე დაბრკოლებასთან შედარებით განიზომება მხოლოდ წინააღმდეგობით. ასეთ წინააღმდეგობას ბოროტებას ვეძახით. როცა ჩვენი ძალა არაა საკმარისი მის გადასალახავად, იგი საშიშ მოვლენად იწოდება. აქედან ის დასკვნა გამომდინარეობს, რომ მსჯელობის ესთეტიკური უნარისათვის საგანს აქვს დინამიკური ძალა იმდენად, რამდენადაც იგი განიცდება, როგორც შიშის ობიექტი.

უნდა განვასხვავოთ ერთმანეთისაგან ორგვარი ვითარება, როცა საგანი საშიშია და მისი გვეშინია კიდევაც. და როცა საგანი ძალიანაც საშიშია, მაგრამ ჩვენ მისი არ გვეშინია: მაგ., ღმერთი უძლიერესია და ჩვენ მისი უნდა გვეშინოდეს. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ჩვენ მის წინააღმდეგ აღვიმართებით, იგი ჩვენთვის დაუძლეველი, და მაშასადამე, საშიში აღმოჩნდება. მაგრამ რამდენადაც ეს არ იქნება, რამდენადაც ჩვენ არ ვიქნებით მიმართული ღმერთისა და მისი მცნებების წინააღმდეგ, იგი ჩვენთვის არასოდეს არ იქნება საშიში. ჩვენ ღმერთის იმედი გვაქვს და არა შიში, თუმცა არ გვავიწყდება მისი სიძლიერე და დაუძლევლობა, რომე-

ლიც შიშს ნიშნავს, როცა იგი ჩვენდამი დაპირისპირებულ საგნებს ახასიათებს.

საშიში და შიში ყოველთვის არ არის ერთმანეთთან დაკავშირებული. ასე რომ იყოს, დინამიკურ-ამაღლებულის ცნება არც გვექნებოდა. როგორც მშვენიერების ესთეტიკური განცდა ისპობა, როგორც კი საგანი მიდრეკილებისა და მადის საფუძველზე ფასდება, ისე ისპობა დინამიკურ-ამაღლებულიც მაშინ, როცა ესთეტიკური შეფასების საგანა ჩვენში იწვევს შიშს. შიშით შეპყრობილი ადამიანი ესთეტიკურ შეფასებას ვერ შესძლებს.

შიში უდიდესი უსიამოვნებაა, მაგრამ როცა ვხედავთ საშიშ საგანს, რომლიდანაც ჩვენ ზიანი არ მოგველის, უდიდეს სიამოვნებას განვიცდით. თუ არ გვექნებოდა ამ შემთხვევაში იმის განცდა, რომ ჩვენი ფიზიკური ძალა სრულიად უმწეოა და უსასრულოდ მცირე ბუნების სტიქიასთან, არ გვექნებოდა ცოდნა ბუნებას ძალის შესახებ, არ იარსებებდა ჩვენთვის საერთოდ საშიში საგანი. მაგრამ მართო შეგნება ჩვენი გრძობადი ძალების სიმცირისა ვერ მოგვეცემს ამაღლებულის განცდას. აუცილებლად საჭიროა მეორე მომენტი — შეგნება გონების იდეების ზღვარდაუდებლობისა, მათი უპირატესობისა ბუნების ძალების მიმართ. მხოლოდ ამ ორი მომენტის, ბუნებრივი უძლურობისა და ზებუნებრივი სიძლიერის, შეერთება ესთეტიკურ შეფასებაში გვაძლევს იმას, რასაც ეწოდება ამაღლებული. ამაღლებული პროდუქტია ამ მომენტების ურთიერთობისა. ჩვენი ფიზიკური უძლურება ბუნების ძალებთან შედარებით აღვიძებს ჩვენ სულს იმის შესამჩნევად, რომ ფიზიკური უძლურების გვერდით ჩვენ გვაქვს გონების ისეთი სიძლიერე და სიდიდე. რომელთანაც შედარებით თვით უდიდესი ძალები ბუნებისა გამოიყურებიან. როგორც უმნიშვნელო და უძლური. ბუნების ძალებმა ჩვენი ბუნებისეული ძალების სიმცირე გვამცნო, მაგრამ ჩვენმა სულიერმა ძალამ ბუნების უდიდეს ძალებს უმცირესი ძალების კვალიფიკაცია მისცა. ამაღლებულის ესთეტიკური განცდა არის სულის ისეთი მოძრაობა, რომელიც უსიამოვნებით იწყება და სიამოვნებით თავდება, როცა ბუნების მიერ დამონებული ბუნების ბატონი ხდება. ეს არის ადამიანის ნამდვილი ზეიმი და უდიდესი ესთეტიკური სიამოვნება.

ესთეტიკურ მსჯელობაში ბუნება რომ ამაღლებულად ფასდება, ეს იმიტომ კი არ ხდება, რომ ის შიშს იწვევს ჩვენში ზოგი თავისი მოვლენით, არამედ იმიტომ, რომ ის აღვიძებს ჩვენში ისეთ

ძალებს, რომელნიც გვაძლევენ საშუალებას და საფუძველს. ბუნების ძალებს შევხედოთ არა როგორც ჩვენ ბატონს, რომლის წინაშე უსიტყვოდ უნდა მოვიხაროთ ქელი, არამედ მასზე ზევით ვიგულვით ჩვენი თავი, ზოლო იმას, რაც ჩვენში ვერ უძლებს ბუნების ძალმომრეობას, შევხედოთ როგორც უმნიშვნელოს იმასთან შედარებით, რაც არის ჩვენში უძლეველი ბუნების ძალებს მიერ. ბუნებას, მაშ., იმიტომ ეწოდება ამაღლებული, რომ ის ზევით სწევს წარმოსახვის იმ უნარს, რომლითაც იგი გადმოსცემს ბუნების ისეთ შემთხვევებს, რომელნიც აძლევენ სულს იმის საშუალებას, რომ მან იგრძნოს ბუნებაზე მალა მდგომი საკუთარი მოწოდების ამაღლებულობა. ბუნებას ამაღლებულობა ენიჭება მასზე ამაღლებულზე მითითების გამო.

ღინამიკური ამაღლებულობის მისაღწევად უნდა არსებობდეს საფრთხეცა და უსაფრთხოების გარანტიაც. ეს არ აუქმებს ამაღლებულის ნამდვილობას, საფრთხის მოჩვენებითობა არ ხდის ამაღლებულს მოჩვენებად. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ, თითქოს, რადგან საფრთხე არ არის ნამდვილად, ჩვენი სულიერი უნარის ამაღლებულობაც არ იყოს ნამდვილი. ესთეტიკური სიამოვნება აქ ემყარება არა შიშის გრძნობას, ეს შეუძლებელია, არამედ იმის გამოვლინებას, რაც არის ჩვენი სულის მოწოდება, მისი დანიშნულება. თუ ამის გაცნობიერება — გრძნობა შევძელით, მას ველარ გააუქმებს ჩვენი ფიზიკური უძღურების შეგნება. ჩვენი სულის ამაღლებულობა არ შეიცვლება იმის გამო, რომ მისი წვდომის სტიმულად მოგვევლინა რაღაც მოჩვენებითი ან ფიქტიური რამ.

პირველი შეხედვით, შეიძლება იფიქრონ, რომ ამაღლებულის განცდის მისაღებად ეგოდენი სირთულე იმ მექანიზმისა, რომელსაც იგი ემყარება, მეტის-მეტად ხელოვნური ჩანს. ფაქტიურად კი ამ მექანიზმის გამოყენება არავითარ სიძნელეს არ წარმოადგენს და არც მოითხოვს კულტურის მაღალ დონეს. ეს დასტურდება იმიტომაც, რომ ველურსაც აქვს ეს გრძნობა: მასში გაკვირვებასა და პატივისცემას იწვევს, მაგ., ისეთი მეომარი, რომელიც კრიტიკულ მომენტში არ დაიბნევა, არავითარ საფრთხეს არ უშინდება და მედგრად იბრძვის თავისი საქმისათვის.

ომიც კი არის რაღაც ამაღლებული, თუ ის მიმდინარეობს წესიერად, სამოქალაქო უფლებების დაცვისა და პატივისცემის პირობებში. რაც უფრო მეტია ომში სახიფათო შემთხვევები და რაც უფრო გაბედულად იბრძვიან მათ წინააღმდეგ, მით უფრო ამაღლ-

დება ომის მნიშვნელობა ხალხის თვალში. ხანგრძლივი მშვიდობა ავითარებს კომერციულ ინტერესებს. მომხევექლობის გრძნობასა და სიმხდალეს. რაც უნდა დიდი იყოს სახელმწიფო მოღვაწის სახელი, კარგი მხედარმთავარი მაინც მეტად ფასდება მასზე, ესთეტიკური მსჯელობა ამ უკანასკნელის სასარგებლოდ ჭრის საკითხს.

ამაღლებული, მამასადაამე, არ არის ბუნების არც ერთ ნივთში, არამედ მხოლოდ ჩვენს სულში. ეს არის იმ უპირატესობის შეგნება, რომელიც ჩვენ, როგორც სულიერ არსებას, გონების მქონეს გვაქვს იმ ბუნების მიმართ, რომელიც ჩვენშია და იმ ბუნების მიმართაც, მამასადაამე, რომელიც არის ჩვენს გარეთ და მოქმედებს ჩვენზე. ის, რაც იწვევს ჩვენში ამ გრძნობას, აღძრავს ჩვენს ძალებს, არის აგრეთვე ბუნების ძალა; ამ გრძნობის გამოწვევს მაშინ ეძახიან ამაღლებულს, თუმცა არაპირდაპირი მნიშვნელობით.

ომისათვის, რომ ჩვენ ბუნების ძალა ამაღლებულად მივიჩნიოთ, არ კმარა იმ ძალის სიდიდე, რომელიც ჩვენში შინაგან პატივისცემას იწვევს. საკირა ეს ძალა განხილულ იქნეს ჩვენი მორალური არსების უპირატესობის იდეის მიმართებით. მთავარი აქ ისაა, რომ ჩვენ შეგვიძლია შევაფასოთ ეს ძალა ისე, რომ მისი არ შეგვეშინდეს და ჩვენი მოწოდება ვიპოვოთ როგორც მასზე უფრო მაღალი³¹.

ამ უპირატესობის განცდა არის ამაღლებულის შინაარსი. იგი აღმოცენებულია წარმოსახვისა და იდეის უნართა სპეციფიკური ურთიერთობის საფუძველზე.

რახან ურთიერთობა ბუნებასა და მშვენიერებას შორის განსხვავდება იმ ურთიერთობისაგან, რომელიც არსებობს ბუნებასა და ამაღლებულს შორის, ამაღლებულის მსჯელობის მოდალობის საკითხიც სხვაგვარად წყდება, ვიდრე საკითხი მოდალობისა მშვენიერების შესახებ მსჯელობაში. კანტი ამ განსხვავებას უკიდურეს გამოსახულებას აძლევს, როცა წერს, რომ „არსებობენ ურიცხვი საგნები მშვენიერი ბუნების, რომლებზედაც გამოთქმულ ჩვენი მსჯელობის მიმართ თანხმობას მოვითხოვთ ყოველი ცალკე ადამიანისაგან...“³². სხვაგვარია საქმის ვითარება, როცა ვმსჯელობთ ამაღლებულის შესახებ ბუნებაში. აქ ჩვენ ძალიან ცოტა შანსი გვაქვს იმის, რომ ჩვენს მსჯელობას სხვებიც გაიზიარებენ, როგორც ამას საფუძვლიანად ვიძელოვნებთ, როცა მშვენიერებას ეხება მსჯელობა. ბუნების მშვენიერების დანახვა ბევრად უფრო მარტივია და ადვილი, ვიდრე ამაღლებულისა ბუნებაში. როგორც: ჩანს, დასძენს

კანტი, ამალღებულის წვდომისათვის საჭიროა არა მარტო ესთეტიკური მსჯელობის უნარის მაღალი კულტურა, არამედ აგრეთვე შემეცნების უნარისაც, რომელიც ძვეს ესთეტიკურის საფუძველში. ეს საჭიროა რათა შევძლოთ მსჯელობა ბუნების საგნების ამ უპირატესობის შესახებ. სულს რომ აქვს მიდრეკილება ამალღებულის გრძნობისადმი, ეს შედეგია იმისი, რომ მან შეიგნო იდეების უპირატესობა ბუნების საგნების მიმართ, ბუნების საგნების არათანაზომიერება იდეების მიმართ.

კანტი გვაფრთხილებს, რომ მაღალი კულტურის საჭიროება ამალღებულის მსჯელობისათვის არ იყოს ისე გააგებული, თითქოს ამალღებული კულტურის პროდუქტი იყოს და საზოგადოებაში შემთხვევით, პირობითად არსებობდეს. ეს ასე არ არის. კანტი გვარწმუნებს იმაში, რომ ამალღებულის ფენომენს საკუთარი და მტკიცე საფუძველი აქვს ჩვენში, სახელდობრ, იმაში, რის საფუძველზედაც ჩვენ გვაქვს უფლება ყველას თანხმობა მოვთხოვოთ ამალღებულის მსჯელობის მიმართ, თუ მათ ექნებათ „სალი განსჯა“, ე. ი. მორალური გრძნობისათვის, პრაქტიკული იდეების წვდომისათვის საჭირო ჩანასახები გრძნობისა.

ამალღებულის შესახებ მსჯელობის მოდლობა რომ აუცილებლობით ხასიათდება, ეს, მაშ., ემყარება იმას, რომ მორალური გრძნობის უნარი, გონების ცნების (იდეის) წვდომის უნარი ყველას აქვს, ყოველი ადამიანის ბუნებაშია. ამ საერთო-საყოველთაო უნარს უნდა ვუმადლოდეთ იმას, რომ ბუნების დიდსა და ძლიერ მოვლენებს არ ვუშინდებით და, პირიქით, ვიყენებთ მათ იმისათვის, რომ განვიცადოთ ჩვენი სულიერი ძალების უპირატესობა და მათზე უმაღლესობა. ამით ვაღწევთ ესთეტიკურად ამალღებულს.

ვინც ინდიფერენტულად უყურებს იმ საგანს, რომელსაც ჩვენ ლამაზს ვეძახით, გემოვნების არმქონედ იწოდება, ხოლო ის, ვინც ცივად ხედება ესთეტიკურად ამალღებულს, უგრძნობელის სახელს ატარებს. როგორც გემოვნებას, ისე გრძნობის ქონსაც ჩვენ ყველასაგან მოვითხოვთ, ვისაც კი ელემენტური განათლება და განვითარება არ აკლია. ამ მოთხოვნათ ის განასხვავებს, რომ პირველ შემთხვევაში ხდება წარმოსახვის წარმართვა განსჯისადმი, ხოლო მეორე შემთხვევაში მსჯელობის უნარი წარმოსახვას გონებასთან, იდეასთან აკავშირებს. ისიცაა აღსანიშნავი, რომ თუ სილამაზის განცდა ყველას ევალება რაიმე დამატებითი პირობის გარეშე, მხოლოდ იმის საფუძველზე, რომ წარმოსახვა და განსჯა ყველას აქვს, ამალ-

ლებულის წვდომისათვის, წარმოსახვასა და გონებას გარდა, საჭიროა სუბიექტში იყოს განხორციელებული მორალური გრძნობა. ამალღებულის აუცილებლობას ეს გარემოება მხოლოდ ართულებს, მაგრამ არბილებს. ეს იმიტომ, რომ მორალური გრძნობის შესაძლებლობა ყველაში იგულისხმება.

ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა არის ის მოდალობა, რომელიც ამ მსჯელობას ამალღებს ფსიქოლოგიურ ემპირიზმზე და მას აპრიორული პრინციპის სახეს ანიჭებს. მსჯელობის უნარი ამ გზით შედის იმ უნართა რიგში, რომელთაც საფუძვლად უძევთ აპრიორული პრინციპები და ამით გადადის ის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის სფეროში³³.

საგნები, რომელნიც ჩვენში იწვევენ სიამოვნებას, არიან შემდეგი: სასურველი (Angenehm), მშვენიერი, ამალღებული და კეთილი. სასურველი, როგორც მოტივი, ყველგან ერთნაირია, სულ ერთია, საიდანაც არ უნდა მომდინარეობდეს იგი, რა სახის შეგრძნებაც არ უნდა ედოს მას საფუძვლად. სასურველი საგნის მნიშვნელობის გაზომვა ადამიანის სულისათვის ხდება მხოლოდ რაოდენობის, მოცულობის მიხედვით. ის არ იწვევს ადამიანის კულტივირებას. იგი, კანტის აზრით, მთლიანად მიეკუთვნება გრძნობელობას. ამისაგან განსხვავებით, მშვენიერი არ არის გამოწვეული საგნის „შეგებითი ურთიერთობით“, ის მოითხოვს, საჭიროებს საგნის თვისებების წარმოდგენას, რომელიც შეიძლება, თუ ამას განვიზრახავთ, ცნებამდე ავიყვანოთ. მაგრამ ესთეტიკური პროცესი აქამდე არ უნდა ავიდეს. აქ საკმარისია ის, რომ მისი შესაძლებლობა არსებობს და მიმართულებაც აქეთკენ არის, თუმცა მიზანი მისი რეალიზაცია არაა. ამ შემთხვევაში წარმოსახვისა და შემეცნების უნარია თამაშისეული ურთიერთობა კი არ გვექნებოდა, არამედ ნამდვილი შემეცნება. ესთეტიკური აქტი ამას არ ესწრაფვის. მშვენიერი საგანი გვასწავლის ყურადღების მიპყრობას მიზანშეწონილობისადმი და ეს არის, კანტის აზრით, ის ფუნქცია კულტივირებისა, რომელიც აქვს მშვენიერს, ლამაზს.

ამალღებული მხოლოდ მიმართებას გამოხატავს. მისი შინაარსი ისაა. რომ გრძნობადის ზოგი სახეობა ზეგრძნობადისათვის გამოსაყენებლად ივარაუდება, ამისათვის ვარგისად ითვლება.

კეთილი, როგორც ასეთი, აბსოლუტურად კეთილი, სუბიექტურად განსაზღვრულია გრძნობით, რომელსაც ის იწვევს ჩვენში. აქ მსჯელობის აუცილებლობა ემყარება აპრიორულ ცნებას. ეს ისე-

თი აუცილებლობაა, რომელიც მსჯელობის საყოველთაობის პრეტენზიას შორდება და დადებით მოთხოვნას შეიცავს. აქ კატეგორიულ იმპერატივთან გვაქვს საქმე.

მსჯელობა სიკეთის შესახებ თუმცა ეკუთვნის არა ესთეტიკურ უნარს, არამედ წმინდა ინტელექტუალურს, იგი მაინც არ არის მსჯელობა ბუნებაზე, არ ეხება ბუნებას, აუცილებლობას, არამედ თავისუფლებას. თანაც ეს მსჯელობა არის არა მარეფლექსირებელი, არამედ გამსაზღვრელი, შემეცნების მომცემი.

სუბიექტის გარკვევადობა მორალური იდეის მხრით. როცა სუბიექტი ისეთია, რომ ერთდროულად გრძნობს დაბრკოლებას თავისი გრძნობადი ბუნებიდან და მისი დაძლევის ძალასაც ხედავს თავის თავში, ემსგავსება ესთეტიკურ უნარს. მსგავსება იმაში გამოიხატება, რომ ასეთ სუბიექტს შეუძლია თვალსაჩინო გახადოს ქცევის კანონზომიერება მოვალეობის გრძნობიდან და იგი წარმოვიდგინოთ, როგორც ესთეტიკური მოვლენა, როგორც ამალღებული და მშვენიერიც კი ისე, რომ მან თავისი სპეციფიკა არ დაკარგოს. მორალური ქცევა ასეთად დარჩება, მაგრამ ამალღებულისა და მშვენიერის ელფერსაც მიიღებს. როცა ასეთი ვითარების მიღებას ცდილობენ მორალურის სასურველთან რაკავშირებით, მიზანს ვერ აღწევენ. მხოლოდ ესთეტიკურთან შეიძლება ჰქონდეს კავშირი მორალურ გრძნობას, სასურველთან და საამოსთან შეერთებული ის ვერ შეინარჩუნებს თავის სიწმინდეს, ვერ დარჩება შეუბღალავი.

ამ ექსპოზიციის შედეგი ესთეტიკური მსჯელობისათვის ასეთი იქნება: მშვენიერი ის, რაც მოგვწონს უბრალო შეფასებაში. რისი შეფასებაც არ ემყარება არც გრძნობის ორგანოს შეგრძნებას და არც განსჯის ცნებას. ეს თავის მხრივ იმას ნიშნავს, რომ მოწონება აქ ხდება ყოველგვარი ინტერესის გარეშე. ამალღებული ის, რაც მოგვწონს მისი წინააღმდეგობის გამო გრძნობადობის ინტერესებისადმი³⁴. თუ მშვენიერი მხოლოდ მაშინ დაინახება, როცა საგნის მიმართ ჩვენი ყოველგვარი ინტერესი გამორთულია, მისწრაფება და ნდომა სდუმს, ამალღებულს თავისებურება და გამართლება იმაშია, რომ იგი თვითონ ებრძვის ინტერესს, რომელსაც გრძნობადობა (Sinn) ასაზღვრებს.

ორივე შემთხვევაში ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაობის ახსნა ემყარება სუბიექტურ საფუძვლებს. ერთ შემთხვევაში საქმე გვაქვს მსჯელობის მიმართებასთან გრძნობადობისადმი კონტენტუალური განსჯის ხელშესაწყობად, ხოლო მეორე შემთხვევაში მი-

მართებასთან გრძნობადობის წინააღმდეგ პრაქტიკული გონების სა-
სარგებლოდ. ორივე ერთსა და იმავე სუბიექტშია გაერთიანებულ-
ლი და მიზანშეწონილია მორალური გრძნობისათვის: მშვენიერება
გვამზადებს იმისათვის, რომ ბუნებაც კი გვიყვარდეს უანგაროდ.
ყოველგვარი ინტერესის გარეშე, ზოლო ამალეებული დაფასებას
აწარმოებს ჩვენი საკუთარი გრძნობადი ინტერესის საწინააღმდე-
გოდაც.

ამალეებული არის ის საგანი ბუნებისა, რომლის წარმოდგენაც
აღძრავს ჩვენ სულს იმისათვის, რომ ბუნების მიუწვდომლობა მან
იაზროს როგორც იდეის გამოსახულება.

იდეების გადმოცემა გრძნობადი ფორმით, ამ სიტყვის პირ-
დაპირი და ლოგიკური მნიშვნელობით, შეუძლებელია. როცა ჩვენი
ემპირიული წარმოდგენის უნარს ვაფართოებთ ბუნების კვრეტის
მიზნით, საქმეში ერევა გონება (რომელიც არის აბსოლუტური ტო-
ტალობის ინდეპენდენტი) და აღძრავს სულში მისწრაფებას იმისა-
თვის, რომ გარეგანი გრძნობების წარმოდგენა იდეის ტოტალობი-
სა შესატყვისი გახადოს³⁵. მართალია, ასეთი ამოცანა განუხორცი-
ელებელი რჩება, მაგრამ ეს ცდა და იმის გაცნობიერება, რომ წარ-
მოსახვისათვის იდეა მიუწვდომელია, არის მიზანშეწონილი ფაქ-
ტი. მიზანშეწონილება აქ არის სუბიექტური. ის გვაძლევს იმის
სტიმულს, რომ ბუნება ვიაზროთ მის მთლიანობაში, როგორც ზე-
გრძნობადის, ზებუნებრივის გამოსახულება. ობიექტურად ჩვენ არ
შეგვიძლია წარმოსახვა იმ დონემდე გავავითაროთ, რომ მისმა პრო-
დუქტმა იდეის მოთხოვნა დააკმაყოფილოს.

რამდენადაც ამალეებული მიმართულია გრძნობადობის წინა-
აღმდეგ, მის მიერ გამოწვეული გრძნობაც უარყოფითია, ნეგაციუ-
რია, მაგრამ, ინტელექტუალურ ვითარებასთან მიმართებაში გან-
ხილული, იგი დადებით გრძნობას წარმოადგენს. ეს იმას მოასწა-
ვებს, რომ ინტელექტუალური, ე. ი. თავისთავში მიზანშეწონილი
და ამდენად მორალური, ესთეტიკურ შეფასებაში უნდა წარმოდ-
გეს არა იმდენად მშვენიერი, რამდენადაც ამალეებული.

როცა სიამოვნების გამოწვევას საგანი ახდენს გრძნობადი სურ-
ვილის საშუალებით, არ არსებობს იმის საფუძველი, რომ მაზე
აგებული მსჯელობა ყველასთვის სავალდებულოდ გამოვაცხადოთ.
პირიქით, ამ შექმნევაში თვითეულს ეკითხება მხოლოდ საკუთარი
მდგომარეობა და ისპობა გემოვნების ყოველგვარი ცენზურა. გემო-
ვნების მსჯელობა, ამ კუთხით განხილული, თავისუფალია ეგოის-

ტურობისგან, ინდივიდუალიზმისგან, იგი შეიცავს მრავლობითობას, სოციალურობას, კომუნიკაციის ნიშანს. მას უყურებენ როგორც ყველასათვის სავალდებულოს და ამდენად იგი აპრიორული პრინციპის მქონე უნდა იყოს. აქამდე მიღწევა, აპრიორული პრინციპის დადგენა ემპირიული კანონების შესწავლის გზით, ყოველად შეუძლებელია: ეს კანონები მეტყველებენ მხოლოდ იმაზე, თუ როგორ სწარმოებს მოვლენების ესთეტიკური დაფასება და არაფერს გვეუბნებიან იმაზე თუ როგორ უნდა აფასებდნენ, რათა შეფასებას ჰქონდეს აბსოლუტური, სავალდებულო მნიშვნელობა, საყოველთაო ძალა. ესთეტიკური მსჯელობის ემპირიულ ექსპოზიციას შეუძლია მოგვცეს მხოლოდ მასალა უმადლესი, კრიტიკული კვლევისათვის. არსებობს კვლევის სხვა სახე, ტრანსცენდენტალური, რომელსაც ემინენტური მნიშვნელობა აქვს გემოვნების კრიტიკისათვის და არსებითად დაკავშირებულია მასთან. რომ არ არსებობდეს ასეთი აპრიორული პრინციპი, სხვისი მსჯელობის შეფასება შეუძლებელი იქნებოდა, არ გვექნებოდა არავითარი უფლება მისი დადებითად ანდა უარყოფითად შეფასებისა³⁶.

IV. ესთეტიკური მსჯელობის ტრანსცენდენტალური დედუქცია

„წმინდა გონების კრიტიკაში“ ტრანსცენდენტალურმა დედუქციამ დაიჭირა კულმინაციური პუნქტი აპრიორულობის არგუმენტაციაში. სქემა ტრანსცენდენტალური დედუქციისა ასე გამოიხატება: რაც არის პირობა რისიმე არსებობისა, ის არის აგრეთვე პირობა იმ საგნებისა, რომელიც შედის მასში. რაც არის სავალდებულო, მაგ., ცდისათვის, ის არის სავალდებულო აგრეთვე ცდის საგნებისათვის. ტრანსცენდენტალურმა დედუქციამ უნდა დაამტკიცოს, გაამართლოს ამა თუ იმ აპრიორული ინსტანციის მნიშვნელობა ისე, რომ ამისათვის ცდის მონაცემებს არ მიმართოს, ცდა არ დამოწმოს. ამ სახით სურს კანტს გაათაროს ტრანსცენდენტალური არგუმენტაცია „პრაქტიკულ გონების კრიტიკაში“ და „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“.

როცა საქმე ესთეტიკურ დედუქციას ეხება, უნდა გავიხსენოთ

განსხვავება მსჯელობის ექსპოზიციასა და მის დედუქციას შორის. ტრანსცენდენტალური დედუქცია სრული ფორმით არის წარმოდგენილი, როცა დედუქცია, მსჯელობის პრეტენზიის ლეგიტიმაცია ხდება ესთეტიკური მსჯელობის ექსპოზიციისაგან დამოუკიდებლად. ეს უკანასკნელი არის მხოლოდ ანალიზი იმისი, თუ რა იგულისხმება ესთეტიკურ მსჯელობაში, რა არის ამ მსჯელობის შინაარსი, მისი საზრისი. აქ ჯერ კიდევ არ უნდა მოხდეს გამართლება ამ მსჯელობისა, მისი ლეგიტიმაცია. ეს ამოცანა უნდა გადაეცეს ტრანსცენდენტალურ დედუქციას.

მშვენიერების მსჯელობა ბუნების საგნებზე ამ პირობას აკმაყოფილებს, ექსპოზიცია ამ მსჯელობისა დედუქციას არ შეიცავს, არამედ საჭიროებს, მოელის მას მომდევნო კვლევადობიდან. ამას ვერ ვიტყვით ამაღლებულის შესახებ მსჯელობაზე, რომელიც შეეხება ბუნების საგნებს, ე. ი. იმ შემთხვევაზე, როცა ამაღლებულად წარმოვიდგენთ თვითონ ბუნების მოვლენებს.

გემოვნების მსჯელობა მშვენიერების შესახებ ბუნების საგნებში ეხება ამ უკანასკნელთა ფორმას. სიამოვნება და უსიამოვნება საგნიდან მიღებულია მისი ფორმის თავისებურების გამო. მიზანშეწონილება, რომელიც უძევს საფუძვლად ესთეტიკურ განცდას, დაფუძნებულია ობიექტის ფიგურაში, თუმცა არა იმის მიხედვით, თუ როგორია მისი დამოკიდებულება სხვა ობიექტების ფორმისადმი, არამედ მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ეს ფიგურა აითვისება სულში, სუბიექტის სულიერი ძალების მიერ. ამ ფორმის მიზანშეწონილების შესახებ ბუნებაში შეიძლება დაისვას კითხვა, მაგ., იმის შესახებ, თუ რატომ არის ბუნება ასე უზომოდ უხვი მშვენიერი ფორმების მიმართ, რატომაა, რომ მათ იგი იძლევა იქაც, სადაც ადამიანს თვალი არ მიუწვდება: ფორმის მშვენიერება ხომ მხოლოდ ადამიანის თვალისათვის არსებობს? ამგვარად, ბუნების მშვენიერების შესახებ საკითხი (თავისებურად გაგებული) კანონიერია. ექსპოზიციას აქ უნდა მოჰყვეს დედუქცია.

ამასვე ვერ ვიტყვით ბუნების ამაღლებულობაზე. თუ ამაღლებულს წმინდა ესთეტიკურ ფენომენად ვიზარებთ, მაშინ იქ ის არ უნდა შეიცავდეს სრულყოფილობის ცნებას, ობიექტურ მიზანშეწონილებას. აქ, ამაღლებულის ჰერეტიკისას, ბუნების ფორმა კი არა, არამედ მისი სრული უფორმობა იგულისხმება. ამიტომ მიზანშეწონილებაზე ლაპარაკი მხოლოდ სუბიექტის კუთხით არის აქ შე-

საძლებელი. დასაბუთებაც ბუნების ამაღლებულობისა ზედმეტი ხდება. იგი არ არსებობს.

თუ მშვენიერება მხოლოდ სუბიექტისათვის არსებობს, თუ ბუნების ფორმა მხოლოდ სუბიექტში უნდა გადაიქცეს მშვენიერებად, რატომ არსებობს „ლამაზი ფორმები“ ოკეანის ფსკერზე? ეს კითხვა ბუნებაში არსებული მშვენიერების შესახებ კანონიერია, მაგრამ ასევე ვერ გავამართლებთ ჩვენს კითხვას ამაღლებულის შესახებ ბუნებაში, რადგან აქ, ამაღლებულის აღქმისას, არა მიზანშეწონილს ვხვდებით ფიგურის სახით, არამედ მიზანშეუწონელს, უფორმოს, ქაოსურს. გასამართლებელიც აქ არაფერია ბუნების მხრივ. მიზანშეწონილება თავიდანვე მხოლოდ სუბიექტის სფეროში იგულისხმება.

კანტი ხშირად იმეორებს, რომ ამაღლებული, ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, ბუნების მოვლენებს არ მიეწერებათ. პირდაპირი მნიშვნელობით ამაღლებული ითქმის მხოლოდ ჩვენი სულიერი ძალების მიმართ, ამ უნარების შესახებ. ბუნების მოვლენების როლი ამაღლებულის წარმოქმნაში არ შორდება საბაბის ფუნქციას: უფორმობა და მიზანშეწონილობა ბუნებაში იძლევა სტიმულს, რომელიც სუბიექტს ჩაახედებს თავის თავში და თავისი ღირსება-უპირატესობის შეგრძნებამდე აიყვანს. ამგვარად, მიზანშეუწონელის გამოყენება მიზანშეუწონლად ხდება, თავისთავად ბუნებას ეს მიზანშეწონილება არ მიეწერება. ამ ვითარების ანალიზი, ამაღლებულის ექსპოზიცია, მაშ., შეიცავს დედუქციასაც. ანალიზში უკვე ნაჩვენებია, რომ ამაღლებულის შესახებ ესთეტიკური მსჯელობა ყველასთვის სავალდებულო უნდა იყოს, ყველას აქვს ის მაღალი უნარი, რომელიც მიუწვდომელია ბუნების უდიდესი და უძლიერესი მოვლენებისათვის. „ჩვენი ექსპოზიცია მსჯელობისა ამაღლებულის შესახებ ბუნებაში იყო ამიტომ აგრეთვე მისი დედუქციაც“. მართლაც და, თუ ჩვენ მოვახდენთ მსჯელობის უნარის რეფლექსიის ანალიზს მასშივე, ჩვენ იქ ვნახავთ შემეცნებითი ძალების მიზანშეწონილ ურთიერთობას, რომელიც აპრიორულად საფუძვლად უნდა დაედოს მიზნების დასახვის უნარს, ნებისყოფას და ამიტომ თვითონაც ეს მიზანშეწონილება აპრიორულად უნდა ვიაზროთ. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ამგვარი მიზანშეწონილების დედუქცია ამით უკვე შესრულებულია, რომ დასტური და გამართლება ეძლევა ასეთი მსჯელობის პრეტენზიას საყოველთაო მნიშვნელობაზე³⁷.

ამაღლებულის დედუქცია, ამგვარად, შესრულებულად იგულისხმება. რჩება გასაკეთებელი მხოლოდ გემოვნების, ე. ი. მშვენიერების მსჯელობის დედუქცია, როცა ის ეხება ბუნების საგნებს.

გემოვნების მსჯელობა არის მსჯელობა მოცემული საგნიდან მიღებული სიამოვნება-უსიამოვნების შესახებ. ეს მსჯელობა იმიტომ საჭიროებს დედუქციას, რომ მას აქვს პრეტენზია იყოს სავალდებულო თვითთელი ადამიანისათვის. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ მსჯელობას აქვს იმის პრეტენზია, რომ იგი ემყარება სუბიექტურ მიზანშეწონილებას, რომ გემოვნების მსჯელობის საფუძველს ამგვარი მიზანშეწონილება წარმოადგენს. იგულისხმება, რომ ეს მიზანშეწონილება არ ემყარება ცნებას ნივთის შესახებ. ასე რომ იყოს, საქმე გვექნებოდა ობიექტურ მიზანშეწონილებასთან, რაც გემოვნების მსჯელობას არ მოგვეცემს. ეს იქნებოდა ბუნების ტელოლოგიური შემეცნება და არა ესთეტიკური ჰერეტიკა.

რა უნდა დაამტკიცოს გემოვნების დედუქციამ იმისგან განსხვავებით, რასაც ამტკიცებენ განსჯისა და წმინდა პრაქტიკული მსჯელობის დედუქციები?

შემეცნების მსჯელობას საფუძვლად აქვს განსჯისეული ცნება ბუნებისა საერთოდ, ეთიკის მსჯელობის საფუძველია თავისუფლების იდეა, გონების აპრიორული ცნება. პირველი უპასუვნებს კითხვაზე — რა არის ნივთი? ხოლო მეორე უჩვენებს იმას, თუ როგორ შეიქმნება ქცევა-ნივთი, რომელიც ეთიკური ნორმის შესატყვისია. როგორც შემეცნების აქტი, ისე ზნეობრივი ქცევაც, ასე ვთქვათ, ნივთებზე არიან მიმართული (თუმცა არსებითად განსხვავებულად). სუბიექტიდან მიდიან ობიექტისაკენ. შემეცნებაც და ეთიკაც ემყარებიან ცნებებს. ერთი კატეგორიას, მეორე იდეას, ერთი აუცილებლობას, მეორე თავისუფლებას. მსჯელობებიც ორივე შემთხვევაში ზოგადია და, რასაკვირველია, საყოველთაო და აუცილებელი.

განსხვავებული ვითარება გვაქვს გემოვნების მსჯელობაში. ესთეტიკური მსჯელობა არის არა ზოგადი, არამედ ერთეული მსჯელობა. როგორც კი მას ზოგადი მსჯელობის სახით ვიაზრებთ, ნაცვლად ესთეტიკურისა, მივიღებთ განსჯით მსჯელობას, თეორიულ მტკიცებას. ესთეტიკური მსჯელობა საგანზე გამოსახავს საგნის ფორმის ემპირიული მოცემულობის შესატყვისობას მსჯელობის უნარისადმი. აქ, მაშ. საქმე ეხება არა იმას, თუ როგორ და რა-

ოდენ შეესატყვისება ჩვენი წარმოდგენა საგანს, როგორადაც არის თეორიაში, ანდა როგორ შეესატყვისება ჩვენი ქცევა ეთიკურ ნორმას, როგორადაც ეს არის წმინდა პრაქტიკაში, არამედ იმას, თუ როგორ შეესატყვისება საგნის ფორმა იმ სუბიექტის სულიერ ძალებს, რომელიც ესთეტიკურ შეფასებას აწარმოებს. აქ დედუქციამ უნდა მოგვცეს პასუხი კითხვაზე: როგორ არის შესაძლებელი, რომ რამე მოგვწონდეს უბრალო შეფასებაში, შეგრძნებაზე და ცნებაზე დაუფუძნებლად? როგორ არის შესაძლებელი, რომ საყოველთაო მნიშვნელობა ჰქონდეს ერთეულ მსჯელობას?

საყოველთაო-სავალდებულო ხასიათი გემოვნების მსჯელობისა ემყარება სუბიექტის ავტონომიას. მსჯელობის ავტორისათვის აქ არ უნდა არსებობდეს არავითარი მაიძულებელი ინსტანცია, რომელსაც უნდა შეუთანხმდეს მსჯელობა. აქ ყველა უნდა ემყარებოდეს მხოლოდ საკუთარ გემოვნებას. ამას მოითხოვს ესთეტიკური მსჯელობის სიწმინდე, რომლის არდაცვა იგივეა, რაც მისი გაუქმება.

გემოვნების წმინდა მსჯელობას, წერს კანტი, ახასიათებს ორი ლოგიკური თავისებურება: საერთო-საყოველთაო აპრიორული მნიშვნელობა, რომელიც არ არის ლოგიკური ხასიათისა, არ არის ცნებაზე დამყარებული, და აუცილებლობა, რომელიც არ არის დამოკიდებული რაიმე აპრიორულ დასაბუთებაზე. თანხმობა ესთეტიკური მსჯელობისა „გარედან“ მოსულ საბუთს არ უნდა ემყარებოდეს. გემოვნების მსჯელობა ყოველთვის უნდა იყოს საკუთარი განცდის გამოსახულება, ერთეული მსჯელობა, მაგრამ საყოველთაობის პრეტენზიის მატარებელი. გემოვნების დედუქცია შესრულებული იქნება, თუ გასაგები გახდება ეს ორი თავისებურება ესთეტიკური მსჯელობისა, თუ მისი პრეტენზია იქნება გამართული.

გემოვნების მსჯელობა განსაზღვრავს, ახასიათებს თავის საგანს მოწონების, სიამოვნების თვალსაზრისით. როგორც მშვენიერს (ან როგორც მახინჯს) იმ პრეტენზიით, რომ მას ყოველი ადამიანი დაეთანხმოს. თითქოს საგანი მართლა, ობიექტურად იყოს მშვენიერი!

რას ნიშნავს გამოთქმა — „ყვავილი მშვენიერია?“ ეს მსჯელობა შეიცავს იმის რწმენას, რომ მოცემულ მტკიცებას ყველა გაიზიარებს. სრულიად განსხვავებული მდგომარეობაა, როცა ვამბობთ — „ყვავილს აქვს საამო სუნი“. აქ ჩვენ არავითარ პრეტენ-

ზიას არ ვაცხადებთ, არც მოვითხოვთ და არც ველით იმაზე, რომ სხვებმა გაიზიარონ ის აზრი, რომ ყვავილის სუნი საამაოა. ყვავილის ეს სუნი ერთს სიამოვნებს, მეორეს ნერვებს უშლის. ეს არავის უკვირს და თავის განცდას ყვავილის სუნის გამო არავინ სხვას სავალდებულოდ არ უხდის. რით უნდა აიხსნას აღნიშნული განსხვავება ამ გამოთქმათა შორის? რატომ აქვს მსჯელობას მშვენიერის შესახებ საყოველთაო აღიარების მოთხოვნა და არა აქვს იგი მსჯელობას სუნის შესახებ?

აქ ბუნებრივი იქნებოდა თითქოს ასე გვემსჯელა: სილამაზე არის თვითონ ყვავილის თვისება, მისი კონსტიტუციის ერთ-ერთი მომენტი. ამიტომ მისი აღიარება ყვავილის ნიშნად სავალდებულოა ყველასათვის, როგორც სავალდებულოა, მაგ., იმის აღიარება, რომ ყვავილი არის მცენარე, სიცოცხლის შემცველი და ა. შ. რაც შეეხება სუნს, მისი საამოდ განცდა იმაზეა დამოკიდებული, თუ როგორ შეეწყო ყვავილის სათანადო ობიექტურ თვისებას ჩვენს ფსიქოფიზიოლოგიური აპარატი ყნოსვისა. ეს უკანასკნელი შეიძლება ყველას ერთნაირი ჰქონდეს და შეიძლება სრულიად განსხვავებული. არ არსებობს აუცილებლობა არც ამ ორგანოს ერთნაირობისა და არც სხვადასხვაობისა. ამიტომ სუნის მოწონება ერთის მიერ არაფერს ამბობს იმავე სუნის მოწონება-არმოწონების შესახებ მეორის მიერ. ამ საკითხის გარკვევა მხოლოდ ემპირიულადაა შესაძლებელი და არა აპრიორულად, ე. ი. აქ გარკვევით აუცილებლობის მოძალობით არავითარი მსჯელობის გამოთქმა არაა შესაძლებელი. მოკლედ ასე შეგვეძლო თითქოს გვეთქვა: სილამაზე ყვავილის ობიექტური ნიშანია, ამიტომ მისი ასეთად აღიარება პრინციპულად ყველას ევალება. რაც შეეხება ყვავილის სუნს, იგი სუბიექტურია და ამიტომ მის მიერ გამოწვეული სიამოვნებაც საყოველთაო ვერ იქნება. პრეტენზია საყოველთაო აღიარებისა აქ უსაფუძვლოა.

მაგრამ სინამდვილეში მდგომარეობა მთლად ასეთი არ არის.

ის, რაც ითქვა ყვავილის სუნის შესახებ, სწორია და რჩება ძალაში, მაგრამ მშვენიერის შესახებ გამოთქმული მსჯელობა არ უნდა გავიგოთ ისე, როგორადაც იგი პირველი შეხედვით მოგვეჩვენა. ყვავილს რომ იმავე აზრით მიეწერებოდეს სილამაზის ნიშანი, როგორც მას მიეწერება ის, რომ იგი მცენარეა, მსჯელობა „ყვავილი არის ლამაზი“ იქნებოდა არა ესთეტიკური მსჯელობა, არამედ ლოგიკური, თეორიული, შემეცნების შემცველი. კანტის

ესთეტიკის ძირითადი ამოცანაა დაამტკიცოს, რომ ესთეტიკური მსჯელობა არაა შემეცნება საგნისა, ესთეტიკა არაა თეორიული (და არც ეთიკური, პრაქტიკული) დისციპლინა, არამედ მისგან არსებითად განსხვავებული რამ. ეს განსხვავება მყისვე გაუქმდება, თუ ესთეტიკური მსჯელობა გაუტოლდა ეპისტემოლოგიურ მსჯელობას, თუ გემოვნების მსჯელობის შინაარსი თვითონ საგანზე გამოთქმულ აზრად მივიჩნიეთ. გემოვნების მსჯელობა, წერს კანტი, იმაში მდგომარეობს ნამდვილად, რომ ის საგანს მშვენიერს უწოდებს მხოლოდ იმ თვისებათა გამო, რომელნიც საშუალებას იძლევიან აღვიქვათ საგანი ჩვენი ბუნების შესაბამისად. აქ საკითხი ასე დგას: რა არის საგნის, ნივთის ის თვისებები, რომელნიც გვათქმევენებენ საგნის შესახებ, რომ ის არის მშვენიერი, როცა იგულისხმება, რომ ის ნამდვილად თვითონ მშვენიერებას არ შეიცავს? კანტის პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: ეს ის თვისებებია საგნისა, რომელნიც უზრუნველყოფენ საგნის ისეთ აღქმას, რომელიც შეესატყვისება ჩვენი ათვისების უნარს, ე. ი. საშუალებას იძლევიან ჩვენი ათვისების ძალები ისე ამოქმედდნენ ამ აქტში, როგორაც მათ ეს „სურთ“.

გარდა ამისა, უნდა დაცული იყოს მსჯელობის შემდეგი პირობა: მსჯელობის ავტორი უნდა სჯიდეს საესებით დამოუკიდებლად. არ უნდა იმოქმედოს მასზე იმან, თუ რა აზრის არიან სხვები ამ საგნის მშვენიერების შესახებ, არ უნდა საჭიროებდეს რაიმე ცნობებს იმის შესახებ, თუ რამდენი პირი იზიარებს მის მიერ მიღებულ შეფასებას. ერთი სიტყვით ესთეტიკური მსჯელობის ავტორი უნდა სჯიდეს აპრიორულად და თავისუფლად, ავტონომიურად. გემოვნება მისწრაფის ავტონომიისკენ. საკუთარი მსჯელობის დამყარება სხვის მსჯელობაზე იქნებოდა ჰეტერონომია, რაც გემოვნების უნარის მოქმედებასთან შეუთავსებელია. როცა ვინმე სხვას ეთანხმება საგნის ესთეტიკურ შეფასებაში ისე, რომ თვითონ არ განიცდის საგნის ესთეტიკურობას, იგი საერთოდ არ მსჯელობს ესთეტიკურად; ასეთი მსჯელობა შეიძლება რაიმე მხრით სასარგებლო იყოს მსჯელობის ავტორისათვის, მაგრამ იგი ვერ მოთავსდება ესთეტიკურ მსჯელობათა რიცხვში.

მეორე ნიშანი ესთეტიკური მსჯელობისა ისაა, რომ ის არ შეიძლება იყოს მტკიცების, დასაბუთების შედეგი. როცა საქმე ეხება თეორიულ მსჯელობას, ერთი შეიძლება დაეთანხმოს ასს; და ეს იმით გაამართლოს, რომ მას აკლია შემეცნებითი გამოცდილება და

ამიტომ სავარაუდებელია, რომ თვითონ ცდება, ხოლო სხვები სწორად მსჯელობენ. ესთეტიკური მსჯელობის მიღება-არმიღების საკითხი ასე ვერ გადაწყდება, მისი საფუძველი არ შეიძლება იყოს თვითონ მსჯელობის ავტორის გარეთ, ვთქვათ, გარეშე საგანში, ანდა ცნებაში, რომელიც აგრეთვე ობიექტურია. ჩვენი ესთეტიკური მსჯელობისადმი დაპირისპირებულ აზრს შეიძლება ანგარიში გავუწიოთ, მაგრამ ის ჩვენთვის დამარწმუნებელი არასოდეს არ იქნება, სანამ თვითონ ჩვენ არ გავვიჩნდება ის განცდა, რომელიც სხვის მსჯელობაში ივლისხმება. მაშასადამე, დაასკვნის კანტი. არ არსებობს არავითარი ემპირიული დასაბუთება, რომელსაც შეიძლოს იძულებითად იმოქმედოს ვინმეს გემოვნების მსჯელობაზე³⁹.

კიდევ უფრო მეტის უფლებით ითქმის იგივე აპრიორული ხასიათის დასაბუთების შესახებ. რამდენიც არ უნდა მელაპარაკონ. ამბობს კანტი, დიდი ავტორიტეტები, განთქმული კრიტიკოსები, რომ ესა თუ ის ლექსი, რომელიც მე არ მომწონს, ნამდვილად მოსაწონია, რომ იგი ყოველმხრივ აკმაყოფილებს დადგენილ წესებს, მე მაინც არ შემიძლია გაეიზიარო მათი აზრი და ვიტყვი. რომ ან ეს წესებია მცდარი, ანდა ეს წესები ამ კერძო შემთხვევას არ ეხებიან და, მაშ., მე მაქვს უფლება არ გადავუდგე ჩემს შეფასებას. მე ვერ უარვყოფ ჩემს ესთეტიკურ მსჯელობას აპრიორული დასაბუთების საფუძველზე, მისი მოთხოვნით, ვინაიდან ეს არის გემოვნების მსჯელობა და არა განსჯისა თუ გონების.

კანტის კონცეფცია ესთეტიკური მსჯელობის შესახებ სწორად იქნება გაგებული. თუ არ იქნება დაშვებული მისი აღრევა განსჯით მსჯელობასთან. ასეთი აღრევა ადვილად შეიძლება მოხდეს: განსჯას შეუძლია ობიექტი შეუდაროს სხვადასხვა ადამიანების მსჯელობებს ესთეტიკური მოწონების მხრივ და დაასკვნას, რომ ასეთი ობიექტები საერთოდ მშვენიერი არიან. მაგრამ ეს იქნებოდა არა გემოვნების, არამედ განსჯის მსჯელობა. აქ ობიექტის მიმართება გემოვნებისადმი გააზრებულია. როგორც ობიექტის თავისებური პრედიკატი. მსჯელობის ზოგადი ხასიათი აქ გასაგებია: რახან ობიექტს აქვს პრედიკატი „მშვენიერი“, იგი მას მიეწერება ყველასაგან. ასეთი მსჯელობა ყველას ევალება, რადგან იგი ობიექტურია, ობიექტის ობიექტური ნიშანია.

სხვა მდგომარეობაა, როცა საქმე გვაქვს გემოვნების მსჯელობასთან: ესთეტიკური ნიშანი საგანს არ ეკუთვნის. ამიტომ მსჯელობის საყოველთაობის დასაბუთებაში ობიექტი ვერ დაგვე-

ხმარება, როგორც ამას აქვს ადგილი განსჯით მსჯელობაში. ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო-სავალდებულო მნიშვნელობის ასახსნელად კვლევა-ძიება უნდა წარიმართოს სუბიექტისაკენ და არა ობიექტისკენ. აქ იმაზე კი არაა ლაპარაკი, თუ როგორი უნდა იყოს სუბიექტი, რათა ობიექტის მოთხოვნები დააკმაყოფილოს, არამედ იმაზე, თუ რა არის საჭირო იმისათვის, რომ ობიექტმა სუბიექტის ესთეტიკური ამოცანა გადაჭრას. როგორია შინაარსი ესთეტიკური სუბიექტის მოთხოვნისა ობიექტის მიმართ, რათა ამ უკანასკნელმა მშვენიერის სახელწოდება მიიღოს და იგი ქველსათვის სავალდებულო გახდეს?

თავისებურება გემოვნების მსჯელობისა იმაში მდგომარეობს, რომ მას, ერთეულ მსჯელობას, რომელსაც აქვს მხოლოდ სუბიექტური მნიშვნელობა, ე. ი. მხოლოდ სუბიექტისათვის აქვს მნიშვნელობა, მაინც აქვს პრეტენზია — ყოველი სუბიექტისათვის იყოს სავალდებულო, თითქოს იგი იყოს ობიექტური მსჯელობა, რომელიც შემეცნებას ემყარება და გვაიძულებს მივიღოთ იგი მტკიცების საფუძველზე.

როგორ უნდა წარმოგვედგინა გემოვნების ობიექტური პრინციპი? ამისათვის უნდა გვეჩინდეს ისეთი ძირითადი დებულება, რომლისადმი დაქვემდებარებული საგნის ცნებიდან შეიძლებოდეს იმ დასკვნის გაკეთება, რომ ეს საგანი არის მშვენიერი. ეს შეგვეძლო ასე გამოგვეთქვა: სადაც არის $A+B$, იქ არის მშვენიერება, X —შეიცავს $A+B$ -ს, მაშასადამე X არის მშვენიერების შემცველი. ამგვარი სილოგიზმი გემოვნების შესახებ არ აიგება. კანტის თქმით, ეს სრულიად შეუძლებელია იმიტომ, რომ გემოვნების მსჯელობა არასოდეს დასკვნა არ არის. იგი უშუალოდ განცდის გამოთქმა და მხოლოდ ამ უშუალობით შეიძლება მისი გამართლება. მხოლოდ ამ პირობით არის იგი გემოვნების მსჯელობა. აქ მოცემული ფორმულა მშვენიერი საგნის დასაბუთებისა ლოგიკური ხასიათისაა და ესთეტიკაში ასეთ მსჯელობას ადგილი არა აქვს. ვერავითარი არგუმენტაცია ვერ შთაგვაგონებს ესთეტიკურ სიამოვნებას. ის თვითონ უნდა გაჩნდეს საგნის ესთეტიკური ჰერეტიკის მომენტში. კრიტიკოსი, რომელიც საგანს აფასებს ესთეტიკურად, მსჯელობის აღიარებას უნდა ელოდეს არა მტკიცების ძალიდან, არამედ სუბიექტის იმ მონაცემებიდან, რომლებიც მიღებულია რეფლექსიით მისივე სუბიექტურ მდგომარეობაზე. აქ ძალადაკარგულად უნდა ჩავთვალოთ ყველა წესი და სავალდებულო ნორმა. სა-

კითხს წყვეტს სუბიექტის სულიერი მდგომარეობა, სიამოვნება-უსიამოვნების გრძობა, ე. ი. სანამ არ ვიგრძნობთ ესთეტიკურად, მანამ არა გვაქვს ესთეტიკური მსჯელობა.

კრიტიკოსი უნდა ზრუნავდეს ადამიანების გემოვნების გაფართოებისათვის, გასწორებისათვის, მაგრამ ეს შესაძლებელია არა სილოგისტური არგუმენტაციით, არა იმ გზით, რომ ესთეტიკური მსჯელობის საფუძვლად მოარულა დებულებები დაგვიწესოს. არამედ იმის გამოკვლევით, თუ როგორ არის გემოვნების მსჯელობაში გამოვლენილი ჩვენი შემეცნებითი ძალების მოქმედება, მათი სუბიექტური მიზანშეწონილება. საგნის სილამაზე ხომ საგნის წარმოდგენის მიზანშეწონილების ფორმაა! გემოვნების კრიტიკა იმ წარმოდგენისა, რომელშიაც გვეძლევა საგანი, თვითონ სუბიექტურია.

კრიტიკის ამოცანაა წესებში მოაქციოს წარმოსახვია და განსჯის ის ურთიერთობა, რომელიც მყარდება ჩვენში, როცა ჩვენზე სათანადო წარმოდგენა მოქმედებს. ეს იქნება ესთეტიკური მსჯელობის პირობების განსაზღვრა, ამ პირობების გარკვევა.

თუ ეს კეთდება მხოლოდ ილუსტრაციით, მაგალითების ჩვენებით, მაშინ ჩვენ საქმე გვაქვს ერთგვარ ხელოვნებასთან, ხოლო თუ იგი სრულდება იმ სახით, რომ გემოვნებითი შეფასება გამოიყვანება თვითონ ამ უნარის ბუნებიდან, როგორც შემეცნებითი უნარიდან საერთოდ, მაშინ საქმე გვაქვს მეცნიერებასთან. ის, რასაც კანტი იღებს თავის თავზე ამ შემთხვევაში, ეს არის მეცნიერება, ტრანსცენდენტალური კრიტიკა. კრიტიკა, როგორც ხელოვნება, ეძებს მხოლოდ ფსიქოლოგიურ, ე. ი. ემპირიულ წესებს. რის შესაბამისადაც სწარმოებს ფაქტიურად გემოვნების მსჯელობა. ის აკრიტიკებს მხატვრული ხელოვნების პროდუქტებს, მაშინ როდესაც კრიტიკას, როგორც მეცნიერებას, მხედველობაში აქვს თვით ეს უნარი ესთეტიკური მსჯელობისა.

გემოვნების ობიექტური პრინციპი არ არსებობს. ეს იმას კი არ ნიშნავს, რომ თითქოს ჩვენ ვერ გვეპოვოს ეს პრინციპი, არამედ იმას, რომ თვით ძებნა ამგვარი პრინციპისა გამორიცხებულია, გაუპართლებელია გემოვნების არსით. ეს პრინციპი რომ მართლა მოიძებნოს, გემოვნება გაქრება. გემოვნების ცნება შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი იქნება, ე. ი. არ იქნება კანონიერა ცნება.

ესთეტიკური მსჯელობა იმიტომ არ ექვემდებარება მტკიცე-

ბას, რომ არავეითარ ცნებას არ ექვემდებარება, მისი შინაარსი ცნებიდან არ გამომდინარეობს. ამით განსხვავდება იგი განსჯით მსჯელობიდან, რომელიც ცნებას ემყარება, ცნებებიდან მიღებულ შინაარსს ატარებს. ამ გარემოებას გამოხატავს ის, რომ განსჯის მსჯელობა ობიექტურია, ხოლო მსჯელობის უნარის მსჯელობას რეფლექსიური, სუბიექტური ხასიათი აქვს (როცა საქმე საგნის ესთეტიკურობის შეფასებას ეხება).

როგორც აღნიშნული იყო, ამ მსჯელობათა შორის მსვავსებაც არის. ორივეს აქვს იმის პრეტენზია, რომ ყველას მიერ იქნენ აღიარებული, ორივეს მოდალობა აუცილებლობას შეიცავს. ოღონდ ესაა, რომ განსჯითი მსჯელობის საყოველთაობაცა და აუცილებლობაც ობიექტურია, ხოლო გემოვნების მსჯელობისა — სუბიექტური.

მსჯელობას აქვს სუბიექტური და ობიექტური პირობა, როცა იგი თეორიული ან პრაქტიკული მსჯელობაა, როცა ის შემეცნებაა. მაგრამ სადაც მსჯელობა შემეცნებას არ ემსახურება, ხელთა გვაქვს მისი მხოლოდ სუბიექტური პირობა, მხოლოდ ფორმალური პირობა მსჯელობისა.

ყოველი მსჯელობის სუბიექტური პირობა არის თვითონ უნარი მსჯელობისა. ანუ მსჯელობის ძალა (Urteilkraft). იმისათვის, რომ ამ უნარის გამოყენება მოხდეს წარმოდგენის მიმართ, საჭიროა წარმოსახვისა და განსჯის შესატყვისობა. იმის გამო, რომ გემოვნების მსჯელობას არ უძევს საფუძვლად ცნება ობიექტის შესახებ, ის შეიძლება იყოს მხოლოდ სუბსუმცია წარმოსახვისა იმ პირობებისადმი, რომლის მეშვეობით განსჯა გადადის ჰერეტიკიდან ცნებაზე. წარმოსახვის თავისუფლება იმაში მდგომარეობს, რომ იგი სქემატიზაციას აწარმოებს ცნების გარეშე. ესთეტიკური მსჯელობის შედგენა ემყარება წარმოსახვის თავისუფლებასა და განსჯის კანონზომიერების ურთიერთობით გამოწვეულ შეგრძნებას. ურთიერთობა აქ ისეთია, რომ აღნიშნული ძალები ამით ურთიერთს აცოცხლებენ, აძლიერებენ. ამ ეფექტის გრძნობაა, რასაც გემოვნების მსჯელობა ემყარება. ეს იმას ნიშნავს, რომ საგანი, რომელიც ამგვარი ეფექტის მიღებას აძლევს დასაბამს, შეიძლება განხილული იქნეს იმ მხრივაც, რომ ის გავლენას ახდენს შემეცნებით უნარებზე, წარმოსახვაზე და განსჯაზე იმგვარად, რომ ისინი თავისუფალ, თამაშისეულ ურთიერთობაში მოდიან ერთმანეთთან.

გემოვნება, როგორც მსჯელობის სუბიექტური უნარი. შეიცავს თავის თავში სუბსუმციის პრინციპს, მაგრამ არა ჰერეტისას ცნების მიმართ, არამედ ჰერეტის უნარისას, წარმოსახვის უნარისას ცნების უნარის მიმართ, განსჯის მიმართ. აქ წარმოსახვის თავისუფლება ჰარმონიაში მოდის განსჯის კანონზომიერებასთან. ამის კანონიერება და შესაძლებლობა უნდა ნათელჰყოს მოძღვრებამ დედუქციის შესახებ გემოვნების სფეროში.

როცა საგნის აღქმას უერთდება ცნება საგნის შესახებ საერთოდ, ჩნდება ცდისეული მსჯელობა. ეს მსჯელობა ემყარება ჰერეტის მრავალსახიანობის სინთეზური ერთიანობის აპრიორულ ცნებას და ამის საფუძველზე მსჯელობა საგანზე შეიცავს საგნის განსაზღვრებას. ეს ცნებები ანუ კატეგორიები საპირობენ დედუქციას, რაც კანტის ფილოსოფიური ძიების ძირითად პრობლემას შეადგენს. „როგორ არის შესაძლებელი აპრიორული სინთეზური მსჯელობა?“. ასეთია ამ პრობლემის შინაარსი. რამდენადაც საკითხი ეხებოდა კატეგორებს. განსჯის ცნებებს. დედუქციის ამოცანა გადაიქრა „წმინდა გონების კრიტიკაში“. ამის ანალოგიური კვლევა კანტმა აწარმოვა ეთიკის დასაბუთების დროს. ახლა ჯერი მდგა იმაზე, რომ პასუხი გაეცეს ეთიკას: „როგორ არის შესაძლებელი გემოვნების მსჯელობა?“³⁹.

საგნის აღქმას შეიძლება დაუკავშირდეს, გარდა ცნებისა, სიამოვნების გრძნობაცა და მოწონებაც. აჭერად საგნის პრედუქტის როლში გამოდის ეს მოწონება-ტკბობა. ასე იქმნება ესთეტიკური მსჯელობა. რადგან ეს არ არის უბრალო მსჯელობა შეგრძნებისა, არამედ რეფლექსიის ფორმალური ნსჯელობა, რომელიც აუცილებლობით მოითხოვს იმას, რომ მოცემული საგნიდან ყველამ ზუსტად ასეთივე სიამოვნება-ტკბობა განიცადოს, მას უნდა გააჩნდეს რაღაც, რაც აპრიორული პრინციპის როლს შეასრულებს. რაც ასეთ მოთხოვნას გაამართლებს.

წინასწარ შეიძლება ითქვას, რომ ეს პრინციპი ობიექტური ვერ იქნება. ის უეჭველად სუბიექტური უნდა იყოს, მაგრამ იგი მაინც საპირობებს დედუქციას: გასაგები უნდა გახდეს ის, თუ რატომ აქვს ესთეტიკურ მსჯელობას საყოველთაობისა და აუცილებლობის პრეტენზია. სპეციფიკურობა ესთეტიკური რედუქციისა უნდა განსაზღვროს ესთეტიკური მსჯელობის სპეციფიკურობამ. თეორიული მსჯელობა თუ ექვემდებარება ცნებას და კანონს, ესთეტიკური მსჯელობა ცნებას არ ექვემდებარება და თავისთვის.

არის. თუმცა სუბიექტურად, საგანიცა და კანონიც ერთდროულად. ცხადია. ასეთი მსჯელობის ლეგიტიმაცია არ შეიძლება იყოს ისეთი, როგორც იყო ლეგიტიმაცია განსჯის მსჯელობისა.

როცა, მაგ., ვარდმა ჩემში სიამოვნების გრძნობა აღძრა, მე გამოვთქვი მსჯელობა — „ვარდი ლამაზია“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ვარდის სილამაზე, მის მიერ ტკბობის გამოწვევა ისეა გააზრებული, რომ ამისათვის სხვისი თანხმობის ფაქტიურად მიღება არაა საჭიროდ მიჩნეული. რა მაძლევს მე იმის უფლებას, რომ სხვისი გრძნობის შესახებ აპრიორულად ვიმსჯელო?

არც საგნის ცნება და არც საგნის ჰერეტიკა თავისთავად არ შეიცავს გრძნობას, რომელიც პრედიკატად მიეწერება საგანს ესთეტიკურ მსჯელობაში. ეს იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური მსჯელობა არის სინთეზური. პრედიკატი, რომელიც გემოვნების მსჯელობაში საგანს მიეწერება, ემპირიულია, მაგრამ თვით მიკუთვნების ხასიათი მაინც აპრიორულია, მსჯელობას აქვს პრეტენზია საყოველთაო აუცილებლობისა და ამდენად შეიძლება ითქვას, რომ საქმე გვაქვს აპრიორულ და სინთეზურ მსჯელობასთან. როგორც ასეთი შინაარსის მატარებელი, გემოვნების მსჯელობა შედის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის პრობლემატიკაში.

რამდენადაც გემოვნების მსჯელობაც, როგორც მსჯელობა, არის რისიმე მტკიცება საგნის შესახებ, კანტი ასე სვამს კითხვას: რას ამტკიცებს გემოვნების მსჯელობა საგანზე აპრიორულად?

წარმოდგენის უშუალო კავშირი სიამოვნებასთან შეიძლება აღქმულ იქნას მხოლოდ შინაგანად. მისი გამოთქმაც იქნებოდა მხოლოდ ემპირიული მსჯელობა. აპრიორული კავშირი გრძნობისა წარმოდგენასთან შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ ერთ შემთხვევაში. ეს ის შემთხვევაა, როცა გონების აპრიორული პრინციპი განსაზღვრავს ნებას. აქ მორალური სიამოვნება ჩნდება. იგი ემყარება, მოითხოვს კანონის ცნებას და ამით არის გაშუალებული. ესთეტიკური მსჯელობა სულ სხვაგვარია. იგი უშუალოდ უკავშირდება წარმოდგენას. ესთეტიკური გრძნობა უნდა დაერთოს საგნის უშუალო ჰერეტიკას რაიმე ცნების შემუშავებამდე საგნის შესახებ. საგანი ესთეტიკურ აღქმაში არასოდეს არაა წარმოდგენილი ცნების სახით. იგი ყოველთვის გვევლინება როგორც ემპირიული საგანი და, მაშ., როგორც ერთეული მოვლენა. ამით აიხსნება, რომ ესთეტიკური მსჯელობა აუცილებლად უნდა იყოს ერთეული მსჯელობა. თუ მსჯელობაში — „ვარდი ლამაზია“ ვიგულისხმეთ, რომ აქ ლაპარა-

კია ვარდზე საერთოდ, ვარდის ცნებაზე, ჩვენი მსჯელობა ესთეტიკური კი არ იქნება. არამედ თეორიული, გნოსეოლოგიური. სასიამოვნო ესთეტიკურად, მოსაწონი არის პრედიკატი არა ცნებისა. არამედ ინდივიდუალურ ემპირიული საგნისა.

ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო და აუცილებლობა სიამოვნებას რომ ეხებოდეს, ე. ი. იმას რომ ვამტკიცებდეთ, რომ თვითონ სიამოვნება არის საყოველთაო, მაშინ ამ დებულების გამართლებისათვის საჭირო იქნებოდა სიამოვნება შესულიყო ცნების ნიშანთა შემადგენლობაში, ე. ი. ისეთ მოვლენად წარმოგვედგინა, რომელიც ყველა აღმქმელისათვის არის ერთი. ერთი და იგივე. სიამოვნება ასეთი რამ არ არის. მას ობიექტური არსებობა არ ახასიათებს. სიამოვნება ყოველ ადამიანს თავისი საკუთარი აქვს. აქ რომ წერტილი დაგვესვა და არაფერი ყოფილიყო ისეთი, რაც ჩვენ ამის უფლებას წაგვართმევდა, გემოვნების პრობლემა ვერ შევიდოდა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის შემადგენლობაში.

საქმე ისაა, რომ ესთეტიკური გრძნობა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი ინდივიდუალურია, მაინც ზოგად მნიშვნელობას შეიცავს. ზოგადის პრეტენზიას ატარებს. ამით განსხვავდება იგი ჰედონიკური გრძნობისგან, რომელიც აგრეთვე არ არის ცნებას დაქვემდებარებული, რომელსაც შეეძლო მისთვის ზოგადობა მიენიჭებია. არც მოითხოვს იგი ზოგადობას და ამიტომ — ორმაგად სუბიექტური — იგი კრიტიკისტული მსჯელობის საგანი ვერ განდება. კერძოდ, დედუქციას არ საჭიროებს, ვერც მოითხოვს. გემოვნების მსჯელობის სპეციფიკურობა ამ ასპექტში ისაა, რომ იგი სუბიექტურია, მაგრამ პრეტენზია ისეთი აქვს, როგორც შეფერება ობიექტურ მსჯელობას.

სანამ ესთეტიკური მსჯელობა განიხილება, როგორც მხოლოდ საგნის აღქმით მიღებული გრძნობის გადმოცემა, იგი ემპირიული მსჯელობაა. მსჯელობა აპრიორულ ხასიათს მიიღებს, როგორც კი იქნება წამოყენებული აზრი, რომ ეს ასეა, რომ გამოთქმული შინაარსი მსჯელობისა ყველასათვის სავალდებულოა. ეს არის გრძნობის სავალდებულოდ გამოცხადება: ყველამ. ვინც ამ საგანს აღიქვამს. უნდა განიცადოს სიამოვნება.

თქმა იმისი, რომ გემოვნების მსჯელობაში სიამოვნება, მიღებული საგნიდან, უკავშირდება მხოლოდ მის ესთეტიკურ შეფასებას ფორმის მიხედვით, ნიშნავს იმას, რომ საგანი თავის ფორმით შეესატყვისება მსჯელობის უნარს. საგნის წარმოდგენაში ჩვენ

ევრძნობთ ამ შესატყვისობას. მსჯელობის უნარი შეიცავს ფორმალურსა და შინაარსეულ მომენტებს, რომელთა ამოქმედება ხდება იმის მიხედვით, თუ როგორია ამოცანა, რომელსაც აყენებს საგანი მის წინაშე. რახან ესთეტიკური განხილვა საგანს ეხება მხოლოდ მისი ფორმის მიხედვით, მსჯელობის უნარიც ამისათვის ამოქმედდება მხოლოდ ფორმალური შესაძლებლობებით. არც შეგრძნება და არც ცნება ამ შემთხვევაში არ არის მიღებული მხედველობაში. რეაქცია მსჯელობის უნარის მხრივ სწარმოებს არა იმ შეგრძნებაზე, რომელსაც შეიძლება ჰქრეტის საგანი იწვევდეს და არც საგნის ცნებაზე ანდა მისი თვისების რომელიმე ცნებაზე, არამედ მხოლოდ მის ფორმაზე, ე. ი. მის იმ ნიშან-თვისებებზე, რომელნიც „განკუთვნილი“ არიან და შეესატყვისებიან (ან ეწინააღმდეგებიან შესატყვისობას) მსჯელობის უნარის ფორმალურ ფუნქციებს. კანტი ვარაუდობს, რომ, ვინაიდან ამ პირობებში შინაარსის მომენტები (შეგრძნება, ცნება) გამორიცხულია, ე.ი. უმოქმედოდ უნდა დარჩნენ მსჯელობის უნარის ის ძალები, რომელნიც მოწოდებული არიან შინაარსეული ამოცანები გადაჭრან. რჩება მხოლოდ ფორმალური ფუნქციები მსჯელობის უნარისა. ამ ფუნქციებს კანტი უწოდებს შემეცნების სუბიექტურ პირობებს, შემეცნებისას, უთუოდ, იმიტომ, რომ საქმე ეხება წარმოსახვასა და განსჯას. რომელნიც შემეცნების ძალებია, ხოლო სუბიექტურს იმიტომ, რომ ობიექტური ამოცანა, თვით საგნის შემეცნება აქ გამორიცხულია. ის, რასაც ემსახურებიან წარმოსახვა და განსჯა, არის მიზანშეწონილება და ისიც არა ობიექტური, არამედ სუბიექტური მიზანშეწონილება. ახლა თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ შინაარსეული მომენტის (შეგრძნება) გამორიცხვის გამო მსჯელობის უნარში ინდივიდუალური მომენტი უმოქმედოა, რჩება მხოლოდ ზოგადი ფუნქცია, რომელიც, უნდა ვიგულისხმოთ, ყოველ ადამიანში ერთნაირია. ეს ის სუბიექტური კი არ არის, რომელიც ყოველ ინდივიდს განსხვავებული აქვს, არამედ ისეთი, რომელიც ყველას ერთნაირი აქვს. მაშასადამე, წარმოდგენის შესატყვისობა მსჯელობის ამ ფორმალური პირობებისადმი უნდა დაეხსნათ. როგორც ისეთი რამ, რაც აპრიორულად სავალდებულოა ყველასათვის, ყოველი ადამიანისათვის. სამართლიანია და უფლებამოსილი მოთხოვნა, რომ ყოველი ადამიანი განიცდიდეს სიამოვნებას, როცა მოცემული წარმოდგენა ეგუება, ეხმატკბილება შემეცნების პირობებს საერთოდ, როცა საგნის ესთეტიკური შეფასება ხდება.

ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციისათვის საჭიროა მხოლოდ ორი რამის დაშვება: იმისი, რომ სუბიექტური პირობები მსჯელობის უნარისა, რამდენადაც საქმე ეხება ამ დროს მოქმედი შემეცნების ძალების მიმართებას შემეცნებისადმი საერთოდ, არის იდენტური, ყველაში ერთნაირი და იმისი, რომ მსჯელობას უნდა ჰქონდეს მხედველობაში მხოლოდ ეს მიმართება და იყოს წმინდა. პირველი დაშვების აუცილებლობა იმაშია, რომ იმის უარყოფას შედეგად მოსდევს უარყოფა იმისი, რომ ადამიანებს შეუძლიათ ერთმანეთს გაუზიარონ, გადასცენ თავიანთი წარმოდგენები, თავისი შემეცნება. მსჯელობის უნარის ფორმალურ-სუბიექტური პირობების საყოველთაო და იდენტო ადამიანებში არის აუცილებელი პირობა შემეცნებისა საერთოდ. ვინც შემეცნების შესაძლებლობას აღიარებს, მან მსჯელობის უნარის ფორმალური პირობების საყოველთაო და აუცილებლობაც უნდა აღიაროს, ხოლო ამის შეზღუდვად სათანადო ესთეტიკური გრძნობის აპრიორული ბუნება დასაბუთებულია. ამით ხორციელდება ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია: ესთეტიკური გრძნობა, რომელსაც ესთეტიკური მსჯელობა გადმოსცემს, ყველა ადამიანისათვის სავალდებულოა, თუ ის მოქცევა იმ სიტუაციაში, რომელიც დამახასიათებელია ესთეტიკური აღქმისათვის. შეიძლება ამა თუ იმ შემთხვევაში, რომელიმე ემპირიულ ვითარებაში ვერ დავადასტუროთ ამ გრძნობის ფაქტიურა არსებობა ადამიანში, მაგრამ ეს მიეწერება შეცდომას წესების გამოყენებაში. თვით ესთეტიკური კანონი და მისი უფლება ამის გამო არ გაუქმდება, არ მოიხსნება. „მოკლედ რომ ვთქვათ: საფუძველი ესთეტიკური სიამოვნების განსაზღვრისა არის ფორმა ჩვენი მსჯელობის უნარისა; ეს ფორმა ყველას ერთნაირი აქვს, მაშასადამე, მის მიერ განსაზღვრული მოწონებაც არის ყველაში ერთი და იგივე გრძნობა სიამოვნებისა, და ამის ძალით ესთეტიკურ მსჯელობებს სამართლიანად აქვთ პრეტენზია საყოველთაო მნიშვნელობისა“⁴⁰.

ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციას არ ევალდება რომელიმე ცნების ობიექტური რეალობა დაასაბუთოს. მშვენიერება არ არის ობიექტის ცნება, ხოლო გემოვნების მსჯელობა არ არის შემეცნების მსჯელობა. ესთეტიკური მსჯელობა მხოლოდ იმას ამტკიცებს, რომ მსჯელობის უნარის სუბიექტური პირობები, რომელსაც ჩვენ ვადასტურებთ ჩვენში, არსებობენ ყველგან, ყოველ ადამიანში. ამ მხრივ ესთეტიკური დედუქცია მარტივია და ადვილი, ვიდ-

რე განსჯის ცნების დედუქცია, მაგრამ არის საქმის მეორე მხარე, სადაც ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია უფრო რთული და ძნელი ჩანს. სიძნელე ეხება მოცემული ობიექტის სუბსუმციას მსჯელობის უნარის სუბიექტური პირობებისადმი. მსჯელობის ლოგიკური უნარის ამოცანა სუბსუმციისა მარტივია. სუბსუმცია უნდა მოხდეს გარკვეული ცნების მიმართ. ესთეტიკური მსჯელობისას ობიექტის ფორმალური ნიშნები უნდა შევეუწონოთ იმ მიმართების გრძნობას, რომელიც ჩნდება წარმოსახვისა და განსჯის თავისუფალი ურთიერთობიდან. აქ შეცდომა ადვილად შეიძლება მოხდეს, მსჯელობის უნარის მოთხოვნის შესაფერისად შეიძლება მივიჩნიოთ ისეთი ობიექტი, რომელსაც ამ მოთხოვნის დაკმაყოფილება არ შეუძლია. ამგვარი შეცდომა, თუმცა უფრო იშვიათად, მაშინაც ხდება, როცა საქმე ეხება სუბსტანციას ლოგიკურ მსჯელობაში. მაგრამ, როგორც ამის გამო ვერავინ უარყოფს ლოგიკური მსჯელობის პრეტენზიას, მის ობიექტურობას, ისე არავის აქვს უფლება ესთეტიკური მსჯელობის სუბსუმციაში დაშვებული შეცდომის გამო უარყოს ამ მსჯელობის პრეტენზიის კანონიერება. ეს პრეტენზია ხომ მეტი არაფერია, თუ არა იმის მოთხოვნა, რომ სუბიექტურ პრინციპზე დგომით ითქვას რამე, რაც მნიშვნელობის მქონეა ყოველი ადამიანისათვის.

დედუქციის ძირითადი პრობლემა, როგორ ხდება ის, რომ ემპირიული საგანი აპრიორულ ფორმებს ემორჩილება და ისიც აუცილებლობით, „წმინდა გონების კრიტიკაში“ იმით არის ახსნილი, რომ საქმე ეხება საგანს, როგორც მოვლენას (და არა საგანს თავისთავად), რომელიც თავისი გარკვეულობით დავალებულია ამ აპრიორული ფორმებისაგან. რახან ცდას აპრიორული ფორმები შეაპირობებენ, ცდის საგანიც ამ პირობებს ვერ გაექცევა. აქ დედუქცია მართლაც დედუქციაა, როგორც იგი ფორმალურ ლოგიკას წარმოუდგენია, სახელდობრ, რაც არის ნათქვამი ზოგადზე, გავრცელებულია კერძოზეც. აქ საქმის ვითარება ნათელია.

განსწავებულა ამოცანა ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციაში. როგორ უნდა ვიაზროთ ბუნება, რათა ის გემოვნების ობიექტს წარმოადგენდეს? როგორი უნდა იყოს ბუნების სტრუქტურა, რომ მან დააკმაყოფილოს მსჯელობის უნარის სუბიექტური მოთხოვნა?

ცხადია, რომ აქ მსჯელობა ბუნების ტელეოლოგიას უნდა შეეხოს: ვინმემ ან რამემ ბუნებას უნდა დაუსახოს ისეთი მიზანა,

რომელიც ესთეტიკური განცდის საბაზი გახდება. ამგვარი ღაშვე-
ბა, წერს კანტი, ძლიერ საეჭვოა, ხოლო მშვენიერება ბუნებისა
სავსებით ცხადად არის მოცემული. ეს იმას უნდა მოასწავებდეს,
რომ ბუნების მშვენიერების საფუძველი უფრო უეჭველს რასმე
ემყარება, ვიდრე ბუნების ობიექტური ტელეოლოგიურობაა.

ესთეტიკური მსჯელობა იჩენებს საყოველთაობას. ეს ასახულია
თვითონ მსჯელობის ფორმაში. გამოთქმაში — „ვარდი ღამაზია“
ღამაზია (ენობრივად) ვარდის ნიშან-თვისებაზე, მის ობიექტურ
რაობაზე. კანტის მიხედვით, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ვარდს იმა-
ვე მნიშვნელობით მიეწერება მშვენიერება, რა მნიშვნელობითაც
მას მიეწერება „წითელი“ მსჯელობაში — „ვარდი არის წითელი“.
შემეცნების თვალსაზრისით რომ განვიხილოთ ეს ორი მსჯელობა,
უნდა ვთქვათ: პირველი მსჯელობა ვარდის შესახებ არის მცდარი,
ხოლო მეორე ჭეშმარიტი. ვარდი წითელია, მაგრამ იგი ღამაზი
არაა (და არც უღამაზოა). ის, რისგანაც შედგება ღამაზი (და მა-
ხინჯი), ვარდში არ არის. ეს არის მხოლოდ იქ, სადაც სწარმოებს
თავისუფალი თამაში წარმოსახვასა და განსჯას შორის. ამიტომ
ესთეტიკური მსჯელობის განხილვა, როგორც ლოგიკურისა, უმარ-
თებულოა. ამის პრეტენზია მას არა აქვს. ასევე უმართებულო იქ-
ნებოდა ესთეტიკური თვალსაზრისით გაგვეჩიოა მსჯელობა —
„ვარდი არის წითელი“. ის, რაც საინტერესოა ესთეტიკური
მსჯელობის ფორმულირებაში მსგავსად შემეცნების მსჯელობი-
სა, ისაა, რომ ამ მსჯელობასაც აქვს პრეტენზია იმისი, რომ იგი მი-
ღებული, აღიარებული იქნეს ყველა იმათ მიერ, ვინც აღიარებს
ლოგიკურ მსჯელობებს, შემეცნებითი ხასიათის მტკიცებას. ესთე-
ტიკური მსჯელობის ლოგიკური ფორმა გაჩნდა, ასე ვთქვათ, სტი-
ქიურად, რომელიმე ესთეტიკური თეორიის გავლენის გარეშე. ამის
შესახებ შემდეგ გვექნება მსჯელობა (მოძღვრება სუბრეკტივაზე).
მაგრამ, ვფიქრობთ, ახლა რომ იქმნებოდეს პირველად ესთეტიკური
მსჯელობის ეს, ერთგვარად მაინც, შეუფერებელი ფორმა, კანტი
მას მაინც დაუჭერდა მხარს. ეს იმიტომ, რომ აქ, როგორც ითქვა,
სრულად არის გამოხატული ესთეტიკური მსჯელობის ობიექტურო-
ბის პრეტენზია.

რას ნიშნავს აქ ობიექტურობა მსჯელობისა? უთუოდ აუცი-
ლებლობას, რაც სხვანაირად არ შეიძლება იყოს იმის გამო, რომ
პირობები მსჯელობისა ერთგვარია და უცვლელი; ის ობიექტურ
მსჯელობად ითვლება. ის ფაქტი, რომ ეს პირობები სუბიექტურია,

სუბიექტურია, არ ნიშნავს იმას, რომ მათ ობიექტურის წარმოქმნა არ შეუძლიათ. ასეც შეგვეძლო გვეთქვა: რახან სუბიექტურმა პირობებმა ობიექტური ხასიათი გამოამყვანეს, მათზე დამყარებული მსჯელობაც ობიექტური შეიძლება იყოს.

თუ ესთეტიკური მსჯელობის სუბიექტური პირობები ყოველ ადამიანშია პრინციპულად და თანაც ყველაში ერთნაირი ბუნების, მაშინ ერთსა და იმავე საგანზე ყველა ერთნაირად უნდა მსჯელობდეს ესთეტიკურად. მაგრამ, თუ ეს ასეა, მაშინ იმის შემოწმება უნდა შეიძლებოდეს, რომ ესთეტიკური მსჯელობის შინაარსი სხვა და სხვა პირებს ერთნაირად აქვთ განცდილი. ე. ი. უნდა არსებობდეს იმის შესაძლებლობა, რომ ესთეტიკური გრძნობის მქონემ გააგებინოს, გაუზიაროს სხვას თავისი განცდა. თუ ეს მოხერხდა, მაშინ ის, ვისაც გაუზიარეს, ვისაც აცნობეს ამ განცდის შესახებ. იძულებული გახდება გამოთქმულ მსჯელობას დაეთანხმოს. ასეთია საქმის ვითარება და აქედან გასაგებია ის, რომ კანტი ასე ენერგიულად და მრავალმხრივ ამუშავებს საკითხს ესთეტიკური გრძნობის საყოველთაო ცნობებადობის შესახებ.

სად არის ამის გარანტია? რა გვაძლევს იმის საფუძველს, რომ ჩვენი ესთეტიკური გრძნობა ყველასათვის „დასანახია“? რომ იგი საყოველთაოდ ცნობებადი განცდაა?

განვიხილოთ ჭერ შეგრძნების ცნობებადობის საკითხი.

შეგრძნება კანტის დროს ორი მნიშვნელობით იხმარებოდა. ერთი უდრის შეგრძნების თანამედროვე მნიშვნელობას, ხოლო მეორე — გრძნობას. კანტს აინტერესებს პირველ რიგში შეამოწმოს ცნობებადობა შეგრძნებისა მისი პირველი მნიშვნელობით. აქ შეგრძნება არის მოცემულობა რეალურ აღქმაში და მიეკუთვნება შემეცნებას. ის არის გრძნობადი შეგრძნება. მისი გადაცემა სხვაზე იმ სახით, როგორადაც იგი არის ჩვენში, შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ სხვისი მიმღები ორგანო, შეგრძნების ორგანო (Sinn) სავსებით ისეთივეა, როგორიც ჩვენი. მაგრამ, რადგანაც არავითარი საბუთი ჩვენ არა გვაქვს ასეთი დაშვების სასარგებლოდ, უნდა ისიც ვთქვათ, რომ შეგრძნების გადაცემა, იმის გაგებინება, თუ რა შეგრძნებაა ჩვენში, შეუძლებელია. მსჯელობას გრძნობადი შეგრძნების შესახებ არა აქვს უფლება ატაროს საყოველთაობის პრეტენზია. ჩემი მსჯელობა ამგვარ შეგრძნებაზე არავისთვის სავალდებულო არ არის. ამიტომ გრძნობადი შეგრძნება ვერ იქნება ესთეტიკური მსჯელობის საფუძველი, ის, რაც მას ეკ-

ყარება, ობიექტურობას, საყოველთაო მნიშვნელობას ვერ აღწევს.

ესთეტიკური მსჯელობის საფუძვლად არ გამოდგება არც ის გრძნობა, რომელიც უშუალოდ ერთვის და ენასკვება გრძნობად შეგრძნებას. მართალია, ეს არის გრძნობა და, მაშასადამე, არ ეკუთვნის შემეცნებას. მაგრამ მისი ბუნება სავსებით განსაზღვრულია შეგრძნებით და ამიტომ საყოველთაო მნიშვნელობას იგი მსჯელობას ვერ მიანიჭებს. ის არ არის ესთეტიკური გრძნობა.

არსებობს ისეთი არაესთეტიკური გრძნობა, რომელიც თავისუფალია გრძნობადი ტკბობისაგან. ეს არის გრძნობა, რომელიც ჩნდება მორალურად გამართლებული ქცევის საფუძველზე. როცა ჩვენ, ან სხვა ვინმე, ადამიანის დანიშნულების იდეის შესაბამისად ვმოქმედებთ, გვიჩნდება სიამოვნების გრძნობა, რომელსაც არაფერი აქვს საერთო შეგრძნებით გამოწვეულ სიამოვნებასთან. მაგრამ ეს გრძნობაც, როგორც ითქვა, ესთეტიკური არ არის. ის ზნეობრივი გრძნობაა, რომლისთვისაც დამახასიათებელია ის, რომ იგი მოითხოვს ცნებებს, ექვემდებარება კანონზომიერ მიზანშეწონილებას. არ არის თავისუფალი. ის, თუ როგორ უნდა მოვიქცეთ, რათა ჩვენი საქციელი იყოს ზნეობრივი, სავალდებულო კანონებზეა დამოკიდებული. მართალია, გონების ზნეობრივი კანონმდებლობა ავტონომიურია. როგორც ავტონომიურია განსჯის კანონმდებლობა ბუნების მიმართ, მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობის უნარის ავტონომია ამათვან განსხვავებულია. ის არის კანონმდებელიცა და ერთადერთი ობიექტიც კანონის გამოყენებისა. ესთეტიკური მსჯელობის უნარის მიერ გამოცემული კანონი მხოლოდ თვითონ მისთვის არის სავალდებულო, მაშინ, როდესაც განსჯის კანონს ემორჩილება განსჯაცა და ბუნებაც. ხოლო გონების ზნეობრივ კანონს, გონებას გარდა, ემორჩილება გრძნობად-ემპირიული ნებისყოფა. ამიტომ უწოდებს კანტი ესთეტიკურ კანონმდებლობას ჰეაეტონომიას, განსჯისა და გონების კანონმდებლობისაგან განსხვავებით, რომელთაც ავტონომიური ეწოდებათ⁴¹.

ამის მიხედვით, ესთეტიკური მსჯელობის „უმაღლესი თავისუფლება“ იმაში მდგომარეობს, რომ მას არ ევალება გააპრცელოს თავისი კანონმდებლობა თავის გარეთ. მას არაფერი არ ექვემდებარება და არაფრის დამორჩილება არ ეკისრება.

გრძნობა, რომელიც ზნეობრივ ქცევას უკავშირდება, ემყარება არა თავისუფალ მიზანშეწონილებას, არამედ კანონისეულს, კა-

ნონით (თუმცა გონების კანონით) განსაზღვრულს. ასეთი რამ სრულიად არ ეგუება ესთეტიკურ გრძნობას. ის არ შეიძლება იყოს განსაზღვრული ცნებით, კანონით.

აქედან ისიც გასაგებია, რომ ზნეობრივი გრძნობის გადასაცემად, მისი საყოველთაო მნიშვნელობის ცხადსაყოფად მოიხმარებიან გონების ცნებები, რისი საშუალება და უფლება ესთეტიკურ გრძნობას არა აქვს. ესთეტიკური მსჯელობის ტრანსცენდენტალური დედუქცია ეხება, მართალია, არაგრძნობად გრძნობას, მაგრამ ლეგიტიმაციის ეს გზა ესთეტიკურ მსჯელობას არ გამოადგება.

ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ ესთეტიკის ფენომენთა შორის ამ მხრივაც არ არის სრული ერთგვარობა. დედუქცია მშვენიერებისა და დედუქცია ამაღლებულისა ერთი და იმავე გზით არ ხორციელდება.

ამაღლებულის დედუქცია, მაგალითად, ემყარება მორალურ საფუძველს: სიამოვნება ამაღლებულიდან ბუნებაში, როგორც გონებასთან შეწყობილი კონტენპლაცია, შეიცავს საყოველთაობის პრეტენზიას, მაგრამ ის გულისხმობს აგრეთვე ზეგრძნობადით განსაზღვრულობის გრძნობას, რომელსაც მორალური საფუძველი აქვს. ვარაუდი იმისი, რომ ყველა მიაქცევს ყურადღებას ამ მეორე გრძნობას, მის მითითებას ზეგრძნობად დანიშნულებაზე, დაუსაბუთებელია, მაგრამ ის გარემოება, რომ ყოველ ხელსაყრელ შემთხვევაში ამ გარემოებას შეიძლება მიექცეს ყურადღება და მორალური ჩანასახების აქტივიზაცია იქნეს გამოწვეული, გვაძლევს ჩვენ უფლებას მოვითხოვოთ ყველასაგან, რომ ამაღლებულიდან მიიღონ ესთეტიკური სიამოვნება. მაგრამ ეს მოხდება, რასაკვირველია, მხოლოდ მორალური კანონის მეშვეობით, რომელიც ემყარება გონების ცნებებს. სიამოვნების ცნობებადობა, მაშასადამე, აქ არ არის პირდაპირი, მხოლოდ ამ გრძნობის ბუნებით მიღწეული. მას ეხმარება გონების ცნება და ამდენად ამაღლებულის ესთეტიკური დედუქცია მორალური გრძნობის დახმარებით ხდება. ეს ადვილად წარმოსადგენია და დამაჯერებელიც, მაგრამ ესთეტიკის მთავარი ამოცანა მაინც ხომ იქნებოდა ესთეტიკური მსჯელობის წმინდა დედუქცია?!

ასეთი ამოცანა დგება მხოლოდ მაშინ, როცა საქმე ეხება ბუნების სილამაზის დედუქციას. სიამოვნება მშვენიერისაგან არ არის არც სიამოვნება გრძნობადი ტკბობისა, არც კანონზომიერი ქცევისა და არც იდეების შესაბამისად ქვრეტისა. ეს არის სიამოვნე-

ბა უბრალო რეფლექსიისა, ე. ი. სრულიად მოკლებულია გრძნობადობის „ფიზიკურ“ იძულებასა და ობიექტურ აუცილებლობას. თავისუფალი სილამაზის სიამოვნება თავისუფალია. რეფლექსიის სიამოვნებას არა აქვს არავითარი მიზანი, რომელიც მის მიმართ ასრულებდეს ნორმის ფუნქციას, მას არც რაიმე დებულება უძევს საფუძვლად ე. ი. ძირითადი დებულების სახით, რომელმაც მას შეიძლება ობიექტური ვალდებულება მიანიჭოს⁴². ეს სიამოვნება თან სდევს საგნის ჩვეულებრივ აღქმას, როცა იგი გვეძლევა წარმოსახვით ჰერეტიკს განსჯისადმი მიმართებაში. ამ მიმართებას განაგებს მსჯელობის უნარი. ის ამყარებს კავშირს წარმოსახვასა და განსჯას შორის სრულიად უბრალო ცდისთვისაც. განსხვავება იმაშია, რომ როცა მიზნად დასახულია ცდისეული ემპირიული ობიექტური ცნება, მსჯელობის უნარი სხვაგვარად იქცევა, ვიდრე მაშინ. როცა ესთეტიკური შეფასება უნდა მოხდეს. აქ კი აღქმის შინაარსია მხოლოდ ის, თუ რამდენად აკმაყოფილებს საგნის სტრუქტურა იმას, რომ შესაძლებელჰყოს ჰარმონიული თავისუფალი შეთაბწყობა წარმოსახვასა და განსჯას შორის. მშვენიერის ნიშანი მიეწყობა ისეთ საგანს, რომლის აღქმა უმაღლეს შემეცნებით ძალებს. წარმოსახვასა და განსჯას, მისცემს საბაბსა და საფუძველს იმისას, რომ მათ თავისუფალ, თამაშისეულ ურთიერთობის პირობებში. ჰარმონიულ მთლიანობას მიაღწიონ.

სიამოვნება მშვენიერების გამო აუცილებლობით უნდა ემყარებოდეს ყველაში ერთნაირ პირობებს, ვინაიდან ეს ის სუბიექტური პირობებია, რომელიც საფუძვლად უძევს შემეცნებას საერთოდ.

შეიძლება იმის თქმა, რომ შემეცნების აღნიშნულ ძალთა პროპორციული ურთიერთობა სხვადასხვა შემეცნებისა და ესთეტიკური აღქმის შემთხვევაში, მაგრამ ყოველდღიურობას. ე. წ. საღ განსჯას, რომელიც ყველას უნდა ჰქონდეს, აგრეთვე ესაჭიროება სწორედ ისეთი პროპორცია, როგორც ესთეტიკურ განცდას. ამ მხრივაც, მაშასადამე, ესთეტიკური სიამოვნების საფუძველი წოგად-ადამიანური ჩანს.

მაშასადამე, თუ ვინმეს ნამდვილად აქვს ესთეტიკური გემოვნება, არ ურევს ერთმანეთში მატერიალსა და ფორმას, ესთეტიკურ განცდად არ მიიღებს გრძნობად საამოს, მას აქვს სრული უფლება ივარაუდოს, რომ მის ადგილზე სხვას ყველას გარკვეულ პირობებში ასეთივე სიამოვნება გაუჩნდება, და ამის საფუძველზე ჩა-

თვალს, რომ ეს გრძნობა საყოველთაოდ ცნობებადია და ისიც ცნების დაუხმარებლად⁴³.

ჰედონიკური თეორია ესთეტიკურისა იმიტომაც არის მიუღებელი, რომ გრძნობის ორგანო ვერ მოგვეცემდა წარმოდგენას ქვემარჩებების, სამართლიანობისა და მშვენიერების შესახებ. ამისათვის ექვევლად საჭიროა ისეთი უნარი, რომელიც გვაძლევს საშუალებას გარეგან გრძნობებზე მალა დადგომისა. კანტის ამოცანა, მოძებნოს პრინციპი, რომელიც იქნება დამყარებული გრძნობაზე და არა ცნებაზე, უნდა გადაჭრას საერთო გრძნობის ცნებამ (*Gemeinsinn*).

საერთო გრძნობაში (*Sensus communis*), წერს კანტი, უნდა გვესმოდეს იდეა საზოგადოებრივი გრძნობისა. ეს არის სპეციფიკური უნარი შეფასებისა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ მსჯელობის ავტორი მიიმართება რეფლექსიაში აპრიორულად სხვის წარმოდგენაზე იმის გასაგებად, თუ როგორ აწარმოებს სხვა ამ ფაქტს. აქ ადგილი აქვს, ასე ვთქვათ, საკუთარი ცნობიერებიდან ამოსვლას და სხვის ცნობიერებაში შექრას, სხვანაირად, ჩვენი თავის მოთავსებას სხვების ადგილზე, წარმოდგენის, საგნის განჭკვრეტას სხვებთან ერთად. „ხედვის“ ამ მეთოდს შეუძლია დაგვიცვას მიუღებელი სუბიექტივიზმისგან: როცა მსჯელობას სხვა რამ საფუძველი არა აქვს, თუ არა სუბიექტური, მაშინ არსებობს რეალური საფრთხე იმისი, რომ პარტიკულარულ-ინდივიდუალური მივიჩნიოთ საყოველთაო-ობიექტურად. ეს რომ არ მოხდეს, საჭირო იქნებოდა ობიექტური კრიტერიუმი ჩვენი მსჯელობისა, მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობა ამას თავისი ბუნებით უარყოფს და გამორიცხავს. რჩება მხოლოდ ასეთი გამოსავალი: დავრჩეთ სუბიექტურის ნიადაგზე, მაგრამ სუბიექტური გავაფართოოთ. ესთეტიკური მსჯელობა დავამყაროთ საყოველთაო სუბიექტურზე, ისეთ ნიადაგზე, რომელიც საფუძველს გვაძლევს ვიაზროთ, რომ მართო ჩვენ კი არ განვიცდით სიამოვნებას ამა თუ იმ წარმოდგენიდან, არამედ ამასვე უნდა განიცდიდეს ყველა. სუბიექტივიზმისა და ილუზიონური ობიექტივიზმის დასაძლევად აქ გამოყენებულია ესთეტიკური მსჯელობის წარმოსახვა — პროლექცია საერთო გრძნობის (*Sensus communis*) ასპექტში⁴⁴.

როცა ჩვენ ვმსჯელობთ საგანზე წმინდა ესთეტიკურად, ამ მსჯელობას ვგულისხმობთ არსებულად და მისაღებად აგრეთვე სხვის სულში, ვმსჯელობთ აგრეთვე სხვის მაგივრადაც. ამიტომ ესთეტი-

კურ მსჯელობას უნდა შეეხედოთ, როგორც გაფართოებულ აზროვნებას, როგორც ისეთი მსჯელობების შემცველს, რომელიც შორდება კერძო ხასიათის მსჯელობებს.

იმისათვის, რომ მსჯელობა ნამდვილი იყოს, მან სამი პირობა უნდა დააკმაყოფილოს. ის უნდა იყოს ავტონომიური, „თვითაზროვნება“, მას უნდა შეეძლოს სხვისი აზროვნებაც მიიღოს მხედველობაში, არ ჩაიკეტოს თავის ვიწრო ინდივიდუალობაში, ე. ი. მას ორიგინალობასთან ერთად გავრცობაც უნდა შეეძლოს, დაბოლოს, აზროვნება უნდა იყოს თავის თავისადმი შეთანხმებული, ე. ი. თანმიმდევრული. ამგვარად, აზროვნებას საერთოდ სამი მაქსიმის დაცვა ესაჭიროება. პირველი მაქსიმა, კანტის თქმით, მიეკუთვნება განსჯას, მეორე მსჯელობის უნარს, ხოლო მესამე გონებას. გაფართოებული აზროვნება და ესთეტიკური მსჯელობის უნარის განვითარება ემთხვევა ერთმანეთს.

გაფართოებული აზროვნების მაქსიმა ეხება არა შემეცნებას, არამედ აზროვნების ფორმას, მის იმ თავისებურებას, რომელიც იძლევა მისი მიზანშეწონილად გამოყენების საშუალებას. რა მცირეც არ უნდა იყოს მოცულობა და ხარისხი ადამიანის აზროვნების ბუნებრივი უნარისა, მას მაინც შეუძლია იმდენად გაფართოვდეს, რომ ამაღლდეს მსჯელობის სუბიექტურობაზე და კერძობითობაზე, შეხედოს თავის მსჯელობას საერთო თვალსაზრისით, დააყენოს თავისი თავი სხვის ადგილზე.

ე. წ. სალი განსჯა ადამიანისა (*Sensus communis*) ორგვარ მნიშვნელობას შეიძებს: ესთეტიკურსა და ლოგიკურს (*Sensus communis aesthetika, sensus communis logicus*). ამათგან კანტი ესთეტიკურ მნიშვნელობას უფრო მეტ უფლებას ანიჭებს ატაროს ეს სახელწოდება, ვიდრე ლოგიკურ მნიშვნელობას. გემოვნება ასეც კი შეიძლება განვსაზღვროთ: ის არის იმის დაფასების უნარი, რაც ჩვენს გრძნობას ხდის საყოველთაო ცნობებადად ცნებობს დაუხმარებლად.

იმისათვის, რომ ადამიანებმა გადასცენ ერთმანეთს თავიანთ აზრები, საჭიროა დამყარდეს მიმართება წარმოსახვასა და განსჯას შორის, რათა ცნებას შეუერთდეს კვრეტა, ხოლო კვრეტა — ცნებას. ასეთი შეერთება ამ ინსტანციებისა იძლევა შემეცნებას, რადგან შეერთება. რომელიც აქ ხდება, ემყარება კანონს, ცნებიდან მომდინარე იძულებას. მხოლოდ იქ, სადაც წარმოსახვა თავისი თავისუფალი მდგომარეობით აღვიძებს განსჯას, ხოლო განს-

ჯას წარმოსახვა მოკყავს სწორი თამაშის მდგომარეობაში ისე, რომ არ მიმართავს ცნების გამოყენებას, არის შესაძლებლობა იმისი, რომ წარმოდგენა გადაეცეს სხვას არა როგორც აზრი, არამედ როგორც შინაგანი გრძნობა სულის მიზანშეწონილი მდგომარეობისა.

გემოვნება, მაშასადამე, ის უნარია, რომელიც აპრიორულად განსაზღვრავს გრძნობათა ცნობებულობას. ეს გრძნობები უერთდებიან წარმოდგენებს უშუალოდ, ცნებათა შუამავლობის გარეშე.

ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია ამით დამთავრებულია და კრიტიკა უნდა შედგომოდა მორიგ ამოცანას, ესთეტიკური მსჯელობის დიალექტიკის პრობლემას, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. თითქოს მოულოდნელად გამოჩნდა ახალი ასპექტი, რომელიც ესთეტიკის საკითხებს თავისებურ ელფერს აძლევს და საგანგებო ყურადღებას მოითხოვს კრიტიკისაგან. ესთეტიკური მსჯელობის ეს ახალი სფერო არის ხელოვნება. ამ მომენტამდე კანტი არსად საგანგებოდ არ ეხება მშვენიერებასა და ამალღებულს ხელოვნებაში. ყველგან, სადაც კი ესთეტიკის ამ კატეგორიების ანალიზი და დედუქცია სწარმოებს, იგულისხმება, ასე ვთქვათ, ბუნებრივი მშვენიერება და ბუნებრივი ამალღებული. თითქოს კანტს არც აინტერესებს ხელოვნება და მისი მშვენიერება და ამალღებულობა. მაგრამ, რასაკვირველია, ის არ ივიწყებს არც ხელოვნებას და არც ხელოვნებაში განცდილ ესთეტიკური გრძნობის პრობლემებს. ზოგი მკვლევარი⁴⁵ იქამდე მიდის, რომ კანტის ესთეტიკაში გარდატეხის მომენტს ხედავს და მას უკავშირებს ბუნებიდან ხელოვნებაზე გადასვლის ფაქტს. თუ რა იგულისხმება ამ გარდატეხაში და რამდენად არის სწორი ამის მტკიცება, ამაზე საგანგებოდ გვექნება მსჯელობა. ახლა კი გავითვალისწინოთ ის, რაც თქვა კანტმა ხელოვნების რაობისა და მისი გენეზისის შესახებ. ამას კი უნდა წარუმძღვანოთ ესთეტიკური აღქმის კანტისეული თეორიის ერთ-ერთი ძლიერ დამახასიათებელი მომენტი, რომელსაც გაკვრით აქამდეც აღვნიშნავდით, მაგრამ საჭირო სიცხადით არ იყო იგი გადმოცემული. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს კანტის მოძღვრება სუბრეპტიის შესახებ⁴⁶.

სუბრეპტიის ფაქტს კანტი აგვიწერს ამალღებულის განცდის საშუალებით. მიუხედავად იმისა, რომ ამალღებული, კანტის აზრით, არავითარ შემთხვევაში ბუნებას არ მიეწერება, რჩება ფაქტად ის, რომ ყოველდღიური მეტყველება და წინარეკრიტიკული ცნობიერება ამ ნიშანს ბუნების მოვლენებს მიაწერს. ამალღე-

ბულის ნამდვილი შინაარსი მისაწვდომია მხოლოდ კრიტიკული თვალსაზრისისათვის. სანამ ჩვენ ესთეტიკური ჰერეზის ფარგლებში ვერჩებით, ამაღლებულს ვხედავთ ბუნებაში და არა ადამიანის სულში, როგორც ამას კრიტიკა გვასწავლის. ვარსკვლავებით მოქედილი ცა, ოკეანე, ქარიშხალი, მიწისძვრა და ა. შ. ჩვენ მიერ განიცდებიან, როგორც ამაღლებულნი და ამ რწმენაზე დაერჩებოდით ჩვენ მუდამ, კრიტიკული ანალიზი რომ არ გვიხელდეს თვალებს და არ გვათავისუფლებდეს ამ ილუზიიდან. იმის შემდეგ, რაც რომ ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია გაიწაფა ტრანსცენდენტალური ილუზიების აღმოჩენაში და მათ გაუყენებლობაში, აღარ იყო ძნელი იმის შემჩნევა, რომ ის, რაც ბუნების ამაღლებულად გვევლინება, ემყარება სუბრეპციას, გონისეულის გადატანას სუბიექტიდან ობიექტზე.

სუბრეპციას თავისი რეალური მიზეზი აქვს. როცა ბუნების მოვლენა ისეთია, რომ მისი ჰერეტიითი ათვისება ჩვენს გრძნობადობის უნარს აღემატება, ჩვენ ვგრძნობთ ჩვენს უძლურებას და იმას. რაც ჩვენ ამას გვაგრძნობინებს, ამაღლებულს ვეძახით. სუბრეპციის ცდუნება გასაგებია ფსიქოლოგიურად. მაგრამ ილუზიად ითქმის კრიტიკული განხილვის შედეგად. ამ ილუზიიდან ჩვენ ვერ ვათავისუფლებით, იგი იქმნება ჩვენდაუნებურად. ესთეტიკა აქ იმით კმაყოფილდება, რომ ბუნების ამაღლებულობას მოჩვენებად აცხადებს და ამაღლებულს სუბიექტში მიუჩენს ადგილს.

სუბრეპციის ფაქტი ამაღლებულის ბუნების თვისებად წარმოდგენაში უფრო რელიეფურად ჩანს. მაგრამ იგი არ უნდა იყოს უცხო არც მშვენიერებისათვის. როცა კანტი დაინტერესებული იყო იმით, რომ ამაღლებულის სუბიექტურობა დაესაბუთებინა, ხშირად მიმართავდა ამაღლებულის შედარებას მშვენიერებასთან ბუნებაში. ამ დაპირისპირებისას ხშირად აქვს ნახშიარი ისეთი გამოთქმები, რომელთა მიხედვით ვინმეს შეიძლება ეფიქრა, რომ კანტი მშვენიერებას ბუნებაში არსებულად, ბუნების კონსტიტუციურ ნიშნად თვლის და მხოლოდ ამაღლებულს მიაწერს სუბიექტურობას⁴⁷. ნამდვილად, რასაკვირველია, ასეთი აზრი კანტს არ მიეწერება. მშვენიერება ისევე არ არის ვარდის თვისება. როგორც ამაღლებულობა არ ეკუთვნის ქარიშხალსა და ოკეანეს. ამიტომ მსჯელობა — „ვარდი ლამაზია“, იმგვარადვე ემყარება სუბრეპციას, როგორადაც ჩვენ ვიერ ოკეანის ამაღლებულად განცდა. აქ გამოვლენილი საქმის ვითარება პირდაპირ აყენებს საკითხს შთაგრძნო-

ბის შესახებ, რასაც ჩვენ შემდეგ შევეხებით. ამჟამად იმის აღნიშვნით დაკმაყოფილდეთ. რომ სუბრეპციის ფაქტი კანტისათვის იყო არა ესთეტიკურის საფუძველი, არამედ ესთეტიკური ილუზიის ამხსნელი ცნება. კრიტიკის ამოცანა ამ პუნქტში არის სუბრეპციით გამოწვეული ილუზიის დაძლევა და ნიადაგის გაწმენდა ნამდვილი ესთეტიკურის თეორიისათვის. კანტის ესთეტიკის გზა გადის შთაგრძნობის სუბრეპციის ფაქტზე, აუქმებს მას. როგორც ესთეტიკურ ცნებას და ასაბუთებს ესთეტიკურის სუბიექტურობის თეზისს.

V. გუნება და ხელოვნება

ხელოვნებაში მოცემული ესთეტიკური. ფენომენის განხილვას წინ უძღვის ხელოვნების ცნების დაზუსტება და ხელოვნების გენეზისური წყაროს კვლევა. იმისათვის, რომ ნათელი იყოს ის ცნება, რომელსაც ესთეტიკური, ტურფა ხელოვნება ეწოდება, იგი უნდა შევეუდაროთ ბუნებას, მეცნიერებას და ხელოვნებას. უნდა ვანვასხვაოთ ხელოვნება საერთოდ ტურფა ხელოვნებისაგან.

ხელოვნება საერთოდ განსხვავდება ბუნებისაგან ისე, როგორც პროდუქტი, ნაწარმოები (opus) განსხვავდება (კაუზალურ) შედეგისაგან (effectus). სწორი და მართებული იქნება, წერს კანტი, თუ ხელოვნების სახელით აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რაც არის ადამიანის თავისუფალი, ნებისმიერი მოქმედების პროდუქტი, რასაც საფუძვლად უძევს ადამიანის ცნობიერება. მისი გონება. მართალია, ფუტკრის მიერ ფიჭის კეთებასაც ხელოვნებას ეძახიან, მაგრამ აქ ეს სიტყვა მხოლოდ გადატანითი მნიშვნელობით იგულისხმება, და როგორც კი გაიაზრებენ იმას, რომ ფუტკარი ფიჭას შეგნების ხელმძღვანელობით კი არ აკეთებს, არამედ ინსტიქტურად, მყისვე ხელს იღებენ იმაზე, რომ ფიჭას, ან მის კეთებას ხელოვნება უწოდონ. ის, რაც ბუნებით კეთდება, ხელოვნებად არ ჩაითვლება.

ხელოვნება, როგორც ადამიანის დაოსტატება (რომელიმე საქმეში) განსხვავდება აგრეთვე მეცნიერებისგან, იმ შეძლებისგან, რომელიც აქვს ადამიანს ცოდნის წყალობით. აქ ისეთივე განსხვავება იგულისხმება, როგორც პრაქტიკულსა და თეორიულ უნარს. ტექნიკასა და თეორიას შორის. შესაძლებელია ზედმიწევნით ზუსტად იცოდეს, თუ როგორ უნდა გაკეთდეს ესა თუ ის საგანი, მაგ-

რამ არ შეგეძლოს მისი გაკეთება, არ იყო დაოსტატებული ამ საქმეში.

ხელოვნება, რომელიც ჩვენ აქ გვინტერესებს, უნდა გავასხევოთ აგრეთვე ხელოსნობისგანაც. ხელოვნება თავისუფალი მოქმედებაა, რომელსაც თავისთავად, როგორც მოქმედებას აქვს გამართლება თავისთავში. ის თავისთავად სასიამოვნოა და მის შესრულებას არ ესაჭიროება ძალდატანება. ხელოსნობას ასეთი თვისებები არა აქვს. იგი, თავისთავად აღებული, არ არის სასიამოვნო. მისი გამართლება გვეძლევა მხოლოდ მის პროდუქტში, მხოლოდ ის არის ღირებული. თვითონ შრომა, რომელიც ესაჭიროება ხელოსნობას, ვალდებულების საფუძველზე ხორციელდება.

ხელოვნების თავისუფლებაზე უნდა ითქვას, რომ იგი არ არის აბსოლუტური, ე. ი. ისეთი თავისუფლება, რომელიც სრულიად თავისუფალია ყოველგვარი იძულებისგან. თავისუფალ ხელოვნებასაც უნდა ახლდეს ერთგვარი იძულება, რაღაც მექანიკური, ურომლისოდაც სული, რომელიც ხელოვნებაში თავისუფალია და ერთადერთი გამაცოცხლებელი საჭირო შრომითი საქმიანობისა, გახდებოდა სრულიად უსხეულო, უსიცოცხლო და მთლიანად ამოწურავდა თავის ძალებს. თავისუფალი ხელოვნების გათანაბრება თამაშთან და სრული განხილვება მისი შრომისაგან დაუშვებელია.

ხელოვნება არის, კანტის მიხედვით, მექანიკური და ესთეტიკური. პირველთან საქმე გვაქვს მაშინ, როცა მხოლოდ იმას აკეთებენ, რაც არის აუცილებელი ამა თუ იმ საგნის ნამდვილად განხორციელებისათვის. ხელოვნება ესთეტიკურად იწოდება მაშინ, როცა პროდუქტის უშუალო დანიშნულებად მხოლოდ სიამოვნება ითვლება. თავის მხრივ ხელოვნების ეს სახეობა იყოფა საამო და ტურფა ხელოვნებად⁴⁸. საამო ხელოვნება ეძებს ისეთ სიამოვნებას, რომელიც შეგრძნების თანმხლებად გვევლინება. ტურფა ხელოვნება გვაქვს მაშინ, როცა სიამოვნება თან ახლავს წარმოდგენას. როგორც შემეცნების სახეობას. საამო ხელოვნება ესწრაფის გრძნობად ტკობას. ხოლო ტურფა ანუ მხატვრული ხელოვნება ისეთი სახეობაა წარმოდგენისა, რომელიც თვითონ არის მიზანშეწონილი. მართალია, ასეთ წარმოდგენას არა აქვს მიზანი თავის გარეთ, მაგრამ ხელს უწყობს იმას, რომ მოხდეს საზოგადოებაში შთაბეჭდილებათა გაზიარება, განვითარდეს სულიერი ცხოვრების გამოვლენის კულტურა. ის გარემოება, რომ აქ სიამოვნება საყოველთაოდ ცნობებადი ხასიათისაა, მიუთითებს იმაზე, რომ ეს სი-

ამოცნება არ არის სიამოვნება გრძნობადი მასალიდან აგებული, შეგრძნებების საფუძველზე მიღებული, არამედ ემყარება რეფლექსიას. ჩვენი სულის მიმართვას თავისი თავისავენ. მხატვრული ხელოვნების მოქმედება გაანგარიშებულია არა იმაზე, თუ რა არის გარეგანი საგანი, არამედ, იმაზე, თუ როგორია საგნით გამოწვეული შინაგანი მდგომარეობა სუბიექტისა, უმაღლესი შემეცნებით: ძალების ურთიერთობა მოცემული წარმოდგენის საფუძველზე. საზომი ტურფა ხელოვნებისა არის მსჯელობის მარეფლექსირებელი უნარი და არა გრძნობადი შეგრძნება, რომელიც გვაძლევს მხოლოდ უბრალო ინდივიდუალურ ტკობას.

მხატვრული, ტურფა ხელოვნება, როგორც აქტი, არის შექმნა ისეთი საგნისა, რომელიც მარეფლექსირებელ მსჯელობის უნარს საყოველთაო ცნობებადი სიამოვნების სახით ევლინება. თუ ამ აქტის ამოცანა დადებითად არის გადაჭრილი, ჩვენ ხელთ გვექნება ნამდვილი მხატვრული ხელოვნება-პროდუქტი. ტურფა ხელოვნების თეორიამ ამ პროდუქტის რაობა და გენეზისი უნდა გამოიკვლიოს. ამასთან დაკავშირებით კანტი გვაძლევს ზოგად მითითებას იმის შესახებ, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს საერთოდ მიმართება მეცნიერებასა და მშვენიერების კრიტიკას შორის.

მშვენიერება, კანტის აზრით, არ არის მეცნიერების საგანი. არ არსებობს მეცნიერება მშვენიერების შესახებ. ის, რაც შეიძლება ითქვას მშვენიერის შესახებ, არის მშვენიერის კრიტიკა, როგორადაც იხმარება ეს ცნება კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში. გემოვნების კრიტიკის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება ისაა, რომ მშვენიერი-მახინჯი არ არის მსჯელობის, მტყიცების ობიექტი. მშვენიერის საკითხი რომ მეცნიერებას მივცეთ გადასაჭრელად, მან მაშინ უნდა დაადგინოს, არის ესა თუ ის მოვლენა ლამაზი თუ არა. ეს არ იქნებოდა ესთეტიკური მსჯელობა, არამედ ლოგიკური, მეცნიერული. გემოვნების კრიტიკა ამგვარად არ აყენებს თავის საკითხს. მისი ამოცანაა — გაარკვიოს, რატომ მიგვაჩნია ჩვენ ესა თუ ის მოვლენა ლამაზ, მშვენიერ მოვლენად და არა ის, არის თუ არა თავისთავად ესა თუ ის საგანი მშვენიერი ან მახინჯი. საგანი არც მახინჯია და არც მშვენიერი, მხოლოდ სუბიექტი თვლის მას ასეთად. გასარკვევი ის არის, თუ როგორ იქმნება სუბიექტში ასეთი გრძნობა და რატომ აქვს მას, სუბიექტური გენეზის მიუხედავად, საყოველთაო სავალდებულო მნიშვნელობა. კრიტიკა გემოვნებისა მხოლოდ ცხადყოფაა მშვენიერების განცდი-

სა. თუ ეს არ არის ფაქტიურად, არავითარ არგუმენტაციას არ ძალუძს გვიბრძანოს, რომ იგი არსებულად მივიჩნიოთ. არგუმენტაცია გამიზნებულია გონებაზე, განსჯაზე სამოქმედოდ. მშვენიერება გრძნობისეული კვალიფიკაციაა. ამაზე სიტყვა გრძნობამ უნდა თქვას.

არც მხატვრული მეცნიერება შეიძლება არსებობდეს. არის მხოლოდ მხატვრული კრიტიკა⁴⁹.

უაზრობაა მოვთხოვით მეცნიერებას, რომ ის იყოს მხატვრული. ამ შემთხვევაში საბუთების ადგილს მეცნიერებაში დაიკავრდა მხატვრული გამოთქმები, ის რასაც ფრანგები ეძახიან Bon—Mots-ს.

მხატვრული ხელოვნება ადამიანის გონების ნაწარმოებია და ასეთად უნდა იაზრებოდეს. მისი პირველი და ძირითადი განსჯევება ბუნების პროდუქტისგან, ბუნებისეული მოვლენისგან ამაში გამოიხატება, იგი ადამიანის მოქმედების პროდუქტია. მაგრამ ეს ნიშანი მხატვრული ხელოვნების სრულ დახასიათებას ვერ გვაძლევს თუ გინდ მარტო მის მიმართებაში ბუნებისადმი. კანტი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს მსგავსებას ბუნებასა და მხატვრულ ხელოვნებას შორის. მისი ფორმულა ასეთია: „მშვენიერი ხელოვნება არის ხელოვნება, რამდენადაც იგი იპავე დროს ბუნებად გვეჩვენება“⁵⁰. როგორ არის ეს შესაძლებელი? რატომ არის ეს საჭირო ტურფა ხელოვნებისათვის?

„ხელოვნური“ და „ბუნებრივი“ იმ გაგებითაც უპირისპირდებიან ერთმანეთს, რომ პირველში გარეგანი ძალის მოქმედება იგულისხმება, მეორეში შინაგანის, მოვლენის თუ საგნის შესაბამისი ტენდენციის რეალიზაცია. ხელოვნური მიდგომა საგნისადმი ამ გაგებით ერთგვარი უხეშობა და ძალადობაა, ბუნებრივი ამ ძალადობისაგან თავისუფლებაა, საგნის მოთხოვნისამებრ მოქმედებაა. თუ გვსურს. რომ ადამიანის ნაწარმოები იმსახურებდეს მხატვრული ხელოვნების სახელს, საჭიროა, რომ ამ ნაწარმოებს არ ეტყობოდეს ხელოვნურობა, არ ახლდეს სავალდებულო წესების მიხედვით შექმნილობის დადი. პირიქით, შთაბეჭდილება ისეთი უნდა იყოს. თითქოს ეს საგანი არა ადამიანის, არამედ ბუნების ნაწარმოებია. ეს იმისათვის არის საჭირო. რომ მხატვრული ხელოვნების საგანმა მისცეს საშუალება შემეცნების უმაღლეს ძალებს — ერთი მეორის მიმართ მოვიდნენ თავისუფალ, თამაშისეულ ურთიერთობაში. სხვანაირად რომ ეთქვათ, მხატვრული ხელოვნების „ბუნებრიობა“ იმის მაჩვენებელია, რომ მისი ზეგავლენა სუბიექტზე წარმოსახვისა

და განსჯის იმგვარ ურთიერთობას ამყარებს. რომლის ცნობიერი უკუფენა ესთეტიკურ გრძნობას იძლევა. ამ გრძნობის თავისებურება იმაშია, რომ იგი შეიძლება გადაეცეს ერთი პირიდან ყველა სხვას ისე, რომ ამაში ცნების დახმარება არ იქნეს გამოყენებული.

თუ ჩვენ წინაშე მშვენიერი საგანია, რომელიც ჩვენ ბუნების ნაწარმოები გვგონია, თუმცა ნამდვილად ასეთი არ არის, ეს საგანი მხატვრული ხელოვნების პროდუქტი არ იქნება. ასეთი საგნისგან შეიძლება მივიღოთ ესთეტიკური სიამოვნება მხოლოდ მაშინ, სანამ ეს შეცდომა არ გამოაშკარავებულა. როგორც კი ეს გამოვლენდება, მყისვე ჩვენი ემოციური განცდაც იცვლება.

ხელოვნებას მხოლოდ მაშინ შეიძლება ვუწოდოთ მშვენიერი, ტურფა, თუ ვიცით, რომ ის ხელოვნურად, განზრახ შექმნილი საგანია, მაგრამ შთაბეჭდილებას ტოვებს, თითქოს ეს იყოს ბუნებრივი მოვლენა, ბუნების საგანი.

როგორც ითქვა, მშვენიერებას მიზანი არ შეიძლება ჰქონდეს. მისი მოწონება არ უნდა ემყარებოდეს მისი გამოსადეგობის აზრს რაიმე მიზნისათვის. ესთეტიკური მოწონების ცნება გამორიცხავს მოწონებას ცნების გამო. მაგრამ ხელოვნება, როგორც არ უნდა იყოს იგი, მიზნის გარეშე არ წარმოიდგინება. ამიტომ დგას საკითხი ხელოვნების მშვენიერების შესახებ. როგორ არის იგი შესაძლებელი, როცა ხელოვნება მიზანს გულისხმობს. ხოლო ესთეტიკური სიამოვნება მიზანს გამორიცხავს? კანტის პასუხი ჩვენთვის ცნობილია: ხელოვნებაში არ უნდა ჩანდეს მიზანი, ის თავისთავად არსებულად, ბუნებად უნდა განიცდებოდეს, თუმცა უნდა ვიცოდეთ, რომ ის არის ხელოვნება და არა ბუნება.

რამ უნდა შექმნას ხელოვნების ეს ბუნებრიობის შთაბეჭდილება? რასაკვირველია, მხატვრული ხელოვნების პროდუქტიც, როგორც ყველა სხვა მოვლენა, იქმნება წესების მიხედვით, მათი ზუსტად დაცვის პირობებში. მექანიკურ, ტექნიკურ ხელოვნებას რომ ეხებოდეს საქმე, ხელოვანის მიზნისეული მუშაობის გამოვლინება ნაწარმოებში არაფერს დააშავებდა, შეიძლება სასარგებლოც იქნებოდა, მაგრამ ამათ ვერ ვიტყვით მხატვრულ ხელოვნებაზე. თუ აქ ჩანს ის, რომ ხელოვანი ცდილობდა მისი ნაწარმოები სხვებსაც მოსწონებოდა, თუ ისიც ეტყობა ნაწარმოებს, რაოდენ ბევრი უმრომია და უწვალებია ხელოვანს მის შესაქმნელად და ა. შ., ნაწარმოები აღარ ახდენს ესთეტიკურ შთაბეჭდილებას, არ იწვევს ჩვენში იმ გრძნობას, რომელსაც ტურფა ხელოვნებიდან მოველით.

მხატვრულ ნაწარმოებში არ უნდა გამოსკვიოდეს სკოლური და პედანტიური ფორმა, არ უნდა ჩანდეს, რომ აქ ხელოვანის თვალწინ იყო წესები, რომლებიც ბორკილებს ადებდნენ მის სულიერ ძალებს. ის, რაც განაგებს ხელოვანის მოქმედებას, როცა ის მშვენიერ საგანს ქმნის, არის, კანტის აზრით, გენიალობა. ბუნებრივი ნიჭი, რომელიც ხელოვნების მოცემულსა და გააზრებულ წესებს კი არ ემორჩილება, არამედ თვით უქმნის წესებს ტურფა ხელოვნებას.

გენიალობა არის ხელოვნების თანშობილი პროდუქტიული უნარი. როგორც ასეთი, იგი თვითონ მიეკუთვნება ბუნებას. ამიტომ ამბობს კანტი: გენია არის თანშობილი თვისება სულისა, რითაც ბუნება აძლევს წესებს ხელოვნებას⁵¹.

ხელოვნების ნაწარმოები არ შეიძლება წარმოვიდგინოთ, თუ არა როგორც წესების მიხედვით წარმოშობილი. სადაც ეს პირობა დაკული არ არის, იქ არ გვაქვს მხატვრული ნაწარმოები. მეორე მხრივ, მხატვრული ნაწარმოები არ ეგუება იმას, რომ მსჯელობა მის შესახებ იყოს გამოყვანილი რომელიმე წესიდან, რომლის განსაზღვრებაც ცნებაზე იქნება დამყარებული. არც ისაა შესაძლებელი, რომ მხატვრულმა ხელოვნებამ თვით შექმნას, გამოიგონოს თავისი წესები. რომლის შესაბამისად შემდეგ შექმნის თავის პროდუქტებს. არ არსებობს ტურფა ხელოვნების წესები ტურფა ხელოვნებამდე. წესები მხატვრული ხელოვნებისა ჩნდებიან ხელოვნებასთან ერთად. მხატვრული ხელოვნების წესი წინ უსწრებს თვითონ მხატვრულ ხელოვნებას მხოლოდ ლოგიკურად, რამდენადაც ქმნადობა გულისხმობს პროცესს კანონის. წესის შესაბამისად. საიდან შეიძლება მოდიოდეს ხელოვნების წესი, თუ თვითონ ხელოვნება ამას ვერ მოიაზრებს? ცხადია, რომ ეს უნდა მოდიოდეს ბუნებისაგან, იმ ბუნებრივი უნარისაგან, რომელიც ადამიანში თანდაყოლილად არსებობს და გენიალობის სახელწოდებას ატარებს. „...ტურფა ხელოვნება შესაძლებელია მხოლოდ, როგორც გენიალობის პროდუქტი“⁵².

გენიალობა დიამეტრალურად საწინააღმდეგოა იმისი, რასაც თანშობილი სიმარჯვე თუ მოხერხებულობა ეწოდება. ამ უკანასკნელის შესწავლა-დაუფლება არავითარ დაუძლეველ დაბრკოლებას არ ხვდება, რასაც ვერ ვიტყვით გენიალობაზე. გენიალურ შემოქმედებაზე. ამის შესწავლა სრულიად შეუძლებელია. თუ ის არ არის. როგორც თანდაყოლილი უნარი, მის შემდგომ შექმენაზე ლაპარაკი

უსაფუძვლოა. გენია იმას ქმნის, რისთვისაც გარკვეული კანონი არ არსებობს. რის კანონსაც იგი თვითონ ქმნის. ამიტომ ორიგინალობა გენიალობის პირველი და არსებითი ნიშანია.

მეორე, რაც გენიალობას ახასიათებს, არის მისი სანიმუშო ხასიათი. არა ყოველგვარი ორიგინალობა მიეწერება გენიალობას, არამედ მხოლოდ ისეთი, რომელიც სამაგალითო, მისაბამ პროდუქტს იძლევა. მიბაძვა გენიალობისა რამე არსებულისადმი მის ბუნებას ეწინააღმდეგება. პირიქით, გენიალური მხატვრული ნაწარმოებია ის, რაც მიბაძვის საგანი უნდა გახდეს. ის, რაც გენიას შეუქმნია, თვითონ არის კრიტერიუმი მხატვრული ნაწარმოებისა, მისი შეფასების საფუძველი.

მესამე ნიშანი გენიისა ისაა, რომ არაფერ იცის, როგორ ქმნის იგი თავის ქმნილებას, როგორია ამ შემოქმედების წესები. ამიტომაც, რომ ვერც ერთი გენიალური ხელოვანი ვერ ასწავლის სხვას იმ წესებს, რომლითაც თვითონ მუშაობს. ვერ ასწავლის იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ეს წესები გენიალობით დაჯილდოებულმა თვითონ არ იცის. გამოდის, რომ მეცნიერება გენიის შესახებ, როგორც ცოდნა მისი მუშაობის კანონებისა, არ არსებობს, არ შეიძლება არსებობდეს. როგორც ბუნებამ არ იცის ჯა არც აჩადროს ეცოდინება ის, თუ როგორ ქმნის იგი მოვლენებს. ისე გენიალობაც დაჩრება მუდამ ამავე მდგომარეობაში. ის შექმნის სანიმუშო ხელოვნებას, მაგრამ არ ეცოდინება ის, თუ როგორ შექმნა მან იგი. მხატვრული შემოქმედების მეცნიერული ცოდნა განუხორციელებელია.

მეოთხე თავისებურება გენიალობისა ისაა, რომ ის მუშაობს მხოლოდ ტურფა ხელოვნების შექმნაზე. მეცნიერების შექმნა მას არ შეუძლია, ვინაიდან აქ წინასწარ არის გარკვეული ის, თუ რა წესები უნდა იყოს ამისათვის დაცული. გაცნობიერებული წესებით მუშაობისათვის, კანტის აზრით, გენიალობა არაა საჭირო და არც გამოიყენება იგი აქ. გენიალური შემოქმედება ისეთი შემოქმედებაა, რომელიც წესს კი არ ემყარება, არამედ ქმნის მას შემოქმედების აქტში.

მეცნიერის და მხატვარი ხელოვანის განსხვავება მათი უნარების მხრივ იმაში მდგომარეობს, რომ მეცნიერს შეუძლია ნათელი გახადოს თავისი უმაღლესი მუშაობა თავისთვის და სხვისთვისაც. ნიუტონი, მაგალითად. ასეც მოიქცა. მან ყოველი თავისი ნაბიჯი მეცნიერებაში ელემენტიდან დაწყებული უმაღლეს წერტილამდე

ნათელი გახადა, მაგრამ, დასძენს კანტი, ვერავითარი ჰომეროსი ამას ვერ შესძლებდა თავისი მხატვრული შემოქმედების მიმართ, ვერ გვეტყოდა იმას, თუ როგორ ერთდებიან მის თავში ფანტასტიკური და მაინც აზრით სავსე იდეები. იგი ამ ხელოვნებას, სურათების კომბინაციას ვერავის აწვავლიდა, რადგან ეს მან თვითონაც არ იცოდა. მეცნიერების სფეროში უდიდესი გამომგონებელი განსხვავდება უბრალო მოწაფისა და საცოდავი მიმბაძველისაგან მხოლოდ ხარისხობრივად, მაშინ როდესაც მიმბაძველი არსებითად, სპეციფიკურად განსხვავდება იმისაგან, ვინც ბუნებამ დააჯილდოვა მხატვრული ნაწარმოების შექმნის უნარით. ამ უნარის შექმნა არ შეიძლება, იგი მხოლოდ ბუნების საჩუქრის სახით არსებობს ადამიანებში.

ტურფა ხელოვნება, გენიალობის პროდუქტი გვაძლევს კანონებს, რომლის მიხედვითაც არის შექმნილი მშვენიერი საგანი, კანონებს, რომელნიც შეიქმნენ მშვენიერი საგნის შექმნის პროცესში. ამ კანონებისადმი, გენიალური შემოქმედებისადმი მიბაძვა შეიძლება, მაგრამ კანტს უჭირს თქვას, თუ როგორ არის აქ მიბაძვა შესაძლებელი: მოცემულია განხორციელებული მხატვრული პროდუქტიდან წესების აბსტრაქციით, თუ იმით, რომ მიმბაძველი თავისი უნარით გენიალურ ადამიანს უტოლდება და ამიტომ არსებითად გადმოღება კი არ ხდება შემოქმედებისა, არამედ ბიძგის მიღება საკუთარი გენიალობის ასამოქმედებლად. შთამომავლობას შეიძლება გადაეცეს ესთეტიკური იდეები არა უბრალო სიტყვით. არამედ მხოლოდ ტურფა ხელოვნების ნიმუშების საშუალებით.

უკვე იყო აღნიშნული, რომ ტურფა ხელოვნებაც კი, რომ აღარაფერი ვთქვათ ტექნიკურ ხელოვნებაზე, არ არის სრულიად თავისუფალი მექანიკური მომენტებისაგან, იმისაგან, რაც საერთოდ ცნობილია, რისი სწავლა და სწავლება შესაძლებელია. იგულისხმება ისიც, რომ ტურფა ხელოვნებაც მიზნის დასატყვას გულისხმობს. უამისოდ ხელთ გვექნებოდა არა ხელოვნება, არამედ შემთხვევის ნაყოფი. ის აზრი, რომ გენიალობის გამოსამყდავენებლად არ არსებობს უკეთესი საშუალება, ვიდრე სრული უარის თქმა ყოველივე იმაზე, რაც არის დაკავშირებული ე. წ. სასკოლო წესების იძულებასთან, არ არის სწორი. მართალია, გენიალობაში ორიგინალობაა მთავარი, მაგრამ იმისათვის, რომ ორიგინალური მონაცემი, ეს მდიდარი მასალა ტურფა ხელოვნებისა, სათანადოდ გადაამუშავდეს და გაფორმდეს, საჭიროა ტალანტი, რომელსაც იძლევა სკოლა;

სწავლა. ამ ტალანტმა უნდა მოახდინოს მასალის ისეთი გამოყენება, რომელიც დააკმაყოფილებს მსჯელობის უნარის მოთხოვნებს.

გენიალობა მხატვრული ხელოვნების ორგანოა, მხატვრული ხელოვნება გენიალობის პროდუქტია. მხატვრული ხელოვნება არ არსებობს გენიალობის გარეშე, გენიალობის ერთადერთი პროდუქტი მხატვრული ხელოვნებაა. გემოვნება ის უნარია ადამიანში, რომელიც საგნებს, მოვლენებს აფასებს, ამოწმებს სილამაზის მიხედვით. გემოვნებამ უნდა თქვას — მშვენიერია თუ მახინჯი საგანი, მოსაწონია იგი ესთეტიკურად თუ არაა მოსაწონი. გემოვნება იგივეა. რაც ესთეტიკური მსჯელობის უნარი. გემოვნების უნარმა უნდა მოგვცეს მსჯელობა როგორც ბუნების საგნის სილამაზის, ისე ტურფა ხელოვნების მშვენიერების შესახებ. ეს არ ნიშნავს იმას, რომ გემოვნების მუშაობა ერთნაირია ორივე შემთხვევაში. ის ფაქტი, რომ ბუნებისეული სილამაზე არ საჭიროებს გენიალობას, ხოლო მხატვრული ხელოვნებით მოცემული მშვენიერება გენიალობას ემყარება, როგორც თავის წყაროს, გემოვნებას აკისრებს შეფასების ორგვარი წესის გამოყენებას.

როცა ესჯით ბუნების საგანს ესთეტიკურად, არ გვკვირდება წინასწარი ცოდნა იმის შესახებ, თუ რას ემსახურება ეს საგანი, რა არის მისი დანიშნულება. მოწონება და დაწუნება აქ ხდება, წერს კანტი, მხოლოდ საგნის ფორმის მიხედვით.

ხელოვნების ნაწარმოები მიზანდასახული მოქმედების პროდუქტია. ეს გარემოება მის ესთეტიკურ შეფასებას თავისებურ დაღს ასვამს. სახელდობრ, შეფასების საგანი ხდება არა მარტო ფორმა, არამედ თვით ნაწარმოების სრულყოფილებაც მისი შეაფერისობის მიხედვით მის დანიშნულებასთან, იმ მიზანთან, რომელიც მან უნდა განასახიეროს. მართალია, ბუნების ცოცხალი მოვლენების შეფასებაც სრულყოფილების თვალსაზრისის გამოყენებას გულისხმობს, მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენ საქმე გვაქვს არა წმინდა გემოვნების მსჯელობასთან, არამედ სხვაგვარ მსჯელობასთანაც. ბუნების მოვლენა აქ განიხილება, როგორც ხელოვნება. როგორც უმაღლესი არსების ქმნილება, რომელიც გარკვეული მიზნის განხორციელებას წარმოადგენს. ამიტომ აქ ტელეოლოგიური მსჯელობა გვევლინება ესთეტიკური მსჯელობის საფუძვლად და წინამორბედად.

ბუნებრივი ესთეტიკური საგნისგან განსხვავებით, ხელოვნების პროდუქტი არის საგნის წარმოდგენა და არა თვითონ საგანი. ეს

იმ უპირატესობას ანიჭებს ხელოვნებას, რომ მას შეუძლია მშვენიერებად წარმოგვიდგინოს ისეთი საგანიც კი, რომელიც სინამდვილეში მახინჯია. ამასთან ერთად ტურფა ხელოვნება აღწევს იმას, რომ ცნების გადმოცემა-დახატვა ისეთი იყოს, რომ იგი ყველასათვის ცნობეადი გახდეს.

იმისათვის, რომ მხატვრულმა ნაწარმოებმა მიიღოს ასეთი ფორმა, საჭიროა მხოლოდ გემოვნება. ხელოვანმა უნდა აეარჩიოს თავისი გემოვნება ბუნებისა და ხელოვნების მშვენიერებათა სისტემატური ხილვით. სანამ დამაკმაყოფილებელ ფორმას მიაგნებდეს, ხელოვანმა შეიძლება ბევრი წარუმატებელი ცდა განახორციელოს, ბევრი გამაწვალებელი გასწორება ჩაატაროს და მხოლოდ ნელა, თანდათანობით მიაღწიოს თავის საწაღელს. ეს მუშაობა, მაშასადამე, არ არის საქმე აღმაფრენისა და თავისუფალი გაქნებისა. აქ ორი ამოცანა დგას ხელოვანის წინაშე: თავისი შემოქმედება შეუწონოს აზრს, ცნებას და ეს ისე გააკეთოს, რომ სულიერ ძალთა თავისუფლება, თამაშისებური მოქმედება არ შეიზღუდოს, არ შეფერხდეს.

გემოვნება არ არის უნარი შემოქმედებისა, არამედ მხოლოდ შეფასებისა. შემოქმედება ტურფა ხელოვნებაში მხოლოდ გენიალობის საქმეა. ამიტომაც, რომ გენიით შექმნილი და გემოვნების გამოყენებით შექმნილი შეიძლება სხვადასხვა იყოს ერთსა და იმავე ნაწარმოებში. ამის თქმა უნდა უთუოდ კანტს, როცა წერს, რომ ტურფა ხელოვნების ნაწარმოებში ხშირად შეიძლება აღიქვა გენიალობა გემოვნების გარეშე. ხოლო გემოვნება გენიალობის გარეშე.

გენიალობა, კანტის აზრით, არ არის მარტივი შემოქმედებითა: უნარი. იგი ნაწარმოები, შექმნილი ძალაა და ამიტომ დგება საკითხი იმ ელემენტების შესახებ, რომლებიც გვაძლევენ მას. ამასთან დაკავშირებით დადგა კანტის წინაშე საკითხი გონის ესთეტიკური მნიშვნელობის შესახებ.

საკითხს აყენებს ისეთი მოვლენების არსებობა, რომელთაც ერთი შეხედვით მაინც, ყველაფერი აქვთ იმისათვის, რომ მშვენიერის კვალიფიკაცია დაიმსახურონ, მაგრამ მაინც ამბობენ, რომ მათ რაღაც მნიშვნელოვანი რამ აკლიათ. რა უნდა იყოს ეს? კანტის აზრით, ეს არის გონი (Geist), რომელიც აქ. მშვენიერების წარმოქმნის სფეროში, გვევლინება, როგორც სულიერ ძალთა გამაცოცხლებელი პრინციპი. ის, რითაც გონი ასრულებს ამ ფუნქციას, არის ბიძგი, რომლითაც მას მიზანშეწონილ მოძრაობაში

მოჰყავს ადაპიანის სულიერი ძალები. ამით იგი აცოცხლებს თავის თავსაც და ჩვენს სულიერ ძალებსაც. ეს ის პრინციპია, რომელიც ესთეტიკური იდეების გადმოცემას (Darstellung) აწარმოებს. სადაც ეს გადმოცემა მოიკოჰლებს, იქ ე. წ. „უსულო ნაწარმოები“ გვეძლევა. როგორ გავიგოთ ეს? რა არის ეს ესთეტიკური იდეა? რას ნიშნავს ამ იდეის გადმოცემა მხატვრულ ხელოვნებაში?

ესთეტიკური იდეა, კანტის განმარტებით, არის წარმოსახვის წარმოდგენის ისეთი ნაირსახეობა, რომლის გადმოცემა ცნებით, ჩვეულებრივი სიტყვით შეუძლებელია. ის, მართალია, მრავალგვარი აზრის საბაზს იძლევა, მაგრამ ვერც ერთი მათგანი ვერ ასახავს მას ადეკვატურად. ენას არ ძალუძს მას სწვდეს, იგი გასაგები გახადოს. ესთეტიკური იდეა არის იმის საპირისპირო, რაც არის გონების იდეა. ეს უკანასკნელი ისეთი ცნებაა, რომელსაც ადეკვატური წარმოდგენა (კერეტა) არ მოეპოვება, ხოლო ესთეტიკური იდეა ისეთი წარმოდგენაა, რომელსაც ადეკვატური ცნება არ მოეძებნება. მსგავსებაც არის მათ შორის: ცნებისა და ინტუიციის (თვალსაზირო წარმოდგენის) დამთხვევა არც ერთ შემთხვევაში არ ხდება, ამისათვის საჭირო ორი მომენტი არც გონების იდეას აქვს და არც ესთეტიკურ იდეას. ერთი მართო ცნებაა, მეორე მართო წარმოდგენა. ამიტომ არც ერთია ნამდვილი შემეცნება და არც მეორე. ეს გარემოება ხელს უწყობს კანტის ამოცანას: ესთეტიკურ იდეას რომ ადეკვატური ცნება მოეძებნოს, იგი ესთეტიკური აღარ იქნებოდა, გონების იდეას რომ ადეკვატური ინტუიცია მოენახოს, შემეცნება ერთ წერტილზე გაიყინებოდა, ტრანსცენდენტალური იდეა შემეცნების რეგულაციის ფუნქციას ვერ შეასრულებდა და. მაშასადამე, იდეა არ იქნებოდა.

წარმოსახვა პროდუქციის უნარია. ის იყენებს ბუნების ემპირიულ მონაცემებს და ქმნის აქედან, ასე ვთქვათ, მეორე ბუნებას. ამ შემოქმედებაში წარმოსახვა ემყარება ისეთ პრინციპებს, რომლებიც მდებარეობენ ცდის ზევით, გონებაში. ამგვარი ქცევა ჩვენთვის ისევე დამახასიათებელია და ბუნებრივი, როგორც განსჯითი ბუნების მოვლენების აღქმა. თავისებურება წარმოსახვის მოქმედებისა აქაც იჩენს თავს: ჩვენ სრულიად თავისუფალი ვართ ასოციაციის კანონებისგან, ემპირიიდან მიღებულ მასალას ვაძლეეთ ისეთ სახეს, რაც ბუნებისათვის სრულიად უცხოა და მიუწვდომელი. ამ ზემპირიული მისწრაფების გამო და აგრეთვე იმიტომ, რომ

ადეკვატური ცნების ძებნა აქ უიმედოა. წარმოსახვის ასეთ წარმოდგენას კანტი იღეას უწოდებს. წარმოსახვა აქ გონების კვალს მიჰყვება და ცდილობს მიაღწიოს სულ მეტსა და მეტს, მიუახლოვდეს ესთეტიკური იდეის გრძნობადად გადმოცემას, მაგრამ ეს მიზანი შეუძლებელია მხოლოდ პოეტურმა წარმოსახვამ განახორციელოს. ესთეტიკური იდეის სრული გადმოცემა მხოლოდ პოეზიაშია შესაძლებელი.

წარმოსახვის საქმიანობა არ ტოვებს განსჯისკენ მიმავალ გზას. ეს საქმიანობა უაზრობისა და სისულელის მეტს არას მოგვცემდა. წარმოსახვა სრულიად რომ გასულიყო კანონზომიერების სფეროდან. მარტო წარმოსახვა საკუთარი ძალებით ვერაფერს გენიალურს ვერ შექმნიდა, ვერ შექმნიდა, მაშასადამე, მხატვრულ ხელოვნებას. გენიალობა არის წარმოსახვისა და განსჯის სპეციფიკური შეთანწყობა, სადაც არც განსჯის ინტერესი ეძლევა სრულ დაიწყოებას და არც წარმოსახვის თავისუფლება უქმდება. მთელი საიდუმლოება გენიალობისა ამ კავშირის თავისებურებაშია. ამით არის განსაზღვრული მხატვრული ხელოვნების ბუნება, ხოლო მხატვრული ხელოვნება არის გენიალობის, ე. ი. განსჯისა და წარმოსახვის თამაშისეული ერთობლივი მოქმედების ერთადერთი შესაძლებელი გამოვლინება.

როცა წარმოსახვისა და განსჯის კავშირი ემსახურება შემეცნებას, წარმოსახვას მხოლოდ ის ევალება და იმის უფლება აქვს, რომ შეესატყვისოს განსჯის ცნებებს, არც მეტი იყოს მასზე და არც ნაკლები. მაგრამ, როცა წარმოსახვისა და განსჯის კავშირი ესთეტიკური ამოცანისათვის მყარდება, მაშინ წარმოსახვა განსჯისაკენ მიიმართება თავისუფლად, იძულების გარეშე. მართალია, განსჯისადმი შესატყვისობა მხედველობიდან არაა გაშვებული, მაგრამ მას ახალი მომენტი ერთვის, რომელიც ქმნის ამ კავშირის სპეციფიკას: მას თან მიაქვს განსჯისათვის მრავალფეროვანი შინაარსი, რომელიც განსჯის ცნებების ობიექტად არ გვევლინება, მაგრამ განსჯას წარმართავს სუბიექტისკენ და ამ დროს საერთოდ ხდება შემეცნებითი ძალების გამოცოცხლება. გენიალობა, ამგვარად, არის სულიერ უნართა ის ბედნიერი შეხმატკბილება, რომელსაც ვერ მივალწევთ ვერც მეცნიერების საშუალებით და ვერც უდიდესი სიბეჯითით. გენიამ მოცემულ ცნებას უნდა მოუძებნოს ესთეტიკური იდეა და ამას თავის მხრივ მისცეს გამოსახულება. რომლის მიერ აღძრული სულიერი განწყობილება ისეთია, რომ

შესაძლებელია მისი გადაცემა სხვაზე. გენიალობის არსი, მისი გული სწორედ ამ უკანასკნელ აქტში უნდა დაეინახოთ. ეს არის ის აქტი, რომელიც იმას, რისი გამოხატვაც მეცნიერებისათვის ცნობილი საშუალებებით არ შეიძლება, რაც გამოუთქმელ ვითარებად ითვლება, გამოსახავს იმგვარად, რომ იგი პრინციპულად ყველასათვის მისაწვდომი იქნება უშუალოდ, რაიმე წესებისადმი დაქვემდებარების გარეშე.

გენიალობას, ამგვარად, ოთხი ნიშანი განსაზღვრავს: 1. ის არის ტალანტი მხატვრული ხელოვნებისა და არა მეცნიერებისა; 2. როგორც მხატვრული ტალანტი, იგი გულისხმობს არა მარტო პროდუქტის გარკვეულ ცნებას, როგორც შემოქმედების მიზანს, არამედ ერთგვარ წარმოდგენას იმ მასალაზე, რომელიც საჭიროა ამ ცნებების პლასტიკური გამოსახვისათვის. ამაში ვლინდება ის, რომ ამ ტალანტს საქმე აქვს წარმოსახვის და განსჯის სპეციფიკურ კავშირთან; 3. გენიალობა თავს იჩენს უმეტესად ესთეტიკური იდეების ჩასაღვასა და ცხადყოფაში და აგრეთვე ამ იდეის გამოსახვის აქტში; 4. ის ისე ახორციელებს სუბიექტურ მიზანშეწონილებას წარმოსახვის თავისუფალ შესიტყვებაში, განსჯის კანონზომიერებისადმი ჰარმონიაში, რომ ამას ვერ გააკეთებს ვერც მეცნიერება და ვერც ხელოსნობა, ტექნიკური ხელოვნება. ეს ადამიანის თანდაყოლილი ბუნების საქმეა.

გენიალობა არის სუბიექტის ბუნებრივი მონაცემების სანიმუშო ორიგინალობა შემეცნების უნართა თავისუფალ გამოყენებაში⁵⁴.

ტურფა ხელოვნების ნაწარმოები, მიჩნეული მშვენიერებად, გენიალობისა და გემოვნების პროდუქტია. შეიძლება იკითხონ, თუ რომლის წვლილი მეთია ამ ფაქტში. ეს კითხვა, წერს კანტი, ტოლია შემდეგი კითხვისა: რაზე უფროა დამოკიდებული აქ მიღებული შთაბეჭდილება — წარმოსახვაზე თუ მსჯელობის უნარზე?

კანტი უპირატესობას ანიჭებს მეორეს. როცა მიპყრობილი ვართ ტურფა ხელოვნებაზე და მისი მნიშვნელობა და ხარისხი უნდა დავადგინოთ, უმთავრეს სამსახურს გვიწევს მსჯელობის უნარი. სილამაზის მიმართ არც ისე აუცილებელია იდეების ორიგინალობა და სიმდიდრე, რასაც გენიალობა განაგებს. აქ არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება წარმოსახვის თავისუფალ შეთანწყობას განსჯის კანონზომიერებასთან. წარმოსახვის მასალისეული სიმდიდრე, როცა ის გამოიყენება მხოლოდ კანონისაგან თავისუფალი აქ-

ტით, უაზრობის მეტს არაფერს გვაძლევს. მსჯელობის უნარი კი არის ის, რაც ანხორციელებს წარმოსახვის მომარკვებას განსჯი სადმი. გენიას დისციპლინა ესაჭიროება. იგი უნდა დაიხვეწოს და უფრო კეთილშობილი გახდეს. მას ფრთები უნდა შეეკვეცოს. რათა იგი საზღვარს არ გადასცდეს. ამ ამოცანას გენიის მიმართ ასრულებს საერთოდ მსჯელობის უნარი, კერძოდ გემოვნება.

გემოვნება იმავე დროს აძლევს გენიას სახელმძღვანელო მითითებას იმაზე, თუ რა მიმართულებით უნდა წავიდეს იგი და რა მანძილი უნდა გაიაროს, რომ მიზანშეწონილება შეინარჩუნოს. თუ, მაშასადამე, წერს კანტი, იქნება ისეთი შემთხვევა, როცა ეს ორი თვისება ერთმანეთს შეეჯახება ერთსა და იმავე ნაწარმოებში და ერთ-ერთის განწირვა იქნება აუცილებელი, მაშინ მსხვერპლად უნდა დაეადგინოთ გენიალობა. მსჯელობის უნარმა უმალ წარმოსახვის თავისუფლებას უნდა დაუდევას საზღვარი, ვიდრე განსჯას.

ეს, რასაკვირველია, იმას არ ნიშნავს, რომ ტურფა ხელოვნებას წარმოსახვა არ ესაჭიროება. აქ ლაპარაკია წარმოსახვის გამოყენების წესზე, იმ ზოგად პირობაზე, რომლის გაუთვალისწინებლობა წარმოსახვას ხელისშემშლელ გარემოებად აქცევს. იმისათვის, რომ მხატვრული ხელოვნების ნაწარმოები გაჩნდეს, საჭიროა წარმოსახვა, განსჯა, გონი და გემოვნება. პირველი სამი ერთიანდება მეოთხეში, გემოვნებაში⁵⁵.

იმ სილამაზისგან განსხვავებით, რომელსაც ბუნება გვაძლევს, მხატვრული ხელოვნების სილამაზე იმ ესთეტიკური იდეის გამოსახულებაა, რომელიც ემპირიულად მოცემული საგნის საბაბით იქმნება. ბუნების სილამაზე გამოსახულებაა ისეთი ესთეტიკური იდეისა, რომელიც აგებულია მოცემული ჰერეტის უბრალო რეფლექსიის საფუძველზე. აქ არაა საჭირო საგნის ის ცნება, რომელმაც უნდა გააღვიძოს იდეა და ყველასათვის მისაწვდომი გახადოს. ე. ი. ბუნებისეული სილამაზეც იდეის გამოსახულებაა. მაგრამ აქ იდეის მიგნება ხდება არა სათანადო საგნის ცნებით, არამედ მოცემული ობიექტის ჰერეტითი რეფლექსიით.

ესთეტიკური იდეის გამოსახვა ისე, რომ იგი საყოველთაოდ ცნობებადი გახდეს, საჭიროებს ემპირიულ მასალას. ამ მასალის თავისებურება უდევს საფუძვლად მხატვრული ხელოვნების დაყოფას. ამ მასალას არ უნდა შეეხედოთ, როგორც მხოლოდ გრძნობად მონაცემს. ფორმის მომენტი აქაც გადამწყვეტი მნიშვნელობისაა. მაგალითად, არა ფერი და ტონი, როგორც გრძნობადი შეგ-

რძნებები. არიან ფერწერისა და მუსიკის ელემენტები, არამედ მათი ფორმალური ასპექტები, მათი ფორმის შეფასების მოქმედება მრავალ შეგრძნებათა თამაშში. როცა ვამბობთ, რომ ესთეტიკური იდეა უნდა განხორციელდეს გრძნობად მასალაში, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ კანტი ამ შემთხვევაში ყველგან გულისხმობს არა თვით შეგრძნებებს, არამედ მათ „აკორდს“, მათ ფორმაში მოცემულ გეშტალტს. ყოველი სახის მხატვრულ ხელოვნებაში არსებითია ფორმა და არა შეგრძნების მატერია. პირველი, და მხოლოდ ის, გვაძლევს ისეთ სიამოვნებას, რომელიც არის ცნობებადი და კულტურის მოვლენა. ასეთ სიამოვნებას ჩვენი გონი აჰყავს იდეამდე. შეგრძნების მატერიიდან მიღებული სიამოვნება, ყოველივე ამას მოკლებულია, იგი არ არის ესთეტიკური სიამოვნება. გრძნობადი სიამოვნება, რომელსაც იძლევა შეგრძნების შინაარსი, არაფერს ტოვებს იდეისათვის, არ იძლევა არავითარ ბიძგს იდეისკენ წარმართვისათვის, აჩლუნგებს ჩვენ გონს. ამით აიხსნება ის, რომ მხატვრული ხელოვნების პროდუქტები უპირალო გასართობ საგნებამდე ჩამოქვეითდებიან, როცა მათ არავითარი კავშირი არა აქვთ მორალურ იდეებთან.

VI. ესთეტიკური მსჯელობის უნარის დიალექტიკა

გონების დებულებებს შორის არსებული წინააღმდეგობის აღმოჩენა და გადაჭრა დიალექტიკის საქმეა. თეორიული და პრაქტიკული გონების დიალექტიკას ემატება ესთეტიკური მსჯელობის უნარის დიალექტიკა. მსჯელობის უნარი, რომელიც დიალექტიკას უნდა შეიცავდეს, პირველ რიგში, უნდა იყოს გონებისეული (*judicium ratiocinans*), გონების მსჯელობისგან განსხვავებით (*judicium ratiocinatum*).

მას უნდა ჰქონდეს ზოგადობისა და აპრიორულობის პრეტენზია. წინააღმდეგობა და შეურიგებლობა ესთეტიკურ-გრძნობადი მსჯელობებისა არ ქმნის დიალექტიკას, არ არის დიალექტიკური წინააღმდეგობა. დიალექტიკასთან არა გვაქვს საქმე არც მაშინ, როცა წინააღმდეგობა არის გემოვნების მსჯელობათა შორის. აქ წინააღმდეგობა შეიძლება იყოს მსჯელობათა შორის, რომელნიც ემყარებიან საკუთარ მონაცემებს, სუბიექტის ავტონომიურ სიამოვნებას.

სანამ მოწინააღმდეგე მსჯელობების აქტორები არ მოითხოვენ სხვებისგან თანხმობას, ე. ი. სანამ გემოვნების მსჯელობის პრეტენზიის გამართლებაზე საქმე არ მიმდგარა, დიალექტიკის პრობლემა არ დადგება. ესთეტიკური უნარის დიალექტიკა არის არა დიალექტიკა თვითონ გემოვნებისა, არამედ დიალექტიკა გემოვნების კრიტიკისა, რამდენადაც საკითხი ეხება მის პრინციპებს. გემოვნების პრინციპებზე საწინააღმდეგო მსჯელობების არსებობა ბუნებრივია და აუცილებელი. თუ დამტკიცდება, რომ გემოვნების პრინციპთა შორის არსებობს წინააღმდეგობა, რაც გაუქმებით ემუქრება გემოვნების პრეტენზიას საყოველთაობაზე და აუცილებლობაზე, კანონიერად გაჩნდება გემოვნების ტრანსცენდენტალური კრიტიკის ისეთი ნაწილი, რომელსაც დიალექტიკა ეწოდება. მაშასადამე, ჯერ უნდა დამტკიცდეს ასეთი წინააღმდეგობის არსებობა, გემოვნების ანტინომიის ფაქტი და შემდეგ იგი მოიხსნას, როგორც ხელოვნური, როგორც მოჩვენებითი წინააღმდეგობა.

როგორ ესახება კანტს გემოვნების ანტინომია?

გემოვნების შესახებ არსებობს საყოველთაოდ ცნობილი ერთი ასეთი დებულება: თ ვ ი თ ე უ ლ ს ა ქ ვ ს თ ა ე ს ი ს ა კ უ თ ა რ ი გ ე მ ო ვ ნ ე ბ ა. ეს ნიშნავს იმას, რომ ამგვარი მსჯელობის საფუძველი სუბიექტური ბუნებისაა და, მაშასადამე, მას არა აქვს უფლება მოითხოვოს სხვისი თანხმობა. ამ დებულებას იყენებენ ისინი, ვისაც გემოვნება ღალატობს და ამ დებულებაში თავის გამართლებას ეძებს.

მეორე, ასევე ცნობილი, დებულება გემოვნების შესახებ შემდეგია: გ ე მ ო ვ ნ ე ბ ი ს მ ს ჭ ე ლ ო ბ ა ზ ე დ ი ს პ უ ტ ი ა რ ს წ ა რ მ ო ე ბ ს. ამას აღიარებენ ისინიც, ვისაც ჯერა, რომ გემოვნების მსჯელობას აქვს საყოველთაო მნიშვნელობა. შინაარსი ამ მსჯელობისა შემდეგია: შეიძლება გემოვნების მსჯელობას ჰქონდეს ობიექტური საფუძველი, მაგრამ რადგან მისი გამოსახვა გარკვეულ ცნებაში შეუძლებელია, შეუძლებელია ისიც, რომ ამ მსჯელობის შესახებ ითქვას რამე გარკვეული, დასაბუთებული. რაზან აქ ობიექტური საფუძველი ესთეტიკური მსჯელობისა არსებულად იგულისხმება, დისკუსია ამ მსჯელობაზე შესაძლებელია. მაგრამ, რადგან სასურველი შედეგის მისაღწევად გარკვეული ცნების მიღწევაა საჭირო (რაც განუხორციელებელია), დისკუსიაც ჰკარგავს თავის მნიშვნელობას, ის უაზრო ჩანს.

ამ ორი მთავარი მსჯელობით არ ამოიწურება გემოვნების

მსჯელობის კვალიფიკაცია. კანტი მესამე შესაძლებლობაზე ლაპარაკობს. ეს მსჯელობა ასეთია: გემოვნების მსჯელობის მართებულობაზე შეიძლება დავა. დავა და დისპუტიკანტს შემდეგნაირად აქვს გააზრებული: ისინი ემსგავსებიან ერთმანეთს იმაში, რომ შესაძლებლად თვლიან თანხმობის მიღწევას მსჯელობათა დაპირისპირების გზით. განსხვავება იმაშია, რომ დისკუსია თანხმობის საფუძვლად გულისხმობს ობიექტურ ვითარებას, გარკვეულ ცნებას, ხოლო დავა ამას არ მოითხოვს. ამიტომ მესამე მსჯელობა დავას გემოვნების შესახებ საიმედოდ, შედეგიანად რაცხს. ამით იგი უპირისპირდება პირველ დებულებას, რომელიც ამბობს, რომ ყველას აქვს თავისი საკუთარი გემოვნება. ასე ჩნდება გემოვნების პრინციპის ანტინომია:

1. თეზისი. გემოვნების მსჯელობა არ ემყარება ცნებებს. ასე რომ არ იყოს, ამ მსჯელობაზე შესაძლებელი იქნებოდა დისკუსია და საკითხის გადაჭრა დასაბუთების გზით.

2. ანტითეზისი. გემოვნების მსჯელობა ემყარება ცნებებს. ასე რომ არ იყოს, გაუგებარი იქნებოდა აზრთა სხვაობა ამის გამო, შეუძლებელი იქნებოდა დავა, რომელიც ფაქტიურად მუდამ სწარმოებს, არ ექნებოდა ადგილი გემოვნების მსჯელობის ვალდებულობისა და აუცილებლობის პრეტენზიას⁵⁶.

ესთეტიკური მსჯელობის ანტინომია, ამგვარად, დასაბუთებულია. იგი ნამდვილად არსებობს. საჭიროა მისი მოხსნა. როგორ არის ეს შესაძლებელი?

გემოვნების ანალიტიკამ ცხადყო ესთეტიკური მსჯელობის ორი თავისებურება. ერთი მხრით, ეს მსჯელობა იმაზე უთითებს, რომ ყველას აქვს (უნდა ჰქონდეს) თავისი საკუთარი გემოვნება, ხოლო მეორე მხრით იგივე მსჯელობა ვეუბნება, რომ მისი საზრისი საყოველთაო აუცილებლობას შეიცავს. გემოვნების მსჯელობის ეს ორი თავისებურება ანტინომიის სახით წარმოგვიდგება. აუცილებლობა ამ ანტინომიისა გამომდინარეობს იქიდან, რომ ცნება, რომელსაც მიეკუთვნება ობიექტი ამგვარი მსჯელობის მაქსიმუმში, არ იხმარება ერთი მნიშვნელობით. ეს უდევს საფუძვლად ობიექტის შეფასების ორგვარ თვალსაზრისს, მსჯელობის ორსაზრისიანობას. ეს ორსაზრისობა აუცილებელია აგრეთვე ჩვენი მსჯელობის ტრანსცენდენტალური უნარისათვის. ამას მოსდევს შედეგად ის, რომ ამ თვალსაზრისთა აღრევა სავსებით ბუნებრივია, მას ტრანსცენდენტალური ილუზიის ხასიათი აქვს⁵⁷.

გემოვნების ცნება უნდა იყოს მიმართული რომელიმე ცნებაზე. უამისოდ იგი აუცილებლობის მოდალობას დაჰკარგავდა. მაგრამ სწორედ ამიტომ, რომ მისი დასაბუთება-დამტკიცება ცნებიდან, ცნების საშუალებით შეუძლებელია. ეს იმიტომ, რომ ცნება ორგვარია — გარკვეული და გაურკვეველი, გაურკვევადი. გარკვეული ცნებები განსჯის ცნებებია. ხოლო გაურკვევადი ცნებები გონების ცნებებია. განსჯის ცნებებს მოეპოვებათ შესატყვისი გრძნობად ჰერეტაში და ამ გზით გაირკვევიან. ხოლო გონების ცნებებს საქმე აქვთ ზეგრძნობადთან. ასეთი ცნება საფუძვლად უძევს ყოველგვარ ჰერეტას. ამიტომ თეორიულად იგი უფრო ზუსტად არ განისაზღვრება. ამაში მდგომარეობს ამ ცნების გაურკვევადობა.

ერთ მომენტში გემოვნების მსჯელობას აქვს მსგავსება ჰედონიკურ მსჯელობასთან: გემოვნების მსჯელობაც პირველად თავისი ინდივიდუალური ხასიათით გვევლინება. „ჩემთვის ეს საგანი არის ობიექტი მხატვრული ტკბობისა, მაგრამ სხვისთვის იგი შეიძლება სულ სხვა რამ იყოს: თვითუფს აქვს თავისი გემოვნება“. ასე გამოითქმება ესთეტიკური მსჯელობის ერთი მომენტი. მაგრამ ამ მსჯელობას მეორე მომენტიც ახლავს (რაც ჰედონიკურმა მსჯელობამ არ იცის). ეს არის ობიექტის გაფართოებული წარმოდგენა, რის საფუძველზედაც ხდება ინდივიდუალური მსჯელობის გავრცელება ყოველ ადამიანზე. ამას საფუძვლად უნდა ედოს რომელიმე ცნება. მაგრამ, რადგან ეს ისეთი ცნებაა, რომელსაც გარკვეულობა არა აქვს, მისი საშუალებით არც არაფრის დამტკიცება შეიძლება გემოვნების მსჯელობაში. ეს არის მხოლოდ წმინდა გონების ცნება ზეგრძნობადის შესახებ, რომელიც საფუძვლად უძევს საგნებსა და მსჯელობის სუბიექტს, როგორც მოვლენებს. ამ გარემოების გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია გემოვნების მსჯელობის პრეტენზიის გამართლება. თუ ამ ცნებას ვიაზრებთ, როგორც განსჯის ცნებას, გემოვნების მსჯელობა აღმოჩნდებოდა დამტკიცებულის, მაგრამ იმავე დროს გაუქმებულის: დამტკიცებულის გემოვნების მსჯელობა არის შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნება.

ანტინომია გადაიჭრება და წინააღმდეგობა მოიხსნება, თუ ვიტყვი, რომ ცნება, რომელსაც ემყარება გემოვნების მსჯელობა, გაურკვევადია და ამიტომ ის არაფერს გვეუბნება ობიექტის შესახებ, იგი შემეცნებითი ცნება არ არის. მაგრამ ის, უვარგისი შემეცნებისათვის, ვარგისია ესთეტიკური მსჯელობის მნიშვნელობის გასაფართოებლად და გასამართლებლად. ეგების ეს იმიტომ

ასე, რომ გონების წმინდა ცნება კაცობრიობის ზეგრძნობადი სუბსტრატია. ცნება, რომელიც საფუძვლად უძევს გემოვნების მსჯელობას, შეიძლება ვიპოვოთ როგორც საყოველთაო და ზეგრძნობადი სუბსტრატი ადამიანებისა. ამ გზით გასაგები იქნებოდა ამ მსჯელობის მოძალობა, მისი სუბიექტური აუცილებლობა ყველასათვის.

ანტინომიის გადაჭრა ნიშნავს — დამტკიცდეს, რომ თეზისი და ანტითეზისი ნამდვილად არ გამორიცხავენ ერთმანეთს, რომ ეს კონტრადიქტორული დამოკიდებულება მოჩვენებაა. თუმცა ეს მოჩვენება რჩება იმის შემდეგაც, რაც რომ მისი მოჩვენებითობა შეგნებულია, მაგრამ იგი ახლა ვეღარ გვატყუებს, ვერ გვარწმუნებს იმაში, რომ ეს წინააღმდეგობა ნამდვილია.

ჩვენ ვიღებთ ცნებას, წერს კანტი, რომელზედაც უნდა დაემყაროს ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელობა, ერთი და იგივე მნიშვნელობით და მას მივაწერთ ორ საწინააღმდეგო პრედიკატს. ამის მიხედვით თეზისი ასეთ წასიათს იღებს: „გემოვნების მსჯელობა არ ემყარება გარკვეულ ცნებებს“. ანტითეზისი ახლა იქნება ასეთი მსჯელობა: „გემოვნების მსჯელობა თუმცა ემყარება ცნებას, მაგრამ გაურკვეველს“. ეს არის ცნება მოვლენების ზეგრძნობადი სუბსტრატის შესახებ.

თეზისსა და ანტითეზისს შორის აღარ არის წინააღმდეგობა. ამით მიზანი მიღწეულია. მეტის გაკეთება, გარდა წინააღმდეგობის მოხსნისა თეზისსა და ანტითეზისს შორის, არც საჭიროა და არც შეიძლება. გემოვნების ობიექტური პრინციპი არ არსებობს, არ უნდა არსებობდეს. მისი არსებობა დაასაბუთებდა გემოვნების მსჯელობას ლოგიკურად, ე. ი. გააუქმებდა მას როგორც გემოვნების მსჯელობას. ეს ესთეტიკის გაუქმებაა. რჩება ერთი შესაძლებლობა ამგვარი შედეგიდან თავის დასაღწევად. ეს არის ესთეტიკური მსჯელობის დაფუძნება სუბიექტურ პრინციპზე.

სუბიექტური პრინციპის შინაარსად აქ გვევლინება გარკვეულობას მოკლებული იდეა ჩვენში არსებული ზეგრძნობადი სუბსტრატისა. ეს ცნება არის ერთადერთი გასაღები იმ საიდუმლოებისა რომელსაც შეიცავს ეს უნარი. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება გახდეს იგი გასაგები: ჩვენში. ე. ი. სუბიექტურად, არსებობს ზეგრძნობადი სუბსტრატი, რომელიც აძლევს გამართლებას, საფუძველს ჩვენს ესთეტიკურ მსჯელობებს.

გემოვნების ანტინომიის გადაჭრა შეუძლებელი იქნებოდა გემოვნების ცნება სხვაგვარად რომ ყოფილიყო გაგებული, თუ არა

როგორც მარეფლექსირებელი ესთეტიკური უნარი მსჯელობისა. მხოლოდ ამ შეზღუდვაშია დასაბუთებული ის აზრი, რომ თეზისი-ცა და ანტითეზისიც სწორ დებულებებს წარმოადგენენ: თუ თეზისის მტკიცებაში, რომ გემოვნების მსჯელობა არ ემყარება ცნებას, ვიგულისხმებთ, რომ ის არ ემყარება გარკვეულ ცნებას, თეზისი სწორი იქნება. თუ ანტითეზისის მტკიცებაში ვიგულისხმებთ, რომ გემოვნების მსჯელობა ემყარება გაურკვეველ ცნებას, ისიც სწორი აღმოჩნდება. გამოდის რომ თეზისისა და ანტითეზისის შერიგება ხდება იმის საფუძველზე, რომ მტკიცდება მათი იდენტობა. წინააღმდეგობა მოჩვენებითია.

მაგრამ საკმარისია გემოვნების ცნება გავიგოთ როგორც საამო — ჰედონიკური მოვლენა, ანდა როგორც სრულყოფილების პრინციპი, რომ ანტინომიის მოხსნა, გაუქმება ყოვლად შეუძლებელი აღმოჩნდება. ანტინომიის „მოხსნა“ აქ იქნებოდა იმის ცხადყოფა. რომ თეზისიცა და ანტითეზისიც მცდარი დებულებებია. ეს თავის მხრით, იმაზე მიუთითებს, რომ გემოვნების ის ცნება, რომელსაც ემყარება ანტინომიის დებულებები, მცდარია, თვითონ შეიცავს შინაგან წინააღმდეგობას.

თქმა იმისი, რომ გემოვნების მსჯელობაზე გამოთქმული დებულებები მცდარია, იმას ნიშნავს, რომ არ მოგვეპოვება გემოვნების კანონიერი ცნება. ეს თავის მხრით აღიარებაა ესთეტიკის შეუძლებლობისა. ანტინომიის გადაჭრის თუ გადაუჭრელობის ფაქტი, მაშასადამე, არის შემოწმება გემოვნების თეორიის სისწორისა: თუ გემოვნების ცნება ანტინომიის გადაჭრის საშუალებას გვაძლევს, იგი სწორია. თუ, პირიქით, გემოვნების ცნება არ იძლევა ამის საშუალებას, ეს უტყუარი საბუთია იმისი, რომ გემოვნების ეს ცნება მცდარია. ესთეტიკური მსჯელობის ანტინომიის გადაჭრა და ამ გადაჭრის მნიშვნელობა ესთეტიკის თეორიისათვის ანალოგიურია იმისი. რაც წმინდა გონების ანტინომიებს მიენიჭათ „წმინდა გონების კრიტიკაში“. ხოლო ის ფაქტი, რომ ესთეტიკური ანტინომია გვაიძულებს, შეიძლება ჩვენი სურვილის წინააღმდეგადაც გრძნობადს გავსცდეთ და ზეგრძნობადი სუბიექტის შესახებ ვაფიქროთ, ანალოგიურია იმისი, რასაც ჰქონდა ადგილი პრაქტიკული გონების ანტინომიების გადაჭრის დროს. აქაც ზეგრძნობადი სუბსტრატის ცნება შეიქნა საპირო ანტინომიის გასახსნელად. აქ ისიც ნათელი გახდა, რომ მხოლოდ ზეგრძნობადში შეიძლება აპრიორი ვეძებოთ ჩვენ უნართა გამაერთიანებელი წერტილი. არ არსებობს

სხვა გზა იმისათვის, რომ მივალწიოთ გემოვნების თანხმობას თავის თავთან⁵⁸.

გემოვნების პრინციპის გაგება შეიძლება ორგვარი იყოს: ემპირისტული და რაციონალისტური. პირველ შემთხვევაში გემოვნების მსჯელობა უნდა ვიაზროთ, როგორც დამყარებული განსაზღვრების ემპირიულ საფუძველზე. ასეთი ვითარება შეიძლება იყოს მოცემული მხოლოდ აპოსტერიორულად, სახელდობრ. გრძნობის ორგანოების საშუალებით. მეორე შემთხვევაში გემოვნების პრინციპი გამოთქვამს თავის დებულებას აპრიორულ საფუძველებზე დაყრდნობით.

თუ ემპირიზმის მიხედვით ვიმსჯელებდით ესთეტიკურ დებულებაზე, მას ჩვენ ამით გავუტოლებდით პედონიკურ მსჯელობას, გემოვნების მსჯელობა არ იქნებოდა განსხვავებული იმ მსჯელობისაგან, რომელიც შეგრძნობას ემყარება, გრძნობად სიამოვნებას გადმოსცემს.

რაციონალიზმის ინტერპრეტაცია შეიძლება ორგვარი იყოს. თუ ესთეტიკური მსჯელობა წარმოვიდგინეთ, როგორც გარკვეულ ცნებებზე დამყარებული, მაშინ იგი ეთიკურ მსჯელობას გაუთანაბრდება; ასეთი მსჯელობა იქნება აპრიორული, მაგრამ არა ესთეტიკური. მშვენიერების არსებობაზე ამ შემთხვევაში უარი უნდა გვეთქვა. მაგრამ ეს დასკვნა ეწინააღმდეგება დადგენილ დებულებას, რომლის მიხედვით, არსებობს მხატვრული ტკობის აპრიორული საფუძველი. ეს კი იმაში გვარწმუნებს, რომ არსებობს აპრიორული ხასიათის ესთეტიკური პრინციპი რაციონალიზმის პრინციპის გვერდით.

თავისებურება ამ პრინციპისა იმაში უნდა დავინახოთ, რომ ის არ გამოიყენებს გარკვეულ ცნებას თავის შინაარსად.

გემოვნების პრინციპის რაციონალიზმი შეიძლება იყოს რაციონალიზმი მიზანშეწონილების რეალიზმისა ანდა მიზანშეწონილების იდეალიზმისა. მიზანშეწონილების რეალიზმი ბუნებას მიაწერს შეგნებულ, წინასწარ დასახულ მიზანს, რომელიც ემსახურება ჩვენს ესთეტიკურ ტკობას. ამ კონცეფციის მიხედვით, ბუნება ტელეოლოგიური თვალსაზრისით უნდა განვჭვრიტოთ, ეს თვალსაზრისი ბუნების განხილვის კონსტიტუციურ პრინციპად უნდა ვაღიაროთ.

მიზანშეწონილების იდეალიზმი მხოლოდ სუბიექტურ მიზანშეწონილებაზე ლაპარაკობს: როგორც მშვენიერება არ მიეწერება თვითონ საგანს, როგორც მისი შემეცნებითი დახასიათება, ისე

არ მიეწერება მას არც მიზანშეწონილება, როგორც მისი რეალური მოქმედების შინაარსი. აქ საქმე გვაქვს ბუნების საგნებისა და მოვლენების შესატყვისობასთან ჩვენი მსჯელობის უნარისადმი. მას შემთხვევის ხასიათი აქვს და წინასწარ განზრახვას, მიზნის შეგნებულ დასახვას ბუნების მიერ არ გულისხმობს. რომელ შეხედულებას უნდა მიენიჭოს ქეშმარიტების ნიშანი?

კანტი ასე მსჯელობს: რეალიზმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ცოცხალი ბუნების მოვლენები, რომელთა რიცხვი დიდია. ფორმები და ფერადობანი, რომელნიც აქ უხვად გვხვდებიან. ისეთ შთაბეჭდილებას ახდენენ, თითქოს მათ დავალებული ჰქონდეთ ჩვენთვის ესთეტიკური სიამოვნების მოგვრა. ყუავილების, ფოთლებისა და ზუჩქნარების ლამაზი ფორმები, რომლებიც ჩვენ ასე მოგვწონს, სხვა რამ დანიშნულებისა არ არიან თითქოს, თუ არა ესთეტიკურისა. გამოდის, რომ ბუნებას მიზნად დაუსახავს ჩვენი გემოვნების სამსახური. მაგრამ, თუ სერიოზულად შეეხებათ საკითხს, გამოირკვევა, რომ ეს შთაბეჭდილება ლოგიკურ საფუძველს მოკლებულია.

მიზანშეწონილების რეალიზმის ჰიპოთეზი ეწინააღმდეგება, პირველ რიგში, გონების მაქსიმას, სავალდებულო მცნებას, რომლის თანახმად, მოვლენათა ახსნის პროცესში ყველგან უნდა ვერიდოთ ამხსნელი პრინციპის გამრავლებას, ახალი თვალსაზრისის შემოტანას, როცა ეს აუცილებელ საჭიროებას არ წარმოადგენს. ლამაზ ფორმებს ბუნების ის უბანიც გვაძლევს, რომელსაც სიცოცხლე არ მიეწერება, რომლის მოქმედებაში არამექანიკური მომენტების დაშვება სრულიად უსაფუძვლო იქნებოდა. რა მიზანშეწონილადაც არ უნდა მოგვეჩვენოს ბუნების მოვლენები, როცა მათ ასახსნელად ბუნების მექანიზმი საკმაო ჩანს, მიზნისეული მოქმედების ცნება არ უნდა შემოვიტანოთ, არ უნდა ვიფიქროთ, თითქოს ამ მოვლენებს საფუძვლად ედოს იდეა. ეს კი იმას გვაკადრებს, რომ მიზანშეწონილობის ობიექტურობაზე, რეალისტურ კონცეფტიაზე ხელი ავიდოთ და მიზანშეწონილების იდეალიზმის თეზისი გავიზიაროთ.

მთავარი მაინც ისაა, რომ არსებობს პირდაპირი საბუთი იმისა, რომ ბუნების მიზანშეწონილება იდეალურია. როცა ჩვენ საგანს, მოვლენას ვაფასებთ სილამაზის მიხედვით, როცა უნდა გამოვთქვათ ესთეტიკური მსჯელობა ბუნების, თუ ხელოვნების პროდუქტის შესახებ, ჩვენ კრიტერიუმს ვეძებთ საკუთარ განცდაში

და ისიც აპრობრულებს. მსჯელობის ესთეტიკური უნარი თვითონ არის კანონმდებელი, თვითონ წყვეტს იშვენიერების საკითხს ავტონომიურად. ამის შესახებ მსჯელობის უნარი რომ ბუნებას ეკითხებოდეს და მიღებული პასუხის მიხედვით ადგენდეს მსჯელობას. გემოვნების მსჯელობა იქნებოდა ჰეტერონომიული, რაც მის არსს ეწინააღმდეგება. ჩვენ რომ ბუნების მიზანშეწონილება მის რეალურ თვისებად წარმოგვედგინა, მაშინ ბუნებისაგან უნდა გვესწავლა ის, თუ რა ჩაგვეთვალა ლამაზ საგნად და რა არა. ამ შემთხვევაში გემოვნების მსჯელობა დაექვემდებარებოდა ემპირიულ პრინციპს. ეს დაუშვებელია იმიტომაც, რომ გემოვნების მსჯელობა იმას კი არ არკვევს, თუ რა არის ბუნება თავისთავად ანდა ჩვენი მიზნებისათვის, არამედ იმას ეხება, თუ როგორ აღვიქვამთ ჩვენი მას. ბუნება რომ თავის ფორმებს ქმნიდეს ჩვენი სიამოვნებისათვის, მისი მიზანშეწონილება ობიექტური იქნებოდა და ბუნების შესწავლაც ტელეოლოგიური თვალსაზრისით უნდა მომხდარიყო. ამ თვალსაზრისის არამეცნიერულობა იმას ნიშნავს, რომ ბუნების მიზანშეწონილება უნდა ვიპოვოთ არა როგორც ობიექტური, არამედ როგორც სუბიექტური. აქ ბუნების მიზანშეწონილება ნიშნავს მის კვალიფიკაციას მარეფლექსირებელი მსჯელობის მიხედვით, მისი როლის შესრულებას ჩვენი უმაღლესი შემეცნებითი ძალების თავისუფალი ურთიერთობის დამყარებაში.

კიდევ უფრო ნათელია მიზანშეწონილების პრინციპის იდეალიზმი მხატვრულ ხელოვნებაში. ესთეტიკური რეალიზმის დაშვება აქ იქნებოდა იმ აზრის მიღება, რომ ესთეტიკური ფენომენის საფუძვლად შეგრძნება გვეცნო. ამ გზით, როგორც ვიცით. მივიღებდით ჰედონიკური სიამოვნების ხელოვნებასა და არა ტურფა ხელოვნებას. ესთეტიკური მოწონება მოდის ესთეტიკური იდეიდან და არა გარკვეული მიზნების მიღწევიდან. ესთეტიკური პრინციპის რაციონალიზმსაც რომ საფუძვლად მიზნის იდეალობა უძევს და არა მისი რეალობა, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ მხატვრული ხელოვნება პროდუქტია არა განსჯისა და მეცნიერების, არამედ გენიალობისა. ტურფა ხელოვნება ესთეტიკური იდეის საფუძველზე იქმნება, აქედან იღებს ის თავის წესებს, ხოლო ესთეტიკური იდეა და გარკვეული მიზნის გონების იდეა არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან⁵⁹.

როგორც გარეგანი გრძნობების საგნების იდეალობა, მათი წარმოდგენა მხოლოდ როგორც მოვლენებისა (და არა საგნებისა

თავისთავად), არის აუცილებელი პირობა იმისა, რომ მათ ფორმებზე შესაძლებელი გახდეს აპრიორული მსჯელობა, ასევე აუცილებელია ბუნებისა და ხელოვნების მიზანშეწონილების იდეალიზმში, როცა საქმე ექნება გემოვნების მსჯელობის ცხადყოფას. კრიტიკა გემოვნების მსჯელობისა, ე. ი. ახსნა მისი შესაძლებლობისა, მისი პრეტენზიის გამართლება, შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ ბუნებასაც და ხელოვნებასაც მიზანშეწონილება სუბიექტიდან აქვთ მიღებული, როგორც ემპირიულ საგანს ფორმა მიღებული აქვს ტრანსცენდენტალური ინსტანციისგან, გნოსეოლოგიური სუბიექტისაგან. როგორც რაციონალური კოსმოლოგიის ანტინომიების გადაჭრა შეუძლებელია, თუ არ მივიღეთ თეზისი დროს და სივრცის იდეალურობის შესახებ, ისე შეუძლებელია გემოვნების ანტინომიის გადაჭრა, თუ არ მივიღეთ დებულება, რომ ბუნებისა და ხელოვნების მიზანშეწონილებას იდეალური ხასიათი აქვს.

ესთეტიკური მიზანშეწონილება, რომელსაც იდეალური ხასიათი აქვს, გასაგები ხდება არა იმის კვალობაზე, თუ რამდენად მიედევართ წინ კვლევის პროცესში ემპირიული საგნის მიმართულებით, არამედ იმის შესაბამისად, თუ რაოდენ ვულრმავდებით იმ სფეროს კვლევას, რომელსაც ცდისა და თავისუფლების ზეგრძნობადი საფუძვლები ეწოდება. ბუნებრივად დგება საკითხი ესთეტიკურისა და ეთიკურის საფუძვლების ურთიერთობის შესახებ. ის გარემოება, რომ ერთიცა და მეორეც საბოლოოდ ზეგრძნობადს უკავშირდება და მას ეფუძვნება, ამ კითხვას გამართლებას აძლევს. კანტი ამ კითხვას ასე უპასუხებს:

მშვენიერი არის ზნეობრივად კეთილის სიმბოლო. მშვენიერი რომ მოგვწონს, ეს ბუნებრივია მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც იგი ყოველი ადამიანისათვის იგულისხმება, როგორც მოვალეობა. ეს ვითარება აძლევს გამართლებას ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიას. როცა სული მშვენიერებას ხედავს, თავის თავში გრძნობს უფრო კეთილშობილის არსებობას, ვიდრე გრძნობადი სიამოვნების განცდის უნარია. ამ უნარს ჩვენ ყველაში ვგულისხმობთ და ამას ემყარება ჩვენი საყოველთაო ზასიათის მოთხოვნა, რომ ყველა უნდა ამაღლდეს გრძნობადი სიამოვნების ზევით და ესთეტიკურ სიამოვნებამდე ავიდეს.

ის, რასაც გემოვნება უმიზნებს, არის ინტელიგიბელური სამყარო, რომელიც უმაღლესი შემეცნებითი უნარების მთლიანობას უზრუნველყოფს. უამისოდ ამ ძალებს შორის იქნებოდა შეურიგე-

ბელი წინააღმდეგობა. მხოლოდ ინტელიგიბელურის ცნებას შეუძლია მოხსნას წინააღმდეგობა ბუნებასა და გემოვნების პრეტენზიას შორის. თუ ემპირიულ მსჯელობაში საქმე გვაქვს კდისეული კანონებისადმი დამორჩილებასთან და ამდენად პეტერონომიასთან, გემოვნების მსჯელობა, პირიქით, ავტონომიურია. იგი თავის თავს თვითონ აძლევს კანონს, როგორც ამას აკეთებს გონება თავისი სურვილების მიმართ (გონება არის წმინდა ნებელობა). გემოვნების მსჯელობის უნარი სუბიექტშიც და მის გარეთაც მიმართულია იმაზე, რაც არ არის არც ბუნება და არც თავისუფლება. ეს არის ის ზეგარძნობადი, რომელიც თავისუფლებას უძევს საფუძვლად და რომელშიაც, ჩვენი შემეცნებისათვის მიუწვდომელი სახით, ერთმანეთს უერთდებიან გონების თეორიული და პრაქტიკული უნარები.

ესთეტიკური და ეთიკური დებულებების ანალოგიურობის ცხადსაყოფად კანტი იძლევა ამ დებულებების შედარებას, რითაც მსგავსებასთან ერთად ვლინდება მათი განსხვავება:

1. მშვენიერი მოგვწონს უშუალოდ, მაგრამ მხოლოდ მარეფლექსირებელ კვრეტაში და არა ცნებაში, როგორც ეს არის ზნეობრივის მოწონების დროს.

2. მშვენიერი მოგვწონს ყოველგვარი ინტერესის გარეშე, ინტერესიდან დამოუკიდებლად.

ზნეობრივი, კეთილი თუმცა აუცილებლად უკავშირდება ინტერესს, მაგრამ არა ისეთს, რომელიც მოწონების მსჯელობას უსწრებს, არამედ ისეთს, რომელიც ამით არის გამოწვეული.

3. წარმოსახვის თავისუფლება, როცა საქმე ეხება მსჯელობას მშვენიერების შესახებ, იაზრება, როგორც შესატყვისი განსჯის კანონზომიერებისადმი. ნების თავისუფლება მორალურ მსჯელობაში იაზრება, როგორც მისივე შესატყვისობა თავის თავთან გონების ზოგადი კანონების მიხედვით.

4. სუბიექტური პრინციპი მსჯელობისა მშვენიერების შესახებ იგულისხმება, როგორც საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე. მაგრამ იგი არ ემყარება საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე ცნებას. ზნეობის პრინციპი ობიექტურია, ისიც საყოველთაო მნიშვნელობის მატარებელია, მაგრამ შეიმეცნება ზოგადი ცნების საშუალებით.

ანალოგია, რომელიც არსებობს ესთეტიკურსა და ეთიკურ მსჯელობებს შორის, გასაგებს ხდის იმას, რომ ხშირად ესთეტიკუ-

რი საგნების დახასიათება ზნეობრივ შეფასებაზე მიუთითებს. როცა, მაგალითად, ყვავილებზე ამბობენ, რომ ისინი არიან მოკრძალებული, უმანკო, ნაზი და ა. შ., თავისთავად იაზრება ამ გამოთქმების საფუძვლად მორალური თვალსაზრისი. ეს იმით აიხსნება, რომ ყვავილები აღძრავენ ჩვენში ისეთ გრძნობებს, რომელნიც ემსგავსებიან მორალური მსჯელობით გამოწვეულ სულიერ მდგომარეობას. გემოვნების უნარი როგორღაც შესაძლებელს ხდის გადასვლას გრძნობადად საამოდან მყარ მორალურ ინტერესზე. ეს ხდება ყოველგვარი ნაბტომისა და ძალდატანების გარეშე, რადგან წარმოსახვა თავისუფლად განისაზღვრება განსჯისათვის. გემოვნება იმასაც კი ახერხებს, რომ გვანწავლოს თავისუფალი ტვობის მიღება გარეშე საგნებიდან, როცა იქ გრძნობადად საამოს არა აქვს ადგილი⁶⁰.

VII. გაემოვნების მეთოდოლოგიის შესახებ

კანტის ესთეტიკის გადმოცემა არსებითად დასრულებულია. სათანადო მოძღვრება გემოვნების მეთოდოლოგიაზე ზედმეტი ჩანს. ის, რაც ტურფა ხელოვნებას შეეფერება და ესაქიროება, არის არა მეთოდი, არამედ მანერა, მოღუსი. კრიტიკის დაყოფა მოძღვრებად ელემენტების შესახებ და მოძღვრებად მეთოდზე, გემოვნების კრიტიკაზე არ გავრცელდება. მოძღვრება მეთოდზე უსწრებს მეცნიერებას და ამ უკანასკნელისათვის საშუალებად, პროპედევტიკად იგულისხმება. კრიტიკული მუშაობა მეთოდზე მეცნიერების აგებას ემსახურება და, ცხადია, რომ, სადაც ეს შეუძლებელია. სადაც მსჯელობებს ლოგიკური შინაარსი არა აქვთ და იმათვან მეცნიერული სისტემის აგება არ ივარაუდება, იქ მეთოდიც უადგილოა და მოძღვრებაც მეთოდის შესახებ განუხორციელებელია. გემოვნების მეთოდზე მსჯელობამ მხოლოდ ის უნდა გაარკვიოს. თუ რა სპეციფიკური ვითარების გამო არის ზედმეტი და შეუძლებელი გემოვნების მეთოდოლოგიური კრიტიკა. პასუხი ამ კითხვაზე უშუალოდ გამომდინარეობს იმისგან, რაც ითქვა ზემოთ გემოვნების მეცნიერულობის შესახებ.

გემოვნება არ იძლევა მეცნიერებას მშვენიერების შესახებ. არ არსებობს. არ შეიძლება არსებობდეს სილამაზის მეცნიერება. როგორც არ არსებობს ლამაზი (და ულამაზო) მეცნიერება. ამას

ერთვის ისიც, რომ გემოვნების მსჯელობას არა აქვს (ობიექტური) პრინციპი, რაც მეთოდოლოგიურ კვლევას გაამართლებდა.

როგორც ყოველ ხელოვნებაში, ისე მხატვრულ ხელოვნებაშიც მონაწილეობს ე. წ. მექანიკური მომენტი, ისეთი რამ, რასაც მიმართება აქვს ქეშმარიტებისადმი და, მაშასადამე, მეთოდოლოგიისადმი, მაგრამ ეს არის მხოლოდ არასაკმარისი, თუმცა აუცილებელი პირობა მხატვრული ხელოვნებისა და არა ის თვითონ. ცნებისეული რამ თვით გემოვნების მსჯელობის შემადგენლობაში, მის შინაარსში არ იგულისხმება.

ოსტატი რომ თავის შეგირდს აჩვენებს, თუ რა უნდა გააკეთოს მან, ამით ის სავალდებულო მითითებებს კი არ აძლევს მას იმის შესახებ, თუ კონკრეტულად დეტალებში როგორ უნდა განახორციელოს მხატვრული ქმნილება, არამედ მხოლოდ ხელს უწყობს იმას, რომ შეგირდის წარმოსახვის მუშაობა წარმართოს განსჯის კანონზომიერებასთან თავისუფალი შეხმატებლებისაკენ. ეს არ არის მხატვრული შემოქმედების მეთოდოლოგიური ზემოქმედება, ეს რომ შესაძლებელი ყოფილიყო, მაშინ გემოვნების კრიტიკა მეცნიერებად გადაიქცეოდა, ანდა მასზე მეცნიერება აიგებოდა. მხატვრული ხელოვნების მიმართ პროპედევტიკის ფუნქციას სავალდებულო წესები ვერ შეასრულებენ. თუ რამ შეიძლება აქ გაკეთდეს, ეს არის სულიერი ცხოვრების კულტურის ამაღლება, მისი გაჭუმანურება. ეს უკანასკნელი გულისხმობს ერთი მხრივ: სოციალურობის გრძნობას, ხოლო მეორე მხრით იმის სხვაზე გადაცემის უნარს, რაც ჩვენი სულის სიღრმეშია მოქცეული და საყოველთაო ცნობებადობის ნიშნით არის აღბეჭდილი. ეს თვისებები, შეერთებული ერთად, გვაძლევენ საკაცობრიო კომუნიკაციას, ისეთ ურთიერთობას ადამიანთა შორის, რომელიც უცხოა ცხოველებისათვის.

დაბრკოლებასა და სიძნელეებს ის ეპოქა და ის ხალხი ებრძვის წარმატებით. რომლებმაც განავითარეს კანონიერი და მტკიცე ერთობა. ეს ნიშნავს თავისუფლების შეერთებას იძულებასთან, პატივისცემასთან. ეს არის მოვალეობის გრძნობა და არა შიშით გამოწვეული ქცევა. ქეშმარიტი პროპედევტიკა გემოვნებისა არის განვითარება ზნეობრივი იდეებისა და მორალური გრძნობის კულტურა. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ გრძნობელობა შეესატყვისება ამ იდეებს, გემოვნება მიიღებს გარკვეულსა და უცვლელ ფორმას.

ეს გასაგებია, ვინაიდან გემოვნება არსებითად შეფასების უნარია. რომელმაც ზნეობრივ იდეას გრძნობადი ხორცი უნდა შეასხას. ეს იძლევა იმ სიამოვნებას, რომელიც აძლევს გემოვნებას იმის უფლებას, რომ მისი მნიშვნელობა მთელი კაცობრიობისათვის ძალისმქონედ გამოაცხადოს¹.

განყოფილება მეორე

ინტერნეტაცია და კრიტიკა

I. მშვენიერების ანალიტიკა

ა). პირველი განყოფილება წინამდებარე ნაშრომისა მიზნად ისახავს კანტის ესთეტიკის შინაარსის გადმოცემას. ეს ამოცანა განსაკუთრებულ სიძნელესთან არის დაკავშირებული. კანტის ნააზრევის გადმოცემა უჭირთ იმ ენაზეც, რომელზედაცაა დაწერილი კანტის შრომები. კანტის გადმოცემა საკუთარი ენით არ შეიძლება თავისუფალი იყოს ინტერპრეტაციის მომენტისაგან მაშინაც კი, როდესაც ვცდილობთ — „საქმეში არ ჩავერიოთ“ და სხვისი შეხედულება ფოტოგრაფიული სიზუსტით გადმოვიღოთ. ეს საერთოდაც შეუძლებელია და მით უმეტეს შეუძლებელია, როცა საქმე ეხება კანტის ეგოდენ რთული და ზოგჯერ ბუნდოვანი აზრების გადმოცემას. ელემენტი ქეშმარიტებისა უთუოდ არის გამოთქმაში, რომ „ყოველი გაგება შეიცავს ინტერპრეტაციას“. ასეთი უნებლიე ინტერპრეტაცია უნდა გავასხვაოთ იმისაგან, რაც საგანგებო ანალიზის შედეგად შეიძლება გამოითქვას ამა თუ იმ კონცეფციაზე, იმ შემთხვევიდან, როცა ინტერპრეტაცია გაცნობიერებულ ამოცანად გვესახება. მთავარია ამ შემთხვევაში იმის დადგენა, თუ როგორ უნდა გვესმოდეს კონცეფცია მთლიანად და მისი ნაწილების შინაარსის მიხედვით, როგორ მივალწიოთ იმას, რომ ნაწილებსა და მთელს შორის სრული თანხმობა იყოს. თეორიის მკვლევარის პირველი ამოცანა იმაში უნდა დავინახოთ, რომ თეორიის გააზრება მიმართული იყოს მისი ერთიანობის შემეცნებისაკენ, მისი შესაძლებლობის სრული გამოვლინებისაკენ. ჭანსალი კრიტიკა მოითხოვს, პირველად საანალიზოდ აღებული თეორიის მხარეზე დავ-

დგეთ, ვაწარმოთ მისი „ინტელექტუალური შთაგრძობა“ და მხოლოდ ამის შემდეგ დავაყენოთ საკითხი მისი „გამძლეობის“ შესახებ, საკითხი მისი მეცნიერული ვერიფიკაციისა. ინტერპრეტაციის ეს ამოცანა კანტის ესთეტიკის მიმართ ახლა დგება ჩვენს წინაშე.

კანტის ნააზრვეი განსაკუთრებით საჭიროებს ინტერპრეტაციას და ინტერპრეტაციის ცხადყოფას მკითხველისათვის. თუ ინტერპრეტაციების მიხედვით ვიმსჯელებთ კანტის ვინაობის შესახებ, უნდა ვთქვათ, რომ ის არის არა ერთი, არამედ რამდენიმე. ეს გარემოება გვაუალებს, — სანამ კანტის შეფასებას შევუდგებოდეთ, ის კანტი დავასაბუთოთ, რომელიც ჩვენ ნამდვილ კანტად მიგვაჩნია. ეს ეხება კანტის ფილოსოფიის ცალკეულ მომენტებსაც, თითოეულ ძირითად ცნებას. რომლიდანაც არის აგებული მთლიანი სისტემა.

კანტის „გემოვნების კრიტიკას“ ორი ძირითადი ამოცანა აქვს დასახული მიზნად. ერთია ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ერთიანობის დასაბუთება „მესამე კრიტიკის“ საფუძველზე, ხოლო მეორე — კრიტიკული ესთეტიკის დასაბუთება. ჩვენი ინტერესის წინა პლანზე მოქცეულია ესთეტიკის დასაბუთების შემოწმება. ანალიზიც, ამიტომ, აქედან უნდა დავიწყოთ, თუმცა კანტი პირველად გვაძლევს მოძღვრებას ფილოსოფიის მთლიანობის შესახებ. მეორე კი ესთეტიკის კრიტიკულ დაფუძნებას.

ესთეტიკის კრიტიკული დასაბუთება, როგორც მომენტი კრიტიციზმის ძირითადი ამოცანისა, ეხება მსჯელობას, ესთეტიკურა მსჯელობის სინთეზურობას და აპრიორულობას. დასაბუთების დაწყება მსჯელობის ანალიზით გულისხმობს იმას, რომ ესთეტიკურის რაობა გვეძლევა თავიდანვე მსჯელობის ფორმით. ამ დებულების გაგება ორგვარად შეიძლება: ეს ან იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური შოვლენის არსებობის ფორმა არის მსჯელობა, ანდა იმას, რომ დასაბუთება ეხება მხოლოდ მსჯელობას, რომელიც ესთეტიკური განცდის საფუძველზე იქნა გამოთქმული, თვითონ ესთეტიკური, როგორც განცდა არც დასაბუთებას საჭიროებს და მსჯელობასაც უსწრებს წინ. საკითხს ართულებს ისიც, რომ, როცა ესთეტიკურ მსჯელობაზეა ლაპარაკი, ზშირად აქ იგულისხმება შეფასება (Beurteilung) და არა მსჯელობა ჩვეულებრივი, ლოგიკური მნიშვნელობით. ეს გაგება თავის მხრივ აახლოებს ერთმანეთთან ესთეტიკურ ფენომენსა და მსჯელობას: რისიმე განცდა ესთეტიკურად, მაგალითად, როგორც მშვენიერისა, უკვე შეიცავს

კვალიფიკაციას, შეფასებას ე. ი. მსჯელობას. ამას ხელს უწყობს ტერმინი „Wohlgefallen“, რომელიც სიამოვნებასაც ნაშნავს და მოწონებასაც, განცდასაც და მსჯელობა-დაფასებასაც. თუ როგორ უნდა წარმოვიდგინოთ ეს ვითარება კანტის კონცეფციაში, საგანგებო მსჯელობას მოითხოვს. ამას აქ ვერ შევუდგებით. საიდანაც უნდა დავიწყოთ, ესთეტიკური განცდიდან, თუ ესთეტიკური მსჯელობიდან, სულ ერთია, ესთეტიკის დასაბუთება მაინც მსჯელობის ანალიზით უნდა მოხდეს.

მსჯელობის ოთხი მომენტიდან კანტი პირველად თვისებაზე ჩერდება. ლოგიკური მსჯელობა — „ვარდი წითელია“, ვარდის თვისებაზე მოგვითხრობს. როგორ ვიქცევით ჩვენ, როცა გვინდა გავარკვეოთ — არის ეს ვარდი ლამაზი, თუ არა? ე. ი. როგორ უნდა მოვიქცეთ იმისათვის, რომ ვარდის შესახებ ესთეტიკური მსჯელობა მივიღოთ? ვარდის ესთეტიკური თვისება განვსაზღვროთ?

ლოგიკური მსჯელობა — „ვარდი წითელია“ მიღებულია აღქმის საფუძველზე. ამ აღქმისათვის არავითარი სპეციალური განწყობის შექმნა არ არის საჭირო. ფსიქოფიზიკური მონაცემები აქ სავსებით საკმარისია. ასე მარტივად არ არის საქმე მაშინ, როცა ესთეტიკური საკითხი გადასაჭრელი, როცა უნდა განვსაზღვროთ ის, არის თუ არა წითელი ვარდი ლამაზი. სირთულეს ქმნის შემდეგი გარემოება. მსჯელობაში — „ვარდი წითელია“ — ლაბარაკია ვარდის ერთ-ერთ ნიშან-თვისებაზე, ვარდის შემადგენელ მომენტზე, იმაზე, რაც შედის ვარდის კონსტიტუციაში. „წითელი“ ვარდის კონსტიტუციური ნიშანია და საკმარისია მისი აღქმა, რომ ამის ნიადაგზე წარმოვქმნათ აღქმითი მსჯელობა — „ვარდი წითელია“.

სულ სხვა მდგომარეობაა, როცა ვარდი უნდა შეფასდეს ესთეტიკურად. „ლამაზი“ ისეთი თვისებაა, კანტის აზრით, რომელიც ვარდის შემადგენლობაში ვერ შევა. რომ ვარდი, როგორც ცდის საგანი, სილამაზის შემცველი ვერ იქნება, როგორადაც ის არის სიწითლის შემცველი, ეს კანტისათვის უეჭველი ჰემპარიტებაა! ამიტომ სილამაზის საკითხი უბრალო აღქმის მექანიზმით ვერ აიხსნება. მშვენიერების „აღქმისათვის“ სხვა აპარატია საჭირო. როგორი?

საქმე, პირველ რიგში, ეხება იმას, თუ როგორია, ან როგორი უნდა იყოს მიწართება ესთეტიკური აღქმის სუბიექტისა იმ ობიექტისადმი, რომელმაც უნდა გამოიწვიოს ესთეტიკური მსჯელობა.

აღქმის სუბიექტი მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება შესაფერისი აჰ საქმისათვის. თუ ის გათავისუფლდება საგნისადმი ინტერესისაგან. ესთეტიკურა მოწონება ისეთი მოწონებაა საგნისა, რომელიც არ არის განსაზღვრული ინტერესით. საჭიროა. მაშასადამე. სუბიექტის სულიერი განწყობილებიდან, მისი სულიერი ცხოვრებიდან გაპოვ-თიშოთ ყოველგვარი ინტერესი საგნისადმი და ამით მოვაშალოთ იგი ესთეტიკური განცდისათვის. მხოლოდ ამ ოპერაციის შემდეგ გვაქვს საფუძველი იმისი, რომ საგანი სუბიექტზე იმოქმედებჲ მხოლოდ იმ თვისებებით, რომელნიც საერთოდ მოწოდებული არიან გამოიწვიონ ესთეტიკური ფენომენი, ესთეტიკური მსჯელობა. მეთოდი, რომელსაც კანტი მიმართავს ამ მიზნით, არის გამორი-ცხვის მეთოდი. მან ჯერ დაადგინა იმ ინტერესთა რიცხვი და სახე-ობა, რასაც შეუძლია განსაზღვროს საგნის სასიამოვნო ზემოქმე-დება და შემდეგ მოითხოვა მათი გამორიცხვა. საგანი, რომლის ეს-თეტიკური ქვერეტაა განზრახული, სუბიექტს არ უნდა ჰქონდებო-დეს, არ უნდა ჰქონდეს მისი მოპოვების სურვილი, არ უნდა იყოს მის მიმართ პოზიციონალურ დამოკიდებულებაში, არც უნდა სძულდეს და არც უნდა უყვარდეს, არ უნდა იყოს დაინტერესებუ-ლი მისი არსებობით. სუბიექტისათვის სულ ერთი უნდა იყოს, იქნება ეს საგანი რეალობა, თუ მხოლოდ წარმოდგენა. ამ საგნისა-გან ის არ უნდა ელოდეს არაფერს, არც სიკეთეს და არც ბორო-ტებას, არც სიამოვნებას და არც უსიამოვნებას. იგი მისთვის არც მიზანი უნდა იყოს და არც საშუალება. ერთი სიტყვით, საგანი სუბიექტისათვის უნდა იყოს სრულიად ინდიფერენტული. ასეთი სა-განი რომ სუბიექტში სიამოვნებას, მოწონებას გამოიწვევს, სუბი-ექტი რომ მას მშვენიერებად მიიჩნევს, ამას ეწოდება უინტერესო მოწონება.

რას მივალწვიეთ ამით? რატომ დაგვეჭირდა სუბიექტის გაწმენ-და ყოველგვარი ინტერესისაგან საგნის მიმართ, რათა ესთეტიკური-სათვის შესაბამისი სუბიექტი მიგვეღო? რატომ ესაჭიროება ეს-თეტიკურ მოწონებას ასე „დაცარიელებული“ სუბიექტი?

პირველ რიგში, ეს საჭიროა იმისათვის, რომ საგანს წაერთვას საშუალება. იმ ძალებით იმოქმედოს სუბიექტზე. რომელნიც იწ-ვევენ არაესთეტიკურ გრძნობებს, არაესთეტიკურ მოწონებას. რო-ცა აღქმელი აპარატი გამორთულია, საგნის მოქმედება შედეგს არ გვაძლევს. როცა საგნის მიმართ ინტერესით არ ვართ განწყო-ბილი, არც ჰედონიკური და არც მორალური მოწონება მის მიერ

არ იქნება გამოწვეული. როცა საგანი აკმაყოფილებს მოთხოვნილებას და ის ამის გამო მოგვწონს, ანდა ეთანხმება მორალურ კანონს და ამით გვასიამოვნებს, სიამოვნებისა და მოწონების საფუძვლად ინტერესი გვევლინება. თუ გვსურს, რომ მივიღოთ სხვაგვარი სიამოვნება-მოწონება, სუბიექტის მიზლები აპარატიც სხვაგვარად უნდა მოვმართოთ. ამის შედეგად საგნის სხვა ძალებს მიეცემათ საშუალება გამოვლინებისა, სუბიექტზე მოქმედებისა.

მაგრამ, დგება კითხვა: სად არის იმის გარანტია, რომ ჰედონიკური გრძნობისა და მორალური სიამოვნების გამოთიშვის შემდეგ, საგნის ზემოქმედება სუბიექტზე და სუბიექტის მიზლები აპარატი იქნებიან მაინცა და მაინც ესთეტიკური? ე. წ. გამორიცხვის მეთოდი ხომ იმას გულისხმობს, რომ გამორიცხვის შემდეგ დარჩენილი სწორედ ის არის, რასაც ჩვენ ვეძებდით?! საიდან ვიცით, რომ ინტერესით შეპირობებული სიამოვნების გამორიცხვის შემდეგ დარჩება მხოლოდ ესთეტიკური განცდა? აქსთან ერთად გასარკვევია — რას წარმოადგენს სუბიექტი ამ „განწმენდის“ შემდეგ და რა ნიშნები დარჩა საგანს აქტუალურ მდგომარეობაში? როგორ იქმნება ესთეტიკური მსჯელობა ამგვარი სუბიექტისა და ამგვარი საგნის ურთიერთობის საფუძველზე? ამ საკითხებზე პასუხი შინაარსეულად მთლიანად მოიცავს კანტის ესთეტიკურ მოძღვრებას და ამიტომ ისინი მუდამ მხედველობაში უნდა გვქონდეს. კრიტიკული ესთეტიკის ყოველი მომენტი იმ მხრივაც უნდა გავიაზროთ, თუ რა შეაქვს მას ამ საკითხების გადაჭრაში. ჭერჯერობით კი. თანახმად ჩვენი გეგმისა, ესთეტიკური მსჯელობის მომენტების ცალ-ცალკე განხილვა-ინტერპრეტაციას მივყვით და მხოლოდ ამ მუშაობის დასასრულს გავცეთ ერთიანი პასუხი ამ კითხვებს.

გვერდი ავუაროთ კითხვას— შეიძლება თუ არა ადამიანი გათავისუფლდეს ყოველგვარი ინტერესისგან² და ვიკითხოთ, რას ვალწევთ ამით, თუ იგი განხორციელებულად ვიგულისხმეთ?

კანტი წერს: შიშშილი საუკეთესო მზარეულია, ე. ი. მშიერი ადამიანს ეგემრეილება ყველაფერი, რისი ჭამაც შეიძლება. თუ გვსურს ამა თუ იმ პირის გასტრონომიული გემოვნება შევამოწმოთ, ეს იმ დროს უნდა გავაკეთოთ, როცა ის მშიერი არ იქნება. თუ საგნის ესთეტიკური წონა გვინდა შევამოწმოთ, საგანი სხვა რამისათვის არ უნდა გვინდოდეს, ხოლო სუბიექტის ესთეტიკური გემოვნების გარკვევისათვის საჭიროა შემოწმების მომენტში ყველაფერი სდუმდეს მასში, ყველა ინტერესი გამორთული იყოს.

იმისათვის, რომ საგანმა ჩვენზე „წმინდად“ იმოქმედოს, არაფერი შევიტანოთ მასში ჩვენი მოთხოვნილება-ინტერესის კარნახით, ეს ინტერესები, ეს სურვილები უნდა დადუმდნენ. საგანმა თვითონ უნდა ამოკვეთოს სუბიექტში ის, რაც არის თვითონ.

კანტის მოთხოვნა, რომ ესთეტიკური განწყობა უნდა იყოს უინტერესო, მაშასადამე, ნიშნავს ობიექტურობის მოთხოვნას. ინდივიდუალურ-სუბიექტური თვალსაზრისის დაძლევა. ამ მოთხოვნის წამოყენება არაფერს ამბობს იმის წინააღმდეგ, რომ ესთეტიკურმა მოვლენამ რაიმე ინტერესი გამოიწვიოს ანდა რაიმე მოთხოვნილების დასაკმაყოფილებლად იქნეს იგი გამოყენებული. ესთეტიკური მოვლენის გამოყენება არ არის ესთეტიკური აქტი, რომელზედაც აქ არის ლაპარაკი. როგორც ჰეგელის საშუალებით სასარგებლო საქმის გაკეთება არ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს ჰეგელის საბუთად, ისე ესთეტიკური მოვლენის გამოყენება რაიმე მიზნისათვის არ ნიშნავს იმას, რომ მოვლენას ესთეტიკურობა მიანიჭა ამ მიზანმა და ამ გამოყენებამ. კ. მარქსი უთუოდ ამ გარემოებაზე მიუთითებს, როცა ამბობს, რომ გაკირვებული ზრუნვით დამძიმებული ადამიანი უმშვენიერესი პიესის გაკების უნარს მოკლებულია, რომ მინერალებით მოვაპრე ხედავს მხოლოდ ფულად ღირებულებას და არა მის სილამაზეს და განსაკუთრებულ ბუნებას: „მას არა აქვს მინერალური გრძნობა“³. როცა ჩვენ საგნით დაინტერესებული ვართ შინაგანად, ვეღარ ვახერხებთ მის საგნობრივ, ობიექტურ ჰერეტიკს. კონტემპლაცია. რომელიც აუცილებელი ნიშანია ესთეტიკური ქცევისა, ამ შემთხვევაში ფერხდება, ესთეტიკური დამოკიდებულება საგანთან ვერ ხორციელდება.

მაგრამ უთუოდ არსებობს „ინტერესის“ სხვა მნიშვნელობაც, სადაც „ჩემი ინტერესი“ სრულიად გამორიცხულია და ისიც იმისათვის, რომ დაცული იქნეს „საგნის ინტერესი“. თუ მე საკუთარ ინტერესზე უარს ვაცხადებ, ეს იმიტომ, რომ გზას ვუხსნი საგნის ინტერესს. საგნის ჰერეტიკისათვის საკუთარი ინტერესის გამორთვა ნიშნავს უთუოდ საგნის ინტერესის დაცვას. პიროვნების სულიერი ამაღლება, რაც საჭიროა ესთეტიკური განცდის მისაღებად. ნიშნავს თვითდავიწყებას, საგნისადმი თავმიცემას. ამისათვის შეიძლებოდა გვეწოდებინა მეს ცხოვრება საგნის ინტერესებში, თავდავიწყება საგნისათვის. მხოლოდ მაშინ შეიძლება კანტის მოთხოვნა — ყოველგვარი ინტერესისგან გათავისუფლების შესახებ,

მიგვეჩინა გამართლებულად, თუ ინტერესის მნიშვნელობას შემოვფარგლავდით „უტილიტარული“, „ეგოისტური“ ინტერესით, „ინტერესით ჩემთვის“. იმისათვის, რომ საგნიდან მივიღოთ სრულყოფილი ესთეტიკური სიამოვნება, სრულყოფილი უნდა იყოს ამ საგნის ჰერეტიკა. ეს კი მოითხოვს ჩვენ დაინტერესებას საგნის ჰერეტიკით, ისეთი ჰერეტიკით, რომელიც სრულიად თავისუფალია „ჩვენი ინტერესებისგან“. ამბობენ, მაგალითად, „მე შემძლია ადამიანი ვკვირდები“ „ინტერესით“ და „უინტერესოდ“⁴. რამდენადაც ესთეტიკური მსჯელობა საგნის შეფასებაა, მისი ინტერესის დაცვა ჩვენგან მოითხოვს უანგარო დამოკიდებულებას მისადმი⁵.

ესთეტიკური სიამოვნებისა და ინტერესის ურთიერთობას ეხება მ. გაიგერი თავის სახელგანთქმულ გამოკვლევაში, რომელიც გვაძლევს ესთეტიკური ტკობის ფენომენოლოგიას. გაიგერი თავისი კვლევის შედეგებს უდარებს კანტის დებულებას უინტერესო მოწონების შესახებ და დასძენს, რომ კანტის დებულება გულისხმობს არა ესთეტიკური ტკობის გათავისუფლებას ინტერესისაგან, არა ისეთ ტკობას.⁶ რომლითაც სუბიექტი არ იქნება დაინტერესებული, არამედ მხოლოდ საგნის არსებობით და მისი გამოყენებით დაინტერესებას. გაიგერს მხედველობაში აქვს მის მიერვე დადგენილი ნიშანი ტკობისა საერთოდ, რომ იგი არსობრივად შეიცავს ე. წ. მეს აფიცირებას, მეს გადაცემას საგნის განკარგულებაში. ტკობით დაინტერესება სუბიექტს „ევალება“ იმდენად, რამდენადაც შეუძლებელია ამ განცდის წარმოქმნა იქ, სადაც სუბიექტს ეს არ სურს, როცა სუბიექტი ამის თანახმა არ არის. ტკობა არის, ამ გაგებით, თვითტკობა და თუ სუბიექტი ამით არ არის დაინტერესებული, მაშინ არც ტკობას ექნება ადგილი⁷. თუ ტკობა არსებობს, მისადმი ინტერესის არსებობა აღარ შეიძლება კითხვის საგანი იყოს: ეს ინტერესი უკვე „მოხმარდა“ ტკობის წარმოქმნას.

გაიგერი ასხვავებს მოტივირებულსა და უმოტივო ინტერესს. კანტის უარყოფა ეხება, გაიგერის აზრით, პირველს და არა მეორეს. ტკობიდან ინტერესის გაქვევება აბსოლუტურად განუხორციელებელია, ინტერესი, რომლის გამორიცხვაც აუცილებელია ესთეტიკური ქვევიდან, არის ის, რომელიც მიმართულია არა ტკობაზე. არამედ ტკობის ობიექტზე⁸.

ამგვარად, იმ შემთხვევაშიც, როცა კანტის მოთხოვნა უინტერესო მოწონებას შესახებ შეწყნარებულია, ე. ი. ესთეტიკური

აქტიდან გამორიცხულია მოტივირებული, უტილიტარული ინტერესი მოწონების ობიექტისადმი, რჩება მაინც სამგვარი ინტერესი: ინტერესი ობიექტის ქვერეტისადმი, ესთეტიკური ტიპობისადმი და თვითონ ტიპობის იმანენტური ინტერესი. კანტის ფორმულა — „ყოველგვარი ინტერესის გარეშე“ — განუხორციელებელია. ეს არც არის საჭირო იმისათვის, რასაც კანტი ისახავდა მიზნად. არ იქნებოდა სწორი თუ ვიტყვით, რომ ესთეტიკურ ქცევასთან შეუთავსებელია ყოველგვარი ინტერესი.

როგორია ესთეტიკური მსჯელობა თვისობრივად? ასეა საკითხი დასმული კანტის მიერ. არის თუ არა გაცემული პასუხი ამ კითხვაზე. როცა კანტი ამბობს, რომ თვისობრივი თავისებურება ესთეტიკური მსჯელობისა ისაა, რომ ის აფასებს საგანს იმის მიხედვით. თუ რა ვითარებას ამყარებს იგი სუბიექტში, როცა სუბიექტს არ ამოქმედებს ინტერესი საგნისადმი? ზოგი მკვლევარი იმ აზრისაა, რომ აქ კანტმა პასუხი გასცა არა იმას, თუ რა თვისებისაა ესთეტიკური მსჯელობა, არამედ იმას, თუ როგორი უნდა იყოს სუბიექტის განწყობა საგნის მიმართ, რათა სუბიექტში გაჩნდეს მოწონების გრძნობა, ესთეტიკური მსჯელობა (იხ. ბოიმლერის შეხედულების გარჩევა ქვემოთ).

რა თქმა უნდა, კანტის ნათქვამი შეიცავს აზრს ესთეტიკური განწყობის შესახებ. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ აქ კანტი არ იმიჯნება ფსიქოლოგიური თვალსაზრისისაგან და ესთეტიკური მსჯელობის ბუნების გარკვევას ცდილობს მისი გენეზისის გათვალისწინებით: თუ მსჯელობას ინტერესი არ უღვევს საფუძვლად, ის არის ესთეტიკური მსჯელობა. კრიტიკული მეთოდი მსჯელობის კვლევისა ამ გარემოებას სულ არ მიაქცევდა ყურადღებას და მხოლოდ იმის გარკვევით შემოიფარგლებოდა, თუ რას წარმოადგენს მოცემული მსჯელობა, რომელიც ესთეტიკურ მსჯელობად ითვლება. კანტი. რა თქმა უნდა, ამ ამოცანას არ ივიწყებს. ის იძლევა იმ გრძნობის დახასიათებას, რომელსაც ესთეტიკური მოწონება ხვდა წილად, იმის დესკრიფციას, თუ როგორია სუბიექტის დამოკიდებულება ესთეტიკური მსჯელობის აქტისადმი, ჰედონიკური და ზნეობრივი მსჯელობის აქტისადმი მისი დამოკიდებულებისაგან განსხვავებით. მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობის თვისება იმგვარად მაინც არ გამოიყურება, იმგვარად არაა განსაზღვრული, როგორადაც ჯდება ლოგიკური და ეთიკური მსჯელობების განსაზღვრა თვისების მიხედვით. მართალია, კანტმა აიღო მსჯელობის

ლოგიკური სქემა და იკისრა ამ სქემის მიხედვით დაეხასიათებია ესთეტიკური მსჯელობა, მაგრამ რადგან მის წინაშე იდგა არა ფორმალურ-ლოგიკური პრობლემა, არამედ ტრანსცენდენტალური, ის უნდა შეხებოდა ესთეტიკურ მსჯელობას მისი შინაარსის მიხედვით. ამან თავის მხრივ განსაზღვრა გენეზისის მეთოდის გამოყენება, მაგრამ ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს აქ ემპირიული გენეზისი იგულისხმებოდეს. უფრო სწორი იქნება, ვფიქრობთ, თუ ვიტყვით, რომ აქ საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც კოპენი პირველ საწყისს (Ursprung) ეძახის. კოპენის ენით რომ ვთქვათ, აქ კანტი ზრუნავს იმისათვის, რომ ესთეტიკური გრძნობა გაიწმინდოს, რათა მან წარმოქმნის აქტი აწარმოოს. ესთეტიკური მსჯელობის თვისების გარკვევაში ის კი არ იგულისხმება, რომ დავადგინოთ, დადებითია იგი თუ უარყოფითი, როგორც ეს არის ლოგიკური მსჯელობის ანალიზის შემთხვევაში, არამედ ის, თუ რა პირობებია საჭირო იმისთვის, რომ ესთეტიკური მსჯელობა გაჩნდეს სპეციფიკური გრძნობის კვალიფიკაციის სახით. კანტთან ლაპარაკია ისეთ გენეზისზე, რომელიც მსჯელობის გამართლებას იძლევა. ამდენად ის არის კრიტიკულ-ტრანსცენდენტალური მეთოდი, თუმცა ფსიქოლოგიური მინანქრებიდან სავსებით თავისუფალი არ არის. არ უნდა გავუშვათ მხედველობიდან, რომ ესთეტიკური მსჯელობა, როგორც ეს ესმის კანტს, ბევრ ისეთ თავისებურებას შეიცავს, რომ ცალკე საკითხად შეიძლება გამოვეყოთ. არის თუ არა ის საერთოდ მსჯელობა, შეიძლება თუ არა მას წავეუყენოთ ის მოთხოვნები. რომლებიც იგულისხმებიან მსჯელობის მიმართ კანონიერად. ამაზე შევეცდებით პასუხის გაცემას, როცა ესთეტიკური მსჯელობის ცალკეული მომენტების ანალიზსა და ინტერპრეტაციას დავასრულებთ. ჩერხნობით კი ასე უნდა ვთქვათ: ესთეტიკური მსჯელობის თვისება იმაში მდგომარეობს, რომ ის არის სუბიექტის თავისუფალი რეაქცია იმ საგნის მოქმედებაზე, რომელიც სუბიექტის ინტერესის გარეთ დგას.

ბ) მსჯელობის მეორე მომენტი მისი რაოდენობაა. რა ახასიათებს ესთეტიკური მსჯელობის ამ მომენტს?

შემეცნებითი მსჯელობა შეიძლება იყოს რაოდენობის მიხედვით სამივე სახის: ზოგადი, კერძო და ერთეული. ესთეტიკური მსჯელობის ერთ-ერთი თავისებურება ისაა, რომ მისი რაოდენობითი კვალიფიკაცია შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთნაირი, მხოლოდ ერთეული. ესთეტიკური მსჯელობა — „ვარდი არის ლამაზი“ იმას

კი არ ნიშნავს, რომ ვარდი საერთოდ არის ლამაზი, რომ ყველაფერი რაც ამ ცნების ქვეშ შეიძლება მოექცეს, იყოს თითქოს ლამაზი. ასე თუ გავიგეთ ეს მსჯელობა, ის იქნება შემეცნებითი, ლოგიკური ხასიათის მსჯელობა. სილამაზის საფუძველი ამ შემთხვევაში იქნებოდა ვარდი, ამ მსჯელობის სისწორის შესამოწმებლად უნდა მიგვემართა ვარდისათვის და მისთვის უნდა „გვეკითხა“ არის ის ლამაზი თუ არა.

ესთეტიკურ მსჯელობაში იგულისხმება მხოლოდ ერთი რომელიმე ვარდი, სახელდობრ ის, რომელზედაც ლაპარაკია. სხვა ვარდებს ჩვენი მსჯელობა სულ არ ეხება. ამ ერთზედაც ხომ „ლამაზი“ ნათქვამია არა როგორც მისი კუთვნილება, როგორც მისი დახასიათება, არამედ მხოლოდ იმ აზრით, რომ იგი იწვევს სუბიექტში ისეთ გრძნობით მდგომარეობას, რომელიც საფუძველს გვაძლევს ვარდს მივაწეროთ ის, რაც ნამდვილად სუბიექტის კუთვნილებაა, მისი პრედიკატი.

სუბიექტური პრედიკატის ობიექტის კუთვნილებად გამოთქმა სუბრექციას წარმოადგენს, მაგრამ ამას ერთგვარი გამართლება აქვს. ის იმაზე მიგვიითითებს, რომ რაღაც, თავისი ნიშნით ესთეტიკური მსჯელობა, შემეცნებით მსჯელობას ემსგავსება. ამაზე ქვემოთ გვექნება საუბარი. ახლა ის იპყრობს ჩვენს ყურადღებას. თუ რატომ არის ესთეტიკური მსჯელობა ყოველთვის ერთეული მსჯელობა, რატომ არ შეიძლება იგი იყოს ზოგადი ანდა კერძო.

ზოგადი, კერძო, ერთეული, იმ საგნების რაოდენობის დახასიათებაა, რომლებსაც მსჯელობაში პრედიკატი მიეწერებათ. შემეცნებით მსჯელობაში პრედიკატი შეიძლება მიეწეროს ყველას. ზოგიერთს, რასმე. თუ მსჯელობის საგნის რაოდენობაზე იმის მიხედვით ვიმსჯელებთ, თუ რამდენ საგანს მიეწერება გამოთქმული პრედიკატი, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ესთეტიკური მსჯელობის პრედიკატი, როგორც სუბიექტის კვალიფიკაცია, მისი მდგომარეობის აღმნიშვნელი, მიეწერება ყოველთვის ერთ საგანს. ეს საგანი ესთეტიკური მსჯელობისა არის წარმოსახვისა და განსჯის თავისუფალი ჰარმონიული ურთიერთობა, რომელიც აისახება ესთეტიკური ტკბობის საშუალებით. ემპირიულად მოცემულ ერთ ვარდზე გამოთქმული მრავალი შემეცნებითი მსჯელობა ერთი საგნის მქონეა. ეს მსჯელობები ყველა ერთ საგანს, ერთ ვარდს ეხება. ამავე ვარდზე გამოთქმული ესთეტიკური მსჯელობები იმდენ საგანს გულისხმობენ, რამდენი მსჯელობა, განცდილი მოწონება-ტკბობაა გა-

მოთქმული. ყოველი ესთეტიკური მსჯელობის საგანი ერთეული საგანია, ისაა, რაც არის გამოსახული ესთეტიკური გრძობით: წარმოსახვისა და განსჯის სპეციფიკური ურთიერთობა. ესთეტიკური საგანი იქმნება ყოველ ცალკე შემთხვევაში ad hoc, იმ მომენტში, როცა სუბიექტი ესთეტიკურ ტკბობას განიცდის, ესთეტიკურ მსჯელობას გამოთქვამს. ამგვარად, ესთეტიკური მსჯელობის ერთეული ხასიათი არ არის შემთხვევითი, მხოლოდ ფაქტობრივი მოვლენა. ის თვით ესთეტიკურის ბუნებიდან გამომდინარეობს. ინტენსიური ძიება ერთი რომელიმე საგნის დასადგენად ესთეტიკაში, კანტის მიხედვით. იქნებოდა ამაო ცდა, რადგან ეს ეწინააღმდეგება ესთეტიკურის ბუნებას. ასეთი ძიება მაშინ იქნებოდა გამართლებული, მშვენიერება რომ ობიექტურად არსებობდეს. ის რომ უჩვენოდ ახლდეს საგნებს.

ამით დავასრულებდით ჩვენ ესთეტიკური მსჯელობის მეორე მომენტის ინტერპრეტაციას, მაგრამ ამის უფლებას არ გვაძლევს კანტის ფორმულირება მსჯელობის ამ მომენტისა. კანტი ამბობს, რასაკვირველია, რომ ესთეტიკური მსჯელობა რაოდენობის მიხედვით არის ერთეული მსჯელობა, მაგრამ იქვე აყენებს კითხვას ამ მსჯელობის აღიარების, შეწყყნარების მასშტაბზე და უპასუხებს. რომ ის საყოველთაო ხასიათისაა. ამას ურთავს კანტი ამ საყოველთაობის სპეციფიკის ანალიზს, და ასაბუთებს, რომ საყოველთაობა ესთეტიკური მსჯელობისა ცნებას არ ემყარება. კანტი დაასკვნის: „მშვენიერი არის ის, რაც მოწონთ საერთოდ ცნების გარეშე“. აქ, მაშასადამე, იმაზე კი არ არის ლაპარაკი, თუ როგორია ესთეტიკური მსჯელობის მეორე მომენტი — რაოდენობა, არამედ ამ მსჯელობის საყოველთაობაზე. ახლა თუ ამ დასკვნას შევადარებთ იმას, რაც დაადგინა კანტმა ესთეტიკური მსჯელობის მეოთხე მომენტის ანალიზით, დავინახავთ, რომ ესენი ორივე გამოთქვამენ ესთეტიკური მსჯელობის მოდალობას. მეოთხე მომენტის ანალიზის შედეგი ასეთია: „მშვენიერია ის, რაც აღიარებულია აუცილებელი მოწონების საგნად ცნების გარეშე“. თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ, კანტის მიხედვით, აუცილებლობა და საყოველთაო-საჯალდებულო განუყრელადაა დაკავშირებული ერთმანეთთან და ქმნიან მსჯელობის მეოთხე განზომილებას, მოდალობას, ხომ არ არიან მართალი ის მკვლევარები, მაგალითად, ალ. ბოიმლერი (იხ. ქვემოთ), რომელნიც ამბობენ, რომ კანტის მსჯელობა მეორე და მეოთხე მომენტზე ერთსა და იმავე საქმეს ემსა-

ხურება და ერთ მომენტად უნდა ჩავთვალოთ?! ვფიქრობთ, რომ მეორე მომენტს მაინც აქვს გამართლება. ის არკვევს ესთეტიკური მსჯელობის ერთეულ ხასიათს და იმას, რომ ეს ესთეტიკურის ბუნებიდან გამომდინარეობს. მაგრამ ხსენებული მკვლევარები მართალი არიან იმაში, რომ ესთეტიკური მსჯელობის მეორე მომენტის ანალიზის დროს კანტმა ბევრი რამ თქვა ისეთი, რაც სამართლიანად მიეკუთვნება მეოთხე მომენტს, მსჯელობის მოდალობას. ამიტომ ამ მოსაზრებათა განხილვა და შემოწმება უნდა მოხდეს ესთეტიკური მსჯელობის მოდალობის შესწავლის პროცესში.

გ) რას გვეუბნება ესთეტიკური მსჯელობის მესამე მომენტი? რას გვაძლევს იგი მშვენიერების გასაგებად?

მსჯელობის მესამე მომენტი გამოხატავს სუბიექტისა და პრედიკატის კავშირს მსჯელობაში, ამ კავშირის ბუნებას. მსჯელობაში — „ვარდი ლამაზია“. — პრედიკატის მიკუთვნება სუბიექტისადმი არის კატეგორიული ხასიათის. რა არის ამ მსჯელობის ესთეტიკური შინაარსი? დავიწყეთ იმ ფორმულით, რომელიც წამოაყენა კანტმა მესამე მომენტის ანალიზის შედეგად. ფორმულადასკვნა ასეთია: „მშვენიერება არის საგნის ფორმის მიზანშეწონილება, რამდენადაც ეს ფორმა აღიქმება მიზნის წარმოდგენის გარეშე“. ესთეტიკური მსჯელობის ეს მომენტი ეხება საკითხს საგნის ფორმის შესახებ, რამდენადაც მან უნდა მოგვეცეს ესთეტიკური სიამოვნება. რით ახერხებს ესთეტიკურად მიჩნეული საგანი ისეთი მდგომარეობის დამყარებას სუბიექტში, რომ იგი სიამოვნებად იქნეს განცდილი, ზოწონება დაიმსახუროს? კანტი აქ მიზანშეწონილებას ასახელებს. ამოცანა იმაშია, რომ მიზანშეწონილება და მისი ესთეტიკური სახეობა ისე გავიაზროთ, რომ ესთეტიკურმა მსჯელობამ ის ნიშნები შეინარჩუნოს, რომელიც პირველ ორ მომენტში მას მიეკუთვნა და თან სიამოვნებასაც დამაკმაყოფილებელი ახსნა მისცეს: კონკრეტულად წარმოდგენილი პრობლემა ასე უნდა ვიაზროთ: რა კავშირია მიზანშეწონილებასა და სასიამოვნოს შორის? როგორ შეიძლება მიზანშეწონილება, მიზანთან ურთიერთობა შევათანხმოთ იმ მოთხოვნას, რომ მშვენიერება, ესთეტიკური ფენომენი არ უნდა ემყარებოდეს ცნებას. თუ ესთეტიკურ განცდას უნდა მიზანშეწონილება, რათა ის იყოს სასიამოვნო, იგივე მიზანშეწონილება, როგორც ცნების შემცველი, აუქმებს ამ განცდას. ის, რაც სასიამოვნოა იმის გამო, რომ იგი მიზნის გან-

ხორციელებას წარმოადგენს, არ შეიძლება მიეკუთვნოს ესთეტიკურს. ესთეტიკური სილამაზე თავისუფალი რომ იყოს, არაფერს არ უნდა ემსახურებოდეს, არაფრისათვის არ უნდა იყოს იგი საშუალებად გამოყენებული. მიმართება, რომელსაც აქვს ადგილი ესთეტიკურ მსჯელობაში, არც მიზეზ-შედეგობრივია და არც მიზან-საშუალებისა. და იმავე დროს ესთეტიკურის სფეროში მიზეზიც მოქმედებს და მიზანშეწონილებაც.

რაც მოგვწონს, არ შეიძლება მოკლებული იყოს მიზანშეწონილებას. მაგრამ ესთეტიკურის მისაღებად მიზანშეწონილების მოქმედება მიზნით მოქმედება არ უნდა იყოს. აქ განზრახვას, მიზნის შეგნებულ დასახვას ადგილი არ უნდა ჰქონდეს. ესთეტიკური მიზანშეწონილება არის უმიზნო მიზანშეწონილება.

თუ საგანი თავისი მატერიალური ნიშან-თვისებით იწვევს მიზანშეწონილ ვითარებას, მაშინ მისგან მიღებული მშვენიერება არ იქნება თავისუფალი, არ იქნება სუბიექტის ავტონომიის გამოსახულება, არ იქნება ესთეტიკური ფენომენი. ესთეტიკური გრძნობა იმით განსხვავდება პედონიკური გრძნობისგან, რომ იგი „გამღიზიანებლის“ უშუალო ეფექტი კი არ არის, მსგავსად პედონიკური გრძნობისა, არამედ გაშუალებულია წარმოსახვა-განსჯის ურთიერთობით. ესთეტიკური გრძნობა ამ ურთიერთობის პროდუქტია. მაგრამ იმისათვის, რომ გამღიზიანებელმა, საგანმა უშუალოდ არ გამოიწვიოს სუბიექტის რეაქცია, რომელიც ამ შემთხვევაში „ფიზიკური გრძნობა“ (როგორც ფსიქოლოგები ამბობენ) იქნებოდა, საჭიროა საგანი ვივარაუდოთ როგორც მატერიალურ-ეგზისტენციულობას მოკლებული მოვლენა. ასეთი საგანი „ფიზიკურ გრძნობას“ ვერ გამოიწვევს, სამაგიეროდ სამოქმედოდ აღძრავს წარმოსახვასა და განსჯას. ესთეტიკური გრძნობის გამოწვევა თუ გვსურს, საგანი მხოლოდ თავის წმინდა ფორმით უნდა მოგვევლინოს.

ესთეტიკური მიზანშეწონილების კონკრეტული შინაარსის შესახებ ჩვენ არაფერი ვიცით. რახან ესთეტიკური მსჯელობა ერთეული მსჯელობაა, მისთვის საჭირო მიზანშეწონილებაც ყოველთვის თავისებურია, უნიკალურია. ვიცით მხოლოდ ზოგადი ნორმები, მაქსიმები, რომელნიც უნდა იქნენ დაცული, სახელდობრ ის, რომ წარმოსახვა და განსჯა არც ისე შეეწყონ ერთმანეთს, რომ შემეცნებად იქცნენ და არც ისეთი ურთიერთობა დაამყარონ ერთმანეთთან, რომ კანონზომიერებისა აღარაფერი ჩანდეს. როგორც არ უნდა ვიმსჯელოთ ესთეტიკურის თავისუფლებაზე, იგი

ჰეავტონომიური მაინც რჩება, ე. ი. თუმცა თავის კანონს ესთეტიკური ცნობიერება არაფერზე არ ავრცელებს თავის გარეთ, მაგრამ თვითონ რომ თავის კანონს ექვემდებარება, თვითონ რომ კანონს გარეთ არ არის, ეს ნიშნავს იმას, რომ რაღაც დეტერმინაცია წარმოსახვის უნარისა და განსჯის უნარის ურთიერთობას უქველად ახლავს. პარმონიულობა ამ უნართა ურთიერთობისა ერთგვარი ურთიერთდამოკიდებულებაა, სადაც წარმოსახვა განსჯისაყენ არის მიმართული, ხოლო განსჯა წარმოსახვისაყენ.

კანტის „ფორმალიზმის“ ერთ-ერთი წყარო ისაა, რომ ესთეტიკური გრძნობა, წმინდა სახით წარმოდგენილი, შეიძლება ვიაროთ მხოლოდ საგნის ფორმით შეპირობებულად. კანტი საგნის შინაარსს კი არ ებრძვის, შინაარსის მიმართ კი არ არის ანტიპატიურად განწყობილი, არც იმას ამტკიცებს, რომ შინაარსს ესთეტიკურ მოწონებაზე გავლენის მოხდენა არ შეუძლია, პირიქით, სწორედ იმიტომ, რომ ასეთი გავლენა არსებობს და ჩვეულებრივად, ცხოვრების პირობებში არსებობს მუდამ. ყოველ ესთეტიკურ აქტში, ის საჭიროდ თვლის საგნის „განწყმენდას“, წმინდა ფორმის ჰერეტას, რათა მივალწიოთ წმინდა ესთეტიკურ ტკობას. კანტის მსჯელობა პირობითია: თუ გვსურს წმინდა ესთეტიკური განცდა გვექონდეს. ნუ მივალბინებთ მონაწილეობას მის წარმოშობაში საგნის მატერიალურ მხარეს. კავშირი ესთეტიკურსა და საგნის ფორმას შორის არსებითი ხასიათისაა. ერთის მიღება. მეორის გარეშე შეუძლებელია. ვისაც ესთეტიკური გრძნობა არ აკმაყოფილებს, ვისაც ეს არ უნდა, მას შეუძლია იგი ჰედონიკური გრძნობით შეცვალოს. კანტი მას ამაზე დავას არ დაუწყებს. კანტის მოწინააღმდეგემ უნდა სცადოს იმის დამტკიცება, რომ წმინდა ესთეტიკური მოწონების მიღება შეიძლება მაშინაც, როცა საგანი სუბიექტზე მოქმედებს მატერიალურად, „შეხებით“ და ა. შ. საგანი, მოცემული თავისი შინაარსით, იწვევს ნდომას და ამით იგი ხდება ინტერესის საგანი. ეს ეწინააღმდეგება ესთეტიკურ განწყობას. კანტის მიზანია — ყველა პირობა გაითვალისწინოს და უზრუნველყოს იმისთვის, რომ ესთეტიკურის გენეზისი იყოს ისეთი, როგორც არის საჭირო ესთეტიკურის ბუნებით. ამ პირობების დაცვის სიძნელეზე ბევრი ლაპარაკობს კანტის შემდეგ. ეს სიძნელე არც კანტისათვის იყო უცნობი, მაგრამ ამის გამო ესთეტიკური აქტის მოთხოვნაზე უარის თქმა, რასაკვირველია, დაუსაბუთებელი იქნებოდა. ესთეტიკური საგნის გამოყენება მხო-

12. ა. ბოკორიშვილი

ლოდ მისი ფორმის მიხედვით, მიზანშეწონილების გაგება ფორმალურად, ერთ-ერთი ასეთი მოთხოვნაა. კანტის აზრი იმე კი არ უნდა გავიგოთ. თითქოს ეს ნიშნავდეს ესთეტიკური საგნისათვის შინაარსის ჩამოშორებას და მხოლოდ მისი ფორმის დეტოვებას: ესთეტიკურ საგანს კანტი არაფერს არ ართმევს. ის მხოლოდ იმაზე ლაპარაკობს, თუ რა არის ესთეტიკური საგანი, ე. ი. ის, რაც ესთეტიკურ გრძნობა-მოწონებას იწვევს. ფორმა-შინაარსის კატეგორიების მიხედვით თუ განვიხილავთ ესთეტიკური განცდის გამომწვევ საგანს, მას, რასაკვირველია, აღმოაჩნდება ფორმაცა და შინაარსიც. კანტის უარყოფა ეხება საგნის მატერიალურ მხარეს, საუტილიზაციოდ გამოსადეგ თვისებებს და ამისათვის საჭირო არსებობას. ეს თვისებები არა თუ არ არის აუცილებელი ესთეტიკური განცდისათვის, არამედ ხელის შემშლელი გარემოებაა. მათი ჩამოშორება ესთეტიკურის გენეზისის აუცილებელ პირობას წარმოადგენს.

კანტის ესთეტიკის ერთ-ერთი საკვანძო საკითხი აქაც გვხვდება: შემეცნებიდან გრძნობის აპრიორული გამოყვანა არ შეიძლება, ხოლო მიზანშეწონილების ცნობიერება იმით იწვევს ესთეტიკურ სიამოვნებას, რომ მოქმედ ძალად გვევლინება 'შემეცნებითი ძალების აქტუალიზაციისათვის. როგორ არის ეს შესაძლებელი? რატომ სჭირდება ესთეტიკურ გრძნობას კავშირი შემეცნებასთან, თუ იგი მას აპრიორულობის დასაბუთებაში ვერ ეხმარება? კანტის პასუხი ასეთია: აქ საქმე ეხება შემეცნებას საერთოდ და არა რომელიმე განსაზღვრულ შემეცნებას. კოპენი იტყვოდა, რომ კანტი აქ ლაპარაკობს კანონზომიერებაზე საერთოდ, ლოგიკური კანონზომიერებისგან განსხვავებით. სიამოვნება მიზანშეწონილებისა, მაშასადამე, არის ფორმალური კანონზომიერების „პროდუქტი“, არც მიზნის გაცნობიერება და არც რეალური მიზანშეწონილება აქ არ უნდა ვიგულისხმოთ. კანტი აქაც თავისი ფილოსოფიური მრწამსის ერთგულია: იმისათვის, რომ აპრიორული დებულება მოვიპოვოთ, შინაარსი მსჯელობისა აუცილებლად სუბიექტური უნდა იყოს. ეს არის აუცილებელი (მაგრამ არა საკმარისი) პირობა ტრანსცენდენტალური მუშაობისა. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ნიადაგი ამგვარი მუშაობისა არ შეიძლება იყოს ობიექტურ-რეალური (ჩვეულებრივი მნიშვნელობით). კანტის „ფორმალიზმი“ აქაც ტრანსცენდენტალიზმია და ფორმალური საყვედურისა და უბრალო შენიშვნის საგანი ვერ გახდება.

დ) ესთეტიკური მსჯელობის მეოთხე მომენტში გვეძლევა ის, რაც მთავარზე უმთავრესია — მსჯელობის აუცილებლობა. ეს არსებითად იგივეა, რაც ესთეტიკის დასაბუთება, მისი დადგენა ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის კუთვნილებად. ერთგვარად ისიც შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ სამივე პირველი მომენტი მოსამზადებელი საფეხურებია ამ მეოთხე მომენტისათვის და ამ უკანასკნელის დასაბუთებით თვითონაც მიზანს აღწევენ. ყურადღებას იპყრობს კანტის მსჯელობის თავისებურება: ის პარალელურად მისდევს ორ ამოცანას — გვაჩვენოს ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობის დასაბუთების სიძნელე, მიუთითოს მის მიერ დადგენილ დებულებებზე, სადაც ლაპარაკია იმაზე, რომ ესთეტიკური მსჯელობა თავისი არსით არ შეიძლება იყოს ობიექტური და, მეორე, შეეცადოს იმას, რომ ამ მსჯელობის ობიექტურობა და აუცილებლობა დაამტკიცოს. პირველი შეხედვით კანტის კვლევა ესთეტიკური მსჯელობისა ჰგავს პენელოპეს ქცევას, არღვევს იმას, რაც ააშენა. მაგრამ, რასაკვირველია, ნამდვილი ვითარება ასეთი არ არის. კანტის ესთეტიკის გაგებაც ამას ნიშნავს: მორიგებულად ვიპოვებთ ესთეტიკისა და ესთეტიკური მსჯელობის სუბიექტურობა, ავტონომიურობა და აუცილებლობა, ერთეულობა და ზოგადობა.

თუ მსჯელობის სუბიექტში ის იგულისხმება, რაზედაც არის ლაპარაკი მსჯელობაში, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ ესთეტიკური მსჯელობის სუბიექტია ის სულიერი მდგომარეობა, რომელიც არის ცნობიერებაში მსჯელობის დროს. თუ ეს მდგომარეობა სიამოვნების გრძნობაა, რომელიც წარმოსახვისა და განსჯის თავისუფალი ურთიერთობით წარმოიშვა, საქმე გვაქვს ესთეტიკურ განცდასთან, ესთეტიკურ მოწონებასთან. ეს მდგომარეობა სულიერი არსებისა ყოველთვის ინდივიდუალურია, სუბიექტურია. ყველას აქვს თავისი გრძნობა და ყველა თავის გრძნობაზე ლაპარაკობს, როცა ესთეტიკურ მსჯელობას გამოთქვამს. ეს ასე უნდა იყოს, სხვანაირად ესთეტიკურ მსჯელობასთან საქმე არ გვექნება. ერთი საერთო საგანი ესთეტიკურ მსჯელობებს არა აქვთ. ყველა თავის განცდაზე უნდა ლაპარაკობდეს. და ისიც არა განცდაზე ზოგადი მნიშვნელობით, არამედ მხოლოდ იმ განცდაზე, რომელიც მსჯელობის აქტში აქვს მსჯელობის ავტორს.

ამგვარად, ესთეტიკური მოწონების მსჯელობის აუცილებლობის დასაბუთებას რამდენიმე დაბრკოლება ელოდება. ამ დაბრკო-

ლებათა დაძლევა ორი გზით ხდება კანტის ესთეტიკაში. ერთი გზა იმაში მდგომარეობს, რომ ესთეტიკურად განმცდელი ჩადგეს ისეთ პირობებში, როცა მასზე ადეკვატური ზემოქმედება სწარმოებს. ის იმას ნიშნავს, რომ საგანი, მოვლენა, რომელიც უნდა შეფასდეს ესთეტიკურად, ინტერესთან არ იყოს დაკავშირებული. აქვეა მხედველობაში მისაღები, რომ საგნით გამოწვეულმა ზემოქმედებამ უნდა მიაღწიოს შემეცნების უმაღლეს ძალებამდე, წარმოსასვამდე და განსჯამდე. გარეგარბობის ორგანოების უშუალო პასუხი საგანზე ანგარიშში ჩასაგდება არ არის. ეს არ არის ესთეტიკურის სფერო. აქ, მაშასადამე, საჭიროა ზრუნვა როგორც ობიექტურ, ისე სუბიექტურ პირობებზე. სუბიექტურში ადამიანის განწყობა იგულისხმება, ხოლო ობიექტურში საგნის „ფორმალური ხასიათი“. ობიექტური პირობის დაკმაყოფილებაზე ზრუნავს ყოველი ხელოვნება, განსაკუთრებით აბსტრაქტული⁹; ხოლო სუბიექტურ პირობაზე ზრუნვა ესთეტიკურ აღზრდას ევალება.

მეორე გზა მიზნის მისაღწევად არის თვითონ აუცილებლობის ცნების შინაარსის განსხვავებულად წარმოდგენა. კანტს რომ ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა ესმოდეს ისე, როგორც მას ესმის აუცილებლობა თეორიული და პრაქტიკული (ეთიკური) მსჯელობისა, თვითონ იტყოდა, რომ ასეთი რამ შეუძლებელია. კანტის მიხედვით ასე უნდა გვეთქვა: ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობის დასაბუთება მიიმართება საწინააღმდეგო მიმართულებით, ლოგიკური და ეთიკური მსჯელობის აუცილებლობის მოპირდაპირე პუნქტისაკენ. რა დიდი განსხვავებაც არ უნდა იყოს ლოგიკურსა და ეთიკურ მსჯელობათა აუცილებლობას შორის, ისინი მაინც ორივე გვევლინება, როგორც ობიექტური აუცილებლობა, როგორც ქეშმარიტება, როგორც დამტკიცებელი დებულება. არც ერთი ეს ნიშანი აუცილებლობისა ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობას არ ახასიათებს. იმიტომ კი არა, რომ ადამიანის გონება ვერ აღწევს ამას თავისი შემეცნებითი უნარის ზღვარდებულობის გამო, არამედ იმიტომ, რომ ესთეტიკური მსჯელობა ამას მოითხოვს, ესთეტიკურის ბუნება, ასე ვთქვათ, აუცილებელ აუცილებლობას ვერ ეგუება. ერთადერთი გზა ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობის ცხადყოფისა არის სუბიექტური გზა. ეს თავისთავად იგულისხმება დასაბუთების ობიექტური გზის

გამორიცხვის შემდეგ კანტი ლაპარაკობს სუბიექტურ ობიექტურობაზე, სუბიექტურ აუცილებლობაზე.

ესთეტიკური მსჯელობის მეორე მომენტი მიუთითებს მის საყოველთაობაზე. თუ საყოველთაობა ტრანსცენდენტალობას ემყარება, ის აუცილებელიც იქნება. უფრო სწორად: საყოველთაობა იქნება აპრიორული, თუ ის აუცილებლობას ემყარება. მაგრამ აუცილებლობაცა და საყოველთაობაც შეიძლება იყონ ისეთი, რომელთაც ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის მნიშვნელობა არა აქვთ. ასეთ ვითარებასთან საქმე გვექნება მაშინ. როცა საყოველთაობა, ყველას მიერ აღიარება იმისი, რომ „ეარდი ლამაზია“, ემყარება ადამიანთა ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციის ერთიანობას, ერთგვარობას. ამ შემთხვევაში ყველა იძულებული იქნება თქვას, რომ „ეარდი ლამაზია“. ეს იძულება იქნება აუცილებელი. მაგრამ ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციის ბუნება, რომელსაც ემყარება მსჯელობის საყოველთაობაცა და აუცილებლობაც. თვითონ არის შემთხვევითი. ის შეიძლება სულ სხვაგვარი ყოფილიყო, ყველას თავისი, განსხვავებული ფსიქოფიზიკური ორგანიზაცია რომ ჰქონოდა. ესთეტიკური შეფასება ამ შემთხვევაში სრულიად სხვა იქნებოდა, საყოველთაოდ მიღებული მსჯელობები არ გვექნებოდა. მხოლოდ მაშინ, როცა ესთეტიკური მსჯელობა ემყარება თავისთავად აუცილებლობას, შეიძლება ის იმად მივიჩნიოთ, რასაც აპრიორული ეწოდება. ასეთი ვითარება იქნება მხოლოდ იდეალური, ის, რაც არ შეიძლება რომ არ იყოს, რაც შემთხვევით კი არ არსებობს, არამედ აუცილებლად. ყოველი ფაქტობრივად არსებული მოვლენა აღჭურვილია ისეთი ძალით. რომელსაც შეუძლია გამოიწვიოს სხვა ფაქტობრივი მოვლენა. ეს გამოწვევა აუცილებელი შეიძლება იყოს, მაგრამ ეს მხოლოდ ასერტორული აუცილებლობაა. იდეალურზე დამყარებული მსჯელობა, იგულისხმება, არის აუცილებელი აუცილებლობა, ვინაიდან თვითონ იდეალურის არარსებობა აზრიანობას ეწინააღმდეგება. ტრანსცენდენტალიზმის აუცილებლობა, ამიტომ, იდეალურს უნდა ემყარებოდეს. ეს დებულება კანტიდან გამოიყვანეს ნეოკანტიანელებმა და პლატონის მიმდევრებმა.

კანტი გვაფრთხილებს: ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობას არ უნდა შეეხედოთ, როგორც ფსიქოლოგიურ აუცილებლობას. ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა და საყოველთაობა ფსიქოლოგიურ ფაქტორებს რომ ემყარებოდეს, არ ექნებო-

და ადგილი აზრთა სხვაობას ადამიანთა შორის, როცა საქმე ეჭება საგნის ესთეტიკურად შეფასებას. ერთნაირი ფსიქოლოგიური პირობები ერთნაირ მსჯელობას გამოიწვევდა, ყველა ერთნაირად იმსჯელებდა. სინამდვილეში მდგომარეობა ამის საწინააღმდეგოა, ერთი და იგივე საგანი ესთეტიკურად სხვადასხვანაირად ფასდება, ერთი და იგივე ადამიანი ერთიმეორის საწინააღმდეგო კვალიფიკაციას აძლევს ერთსა და იმავე საგანს. ეს შეუძლებელი იქნებოდა, ესთეტიკურ შეფასებას რომ განსაზღვრავდეს ადამიანის ფსიქოფიზიკური ორგანიზაცია, რომელიც, უნდა ვიფიქროთ, ერთგვარად მაინც უცვლელ სიდიდეს წარმოადგენს.

კანტისათვის ადვილი იყო „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ ფსიქოლოგისტური გზისათვის გვერდის ავლა. ამისათვის მას დიდი გამოცდილება ჰქონდა. როგორც „წმინდა გონების კრიტიკა“. ისე „პრაქტიკული გონების კრიტიკაც“ ერთ-ერთ თავის ამოცანას იმაში ხედავდა, რომ ფსიქოლოგიაში ყოფილიყო დაძლეული ლოგიკაში და ეთიკაში. შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ კანტი მესამე კრიტიკაშიც ნაცადი მეთოდით იხელმძღვანელებდა და რომელიმე ახალი ობიექტურობის პრინციპს წამოაყენებდა, მაგრამ, როგორც არა ერთჯერ ითქვა, ობიექტური პრინციპი, რომ იყოს კიდევაც ასეთი რამ, ესთეტიკისათვის არ გამოდგება. ამას ესთეტიკურის ბუნება არ მიიღებს. კანტი აღმოჩნდა სცილასა და ხარიბდას შორის: მან უნდა მონახოს ესთეტიკური მსჯელობისათვის ადგილი სუბიექტურსა და ობიექტურს შორის. არც რეალურა და არც იდეალური მას არ გამოადგება. კანტის ამოცანაა თითქოს — დასაბუთოს ესთეტიკა. ყველა იმას ამბობს, რომ კანტმა მოგვცა ესთეტიკის დასაბუთება. ეს დასაბუთება ზოგისთვის მისაღებია, ზოგისთვის მიუღებელი, მაგრამ კანტი რომ ცდილობდა ესთეტიკა დაესაბუთებია, ამაში თითქოს საეჭვო არაფერია. მაინც გარკვევას საჭიროებს ის, თუ რას ნიშნავს ამ ვითარებაში კანტის მტკიცება, რომ ესთეტიკური მსჯელობის დასაბუთება არ შეიძლება, რომ დასაბუთებული ესთეტიკური მსჯელობა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია. გამოდის, რომ კანტის ესთეტიკა ცდილობს დასაბუთოს, რომ დასაბუთება ესთეტიკური მსჯელობისა, ე. ი. ესთეტიკის დასაბუთება არ შეიძლება. თუ ეს ასეა. კანტის ესთეტიკა უნდა მიგვეჩნია სკეპტიციზმად და არა კრიტიციზმად. უნდა ვიფიქროთ, რომ კანტის ესთეტიკაში „დასაბუთება“ სრულიად ახალ მნიშვნელობას იძენს. მისი გაგება-აქსნა იგივეა. რაც ესთეტიკური

მსჯელობის მოდალობის ახსნა. ლოგიკა მსჯელობის მოდალობად სამ ნიშანს ვარაუდობს. თეორიულ და პრაქტიკულ ფილოსოფიაში კანტი ყველგან აპოდიქტიკურ მსჯელობას გულისხმობს. ეს გასაგებია. სხვა მოდალობის მსჯელობა მას არ გამოადგება. რა გამართლება შეიძლება ჰქონდეს ბრძოლას მსჯელობის აპრიორულობისათვის, თუ ეს მის აპოდიქტიკურობას არ მოგვეცემს? კანტი, რასაკვირველია, არ დაუშვებს იმას, რომ ესთეტიკური მსჯელობა იყოს პრობლემატური ანდა ასერტორული. პირველი შეხედვით კანტს სხვა გზა არა აქვს, თუ არა ის, რომ ესთეტიკური მსჯელობა აპოდიქტიკურ მსჯელობად დასახოს და ამის საფუძველზე ფილოსოფიის მესამე განყოფილება ააგოს, მაგრამ ეს კანტისათვის მიუღებელია. არსებობს მხოლოდ ორი სახე ფილოსოფიისა, ბუნების ფილოსოფია და ზნეობის ფილოსოფია. მესამესთვის ცალკე ადგილი არ არის. მან უნდა „შეარიგოს“, მთლიანი ხასიათი მიესცეს ბუნებისა და ზნეობის ფილოსოფიას. არ არსებობს და არ შეიძლება არსებობდეს, კანტის აზრით, ესთეტიკური ფილოსოფია. არამედ მხოლოდ ესთეტიკური კრიტიკა.

როგორია ბუნება დასაბუთებისა ესთეტიკურ მსჯელობაში?

ჩვენ რომ ყველა ერთნაირად არ ვმსჯელობთ. ეს ცნობილი ფაქტია. კანტს არცა აქვს საქმე ადამიანთა ფაქტობრივ თანხმობასთან. მაშასადამე, უნდა ვთქვათ, რომ თანხმობა უნდა იყოს და ეს „უნდა“ დასაბუთებულ უნდა იყოს. ფაქტობრივად სრული თანხმობა არც ლოგიკაშია და არც ეთიკაში, მაგრამ თანხმობის მოთხოვნა ერთგანაც არის და მეორეგანაც. რა უფლებით, რა საბუთებით არის გამართლებული ეს მოთხოვნა და რა სახისაა. ეს საბუთები? ისინი განსხვავდებიან ერთმანეთისგან და ესთეტიკის საბუთიც ამათგან უნდა განსხვავდებოდეს. ესთეტიკური მსჯელობა არ უნდა შეიცავდეს არც ფსიქოლოგიურ, არც ლოგიკურსა და არც ეთიკურ აუცილებლობას. აქ არ გამოგვადგება არც ფაქტის აუცილებლობა და არც ცნებისა. ესთეტიკური მსჯელობა. როგორც ის კანტს ესმის, ვერ მოთავსდება ვერც ლეიბნიცის „ფაქტის ჰეგემონიაში“ და ვერც „გონების ჰეგემონიაში“. ის ორივესგან განსხვავებულია“¹⁰.

ესთეტიკური მსჯელობაც. როგორც ლოგიკურიც, საჭიროებს თავისი შინაარსის ცნობებადობას. უამისოდ მსჯელობის აუცილებლობა, კანტის აზრით, შეუძლებელია წარმოვიდგინოთ. ესთეტიკური გრძნობა უნდა ცნობებადი იყოს, უნდა შეიძლებოდეს

მისი შეტყობინება, გაგვბინება. სხეასაც უნდა ჰქონდეს საშუალება, „ჩაახედოს“ „ჩემს“ განცდაში, წარმოქმნას თავისთვის ისეთი ესთეტიკური გრძნობა, როგორც მე მაქვს. კანტისთვის გრძნობის ცნობებადობის შესაძლებლობის დამტკიცებას გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს. ეს არის აუცილებელი და საკმარისი პირობა ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობისათვის.

კანტი ასე მსჯელობს: შინაარსი საყოველთაო ცნობებადობისა შეიძლება იყოს მხოლოდ შემეცნება, ხოლო წარმოდგენა იმდენად. რამდენადაც იგი ეკუთვნის შემეცნებას. ეს იმას ნიშნავს, რომ თუ ტკბობა უშუალოდ მომდინარეობს საგნიდან, მისი მიჩნევა საყოველთაო ცნობებადად დაუშვებელია, შინაგანი წინააღმდეგობის შემეცველი ვითარებაა. აქ უნდა ვიფიქროთ ასე: ან სიამოვნება არის საგნის ზემოქმედების უშუალო შედეგი და, მაშასადამე, საყოველთაო ცნობებადობას მოკლებული, ანდა იგი, ეს გრძნობა საყოველთაოდ ცნობებადია და მაშინ ის არის საგნის მიერ გამოწვეული შთაბეჭდილება, გაშუალებული შემეცნებითი უნარების მოქმედებით. პირველი სახის სიამოვნება არის ჰედონიკური, მეორე ესთეტიკური. პირველი პარტიკულარულია, მეორე საყოველთაო. ესთეტიკური გრძნობის საყოველთაობას უზრუნველყოფს მისი ცნობებადობა, რომელიც ამ თვისებას იღებს შემეცნებითი უნარებისაგან. მხოლოდ ამ უნარებს აქვთ საყოველთაო ცნობებადობის თვისება და, უნდა დავასკვნათ, სადაც კი ეს თვისება გვაქვს, ყველგან მის საფუძვლად შემეცნების აქტები უნდა ვიგულოთ.

აქ, ესთეტიკური გრძნობის ცნობებადობის ახსნის მომენტში იქმნება ერთ-ერთი ისეთი მომენტი, სადაც კანტის ესთეტიკას დღე-ღამე საფრთხე ემუქრება: როგორ შეიძლება ესთეტიკური მსჯელობის თვითმყოფობა, ავტონომია იყოს დაცული, როცა მისი ობიექტურობისა და აუცილებლობის ძირითადი დასაყრდენი, საყოველთაო ცნობებადობა, ემყარება არა გრძნობას თვითონ, არამედ შემეცნებას, შემეცნების უმაღლეს უნარებს? ეს ვითარება რით იქნებოდა განსხვავებული იმისაგან, როცა ესთეტიკურის საფუძვლად ცნებაა გამოცხადებული?! ასეა თუ ისე, „მესამე კრიტიკის“ არგუმენტაციის საფუძველს წარმოადგენს არა გრძნობა, როგორც უნდა ყოფილიყო კანტის მიზანდასახულების მიხედვით, არამედ ისევ და ისევ შემეცნებითი აქტები, შემეცნებითი ძალების ურთი-

ერთობა. მდგომარეობას არსებითად არ ცვლის ის ფაქტი, რომ ურთიერთობა შემეცნებითი ძალებისა ესთეტიკურ მსჯელობაში სხვაგვარია, ვიდრე შემეცნებით მსჯელობაში. რა გინდ თავისუფალიც არ უნდა იყოს ეს ურთიერთობა, როგორც არ უნდა სქარბობდეს აქ წარმოსახვის ინტერესი განსჯის ინტერესს, საქმეს იგი არსებითად არ უნდა ცვლიდეს, ვინაიდან თვით წარმოსახვაც. ცალკე აღებული, შემეცნებითი უნარია და არა გრძნობის ძალა. კანტის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა — რაციონალიზმის, ინტელექტუალიზმის დაძლევა ესთეტიკაში, უნდა ვთქვათ, გადაჭრილი არ არის. მთელი ესთეტიკური სამყარო შემეცნებითი ძალების პროდუქტია, ადამიანის სულიერი ძალების მესამე მომენტი, რომლის სრულფელდებიანობის დაცვაზე კანტი ესთეტიკის ავტონომიის დაფუძნებას აპირებდა, ნაწარმოებ მოვლენად გამოდის. რას ვიტყვოდით პრაქტიკული გონების დამოუკიდებლობაზე თეორიული გონებისაგან, ის რომ იმგვარ მიმართულებაში იყოს მასთან, როგორშიაც არის ესთეტიკური მსჯელობა შემეცნების ძალებთან? უნდა ვთქვათ, რომ ასეთი ურთიერთობა პრაქტიკულ გონებას. ე. ი. წმინდა ნებას წაართმევდა დამოუკიდებლობას. ამავე შედეგს იწვევს ესთეტიკური მსჯელობის მიმართ ის ურთიერთობა. რომელიც მას აქვს, კანტის მიხედვით, შემეცნების ძალებთან. ესთეტიკური მსჯელობა ჰყარგავს დამოუკიდებლობას. ესთეტიკური სამყარო შემეცნების უმაღლეს ძალებზე დამყარებულად გვევლინება. კანტის ესთეტიკას უნდა ჰქონოდა დასაბუთება, დამყარებული გრძნობაზე, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ თვითონ ეს გრძნობა საკუთარ არსებობას მოკლებულია. იგი შემეცნებითი ძალების პროდუქტია. ამაში ხედავენ კანტის რაციონალიზმს, ისევ იმ გზაზე დაბრუნებას, რომელიც მან დატოვა.

შევხედოთ საკითხს სხვა მხრიდან. დავუშვათ, რომ ესთეტიკური განცდის ცნობებადობას საკუთარი საფუძველი აქვს: წარმოვიდგინოთ, რომ გრძნობა არ საჭიროებს შემეცნებას იმისათვის, რომ საყოველთაოდ ცნობებადი გახდეს. რას მოგვცემს ეს ვითარება ესთეტიკური მსჯელობისათვის?

გავიხსენოთ, რომ აქ ჩვენ ვეძებთ ესთეტიკური მსჯელობის სუბიექტურ აუცილებლობას. ეს უნდა გავასხვავოთ როგორც ლოგიკური და ეთიკური. ისე ფსიქოლოგიური მსჯელობის აუცილებლობისგან. ეს უკანასკნელი, მართალია, სუბიექტურ მოვლენას შეიცავს თავის შინაარსად, მაგრამ ეს მსჯელობაც, როგორც მეცნი-

ერების მსჯელობა. გნოსეოლოგიურად დახასიათდება როგორც აუცილებელი. რაც შეეხება თვითონ მსჯელობის აქტის ბუნებას, იგი, როგორც ფსიქოლოგიური პროცესი ყოველთვის აუცილებელია იმ აუცილებლობით, რომელიც ახლავს ბუნების მოვლენებს. ამგვარ საკითხებთან აქ საქმე არა გვაქვს. ლაპარაკია ისეთ აუცილებლობაზე, რომელიც, სუბიექტურობის მიუხედავად, აუცილებელია და ამ აზრით ობიექტურია. ობიექტურია იმ გაგებით, რომ ის სავალდებულოა.

რა ქმნის ამ ვალდებულობას? რა როლს თამაშობს ამ საქმეში გრძნობის ცნობებადობა?

საქმე რომ აღქმას ეხებოდეს და საყოველთაობაში იმას ვგულისხმობდეთ მხოლოდ, რომ ერთი რამ მრავალმა „ნახოს“, საქმე გამარტივდებოდა, მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობის ნაცვლად ფსიქოლოგიური ფაქტი იქნებოდა ჩვენს წინ. საქმე ეხება არა მოცემულობას, არამედ მის შეფასებას, ავტონომიურ შეფასებას. იმისათვის, რომ ერთნაირად ვიგრძნოთ, ერთნაირი „ორგანო“ უნდა გვექონდეს. კანტი ასეთი ორგანოს არსებობას გულისხმობს და გვაფრთხილებს, რომ მისი დასაბუთებისათვის ფსიქოლოგიას არ მივმართოთ. მაგრამ თუ ეს ორგანო და მისი ერთიანობა ყოველდობა ფაქტობრივი ხასიათისაა, იგი მაშინ წარმოიდგინებოდა, როგორც ადამიანის ფსიქოფიზიკური ორგანიზაცია და მასზე ესთეტიკურის დამყარებით აშკარა ფსიქოლოგიზმს დავუშვებდით. რა თქმა უნდა, განცდის შეტყობინება თავისთავად ვერ შექმნის ამ განცდის სავალდებულო ხასიათს. აუცილებლობა მას მანამდე უნდა ჰქონდეს, სანამ საქმე გადაცემაზე, შეტყობინებაზე მიდგებოდეს. „დასასაბუთებელი“ პირველ ადამიანშივე უნდა იყოს დასაბუთებული. მისი სხვისადმი შეტყობინება არ შეიძლება ესთეტიკის თეორიას ჰქირდებოდეს.

კანტს აქვს საშუალება ამ სიძნელის დაძლევისა, მაგრამ ეს არ არის, ჩვენი აზრით, ცნობებადობა. საფუძველი ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობისა და საყოველთაობისა უნდა ვეძებოთ. კანტის მიხედვით, იმაში, რაც მოვიპოვეთ, როდესაც სუბიექტს ესთეტიკური განწყობა შეეუქმენით. რა მოხდა ამ აქტით? ის, რომ ადამიანს ჩამოშორდა ყოველივე ემპირიულ-სუბიექტური და მასში მოქმედ ძალებად დარჩნენ მხოლოდ ტრანსცენდენტალური უნარები. არც წარმოსახვაა „ჩვენი“ და არც განსჯა. ერთიცა და მეორეც ტრანსცენდენტალური სუბიექტის კუთვნილებაა და მისივე კუთვნილებაა ისიც, რაც მათი ურთიერთობით არის წარმო-

შობილი, სულ ერთია, გრძნობა იქნება ის, თუ შემეცნება. ესთეტიკურ გრძნობას, ამგვარად, ეძლევა ტრანსცენდენტალური დასაბუთება და მისი მსჯელობის აუცილებლობა, მისი სიცოცხლე განუყრელად უკავშირდება გონებას, ტრანსცენდენტალურ სამყაროს. ვინც ამ სამყაროს აღიარებს, მას არა აქვს უფლება იქიდან ესთეტიკური მსჯელობა გააძეოს. კანტის ერთ-ერთი ძირითადი ამოცანა, ამგვარად, გადაჭრილია: ესთეტიკურ მსჯელობას მოუძებნა ადგილი და დასაბუთება. ჩვენ გვესმის ახლა მისი აპრიორულობაცა და სინთეზურობაც, მისი საყოველთაობაცა და აუცილებლობაც. კანტის მიერ ესთეტიკის დასაბუთება ამით შეიძლება დამთავრებულად ჩავთვალოთ. გემოვნების მსჯელობა მშვენიერებაზე ნაჩვენებია, როგორც საყოველთაო, აუცილებელი, აპრიორული. მაგრამ, ვფიქრობთ, კანტის მეორე ამოცანა გადაუჭრელი დარჩა: ესთეტიკური გრძნობა საკუთარ საფუძველს, საკუთარ არსებობას მოკლებულია და ამიტომ ესთეტიკური მსჯელობა, რომელიც მას ემყარება, არ არის ავტონომიური. არ არის წმინდა ესთეტიკური. ვასაგებია, რომ ნეოკანტიანელები, რომელთაც სურთ კანტის განზრახვათა სისრულეში მოყვანა ტრანსცენდენტალიზმის თანმიმდევრული გატარების გზით, ცდილობენ, რომ გრძნობას მიაწერონ დამოუკიდებლობა. საწყისისეულობა (Ursprunglichkeit) და საკუთარი საგნის წარმოქმნის უნარი (იხ. ქვემოთ კოპენის შეხედულებათა ანალიზი). ეს არის გაგრძელება იმ საქმისა (რაციონალიზმის დაძლევის ამოცანა), რომელიც კანტმა დაიწყო, მაგრამ წარმატებით ვერ დაამთავრა.

II. ამაღლებულის ანალიტიკა

როგორც აღინიშნა, კანტს შეეძლო თავისი ამოცანა გადაჭრილად მიეჩნია, როცა მან გაარკვია. თუ რა არის მშვენიერება, როგორ იქმნება და რას ემყარება ესთეტიკური მსჯელობა. მსჯელობა მშვენიერის შესახებ. ესთეტიკის კატეგორიაც ერთი შეიძლება ყოფილიყო, როგორც ერთია გნოსეოლოგიური კატეგორია და ერთია ეთიკის კატეგორია. ქეშმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება სავსებით გამოხატავენ ლოგიკის, ეთიკისა და ესთეტიკის ამოცანასა და შინაარსს. ყოველივე დანარჩენს მხოლოდ დაქვემდებარებულ

მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს და, რაც მთავარია, ამ ცნებებზე მუშაობისას დადგენილი დებულებები არ უნდა შეიცვალოს და სხვა საკითხების გადაჭრის დროს მარეგულირებელი და გზამკვლევი უნდა იყოს.

კანტმა განსაზღვრა, რა არის მშვენიერება, რას ემყარება ესთეტიკური მსჯელობის ბუნება, მისი აუცილებლობა და სინთეზურობა და ა. შ. ამის შემდეგ კანტის მკითხველი კმაყოფილი უნდა იყოს და მით უმეტეს არ უნდა ელოდეს კანტისაგან ისეთი დებულებების წამოყენებას, რომელნიც ვერ თავსდებიან ამ ფორმულაში, ფორმულაში, რომელიც ესთეტიკური მსჯელობის ანალიზში მოგვცა. ასეთი ცნებებისა და დებულებების შემოტანა კანტის ესთეტიკაში შეფასებული იქნებოდა არა როგორც გაღრმავება და განვითარება უკვე დადგენილისა, არამედ როგორც მისი დაშლა და ახალი თეორიის საჭიროების ცხადყოფა. ასეთი შთაბეჭდილება მართლაც იქმნება, როცა ვეცნობით კანტის ცნებებს ორგვარი მშვენიერებისა და ამაღლებულის შესახებ.

როცა კანტი ქმნიდა მშვენიერების ანალიტიკას, ლაპარაკი იყო იმაზე, თუ რა არის მშვენიერება, ჰეშმარიტებისაგან და სიკეთისაგან განსხვავებით. კვლევის მიზანი იყო მშვენიერების არსის აღმოჩენა, მისი რაობის გარკვევა. ეს ამოცანა გადაჭრილია, ესთეტიკის საფუძველი მოცემულია. მაგრამ შემდგომი მსჯელობიდან ირკვევა, რომ საქმე დამთავრებული არ ყოფილა, ესთეტიკურის განსაზღვრისათვის საჭირო ყველა მომენტი არ ყოფილა მიღებული მხედველობაში. უამისოდ კი ზოგადი ფორმულა მშვენიერების რაობის შესახებ, ესთეტიკური მსჯელობის შესახებ უკანონოა, უფლებამოსილი არ არის. ეს იქიდან ჩანს, რომ ახალი ესთეტიკური ცნებები — მეორე სახის მშვენიერება და ამაღლებული — შეიცავენ ისეთ ნიშნებს, რომლებიც არ ეგუებიან. ეწინააღმდეგებიან კანტის მიერ დადგენილ ცნებას მშვენიერების შესახებ საერთოდ. რა თქმა უნდა, მოვლენის არსის დადგენის შემდეგ კანონიერია აქ ცნებაში შემაჯალი სხვა მოვლენების თავისებურებაზე მსჯელობა, მაგრამ ეს იმ პირობით, თუ ამ კონკრეტულ მოვლენებს არ აღმოაჩნდებათ ისეთი ნიშნები, რომელნიც მოვლენის არსის დადგენილ ნიშნებს ეწინააღმდეგება. ამაღლებულისა და მეორე სახის მშვენიერებაზე ლაპარაკი, როგორც ესთეტიკურ კატეგორიებზე, მხოლოდ მაშინ იქნება დასაშვები, თუ ისინი შეიცავენ იმ ნიშნებს, რომელნიც ესთეტიკურის არსში იგულისხმებიან, თუ ისი-

ნი არათერს ისეთს არ ამქლავნებენ, რაც ესთეტიკურის არსს ეწინააღმდეგება, რაც ამ არსში არ თავსდება. თუ არ შეიძლება ამ პირობის დატყა. მაშინ დადგება საკითხი ესთეტიკურის უკვე დადგენილი ცნების გადასინჯვის შესახებ: ხომ ვერ შევურიგდებით ესთეტიკურის ისეთ ცნებას, რომელიც ესთეტიკურის ერთ კატეგორიას აძლევს ადგილს თავის შინაარსში, მაგრამ ორ კატეგორიას მის გარეთ ტოვებს!? ყოველივე ეს გარკვევას ითხოვს. ენახოთ, ასეთია თუ არა მართლაც საქმის ვითარება. კანტის ესთეტიკის შინაგანი კრიზისის აღნიშნული საშიშროება რეალური საფრთხეა, თუ მხოლოდ მოჩვენებითი?

მეორე სახის სილამაზეს კანტი ეძახის შებოქილ. დაქვემდებარებულ! სილამაზეს, თავისუფალი სილამაზისაგან განსხვავებით. დაქვემდებარებული სილამაზე დაქვემდებარებულია ცნებისადმი, ხოლო თავისუფალი სილამაზე თავისუფალია ცნებისაგან. ცნებისადმი დაქვემდებარებისაგან. რა მნიშვნელობა აქვს თავისთავად ამ ფაქტს — ცნებისადმი დაქვემდებარებას ანდა უამისობას?

ეს მნიშვნელობა არსებითი და გადამწყვეტია. ანდა არაარსებითია იმის და მიხედვით, თუ როგორ გავიგებთ ცნებისადმი, დაქვემდებარებას ანდა დაუქვემდებარებლობას, ამის მნიშვნელობას ესთეტიკურობისათვის

როცა კანტი მსჯელობდა თავისუფალ სილამაზეზე. ესთეტიკურზე, როგორც თავისუფალ მოვლენაზე, გულისხმობდა უთუოდ. რომ ეს თავისუფლება ესთეტიკურისათვის არსებითია, სახელდობრ, ის ნიშანია, რომლითაც ის განსხვავდება როგორც შემეცნებისგან, ისე ზნეობისგან. მთელი თავისებურება და სპეციფიკური სიძნელე ესთეტიკის დასაბუთებისა, კანტის მიხედვით, იმაშია, რომ მას ამ საქმეში ობიექტური ინსტანცია, ცნება არ ეხმარება. ვერ მოეხმარება. ესთეტიკამ ეს უნდა განიცადოს არა როგორც საკუთარი უბედურება და ნაკლოვანება. არამედ როგორც თავისი ავტონომიურობის საწინდარი. კანტის ესთეტიკა ვალდებულია იბრძოდეს არა ცნებისათვის, არამედ გათავისუფლებისათვის. ცნებით განსაზღვრული და შეპირობებული ესთეტიკური შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა. ასეთ ცნებას არა აქვს უფლება არსებობისა. საკმარისია წარმოვიდგინოთ, რომ მშვენიერება ემყარება ცნებას, რათა გაუქმდეს კანტის მთელი კრიტიკული ესთეტიკა. უადგილო იქნება ლაპარაკი სუბიექტური პრინციპისა და სუბიექტური აუცილებლობის შესახებ, ზედმეტი იქ-

ნება ცნება საერთო გრძნობის შესახებ, ესთეტიკური მსჯელობა აღარ იქნებოდა ერთეული მსჯელობა. მნიშვნელობა მსჯელობისა — „ვარდი არის ლამაზი“ ისეთივე იქნებოდა, როგორცაა მნიშვნელობა მსჯელობისა — „ვარდი არის წითელი“. ე. ი. ის იქნებოდა ლოგიკური და არა ესთეტიკური მსჯელობა და ა. შ.

როგორ უყურებს თვითონ კანტი ამ გარემოებას? რას მოასწავებს კანტისათვის დაქვემდებარებული სილამაზის ცნების შემოტანა? ამბობს თუ არა კანტი იმას, რომ ასეთი ცნება უკანონოა და ასეთი ფაქტი არ შეიძლება არსებობდეს? რა თქმა უნდა არა. კანტი უბრალოდ წერს, რომ არსებობს მშვენიერების ორი სახე *pulchritudo vaga* და *pulchritudo edhaerens*; ე. ი. თავისუფალი და დაქვემდებარებული მშვენიერება. აქვე აღნიშნავს, მართალია, რომ დაქვემდებარებული მშვენიერება არ არის წმინდა მშვენიერება, მაგრამ ეს ხომ იმის თქმა არ არის, რომ იგი საერთოდ არ არის და არც შეიძლება იყოს მშვენიერება?! ასე უნდა შეეფასებინა კანტს ეს ჰიბრიდული ცნება. კანტი ასე არ მოიქცა. მან აუცილებელ საჭიროებად მიიჩნია ცნებისადმი დაქვემდებარება იმ შემთხვევაში, როცა საგანი ესთეტიკური გადმოცემისა გარკვეულ მნიშვნელობას შეიცავს. ამით ესთეტიკურობა, კანტის აზრით, არ უქმდება, თუმცა იგი თავის სიწმინდეს ჰკარგავს. მაგრამ რა არის კანტის სისტემაში ის ცნება, რომელიც სიწმინდეს ჰკარგავს? ეს ხომ იგივეა, რაც კრიტიკულობის დაკარგვა? შემთხვევითი არ არის, რასაკვირველია, რომ კოჰენმა „კრიტიკულის“ ადგილას ყველგან „წმინდა“ იხმარა. არაწმინდა ესთეტიკური არ არის ესთეტიკური. ასე უნდა მსჯელობდეს კანტი. მაგრამ კანტი ასე არ მსჯელობს და ამიტომ კანტის მოწინააღმდეგეებს მიეცათ საფუძველი აქ შინაგან წინააღმდეგობაზე ილაპარაკონ: მშვენიერების არსად თითქოს ცხადდება ერთდროულად ესთეტიკურის ცნებიანობაცა და უცნებობაც. ამას ისიც ერთვის. რომ იდეალურ მშვენიერებად კანტთან სწორედ პირველი ცხადდება, ე. ი. არაწმინდა მშვენიერება, იმის ნაცვლად, რომ ასეთად წმინდა მშვენიერება ყოფილიყო მიჩნეული. ცხადია, რომ აქ კანტის ესთეტიკა შესწორებას საჭიროებს.

გავეცნოთ ერთ-ერთ შესწორებას, რომელიც ეკუთვნის გ. ზიმელს.

ზიმელის აზრით, კანტმა ხელოვნურად შექმნა ეს სიძნელე თავის კონცეფციაში. სწორი დებულება იმის შესახებ, რომ ესთეტი-

კურად მნიშვნელოვანია მხოლოდ საგნის ფორმა და არა მისი შინაარსი, კანტმა გააუფასურა იმით, რომ ფორმის ცნება მან უმართებულოდ შეზღუდა. შეზღუდვა იმაში გამოიხატება, რომ ესთეტიკური ფორმის სახელწოდებაზე უარი ეთქვა ყველაფერს იმას, რის წარმოშობაშიც მონაწილეობას იღებენ ცნება, საგნობრივი ვითარება და სხვა მისთანანი. იმის ნაცვლად, რომ ამგვარი ფორმები გამოყენებული ყოფილიყო ესთეტიკურის დასაბასათებლად და ამით, კერძოდ, მშვენიერებისა და ხელოვნების კავშირი განემტკიცებია, კანტმა ასეთი ფორმები გემოვნების წმინდა მსჯელობას დაუპირისპირა და ამით მძიმე მდგომარეობა შექმნა¹². ზ ი მ ე ლ ის აზრით, ფორმის ცნება, რომელსაც გულისხმობს კანტი, უნდა გაფართოვდეს და იქ ადგილი მიეცეთ ყოველგვარი წარმოშობის ფორმას, თუ ის, თუ გინდ განუალბებულად, ესთეტიკურ განცდას გამოიწვევს. ცნებისადმი დაქვემდებარება შეიძლება ორგვარად გავიგოთ. ერთ შემთხვევაში ესთეტიკური მსჯელობა ცნების შინაარსეული მნიშვნელობით განისაზღვრება, ხოლო მეორე შემთხვევაში ცნების შინაარსი მხოლოდ იმდენად არის ანგარიშგაწეული, რამდენადაც იგი ფორმის განსაზღვრებაში იღებს მონაწილეობას. პირველ შემთხვევაში მხედველობაშია მიღებული ცნების შინაარსის დამოუკიდებელი, საკუთარი მნიშვნელობა, მეორე შემთხვევაში ამას არავითარი ყურადღება არ ექცევა. ცხვირი, მხატვრულად გადმოცემული, ცხვირს უნდა ჰგავდეს და ამით ცხვირის ცნებას აკმაყოფილებდეს, მაგრამ მისი ესთეტიკურად გამოყენებისათვის არ არის საჭირო მხედველობაში მიღება იმისი, რომ ის სუნთქვის ფუნქციას ასრულებს. ის ხაზი თუ ნიშანი, რაც ვენერას გამოსახულებაში აღტაცებას იწვევს, საწინააღმდეგო განცდას გვაძლევს, როცა მას ვხედავთ ათენას გამოსახულებაში. მაგრამ ეს არა იმიტომ, რომ ეს ნიშანი ათენას ცნებას ეწინააღმდეგება, არამედ იმიტომ, რომ იგი ეწინააღმდეგება. ჰარმონიულ დამოკიდებულებაში არ არის ათენას გამოხატულებაში დამკვიდრებულ სხვა ნიშნებთან¹³.

დავეთანხმოთ ზ ი მ ე ლ ს, რომ ეს შესწორება არსებითი ხასიათის გაუმჯობესებაა კანტის კონცეფციისა, მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ასეთი ინტერპრეტაცია ზიმელს უკარნახა იმან, რომ მას ესთეტიკური მსჯელობის დაფუძნება ცნებებზე, თუ ისინი არ იქნებიან განსაზღვრული, გარკვეული ცნებები, შესაძლებლად მიაჩნია და თანაც კანტის ძირითად ესთეტიკურ მიზანთან

შეთანხმებულად ესახება¹⁴. მართალია, კანტი თვითონ ლაპარაკობს ესთეტიკურის მიმართებაზე ცნებისკენ. შემეცნებისკენ საერთოდ და ამით ესთეტიკურის გადარჩენაც უნდა და დასაბუთებაც, მაგრამ ეს ჩვენ ვერ მივიჩნიეთ რაციონალიზმიდან თავის დაღწევად, ესთეტიკური მსჯელობის ავტონომიად.

ანალოგიური მდგომარეობა გვაქვს ამაღლებულის შემთხვევაშიც: მისი მოთავსება მშვენიერების გვერდით, როგორც ესთეტიკური კატეგორიისა, საგანგებო დასაბუთებას საჭიროებს. აქ საქმის ვითარება გაცილებით უფრო რთულია, ვიდრე მაშინ, როცა საკითხი ეხება თავისუფალი და დაქვემდებარებული მშვენიერების წარმოდგენას ერთ შინაარსად. როგორც ცნობილია, ამაღლებულის ესთეტიკურ ფენომენად მიჩნევა კანტის დროს დავას არ იწვევდა. ყოველ შემთხვევაში კანტი ისე გადავიდა მშვენიერების ანალიტიკიდან ამაღლებულის ანალიტიკაზე, რომ საგანგებოდ არ განუხილავს საკითხი ტრადიციული შეხედულების მართებულების შესახებ. ის დაკმაყოფილდა იმით, რომ აღნიშნა ამ ორი ფენომენის, მშვენიერებისა და ამაღლებულის მსგავსება-განსხვავება. მსგავსების ნიშნები საკმარისი უნდა ყოფილიყო იმისათვის, რომ ამაღლებული მშვენიერთან ერთად ესთეტიკის სფეროში მოქცეულიყო, ხოლო განსხვავებას უნდა გაემართლებია მშვენიერების გვერდით მეორე ესთეტიკური სიდიდის აღიარება.

როგორც აღვნიშნეთ, როცა კანტი მშვენიერების ფენომენს განიხილავდა, მას იგი უყურებდა არა როგორც ესთეტიკური სამყაროს ერთ-ერთ მომენტს, არამედ როგორც მის ისეთ წარმომადგენელს, რომელიც მთლიანად გამოსახავს მას. შთაბეჭდილება მშვენიერების ანალიტიკიდან ისეთია, რომ ის, რაც ითქმება მშვენიერებაზე, არის იმავე დროს ესთეტიკურის დახასიათება საერთოდ. კანტის მკითხველი ყველაზე ნაკლებ ელის იმას, რომ მშვენიერების დახასიათებას მოჰყვება სხვა დახასიათება ესთეტიკურისა, რომ ესთეტიკურში სხვა ფენომენი, გარდა მშვენიერებისა, დაიმკვიდრებს ადგილს¹⁵. ეს მაინც ასე მოხდა: დაქვემდებარებულმა მშვენიერებამ ესთეტიკაში შემოიტანა ცნება, რომელიც ესთეტიკურს არ ეგუება, გაუქმებით ემუქრება, ხოლო ამაღლებული ისეთ ნიშნებს ამჟღავნებს, რომელთა შეთანხმება ესთეტიკურისათვის დადგენილ ნიშნებთან პრობლემას წარმოადგენს, შეუძლებელი ჩანს.

რა უფლებით თავსდება ამაღლებული ესთეტიკურ სამყაროში? რა აქვს მას საერთო მშვენიერებასთან?

კანტი, როგორც ჩანს, ამ შემთხვევისათვის გადაწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებს იმას, რომ ამაღლებულის მოწონებას განსაზღვრავს თვითონ საგანი, რომელსაც ამაღლებულს ვეძახით. ამ საქმეში გარეგანი მოტივები და თვალსაზრისები არაერთარ როლს არ თამაშობენ. ეს არსებითად იგივეა, რაც მშვენიერის მოწონება ყოველგვარი ინტერესის გარეშე. მეორე მომენტი ამაღლებულისა და მშვენიერების მსგავსებისა მსჯელობის თავისებურებით შედგენდება: მსჯელობა ამაღლებულზე და მსჯელობა მშვენიერზე ორივე რეფლექსურია. ისინი არიან მიმართული არა საგანზე, არამედ სუბიექტზე, საგანზე კი არ მოგვიტხობენ, არამედ საგნით გამოწვეულ მდგომარეობაზე ადამიანის სულში. დაქვემდებარებულ მშვენიერებასთან ესთეტიკაში შემოსული ვითარება ესთეტიკურის მიმართებისა განუსაზღვრელი ცნებისადმი ვრცელდება ამაღლებულზეც, მაგრამ აქ განსჯისეული ცნება კი არ იგულისხმება, არამედ გონებისეული. ამით უკვე იწყება განსხვავება მშვენიერებასა და ამაღლებულს შორის, ერთი შემეცნებას უახლოვდება, მეორე ზნეობას. წარმოსახვის ფუნქცია მშვენიერებაში განსჯისათვის ხელისშეწყობაა, ხოლო ამაღლებულში იგი ამ ფუნქციას ასრულებს გონების მიმართ. ორივე შემთხვევაში გრძნობა-მოწონება უკავშირდება წმინდა გამოსახულებას, როგორც ასეთს. ამიტომ ორივე მსჯელობა, მშვენიერებისა და ამაღლებულის, ერთეული მსჯელობებია. ყოველივე ეს იმის სასარგებლოდ ლაპარაკობს (თითქოს), რომ ამაღლებული მშვენიერების მსგავსი ფენომენია, რომ ეს ფენომენები ერთსა და იმავე სფეროს ეკუთვნიან. მაგრამ, მათი გაიგივება არ შეიძლება. ისინი ზოგ რამეში პრინციპულად ეწინააღმდეგებიან ერთმანეთს.

მშვენიერების საგანი ზღვარდებულია და ფორმის მქონე. ეს ამ საგნის ერთ-ერთი აუცილებელი ესთეტიკური ნიშანია. ფორმას იმდენად დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს კანტი მშვენიერების ანალიტიკაში, რომ დღემდე არ შეწყვეტილა კრიტიკული მსჯელობა კანტის ფორმალიზმის შესახებ ესთეტიკაში. და აი ამ დროს კანტის ესთეტიკაში ჩნდება ისეთი ესთეტიკური ფენომენი, რომლის არსებით ნიშანსაც უფორმოება წარმოადგენს, ფენომენი, რომელიც თავის ეფექტს აღწევს სწორედ უფორმოებით, განსაზღვრულობას მოკლებულობით. ეს არ შეიძლება უმნიშვნელო მოვლენად მივი-

ჩნით, არ შეიძლება იმის თქმა, რომ ესთეტიკურის პირობად გამოცხადება ფორმისაცა და უფორმოებისაც არავითარ სიძნელეს არ ქმნიდეს თეორიის მთლიანობისათვის. როგორ უნდა წარმოგვედგინა მშვენიერების კანტისეული ანალიტიკა, თუ იქიდან ამოსაღები იქნებოდა მიზანშეწონილების, ფორმის ცნება? ვერ გვაუქმებთ ხომ კატეგორიულ მოთხოვნას, რომ გვიპასუხონ კითხვაზე: ფორმა შედის ესთეტიკურის კონსტიტუციაში, თუ უფორმოება? თუ მშვენიერება და ამაღლებული, ორივე ესთეტიკური სამყაროს კუთვნილებსა, მაშინ ფორმისა და უფორმოს საკითხს ესთეტიკური მნიშვნელობა არ უნდა მიენიჭოს საერთოდ, ამის მიხედვით არ უნდა ვიმსჯელოთ ესთეტიკურისადმი კუთვნილებაზე. შეუძლებელია ურთიერთის გამომრიცხველი ნიშნები იწვევდნენ ერთსა და იმავე შედეგს. აქედან ასეთი დასკვნა გამომდინარეობს ესთეტიკურ სამყაროს (თუ მისი ცნება კანონიერია) ერთ-ერთი. ან მშვენიერება და ან ამაღლებული, არ უნდა მიეკუთვნოს. თუ ასე დავაყენებთ საკითხს, იგი, რასაკვირველია, მშვენიერების სასარგებლოდ გადაწყდება¹⁶, ესთეტიკურ კატეგორიად მშვენიერება უნდა მივიჩნიოთ.

მაგრამ განსხვავება მშვენიერსა და ამაღლებულს შორის მარტო მიზანშეწონილებასთან მიმართებაში არ მეღავენდება. მარტო იმით კი არ განსხვავდებიან ისინი ერთმანეთისაგან, რომ ერთი მიზანშეწონილია და მეორე მიზანშეუწონელი, არამედ მთელი რიგი სხვა ნიშნებითაც.

მშვენიერების განცდა უშუალოდ მოსდევს საგნის „ხილვას“, სიამოვნება ამაღლებულიდან ყოველთვის გამჟღავნებულია უსიამოვნებით, რომელიც, როგორც ჩანს მთლიანად არც მაშინ ისპობა, როცა მას სიამოვნება მოსდევს. აქ, შეიძლება ითქვას, გვაქვს ამბივალენტური გრძნობა. რომლის მიკუთვნება ესთეტიკური გრძნობისადმი საეჭვოა. მშვენიერება, ჩვენი დამოკიდებულება მასთან, როგორც კანტი ამბობს, თამაშისეულია, ზოლო ამაღლებულით გამოწვეული სიამოვნება ასეთი არ არის. იგი „სერიოზული სიამოვნებაა“. მშვენიერებით გამოწვეული სიამოვნება დადებითაა, ამაღლებულის სიამოვნება ნეგაციურია, უარყოფითია. ამაღლებულის სასიამოვნოდ განცდა, როგორც ამბობს კანტი. ერთგვარი ძალდატანებაა წარმოსახვაზე, მშვენიერებით გამოწვეულ სიამოვნებას წარმოსახვა ხალისით ხვდება. აქ იგი თავის განხორციელებას ხედავს. ამაღლებულს საერთოდ გრძნობადი მასალა.

ვერ უკავშირდება. სული გონების იდეებით უნდა აივსოს. რათა მან ამაღლებულის განცდა მიიღოს. თუ გავიხსენებთ იმას, რომ, კანტის აზრით, ესთეტიკური განცდა სპეციფიკურ-ადამიანურია, რამდენადაც იგი საჭიროებს მთლიან ადამიანს, თავისი გრძნობადობით და გონებისეულობით, ხოლო მორალური განცდისათვის მარტო გონებისეულობა არის საკმარისი, შეგვეძლოს გვეთქვა, რომ ამაღლებულის განსაცდელად ადამიანის ერთიანობა საჭირო არ არის. ამ განცდას მიიღებს ისეთი არსებაც, რომელიც გრძნობადობას მოკლებულია, საამისო ორგანო არა აქვს. სადაც განცდის პირობას „გონების იდეებით აღვსილი სული“ წარმოადგენს, იქ ადამიანი არ არის აუცილებელი, ამისათვის, კანტის მიხედვით. წმინდა გონითი არსებაც გამოდგება.

განსხვავებულია ამაღლებულისა და მშვენიერის მიმართება ბუნებისადმი და შემეცნებისადმი. ბუნება შეაპირობებს მშვენიერების წარმოქმნას პოზიტიურად, იმ ნიშან-თვისებებით, რომელიც მშვენიერების გამომწვევად მოქმედებენ ადამიანზე. ამაღლებულის მიმართ ბუნებას სხვა ფუნქცია აქვს დაკისრებული. ის, რასაც ბუნება უშუალოდ იწვევს, არის გრძნობად-ემპირიულის უკმა-რობა გონების მოთხოვნის დასაკმაყოფილებლად. ეს არის ამაღლებულის საწინააღმდეგო განცდა, რომელიც მხოლოდ საბაბია იმისათვის, რომ გონებამ თავის უპირატესობას მიაქციოს ყურადღება და თავი ამაღლებულად იგრძნოს. ამას უკავშირდება ამაღლებულის უარყოფითი დამოკიდებულება ყოველივე იმისადმი, რაც ინტერესს შეიძლება შეიცავდეს. მას არ აკმაყოფილებს უინტერესობა, მსგავსად მშვენიერებისა, ის ებრძვის საერთოდ გრძნობადი ინტერესის არსებობას.

მშვენიერების გამოსავლენად გემოვნების უნარი მიიმართება იქით, სადაც შემეცნების სფეროა საერთოდ. ეს არის წარმოსახვის ისეთი მოძრაობა, რომელიც განსჯისკენ არის მიმართული იმ მიზნით, რომ ერთგვარი წესრიგი (მაგრამ არა შემეცნებითი) და ზღვარდებულება შეიძინოს. ამაღლებული ისეთ ამოცანას ემსახურება, რომლის გადაჭრაში მას მხოლოდ გონებისეული, ინტელიგიბელური დაეხმარება: გრძნობადი მოცემულობის სიმრავლე, მისი უკმარობა გონებითი ტოტალობისთვის არის იმის შეგნების საფუძველი, რომ ადამიანში არსებობს ზეგრძნობადი უნარი. ამაღლებული თავიდანვე აქეთ არის მიმართული, გონებისეული შემეცნებით საზრდოობს, მასზე დაყრდნობით აღწევს საყოველთაობა-

სა და აუცილებლობას. თუ მშვენიერების „დასაბუთება“ საბოლოოდ შემეცნების ძალებს ემყარება, ამაღლებულზე უნდა ვთქვათ, რომ ის მორალური ძალებით აღწევს მიზანს, გრძნობადი შეიძლება არ ყოფილიყო აუცილებელი მშვენიერების ცხადყოფისათვის, მაგრამ ამაღლებულისათვის ის აუცილებელია. თუ მშვენიერება თეორიული ძალების პროდუქტად გვევლინება, ამაღლებული პრაქტიკულ გონებას ეყრდნობა.

გვაქვს თუ არა საფუძველი, ყოველივე ამის შემდეგ, ვთქვათ, რომ მშვენიერება და ამაღლებული ერთსა და იმავე სფეროს ვერ მიეკუთვნებიან? ვფიქრობთ, რომ მათ შორის განსხვავება მეტია და უფრო არსებითი, ვიდრე მსგავსება. ეს ლაპარაკობს იმ მკვლევარების სასარგებლოდ, რომელთაც ამაღლებული ან სულ არ შეაქვთ ესთეტიკური საგნის შემადგენლობაში, ანდა მას ისე წარმოიდგენენ, რომ მშვენიერებისადმი დაქვემდებარებულ მომენტად აქცევენ (იხ. ქვემოთ კოპენის ესთეტიკის გარჩევა).

აღვნიშნავთ კიდევ ერთ მნიშვნელოვან გარემოებას, რომელიც მშვენიერებისა და ამაღლებულის დასაბუთება-ცხადყოფის განსხვავებას ეხება. ტრანსცენდენტალური დედუქცია, რომელიც საერთოდ კანტიანური არგუმენტაციის მწვერვალია, უკანასკნელი და გადამწყვეტი სიტყვაა, ამაღლებულს არ ახლავს. გვაქვს მშვენიერების ტრანსცენდენტალური დედუქცია, მაგრამ არა გვაქვს და, კანტის თქმით, არც უნდა გვექონდეს, ამაღლებულის დედუქცია. რითაც არ უნდა აიხსნებოდეს ეს ფაქტი, სულ ერთია, იგი აძლიერებს იმის რწმენას, რომ ამაღლებული და მშვენიერება არ ეკუთვნიან ერთნაირ ვითარებას, კვლევის ერთსა და იმავე სფეროს. შეიძლება თქვან, რომ ეს განსხვავება მინიმუმამდე დავა და შეიძლება გაუქმდეს კიდევაც, თუ მხედველობაში არ მივიღებთ მშვენიერებისა და ამაღლებულის წარმოშობის განსხვავებას და ვიმსჯელებთ მხოლოდ თვითონ ფენომენებზე, ამ პროცესების უკანასკნელ მომენტებზე, ე. ი. იმ მომენტებზე, სადაც ხელთა გვაქვს მხოლოდ ესთეტიკური ტებობა მშვენიერების გამო და ამაღლებულის გამო. ამ შემთხვევაში, გამოდის ასე, რომ საქმე გვაქვს არა თვითონ მშვენიერებასთან და ამაღლებულთან, არამედ იმ სიამოვნებასთან, რომელსაც ისინი იწვევენ, მაგრამ ასეთი გადანაცვლება მსჯელობის ადგილისა არსებითად უდრის მსჯელობის თეზისის შეცვლას: ჩვენ ვადარებთ ერთმანეთს მშვენიერებასა და ამაღლებულს და არა მათ მიერ გამოწვეულ სიამოვნებას. ცნობილია, რომ სხვადასხვა „გამლა-

ზიანებელს“ შეუძლია ერთნაირი ღრძნობა გამოიწვიოს. რა დარჩებოდა ამადლებულის ცნებისგან, მისგან რომ გამოგვეტანა ყველაფერი, რაც ეხება მის შინაგან წინააღმდეგობას, ამბივალენტობას, იდეურობას და ა. შ.?¹⁷

რატომ არ ესაჭიროება დედუქცია ამადლებულის შესახებ მსჯელობას?

კანტი ასხვავებს მსჯელობის განხილვის ორ მომენტს: ექსპოზიციას და დედუქციას. პირველი მხოლოდ დესკრიფციაა იმისი, რაც არის მსჯელობა თავისი მნიშვნელობის, საზრისის მიხედვით, მეორე იმ პრეტენზიის დასაბუთება-გამართლებას ეხება. რომელიც მსჯელობის საზრისში არის გამოხატული. ჰედონიკურ მსჯელობას. მაგალითად, დედუქცია არ ესაჭიროება. ეს იმიტომ, რომ მას არა აქვს საყოველთაობისა და აუცილებლობის პრეტენზია. ეს გასაგებია ჩანს, მაგრამ ასახსნელია ის, თუ რატომ არ საჭიროებს ამადლებულის მსჯელობა დედუქციას, როცა კანტის აზრით, ეს მსჯელობა ესთეტიკურს ეკუთვნის და, მაშასადამე, აღნიშნულ პრეტენზიას მოკლებული არ არის? კანტი ასეთ პასუხს გვაძლევს: გემოვნების მსჯელობას!¹⁸ გასარკვევი აქვს ის ფაქტი, რომ ადამიანისთვის დანიშნული მშვენიერება (საგნების ისეთი ფორმა, რომელიც უშუალოდ იწვევს ესთეტიკურ მოწონებას) არის ბუნების იმ ნაწილშიც (ზღვის ფსკერზე), რომელიც ადამიანის თვალისთვის მიუწვდომელია. ეს არის მხოლოდ ერთ-ერთი თვალსაჩინო ილუსტრაცია იმისი, რომ ბუნება ქმნის ისეთ საგნებს, რომელნიც სავსებით შეესატყვისებიან ადამიანის ესთეტიკურ მოთხოვნას. თუ ვივარაუდებთ, რომ ადამიანს სურს, რომ შემეცნებითი ძალები, წარმოსახვა და განსჯა. ერთმანეთის მიმართ არა მარტო შემეცნებით ურთიერთობაში იყონ, არამედ აგრეთვე თავისუფალ, თამაშისეულ ურთიერთობაშიც, საჭირო გახდება ისეთი საგნის არსებობა, რომელიც სწორედ ამგვარად წარმართავს ამ ძალების მოქმედებას. შემეცნების ძალები თავისით, ნებისმიერად, ასე ვთქვათ, არაფერს აკეთებენ. მათ ესაჭიროებათ „აფიცირება“ მაშინაც, როცა საქმე ეხება ესთეტიკური განცდის წარმოქმნას. მაშასადამე, ბუნება (და ხელოვნების პროდუქტები) უნდა იყონ ისეთი, რომ ასეთი „გალიზიანება“ განახორციელონ. კანტი არ ექვობს იმაში, რომ ბუნების მოვლენები მართლაც შეგუებული არიან სუბიექტთან, აკმაყოფილებენ სუბიექტის ესთეტიკურ მოთხოვნას. ეს ფაქტია, მაგრამ იგი ახსნას საჭიროებს. როგორ არის აქ შესაძლებელი ბუნების შეგუება ესთეტიკურ

სუბიექტთან? ასე გამოითქმება გემოვნების მსჯელობის დედუქციის პრობლემა. აქედან ჩანს, რომ ამგვარი საკითხი ამაღლებულის მიმართ არ დაისმის: ბუნება, რომელიც ამაღლებულს სჭირდება, არ მოითხოვს მიზანშეწონილებას, არ მოითხოვს ფორმას, წესიერებას. პირიქით, მან რომ თავისი მისია შეასრულოს, მოკლებული უნდა იყოს წესრიგსა და მიზანშეწონილებას, უნდა იყოს ქაოსური ხასიათის. ამის გასაგებად საგანგებო მუშაობა არაა საჭირო. აქ ის არ არის, რაც ახსნას საჭიროებს: ბუნების სტიქია არც ამაღლებულია და არც იწვევს უშუალოდ ამაღლებულს. ის მხოლოდ საბაბია იმისი, რომ ადამიანის სულმა ჩაიხედოს თავის თავში და იქ ამაღლებული დაინახოს. განსხვავება ბუნებასთან მშვენიერებისა და ამაღლებულის დამოკიდებულებისა კანტს ასეც კი აქვს გამოთქმული: ბუნებაში არიან ლამაზი საგნები, მაგრამ არ არიან ამაღლებული მოვლენები. ასეთი გამოთქმა, რასაკვირველია, ზუსტი არ არის. ბუნებაში, კანტის აზრით, არც მშვენიერებაა და არც ამაღლებული; ეს თეზისი ურღვევად უნდა დარჩეს კანტის ესთეტიკაში. მაგრამ კანტს დასჭირდა არაზუსტი გამოთქმა იმისათვის, რომ გადმოეცა ის განსხვავება, რომელიც ბუნებასთან მიმართებაში აქვთ მშვენიერებასა და ამაღლებულს. კანტს იმის თქმა უნდა, რომ ბუნების ზოგი მოვლენა-საგანი მზად არის იმისთვის, რომ მშვენიერების წარმოქმნას ემსახუროს, ხოლო ამაღლებულისთვის ასეთი რამ ბუნებაში არ არსებობს. მშვენიერება, ასე ვთქვათ, გაგრძელება და დამთავრებაა იმ ვითარებისა, რომელიც ბუნებაში გვაქვს გაფორმებული საგნების სახით, ხოლო ამაღლებული იმისი საწინააღმდეგოა, რაც არის ბუნებაში საამისოდ მოწოდებული. რამდენადაც კანტი ლაპარაკობს იმაზე, რომ შეიძლება რეფლექსიური მზერით შემოვფარგლოთ ჩვენი ესთეტიკური ქცევა და მაშინ შევძლებთ ჩვენი სულის ამაღლებულობის წვდომას, შეიძლება ეს აზრი გავავითაროთ იმ მიმართულებით, რომ სწავროდ ბუნების „აფიციერების“ საჭიროება მოვუხსნათ ამაღლებულს და, იმის შემდეგ, რაც რომ შევიგონით ერთჯერ, რომ სხვაგან, თუ არა ჩვენს სულში, არაფერია ისეთი. რაც ოდნავ მაინც ემსგავსებოდეს ამაღლებულს, ვთქვათ, რომ ამაღლებული ჩვენი სულის სიდიადის ჰერეტიკაა, რომელსაც ბუნება აღარ სჭირდება. ერთი ნაბიჯიც და ვიტყოდით, რომ თუ მშვენიერებაზე ითქმის (მართებულად თუ უმართებულად) ის, რომ იგი არის ზნეობის სიმბოლო, ამაღლებულზე უნდა ვთქვათ, რომ ის არის ჩვენი ზნეობის უშუალო ჰერეტიკა. ისიც უნდა ვთქვათ, რომ

ჩვენი სულიერი ამალღებულობის კვრეტა იმავე აუცილებლობით გამოიწვევს სიამოვნების გრძნობას, როგორც მოვალეობის შესრულება დადებით მორალურ გრძნობას. აპრიორული კავშირი აქ ორივე შემთხვევაში ევიდენტურია, მაგრამ საფუძველი ამ აპრიორულობისა მორალური კატეგორიაა და არა ესთეტიკური.

III. გემოვნების მსჯელობის დედუქცია

ა) მკვლევართა ერთი ნაწილი ფიქრობს, რომ გემოვნების დედუქცია მშვენიერების ანალიტიკასთან შედარებით შინაარსეულად არაფერს ახალს არ შეიცავს, რომ დედუქცია აქ მხოლოდ გამეორებაა იმისი. რაც ითქვა გემოვნების ანალიტიკაში¹⁹. ამ მტკიცებაში არის ელემენტი კემპარიტებისა, მაგრამ იგი საკმაოდ არ არის დაზუსტებული.

როცა კანტი აყენებს საკითხს: როგორ მოხდა, როგორ გავიგოთ, რომ ბუნება ისეთ ფორმებს ქმნის, რომელნიც შეესატყვისებიან ესთეტიკური სუბიექტის მოთხოვნას, საქმე გვაქვს, ჩვენის აზრით, ისეთ ვითარებასთან, რომელიც არსებითად განსხვავდება იმისაგან, რაზედაც არის ლაპარაკი მშვენიერების ანალიტიკაში. ეს უკანასკნელი იმის ცხადყოფას ემსახურება, თუ რა არის საზრიანი ესთეტიკური მსჯელობისა და რას ემყარება ამ მსჯელობის პრეტენზია. რაც შეეხება ბუნების მზაობას ამგვარი მსჯელობის წარმოქმნისათვის, იმას. რომ „ბუნება ესთეტიკურ ფორმებს“ ქმნის იქაც. სადაც ადამიანის ყოფნა არ იგულისხმება, ეს მშვენიერების ანალიტიკას არ ეხება. იგი სულ ახალი საკითხია, რომელსაც საქმე აქვს ბუნებისა და ესთეტიკური მსჯელობის ურთიერთობასთან. აქ ორმაგი მიმართება-პრობლემა უნდა დაინახოთ. თუ ბუნება შეიცავს ესთეტიკურ ფორმებს, გასაგები ხდება ესთეტიკური მსჯელობის წარმოშობა. გასაგები იქნება მაშინ ისიც, თუ რატომ აქვს ძალა ბუნების მიმართ ესთეტიკური სუბიექტის მოთხოვნას. მხოლოდ საჭირო იქნება იმის ახსნა იდეალურად, რომ ბუნება მართლა ასეთია და რაც მთავარია, ასეთია არა თავისით, როგორც საგანი თავისთავად. არამედ როგორც ესთეტიკური იდეის გამოვლინება²⁰. აქ, ასე ვთქვათ. სრული დედუქცია გვაქვს. ამ პუნქტს ეხება კ. ფიშერის შენიშვნა: „ის, რომ თავისუფალი კვრეტის ვითარებაში ჩვენ ერთ საგანს შევიგრძნობთ როგორც ლამაზს, მეორეს როგორც საძაგელს.

მესამეს როგორც ამალღებულს — ეს უნდა იყოს განსაზღვრული მოვლენათა თავისებურებით... მოვლენათა საფუძველში უნდა იყოს რაღაც, რაც სრულიად დამოუკიდებელია ჩვენი გონების უნარისგან და მოვლენებს ხდის იმად, რაც არიან ისინი...“²¹. როცა ჩვენ ბუნების იმგვარ ინტერპრეტაციას ვიძლევი, რომელიც გასაგებს ხდის გონების თანხმობას მისადმი და ამის საფუძველად ბუნების იდეალურობას ვასახელებთ, საქმე გვაქვს კანტისეულ დედუქციასთან. კ. ფიშერმა კანტის ესთეტიკურ დედუქციაში ამგვარი მუშაობა იგულისხმა, რაც იმას ადასტურებს, რომ კანტი მართლა აყენებდა საკითხს ამგვარად, ე. ი. მან მოგვცა ესთეტიკური დედუქცია, რომელიც არ დაიყვანება მშვენიერების ანალიტიკაზე. მაგრამ, ჰქონდა თუ არა კანტს უფლება ამგვარი საკითხის დაყენებისა? ვფიქრობთ, რომ არა.

კანტის ერთ-ერთი ძირითადი დებულება. რომელზედაც არის აგებული მთელი მისი ესთეტიკა, ისაა, რომ მშვენიერება საგნის თვისება არ არის, რომ ის არის სუბიექტის მდგომარეობა. მისი გრძნობის თავისებურება. ამ მხრივ არავითარი განსხვავება მშვენიერსა და ამალღებულს შორის არ არსებობს. როცა კანტს დასჭირდა მშვენიერისა და ამალღებულის განსხვავების გადმოცემა, მან განსხვავების ერთ-ერთ მომენტად დაასახელა ბუნებასთან მიმართება ამ ფენომენებისა. კანტი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ ბუნებაში არაფერია ამალღებულის მსგავსი, რომ ბუნება იძლევა მხოლოდ საბაბს იმისას, რომ სულმა ჩაიხედოს თავის თავში და იქ დაინახოს საკუთარი ამალღებულობა. როცა ამალღებულის სპეციფიკა ასე ხასიათდება ბუნებასთან მიმართების ასპექტში, მშვენიერების მიმართება იმავე ბუნების მიმართ, ცხადია, სხვაგვარად უნდა დახასიათდეს. კანტი, ჩვენი აზრით, იძულებით მიჰყვება ამ ლოგიკას და ბუნებას, რომელიც „იწვევს“ მშვენიერებას, მიაწერს იმას. რაც კრიტიკულ ესთეტიკას ეწინააღმდეგება. კანტი ლაპარაკობს ბუნების ლამაზ საგნებზე, ისეთ ესთეტიკურ ფორმაზე, რომელიც ადამიანთა მიმართებას არ გულისხმობს, და ა. შ. (იხ. ზემოთ). გამოდის, რომ ბუნება მშვენიერების მიმართ მეტი რამ არის, ვიდრე საბაბი. თითქოს ესთეტიკური მშვენიერება მხოლოდ ასახვა იყოს ბუნების მშვენიერებისა! თუ ასე წარმოვიდგინეთ მიმართება ბუნებასა და ესთეტიკურ განცდას შორის, მაშინ დაისმება საკითხი. თუ რომელი რომელს განსაზღვრავს, რა უღევს საფუძველად ამ თანხმობას და

მსჯელობა ისე წარიმართება, თითქოს „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ საზღვრებში კი არ ვიმყოფებოდეთ, არამედ „წმინდა გონების კრიტიკისა“, თითქოს ესთეტიკურ მსჯელობას ევალებოდეს. რომ თავისი კანონი გააერცელოს ბუნებაზე, თითქოს ის იყოს შემეცნებითი აპრიორული მსჯელობა, რომელიც მეცნიერულ ცდას, ანუ ბუნებას ხდის შესაძლებელს. არაფერი ამის მსგავსი ესთეტიკურ მსჯელობას, კანტის მიხედვით, არ ევალება. ამისი ტერმინოლოგიური ფიქსაცია კანტმა მოგვცა იმით, რომ ესთეტიკურ ავტონომიას დამატებით ჰეავტონომია უწოდა. ეს იმის აღსანიშნავად, რომ ესთეტიკურის კანონს მხოლოდ თვითონ ესთეტიკური უნარი ექვემდებარება და სხვა რამის მიმართ მისი გამოყენების საკითხი არ უნდა დადგეს. ამას მოითხოვს ესთეტიკური სფეროს სუბიექტურობა, მისი პრინციპის თავისებურება.

ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია. ამგვარად, დამოუკიდებელი კვლევა კანტის სისტემაში, მაგრამ იგი ამ სახით ზედმეტია და გაუმართლებელი. რაც შეეხება დედუქციას. როგორც ესთეტიკური მსჯელობის გამართლების ცდას, როგორც იმის ცხადყოფას, რომ ესთეტიკური მსჯელობა საყოველთაო და აუცილებელი ხასიათისაა, უნდა ითქვას, რომ ამ საქმეს ემსახურება ესთეტიკურის ანალიტიკაც, და შეიძლება დავეთანხმოთ იმას, ვინც ამბობს, რომ დედუქციაში გამეორებულია და გამოყენებული ყველაფერი, რაც საამისოდ გამოსადეგია ანალიტიკაში. ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ამ საქმეს ემსახურება არა მარტო მსჯელობის ანალიზის მეორე და მეოთხე მომენტი, არამედ პირველიცა და მესამეც. ის, რასაც გვაძლევს ესთეტიკური მსჯელობის ანალიზის პირველი მომენტი, ერთთავად საკმარისი კი ჩანს იმისათვის, რომ გარანტირებული იქნეს ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა და საყოველთაო მნიშვნელობა. მართლაც და, თუ ესთეტიკურ მოწონებაში მონაწილეობას ნიიღებენ მხოლოდ ის ძალები, რომელნიც მოქმედებენ ყოველგვარი ინტერესის გარეშე საგნის მიმართ, მაშინ გვაქვს საფუძველი ვიფიქროთ. რომ ასეთი მოწონება იქნება აუცილებელი და საყოველთაო. იქნება ტრანსცენდენტალურ ძალებზე დაყარებული. ამის შემდეგ მხოლოდ ის იქნებოდა გასარკვევი, თუ როგორ სწარმოებს ამ ტრანსცენდენტალური ძალების მუშაობა, რა საბუთი გვექნებოდა იმის დასამტკიცებლად. რომ აქ მიღწეული საყოველთაობა და აუცილებლობა იქნება უსათუოდ ესთეტიკური. ე. ი. განსხვავებული

ლოგიკური და ეთიკური მსჯელობების აუცილებლობისაგან. სიძნელეს ქმნის იმის დასაბუთება, რომ ესთეტიკური მსჯელობა, რომელიც ერთეულია თავისი რაოდენობით, არ მოიხმარს არავითარ (არც მიზნის) ცნებას განმტკიცებისათვის, და რომელიც პრედიკატს მიაკუთვნებს არა ობიექტს, არამედ სუბიექტს, მაინც აპრიორული ხასიათისაა და აუცილებლობისა და საყოველთაობის მოთხოვნას აკმაყოფილებს.

როგორ შეიძლება, ერთეული მსჯელობა შეიცავდეს საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზიას და ამ პრეტენზიის გამართლება მოიპოვებოდეს, როცა ერთეული მსჯელობის არსი იმაში მდგომარეობს, რომ მის სუბიექტზე (ერთეულზე) ნათქვამი მხოლოდ მას ეხება და, მაშასადამე, მისი პრედიკატის გავრცელება სხვაზე ამით უკვე გამორიცხულია?

თუ ერთეული მსჯელობა, რომელზედაც აქ ლაპარაკია, მართლა ერთეული მსჯელობაა ამ ცნების ლოგიკური მნიშვნელობით, მაშინ უნდა შეწყდეს ამაზე შემდგომი მსჯელობა და ითქვას, რომ ის არის პარტიკულარული მსჯელობა, რომლის საყოველთაო მნიშვნელობაზე ლაპარაკი შინაგან წინააღმდეგობას შეიცავს. თუ მსჯელობის სუბიექტი ერთი და ინდივიდუალურია თავისი მნიშვნელობით, მისი პრედიკატი არ შეიძლება ძალაში იყოს მეორის, მესამის... მიმართ. იმისათვის, რომ მსჯელობის პრედიკატი მრავალს ეხებოდეს, ამ სიმრავლეს უნდა შეიცავდეს მსჯელობის სუბიექტი. წინააღმდეგ შემთხვევაში მსჯელობა არ იქნება კანონიერი. მაშასადამე, ესთეტიკური მსჯელობის ზოგადი მნიშვნელობა ერთეული მსჯელობის ამ ლოგიკურ გაგებას არ გულისხმობს. ასე გვეჩვენება. მაგალითად. მსჯელობა „ვარდი არის ლამაზი“, თუ აქ ვიგულისხმებდით, რომ საქმე ეხება საგანს— ვარდს, რომ ამ მსჯელობაში ვარდის კონსტიტუციური დახასიათება გვეძლევა. მაგრამ, ხომ ვიცით, რომ ესთეტიკური მსჯელობის შინაარსს ეს არ წარმოადგენს. იგი მხოლოდ ნასესხები ფორმაა ლოგიკურიდან და ეხება მხოლოდ მსჯელობის მოდალობას და არა მის შინაარსს. არა მის პრედიკაციას. საქმე ეხება არა საგანს, არამედ გრძნობას, მსჯელობის ავტორის გრძნობას. რა შეიცვალა ამით?

ერთი საგანი და მრავალი მსჯელობა ას საგანზე კანტის ესთეტიკიდან გამორიცხულია. აქ მსჯელობის რაოდენობა განსაზღვრავს მსჯელობის საგანს. ასე რომ არ იყოს, ობიექტი იქნებოდა მსჯელობის კრიტერიუმში და საქმე გვექნებოდა ლოგიკურ მსჯელო-

ნასთან. ამიტომ ესთეტიკურ მსჯელობათა ერთიანობა ობიექტ-
ვერ დაემყარება. ესთეტიკური მსჯელობის საგანი არის გრძნობა.
რომელიც იმდენია, რამდენიცაა შესრულებული აქტი მსჯელობი-
სა. რაღაც გამაერთიანებელი აქაც საჭიროა, თორემ მაშინ ესთეტი-
კური მსჯელობა სულ ჰკარგავს ყოველგვარ პრინციპს და უტოლდე-
ბა ჰედონიკურ მსჯელობას. კანტის მიხედვით, ეს ესთეტიკის გაუ-
ქმებას ნიშნავს.

კანტი ხსნას ელის არა საგნისაგან, არა, ასე ვთქვათ, წინამდე-
ბარე ობიექტისაგან, არამედ ესთეტიკური გრძნობის საფუძველში
მდებარე სუბსტრატისგან. თუ ეს ყოველ ადამიანში ერთნაირია და
ერთნაირია არა ფსიქოფიზიკური ერთიანობის გამო, არამედ მისი,
ამ საფუძველის ტრანსცენდენტალობის გამო, მაშინ რა გვიშლის
ხელს, რომ ვილაპარაკოთ აპრიორიზმზე, აუცილებლობაზე, საყო-
ველთაო მნიშვნელობაზე?!

რა არის ეს საფუძველი?

აქ ორ რამეზეა ლაპარაკი კანტის ესთეტიკაში, სოლიდარობის
გრძნობაზე და შემეცნების უმაღლეს ძალებზე — წარმოსახვაზე
და განსჯაზე. მიზანი ერთია: ესთეტიკური გრძნობა ისეთი წარმო-
შობისა უნდა იყოს. რომ მას გაზიარება, შეტყობინება ეწყობო-
დეს, ცნობებადი იყოს. ამით იგი საყოველთაო გახდება და აუცი-
ლებელიც იქნება, რამდენადაც აღნიშნული საფუძველები ტრანს-
ცენდენტალურია. ესთეტიკური გრძნობის აპრიორული პირობებია.
ჩვენ იმავე პუნქტთან მივდივით, რომელზედაც ზემოთ გვქონდა საუ-
ბარი: საქმე ეხება ცნობებადობის მნიშვნელობას ესთეტიკური მსჯე-
ლობის საყოველთაობისა და აუცილებლობის დასამტკიცებლად.

ესთეტიკური განწყობის წყალობით მსჯელობის რეფლექსურ
უნარს ჩამოშორდა ის, რაც საგნის არსებობაზე, მის ნდობაზე შეი-
ძლებოდა ყოფილიყო მიმართული. ამით ინდივიდუალური, სუბი-
ექტური გამოითიშა და ზოგადსუბიექტურს დარჩა მოქმედების ას-
პარეზი. ამით მხოლოდ ერთი ნაბიჯია წინ გადადგმული. საჭიროა
გაირკვეს ტრანსცენდენტალური ძალების მოქმედების მექანიზმი.
ის. თუ როგორია ურთიერთობა ამ ძალებისა ესთეტიკურ ქცევაში
და სად არის იმის საფუძველი, რომ ესთეტიკურმა მსჯელობამ
მისი პრეტენზიის გამართლება ჰპოვოს. კანტი აქ წარმოსახვი-
სა და განსჯის ურთიერთობაზე ლაპარაკობს. ესთეტიკური მსჯელო-
ბა აგებულია (თითქოს) ესთეტიკურ გრძნობაზე, ხოლო ეს უკანა-
სკენელი წარმოსახვისა და განსჯის სპეციფიკური მიმართების შინა-

განი ასახვავა. მაშასადამე, ჯერ შემეცნების ძალთა თამაში (რომელიც გამოიხიანებლით არის გამოწვეული), შემდეგ ესთეტიკური გრძნობა და, ბოლოს, ესთეტიკური მსჯელობა. მაგრამ კანტის კონცეფციაში თანმიმდევრობის ეს საკითხი ასე მარტივად არ წყდება. მეცხრე პარაგრაფში კანტი ასე აყენებს საკითხს: რა უსწრებს რას გემოვნების მსჯელობაში: სიამოვნების გრძნობა საგნის შეფასებას, თუ, პირიქით, საგნის შეფასება სიამოვნების გრძნობას? ამასთანავე კანტი დასძენს, რომ ამ საკითხის გადაჭრანება დამოკიდებული ესთეტიკური კონცეფციის ბედი, რომ ეს არის „გასაღები გემოვნების კრიტიკისა“.

კანტის პასუხი ამ საკითხზე გასაგებადაც ძნელია. ამიტომ დაიწერა ბევრი და ერთიმეორის საწინააღმდეგო რამ ამ საკითხზე. როგორ ვიაზროთ, რომ შეფასება უსწრებს გრძნობას, როცა კანტი ბევრ ადგილას გარკვევით ამბობს, რომ ესთეტიკური მსჯელობა ემყარება ესთეტიკურ გრძნობას? რა არის ესთეტიკური მსჯელობის ობიექტი, რაზე სწარმოებს მსჯელობა, თუ ესთეტიკური გრძნობა ჯერ კიდევ არ გაჩენილა? რას გამოხატავს, რას გადმოსცემს ამ შემთხვევაში ესთეტიკური მსჯელობა?

ჩვენ ვიცით, რატომ სჭირდება კანტს ამის მტკიცება: თუ რომ მოცემული საგნის შეფასებას უსწრებს სიამოვნების გრძნობა, ხოლო მისი საყოველთაო ცნობებადობა მსჯელობამ უნდა უზრუნველყოს, მაშინ ეს გრძნობა უთუოდ არაესთეტიკური იქნება, ის იქნება გრძნობადი გრძნობა, ჰედონიკური. ასეთი გრძნობა საყოველთაო ცნობებადობას მოკლებულია და გემოვნების მსჯელობას მასთან საქმე არა აქვს. გრძნობა რომ ცნობებადი იყოს, საჭიროა ის შემეცნების ძალებს ემყარებოდეს. რას ნიშნავს ეს? რაში გამოიხატება შემეცნების ძალების მოქმედება. რომელსაც ესთეტიკური გრძნობა დაერთვის?

ა. ტუმარკინის აზრით, აქ უნდა ვიგულისხმოთ ესთეტიკური ჰერეტიკა, რომელიც ემსგავსება იმას, რასაც კანტი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ ეძახის შემეცნებას ზოგადი, არასაკუთრივი მნიშვნელობით. ის გარემოება, რომ წარმოსახვა ესთეტიკურ აქტში მიმართულია შემეცნებაზე საერთოდ, ტუმარკინის ინტერპრეტაციით, ნიშნავს იმავე ესთეტიკურ ჰერეტას, „უბრალო ხედვას“²². ტუმარკინს ესთეტიკური პრობლემის სიმძიმის ცენტრი მსჯელობიდან გადააქვს ჰერეტაზე და ამიტომ ესთეტიკური მსჯელობის სპეციფიკის დაცვა და ცხადყოფა მისთვის მეორეხარისხოვანი საკითხია.

ჩვენთვის ამჟამად პირდაპირ ინტერესს შეიცავს ბ რ ო კ ე რ ი ს ინტერპრეტაცია, რომელიც მას მოცემული აქვს თავის დისერტაციაში.

კანტის აპორია ამ პუნქტში მას ასე ესმის: 1. ესთეტიკური მსჯელობა არ შეიძლება ემყარებოდეს სიამოვნებას შეგრძნების გამო, 2. მსჯელობა, რომელიც ემყარება ცნებას, არ შეიძლება იყოს ესთეტიკური სიამოვნების განმსაზღვრელი. როგორ შეიძლება გამოვიდეთ ამ წრიდან? როგორ გავხსნათ აპორია?

თუ მსჯელობაში ვიგულისხმებთ შემდეგი წინადადებით გამოთქმულ აზრს — „ეს არის მშვენიერი“, ცხადია, რომ იგი მშვენიერების განცდას არ შეიძლება უსწრებდეს: ეს მსჯელობა არის ამ ფენომენის გამოთქმა. საქმე ახლა ამ სიამოვნებას ეხება: როგორი უნდა იყოს ის, რათა გამართლება ჰქონდეს მსჯელობას („ეს არის მშვენიერი“)? „გამართლებაში“ იგულისხმება: სიამოვნება ისეთი უნდა იყოს, რომ მან ამ მსჯელობის საყოველთაო და აუცილებლობა გასაგები გახადოს. ამისთვის, ჯერ ერთი, საჭიროა ყველასათვის მისაწვდომი იყოს ის, რისგანაც სიამოვნებაა გამოწვეული, და მეორეც ამ სიამოვნებისა და მისი გამომწვევის მიმართება აუცილებელი იყოს ყველა სუბიექტისათვის²³. სიამოვნება განცდილი იქნება როგორც მოწონება მშვენიერების გამო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ ის მისაწვდომი იქნება ყველასათვის, თუ მას ინტერსუბიექტური მნიშვნელობა ექნება. ამას ნიშნავს, ბოკერის თქმით, კანტის ტერმინი — „საყოველთაოდ ცნობებადი“, რომელშიც მეტი იგულისხმება, ვიდრე სუბიექტური მდგომარეობის შეტყობინება (ასეთი შეტყობინებადი შეიძლება ჰედონიკური გრძნობაც იყოს). ესთეტიკური სიამოვნების „რაზე“ გულისხმობს იმას, რომ ის არის ერთი ყველასათვის, რომ ის, რაც განიცდება როგორც ესთეტიკურად მოსაწონი, ყველასათვის წარმოადგენს ერთსა და იმავეს²⁴.

როგორაა ეს შესაძლებელი, თუ წარმოდგენები, რომლებზედაც მიმართულია სიამოვნება, მხოლოდ სუბიექტის შინაგანი მდგომარეობაა? მაშასადამე, საჭიროა, რომ სუბიექტის ეს მდგომარეობანი იყოს მეტი, ვიდრე უბრალო „ჩემი მდგომარეობა“. ეს მოდის, კანტის მიხედვით, იქიდან, რომ ისინი მიმართული არიან შემეცნებისკენ. თუ ესთეტიკური სიამოვნება უნდა იყოს ინტერსუბიექტური, მაშინ ის წარმოდგენები (სუბიექტური მდგომარეობანი), რომლებთანაც მოცემულია სიამოვნება, სუბიექტურობიდან უნდა გათავი-

სუფლდნენ. ეს მხოლოდ შემეცნების საშუალებითაა შესაძლებელი. შემეცნების არსი ხომ იმაში მდგომარეობს, რომ სუბიექტის წარმოდგენები აუცილებლობით მიიმართებოდნენ ობიექტზე?! ეს მიმართება კმნის შემეცნების ობიექტურობას, აუცილებლობას. როგორ არის შესაძლებელი ასეთი აუცილებლობა აქ, სადაც მიმართების პუნქტია სუბიექტური მდგომარეობა? თუ ესთეტიკურ აქტში სუბიექტის წარმოდგენები მიმართული არიან ისევ მისი აფექციისადმი (და არა ობიექტისადმი), მაშინ საიდან უნდა ველოდეთ აუცილებლობის ნიშანს?

ბროკერი აქ ასეთ გამოსავალს ნახულობს: ის გაგება კანტისა, რომლის თანახმად, ე. წ. მოვლენები არიან სუბიექტის სუბიექტური მდგომარეობანი, რომელთაც საგნობრიობას ანიჭებს აზროვნება, განსჯის კატეგორიები, მიუღებელია²⁵ და არც ამ შემთხვევისთვის არის გამოსადეგი. თუ მოვლენაში ვიგულისხმებთ საგანს, მაშინ „წარმოდგენებზე“ მიმართული წარმოდგენები აუცილებლობასა და ობიექტურობას მოიპოვებენ, მაშინ გასაგები იქნება ის, თუ როგორ გახდა შესაძლებელი ესთეტიკური გრძნობის ინტერსუბიექტურობა. აქ დაცულია ობიექტური შემეცნებისათვის საჭირო პირობა, საგანზე მიმართება. ის, რისი სიამოვნებაც გვაქვს ესთეტიკურ აქტში, არის, მაშასადამე, საყოველთაო, ინტერსუბიექტური, ე. ი. ერთი და იგივე ყველასათვის²⁶.

ბ რ ო კ ე რ ი ს ეს მოსაზრებები საკმაოდ თანმიმდევრულად და კანტიანურად არის განვითარებული, მაგრამ კანტის ძირითად სიძნელეს, რასაკვირველია, ვერ აუქმებს. ეს სიძნელე ჩვენ იმაში დავინახეთ, რომ ესთეტიკური გრძნობის აპრიორულობა, საბოლოოდ, რაციონალისტურად არის გადაჭრილი და ემოციონალური ცხოვრების უფლებები სავსებით დაცული არ არის. კანტის მიზანდასახულებათა მიხედვით, თეორიული და პრაქტიკული გონების (ნების) აპრიორულ ძირითად საფუძვლებს უნდა დართოდა გრძნობისეული აპრიორიზმი და ამით გემოვნების კრიტიკას საკუთარი აუცილებლობა მოეპოვებინა, მაგრამ ეს ასე არ მოხდა. ასეა თუ ისე, ესთეტიკური მსჯელობა ვერ დადგინდა როგორც დამოუკიდებელი, საწყისისეული ერთეული და ამიტომ ვერ მოუპოვა მან საკმაოდ საფუძველი ესთეტიკას²⁷.

კანტი წერს ესთეტიკურ ჭერარსზე²⁸, მაგრამ ჭერარსს რომ ესთეტიკაში ის ძალა მიენიჭოს, რაც აქვს მას ეთიკაში, ესთეტიკა

ობიექტურად დასაბუთებული აღმოჩნდება. ეს კი კანტის ძირითად ესთეტიკურ ამოცანას ეწინააღმდეგება. კანტზე ლაპარაკობენ, რომ მან დაასაბუთა ესთეტიკა. ასე მსჯელობენ კანტის მომხრეები. მოწინააღმდეგეები ამტკიცებენ, რომ კანტმა ვერ შესძლო ესთეტიკის დასაბუთება, ზოგის აზრით, იმიტომ, რომ ვერ მიაგნო იმ ობიექტურ საფუძველს, რომელიც ესთეტიკის დასაბუთებას სჭირდება. ზოგი კი ამას საერთოდ შეუძლებლად თვლის. ესთეტიკას მიიჩნევენ ფსიქოლოგიურ მეცნიერებად და ამიტომ მისი კრიტიკისტული აგება მიუღწევველ ამოცანად ესახებათ. საყურადღებოა, რომ კანტი ესთეტიკის დასაბუთების შეუძლებლობაზე იმაზე ნაკლები ენერგიით არ ლაპარაკობს, რამდენადაც მის დასაბუთებაზე. მთლიანად მთელი ესთეტიკა კანტისა აპორიად გამოიყურება: იქ იმდენია ნათქვამი დასაბუთების შეუძლებლობაზე, რამდენიც მის შესაძლებლობაზე. იმისათვის. რომ კანტის მთელი მუშაობა „ესთეტიკური უნარის კრიტიკაზე“ უაზრო ენერგიის ხარჯვად არ დარჩეს, საჭიროა საშუალო ხაზის არსებობა, არსებობა ისეთი დასაბუთებისა. რომელიც არც ობიექტური იქნება (ლოგიკისა და ეთიკის მნიშვნელობით) და არც სუბიექტური (ფსიქოლოგიის, ანთროპოლოგიის მნიშვნელობით), დასაბუთება, რომელიც კანტს გამოადგება: არც ისეთი უნდა იყოს, რომელიც ამბობს, რომ „არის“ და არც ისეთი, რომელიც ამბობს, რომ „უნდა იყოს“. კანტის ესთეტიკა ვერ იქნება ვერც ლოგიკური და ვერც ნორმატული. როგორც არ უნდა წარმოვიდგინოთ ნიშანტება „არისსა“ და „უნდა იყოსს“ შორის, სულერთია, ორივე ობიექტურად სავალდებულოა. ესთეტიკური მსჯელობის ავტორს არა აქვს უფლება არ მიიღოს ის, რაც „არის“ ანდა „რაც უნდა იყოს“. ამ მსჯელობაზე, მის უფლებაზე, მის აუცილებლობაზე მას არაფერი ეკითხება, როგორც არავის, არც ერთ ადამიანს არ ეკითხება, არის თუ არა სწორია, რომ „ორჯერ ორი არის ოთხი“, არის თუ არა სწორი, რომ „ის, ვინც ვალდებულია, თავისუფალიც არის“ და ამიტომ „მოვალეობისაგან არავინ არ არის თავისუფალი“. დასაბუთების მესამე სახეობა არის ემპირიული, მაგრამ ასეთ რასმეს კანტი არც ეძებს. ესთეტიკის ფსიქოლოგია კითხვის ქვეშ კანტისათვის არასოდეს არ იდგა, მან თვითონ დაწერა ესთეტიკურის ფსიქოლოგიური გამოკვლევა²⁹ იმ დროს, როცა ფიქრობდა, რომ ესთეტიკის აპრიორული დასაბუთება შეუძლებელიაო. ამის შემდეგ ბევრმა დრომ განვლო, სანამ კანტი იტყოდა, რომ მან აღმოაჩინა ესთეტიკურის ცხადყოფის აპრიორული

პრინციპი. კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაცია მეტი არაფერია, თუ არა იმის თქმა, თუ რა აღმოაჩინა კანტმა ესთეტიკისათვის „მესამე კრიტიკის“ სახით. ამ აღმოჩენის ნეგატიური მხარე სრულიად ნათელია. ვიცი, რომ ესთეტიკა არ უნდა დასაბუთდეს არც ლოგიკურად, არც ეთიკურად და არც ფსიქოლოგიურად (ემპირიულად). ხშირად კანტის ინტერპრეტატორები ესთეტიკის დასაბუთებას იმ გზით აპირებენ. რომელიც კანტის მიერ აკრძალულად არის გამოცხადებული. ამგვარი „გადარჩენა“ კანტისა, კანტის ესთეტიკისა. მოჩვენებითია. იგი მისი გაუქმებაა. მაგალითად, როცა ამბობენ. რომ ესთეტიკა თუმცა არ ემყარება განსჯის ცნებას, მაგრამ ემყარება იდეას (გონების ცნებას), ამით ერთი ნაბიჯიც არ არის გადადგმული წინ კანტის ესთეტიკის დასაცავად³⁰. კანტი თავის ესთეტიკურ აღმოჩენაში, რასაკვირველია, არ გულისხმობდა იმას, რომ ესთეტიკური მსჯელობის ცხადსაყოფად გონების იდეას გამოიყენებდა, არამედ იმას, რომ მან ესთეტიკას მოუძებნა საკუთარი საფუძველი, რომელიც მანამდე არ იყო ცნობილი.

გონების იდეაზე დამყარება ესთეტიკისა ნიშნავს მის დაყვანას ან ეთიკაზე, ან ბუნების მეტაფიზიკაზე და ან რელიგიაზე. ეს იმის და მიხედვით, თუ, სახელდობრ, რომელ იდეაზე იქნება მისი დაფუძნება წარმოდგენილი — თავისუფლების იდეაზე, სამყაროს მთლიანობის ცნებაზე თუ ღმერთის იდეაზე. ესთეტიკის კრიტიკა, როგორც ის კანტს ჰქონდა წარმოდგენილი, არც ერთ ამ ვარიანტს არ ეგუება. ესთეტიკა რომ საკუთარ ფეხზე უნდა იდგეს, ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ის თავის სფეროში უნდა დარჩეს, არ უნდა გასცდეს ტრანსცენდენტალური კრიტიკის ფარგლებს, არ უნდა შეეცადოს შექმნას თავისი მეტაფიზიკა, მსგავსი ბუნებისა და ზნეობის მეტაფიზიკისა. კანტი ბოლოს მივიდა იმ დასკვნამდე, რომ არსებობს მხოლოდ თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფია. არ არსებობს მესამე ფილოსოფიური ადგილი. მესამე ინსტანციის ფუნქცია ამ ორის შეერთებაა. თუ ეს მუშაობა მორიგებისა მესამე ფილოსოფიად მოგვევლინა, საქმე დასრულებულად ვერ ჩაითვლება. საჭირო გახდება ამ სამის გამაერთიანებელზე ზრუნვა, რაც უფრო ძნელი და რთული აღმოჩნდება, ვიდრე ის ამოცანა, რომელიც კანტმა „მესამე კრიტიკას“ დაუსახა.

აქედან გამომდინარე, უნდა ვთქვათ, რომ ზეგრძნობაზე მითითება. როგორც ესთეტიკის საფუძველზე, საექვო ჩანს იმ შემთხვევაში მაინც, როცა ამ ზეგრძნობადს აბსოლუტური რეალობის

ნიშანი ენიჭება. ვფიქრობთ, რომ ამ გზით მიდის ბაუხის, როცა ამტკიცებს, რომ კანტისეული გადაჭრა ესთეტიკური ანტინომიის, გარკვეული და გაურკვეველი ცნებების გათიშვის საფუძველზე არის ყოფიერებისა და ჩერარსის ცნებათა გათიშვა. ეს უკანასკნელი, ბაუხის თქმით, „მოვლენების ზეგრძობადი სუბსტრატია“ და მისი გამოყენება ესთეტიკაში ნიშნავს ფორმალური პრინციპის დატოვებას და შინაარსეულ პრინციპზე გადასვლას. ბაუხის თქმით, კანტი აქ გზას უხსნის ტრანსცენდენტალური შინაარსის მქონე ესთეტიკას და „ბუნებისა და ხელოვნების მიზანშეწონილების იდეალიზმს“ „აცხადებს ესთეტიკური მსჯელობის უნარის ერთადერთ პრინციპად“³¹. როცა ლაპარაკია ზეგრძობადზე იმ მნიშვნელობით, რომ საქმე ეხება აპრიორულ ფორმებს და კატეგორიებს, რომელთა ფუნქცია ცდის ორგანიზაციაა, ესთეტიკური აქტი ამ ვითარებაში არ სცილდება მისთვის ნებადართულ სფეროს, მაგრამ როცა ზეგრძობადში ონტოლოგიური საფუძველი იგულისხმება, მისი გამოყენება ესთეტიკური ფენომენისთვის დაუშვებელია. ამ სფეროში მუშაობა კანტს მეტაფიზიკურად მიაჩნია და ესთეტიკას ამის უფლებას არ აძლევს. კანტი, რომელიც წინააღმდეგია იმისი, რომ ესთეტიკურის საბუთად ემპირიული ვარდი გამოიყენოს, იმიტომ, რომ ეს იქნებოდა ობიექტივიზმი, ვერ შეურიგდებოდა ისეთი „ობიექტის“ გამოყენებას ამ საქმეში, რომელსაც ემპირიულ ვარდზე ბევრად მეტი ობიექტურობა ახასიათებს.

განსხვავებულ ვითარებასთან გვაქვს საქმე, როცა ესთეტიკურის დასაბუთებაში ჩაერთვის ესთეტიკური იდეა. როგორ ხდება ეს? როგორ მივიღივართ ამ ცნებამდე?

ესთეტიკური გრძობის სწორი გაგებისათვის იგი უნდა გავასხვაოთ არა მარტო ჰედონიკური და მორალური გრძობისგან, არამედ სიამოვნება-უსიამოვნებისგანაც. არ უნდა გავაიგივოთ ესთეტიკური გრძობა და სიამოვნება (resp. უსიამოვნება). გრძობაში კანტი გულისხმობს მთლიან სულიერ მდგომარეობას, რამდენადაც იგი სუბიექტს ეკუთვნის, ის სუბიექტის მომენტური რეაქციის გამოხატულებაა. შინაარსი ამ რეაქციისა არის მოწონება ანდა დაწუნება ესთეტიკური თვალსაზრისით. კანტის კონცეფციაში ამ ცნებების ტოლობა თუ გატოლება ასე უნდა ვიაზროთ: ესთეტიკური გრძობა უდრის ესთეტიკურ მოწონებას, ეს უკანასკნელი — ესთეტიკურ მსჯელობას, რაც იგივე ესთეტიკური შეფასებაა³². ესთეტიკური გრძობის საზომი არ არის სიამოვნება, რომელიც, პირიქით.

მოსდევს თან ესთეტიკურ შეფასებას. ასეთ კრიტერიუმად გვევლინება საყოველთაო ცნობებადობა. თუ როგორი იქნება გრძნობა ანუ სულიერი მდგომარეობა, არ არის დამოკიდებული ინდივიდუალურ გემოვნებაზე, მის თავისუფალ არჩევანზე. ასე რომ იყოს, ესთეტიკა შეუძლებელი იქნებოდა. გემოვნების მსჯელობა რაღაც წესებსა და რაღაც პრინციპს უნდა დაემორჩილოს. ამას ავალებს მას ის, რომ საყოველთაობის პრეტენზიას ატარებს³³. ესთეტიკური მსჯელობის ფორმა მიუთითებს იმაზე, რომ ის ყველამ უნდა გაიზიაროს. ყოველი განხორციელებული ესთეტიკური მსჯელობა სავალდებულოა ყველასთვის, მაგრამ მხოლოდ, როგორც „ეგზემპლარული მნიშვნელობა“. რამდენადაც ამას მხოლოდ რეგულატიური ძალა აქვს, მას იდეალურ ნორმას ეძახიან, ეს იგივეა, რაც ესთეტიკური იდეა, რომლის შემქმნელი არის გენიალობა. ეს გზა — ესთეტიკური მსჯელობიდან ესთეტიკურ იდეამდე და აქედან გენიალობამდე — არის ერთ-ერთი ვარიანტი ესთეტიკის დასაბუთებისა, სადაც უკანასკნელ საყრდენად და ესთეტიკური ხელოვნების საფუძვლად გენიალობა გვევლინება. განვიხილოთ, პირველ რიგში, ესთეტიკური იდეა.

ბ) თეორია ესთეტიკაშიც ეძებს სტრუქტურულ ერთიანობას, თეორიის ცენტრსა და პერიფერიას, განსაკუთრებით გულისყურით კი იმას, რასაც ესთეტიკური კონცეფციის გული შეიძლება ეწოდოს. კანტის ესთეტიკის ამ მომენტად მისი მკვლევარები სხვადასხვა ცნებას ასახელებენ³⁴. მათ შორის არის დასახელებული აგრეთვე ესთეტიკური იდეა. მეცაუერი ფიქრობს, მაგალითად, რომ კანტის ესთეტიკის ძირითადი მომენტი არის ესთეტიკური იდეა. რომელსაც კანტი ვერ აფასებდა მისი მნიშვნელობის შესაბამისად. მეცაუერი, რომელმაც იკისრა „უყურადღებოდ მიტოვებული“ ცნების ანალიზი, მიდის იმ დასკვნამდე, რომ ესთეტიკური მსჯელობის ოთხივე ნიშანი გამომდინარეობს ესთეტიკური იდეის შინაარსიდან. ამით არის მიღწეული, ავტორის აზრით, როგორც ესთეტიკური კონცეფციის ერთიანობა, ისე მისი თეორიული ცხადყოფა³⁵. მეცაუერი ამ ცნებას განიხილავს ხელოვნების თეორიასთან კავშირში და ამ კონტექსტში იძლევა კანტის თეორიის ინტერპრეტაციას გენიალობის შესახებ ფენომენოლოგიის თვალსაზრისით.

ხელოვნების ფაქტის ასახსნელად კანტმა გენიალობის ცნებას მიმართა, თანაც გენიალობა მან თავისებურად გაიგო. ეს ის ძალაა, რომელიც კანონებს აძლევს ხელოვნებას. გენიოსმა არ იცის:

წინასწარ ის, თუ რა კანონების მიხედვით ქმნის მსატერულ ნაწარმოებს. ეს მუშაობა გენიისა მთლიანად არაცნობიერად მიმდინარეობს. მხოლოდ მაშინ, როცა ნაწარმოები ზღაპრულ გვექნება, შეგვიძლია გავიგოთ ის, თუ რა კანონებია მასში განხორციელებული. ამ მხრივ მეცნიერი და ხელოვანი, დამოუკიდებლად იმისა, თუ რა რანგის არიან ისინი, არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. მეცნიერმა იცის, როგორ ქმნის თავის ნაწარმოებს. მას შეუძლია ამაზე სხვას მოუთხროს და ასწავლოს კიდევაც ეს საქმე. ხელოვანის შემოქმედების პროცესი საერთოდ უცნობია. ამაზე თვითონ ხელოვანმა იმაზე მეტი არ იცის, რაც სხვამ. ამიტომ მსატერულ შემოქმედებას ვერაფერს გვასწავლის. ის ბუნების პროცესს ჰგავს, რომელიც შეგნებულნი წესებით ხელმძღვანელობას გამორიცხავს. გენიოსის ცნება კანტისთვის, ამგვარად, არის თვისობრივი ცნება. რა პატარაც არ უნდა იყოს ხელოვანი, ის მაინც გენიოსია, რადიდიც არ უნდა იყოს მეცნიერი, იგი მაინც არ არის გენიოსი³⁷.

ამით, რასაკვირველია, ხელოვნების თეორია არაა დამთავრებული. შეიძლება ითქვას, რომ როცა შემოქმედების საფუძვლად ისეთი რამ ცხადდება, რაც არ ექვემდებარება გაცნობიერებას და, მაშასადამე, შემეცნებას, ახსნა კი არ გვეძლევა შემოქმედებისა, არამედ მისი შეუძლებლობის თეზისი. ეს საკითხი შემოქმედების ფსიქოლოგიის ეკუთვნის და ჩვენთვის აქ საინტერესო არ არის. ის, რაც ესთეტიკის თეორიისათვის მნიშვნელოვანია, დაკავშირებულია ესთეტიკურ იდეასთან, რომლის შემქმნელადაც გენიოსობა იგულისხმება. ხელოვნებისადმი წესის მიცემა გენიოსის მიერ ესთეტიკური იდეის მეშვეობით ხდება. ამ მომენტიდან, ე. ი. რაც რომ ხელოვანის ცნობიერებაში შემოიჭრა ესთეტიკური იდეა, მსატერული შემოქმედება ცნობიერების არეში მიმდინარეობს. აქ უნდა გამოვლინდეს თითქოს მშვენიერების საიდუმლოება, უნდა დავინახოთ ისეთი მდგომარეობა, რომელიც მოსპობს ხელოვნების ნებისმიერობასაც და მეცნიერებისადმი დამორჩილებასაც. ხელოვნება და მშვენიერება კანონზომიერი თავისუფლებაც უნდა იყოს და მეცნიერების საქმედაც არ უნდა გადაიქცეს.

შეკატერის აზრით, გენიოსის, ე. ი. ხელოვანის მოქმედებას უნდა უსწრებდეს წინ მის მიერ მოვლენათა, საგანთა არსის, აილოსის ჰერეტიკა. ამით ამ ავტორმა ესთეტიკურ შემოქმედებას ფენომენოლოგიური საწყისი მისცა. ამაზე კანტი არაფერს ლაპარაკობს. ის გენიოსის მოქმედების პროდუქტით იწყებს. ეს არის ესთეტიკუ-

რი იდეა. ხელოვნების პროდუქტი არის ყოველთვის განხორციელება ესთეტიკური იდეისა. არ ვიცი, როგორ ჩნდება ესთეტიკური იდეა, მაგრამ ვიცი, რომ ერთსა და იმავეს შესახებ უსაზღვროდ მრავალი ესთეტიკური იდეა შეიძლება გაჩნდეს. ერთ-ერთი საფუძველი ხელოვნების თავისუფლებისა ამაში მდგომარეობს: არ არის შეზღუდული ესთეტიკური იდეების მრავალფეროვნება. ყოველ ახალ იდეას სრული უფლება აქვს არსებობის, რეალიზაციის. ეს არ არის არც ქაოსი და არც უწყობილობა. იგი მხოლოდ ზღვარდებულობის მოხსნა ან საზღვრის გადაწევაა უსასრულობაში.

ესთეტიკური იდეა ხელოვნება არ არის, ის მხოლოდ თვალსაჩინო სქემაა, რომელსაც ხორცშესხმა ესაქიროება. მხოლოდ ამის შემდეგ გვექნება ხელოვნების პროდუქტი. ესთეტიკური იდეა არსებითად განსხვავდება გონების იდეისაგან, რომელიც მოცემულია „წმინდა გონების კრიტიკაში“. აქ ჩვენ საქმე გვაქვს ცნებასთან, რომელიც სავსებით ნათელია და გარკვეული, რამდენადაც საერთოდ შეიძლება იყოს გარკვეული და ნათელი ცალკე აღებული ცნება. განსჯის ცნებიდან იგი ამ მხრივ არ განსხვავდება. მხოლოდ მაშინ, როცა საკითხი დგება შემეცნების შესახებ, იმ ინტუიციის შესახებ, რომელმაც უნდა შეავსოს ცნების სიცარიელე („ცნება. გარეშე ინტუიციისა, ცარიელია“. კანტი), აღმოჩნდება, რომ ინტუიცია, რომელიც ვარგისია განსჯის ცნებისათვის, მოგვეპოვება. ხოლო ინტუიცია, შესაფერძ გონების ცნებისათვის, არა. ამაშია განსხვავება კატეგორიისა და იდეას შორის. და ამ განსხვავების შემეცნება შეუძლებელი იქნებოდა, რომ არ გვეჩინდეს იმის წვდომის საშუალება, რაც არის კატეგორია და იდეა. ინტუიციის ვარგისობის გარკვევა კატეგორიისთვის და იდეისთვის მხოლოდ ამ წინასწარი ცოდნის საფუძველზეა შესაძლებელი. კანტი იმას კი არ ამბობს, რომ იდეის შემეცნება არ შეიძლებაო, არამედ მხოლოდ იმას, რომ იდეით არაფერი ემპირიული არ შეიმეცნება. ხომ არ ვიტყვი, რომ კანტი უარყოფდა აპრიორული ელემენტების შემეცნებას³⁷. გონების იდეა, ამგვარად, ვერასოდეს შეივსება ემპირიული მონაცემებით. ესთეტიკური იდეა იმით ჰგავს გონების იდეას, რომ რაღაც მიუღწეველი და განუხორციელებელი აქაც არის, თუმცა, ასე ვთქვათ, შებრუნებული მიმართებით. ესთეტიკურ იდეაში მოცემულია არა ცნება, არამედ ჰერეტა, თვალსაჩინო შინაარსი, ინტუიკია. ამ მხრივ განხილული ეს ტერმინი, ესთეტიკური იდეა „უკანონოც“ კი ჩანს (შეიძლება უფრო სწორი იქნებოდა

ამის აღსანიშნავად „ესთეტიკური ინტუიცია“ გვეხმარა). „დანაკლისი“ ესთეტიკური იდეისა ისაა, რომ მას არ მოეპოვება აღეკვატურად გამოთქმული ცნება, ისეთი ცნება, რომელიც მას მეცნიერების კუთვნილებად აქცევს. მაგრამ ეს „დანაკლისი“ სავალალო არ არის. პირიქით, სწორედ ამ გარემოების გამო იქმნება, მეცნიერების ნაცვლად, ხელოვნება. ესთეტიკური იდეის განხორციელება, გრძნობადი მასალით მისი გადმოცემა არის ხელოვნების ამოცანა. აქ ტერმინი „გადმოცემა“ საგანგებო მნიშვნელობას იძენს. იგი უპირისპირდება „შემეცნებას“. შემეცნების ენა არის ცნება. შემეცნების საგანი ცნების საშუალებით უნდა გამოითქვას. ასეთ გამოთქმას ესთეტიკური იდეა არ ეგუება (არც გვინდა, რომ ის ამას ეგუებოდეს). მისი გამოთქმა უნდა მოხდეს გადმოცემით (Darstellung), გამოხატვით, ე. ი. ხელოვნების ენით. ამას ერთვის ის, რომ არ არის და არც შეიძლება დადგენილი იყოს ერთი რომელიმე ფორმა ესთეტიკური იდეის გადმოცემისა. ასე რომ იყოს. ეს ფორმა ისევე შეზღუდვად ხელოვანს, როგორც ცნებათა სისტემა. ესთეტიკურისა და ხელოვნების ავტონომია ასეთ განსაზღვრულობას ვერ შეეწყობა. მართალია, ესთეტიკური იდეის შესახებ არ ითქმის, რომ ის ქაოსური რამ არის, მაგრამ მისი მრავალფეროვნების შეუზღუდველობა და ამასთან ერთად მისი გადმოცემის ფორმების უსაზღვრო მრავალფეროვნება, უთუოდ შეაპირობებს ხელოვანისათვის აუცილებელ თავისუფლებას შემოქმედებაში.

კანტის მიხედვით, ესთეტიკური იდეა გენიოსის შექმნილია, მაგრამ არაეინ იცის, როგორ მოხდა ეს³⁸. ამაში არაფერია ესთეტიკისათვის საზიანო. ეგების სწორედ ეს იყოს ესთეტიკური მსჯელობის ყველა ღირსების საფუძველი. რახან ხელოვანი-გენიოსი შეუგნებლად ქმნის ესთეტიკურ იდეას, რომელმაც კონსტიტუციური ფუნქცია უნდა შეასრულოს ხელოვნების პროდუქტის მიმართ. ხოვ არ უზრუნველყოფს ეს იმას, რომ ხელოვანი თავისუფალი იყოს ყოველგვარი ინტერესისგან?! ხელოვანი თითქოს თვითონ კი არ ქმნის რასმე, როგორც ამას შვრება, მაგალითად, ადამიანი-მღუშა. რომელმაც წინასწარ უნდა გაიზროს ის. თუ რა უნდა გააკეთოს, არამედ მისი საშუალებით რაღაც სხვა ძალები. ამას შეიძლება ფსიქოლოგიურად მაინც დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდეს, ხელოვანი თავისუფალი იქნება ინტერესის ზეგავლენისგან.

მხედველობაშია მისაღები კიდევ ერთი გარემოება: კანტის მიხედვით, ხელოვნების კანონები წინასწარ არაეისთვის არის ცნობი-

ლი. ისინი არც არსებობენ წინასწარ. როცა ხელოვანი, ესთეტიკური იდეით შეიარაღებული, მიდის ემპირიულ მასალასთან და იძაში „ამოჰკვეთს“ ამ იდეას, ერთსა და იმავე მომენტში გაჩნდება ხელოვნებაცა და მისი კანონიც. კანონი ხელოვნებისათვის სავალდებულოა. იმიტომ, რომ ეს არის მისი არსებობის ფორმა, არის ის. რაც აძლევს მას არსებობას. როგორც ცდის შესაძლებლობის პირობა არის პირობა ცდის საგნების არსებობისა, ისე გენიოსის შემოქმედების კანონი არის იმავე დროს ხელოვნების პროდუქტების კანონიც, მათი არსებობის აუცილებელი პირობა. ხელოვანი ქმნის ხელოვნებას, რადგან ხელოვანის ნამოქმედარს ეწოდება ხელოვნება. ამ კონტექსტში თითქოს მართლაც ხდება ის, რაზედაც მეკაუერი მიუთითებს: ესთეტიკური იდეის გარშემო იყრიან თავს ესთეტიკური მსჯელობის მომენტები და მისგან გამომდინარე გვევლინებიან³⁹.

როგორ უნდა შეფასდეს მეკაუერის ინტერპრეტაცია კანტის ცნებისა ესთეტიკური იდეის შესახებ?

აქ საკითხის ანალიზმა ადგილი იცვალა. იქ ჩვენ ვმსჯელობდით ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციაზე, აქ საქმე გვაქვს ხელოვნებასთან, ხელოვანის შემოქმედებასთან. როგორც არ უნდა შევაფასოთ თავისთავად კანტის მოძღვრება გენიალობაზე და ხელოვნების დამოკიდებულებაზე გენიალობასთან, ერთი რამ ცხადია: თუ ესთეტიკური მსჯელობის საფუძვლად ხელოვნის არაცნობიერი მოქმედება იქნა გამოცხადებული, ესთეტიკური მსჯელობა, რამდენადაც იგი ბუნების მშვენიერებას ეხება, აუხსნელი დარჩება. გარდა ამისა, ესთეტიკური მსჯელობის პრობლემა ეხება არა ხელოვნების შემოქმედების შეფასებას, არა, ასე ვთქვათ, თვითონ ხელოვნების პროდუქტს, როგორც ობიექტურად არსებულ ვითარებას. არამედ მის შეფასებას ადამიანების მიერ, მათ შეთანხმებას ამ საგნის ესთეტიკური თვალსაზრისით დახასიათებაში. ესთეტიკური ფენომენი, კანტის ესთეტიკის ძირითადი დებულების მიხედვით. არ არსებობს არსად სხვაგან, თუ არა სუბიექტში, თუ არა იქ, სადაც ხდება სპეციფიკური ხასიათის ჰარმონიული შეთანხმება წარმოსახვას და განსჯას შორის. იმიტომ მისი ახსნაც ყველგან უნდა იყოს შესაძლებელი და არა მხოლოდ იქ, სადაც არის ხელოვანი-გენიოსი. ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციის ამოცანა მისი საყოველთაოობისა და აუცილებლობის დასაბუთებაა. ხელოვანის ქცევის შესწავლა მთლიანად ესთეტიკურ ქცევას ვერ აგვიხსნის.

ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია გულისხმობს, ეფიქრობო, ულამაზოს, ესთეტიკურად მაქინჯის საფუძვლის რაობაზე ჰასუბა. როგორ არის შესაძლებელი მაქინჯი, თანახმად კანტის ესთეტიკური კონცეფციისა?

ესთეტიკურ არმოწონებაზე კანტი ლაპარაკობს, მაგრამ იშვიათად. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ კანტი, როცა ის ლაპარაკობს ესთეტიკურ ფენომენზე, გულისხმობს მშვენიერებას. როგორც აღინიშნა, მისი მსჯელობა ესთეტიკურზე ხშირად ისეთია, რომ ის არ შეიძლება გაერცყდეს ამალღებულზე. ეს გარემოება ჩვენ ნორმალურად მივიჩნით, რამდენადაც ესთეტიკურის ცნებას მშვენიერებით შემოვფარგლავთ⁴⁰. მაგრამ მეტი სიძნელე გვხვდება, როცა სიმახინჯის გაგებას ვცდილობთ. თუ ესთეტიკურის საფუძველს შევიცნებთი ძალების თავისუფალი და ჰარმონიული ურთიერთობა წარმოადგენს, მის გამოვლინებად ყოველთვის. მშვენიერება უნდა ვეგულოთ ან კიდევ, თუ ესთეტიკური იდეა არის მშვენიერების საფუძველი და უამისოდ იგი არ წარმოიშვება, როგორ არის შესაძლებელი, რომ ესთეტიკურმა იდეამ შეაპირობოს სიმახინჯე? როცა ჩვენ ერთმანეთს ვუპირისპირებთ ჭეშმარიტებას და შეცდომას ლოგიკაში, ხოლო სიკეთესა და ბოროტებას ეთიკაში, საამისო უფლებაც მოგვეპოვება. ეს არის აზროვნებისა და ნების წარმართვის შესაძლებლობა საწინააღმდეგო მიმართულებით. თუ ესთეტიკურ სფეროზე უნდა ითქვას, რომ მისი ფენომენი, ესთეტიკური, ორი პოლუსის შიქანე უნდა იყოს. მსგავსად შემეცნებისა და ზნეობისა, მაშინ ესთეტიკურის წარმოქმნის მექანიზმიც ისეთი უნდა იყოს, რომ მას შეეძლოს როგორც მშვენიერების განცდის, ისე სიმახინჯის განცდის მოკემა. კანტის მიერ აღწერილი მექანიზმი ესთეტიკურისა ასეთად არ გამოიყურება. ის მხოლოდ მშვენიერების ასახსნელად არის გამიზნული. საქმე მოითხოვს, რომ მშვენიერებისა და ესთეტიკურის მექანიზმები არ ემთხვეოდნენ მთლიანად ერთმანეთს. საფიქრებელია, რომ ესთეტიკურის მექანიზმი ზოგადი შესაძლებლობაა. რამდენიც შემიძლია დიფერენციაციის გზით ხან მშვენიერების მექანიზმში გადაიზრდება და ხან სიმახინჯისაში⁴¹. ამას არ ეხება, რასაკვირველია, სიმახინჯის ადგილის საკითხი ხელოვნებაში. კანტი ამ საკითხს მიაქცია ყურადღება. საინტერესო კი უფრო მეტად მისი გაჩენის საფუძველია. კანტის მიერ აღწერილი მექანიზმი ესთეტიკური ფენომენის წარმოქმნისა ვერ ხსნის, ვერ იტევს თავის ფარგლებში სიმახინჯის არსებობის ფაქტს. ეს, ეფიქრობთ. ისეთი სი-

ძნელა კანტის ესთეტიკაში, როგორცაა ბოროტების არსებობის ფაქტი თეოდიცეაში.

გ) ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციას უკავშირდება აგრეთვე კანტის მოძღვრება სუბრეპციის შესახებ. ეს მოძღვრება წარმოიშვა კანტის ესთეტიკაში იმის ასახსნელად, თუ როგორ გაჩნდა ესთეტიკური მსჯელობის ლოგიკური ფორმა. იმის მიხედვით, რაც არის ნამდვილად შინაარსი ესთეტიკური მსჯელობისა. ის უნდა ასე გამოგვეთქვა „მე ეს მომწონს“, „მე ეს მსიამოვნებს“. მაგრამ აქ არ არის გამოთქმული ის, რაც ესთეტიკურ დედუქციას სჭირდება. რაც გემოვნების მსჯელობის პრეტენზიას გადასცემს. მართალია, ესთეტიკური მსჯელობა ეხება სუბიექტის ემოციონალურ მდგომარეობას და ამისთვის გამოთქმა: „მე მსიამოვნებს“, სავსებით შესაფერია. მაგრამ აქ უგულვებელია საქმის მეორე და უმნიშვნელოვანესი მომენტი — მსჯელობის საყოველთაობა და აუცილებლობა. „მე მსიამოვნებს ეს“ ფსიქოლოგიური მსჯელობაა, რომელიც სუბიექტის მომენტალურ ემოციონალურ მდგომარეობას გამოხატავს. აქ საკითხი არ დაისმის ამ მსჯელობის მნიშვნელობაზე სხვისთვის, მის აუცილებლობაზე. ეს უპრეტენზიოა ამ მსჯელობისა ფორმიტაც არის გამოსახული⁴². ის ფსიქოლოგიურ მოთხოვნას აკმაყოფილებს და სწორედ ამიტომ უვარგისია ესთეტიკისათვის. ესთეტიკური მსჯელობის ფორმა ისეთივე უნდა იყოს, როგორც ლოგიკურის. ამას მოითხოვს ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის ხასიათი. თუმცა შინაარსი ამ მსჯელობისა ამას ეწინააღმდეგება: საკმარისია ჩვენ ესთეტიკური მსჯელობა: — «ეს ვარდი ლამაზია», ლოგიკური მნიშვნელობით გავიგოთ, რომ მყისვე დაერწმუნდეთ იმაში, რომ ის არის მცდარი მსჯელობა, თუ გინდ ესთეტიკამ იგი სავსებით ძისაღებ მსჯელობად სცნოს. კანტის მიხედვით ვარდს, როგორც სავანს, სილამაზე არ მიეწერება, სილამაზე ვარდში არ არის. ამიტომ ლაპარაკობს კანტი სუბრეპციაზე, უკანონო, მცდარ აქტზე. რომელსაც ჩვენი სუბიექტური მდგომარეობა ობიექტის, ვარდისთვისებად აქვს გამოცხადებული. ანალოგიური შეცდომები ჩვენს მეტყველებაში არ არის იშვიათი მოვლენა. ჩვენ, მაგალითად ვაჰბობთ, რომ „მზე ამოდის“, „მზე ჩადის“, თუმცა ვიცით, რომ საქმის ნამდვილ ვითარებას ეს არ ასახავს. ამგვარ უზუსტობებს ჩვენ ვურიგდებით, თუმცა გამართლებას მათ არ ვაძლევთ, არ ვამბობთ. რომ ობიექტური ვითარების გამოსატქმელად მათ რაღაც მნიშვნელობა მაინც აქვთ. ესთეტიკური მსჯელობის „არაზუსტი“ გამოთქმა

სხვაგვარად ფასდება. ის ასეთი უნდა დარჩეს ყოველ შემთხვევაში. ის საჭიროა ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის დასტურისათვის, იმის ცხადყოფისათვის, რომ, თუმცა ესთეტიკური მსჯელობის საგანი სუბიექტურია, მაგრამ ისეთი სუბიექტური. რომლის გადმოცემა მსჯელობაში ფორმით ემთხვევა ლოგიკურ მსჯელობას. ეს ნიშნავს შემდეგ: პრედიკატი „ლამაზია“ თუმცა სუბიექტის ნიშანია, გრძნობას ეხება, მაგრამ მისი შესაბამისი მსჯელობა საყოველთაოა და აუცილებელი იმდენად მაინც, რომ მისი მოთავსება შეიძლება ლოგიკური მსჯელობის გვერდით. კანტისათვის იმდენად მნიშვნელოვანია ეს მომენტი მსჯელობისა, რომ ის ურიგდება აქ დაშვებულ უზუსტობას, იმას, რომ სუბიექტის კუთვნილება ობიექტის კუთვნილებად ცხადდება. სუბრეპციის ნაყალბევის სასარგებლო გამოყენება მოხერხდა. ამან ხელი უნდა შეუწყოს ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის აღიარებას. თანამედროვე ესთეტიკაში აქ შთაგრძნობის აქტზე იქნებოდა ლაპარაკი. ამას ის საფუძველი აქვს, რომ შთაგრძნობის ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანი აქ მოცემულია: სუბიექტური თვისება-მოვლენა გადატანილია ობიექტში და ობიექტის ნიშნად აღიქმება. მაგრამ მსგავსება კანტის სუბრეპციის ცნებასა და შთაგრძნობის ესთეტიკურ თეორიას შორის ამის იქით არ მიდის. შთაგრძნობის თეორიისათვის აღნიშნული ობიექტივაცია ესთეტიკური ფენომენის გასაგებად, ასახსნელად არის გამოყენებული. კანტი ესთეტიკურის დასაბუთებას შთაგრძნობაში კი არ ეძებს, არამედ შემეცნების ძალთა თავისუფალ თამაშში. ეს პრინციპული ხასიათის განსხვავებაა. კანტს სუბრეპცია გამოყენებული აქვს ობიექტივაციის ფსიქოლოგიური ახსნისათვის. საკუთრივ ესთეტიკური, მფუძნელი მნიშვნელობა მას არ ენიჭება. შთაგრძნობის ესთეტიკური თეორია. პირიქით, ამ ცნებაში ზედავს ესთეტიკური ფენომენის ცხადყოფის საშუალებას.

ერთი გარემოება მაინც დარჩა კანტს განუხილველი. მის მიერ აღწერილი ესთეტიკური მსჯელობის წარმოქმნის პროცესი ერთ მომენტში მაინც შეიცავს ხარვეზს. აქტიობა, წარმოსახვისა და განსჯის ემპირიული საგნის (ფორმის) ზემოქმედებით გამოიწვეული. აღწევს ისეთ მდგომარეობას. როცა იგი სიამოვნების გრძნობით გამოვლინდება. ეს ასე გამოითქმის: „მე მსიამოვნებს ეს“. „მე მომწონს ეს“, სუბრეპციას, ვთქვათ, შეედლო ჩემი სუბიექტური მდგომარეობა გადაეტანა საგანზე. რომელმაც ჩემში სიამოვნება გამოიწვია და ამით მიეცა საბაზი მსჯელობისათვის: „ეს სასიამოვნოა“. „ეს მო-

საწონია“. მაგრამ, საკითხავია, საიდან და როგორ გაჩნდა მსჯელობა: „ეს ლამაზია“, „ეს მშვენიერია“. ხომ ცხადია, რომ სიამოვნება და სილამაზე არაა ერთი და იგივე და რომ ჩემი მდგომარეობა, როგორც სუბიექტისა, არის სიამოვნება და არა სილამაზე?! როგორ შეეძლო სუბრეპციას, გინდ შთაგრძნობის აქტს სუბიექტიდან ობიექტში გადაეყვანა ის, რაც სუბიექტში არ იყო? აქ არის ნახტომი და ხარვეზი ესთეტიკური მსჯელობის გენეზისში⁴³.

ესთეტიკური ფენომენი გრძნობადი მომენტის მონაწილეობას გულისხმობს. უამისოდ, მხოლოდ იმით, რაც წმინდა გონის მოქმედებიდან მომდინარეობს, ესთეტიკური ფაქტი ვერ მოგვეცემა. ამიტომაც, რომ ესთეტიკური სამყარო საჭიროებს ორმაგი ბუნების მქონე არსებას, აღამიანს. არც ცხოველი, რომელსაც გონი არა აქვს, და არც წმინდა გონითი არსება, რომელსაც გრძნობიერება არა აქვს, ესთეტიკურის წვდომას ვერ შეძლებს, ესთეტიკურს ვერ შექმნის. ესთეტიკური ფენომენის წვდომა არის მისი აღქმა და მსჯელობაც. ესთეტიკურის გამომსახველი არის აღქმითი მსჯელობა. ესთეტიკური მსჯელობის დასაბუთებაში არის აგრეთვე მომენტი სუბსუმციისა, რაც იმაში მდგომარეობს, რომ წარმოსახვის უნარი ექვემდებარება განსჯის უნარს. ეს იმისაგან განსხვავებული მოვლენაა, როცა წარმოსახვა თვითონ ექვემდებარება განსჯას და არა განსჯის უნარს. ამის თქმა კანტს იმიტომ დასჭირდა, რომ ამ უკანასკნელი სახის სუბსუმცია ესთეტიკურობის პრინციპის საწინააღმდეგოა. ამით დაირღვეოდა თანასწორუფლებიანობა შემეცნებითი ძალების ურთიერთმიმართებაში, გაუქმდებოდა ის ჰარმონია, რომელსაც მოითხოვს ესთეტიკური გრძნობა. მაგრამ, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ესთეტიკურის გადარჩენის ეს გზა მოჩვენებითია. სუბსუმცია, გადატანილი ცნებიდან (განსჯიდან) ცნების უნარზე მდგომარეობას არ ცვლის. აქ მაინც „იჩაგრება“ ჰარმონიის ის ფაქტორი, რომელიც ესთეტიკურის „რწმუნებულად“ იგულისხმება⁴⁴. თუმცა, როგორც ცნობილია, წარმოსახვა ყოველთვის შემეცნების უნარად არის წარმოდგენილი და რაც არ უნდა გავზარდოთ მისი უფლებები, ესთეტიკური გრძნობის ავტონომიას ეს ვერაფერს შესძენს.

დედუქცია კანტის ფილოსოფიაში ტრანსცენდენტალობის აუცილებელი პირობაა. არიან დებულებები, რომელთაც არა აქვთ დედუქციის პრეტენზია. ეს წმინდა ემპირიული დებულებებია. გრძნობათა სფეროში ამას ჰედონიკური მსჯელობა წარმოადგენს. არიან ისეთი მსჯელობებიც, რომელთაც, მართალია, აქვთ დედუქციის სა-

ჭიროება, მაგრამ ამის შესაძლებლობა არ არსებობს. ასეთი დებუ-
ლებები აქვს (ცუდ) მეტაფიზიკას. მისი დებულებების დასაბუთე-
ბა ემპირიული არ შეიძლება იყოს, ეს მას არც არაფერს მისცემს.
მაგრამ მიათვის საჭირო აპრიორული დასაბუთება არ არსებობს.
იმისათვის, რომ ესთეტიკურმა მსჯელობამ მოიპოვოს უფლება
ტრანსცენდენტალურ სამყაროში შესვლისა, მისი დედუქცია უნდა
შეიძლებოდეს, ხოლო იმისათვის, რათა დედუქცია იყოს სწორედ
ესთეტიკური. ის უნდა ემყარებოდეს საკუთარ შინაარსს. თუ ეთი-
კურ მსჯელობას მოენახა საკუთარი ნიადაგი დედუქციისა, განსხვავ-
ებული შემეცნებითი მსჯელობის დედუქციიდან, ასევე უნდა მომ-
ხდარიყო ესთეტიკის მსჯელობის დედუქციაშიც. ძირითადი დასაყრ-
დენი ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციისა აღმოჩნდა ის დებულე-
ბა, რომ შემეცნების ძალები, მათი მოქმედება ინტერსუბიექტურია
და, მამასადამე, ინტერსუბიექტურად უნდა ვიგულებოთ ის გრძნო-
ბებიც. რომელნიც ამ ძალების საფუძველზე აღმოცენდებიან. ეს
გზა ესთეტიკურის დედუქციისა სარწმუნოა, მაგრამ მხოლოდ იმდენ-
ად, რამდენადაც მხედველობაში გვაქვს მართო დედუქცია და არ
მოვითხოვთ მის ესთეტიკურ მნიშვნელობას. მეორე შემთხვევაში.
როცა დედუქციის საფუძველად გვევლინება ესთეტიკური გრძნობის
ერთობა, ესთეტიკური ხასიათი დედუქციისა ხელთა გვაქვს. მაგ-
რამ თვითონ დედუქცია იქვის ქვეშ დგება¹⁵. ის, რაც ამ შემთხვე-
ვაში შეიძლება მიღწეულ იქნეს, ტრანსცენდენტალური ფსიქოლო-
გიის სფეროს ვერ გასცდება.

ინტელექტუალური მონაცემებიდან გრძნობაზე გადასვლის
აპრიორული საფუძველი საერთოდ არ არსებობს. ერთ გამონაკლასს,
უშვებს კანტი მორალური გრძნობის მიმართ: როცა მოქმედებას
მოვალეობა განსაზღვრავს და ჩვენ ამას ვხედავთ, განვიციდით სიამოვნ-
ებას. ამ ფაქტს საფუძველად უდევს ორი გარემოება. ის, რომ გრძ-
ნობას საფუძველად უდევს ცნება და ის, რომ ეს ცნება ეთიკურია.
სხვა შემთხვევაში აუცილებელი, აპრიორული კავშირი შემეცნებო-
ბისა და გრძნობითს შორის, კანტის მიხედვით, არ არსებობს. ამიტომ
ისმება კითხვა რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ტრანსცენდენტ-
ტალიზმის თვალსაზრისით იმ კავშირს, რომელიც შეიძლება არსე-
ბობდეს შემეცნებით ძალების თამაშსა და ესთეტიკურ გრძნობას
შორის? ეს კავშირი რომ აპრიორული, ე. ი. აუცილებელი ხასიათი-
საა. ეს ანაფროდენ არ ჩანს. პირიქით, გამორიცხულია, რადგან, გა-
მორიცხულია მორალური ცნების მონაწილეობა ამ საქმეში. რჩება

ერთი გამოსავალი: ესთეტიკური გრძნობის კავშირი შემეცნებითი ძალების თამაშთან არის ეპიროიული, შემთხვევით, ეს კი იმას ნიშნავს, რომ გრძნობის ესთეტიკა არ იქნება დედუქციურებული, არ იქნება შეყვანილი კანტის ტრანსცენდენტალიზმში. როცა მშვენიერების (და ესთეტიკურის) არსებითი ნიშნების დესკრიფციას ეხებოდა საქმე, კანტმა საანალიზოდ თავისუფალი სილამაზე აიღო, მაგრამ როცა საკითხი დადგა იდეალური მშვენიერების აღწერაზე, მან ამისთვის შეარჩია შეპირობებული, არაწმინდა სილამაზე. ანალოგიურ მოვლენას აქვს ადგილი დედუქციებში. როცა მშვენიერების დედუქციის საკითხი დადგა, მისი შინაარსი წარმოსდგა, როგორც ბუნების შეთანხმება სუბიექტის ესთეტიკური მოთხოვნისადმი. ასეთი დედუქცია, როგორც ითქვა, ესთეტიკური არ არის: ესთეტიკური კანონი სუბიექტის გარეთმდებარე მოვლენაზე არ შეიძლება გავრცელდეს. ესთეტიკური მსჯელობა ჰეგეტონომიურია. ამგვარი უკანონო დედუქციიდან კანტმა ამაღლებული გაათავისუფლა. გამოდის, რომ ამაღლებული. რომელიც ესთეტიკის მკვიდრად ვერ ჩაითვლება, ნამდვილ ესთეტიკურ დედუქციაში მოექცა, ხოლო ესთეტიკის ნამდვილი მკვიდრი. მშვენიერება იმ დედუქციაში მოექცა, რომელიც არსებითად განსჯის ცნებებს შეჰფერით. აქ დედუქცია შეიძლებოდა წარმოგვედგინა როგორც ესთეტიკური მსჯელობის მნიშვნელობის ცხადყოფა გასაგნებული გრძნობის მიმართ, მაგრამ კანტის კვლევამ სხვა მიმართულება აიღო. ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია დაეკისრა, საბოლოოდ განსჯასა და გონებას. ერთმა მშვენიერება გაამართლა, მეორემ ამაღლებული. წმინდა გრძნობაზე დამყარებული დედუქცია ვერ განხორციელდა⁴⁶.

დედუქცია, როგორადაც იგი გვევლინება „წმინდა გონების კრიტიკაში“ და „პრაქტიკული გონების კრიტიკაში“, მეცნიერულობის უმაღლესი მწვერვალია. აქ საქმე გვაქვს აპოდიქტიკური მსჯელობის გაგებასთან, მისი ფაქტიურად მოცემულობის იურიდიულ გამართლებასთან. ამგვარი დედუქცია გემოვნების კრიტიკაში არ არის და არც შეიძლება იყოს, არ უნდა იყოს. არ უნდა იყოს იმიტომ, რომ დედუქცია აქ გულისხმობს ჰეგემარიტი მსჯელობის ფაქტობრივ მოცემულობას, ხოლო ასეთი მსჯელობა ესთეტიკაში არ არის და არც შეიძლება იყოს. კანტის არა ერთი განცხადების მიხედვით, მშვენიერება არ არის მეცნიერების საგანი, „არ არსებობს მეცნიერება მშვენიერების შესახებ“⁴⁷, ის, რაც შეიძლება ითქვას მშვენიერებაზე, არის კრიტიკა, ტრანსცენდენტალური კრიტიკა, რომლის

ნიმუში მოცემულია „წმინდა გონების კრიტიკაში“. ეს ნათელია იმ დებულებიდან, რომელსაც კანტი გამუდმებით იმეორებს: არ არის მტკიცების საგანი ის, არის თუ არა რომელიმე საგანი, როგორც ასეთი, მშვენიერი ან მახინჯი. საქმე შეეხება მხოლოდ იმას. თუ როგორ ჩნდება მშვენიერების შესახებ იეთი მსჯელობა, რომელსაც აქვს პრეტენზია ისეთივე ძალა ჰქონდეს, როგორც აქვს მეცნიერების მსჯელობას. ამ პრეტენზიის გამართლება იმ აზრით, რომ ესთეტიკური მსჯელობა მეცნიერულ მსჯელობად დავადგინოთ, იქნებოდა დიამეტრალურად საწინააღმდეგო იმისი, რასაც კანტი ისახავს მიზნად. ესთეტიკური მსჯელობის დასაბუთება არ შეიძლება. ეს არის კანტის პირველი დებულება. მაგრამ აქ არ შეიძლება გაჩერება. ეს არის კანტის მეორე დებულება. კანტი სექპტიციზმის მქადაგებელი არ არის არც აქ, სადაც საქმე „მესამე კრიტიკის“ ძირითად პრობლემას ეხება. ესთეტიკური დედუქციაც უადგილო იქნებოდა, ის რომ სავსებით იმ ბუნებისა ყოფილიყო, რა ბუნებაც აქვს დედუქციას „პირველ კრიტიკაში“. შეგვეძლო ესთეტიკური დედუქციისათვის გვეწოდებია „სუბიექტური დედუქცია“. მაგრამ ამით მხოლოდ იმას დავადასტურებდით, რომ აქ დედუქცია შეუძლებელია. სუბიექტური დედუქცია შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნებაა, ის უკანონოა. ან კი როგორ იქნებოდა სხვანაირად!? საქმე ეხება ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიას. ან უნდა გავამართლოთ იგი და ან უარი ვუთხრათ და უსაფუძვლოდ გამოვაცხადოთ. კანტს არც ერთი აკმაყოფილებს და არც მეორე. გამართლება იქნებოდა მეტის მტკიცება, ვიდრე საჭიროა. უარისთქმა გამართლებაზე საწინააღმდეგოა იმისი, რაც არის მიზნად დასახული. ვფიქრობთ, ფილოსოფიაში მესამე შესაძლებლობა არ არსებობს: ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზია ან არის მართებული და, მაშასადამე, უნდა მეცნიერების შემადგენლობაში შევიდეს, ანდა იგი უმართებელია და, ამის გამო, ილუზიად იქნეს მიჩნეული. ილუზიის ახსნა, რასაკვირველია, შეიძლება. პირველ რიგში ამისათვის ფსიქოლოგია უნდა მოვიხმოთ, მაგრამ ამით სრულიად გავაუქმებდით „მესამე კრიტიკის“ უფლებას და დაეუბრუნდებოდით იმ თვალსაზრისს, რომელზედაც კანტი იღვა 1764 წელს, როცა ამაღლებულისა და მშვენიერის შესახებ ფსიქოლოგიურ გამოკვლევას წერდა. კანტი ამას უველაფერს ნათლად ხედავს და გამოსავალს ეძებს, პირველ რიგში, „კრიტიკის“ ცნებაში. გმომვინების უნარზე მეცნიერება და მეტაფიზიკა (ბუნებისა და ზნეობის მეტაფიზიკის მსგავსი) შეუძ-

ლებელია არსებობდეს, მაგრამ კრიტიკის არსებობა შესაძლებელია. რა არის კრიტიკა? როგორ აყენებს კითხვას კრიტიკა?

კრიტიკა, კრიტიციზმი ნიშნავს იმის გარკვევას, თუ როგორ არის შესაძლებელი სინთეზური აპრიორული მსჯელობა. კრიტიკამ უნდა შეამოწმოს მსჯელობის სინთეზურობაცა და აპრიორულობაც. ამ შემოწმებამ მოგვცა მისი გამართლება, როცა მსჯელობა მოტანილი იყო მათემატიკიდან, მათემატიკური ბუნებისმეტყველებიდან და უარი გვითხრა გამართლებაზე, როცა მსჯელობა მოტანილი იყო რაციონალური ფსიქოლოგიიდან, რაციონალური კოსმოლოგიიდან და რაციონალური თეოლოგიიდან. რაციონალური ფსიქოლოგია, მაგალითად, შესაძლებელია, როგორც დისციპლინა, მაგრამ შეუძლებელია, როგორც დოქტრინა⁴⁸. ესთეტიკაში კრიტიკის საკითხი ასე დგება: რატომ მიგვაჩნია ჩვენ ლამაზად ესა თუ ის საგანი? საგანი რომ არ არის მშვენიერი, ლამაზი, ამაში კანტის რულიად დარწმუნებულია, მაგრამ ის უწევს ანგარიშს იმას, რომ საგანი ასე გვეჩვენება. ამ მოჩვენებას ახსნა უნდა, მაგრამ მოჩვენება უნდა დარჩეს მოჩვენებად. რა უნდა დაადგინოს მოჩვენების კრიტიკამ? ის ხომ არა, რომ ესთეტიკური მსჯელობა უმართებულო. პრეტენზიას აყენებს, როცა ამბობს, რომ „ვარდი არის ლამაზი?“ ამაში ხომ კანტი თავიდანვე დარწმუნებულია?! გემოვნების კრიტიკა პოზიტივურ ამოცანას ისახავს, ე. ი. უნდა მოხდეს ესთეტიკური მსჯელობის გამართლება. თუ ასეა, მისი შინაარსი უნდა შეიცვალოს: სავალდებულოდ უნდა მივიჩნიოთ არა იმ დებულების მიღება, რომ „ვარდი ლამაზია“, არამედ იმისი, რომ ვარდი ასეთად უნდა გვეჩვენებოდეს, ყველა უნდა განიცდიდეს ესთეტიკურ სიამოვნებას ვარდის ქვერტით. ამგვარ ახსნას, ამგვარ დედუქციას მოგვცემდა ფსიქოლოგია და საქმე ამით დამთავრდებოდა, ეს მოჩვენება ვარდის სილამაზისა მხოლოდ ფსიქოლოგიური ილუზია რომ ყოფილიყო. მაგრამ ეს ასე არ არის. კანტმა დაწერა „ესთეტიკური მსჯელობის უნარის დიალექტიკა“. ეს იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური განცდის სფეროშიც აღმოჩნდა ტრანსცენდენტალური ილუზია. რომელიც კრიტიკის გამოყენებას მოითხოვს. გონების ავტორიტეტის დაცვა ნიშნავს იმას, რომ ანტინომიები გონებისა როგორღაც გადაიქრან. კანტი იცნობს ანტინომიების ორგვარ გადაქრას: ან გამართლება ანტინომიის თეზისიკა და ანტითეზისიკ, ანდა ორივე გამოცხადდება მცდარ დებულებად. ესთეტიკური ანტინომია გადაქრილია ისე, რომ თეზისიკა და ანტითეზისიკ გამართლებულია. ეს ფაქტიც.

კანტის პოზიტივერ მიზანდასახულობაზე მიუთითებს: ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის გამართლებას კანტი სექტიკურად არ უყურებს. მაგრამ უჩვეულო სიძნელის წინაშე ვდგებით: ყოველგვარი მტკიცება გონებისკენ არის მიმართული, ასე ვთქვათ, მის საყურადღებოდ ხდება. ზოლო ესთეტიკური მსჯელობის უკანასკნელი (და პირველი) საბუთი უშუალო განცდაა, მშვენიერების მოცემულობაა. ესთეტიკა თითქოს უნდა ყოფილიყო მეცნიერება მშვენიერების შესახებ. ფართოდ გავრცელებული აზრი, რომ კანტია ის ფილოსოფოსი, რომელმაც ესთეტიკა დაასაბუთა, თითქოს იმას უნდა ნიშნავდეს, რომ მან ესთეტიკა დამოუკიდებელ მეცნიერებად აქცია, აპრიორულ დისციპლინად დაადგინა. და აი იმავე დროს კანტი ამტკიცებს, რომ მშვენიერებაზე ისევე შეუძლებელია იყოს მეცნიერება, როგორც შეუძლებელია მშვენიერი მეცნიერების არსებობა. არა მეცნიერება, არამედ ტრანსცენდენტალური კრიტიკა. ასეთია კანტის დასკვნა, მაგრამ ის თვითონ ამაზე არ გაჩერდა. როგორც მეტაფიზიკის შესაძლებლობის (სიტყვიერი) უარყოფის შემდეგ, კანტი მაინც იმის ცდაში იყო, რომ მისი შესაძლებლობა დაესაბუთებინა, ისე ხდება, ვფიქრობთ, ესთეტიკაშიც. კანტმა შეუძლებლად გამოაცხადა მტკიცება-დასაბუთება ესთეტიკური მსჯელობისა, მაგრამ ერთი წუთითაც არ აუღია ხელი მის დასაბუთებაზე. ლოგიკა არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ კანტის ამოცანა დადებითად გადაიჭრას: ისე გამართლდეს ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზია აუცილებლობაზე, სავალდებულობაზე, რომ ამისათვის დასაბუთება არ იქნეს გამოყენებული. ლოგიკური ფორმით გამოთქმული ესთეტიკური მსჯელობა („ეს ვარდი ლამაზია“) ხან გამოყენებულია ისე, თითქოს ის იყოს გავებული და მიღებული ამ სახით, ხან კი ისაა ნათქვამი, რომ ფორმა მხოლოდ სუბრეკტივის ფუნქციაა. მაგალითად, გემოვნების მსჯელობის სინთეზურობას კანტი ასე ამტკიცებს: ესთეტიკური მსჯელობა შორდება ობიექტის კვრეტას, მის ცნებას და მოაქვს მასთან ისეთი რამ, რაც სულ სხვა სფეროს (გრძნობას) ეკუთვნის. ე. ი. რახან ობიექტს მივაწერეთ სიამოვნება-სილამაზე, რომელიც არც მის კვრეტაში და არც მის ცნებაში არ იგულისხმება, არ მოიპოვება, სინთეზის ფაქტი ასეთ მსჯელობაში არ უნდა იყოს საეჭვო.

მართლაც და, რა უნდა იყოს სინთეზი, თუ არა ის, რომ ობიექტს მივაწეროთ სუბიექტური ნიშანი, ის, რაც მას არა თუ არა აქვს, არამედ არც შეიძლება ჰქონდეს. კანტი ხომ იმით განასხვა-

ვებს სინთეზურ მსჯელობას ანალიზურისგან, რომ პირველი მსჯელობის სუბიექტს იმას მიაწერს, რაც მის ცნებაში და მის უშუალო მოცემულობაში ვერ მოინახება⁴⁹. სინთეზურობა მსჯელობისა — „სხეული მძიმეა“ (კანტის მაგალითია), რაში გამოადგებოდა კანტს შემეცნების დასაბუთების დროს, თუ რომ იგი მცდარი იქნებოდა, თუ სიმძიმე არ მიეწერებოდა სხეულს? რა აზრი აქვს მსჯელობის სინთეზურობის დამტკიცებას თუ გინდ ესთეტიკაში, როცა ეს მსჯელობა მცდარია? მცდარი მსჯელობის სინთეზურობას რა დამტკიცება უნდა?

თუ ესთეტიკურ მსჯელობას ავიღებთ თავის ნამდვილი შინაარსით, მაშინ ასე უნდა გვეთქვა: „განცდა, რომელიც ჩემში გამოიწვია ვარდმა. სასიამოვნოა“. როგორ დავასაბუთებდით ამ მსჯელობის სინთეზურობას? ყოველ შემთხვევაში არა იმ გზით, რომ მოგვენახა ამ მსჯელობაში ის, რაც არის და რასაც შეიცავს ვარდით გამოწვეული განცდა და კიდევ სხვა რამ, რაც ამ განცდაში არ არის. აქ მხოლოდ კონსტატაციაა იმისი, რაც განცდაშია მოცემული. რაც არის თვითონ განცდა. სხვა აქ არაფერია და ამიტომ სინთეზზე ამ გაგებით უსაფუძვლოა ლაპარაკი.

IV. ესთეტიკური მსჯელობის დიალექტიკა და მეთოდოლოგია

1. როცა გემოვნება კრიტიკის საგანი ხდება, დიალექტიკური წინააღმდეგობა იჩენს თავს. ორი ერთი მეორის მოწინააღმდეგე მსჯელობა, რომელთაგან ერთი აღიარებს, ხოლო მეორე უარყოფს ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაობასა და აუცილებლობას, ერთნაირად სარწმუნო ჩანს. იგი გონებისეულია (მაგრამ არა გონების) და ამიტომ ეს წინააღმდეგობა ესთეტიკურ მსჯელობათა შორის განსხვავდება ფორმალური ლოგიკის წინააღმდეგობისაგან. წინააღმდეგობა, რომელიც დიალექტიკის საგანია, „აუცილებელია“, ხოლო წინააღმდეგობა ფორმალური „შემთხვევითია“. მათი განსხვავება ანალოგიურია იმ განსხვავებისა, რომელიც არსებობს ჩვეულებრივ ილუზიასა და ტრანსცენდენტალურ ილუზიას შორის. წმინდა გონების შინაგანი ერთიანობა მოითხოვს დიალექტიკური წინააღმდეგობის გადაჭრას. ფილოსოფიური კონცეფციების შემოწმება ხდება

იმის მიხედვითაც, შეუძლიათ მათ ამ წინააღმდეგობის გადაჭრა თუ არა. კანტი ყველგან ცდილობს გვაჩვენოს, რომ მხოლოდ ტრანსცენდენტალურ იდეალიზმს შეუძლია ამ წინააღმდეგობათა ნორმალური მორიგება. ეს ფაქტი გამოყენებულია, როგორც ერთ-ერთი ძირითადი საბუთი კრიტიციზმის სასარგებლოდ.

კანტი მოვალეა, პირველ რიგში, დაამტკიცოს, რომ არსებობს ესთეტიკური მსჯელობის უნარის დიალექტიკა, ე. ი. აუცილებლობა იმისი, რომ მშვენიერებაზე გამოითქვას თეზისი და ანტითეზისი. კანტმა სათანადო კვლევის საფუძველზე დაადგინა, რომ მართლა არსებობს გემოვნების პრინციპის ანტინომია. მისი თეზისი ამტკიცებს, რომ გემოვნება არ ემყარება ცნებას, ხოლო ანტითეზისი ესთეტიკური მსჯელობის საფუძვლად ცნებას აღიარებს. როგორ უნდა გადაწყდეს ეს დავა თეზისსა და ანტითეზისს შორის?

სანამ ამ კითხვაზე კანტის პასუხს გავეცნობოდეთ, ვიფიქროთ თვითონ ანტინომიის ფორმალურ კანონზომიერებაზე იმის მიხედვით, რაც იყო დადგენილი კანტის მიერ ესთეტიკური ფენომენის შესახებ.

ესთეტიკურ ანტინომიაში დავის ცენტრს წარმოადგენს ცნების მონაწილეობა გემოვნების მსჯელობაში. რა შეიძლება ვთქვათ ამ კითხვის შესახებ მშვენიერების ანალიზის საფუძველზე? თუ ე. წ. შეპირობებულ სილამაზეს გამოერიცხავთ, როგორც უკანონო ცნებას (იხ. ზემოთ) და ვიმსჯელებთ იმის საფუძველზე, რაც იყო დადგენილი ესთეტიკის ცენტრალური ფენომენის, თავისუფალი მშვენიერების შესახებ, მაშინ გემოვნების უნარის ანტინომია არ შეიძლება არსებობდეს. ესთეტიკის ამ ფენომენის არსი, კანტის მიხედვით, ხასიათდება, როგორც უცნებო. მსჯელობა მშვენიერების შესახებ არ უნდა ემყარებოდეს ცნებას. ეს არის აუცილებელი პირობა იმისი, რომ „მესამე კრიტიკა“ კანონიერ მოვლენად ჩაითვალოს. ყოველგვარი მტკიცება, ყოველგვარი მსჯელობა, რომელიც ცნებას ემყარება, შედის ლოგიკისა და ეთიკის შემადგენლობაში და არ შეიძლება არსებობდეს ესთეტიკაში. ეს არის კანტის ფილოსოფიის ძირითადი დებულება, რომელიც აუცილებელი და საკმარისია იმისათვის, რომ დადგეს საკითხი ესთეტიკის დამოუკიდებლობისა. რა უფლებით დგება ამის შემდეგ ცნების მონაწილეობის საკითხი ესთეტიკურ მსჯელობაში? რა უნდა ცნებას იქ, სადაც მოვლენის არსი ისაა, რომ იგი ცნებას არ შეიცავს?

ეს მოხდა იმიტომ, რომ გაჭირდა უცნებოდ ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის გამართლება. გაჭირდა იმიტომ, რომ მშვენიერე-

ბის ფენომენი გამორიცხავს იმას, რაც ესაქიროება მსჯელობას მშვენიერების შესახებ. მსჯელობის უნარის ანტინომიაც სწორედ ამ შინაგან სიძნელეს გამოსახავს. აქ ორი შესაძლებლობა ისახება: ან უნდა გაჩნდეს დასაბუთების ახალი ცნება, რომელიც ლოგიკურსა და ეთიკურ დასაბუთებას ამოუდგება გვერდში, ანდა კომპრომისულ გზას დავადგეთ და ის, რაც ერთჯერ პრინციპულად და კატეგორიულად ითქვა ესთეტიკურ მსჯელობაზე, რელატიურ მსჯელობად ვაქციოთ, ორიგინალობაზე უარი ვთქვათ პრინციპულად.

კანტი, ვფიქრობთ, ამ მეორე გზით წავიდა, როცა ანტინომიის გადასაქრელად „გაურკვეველი ცნება“ შემოიტანა თავის ესთეტიკაში. ცნება მინც ცნებად რჩება და ესთეტიკური ჰკარგავს დამოუკიდებლობას (თუ კანტის აზრი სწორია, თუ ცნების მონაწილეობა აუქმებს ესთეტიკურ მსჯელობას). რას შველის საქმეს ის, რომ ეს ცნება გაურკვეველია? ვფიქრობთ, რომ იმაზე მეტს ვერაფერს ვაყეთებ, რასაც აყეთებდა რაციონალისტური ესთეტიკის ცნება „ბუნდოვანი შემეცნების“ შესახებ. ესთეტიკური გრძნობის ცნობებადობის უზრუნველსაყოფად კანტმა მიმართა შემეცნებითი ძალების ფუქიმდებლურ ფუნქციას ამ საქმეში. საკითხი აქ რაციონალისტურად გადაწყდა, ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია წარმოსახვისა და განსჯის ცნობებადობას ეყრდნობა. როცა მსჯელობის უნარის დიალექტიკას შეეხო საკითხი, როცა გემოვნების ანტინომია უნდა გადაიჭრას, კანტმა ცნებას მიმართა. ორივე შემთხვევაში, მაშასადამე, გრძნობისეული დასაბუთების ადგილს იკერს ინტელექტუალურ-რაციონალისტური დასაბუთება.

რა არის, კანტის მიხედვით, „გაურკვეველი, გაურკვეველი ცნება?“ განსჯისაა ის, თუ გონების? განსჯის ცნებებს, კატეგორიებს მოეპოვებათ ადეკვატური თვალსაჩინო მონაცემები. ამიტომ ისინი გარკვეულ ცნებებად ითვლებიან. ცნებათა გარკვევის საშუალებად კანტი აქ გულისხმობს ადეკვატური ინტუიციის არსებობას. სადაც ეს პირობა არაა დაცული, იქ საქმე გვაქვს გაურკვეველ ცნებასთან. ასეთებია თავისი ბუნებით გონების ცნებები, იდეები. მათ ვერასოდეს ვერ მოენახებათ ადეკვატური თვალსაჩინო მონაცემები. ისინი ამ აზრით მუდამ გაურკვეველ ცნებებად დარჩებიან. კანტი ამ ცნებებს ასახელებს გემოვნების ანტინომიის გადაჭრის საშუალებად. თეზისიცა და ანტითეზისიც სწორია, თუ ვიგულისხმებთ, რომ ორივე შემთხვევაში ლაპარაკია გაურკვეველ ცნებაზე, გონების იდეაზე.

აქ მნიშვნელოვანი ცვლილება შეიქრა კანტის ესთეტიკის არქი-

ტექტონიკაში. აქამდე მდგომარეობა ასეთი იყო: მშვენიერებას მიმართულება ჰქონდა განსჯისაკენ, ამადლებულს გონებისაკენ. საჭირო საფუძველს პრეტენზიის გასამართლებლად მსჯელობა მშვენიერების შესახებ ეძებდა განსჯისა და წარმოსახვის მოქმედებაში, ხოლო მსჯელობა ამადლებულის შესახებ ამასვე ეძებდა გონებაში, მორალურ ძალაში. ახლა, როცა დიალექტიკის საკითხი დადგა, მშვენიერებამ მიატოვა განსჯა და გონების ცნებებს, იდეებს მიმართა. ეს ნაბიჯი არსებითი მნიშვნელობისაა: ესთეტიკური მსჯელობის გამართლება შემეცნების კონსტიტუციური ძალებიდან გადადის შემეცნების რეგულატორულ ძალებთან, განსჯისა და წარმოსახვის ადგილს იჭერს გონება. ამას მოსდევს ის, რომ ესთეტიკურის საფუძველი მთლიანად ზეგრძნობადში, ინტელიგიბელურში იგულისხმება. მხოლოდ წმინდა გონების ცნებას ზეგრძნობადის შესახებ შეუძლია, დასძინს კანტი, გემოვნების პრეტენზიის გამართლება. როგორც კი ამ ცნებას ვიაზრებთ განსჯის ცნებად, მყისვე გემოვნების მსჯელობა აღმოჩნდება დამტკიცებული, დასაბუთებული. მაგრამ ეს ესთეტიკური მსჯელობის გაუქმებაა. დამტკიცებული ესთეტიკური მსჯელობა არის *contradictio in adjecto*. ასეთი მარცხის თავიდან ასაცილებლად კანტი მიმართავს წმინდა გონების ცნებას, რომელსაც ის უპირატესობა აქვს ამჟამად ჩვენთვის, რომ ამით, ამ ცნებით არაფრის დამტკიცება არ შეიძლება. ჩვენ ხომ ესთეტიკური მსჯელობის ისეთ გამართლებას ვეძებთ, რომელიც არ იქნება მისი დამტკიცება. მაგრამ პრობლემა ჯერ კიდევ გადაჭრილი არ არის.

ვთქვათ გონების ცნება აკმაყოფილებს იმ მოთხოვნას, რომ მისმა გამოყენებამ შემეცნების სფეროში არ შეგვიყვანოს, ესთეტიკური მსჯელობა დაიცვას გნოსეოლოგიზმისგან. მაგრამ ეს ხომ მხოლოდ უარყოფითი პირობაა ესთეტიკური მსჯელობისა, იმის მაჩვენებელი თუ რა არ უნდა იყოს ესთეტიკური მსჯელობა, და არა იმისი, თუ რა ახასიათებს მას პოზიტიურად. რა უზრუნველყოფს ამ მსჯელობის პრეტენზიებს?

კანტი უპასუხებს: ის, რომ წმინდა გონების ცნება, რომელიც გამოყენებულია ესთეტიკურ მსჯელობაში, არის ადამიანის, კაცობრიობის (და მოვლენათა სამყაროს) ზეგრძნობადი სუბსტრატი. როგორც სუბსტრატი, წმინდა გონების იდეა, ყოველ ადამიანშია, საერთო საკაცობრიოა და აქედან გასაგები უნდა იყოს, რომ ესთეტიკური მსჯელობა ყველას ეხება, ყველაში პოულობს თავის საფუძველს. ამიტომ აქვს ამ მსჯელობას ძალა ყველას მიმართ⁵⁾.

ყურადღებას იპყრობს ის, რომ გემოვნების ანტინომია და მისი გადაჭრის გზა არსებითად ემთხვევა პრაქტიკული გონების ანტინომიასა და მისი გადაჭრის გზას. ეს ანტინომიები გვაიძულებენ, რომ გრძნობად სამყაროს გაცდენთ და ზეგრძნობად სუბსტრატს მივმართოთ. ეთიკაცა და ესთეტიკაც ამას მოითხოვენ, ხოლო თუ მივიღებთ იმასაც მხედველობაში, რომ ემპირიის, ემპირიული შემეცნების ერთიანობისათვის საჭიროა ისეთი ცნება, როგორცაა „მიზეზობრიობა თავისუფლებიდან“, გასაგები გახდება კანტის ნათქვამი, რომ სხვაგან, თუ არა ზეგრძნობადში, შეუძლებელია მოინახოს აპრიორულ უნართა გამაერთიანებელი წერტილი. არ არსებობს სხვა გზა იმისათვის, რომ მივალწიოთ გონების თანხმობას თავის თავთან. ესთეტიკური მსჯელობის გამართლების ამოცანამ, ამგვარად, მიგვიყვანა იქ, სადაც აზრისა და ყოფიერების ერთიანობის საფუძველია მოთავსებული. პრაქტიკული და თეორიული გონების, თავისუფლებისა და აუცილებლობის ცნებების და ზნეობისა და ბუნების კავშირი გასაგები გახდა. გასაგები გახდა ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიაც, მაგრამ, ვფიქრობთ, ესთეტიკურმა სფერომ დაჰკარგა თავისი სანუკვარი ავტონომია. მან შეველა მიიღო იქიდან, საიდანაც მიიღეს საბოლოო დასაბუთება შემეცნებამ და ზნეობამ, ლოგიკამ და ეთიკამ. ამ ფაქტმა ესთეტიკა მოაქცია ობიექტური პრინციპის ბატონობის სფეროში და იგი ამ მხრივ სავსებით გაუტოლა მეცნიერებას. ესთეტიკამ მეცნიერების სახე მიიღო მაშინ, როცა კანტი გადაჭრით ამტკიცებს, რომ მეცნიერება მშვენიერებაზე ისივც შეუძლებელია, როგორც შეუძლებელია არსებობდეს მშვენიერი მეცნიერება. ამით ის დებულებაც უქმდება, რომ ესთეტიკის მეტაფიზიკა შეუძლებელია, რომ მხოლოდ კრიტიკა არსებობს ესთეტიკისა და არა ფილოსოფიის¹. „მესამე კრიტიკის“ მისია არის კავშირის დამყარება ფილოსოფიის ორ სახეობას შორის ისე, რომ ამით ფილოსოფიის მესამე სახეობა არ გაჩნდეს.

ყოველივე ეს უქმდება. ესთეტიკური მსჯელობა, საბოლოო ანგარიშში, მეტაფიზიკურ სისტემად ყალიბდება იმავე საბუთით, რა საბუთითაც მეტაფიზიკურად ივარაუდება „ბუნების მეტაფიზიკა“ და „ზნეობის მეტაფიზიკა“. „შემეცნების ძალთა თამაშმა“ ესთეტიკისათვის მხოლოდ გენეზისის ფუნქცია შეასრულა. ამან მოგვცა ესთეტიკური გრძნობა, რომელიც საფუძვლად დაედო ესთეტიკურ მსჯელობას. გამართლება-დასაბუთება ამ მსჯელობისა იქისრა ზეგრძნობადმა სუბსტრატმა.

ზეგრძნობადი სუბსტრატის შესახებ ჩვენ ის ვიცით, რომ იგი თანაბრად ემსახურება ადამიანის სამივე უნარს, მათ ერთიანობას უზრუნველყოფს და გონების ერთიანობას გასაგებს ხდის. მაგრამ თავის პროდუქტს, მაშინაც, როცა ის ესთეტიკური მსჯელობაა. ლოგიკური აუცილებლობის ნიშანს ანიჭებს. სუბიექტური პრინციპის ადგილს ობიექტური პრინციპი იჭერს. ეს კანტის მიზანდასახულებას ეწინააღმდეგება. მეტაფიზიკური დასაბუთება რომ კანტის ესთეტიკას არ ეგუება, ეს ჩვენ სადავოდ არ მიგვაჩნია. სხვა საკითხია, ეგუება თუ არა ასეთი დასაბუთება კანტის გნოსეოლოგიას. ეს ცალკე საკითხია. კანტის დებულება, რომ ესთეტიკური მსჯელობის კრიტერიუმში არის მოცემული ჩვენ განცდაში, რომ ჩვენი განცდაა თვითონ კანონმდებელი ესთეტიკური სინამდვილისა, ზედმეტს ხდის მეტაფიზიკურ ძიებას, ზეგრძნობადი სუბსტრატის ცნებას. მეტაფიზიკურ სფეროზე დამყარებული მსჯელობა ავტონომიური ვერ იქნება.

შეუმჩნეველი ვერ დარჩება ის გარემოება, რომ კანტი ესთეტიკურ იდეას უპირისპირებს არა გონების იდეას საერთოდ, არამედ მხოლოდ ისეთს, რომელსაც აქვს გარკვეული მიზნის ხასიათი, რომელსაც, მაშასადამე, მიზნისეული გარკვეულობა აქვს. აქ უნებლოდ იბადება აზრი, რომ კანტი ესთეტიკურ იდეას გონების გაურკვეველ ცნებასთან აიგივებს. ცხადია, კანტი ამას ვერ იტყვის.⁵² როგორც ითქვა, ესთეტიკური იდეა თვითონ ცნება არ არის. ის წარმოსახვის წარმოდგენაა, გენიოსის არაცნობიერი შემოქმედების პროდუქტია. როცა ამ იდეის ხორცშესხმაზე ლაპარაკი, საქმე გვაქვს მხატვრული შემოქმედების პროცესთან. ეს ფსიქოლოგიური ესთეტიკის უბანია. ესთეტიკური იდეა თავისთავად დასაბუთების ფუნქციას ვერ იკისრებს. აქედან გასაგებია, რომ ესთეტიკური ანტინომიის გადასაჭრელად კანტი მიმართავს არა ესთეტიკურ იდეას, რომელიც გენიოსის ქმნილებაა, არამედ იმ ცნებას, რომელიც გონების იდეად იწოდება. ამის შედეგი ვიცით.

კანტს, რასაკვირველია, შეუმჩნეველი არ დარჩა ის გარემოება, რომ მისმა კვლევამ ძლიერ დაახლოვა ერთმანეთთან ეთიკისა და ესთეტიკის საფუძვლები და ამიტომ აყენებს იგი საკითხს ამ საფუძვლების ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ. პასუხი ცნობილია: მშვენიერება არის ზნეობრივად კეთილის სიმბოლო. მშვენიერი საგანი რომ მოგვწონს, ეს მხოლოდ იქიდან ხდება გასაგები, კანტის აზრით, რომ ეს იგულისხმება, როგორც ყოველი ადამიანის მოვალეობა. როცა ადამიანი ხედავს მშვენიერებას, ის გრძნობს, რომ მის

სულში ბევრად უფრო ღირებული რამ არის, ვიდრე გრძნობადი სიამოვნების განცდის უნარი. ჩვენი ესთეტიკური მაქსიმა-მოთხოვნა, რომელსაც ვუყენებთ ყოველ ადამიანს, ნიშნავს მოწოდებას იმისაკენ, რომ ისინი ამალდნენ გრძნობადი სიამოვნების დონიდან ესთეტიკურ სიამოვნებამდე. ეს მოთხოვნა მორალური ხასიათისაა. მშვენიერება ზნეობის სიმბოლოა.

კანტის ეს ფორმულა ინტენსიური კრიტიკის საგანი გახდა (იხ. კოჰენის გარჩევა ქვემოთ). კანტს აქაც სამართლიანად უსაყვედურეს ესთეტიკის ინტერესების ზღლაზე. კანტი ამ დასკვნამდე მიიყვანა ფილოსოფიის მთლიანობის, მისი ერთიანი საფუძვლის ძიების საჭიროებამ. ზეგრძნობადი სუბსტრატი, რომელთანაც მივიდა კანტი, თითქოს და ესთეტიკის ინტერესებისათვის, ნამდვილად ესთეტიკას კი არ ესაჭიროება, არამედ თეორიული და პრაქტიკული გონების ერთიანობის დასაბუთებას. ეს იყო ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემა ორიდან, რომელიც კანტმა დაუსახა „მესამე კრიტიკას“. როგორც ჩანს ეს პრობლემები ერთი და იმავე საშუალებებით ვერ გადაიჭრება, როგორც ეს უნდოდა კანტს. ფილოსოფიის სახეობათა გაერთიანების ამოცანამ მოითხოვა ისეთ განზომილებაში შექრა, რომელიც თეორიული და პრაქტიკული გონების საფუძველში მდებარეობს, როგორც უღრმესი ფენა ზეგრძნობადისა. ეს არის ერთი ნაბიჯით შორს გაჭრა ფენომენურ სამყაროდან ნოუმენურ სამყაროში. რაც შეეხება ესთეტიკის პრობლემას, მისი გადაჭრის ერთ-ერთ პირობად უნდა ვიგულისხმოთ ძიების შემოფარგვლა სუბიექტური ვითარებით. ესთეტიკურის დასაბუთების თავისებურება ისაა, რომ მისი თეზისიცა და არგუმენტიც სუბიექტურ სინამდვილეს უნდა ეკუთვნოდეს. როგორც მშვენიერება არ ეკუთვნის ობიექტს, ისე მისი საფუძველიც არ უნდა ვიგულისხმოთ ობიექტის სფეროში. მშვენიერება სუბიექტის „ეკუთნილება“ და მისი საფუძველიც სუბიექტში უნდა მოიძებნოს. ესთეტიკური ავტონომია არის განცდის ავტონომია. როგორღაც ესთეტიკური გრძნობა უნდა გახდეს საკმარისი ესთეტიკისათვის, მისი პრეტენზიის გამართლებისათვის. ეს კი სრულიად ზედმეტს ხდის ესთეტიკის მეტაფიზიკას, ინტელიგიბელური სუბსტრატის ძიებას.

ესთეტიკური მსჯელობის დიალექტიკამ შეიძლება მართლაც არაფერი შესძინა პოზიტიურად გემოვნების კრიტიკას, როგორც ამას ფიქრობენ, მაგრამ, ჩვენი აზრით, ის ზედმეტი რამ არ არის. აქ გამოვლინდა აშკარად, თუ რა დასკვნამდე უნდა მისულიყო კან-

ტი, რახან მას ესთეტიკის (და ტელეოლოგიის) ისეთი დასაბუთება ჰქონდა განზრახული, რომელიც ფილოსოფიის ერთიანობასაც და ესთეტიკის მტკიცე საფუძველსაც მოგვეცემდა. ეს შეუძლებელი აღმოჩნდა და დიალექტიკამ მთლიანად გადაიანაცვლა ადგილი ემპირიულიდან ზეგრძნობადში, განსჯის სამყაროდან გონების სამყაროში.

2. ესთეტიკური მსჯელობის კრიტიკის თავისებურებამ თავი იჩინა აგრეთვე მოძღვრებაში გემოვნების მეთოდოლოგიის შესახებ. თუ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მეთოდოლოგია მართლა იყო მეთოდოლოგია, ე. ი. ამართლებდა თავის სახელწოდებას, მეცნიერების მოსამზადებელ მუშაობას შეიცავდა, აქ. გემოვნების კრიტიკაში, სადაც მეცნიერებისათვის მზადება არ სწარმოებს, მეთოდოლოგია ზედმეტი ჩანს. ეს მართლაც ასეა, კანტის აზრით, მაგრამ ამასაც ხომ თქმა და დასაბუთება უნდა. ამას აკეთებს კანტი „ღამატების“ სახით. ის კიდევ ერთჯერ აღნიშნავს იმას, რომ გემოვნების კრიტიკა არ არის მეცნიერება მშვენიერების შესახებ და ამით ასაბუთებს იმ აზრს, რომ ამგვარ კრიტიკას მეთოდოლოგია არა აქვს და არც უნდა ჰქონდეს. სადაც ობიექტური პრინციპი არ არსებობს, არ ფუნქციობს, იქ მეთოდოლოგიაც ზედმეტია, უსაგნოა.

მაგრამ, შეიძლება იკითხონ, რას ასწავლის ოსტატი თავის შეგირდს? რა თქმა უნდა, არა იმას, რაც არის საკუთრივ ხელოვნება, რაც ესთეტიკური განცდის ადეკვატური „გამლიზიანებელია“, არამედ იმას, რაც ახლავს ხელოვნის მუშაობას მექანიკური, ტექნიკური, რასაც დაუფლება ეწყობა. ეს, როგორც კანტი ამბობს, არის ის, რასაც შეიძლება ჰქონდეს მიმართება ქეშმარიტებაზე. მეცნიერებაზე. სადაც ცნებისეული არაფერი შედის მოქმედებაში, ქმნალობაში, იქ არაფრის სწავლება არ შეიძლება და ყოველგვარი მეთოდოლოგია ზედმეტია და უსარგებლო. მხატვრული შემოქმედების მეთოდოლოგიური ხელმძღვანელობა რომ შეიძლებოდეს, გემოვნების კრიტიკა. დასძენს კანტი, მეცნიერებად გადაიქცეოდა. ერთადერთი, რაც შეიძლება გაკეთდეს ხელოვნების განვითარებისათვის, ეს არის ადამიანის კულტურის ამაღლება, მისი მორალური დონის აწევა. ჭეშმარიტი პროპედევტიკა გემოვნებისა, წერს კანტი, არის მორალური გრძნობის გაძლიერება, ზნეობრივი იდეებით ადამიანის შეიარაღება. მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ რომ სუბიექტის გრძნობათა სამყარო შეესაბამება ზნეობრივ იდეებს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ გემოვნება მიიღებს გარკვეულსა და მტკიცე ფორმას. ამგვარი გენეზისის მქონე ესთეტიკური გრძნობა საყოველთაო ცნობებადობის ნიშნის

მატარებელია და იგი ამით თავისი პრეტენზიის განადღებას აღწევს. როგორ?

კანტი გვიპასუხებს: გემოვნება არსებითად არის უნარი შეფასებისა, რომელმაც გრძნობადი სამოსელით უნდა შემოსოს ზნეობრივი იდეა. რამდენადაც ზნეობრივი იდეა საყოველთაოა და ცნობებადი, ასეთი იქნება ის მაშინაც, როცა მხატვრულ ფორმაში იქნება გადმოცემული. ეს იმას მოასწავებს, რომ სიამოვნება, ასეთი მოვლენით გამოწვეული, აძლევს გემოვნების კრიტიკას იმის უფლებას, რომ მისი ძალა და მნიშვნელობა საკაცობრიოდ გამოაცხადოს.

აქ, როგორც ვხედავთ, კანტმა პირდაპირ აღიარა, რომ ესთეტიკური მსჯელობა, მისი საყოველთაოება და აუცილებლობა ზნეობის იდეას ემყარება, სავალდებულოა მორალური ვალდებულების ძალით და თავის ცნობებადობის თვისებას ამ იდეას უნდა უმადლოდეს. ამის შემდეგ საექვო აღარ უნდა იყოს ის აზრი, რომ კანტმა ესთეტიკა დასაბუთა ამ სიტყვის ლოგიკური მნიშვნელობით და ესთეტიკას ამით წაართვა ავტონომიურობა და ესთეტიკურობა ესთეტიკისათვის საჭირო „დასაბუთების“ გადატანა ემპირიულიდან მეტაფიზიკურში, საგანში თავისთავად კანტისავე განზრახვის საწინააღმდეგო ნაბიჯია. ეს ნაბიჯი მან მაინც გადადგა, თუმცა ამის გამომხატველი არის არა „ესთეტიკური იდეა“, არამედ „გონების ზნეობრივი იდეა“, რომელიც ინტელიგიბელურ სუბსტრატად გვევლინება. ყოველგვარი იდეის შესახებ და, კერძოდ, ესთეტიკური იდეის შესახებ იმის თქმა, რომ ის აუცილებლად არის საგანი თავისთავად, როგორც ამას კოპენი ამტკიცებს, კანტის მოსაზრებას არ ეთანხმება⁵³. რაზან კანტს ჰქონდა ცნება ესთეტიკური იდეისა, მას შეეძლო მეტაფიზიკურ სამყაროში არ გაჭრილიყო ესთეტიკური შემოქმედების ასახსნელად, მაგრამ კანტს სხვა ამოცანებიც ჰქონდა დასახული და ამან აიძულა იგი ასე მოქცეულიყო: სუბიექტურის სუბიექტური პრინციპით დასაბუთების ნაცვლად მან ამისთვის გამოიყენა საგანი თავისთავად (Ding an sich). სუბიექტის ინტელიგიბელური სუბსტრატი.

კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაცია და კრიტიკა ნეოკანტიანელების მიერ

კანტის მიმდევრები რამდენიმე ჯგუფად იყოფიან. მათ ნეოკანტიანელებს ეძახიან. ასეთი ჯგუფების რიცხვი ზუსტად დადგენილი არ არის. მათ შედარებით სრულ ჩამოთვლას გვაძლევს ფრ. იბერვეგი თავის ფილოსოფიის ისტორიის მეოთხე ნაწილში, სადაც დასახელებულია ნეოკანტიანიზმისა და ნეოკრიტიციზმის შემდეგი განშტოებანი: 1. ფიზიოლოგიური მიმართულება: ჰელმპოლცი; 2. მეტაფიზიკური მიმართულება: ლიბმანი, ფოლკელტი; 3. რეალისტური მიმართულება: რალი; 4. ლოგიკისტურ-მეთოდოლოგიური მიმართულება: კოპენი, ნატორპი, კასირერი; 5. აქსიოლოგიური კრიტიციზმი: ვიდელბანდი, რიკერტი, მიუნსტერბერგი; 6. რელატივისტური კრიტიციზმი: ზიმელი; 7. ფსიქოლოგისტური კრიტიციზმი: ნელსონი! ამათგან, კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაცია-განვითარებაში განსაკუთრებით გამოირჩევა მე-4 და მე-5 სკოლა (თუმცა სხვების წვლილიც არ არის მნიშვნელობას მოკლებული). ამიტომ იმის გასათვალისწინებლად, თუ რა ბედი ეწვია კანტის ესთეტიკას მეოცე საუკუნეში, ვფიქრობთ, საკმარისი იქნება, თუ მოკლედ მაინც მიმოვიხილავთ იმ შესწორებებსა და გაგებას, რომელიც მოცემულია ამ ორ დასახელებულ კანტიანურ მიმდინარეობაში. ერთ მათგანს ხშირად მარბურგის სკოლას უწოდებენ, ხოლო მეორეს ბადენისას. მარბურგის ნეოკანტიანურ სკოლას საფუძველი ჩაუყარა ჰერმან კოპენმა, ხოლო ბადენის ნეოკანტიანური სკოლა ვილჰელმ ვინდელბანდის დაარსებულია.

I. მარბურგის სკოლა

მარბურგის სკოლის წარმომადგენელთაგან კანტის ფილოსოფიის ინტერპრეტაციაში საერთოდ და, კერძოდ, კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაციაში მთავარი საქმე კოპენმა (1842—1918) გააკეთა². აქ უნდა დავასახელოთ კოპენის კაპიტალური ნაშრომი, მიძღვნილი მთლიანად კანტის ესთეტიკისადმი³ და მისი ფილოსოფიური სისტემის მესამე ნაწილი — „წმინდა გრძობის ესთეტიკა“⁴, რომელშიაც საგანგებოდ არის პუნქტუალურად ჩამოთვლილი ის მომენტები მისი ესთეტიკისა, სადაც იგი კანტის შეხედულებებს ასწორებს. ჩვენ ამ გამოკვლევებით დავკმაყოფილდებით და მარბურგელების სხვა ნაშრომებს საგანგებოდ აღარ განვიხილავთ.

სანამ უშუალოდ შევეხებოდეთ კოპენის ესთეტიკურ შეხედულებებს და მის ინტერპრეტაციას, საჭიროდ მიგვაჩნია მარბურგის სკოლის ნეოკანტიანელობის ძირითადი და სპეციფიკური დებულებები გავიხსენოთ. ეს საჭიროა იმისათვის, რომ გასგებნი ვახდეს კოპენის ესთეტიკის შინაარსი და მისი გადახრა კანტის შეხედულებადან.

1. კოპენი საკუთარი გზით მავალი კანტიანელია. კანტის შემდეგ უნდა დავასახელოთ პლატონი, რომელმაც კოპენზე თვალსაჩინო გავლენა მოახდინა. ტყუილად კი არ უთქვამს მას, რომ „ფილოსოფია არის პლატონიზმი“⁵. როგორც ორიგინალური მოაზროვნე, კოპენი ცნობილი გახდა პირველად იმ გამოკვლევებით, რომელიც მან მიუძღვნა კანტისა და პლატონის ფილოსოფიის ინტერპრეტაციას. მან სრულიად ახლებურად გაიგო როგორც კანტის, ისე პლატონის ფილოსოფია და ამის შემდეგ და ამის საფუძველზე ააგო ფილოსოფიური სისტემა, რომელსაც მეთოდურ იდეალიზმსაც უწოდებენ.

კოპენმა თავისი ამოცანა კანტის მემკვიდრეობის მიმართ ასე წარმოიდგინა: მას ჯერ უნდა დაეძებნა ძირითადი ძარღვი კანტის სისტემისა და მერე შედგომოდა მის გაწმენდას ყოველივე იმისგან, რაც ამ ძირითად პრინციპს არ ეთანხმება. ასეთ პრინციპად კოპენმა კანტის ტრანსცენდენტალიზმი მიიჩნია. ტრანსცენდენტალიზმში მან განსაკუთრებული ყურადღება მიაქცია კანტის მოძღვრებას აპრიორული სინთეზის შესახებ. კანტის მოძღვრება, რომელიც მოცემულია „წმინდა გონების კრიტიკის“ იმ თავში, რომელსაც „ტრანსცენდენტალური ესთეტიკა ეწოდება“, კოპენის აზრით, მეორე ხარისხოვანი მომენტია კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში. ეს მოძღვრება, რომე-

ლიც დრო და სივრცის ინტუიციებს ეხება, კანტის შეფასებით, არის საფუძველი მთელი ტრანსცენდენტალური იდეალიზმისა. კოპენი ამ შეხედულებას არ იზიარებს. პირიქით, იგი უნდა შესწორდეს და ის სახე მიიღოს, რაც არის ნაკარნახევი ტრანსცენდენტალური ლოგიკით, „წმინდა გონების კრიტიკის“ მეორე ნაწილით. საქმე იმაშია, რომ ტრანსცენდენტალური ესთეტიკის მონაპოვარი, როგორც აზროვნებამდელი ვითარება, მიუღებელი და გაუგებარია აზროვნებისათვის. ტრანსცენდენტალიზმის პრინციპი იმაში მდგომარეობს, რომ აზროვნება თავის სფეროში ვერ მიიღებს ვერაფერს რასაც მისი დალი არ აზის, რაც მისი „მოპოვებული“ არ არის. ინტუიციის ფორმები, რამდენადაც ისინი აზროვნების ნამოქმედად არ ივარაუდებიან, არსებითად ისეთივე პეტეროგენული რამ არის შემეცნებისათვის, როგორც ე. წ. საგანი თავისთავად. ამას ისიც მოსდევს შედეგად, რომ ამ ვითარებაში, როცა აზროვნებას ეძლევა მზამზარეული, დასრულებული შინაარსები, თვითონ ის ამ შინაარსების უბრალო მიმღებად გვევლინება, აზროვნებას პერკეპციის უნარი ენიჭება. აზროვნება, გონება ჰყარგავს შემოქმედებითი სინთეზისა და აპრიორულობის ნიშან-თვისებას. ეს სერიოზულ საფრთხეს უქმნის მთელ ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას. გონების საშუალებით აპრიორული შემეცნება ხომ მხოლოდ იქ შეიძლება განხორციელდეს, სადაც შემეცნების შინაარსი გონების ნაწარმოებს წარმოადგენს. კანტმა, კოპენის აზრით, აღმოაჩინა ჰემარიტება წმინდა ცოდნის შესახებ, მაგრამ თვითონ მისთვის ეს აღმოჩენა საესებით ნათელი არ იყო. შინაარსი ამ ჰემარიტებისა ისაა, რომ ცდა არის საკუთარი საგნის წარმოქმნა და არა-მზამზარეული საგნის აღქმა, არა-პერკეფცია, არამედ ტრანსცენდენტალური აპერკეფცია. ერთ-ერთი ძირითადი აღმოჩენა კანტისა ხომ ისაა, რომ ცნობიერებას სინთეზური ხასიათი აქვს, წერს კოპენი. თუ ამ ღებულებას შევადარებთ იმ შეხედულებას, რომლის მიხედვით ცნობიერება მხოლოდ მიმღებია იმისი, რაც მისგან არ არის ნაწარმოები, იგი დიდი მნიშვნელობის მონაპოვრად უნდა ვცნოთ. მაგრამ, წერს კოპენი, ამის თქმა საკმარისი არ არის. სინთეზი თავისი არსის მიხედვით მეორეული რამაა. იგი გულისხმობს მოცემულად იმ შინაარსს, რომლის სინთეზიც უნდა მოხდეს ამიერიდან. ამ ცნებას აზროვნებაზე ვერ გავავრცელებთ: აზროვნება მეორეული მოვლენა ვერ იქნება. კოპენს ახალი ცნება შემოაქვს. ეს არის „წარმოქმნა“ („Erzeugnis“), რომელმაც უნდა გამოსახოს აზროვნების მოქმედების ბუნება. ეს იმას ნიშნავს, რომ კოპენს სურს

აზროვნების საგანი არა მარტო ფორმის მიხედვით, არამედ შინაარსეულადაც აზროვნების საკუთარ პროდუქტად წარმოადგინოს. ამას უკავშირდება კოპენის მიერ შემოტანილი მეორე ცნება საწყისისეული წარმოქმნისა (Ursprung), რომელსაც მთლიანად ემყარება კოპენის ლოგიკა. ლოგიკა კოპენისათვის არის საწყისის ლოგიკა, რომელიც მეცნიერების ლოგიკას გადააქცევს იდეალიზმის ლოგიკად⁶. ეს გარემოება დავიწყებამს ეძლევა, როცა ცნობიერება წარმოდგენილია, როგორც თავისთავადი საგნის ზემოქმედების ობიექტი. კოპენი უარყოფს იმას, რასაც, ჩვეულებრივ, ეძახიან მატერიალისტურ მომენტს. კანტის ნააზრევში: ე. წ. საგანი თავისთავად მას ესმის არა როგორც ობიექტური, ცნობიერებისაგან და სუბიექტისაგან დამოუკიდებელი რეალობა, არამედ როგორც შემეცნების ზღვრული ცნება და მისი წინსვლის „სტიმული“ და მათწყებელი. კოპენის დამოკიდებულება პოზიტივიზმთან, ემპირიზმთან კიდევ უფრო ნათელს ხდის მის პოზიციას. ამ მიმართულებებს ცდა წარმოდგენილი აქვთ როგორც მოცემული ფაქტი, რომლის მიმართ აზროვნების ფუნქცია მხოლოდ მის მიღებაში, მის აღქმაში უნდა გამოიხატოს. ცდა კოპენისათვის არის მეორეული მოვლენა, რომლის წარმოქმნაში აზროვნება გადამწყვეტ როლს ასრულებს. საგანი თავისთავად, რომელიც კანტს დასჭირდა შეგრძნების მისაღებად, კოპენისათვის იმიტომაც არის ზედმეტი ცნება, რომ შეგრძნება მან აზროვნების მომენტად წარმოიდგინა. შეგრძნება კოპენის სისტემაში სააზროვნო პრობლემას წარმოადგენს და როგორც ასეთი, იგი აღარ არის უცხო რამ აზროვნებისათვის. პრობლემა აზროვნების მომენტია და გარედან მოსულად, რეალობის პროდუქტად არ იაზრება. ის, მართალია, გაურკვეველია, მაგრამ ეს დროებითი მდგომარეობაა. აზროვნება მას არკვევს, კითხვაზე პასუხს იძლევა. საგანი თავისთავად სრული გარკვეულობის სახელია. ამიტომ ის შეუცნობადი რეალობა კი არ არის, როგორც ეს ესმოდა თითქოს კანტს, არამედ შემეცნების იდეალი, რომელიც გონებას მოეპოვება და რომლის მიხედვითაც იგი წარმართავს შემეცნებას. როგორც შემეცნების იდეალი და ზღვრული ცნება, საგანი თავისთავად არასოდეს ცდაში მოცემული არ იქნება, მაგრამ უსასრულობაში მიმავალი შემეცნება მას უახლოვდება, თუმცა ასიმპტოტურად.

ცდა, რომელთანაც საქმე აქვს ფილოსოფიას, მეცნიერების შინაარსია. ტრანსცენდენტალური მეთოდი არის საშუალება, რომლითაც უნდა მოხდეს ამ ცდის, ე. ი. მეცნიერების ლოგიკური დაფუძ-

ნება და ნათელყოფა. კანტის ერთ-ერთ დამსახურებად კოპენი თვლის იმას, რომ მან ფილოსოფიის ამოსავალ მომენტად მეცნიერების (მათემატიკისა და მათემატიკური ბუნებისმეტყველება) ფაქტი დაადგინა. ცალკეული ფილოსოფიური დისციპლინები მოწოდებული არიან, პირველ რიგში, ცხადყოფნა, ლოგიკურად გაიაზრონ ის მეცნიერებანი, რომელნიც წარმოადგენენ მათ ამოსავალ პუნქტს. კოპენი ფიქრობს, რომ სპეციალურ მეცნიერებათა თეორიული ცხადყოფა და თვითონ ფილოსოფიური შემეცნების ცხადყოფა შეიძლება განხორციელდეს ოთხი ფილოსოფიური დისციპლინით. ესენია: ლოგიკა, ეთიკა, ესთეტიკა და ფსიქოლოგია. მეცნიერულ ცდას პირველი სამი დარგი შეისწავლის კონსტრუქციის მეთოდით, ხოლო ფსიქოლოგია მოწოდებულია ფილოსოფიური აზრის ეს მუშაობა გაიგოს როგორც ქმნალობა და შემოქმედება და ამ მიზნით ე. წ. რეკონსტრუქციის გზას დაადგეს. ფსიქოლოგია არ არის მფუძნებელი მეცნიერება, მან მხოლოდ უნდა მოიტანოს ცნობიერებაში ლოგიკური, ეთიკური და ესთეტიკური ფუძნების პროცესი და ამით ნათელყოს ცნობიერების ერთიანობის სუბიექტური ასპექტი. ფსიქოლოგიის ამ ფუნქციაზე კოპენმა მხოლოდ მიუთითა, მისი საფუძვლიანი დამუშავება წილად ხვდა პ. ნატორას⁷.

ფილოსოფიური კვლევის დაყოფამ და ცალკე დარგებში მოთავსებამ არ უნდა შეარყიოს შემეცნების ერთიანობა. კოპენის სისტემაში ერთიანობას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება. ლოგიკა, ეთიკა და ესთეტიკა თუმცა სპეციფიკური არიან, როგორც მეცნიერებანი, მაგრამ ერთმანეთს იმ ზომამდე საჭიროებენ, რომ უერთმანეთოდ ვერ წარმოიდგინებინან. ლოგიკა ვერ დასრულდება, თუ არ იქნება ეთიკა და ესთეტიკა, ეთიკა და ესთეტიკა ვერ დაიწყებენ მუშაობას თუ არა ლოგიკის საფუძველზე. ეთიკა უსათუოდ შუაშია. ლოგიკასა და ესთეტიკას შორის, ხოლო ესთეტიკა ლოგიკასაც და ეთიკასაც მოცემულად გულისხმობს. ფსიქოლოგია ლოგიკურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ ცნობიერებას ერთ მთლიან პროცესად წარმოადგენს. ამ მთლიანობას სუბიექტური ხასიათი აქვს და იგი მიიღწევა მხოლოდ მას შემდეგ, როცა უკვე ცნობილია ცნობიერების ობიექტური ერთიანობა და „სამფეროვნება“. ამით არის, კოპენის აზრით, აუცილებელი ფსიქოლოგიაში ფილოსოფიაში: ფსიქოლოგია შეიძლება გაჩნდეს მხოლოდ ლოგიკის, ეთიკისა და ესთეტიკის შემდეგ, მათ საფუძველზე. ფსიქოლოგია, როგორც მეორეული, ვერ მოახდენს გავლენას იმაზე, რაც მას უსწრებს და რაც მას კვლევის ობიექტს აძლევს.

2. კანტი ფილოსოფიურ ამოცანას უყურებდა როგორც „კრიტიკას“. აქედან წარმოსდგა, როგორც ვიცით, კრიტიციზმი. სამგვარ უნარს ადამიანის გონებისას სამი სახის „კრიტიკა“ მიეძღვნა და ამით დასრულდა მოსამზადებელი მუშაობა მეტაფიზიკური სისტემის შესაქმნელად. კოპენიცი სამი მიმართულებით აწარმოებს კვლევას და ამით სამწახნაგოვან ფილოსოფიურ სისტემას ქმნის. მაგრამ აქ „კრიტიკის“ ადგილს იჭერს სიტყვა „წმინდა“. სამ „კრიტიკას“ აქ ცვლის სამი „წმინდა“: „წმინდა შემეცნების ლოგიკა“, „წმინდა ნების ეთიკა“ და „წმინდა გრძნობის ესთეტიკა“. „წმინდა შემეცნების ლოგიკას“ კოპენმა წარუმძღვარა „კანტის კრიტიკა ცდისა“ (1871). „წმინდა ნების ეთიკას“ „ეთიკის დასაბუთება კანტის მიერ“ (1877), ხოლო „წმინდა გრძნობის ესთეტიკას“ უძღოდა „ესთეტიკის დასაბუთება კანტის მიერ“ (1889). კოპენის ესთეტიკური შეხედულების ანალოზი უნდა ემყარებოდეს ექვსივე გამოკვლევას, მაგრამ იმისათვის, რომ ვიცოდეთ კოპენის აზრი კანტის ესთეტიკაზე, შეიძლება დავკმაყოფილდეთ იმით, რაც თვითონ კოპენმა ამის შესახებ მოგვცა დასკვნის სახით.

ძირითადი ხაზები კოპენის ესთეტიკური მრწამსისა ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: ესთეტიკა არის ფილოსოფიის ორგანული ნაწილი. მისი ჩამოშორება ფილოსოფიისგან დაუშვებელია. ეს საზიანო იქნებოდა როგორც ფილოსოფიისათვის, ისე ესთეტიკისათვის.

ესთეტიკა მტკიცედ უნდა გაიმიჯნოს ხელოვნების თეორიისაგან, მეცნიერებისგან ხელოვნების შესახებ. „ესთეტიკა არ არის ხელოვნებათა თეორია“, წერს კოპენი, „ხელოვნებათ არა აქვთ საერთო თეორია, არამედ თვითელს თავისი საკუთარი. თეორიები შეიცავენ ცნებებს; ესთეტიკა შეიცავს მხოლოდ პრინციპებს“. ესთეტიკაში მუშაობა იქნება არადაამკმაყოფილებელი და სრულიად ზერელე, თუ პრინციპები ცნებებმა შეცვალეს⁸.

კოპენის ესთეტიკა არის წმინდა გრძნობის ესთეტიკა. „სიწმინდეს“ აქაც მეოლოლოგიური ხელმძღვანელის მოვალეობა ეკისრება და ამ როლს ესთეტიკაში წმინდა გრძნობა ასრულებს. მას ევალება და შეუძლია კიდევაც ესთეტიკური შინაარსი წარმოქმნას. ისე, როგორც ამას აკეთებს შემეცნების საგნის მიმართ წმინდა აზროვნება, ხოლო ეთიკის შინაარსის მიმართ წმინდა ნება.

ხელოვნების ინტერესთა ვაიდამკველები ესთეტიკის მნიშვნელობის უარსაყოფად იმაზე მიუთითებენ, რომ ესთეტიკა თავისი

წესებით დესპოტად მოეკლინებოდა ხელოვნებას და არსებითად დაამუხრუჭებდა მის შემოქმედებით სწრაფვას. ხელოვნება, მათი აზრით, თვითონ შეძლებს შექმნას მისთვის საჭირო თეორია.

კოპენი ამგვარ შეხედულებას რადიკალურად უარყოფს. ამ ლოგიკით, წერს იგი, ასევე უნდა გვემსჯელა ეთიკისა და ლოგიკის შესახებ. ლოგიკის შექმნა უნდა მიგვენდო ბუნებისმეტყველებისათვის, მათემატიკისათვის, ხოლო ეთიკისა სოციალურ მეცნიერებათათვის (მაგ., სამართლის მეცნიერებისათვის) და, ამგვარად, სულ გაგვეუქმებია ფილოსოფია.

თუ ხელოვნების ისტორია თეორიამდე ამაღლდებოდა, ხელოვნების თეორიას მოგვეცემდა, ეს იგივე იქნებოდა ლოგიკურად, რაც ესთეტიკა. აქ დავა ტერმინებზე დავად გადაიქცა თითქოს. მაგრამ საქმის ვითრება ასეთი არ არის.

საქმე ეხება არა ხელოვნების ლოგიკის შექმნას, არამედ ესთეტიკის შექმნას ლოგიკისა და ეთიკის გვერდით. ა. ჰილდებრანდის „ფორმის პრობლემა“ შეიძლება ჩავთვალოთ მხატვრული ფორმის ლოგიკად, მაგრამ ეს არ იქნება მხატვრული ფორმის ესთეტიკა. ამის მტკიცების საფუძველი მხოლოდ მაშინ გვექნება, თუ წინასწარ მივიღებდით იმ აზრს, რომ ხელოვნების თეორია შეიძლება იყოს მხოლოდ ლოგიკა, რომ ესთეტიკა დამოუკიდებელ ფილოსოფიურ დარგს არ წარმოადგენს. მაგრამ ამ აზრის შეწყნარება კოპენს შეუძლებლად მიაჩნია. თუ დადგება პრობლემა ხელოვნების ერთიანობისა, ე. ი. „თვით ხელოვნებისა“ (როგორც იტყოდა პლატონი), მასზე პასუხის გასაცემად ესთეტიკისათვის უნდა მოგვეხმო, ხელოვნება ამას ვერ გააკეთებს (ანკი რომელ ერთს უნდა გაეკეთებინა იგი?). ესთეტიკის პრობლემა, დასძენს კოპენი, არის პრობლემა ხელოვნების ერთიანობისა. როცა ესთეტიკური ცნობიერების დასაბუთებას ვაწარმოებთ, წერს კოპენი, ჩვენ ვემყარებით ხელოვნებათა სიმრავლის ფაქტს. მაგრამ როგორც კი გაჩნდება აზრი იმაზე, რომ ამ ხელოვნებათ ერთიანობა ახასიათებთ, უკვე გადადგმული გვაქვს ნაბიჯი ესთეტიკისაკენ. ხელოვნების თეორია არ არის ერთიანი რამ, იგი ნაწილდება სხვადასხვა ხელოვნებათა ცალკეულ თეორიებად.

შიში ხელოვნების წარმომადგენლებისა ესთეტიკის დესპოტიზმის წინაშე ემყარებოდა, კოპენის აზრით, იმ გარემოებას, რომ სათანადოდ არ იყო განსხვავებული კანონისეულობა კერძო ხასიათის კანონის შინაარსისაგან. ამ განსხვავების ნათელსაყოფად კოპენ-

ნი ბევრს იღწვის და ამით დასაბუთებულად თვლის, რომ ესთეტიკა არავითარ საფრთხეს არ უქმნის ხელოვნებას: პირველი ლაპარაკობს ზოგად კანონისეულობაზე, ხოლო ხელოვნებას უშუალოდ საქმე აქვს სპეციფიკურ კანონებთან, რომელნიც განაგებენ ხელოვნების მოქმედებას. როგორც კაუზალობის ზოგადი კანონიერება არაფერს ამბობს იმაზე, თუ რა უნდა იყოს ამა თუ იმ მოვლენის მიზეზი, ისე ხელოვნის შემოქმედებას კონკრეტულად არ განსაზღვრავს ის ზოგადი კანონზომიერება, რომელთანაც საქმე აქვს ესთეტიკას. ესთეტიკის კანონისეულობა (Gesetzlichkeit) არის ხელოვნების გონება. ამ გონების ვერგაგება ვლინდება ესთეტიკური სკეპსისის სახით.

კანონიერებას გენიოსიც ექვემდებარება, კანონიერება იგივეა, რაც ჰიპოთეზისი პლატონის გაგებით, ე. ი. იდეა, როგორც ეს წარმოადგინა კოპენმა პლატონის ინტერპრეტაციაში. ამის მიხედვით ყოველგვარი შემეცნების, ყოველგვარი კვლევის მეთოდოლოგიური წინამძღვარია არა ფუძე (Grundlage), არამედ ფუძნება (Grundlegung) წმინდა გრძნობის. ესთეტიკის მიმართ გამოყენებული ეს პრინციპი გვეუბნება: იდეა, როგორც ფუძნება, ნიშნავს წმინდა გრძნობის თვითობას (Selbst). მხოლოდ კორელაცია სუბიექტისა და ობიექტისა იძლევა იმის საშუალებას, რომ მოხდეს წმინდა გრძნობის ობიექტივაცია ხელოვნების ნაწარმოებში¹⁰.

ხელოვნების სისტემატური ერთიანობა მიუღწეველი დარჩება, თუ არ იქნა გამოყენებული ჰიპოთეზის ცნება¹¹. როგორც ეთიკა არის გონის მეცნიერებათა ლოგიკა, ისე, წერს კოპენი, ესთეტიკა უნდა გახდეს „ხელოვნების სამყაროს“ ლოგიკა. ლოგიკაში გვაქვს საგნობრივი შინაარსის ცნებები და ძირითადი დებულებები. ბუნების პრობლემა, ცდის პრობლემა ამ საშუალებებით გადაიჭრება. მაგრამ ცდა, როგორც დასასრული რამ, არასოდეს არ გვეძლევა. იგი ამ ასპექტში გვევლინება, როგორც იდეა, როგორც საგანი თავისთავად. უამისოდ შემეცნებას მიზანი არ ექნებოდა და იგი ვერ წავიდოდა წინ. ასეა ეთიკაშიც: ეთიკის ძირითადი კატეგორია-თავისუფლება არასოდეს მოცემული არ არის. ის მარადი ამოცანაა. ადამიანის ნამდვილი ცნების მიგნება ხდება თავისუფლების კატეგორიაში, ქცევის კატეგორიაში. არსებობენ თუ არა ამდაგვარი კატეგორიები ესთეტიკაში?

კოპენი ამ საკითხს დადებითად ქრის, რაც იმაში გამოიხატება, რომ ასაბუთებს საკუთრივ ესთეტიკური ცნობიერების არსებობას. ეს ხერხდება იმით, რომ გრძნობა უნდა ვიაზროთ ფორმის ას-

პექტით, სადაც მას ჩამოშორდება სიამოვნება-უსიამოვნების კვალიფიკაცია სუბიექტური ტოტალობის ნიშანთან ერთად. სიამოვნება-უსიამოვნება გრძნობის მატერიალური შინაარსია და ამდენად ის არ გამოდგება ესთეტიკის ფუნქციისათვის. არც სუბიექტური ტოტალობის ცნება უშველის საქმეს. ობიექტივაციის პროცესისათვის ზღვარის დადება და სუბიექტური დანაშთის გამოყენებით ესთეტიკის დასაბუთება, კოპენის აზრით, სრულ თვითნებობას და სუბიექტივიზმს გაამეფებდა ამ დისციპლინაში და შედეგი ისეთივე იქნებოდა, როგორც მაშინ, როცა ესთეტიკური ვითარება შემეცნებასა და ზნეობას ექვემდებარება. ეს შედეგი ორივე შემთხვევაში იქნებოდა ესთეტიკის გაუქმება, მისი დამოუკიდებლობის უარყოფა. სხვისი კანონზომიერებით ცხოვრება და უკანონოდ ცხოვრება თანაბრად მომაკვდინებელია მეცნიერებისათვის. კოპენი გამოსავალს ხედავს გრძნობის გაწმენდაში, მის აყვანაში იმ საფეხურზე, როცა იგი, მსგავსად წმინდა შემეცნებისა და წმინდა ნებისა, შეძლებს დააკმაყოფილოს სისტემატური მეთოდის მოთხოვნა, შეძლოს თვითონ თავისი საგნის შექმნა. ამით ჩვენ ვუბრუნდებით იმას. რაც ზემოთ აღინიშნა: ცნობიერება ერთხელაც არის უნდა მიიმართოს არა საგანზე, არამედ თავის თავზე. ეს მოგვცემს გრძნობის თვითნებობას, თავისთავადობას, რომელიც მეთოდოლოგიის როლს შეასრულებს ესთეტიკისათვის.

მიზანშეწონილობის, შემეცნების უმაღლესი ძალების ჰარმონიული ურთიერთობა, მისი განცდა სიამოვნების სახით არ გამოდგება აპრიორული დასაბუთებისათვის, მისით ვერ მივალწევთ მეთოდოლოგიურ სიზუსტეს. მხოლოდ წმინდა გრძნობას შეუძლია მოგვცეს შემოქმედებითი ცნობიერების ახალი ფორმა. ხელოვნება რომ კულტურის თავისებური სახეა და მისი დაყვანა რომ არ შეიძლება მეცნიერებაზე და ზნეობის ფაქტებზე, ამას თითქოს ყველა აღიარებს. ასევე უნდა იქნეს აღიარებული ის დებულებაც, რომ ესთეტიკური ცნობიერების დაყვანა არ შეიძლება არც შემეცნებაზე და არც ნებაზე. გრძნობას უნდა შეეხედოთ, დასძენს კოპენი, როგორც გზამკვლევს ახალ ქვეყანაში, როგორც მასთან მისასვლელ გზას. „ხელოვნება არის ნაწარმოები წმინდა, შემოქმედი გრძნობისა“¹². ობიექტივაცია, რომელსაც მოითხოვს სიწმინდის მეთოდოლოგია, მიღწეულია აქ კორელაციის გზით. კორელაცია მყარდება გრძნობასა და ხელოვნების ობიექტს შორის.

ესთეტიკის კატეგორიების რაოდენობაზე და ურთიერთმიმარ-

თებაზე კოპენი ამბობს, რომ ძირითად კატეგორიად უნდა იქნეს მიჩნეული მშვენიერება. ამაღლებული და ჰუმორი უნდა დაეუქვემდებაროთ მშვენიერებას. ვერც ამაღლებული და ვერც ჰუმორი ვერ ამოუდგება მშვენიერებას გვერდში, როგორც თანასწორუფლებიანი. მშვენიერება იდეალია, იგი არ არის აბსოლუტური ყოფიერება, არამედ მარადი ამოცანა, საზღვრული ცნება.

რახან ესთეტიკურ ფუძნებას იდეა უძევს საფუძვლად, ის როგორც პროცესი, დაუსრულებელია, დაფუძნების ცდას ბოლო არა აქვს.

ხელოვნებაში არ უნდა იყოს ისეთი ცნება, რომელიც უპირისპირდება მშვენიერებას. ხელოვნება არის, კოპენის აზრით, მშვენიერების ხელოვნება. სხვა ხელოვნება არ არსებობს. საძაგელი და მახინჯი ჰუმორის ცნებამ უნდა შეიკედლოს. ჰუმორის ესთეტიკას კოპენი განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს, ვინაიდან მას დიდი მოვალეობა ეკისრება. რახან ადამიანი არის ძირითადი ობიექტი ხელოვნებისა და, მამასადამე, როგორღაც მისი ჩრდილოვანი მხარეც უნდა აისახოს, მან, ადამიანის ამ მხარემ, ერთგვარი გამშვენიერება უნდა განიცადოს, რათა ესთეტიკაში შესასვლელი გზა გაეხსნას. ამას აკეთებს ჰუმორი. ის ადამიანის სიმახინჯეს ისე წარმოგვიდგენს, რომ მას ადამიანისადმი სიმპათიის გაუქმება არ შეეძლოს. საერთოდ კი სიმახინჯეს ხელოვნებაში არ დაეთმობა დამოუკიდებელი როლი. მშვენიერებამ იგი თავის სამყაროში უნდა შეიხიზნოს და, ასე ვთქვათ, თავისი მიზნებისათვის გამოიყენოს¹³.

3. ჩვენი პირდაპირი მიზანია—გავეცნოთ კანტის ესთეტიკის კოპენისეულ ინტერპრეტაციას და კრიტიკას. ამისათვის საჭირო გახდა კოპენის ზოგადფილოსოფიური თვალსაზრისისა და მისივე ესთეტიკური თეორიის გაცნობა. საამისო მასალა ზემოთქმულშია მოცემული მოკლედ, სქემატურად. საჭირო სისრულით ამის გადმოცემა სხვა დროისათვის უნდა გადაედვათ. რაც შეეხება კანტის ესთეტიკის კრიტიკას ზოგი რამ უკვე ითქვა, მაგრამ იგი ვერ დააკმაყოფილებს ჩვენს საჭიროებას. კოპენმა თავისი „განაჩენი“ კანტის ესთეტიკაზე, რამდენადაც საკითხი ზოგადად განიხილება, ათ ძირითად დებულებაში ჩამოაყალიბა და ჩვენც ვიადვილებთ საქმეს იმით, რომ ამ დებულებების გადმოცემით ვკმაყოფილდებით.

გაძნობა, წერს კოპენი, კანტმა გაიაზრა, როგორც სასიცოცხლო პროცესების ასახვა სიამოვნება-უსიამოვნების განცდით. ამას კანტმაც, მსგავსად მენდელსონისა, უწოდა „წარმოდგენების მთე-

ლი უნარი“. ამით მან შექმნა ინტელექტუალიზმის საფრთხე, ბიძგი მისცა ისეთი შეხედულების წარმოქმნას, რომლის მიხედვით მთელი სულიერი და გონითი ცხოვრება უნდა წარმოდგენაზე დაგვეყვანა. როცა კანტმა გარკვევით გამოთქვა, რომ მოქმედი სულიერი უნარები ამოიწურებიან წარმოსახვით და განსჯით, წამოიჭრა ნების პრობლემა. რახან კანტი პირველ რიგში ეძებდა გრძნობის აპრიორულ საფუძვლებს, მას ინტელექტისკენ უნდა წარემართა მზერა. მაგრამ, რადგან ესთეტიკური ცნობიერების დასაბუთება მოითხოვდა ზნეობის სფეროს გამოყენებას, ნების საკითხიც უნდა დამდგარიყო. ვისაც ზნეობის კატეგორია ესაჭიროება, მან ნების არსებობის უფლებაზედაც უნდა იზრუნოს. წმინდა გრძნობის განსაზღვრისათვის წმინდა ნების მომენტი აუცილებელია. ამიტომ კოპენის პირველი შენიშვნა შემდეგში მდგომარეობს: 1. კანტი შეეცადა ესთეტიკური გრძნობის განმარტებას ნების გამოყენების გარეშე. გრძნობა კანტს აღწერილი აქვს, როგორც წარმოსახვისა და განსჯის თავისუფალი ურთიერთობის ერთგვარი გამოსახულება. ჰარმონია, რომლის გამოსახულებადაც აქ გრძნობა ითვლება, არის ჰარმონია შემეცნებითი ძალებისა. კოპენს ეს გარემოება იმიტომ აშფოთებს, რომ ამით იქმნება საფრთხე, ესთეტიკისა და ეთიკის კავშირის გაწყვეტისა, რითაც საერთოდ კითხვის ქვეშ დგება ფილოსოფიური აზრის სისტემატურობა. გრძნობის კანტისეული განსაზღვრება რომ არადაამკმაყოფილებელია, კოპენის აზრით, ეს იქიდანაც ჩანს, რომ ბოლოს კანტი მაინც იძულებული შეიქნა, ასე ვთქვათ, უკანა რიცხვით, შემოეტანა ზნეობის მომენტი და მასთან ერთად ნების ცნებაც. ამის თვალსაჩინო ილუსტრაციას გვაძლევს კანტის დებულება: „მშვენიერება არის ზნეობის სიმბოლო“. კანტის „სიმბოლიზმი“, თავისთავად შეუწყნარებელი აზრი, იმასაც იწვევს, რომ ასუსტებს ინტელექტუალური დაფუძნების აუცილებლობას¹⁴.

2. აქედან გამომდინარეობს, რომ ზნეობის მონაწილეობა ესთეტიკური ცნობიერების დასაბუთებაში შემთხვევითია და სეკუნდარული. ესთეტიკური გრძნობის სისტემატიკა მოითხოვს, რომ ზნეობრივი მომენტი ესთეტიკას თან ახლდეს თავიდან ბოლომდე, როგორც თანამოქმედი ცნობიერების ძალა. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება ესთეტიკური ცნობიერების წონასწორობის დაცვა. წონასწორობას უნდა ჰქონდეს სიმძიმის ცენტრი, რომელსაც იგი ემყარება. ამ ცენტრად წმინდა ნება უნდა ვიგულისხმოთ, რომელმაც არაფერი არ უნდა ავნოს ინტელექტუალურ მომენტს თავისი კუ-

ენილი ადგილის დაქვრით: მიზანშეწონილების მსჯელობა თავის მიზანს აღწევს როგორც ნებაში, ისე წმინდა შემეცნების აზროვნებაში. არ უნდა იყოს საექვო, რომ ნება და ზნეობა ესთეტიკურ სამყაროს ვერ ჩამოშორდება. ეს კი იმას გვაულებს, რომ მორალი გარედან არ უნდა შეიჭრას ესთეტიკაში, ის შინაგანი აუცილებლობით უნდა იყოს მოთხოვნილი. კანტის „სიმბოლიზმი“ გამორიცხავს ანტიგვარი დასაბუთების შესაძლებლობას, ზნეობის კავშირი ესთეტიკასთან შემთხვევითი, გარეგნული ჩანს¹⁵.

3. რამდენადაც ბუნებისმეტყველება ეხება ისეთ საკითხებს, სადაც მიზანშეწონილების ცნების გამოყენება აუცილებელია, მართო ინტელექტუალური პირობების წამოყენება არ არის საკმარისი. ესთეტიკის პრობლემა მოითხოვს, რომ მიზანშეწონილების პრინციპი გავრცელდეს ნებისყოფაზედაც. თუ ამ პრინციპის მოქმედება შემოვფარგლეთ შემეცნების ძალებით, იგი ესთეტიკურ გრძნობას ვერ მიიყვანს მისთვის საჭირო შედეგამდე. მიზანშეწონილების პრინციპი თუმცა პირობაა ბუნების შემეცნებისა მის ბიოლოგიურ მორფოლოგიაში, მაგრამ ეს ბუნება ჯერ კიდევ არ არის ესთეტიკური ბუნება, ის, რაც ესთეტიკას ესაჭიროება. საამისოდ საჭიროა ნების გამოყენება. ეს კანტს არ უცდია¹⁶.

4. შემეცნების ძალების მიზანშეწონილება ნაკარანახევია ესთეტიკური გრძნობის პერცეპციული ასპექტით. აქ გრძნობა გვევლინება მხოლოდ, როგორც პასიური რამ, როგორც შემეცნების ძალთა თანაშეწყობის უბრალო ფუნქცია. მხედველობიდანაა გაშვებული მთავარი—წმინდა გრძნობის პროდუქტიულობა, მისი აქტიობა. ესთეტიკა არ უნდა ამოვიდეს გრძნობის პერცეპციულობის ცნებიდან, თუმცა გრძნობის ამ ასპექტსაც ესაჭიროება ახსნა. მთავარი პრობლემა არის მხატვრული შემოქმედება, ფაქტი, რომ იქმნება ხელოვნება. ეს პერცეპციით ვერ აიხსნება. მშვენიერი ქმნილების განცდაც შესაძლებელია მხოლოდ როგორც ერთგვარი, თავისებური განმეორება მხატვრული შემოქმედებისა.

სუბიექტური მიზანშეწონილება, რომელზედაც კანტი ლაპარაკობს, როგორც გრძნობა, არ არის პროდუქტიული, მას არა აქვს პროდუქციის მოცემის უნარი. იგი, მაშასადამე, არ გამოდგება ესთეტიკური გრძნობის ამხსნელად.

ჯერ კიდევ შილერმა აღნიშნა, წერს კოპენი, რომ ინტელექტუალური ინტერესი, რომელზედაც კანტი ლაპარაკობს „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“, ემსგავსება და ენათესაება მორალურ ინტე-

რესებს. ამით ცხადი გახდა, რომ ინტელექტუალური ინტერესი, რომელიც ესთეტიკისათვისაა გამოყენებული, არ არის საკუთრივ ინტელექტუალური. ის ერთგვარად შეიცავს ზნეობრივი ინტერესის მომენტებს. ამით კვლავ ის გამომკლავნდა, რომ მორალური მომენტი ესთეტიკაში შემოდის „შენიღბულად“, გაუმართლებლად.

რაც უფრო უახლოვდება ინტელექტუალური ინტერესი მორალურს, მით უფრო საეჭვო ხდება ესთეტიკური გრძნობის დამოუკიდებლობა და მისი დაფუძნებისათვის ინტელექტუალური ძალების მიზანშეწონილების საკმარისობაც. ბუნების შემეცნების აუცილებელი საჭიროება ხელოვნებისათვის დაუსაბუთებელი ჩანს. ამას ისიც აღასტურებს, დასძენს კოჰენი, რომ კანტი ნორმულ იდეას, კანონს (Kanon) აყენებს უკანა პლანზე იდეალთან შედარებით. ნორმული იდეა (Normalidee) უნდა იაზრებოდეს როგორც აუცილებელი პირობა თვითონ იდეალისა. ამის აღიარებისა და გათვალისწინების ნაცვლად, კანტმა თავისი შეუფასებლობა ნორმული იდეისა აიყვანა ირონიულ დამოკიდებულებამდე მის მიმართ. ეს იყო შედეგი იმ შეცდომისა, რომლის შინაარსია, ისევ და ისევ, ნების ამორთვა ესთეტიკური ცნობიერების მიზანშეწონილებიდან¹⁷.

5. ესთეტიკური იდეალი არ არის ის, რასაც ვინკელმანი ხაზის იდეალს უწოდებდა. ხაზის იდეალი არის ბუნების იდეალი¹⁸. ეს არის იდეალი ბუნების მეთოდოლოგიური წარმოქმნისა ხაზებში, როგორც წინაპირობა ბუნების ესთეტიკური წარმოქმნისა ხელოვნების პროდუქტში. არ უნდა მოხდეს ისე, რომ ბუნება დავსახოთ ნორმად და კანონად (Kanon), ზნეობაზე დამყარებულ იდეალთან დაპირისპირებით. „კანონი“ არ უნდა განიძარცვოს ზნეობისაგან, იდეალმა არ უნდა უარყოს ბუნება. კანტის ნათქვამი: „იდეალი არასოდეს არ იქნება წმინდა ესთეტიკური“. კოჰენის ინტერპრეტაციით მთლიანად აუქმებს იდეალის მნიშვნელობას ესთეტიკისათვის. იმისათვის, რომ იდეალი გამოდგეს ესთეტიკისათვის, იგი წმინდა ესთეტიკური იდეალი უნდა იყოს. ესთეტიკური გრძნობის სიწმინდეს უთუოდ შებღალავს ისეთი იდეალი, რომელიც ნარევიან სხვადასხვა, ესთეტიკური და არაესთეტიკური ელემენტებისა.

ზნეობრიობა გამორიცხული იყო კანტთან, როცა საქმე ეხებოდა გრძნობის ინტელექტუალურ განსაზღვრებას. ამჟამად განსხვავებული მდგომარეობა გვაქვს: იდეალის დაფუძნება ხდება მარტო ზნეობრიობის ცნებაზე. ეს ვითარება მთლიანად არყვეს ესთეტი-

კის პრობლემას. ინტელექტუალური პირობები ამჟამად იგნორირებულია. ამის საფუძველზე გაჩნდა კანტის „სიმბოლიზმი“, რომელმაც საერთოდ აღძრა ექვი კანტის იდეალიზმის მიმართ, ამით გასაგები ხდება ისიც, რომ იტალიურმა ვერიზმმა ეგოდენ მკაცრად გაილაშქრა ამგვარი იდეალიზმის წინააღმდეგ¹⁹.

6. იდეალი, რომელიც ზნეობის გამოსახულებად ითვლება, უვარგისია თვით ზნეობის გასაგებად, გამოუსადეგარია აგრეთვე როგორც წინაპირობა ესთეტიკურისა. გამოსახულებას შემდეგში სიმბოლო უწოდეს, მაგრამ „სიმბოლო“ არაა ის გამოთქმა, რომელიც აღნიშნავს გამოსახულებას, როგორც გამოვლინებას. სიმბოლო მხოლოდ მითითებაა და არა გადმოცემა (Darstellung). სიმბოლოს ცნება გამოსახულების ცნებას, მის შინაარსს ავიწროებს, ვიწრო საზღვრებში ათავსებს. რამდენადაც იდეალი არის მხოლოდ სიმბოლო, იგი არ არის სრული, ადეკვატური გამოსახულება.

კანტის გამოთქმაში — „იდეალი არ შეიძლება იყოს წმინდა ესთეტიკური“, პირველად იგულისხმება ზნეობის გადამწყვეტი მნიშვნელობა, მისი უპირატესი ადგილი იდეალში. ამჟამად, როცა ზნეობის გადმოცემა სიმბოლოს დაეკისრა, თვით ზნეობას ემუქრება საფრთხე: სიმბოლოს არ ძალუძს ზნეობის გამოსახვა, ის საერთოდ არ იძლევა გამოსახვას. გამოსახვა, რომელიც ფასეულია ესთეტიკისათვის, არის წმინდა გამოსახულება, წმინდა გრძნობის წმინდა წარმონაქმნი²⁰.

7. რამდენადაც გრძნობა კანტის მიერ გაგებულია აგრეთვე, როგორც წარმოდგენათა მთლიანობა, როგორც შემეცნების ძალების ერთიანი გამოსახულება, მასზე ველარ ვიტყვი, რომ იგი ამოიწურება სიამოვნება-უსიამოვნებით. გრძნობის შემადგენლობა მოცემულია შემეცნების ძალების ჰარმონიის ტელეოლოგიურ მსჯელობაში, გამოხატულია ამ სახის მსჯელობით. ჰარმონია აქ გვევლინება, როგორც ვიტალური დანაშთი სიამოვნება-უსიამოვნებისგან. მაგრამ ჰარმონია, კანტის მიხედვით, მიღებულია მხოლოდ ინტელექტუალური ძალების შეხმატკბილებით, ნება აქ მონაწილეობას არ იღებს. ამდენად გრძნობა აქ დასტურს უფრო ნიშნავს, ვიდრე სიამოვნება-მოწონებას. ესეც რომ არ იყოს, ჰარმონია რომ მოწონება-სიამოვნებას ნიშნავდეს, წერს კოჰენი, მაინც უნდა ითქვას, რომ არც ეს არის საკმარისი გრძნობის დასახსიათებლად. ასე რომ იყოს, გრძნობა ჰარმონიის მეტს რომ არას შეიცავდეს, საიდან უნდა მოსულიყო სრულიად არაჰარმონიული მასალა-შინა-

არსი, რომელიც ავსებს ესთეტიკურ ცნობიერებას და ასაზრდოებს მის ენერჯიას? ამ დანაკლისის შევსებას ვერ მოგვცემს ვერც დისპარმონია. საჭიროა გრძნობის ისეთი შინაარსი, რომელიც მრავალფეროვნებით ხასიათდებოდეს, გრძნობა უნდა გახდეს მრავალზნოვანი. ჰარმონია და მიზანშეწონილება ამისათვის საკმარისი არ არის²¹.

8. ესთეტიკის ერთი ძირითადი კატეგორია, მშვენიერება, კანტის მიხედვით, ემყარება ჰარმონიას, ხოლო მეორე კატეგორია — ამაღლებული — დისპარმონიას. ორივე, მშვენიერებაცა და ამაღლებულიც, განხილული უნდა იქნენ, როგორც ესთეტიკური გრძნობის შინაარსი. ისმება კითხვა: არის თუ არა მეთოდოლოგიურად გამართლებული ის, რომ დისპარმონიას ერთ შემთხვევაში მაინც ენიჭება გადამწყვეტი სიტყვის უფლება ესთეტიკური გრძნობის განსაზღვრებაში? ამაღლებულის განმარტება კანტის თეორიაში მომდინარეობს ინტელექტუალური მიმართებიდან. ეს მიმართება გვაძლევს მის ახსნას, მაგრამ არ გვაძლევს მის შინაარსულ გამართლებას. თუ ამაღლებული, რომელმაც შემოიტანა თავის შინაარსში ზნეობრივი მომენტი, თავის ძალას ავლენს დაპირისპირებაში, როგორ არის შესაძლებელი, კითხულობს კოპენი, რომ მიზანშეწონილების პრინციპმა თავის საწინააღმდეგოში იგულვოს იმისი საზომი, სწორია თუ არა მისი მეთოდური პრინციპი? რა დაიცავს ესთეტიკურ გრძნობას დაქუცმაცებისაგან, როცა მისი შინაარსი დისპარმონიული იქნება? როგორ არის შესაძლებელი, რომ ჰარმონიამ და დისპარმონიამ მოგვცენ ერთი და იგივე შედეგი, ესთეტიკური გრძნობის შინაგანი მთლიანობა?! საკითხი უორდება მიზანშეწონილების ცნებას და ეხება ამაღლებულისა და მშვენიერის განსხვავების მართებულობას: არის თუ არა ეს განხილვება-დაპირისპირება უეჭველად მისაღები ესთეტიკური გრძნობის აღმოჩენისა და დასაბუთებისათვის? შეიძლება თუ არა სიამოვნება-უსიამოვნების ეს რელატივიზმი გავავრცოთ ესთეტიკურ გრძნობაზე საერთოდ? და, ბოლოს, შეიძლება თუ არა ასეთი ვითარება იყოს სწორი საფუძველი გრძნობის შინაარსისათვის და ამით თვით გრძნობის ცნებისათვის?

ამგვარად, გრძნობის დასაბუთებას მიზანშეწონილების მსჯელობით მიეყვება მშვენიერისა და ამაღლებულის განსხვავების წინააღმდეგ მიმართულ აზრთან²².

9. მიზანშეწონილობას ინტელექტუალური ორაზროვნება, ორგვარი მნიშვნელობა ახასიათებს. სავარაუდოა, რომ აქ ინტელექტუალური მსჯელობა ტელეოლოგიური შეფასების სახეს იღებს.

მან გრძნობას უნდა მისცეს დასრულება. დაფასება არ უნდა იყოს შემეცნება და არც უნდა წარმოქმნას მან იგი. ირკვევა, რომ ამ ვითარებაში მიზანშეწონილება თეორიულ ცნობიერებას გრძნობად გარდაქმნის.

მაგრამ: შეიძლება თუ არა ამ გზით მიღებული გრძნობა ჩაითვალოს წმინდა წარმოქმნის პროდუქტად? ესთეტიკური სისტემატური გრძნობა უნდა იყოს საკუთარი ადგილის მქონე. გარდაქმნისა და წარმოქმნის პროდუქტებს შორის განსხვავება რომ არ მივიღოთ მხედველობაში, ამ პუნქტში განსხვავება რომ არც შეიმჩნეოდეს, ძალაში დარჩება მაინც განსხვავება თვითონ გარდაქმნასა (Verwandlung) და წარმოქმნას (Erzeugung) შორის. ამას ანგარიში უნდა გაეწიოს.

როცა ესთეტიკისათვის საჭირო და მნიშვნელობის მქონე ჰარმონია წარმოდგენილია, როგორც მიზანშეწონილობის ნაწარმოები, მისი პროდუქტი, ჰარმონია, რეზონანსის, რეზულტანტის სახეს იღებს. ამით იგი წინააღმდეგობაში მოდის გრძნობის სპეციფიკურ ხასიათთან. მიზანშეწონილება ვერ გადმოცემს გარკვევით იმას, რაც დამახასიათებელი უნდა იყოს ახალი სახის ცნობიერებისათვის. იგულისხმება აქტივობის შემოქმედებითი ხასიათი. აქ უბრალო აქტივობა საკმარისი არ არის. სიახლე და თავისებურება რომ მივიღოთ, საჭიროა შემოქმედებითი აქტივობა. მიზანშეწონილება ამის გარანტიას ვერ მოგვცემს. ამიტომ ის და მისი გარდაქმნები ვერ გაამართლებენ და გასაგებს ვერ გახდიან წმინდა წარმოქმნებს. აქ არსებული ხარვეზის მიზეზი ისიცაა, დასძენს კოჰენი, რომ კანტი თუმცა ლაპარაკობს ხელოვნებაზე, როგორც გენიოსის ხელოვნებაზე, მაგრამ ამ აზრის დასაბუთებისას ყოველთვის ამოდის ესთეტიკური რეცეპციიდან და არა ხელოვნების შემოქმედებითი აქტივობიდან, როგორც ამას გვიკარნახებს ცნება გენიოსის ხელოვნებისა. ეს არის ჩრდილოვანი მომენტი ხელოვნების ამ ახალ თეორიაში. წმინდა წარმოქმნის მეთოდის სისტემატური პირობა აქ უკანა პლანზეა გადატანილი, მაშინ როდესაც აპრიორობის ახალი სახეობა უნდა ყოფილიყო აღმოჩენილი²³.

აღნიშნული ნაკლი კიდევ უფრო თვალსაჩინო გახდება, თუ მას განვიხილავთ კანტის მეორე ეპოქალურ დებულებასთან ერთად, მასთან დამოკიდებულებაში. კანტმა ესთეტიკურის აპრიორულობის ნიშნად მისი სუბიექტურობა გამოაცხადა. აქედან კანტმა ასეთი დებულება გამოიყვანა: არ არსებობს ესთეტიკურის ობიექტური

კანონი. აქედან გასაგებია, რომ ცნობიერების მაძიებელი აზრი გრძნობისაკენ გაემართა. მაგრამ ეს დებულება, რომელიც, კოპენის თქმით, ესთეტიკური მეცნიერების ყამირის გატეხას წარმოადგენს, ამგვარი აპრიორულობის მეთოდოლოგიურ ბუნებას მაინც საფრთხეს უქმნის. სუბიექტურობა კიდევ ივარგებდა ტელეოლოგიური ჰარმონიისათვის, როგორც მას მოერგებოდა, მაგრამ ივარგებდა თუ არა იგი მეთოდოლოგიური აპრიორულობისათვის? იქნებოდა თუ არა საკმარისი ტელეოლოგიური მსჯელობის აპრიორულობა ახალი, ესთეტიკური ცნობიერების აპრიორულობისათვის? ტელეოლოგიური ცნობიერება, როგორც ცნობილია, არ არის ახალი სახე ცნობიერებისა (თეორიული და პრაქტიკული გონების კრიტიკის შემდეგ). ის ერთვის შემეცნების მსჯელობას, მას ეკუთვნის, ესთეტიკის სფეროში აღარ უნდა იყოს ლაპარაკი ისევ შემეცნებაზე, არამედ სულ სხვა რამეზე. ეს სხვა, ეს სიახლე შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ წმინდა წარმოქმნის მკაცრი მეთოდის გამოყენების გზით²⁴.

10. მთავარი შეცდომა კანტისა მაინც და მაინც იმაში უნდა დაეინახოთ, რომ მან გრძნობა სიამოვნება-უსიამოვნებაზე დაიყვანა. ამ ცნებებით, უკეთეს შემთხვევაში, შეიძლება ავხსნათ ესთეტიკური ტკობა. რაც შეეხება მხატვრული შემოქმედების პროდუქტიულ თავისებურებას, როცა გვწადია მისი წმინდა წარმოქმნის მეთოდოლოგიით შემეცნება, სიამოვნება-უსიამოვნება საჭირო დახმარებას ვერ გავვიწყევს. თუ მაინც შევეცდებით მათ გამოყენებას, აღმოჩნდება, რომ უსიამოვნებას მეტის გაკეთება შეუძლია, ვიდრე სიამოვნებას. უსიამოვნება, როგორც მოუსვენრობის გამომწვევი განცდა, საფიქრებელია, რომ შემოქმედებას ერთგვარ ენერგიად მოეკლინებოდა, მაგრამ სიამოვნება ამ ფუნქციასაც მოკლებულია. ის შეიძლება იყოს მხოლოდ შედეგი, ანდა, თუ შერწყმული იქნება უსიამოვნებასთან, დისპოზიციის, წინაპირობის როლს ითამაშებს შემოქმედების მიმართ. მაგრამ ამ დისპოზიციის გათანაბრება წმინდა ქმნადობასთან დაუშვებელია. სიამოვნება და უსიამოვნება, როგორც მიზანშეწონილების ჰარმონიული გრძნობა, უძღური არიან ისეთი საქმისათვის, როგორცაა წმინდა წარმოქმნის განხორციელება მთელი სიზუსტითა და სიმკაცრით, აპრიორული მეთოდის შესაბამისად.

წმინდა გრძნობის ცნებამ, როგორც შემოქმედებითი ცნების ახალმა სახეობამ, უნდა წარმოქმნას სიწმინდის ახალი სახეობა²⁵.

მეთოდის სიმკაცრე-სიზუსტე ეფუძნება ამ მეთოდის სისტემატურ მნიშვნელობას. როგორც ხელოვნება არის კულტურის ერთერთი თავისებური სახეობა, რომელიც არ დაიყვანება შემეცნებასა და ზნეობრივ კულტურაზე, ასევე საჭიროა მისთვის არსებობდეს ქეშმარიტად თავისებური ესთეტიკური ცნობიერება. თავისებურ კულტურას ცნობიერებაც თავისებური აქვს. წმინდა წარმოქმნის ახალი ფორმა შეიძლება მოქმედებდეს მხოლოდ ახალი სახის ცნობიერებაში. გრძნობამ უნდა იკისროს გზამკვლევის როლი ამ ახალ ქვეყანაში. მაგრამ არც სიამოვნება და უსიამოვნება, არც შემეცნების უნართა ტოტალობა და არც ამ ძალების თავისუფალი თამაშის ტელეოლოგიური შეფასება არ არიან სანდო, არ გვაძლევენ იმის გარანტიას, რომ ჩვენი ძიება ამ ახალ ქვეყანაში უშეცდომო იქნება. ახალი ქვეყნის მისაგნებად სხვა გზაა საჭირო. კანტის ცნებები: სიამოვნება-უსიამოვნება და სასიცოცხლო გრძნობა (Lebensgefühl) ამ საქმისათვის არ გამოგვადგება. არა გრძნობა, როგორც ასეთი, არამედ მხოლოდ წმინდა გრძნობა მოგვცემს იმას, რაც აქ ესთეტიკისათვის არის საჭირო. წმინდა გრძნობაში იგულისხმება ისეთი გრძნობა, რომელიც თვითონ ქმნის თავის შინაარსს. ამ შინაარსს, შექმნილს წმინდა გრძნობის მიერ წმინდა წარმოქმნის მეთოდით, ხელოვნება ხდის სისტემატური ფილოსოფიის პრობლემად²⁶.

ე. ბ ი მ ე ლ ის აზრით, კოპენის ესთეტიკის ძირითადი ტენდენცია კანტის ესთეტიკის ამოცანას მთლიანად მაინც არ ემთხვევა და ამით აიხსნება ის ფაქტი, რომ კოპენის კონცეპცია რამდენიმედ მაინც ეწინააღმდეგება კანტის თეორიას²⁷. კანტს, ამ ავტორის აზრით, ამოძრავებდა ორი მიზანი: ესთეტიკის აგება და ხელოვნების თეორიის შექმნა. მან პირველი დაიწყო, მაგრამ საქმის ვითარებამ მოითხოვა დაეძლია ე. წ. ესთეტიკური თვალსაზრისი და ხელოვნების ფილოსოფიის თვალსაზრისზე გადასულიყო (ამაზე ქვემოთ). კოპენი, პირიქით, ესთეტიკური ამოცანით, ესთეტიკური ცნობიერების პრობლემითაა დაინტერესებული; ამიტომ მისი ძიება თემატიკურადაც შორდება კანტს და მისი ინტერპრეტაცია კანტის ესთეტიკისა ძირითადში მართებული არ არის.

კოპენის ფილოსოფიური ამოცანაა ცნობიერების სამი სახეობა განასხვავოს და მათი თავისებურების დესკრიფცია მოგვცეს. ცნობიერების ეს სახეებია: — შემეცნებელი, ზნეობრივი და ესთეტიკური ცნობიერება. ძირითადი პრობლემა ამ გათიშვის შემ-

დღე მათი ერთიანობის დასაბუთებაა. ეს ამოცანა ეკისრება ესთეტიკურ ცნობიერებას. ის უნდა გამოვიდეს შემეცნებითი და ზნეობრივი ცნობიერების გამაერთიანებლის როლში. „კოპენი, მაშასადამე, დაინტერესებულია არა ხელოვნების ანალიზით, არამედ ცნობიერების ანალიზით“²⁸. კოპენი სერიოზულ საფრთხეს ხედავს ფილოსოფიისათვის იმაში, რომ ხელოვნების როლსა და მნიშვნელობას გადამჭრელ მნიშვნელობას ანიჭებენ. ხელოვნების მნიშვნელობის გადაჭარბებაში კოპენი გულისხმობს ხელოვნების დამოუკიდებლობას მეცნიერებისაგან და ზნეობისაგან. ეს დამოუკიდებლობა მას არ უნდა მიეწეროს, მოითხოვს კოპენი. როცა ხელოვნებას წარმოადგენენ, როგორც კულტურის ყვავილს. რომელმაც შემდეგ ნაყოფი უნდა მოგვეცეს მეცნიერებისა და ზნეობის სახით, მეცნიერება და ზნეობა ჰკარგავს დამოუკიდებლობას. ეს სრულიად დაუშვებელია. ცნობიერების ტრიადა დაჰკარგავს თავის ერთიანობას, ფიქრობს კოპენი, თუ ამ სამებიდან ხელოვნება გამოითიშება და საკუთარ არსებობას დაიწყებს. კოპენის ეს ამოცანა, წერს ბიმელი, ორგვარ დამოუკიდებულებაშია კანტის ინტენციასთან: რამდენადაც აქ ცნობიერების მთლიანობის, ერთიანობის ამოცანა დგას, კოპენი კანტის გზას მიჰყვება, მაგრამ როცა ამისათვის მოთხოვილია ხელოვნების დამოუკიდებლობის გაუქმება, როცა მისი სპეციფიკური განსხვავება მეცნიერებისგან და ზნეობისგან უგულვებელყოფილია, კოპენი კანტს შორდება²⁹.

მართალია, კოპენი მიუთითებს იმაზე, რომ მეცნიერება და ზნეობა, გადადიან რა ხელოვნებაში „მასალის“ სახით, იქ მეტამორფოზას განიცდიან, მაგრამ მაინც ძალაში რჩება ის ძირითადი ტენდენცია კოპენისა, რომ ხელოვნება გასაგები გახადოს შემეცნებისა და ზნეობის საშუალებით. კანტი სხვა აზრისა იყო: მშვენიერებისა და ხელოვნების შინაარსი, ამტკიცებდა კანტი, არ არის არც მეცნიერება და არც ზნეობა. კოპენი, ხელოვნებიდან მიბრუნებული, ესთეტიკურ ცნობიერებაზე მიიმართება, კანტი ესთეტიკური ცნობიერებიდან ამოდის, მაგრამ მიისწრაფის ხელოვნებისაკენ, ცდილობს ცხადყო ხელოვნების სპეციფიკა. ბიმელის აზრით, კოპენი არ ითვალისწინებს კანტის ინტერესს ხელოვნებისადმი, მისი ახლებურად გაგებისადმი. ამის შედეგი ისაა, რომ კანტი ესთეტიკაზე მიჭაქეული წარმოგვიდგება და მისი განზრახვა ამ სფეროდან გასვლისა და ამის აუცილებლობის შეგნებისა ანგარიშგაუწეველი რჩება.

კოპენის „სციენტისფიზიკა“ მყისვე ნათელი გახდება, როგორც კი გავეცნობით მის შეხედულებას ხელოვნებისა და მეცნიერების ურთიერთობაზე. მეცნიერება ამ მიმართებაში გვევლინება როგორც მოდელი, რომელსაც უნდა მისდიოს ხელოვნებამ. ასე უნდა გავიგოთ კოპენის ის მტკიცება, რომ ხელოვნება ფეხდაფეხ მიჰყვება ბუნებისმეტყველების მიერ ბუნების დაძლევის და სარგებლობს, უნდა ისარგებლოს, ამ მეცნიერების ნამოქმედარით. მცდარია ის აზრი, თითქოს ბუნების ასათვისებლად ყველაზე შესაფერი ჩვენი რეცეპტორებია. ხელოვნებამ ნიმუშად უნდა იხმაროს მეცნიერების მიერ მოწოდებული ბუნება. ხელოვნებამ უნდა მოგვცეს კონსტრუქცია იმ ბუნებისა, რომელიც მოცემულია მეცნიერების მიერ, მეცნიერული მეთოდებით არის მოპოვებული³⁰.

კოპენს ეღავებიან, რომ ხელოვნების მიერ ბუნების მეცნიერების მონაცემებით სარგებლობა, მისი კონცეფციის მიხედვით, მეცნიერების უფლებების გაზვიადებას წარმოადგენს, ხელოვნების გადაქცევას ნიშნავს უბრალო მიბაძვად. ხელოვნება ამ ვითარებაში იაზრება როგორც მეცნიერების მონაკვეთი, მისი ანექსი³¹. საჭირო იყო არსებითი მნიშვნელობის მქონედ მიჩნევა არა იმ ბუნებისა, რომელიც აბსტრაქციის გზით შეუქმნია მეცნიერებას, არამედ იმ ბუნებისა, რომელიც შეადგენს ხელოვნების აღქმის შინაარსს. კანტის თვალსაზრისი ამის საწინააღმდეგოა: კანტი უარყოფს იმ შეხედულებას, რომლის თანახმად მშვენიერების მსჯელობა საგნის ცოდნას უნდა ემყარებოდეს. ცნობილია კანტის მაგალითი: ყვავილის ბიოლოგიური ფუნქციის ცოდნა არაა საჭირო იმისათვის, რომ მისი სილამაზე დავინახოთ. ხელოვნებაში, კანტის მიხედვით, ბატონობს ესთეტიკური იდეა და არა მეცნიერული ანდა ზნეობის კანონზომიერება. მდგომარეობა რომ მართლა ისეთი იყოს, როგორც ეს კოპენს აქვს წარმოდგენილი, ე. ი. ხელოვნებისა, რომელიც აბსტრაქციის გზით შეუქმნია მეცნიერებას, ზუსტი მეთოდოლოგიური მონაცემებისა, დადგებოდა კითხვა: რა საჭიროა საერთოდ ხელოვნება? ის იქნებოდა მხოლოდ იმისი თვალსაჩინო ილუსტრაცია, რაც გაუკეთებია, რისთვისაც მიუგნია მეცნიერებას. ხელოვნება იქნებოდა მეცნიერების მსახური, მაგრამ მეცნიერება რომ მის სამსახურს არ მიიღებდა, ეს ეჭვს გარეშეა. კოპენს ჩიხიდან ვერ გამოიყვანს იმისი თქმა, რომ ხელოვნება მეცნიერებისა და ზნეობის მონაცემებიდან ქმნის ახალ საგანს³². რაკი არაა ნაჩვენები, რომ ასეთი საგანი ესაჭიროება მეცნიერ-

რებას ან ზნეობას, მისი შექმნაც გაუმართლებელია, არ შეიძლება ხელს უწყობდეს ცნობიერების, კულტურის ერთიანობას.

ამგვარად, ჩვენ გავეცანით კოპენის პოზიციას, მის შეხედულებას კანტის ესთეტიკაზე, იმ გაგებას, რომელიც მან მოგვცა ამ კონცეფციაზე. რასაკვირველია, სადავოა, როგორც ინტერპრეტაცია, ისე კრიტიკული შეფასებაც. როგორც ცნობილია, კოპენს საერთოდ „თავისებურად“ ესმის კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფია და ამის შესაბამისად არის გაგებული და შეფასებული მისი ესთეტიკაც. ვინც კოპენის სისტემის ანდა მისი ინტერპრეტაციების შეფასებას განიზრახავს, მან მთლიანად უნდა განიხილოს კოპენის ფილოსოფია, მისი ლოგიკა, ეთიკა და ესთეტიკა. მან მის რელიგიის ფილოსოფიასაც არ უნდა აუაროს გვერდი. ამისათვის საფუძვლიანი მონოგრაფიული მუშაობაა საჭირო. ამიტომ ძალიან ჭირს რისიმე დამაჯერებლის თქმა იმ ვითარებაში, რომელშიაც ჩვენ ვიმყოფებით ამჟამად. კოპენის ინტერპრეტაციები კანტის ესთეტიკისა (მარტო ამით რომ შემოვიფარგლოთ) თავის საზრდოს იღებენ მისი „მეთოდოლოგიური რაციონალიზმიდან“ და ამის შეუფასებლად მათი განხილვა არ იქნება სრულყოფილი. მაგრამ არის კიდევ ერთი საშუალება ამ საკითხის გარჩევისა. ეს არის კოპენის ინტერპრეტაციების შეფასება იმ შედეგების მიხედვით, რომელიც მოაქვთ მათ ესთეტიკისათვის, იმ ძირითადი ამოცანებისათვის, რომელსაც კანტთან ერთად კოპენიც სცნობს და მიზნად ისახავს.

როგორც აღინიშნა, „მსჯელობის უნარის კრიტიკას“ ორი ამოცანა აქვს: დაასაბუთოს ესთეტიკა და ფორმალური ტელეოლოგია და „შეარიტოს“ თეორიული და პრაქტიკული გონების კრიტიკის მონაცემები. ეს ნიშნავს იმას, რომ ესთეტიკა დამოუკიდებელიც იყოს და ფილოსოფიური სისტემის „შუავულიც“, მისი გამაერთიანებელი და ორგანული ნაწილი. თუ აბორიის სახით გამოვთქვამთ აქ დასახულ ამოცანას, იგი ასეთ სახეს მიიღებს: 1. ესთეტიკა უნდა დასაბუთდეს როგორც ლოგიკისაგან და ეთიკისაგან დამოუკიდებელი დისციპლინა. ეს მოითხოვს საკუთარი ნიადაგის მოძებნას ესთეტიკისათვის, მის გამოყოფას შემეცნებისა და ზნეობის სფეროებიდან. 2. რახან „მესამე კრიტიკის“ ამოცანა ისიცაა, რომ წინამორბედი კრიტიკული თეორიები შეაკავშიროს ერთმანეთთან, კანტის ესთეტიკა მკვიდრო, განუყრელ კავშირში უნდა იყოს ლოგიკასთან და ეთიკასთან, შემეცნებასთან და ზნეობასთან. როგორ

არის ეს შესაძლებელი? როგორ ვიაზროთ, რომ ერთი და იგივე აქტი დაკავშირებაც არის და კავშირის გაწყვეტაც, დაახლოებაც არის და დაშორებაც?

როცა ანალოგიური საკითხი დადგა კანტის წინაშე თეორიული და პრაქტიკული ფილოსოფიის დებულებების მიმართ, კანტი დაკმაყოფილდა იმის დამტკიცებით, რომ თეორიული გონების მიერ დადგენილი აუცილებლობა არ ეწინააღმდეგება პრაქტიკული ფილოსოფიის ცნებას, თავისუფლებას. ამჯერად საკითხის ასეთი გადაჭრა არაა საკმარისი. იგი მხოლოდ ნეგაციური ხასიათისაა, გვარწმუნებს რომ ერთი არ გამოირიცხავს მეორეს, მაგრამ ერთი რომ მეორეს აუცილებლობით მოითხოვდეს, ეს არ არის ნაჩვენები. კანტის ორი პირველი „კრიტიკის“ ნიადაგზე შეგვეძლო გვეთქვა, რომ შებეცნება, „ბუნება“ არ საჭიროებს ზნეობას, თავისუფლების ცნებას. ლოგიკას არ სჭირდება ეთიკა, ეთიკას თავისი საკუთარი საფუძველი აქვს.

კოპენი ამ პუნქტშიაც სხვა თვალსაზრისზე დგას. ლოგიკისა და ეთიკის კავშირი კოპენის სისტემაში უფრო მტკიცეა, უერთმანეთოდ ისინი არ იაზრებიან. ისიც აშკარაა, რომ მათი განუყრელობა არ ნიშნავს მათ თვითკმარობას. ერთად აღებული ისინი ამჟღავნებენ დამამთავრებელი მომენტის საჭიროებას. ეს ესთეტიკის მოთხოვნაა სისტემისათვის, სისტემის მიერ. კანტთან სხვა მდგომარეობაა. კანტმა გვიან აღმოაჩინა „მესამე კრიტიკის“ შესაძლებლობა. ეს გამოიყენა მან თეორიული და პრაქტიკული გონების სინთეზისათვის. რა იქნებოდა, კანტს რომ ეს აღმოჩენა არ მოეხდინა? მდგომარეობა უთუოდ ისე უნდა წარმოგვედგინა, როგორც ეს ჰქონდა წარმოდგენილი კანტს, როცა მას შეუძლებლად მიიჩნდა გრძნობის აპრიორიზმი, აპრიორული ესთეტიკური მსჯელობის შესაძლებლობა: პირველი და მეორე კრიტიკა, თეორიული და პრაქტიკული გონება იქნებოდნენ ერთი მეორის გვერდით, ასე ვთქვათ, ინდიფერენტულ დამოკიდებულებაში, თვითეული თავისთვის. შეიძლება ითქვას, რომ სიმწვავე აქ არსებული „დუალიზმისა“ თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის კანტმა მხოლოდ მაშინ განიცადა მთელი ძალით, როცა გამოჩნდა საშუალება ამ „დუალიზმის“ გადალახვისა, როცა ახალი სახეობა ცნობიერებისა მას წარმოუდგა, როგორც შუამდებარე აპრიორული ვითარება თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას შორის. ფსიქოლოგიურად ეს გასაგებია: ისტორიის მსგავსად, ადამიანიც „მხოლოდ მაშინ აყე-

ნებს პრობლემას მთელი სიგრძე-სიგანით, როცა არსებობს საშუალებები მის გადასაჭრელად“³³.

რამდენად არის დასაბუთებული ის აზრი, რომ ფილოსოფიური სისტემა მთლიან სახეს მიიღებს და სისტემის სახელწოდებას გაამართლებს, თუ აუცილებლობისა და თავისუფლების ცნებებს დაერთვის მიზანშეწონილების ცნება? კერძოდ, შეძლებს თუ არა ესთეტიკა ერთ მთლიანში გააერთიანოს მეცნიერება და ზნეობა, ლოგიკა და ეთიკა? ეს ამოცანა დაისახა კანტმა, მაგრამ კოპენმა იგი გადაჭრილად არ მიიჩნია. კანტის ეს ცდა მან წარუმატებლად ჩათვალა. მაგრამ იგივე ითქმის თვითონ კოპენის ცდაზედაც. ვ. ბიმელის მოსაზრება ამ საკითხზე ძირითადად სწორია: ხელოვნების დაკავშირება მეცნიერებასთან და ზნეობასთან იმგვარად არის წარმოდგენილი, რომ ხელოვნება ჰკარგავს დამოუკიდებლობას, სპეციფიკურობას. ბიმელი ამ მარცხს იმით ხსნის, რომ კოპენს ამოქმედებს არა ხელოვნების ინტერესი, არამედ ესთეტიკის, ესთეტიკური ცნობიერების. ამით გადაუხვია თითქოს კოპენმა კანტის გზას, რომელმაც, თუმცა ესთეტიკისათვის დაიწყო მუშაობა „მესამე კრიტიკაში“, საკითხის განვითარების შედეგად თვალსაზრისი შეიცვალა და იძულებული შეიქნა ხელოვნების პრობლემაზე გადასულიყო. ბიმელი კანტის ამ ნაბიჯს ლოგიკურად მიიჩნევს და ამოცანის კანტისეულ დაგვირგვინებას ჰაიდეგერის ნააზრევში გულისხმობს.

ჩვენ კანტის განზრახვის ამგვარ დასასრულს ცალკე შევხებით და შევაფასებთ. აქ კი გვაინტერესებს საკუთრივ ესთეტიკის პრობლემა, რამდენადაც მისი გამართლება წარმოდგენილია შემეცნებასთან და ზნეობასთან მისი კავშირის ბუნებით. ეს პრობლემა ჩვენ აპორიის სახით წარმოვიდგინეთ და შეიძლება დამტკიცებულად მივიჩნიოთ, რომ ვერც კანტმა და ვერც კოპენმა ეს აპორია ვერ გახსნა. ორივე წარუმატებლობას ერთი და იგივე შინაარსი აქვს: ვერ მოინახა ისეთი გზა სიძნელის დაძლევისა, რომელიც ესთეტიკის სპეციფიკას დაიცავდა და ძალაში დატოვებდა მის ორგანულ კავშირსაც შემეცნებასთან და ზნეობასთან. შთაბეჭდილება ისეთია, რომ კანტისა და კოპენის ამოცანა ერთიმეორის გამომრიცხველი დებულებების აღიარებას მოითხოვს, რომ ეს ლოგიკურ შეუსაბამობას წარმოადგენს. ესთეტიკური მსჯელობა შემეცნება არ არის და არც უნდა იყოს. ის, მაშასადამე, შემეცნების მსჯელობას ვერაფრით დაუკავშირდება. შეიძლება ვთქვათ, რომ ისინი

არც გამორიცხავენ ერთმანეთს, მაგრამ მათი ერთმანეთთან ამგვარი დამოკიდებულება ამ შემთხვევაში არ არის საკმარისი. ეს იქიდან ჩანს, რომ ამ ურთიერთობის მქონე თეორიულ და პრაქტიკულ გონებას დასჭირდა შუაწევრი, შემაერთებელი. ეს ფუნქცია მსჯელობის უნარმა იკისრა. იკისრა, მაგრამ ვერ გააკეთა.

ესთეტიკური მსჯელობა ვერც ჭერარსის ეთიკურ მსჯელობას შეუერთდება. ეთიკური მსჯელობა ჭერარსული ბუნების არის, როცა იგი ემპირიული სუბიექტის მიმართ განიხილება. თავის სამყაროში იგი, ასე ვთქვათ, თავის თავში დასაბუთებულია და აბსოლუტურად დამტკიცებული. არაფერი ამის მსგავსი ესთეტიკაში არ არის. აუცილებლობა ესთეტიკური მსჯელობისა და ეთიკური მსჯელობისა ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, როგორც ობიექტური და სუბიექტური. ორგანულ კავშირზე აქ ლაპარაკი შეუძლებელი ჩანს. ვალდებულება გონიერი ადამიანისა, რომ მან უნდა აღიაროს ზნეობრივი კანონი, არის სხვა სახის ვალდებულება, ვიდრე ესთეტიკური მსჯელობის მიღების ვალდებულება. ეთიკური „უნდა“ (Sollen) და ესთეტიკური „უნდა“ მთელი უფსკრულით განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. ცნობიერების სამი სახის გათიშვა და გაერთიანებაც ერთ სიბრტყეზე, საკითხის ერთ ასპექტში განხილვით არ მოხერხდება. არსებობს თუ არა სხვა გზა?

კოჰენი ცნობიერების ორგვარ მთლიანობაზე ლაპარაკობს. ერთია ობიექტური მთლიანობა, მეორე სუბიექტური. პირველს ხელმძღვანელობს ესთეტიკა, მეორეს ფსიქოლოგია. განსხვავება ამ მთლიანობათა შორის არაა ნათელი და გარკვეული³⁴. ფსიქოლოგიის პრობლემად კოჰენი აცხადებს კულტურის ცნობიერების ერთიანობას³⁵. მსგავსი ამოცანა ეკისრება ესთეტიკურ ცნობიერებას. მან თავის თავში უნდა მოაქციოს შემეცნებითი და ზნეობრივი ცნობიერება ისე, რომ მათ არავითარი შევიწროება არ განიცადონ³⁶. ესთეტიკური ცნობიერება, კოჰენის მიხედვით, ქმნის ახალ საგანს და ახალ კანონზომიერებას, რომელშიაც გამოყენებულია მასალის სახით ლოგიკა და ეთიკა, ლოგიკური და ეთიკური კანონზომიერება. ესთეტიკა, ასე ვთქვათ, შეიცავს უმალლეს კანონზომიერებას, სამმაგ კანონზომიერებას. როგორღაა შესაძლებელი ასეთ დისციპლინაზე ვთქვათ, რომ მას ობიექტური პრინციპი არა აქვს, რომ მას მხოლოდ სუბიექტური პრინციპი შეიძლება ჰქონდეს? კანტის გამოთქმა: „არ არსებობს ობიექტური პრინციპი გემოვნებისა“

არ ეგუება კომუნის ესთეტიკის სამგზის კანონზომიერებას. მაგრამ ეს არ არის ჩვენთვის მთავარი.

ცნობიერების სახეობათა ერთიანობასა და სხვაობაზე მსჯელობა არ უნდა მოხდეს ერთსა და იმავე განზომილებაში. ეს იქნებოდა შეუძლებელის, ულოგიკოს დადგენის ცდა. როცა ლაპარაკია ცნობიერების სახეობათა განსხვავებაზე, მათ სპეციფიკაზე, მსჯელობა მიმდინარეობს ისეთ ასპექტში, რომელსაც იდეალური შეიძლება ეწოდოს. აქ მოვლენები, რომელთა გათიშვაც არის მიზნად დასახული, განიხილებიან თავიანთი არსის (Wesen) მიხედვით, იდეაში. რამდენადაც ეს ასეა, რამდენადაც აქ, მაშასადამე, საქმე გვაქვს არა მოვლენათა რეალურ, ემპირიულ არსებობასა და მათ შორის სათანადო ურთიერთობასთან, არამედ „აბსტრაქტებთან“, არსობრივ ინსტანციებთან, შეუძლებელია ლაპარაკი ერთიანობაზე. მთლიანობაზე. ყოველი არსი აბსოლუტურად განჯოლოებულია და განსხვავებული სხვა არსისგან. ეს განსხვავებაა ის, რაც მათ (იდეალურ) არსებობას აძლევს. მაგრამ, რადგან განსხვავებულთ ჭერ (ლოგიკურად) არსებობა (იდეალური) უნდა ჰქონდეთ, რათა განსხვავებობოდნენ, სწორი იქნებოდა თუ ვიტყოდით: მათი არსებობა და განსხვავებული სახით არსებობა ერთია, ერთ ფაქტს, ერთ ვითარებას გადმოსცემს. ამიტომ ყოველგვარ ცდა მათი „დამსგავსებისა“, მათი გაერთიანებისა ან ფიქციური მტკიცებაა, ანდა იმისი გაუქმებაა, რისთვისაც მიუღწევია ანალიზურ მუშაობას, მოვლენათა არსის ძებნას. სხვა საკითხია, თუ რატომ არის ეს ასე: არსის აბსტრაქტულობის გამო, თუ იდეალურის თავისთავადობის გამო მაშინაც, როცა არსთა სამყარო აზროვნების აბსტრაქტულ პროდუქტად იგულისხმება, საჯალდებულოა იმ ვითარების აღიარება, რომ აზროვნების მიერ არსად დადგენილი ინსტანცია მუდამ „ატომისტურად“ უნდა ვიგულოთ. აქედან: თუ მართლა არსებობს სამგვარი ცნობიერება, კერძოდ, თუ ესთეტიკური ცნობიერება თავისებურია, სპეციფიკური, მისი დაკავშირება სხვა სახის მოვლენებთან ამ ასპექტში ხელოვნურობაა და უმართებულო ძალადობა იქნებოდა. ყოველი ნაბიჯი ამ განსაზღვრის განხორციელების გზაზე არის იმის გაუქმების პროცესი, რასაც ანალიზური კვლევით მივალწიეთ, როცა ესთეტიკური ცნობიერების თავისებურებას ვეძებდით: არსთა „კარჩაკეტილობა“ არ შეიძლება სადავო იყოს. აქ კარფანჯრების გაღება იმის გაუქმებაა, რისი გათავისუფლებაც გვწადია. ლოგიკა, ეთიკა და ესთეტიკა, როგორც არსობრივი მეც-

ნიერებანი. ამ თვალსაზრისს ვერ უარყოფენ. ცნობიერების ერთიანობის პრობლემა. როცა აქ იგულისხმება შეხებითი ურთიერთობა არსობრივად გააზრებულ ინსტანციათა შორის, ამ მეცნიერებათა საქმედ ვერ ჩაითვლება. კანტისა და განსაკუთრებით კი კოპენიუს ცდა ესთეტიკის საშუალებით ობიექტური ერთიანობის მიღწევისა. ამოც კდაა. ამის ილუსტრაციას გვაძლევს ამ ცდის წარუმატებლობა კანტთანაც და კოპენთანაც. არსთა დადგენის ამოცანა გამოორიცხავს არსთა ერთიანობის პრობლემას, მათი გაერთიანების ამოცანას. მართალი იყო ბიმელი, როცა თქვა: კოპენთან ესთეტიკა ბუნებისმეტყველების ასექსად გვევლინებაო.

მაგრამ არსებობს მოვლენათა განხილვის სხვა ასპექტი. ეს არის რეალური არსებობის ასპექტი. კოპენი ამას ფსიქოლოგიურ ასპექტს უწოდებს. აქ მოვლენები განიხილებიან თავის ყოფიერებაში, იმ სახით, როგორადაც ისინი გვევლინებიან ფსიქოლოგიურ ცნობიერებაში, კონკრეტულ განცდაში. აქ, ასე ვთქვათ, ყველაფერი ერთად არის, ყველაფერი ყველაფერთან არის დაკავშირებული. ეს კონკრეტული ასპექტია და ერთიანობაზე ლაპარაკს აქ რეალური საფუძველი აქვს. კოპენის ტერმინოლოგიით რომ ვისარგებლოთ, უნდა გვეთქვა: კულტურის ცნობიერების ერთიანობა არის ფსიქოლოგიის პრობლემა, ამიტომ იგი ესთეტიკის პრობლემა არ შეიძლება იყოს. ესთეტიკის არსებობა ემყარება იზოლიაციას და არა გაერთიანებას. კანტის ძირითადი ამოცანაც ესთეტიკის მიმართ, ჩვენის აზრით, არის ესთეტიკის გამოთიშვა ცნობიერების სხვა სახეობათაგან და არა მისი ჩართვა „მთლიანში“, რომლის გააზრება იდეალურ ასპექტში არ ხერხდება³⁷.

ესთეტიკის დასაბუთება-დაფუძნება უნდა მოხდეს იმ რესურსებით, რომელნიც მოიპოვებიან თვითონ ესთეტიკაში, თუ მიზანი ისაა, რომ ესთეტიკა იყოს დამოუკიდებელი და უნიკალური ვითარება, თუ მისი სპეციფიკა იმაშია, რომ მსჯელობა აქ შემეცნება არ იყოს. კანტის განზრახვის მიხედვით, ესთეტიკური მსჯელობა არც ისე უნდა ვიაზროთ, რომ ის იყოს თითქოს მსჯელობა სუბიექტურის შესახებ. მსჯელობა გრძნობის შესახებ. რა განსხვავება იქნებოდა მაშინ ესთეტიკასა და გრძნობის ფსიქოლოგიას შორის? საკითხი ისმის იმის შესახებაც, არის თუ არა ესთეტიკური მსჯელობა საერთოდ მსჯელობა, როცა ის ჭეშმარიტების პრეტენზიას არ აცხადებს? ანდა, როგორ არის შესაძლებელი ისეთი მსჯელობა, რომელიც ცნებას არ ემყარება? როგორ უნდა ვიაზროთ სავალდე-

ბულობა იმისი, რაც არაფერს სავალდებულოს თითქოს არ შეიძლება თავის შინაარსში? ხომ არ არსებობს იმის საშიშროება, რომ ესეთიკური მსჯელობის აუცილებლობა და სავალდებულობა სხვას ვერაფერს დაეყრდნობა, თუ არა „ტრანსცენდენტალურ ფიქოლოგიას?“ ხომ არ გადაიქცევა ესეთიკაში ტრანსცენდენტალური აპრიორი ფიქოლოგიურ აპრიორიზმად, სადაც ვალდებულების ადგილს იძულება (Müssen) იჭერს? ეს საკითხები პასუხს ითხოვენ.

II. ბადენის სკოლა

ნეოკანტიანელთა ბადენის სკოლა მრავალფეროვნებით ხასიათდება. აქ გვხვდება რამდენიმე მიმდინარეობა, რომელნიც, მართალია, იზიარებენ ამ სკოლის რომელიმე ძირითად დებულებას. მაგრამ ამის შემდეგ საკუთარი გზით მიდიან და რაღაც ახალი და ორიგინალური შეაქვთ ამ კონცეფციაში. ამიტომ ჩვენ აქ შევეხებით რამდენიმე ავტორს, რომელთაც მნიშვნელოვანი რამ თქვეს კანტის ესთეტიკის შესახებ, მაგრამ ეს ნათქვამი ნეოკანტიანურ შეხედულებად მხოლოდ იმ პირობით ჩაითვლება, თუ დავეუქვრებთ მათ იმას, რომ ისინი მხოლოდ ინტერპრეტაციას იძლევიან კანტის ესთეტიკისას, რომ ის, რასაც ისინი ამტკიცებენ, არის კანტის აზრი, კანტის მიერ დადგენილი შეხედულების გაშიფვრა და შემდგომი განვითარება. ისეთი „დიდი ინტერპრეტატორი კანტისა“, როგორც იყო კოჰენი აქ არ გვხვდება. ამ სკოლაში გამოთქმული აზრებიც მთლიანად კანტის ესთეტიკას კი არ განიხილავენ, არამედ მხოლოდ ზოგიერთ მომენტს ამ კონცეფციიდან. მთავარი, რასაც ეს სკოლა ყურადღებას აქცევს, ეს არის ესთეტიკის, ესთეტიკური მსჯელობის ნორმატული ხასიათი და მშვენიერებისა და ამაღლებულისათვის გარკვეული ადგილის მიჩენა ღირებულებათა სისტემაში.

ა. აქსიოლოგიური კრიტიციზმის პირველი წარმომადგენელი ვილჰელმ ვინდელბანდია (1848—1915). როგორც ნეოკანტიანელი ვინდელბანდი აყენებს დებულებას: „კანტი გაიგო ნიშნავს, გასცდეს მის ფარგლებს“. კანტის ისტორიულად ჩამოყალიბებულ ფილოსოფიურ სისტემაში ვინდელბანდისათვის ის ადგილია გამოსავალი, სადაც გნოსეოლოგიის ერთადერთ დასაყრდენად მათემატიკა და

მათემატიკური ბუნებისმეტყველება ითვლება. იმისათვის, რომ ფილოსოფიური ძიება შემეცნების პრინციპებისა იყოს სრული, საჭიროა, ვინდელბანდის აზრით, საგანგებო ყურადღება მიექცეს მეცნიერებათა იმ ჯგუფს, რომელთაც ვინდელბანდი იდიოგრაფიულს უწოდებს. აქ ლაპარაკია შემეცნების ისეთ სახეობაზე, რომელიც მიმართულია ერთჯერადზე, განუმეორებელზე, ისტორიულზე. რამდენადაც ეს განსხვავდება ნომოთეთიკური მიზნით მოქმედი შემეცნებისგან, მისი გნოსეოლოგიური თავისებურება შემეცნების თეორიას ავსებს და ახალ ელფერს აძლევს. გნოსეოლოგია, რომელიც მხოლოდ იმ პრინციპებს ეძებს, რომელნიც სპეციფიკურია კანონების მაძიებელ მეცნიერებათათვის, ცალმხრივია. საჭიროა ისეთი შემეცნების პრინციპებიც დაიძებნოს, რომელიც ინდივიდუალურს, უნიკალურს უნდა მისწვდეს. ამ ამოცანის გადაჭრა აუცილებლობით უკავშირდება ღირებულების ცნებას. აქედან იწყება ვინდელბანდის ნეოკანტიანელობა. თავისთავადი საგნის (Ding an sich) უარყოფის შემდეგ, ვინდელბანდმა შემეცნების თეორიას თითქოს ერთგვარად ადგილი შეუცვალა: იგი მან უფრო მეტად დაუახლოვა ეთიკას და ესთეტიკას, ვიდრე ეს გააკეთა კოპენმა. შეიძლება არ იქნებოდა უსაფუძვლო გვეთქვა, რომ კოპენი ფილოსოფიური ტრიადის ერთიანობას აღწევს იმით, რომ ეთიკას და ესთეტიკას გადასწევს ლოგიკისაკენ, ხოლო ვინდელბანდი, პირიქით, ლოგიკას, გნოსეოლოგიას ეთიკისა და ესთეტიკის ელფერს აძლევს და ამ გზით ახერხებს ამ სამეულის კავშირის დადგენას.

მოქმედებისათვის და გრძნობისათვის რომ ჯერარსი არსებობს, ის უნდა გავრცელდეს აზროვნებაზე და ამით ნორმატულ მეცნიერებათა ჯგუფს, ეთიკას და ესთეტიკას ლოგიკაც მიემატოს. ლოგიკური სინამდვილე ვინდელბანდმა ღირებულების სამყაროში მოათავსა და კანტის ფილოსოფიის დედა აზრიც ამის შესაბამისად წარმოადგინა.

ფილოსოფიური რევოლუცია, რომელიც კანტმა მოახდინა, არის სრულიად ახლებური გაგება შემეცნების, მეცნიერების, ფილოსოფიის. მთელი ფილოსოფია კანტამდე, წერს ვინდელბანდი, შემეცნების არსს იმაში ხედავდა, რომ უნდა მომხდარიყო სინამდვილის, სამყაროს ასახვა წარმოდგენაში, აზროვნებაში. ჭეშმარიტება გაგებულ იყო, როგორც სამყაროს ადეკვატური ასახვა, მისი ასლის შექმნა ცნობიერებაში. ამ თვალსაზრისზე იდგნენ ისინი, ვინც შემეცნებას შესაძლებლად მიიჩნევდა და ისიც, ვინც ამას უარ-

ყოფდა. გნოსეოლოგიური „ოპტიმიზტებიცა“ და სკეპტიკოსებიც შემეცნებაში, მის ცნებაში ერთსა და იმავე შინაარსს გულისხმობდნენ. განსხვავება მხოლოდ შეშეცნების განხორციელებას შეეხებოდა.

ვინდელბანდი დარწმუნებულია იმაში, რომ ამოცანა, რომელსაც კანტამდელი ფილოსოფია უსახავდა მეცნიერულ შემეცნებას, განუხორციელებელია და რომ ამაში კანტაც არ ეკვობდა. მაგრამ კანტი არ ჰრის სკეპტიკოსი, ის მხოლოდ ისეთ შემეცნებას უარყოფს, რომელსაც ძველი და საშუალო საუკუნეების ფილოსოფია უსახავდა მეცნიერებას. კანტი ცვლის თვით შემეცნების ცნებას, სხვაგვარად წარმოდგენს მის შინაარსს. მეცნიერებამ ხელი უნდა აიღოს მსოფლმხედველობის შექმნის ცდაზე, იმ ცდაზე, რომლის მიზანია შექმნას სამყაროს ასლი. შემეცნება თავისი ბუნებით ისეთია, რომ ამგვარ ამოცანას ვერც დაისახავს და არც უნდა დაისახოს: შეუძლებელია შემეცნება ეწოდოს იმას, რაც ლოგიკურად განუხორციელებელია, რისი შემეცნებითად გააზრებაც კი შეუძლებელია. შემეცნება არსებობს. ამის ილუსტრაცია არის მეცნიერება. ახლა ის უნდა გაირკვეს, თუ რა არის არსი შემეცნებისა, რა არის მისი საზრისი. ფილოსოფია მოწოდებულია ის გამოიტანოს დღის სინათლეზე, რაც სპეციალური მეცნიერების ფარგლებში, როგორც წესი, შეუცნობელია, არაცნობიერ მოქმედებას წარმოადგენს. რახან შემეცნება ე. წ. ტრანსცენდენტალური საგნით ვერ დასაბუთდება და ვერ გაიგება, თვალსაზრისი უნდა შებრუნდეს, საპირისპირო პოლუსზე უნდა ვეძებოთ მისი დასაყრდენი. ამას ვერ გააქეთებს ტრანსცენდენტური საგნის შეცვლა იმანენტურით. სანამ შემეცნება მაინც ისეა გაგებული, რომ იგი წარმოდგენის შეთანხმებაა საგანთან, საქმის ვითარება არ იცვლება იმის გამო, რომ ტრანსცენდენტურის ადგილი იმანენტურმა დაიკავა. კანტმა, ვინდელბანდის თქმით, იერიში მიიტანა თვითონ საგნის ცნებაზე, თუ საგანი რეალობაა, ნივთია, ის შემეცნების დასაბუთებას ვერ შეძლებს. საგანი მხოლოდ მაშინ შეასრულებს ამ ფუნქციას, როცა თვითონ იქნება მავალდებულბელი ძალის შემცველი, თვითონ იქნება აუცილებლობა. ასეთი საგანი არის „წესი“ კანტის ტერმინოლოგიით, „ნორმა“ ვინდელბანდის ტერმინოლოგიით. ე. წ. საგანი არის „მხოლოდ წესი, რომლის მიხედვით უნდა დალაგდნენ გარკვეული წყობით წარმოდგენის განსაზღვრული ელემენტები. რათა მან მიიღოს საყოველთაო-სავალდებულო მნიშვნელობა“³⁸. ყოველ ცალკეულ პიროვნებაში შეგრძნებათა მრავალსახია-

ნობა შეიძლება შეიკრას მრავალი სახის კომპლექსად. ფსიქოლო-
გიურად ყოველი კომპლექსი შესაძლებელი და „კანონიერია“. მაგრამ „საგნობრივ“ აზროვნებაზე ლაპარაკი გამართლებული იქ-
ნება მხოლოდ ერთ შემთხვევაში, მაშინ, როცა მრავალი შესაძლე-
ბელი კომბინაციიდან გამოიყოფა მხოლოდ ერთი, ის, რომელიც
იქნება წარმოქმნილი წესის თანახმად. „ამგვარად, ის, რაც ჩვეუ-
ლებრივი ცრუ შეხედულების მიხედვით არის „საგანი“; რომელიც
ასახულ უნდა იქნეს აზროვნებით, ობიექტური კვლევებისათვის
არის წარმოდგენათა შეერთების წესი“³⁹. არის საგანი ამის გარდა
სხვა რამ კიდევ, თუ არა, ეს ჩვენ არ ვიცით და ამის ცოდნა არც
გვეკრძება. საკმარისია ვიცოდეთ, რომ წარმოდგენათა ასოციაცი-
ებში არსებობს განსხვავება ქეშმარიტებასა და შეცდომას შორის.
ეს განსხვავება ემყარება იმას, რომ მხოლოდ ის გაერთიანება
წარმოდგენებისა არის ქეშმარიტი, რომელიც ემყარება საყოველ-
თაო მნიშვნელობის მქონე წესებს.

საკითხი იმის შესახებ თუ „რას ემყარება საგნისადმი მიმართება
იმისი, რასაც ეწოდება ჩვენი წარმოდგენა“, კანტთან შემდეგნაი-
რადაა გადაჭრილი: ეს მიმართება იგივეა, რაც წარმოდგენათა მი-
მართება მათი გაერთიანების წესისადმი. მიმართება თვითონ არის
წარმოდგენათა აწყობა ამ წესების მიხედვით. ქეშმარიტება არის
ამ წესის, ამ ნორმის დაცვა. „...საგნები ჩვენთვის მეტი არაფერია,
თუ არა წარმოდგენათა შეერთების განსაზღვრული წესები, წესები
რომელთაც უნდა მივსდიოთ, თუ გვსურს რომ ქეშმარიტად ვაზ-
როვნებდეთ“⁴⁰. „ქეშმარიტება არის აზროვნების ნორმალურობა“⁴¹.

ყოველი მეცნიერული, ე. ი. ნორმალური აზროვნება ემყარება
ზოგად წესებს. ფილოსოფიის ამოცანაა მიუყენოს ეს წესები
ცნობიერებას. ფილოსოფიის დანიშნულებაა არა სამყაროს ასლის
შედგენა, არამედ გაცნობიერება იმ ნორმებისა, რომლებზედაც
არის დამოკიდებული ღირებულება და მნიშვნელობა ყოველგვარი
აზროვნებისა. წარმოდგენათა თამაშს უნდა დაუპირისპირდეს ნორ-
მული აზროვნება, ეს არის მეცნიერების ამოცანა. ფილოსოფიის
ამოცანა და საბოლოო მიზანი სამყაროს სურათი კი არ არის კან-
ტის მიხედვით. არამედ ის, რომ გონებამ გააცნობიეროს თავისი
საკუთარი ნორმული კანონი.

მაგრამ ადამიანის გონების ნორმულობა აზროვნებით არ ამ-
ოიწურება. არსებობს ნორმული ნებითი მოქმედება და ნორმული
გრძნობა. ამათ ისეთივე უფლება აქვთ, როგორც აზროვნებას.

ნორმების ცხადყოფის ამოცანა ვრცელდება მთელ სულიერ სამყაროზე⁴². რახან კანტმა ჭეშმარიტება გაიგო, როგორც გონების ნორმა, ჭეშმარიტებას არ იქნებოიან მოკლებული გონების სხვა ნორმებიც. უნდა ვაღიაროთ, მაშასადამე, ეთიკური და ესთეტიკური ჭეშმარიტებაც⁴³. კანტმა, დასძენს ვინდელბანდი, უარა თქვა „სამყაროს სურათზე“, რასაც ეძებდნენ ძველი ბერძენი ფილოსოფოსები და მეცნიერება თანაბრად გაანაწილა თეორიულ, ეთიკურ ცნობიერებაზე. ნორმულობას ის ეძებდა არა მარტო მეცნიერულ აზროვნებაში, არამედ აგრეთვე ზნეობასა და ხელოვნებაში⁴⁴.

სრულიად არ ესმის კანტის მიზანი და მისი მოძღვრების დამახინჯებულ ინტერპრეტაციას იძლევა ის, ვინც ფიქრობს, რომ კანტს შესაძლებლად მიაჩნდა „მოვლენათა“ „სურათის“ შედგენა. მაგრამ უარყოფდა თავისთავადი საგნის ასლის მიღების შესაძლებლობას. თითქოს ის მიუთითებდა სხვა გზებს მსოფლმხედველობის შესადგენად, თითქოს ასეთ გზებად იყო დასახული ზნეობრივი ცნობიერების აუცილებელი საფუძვლებისა და გენიალური ინტუიციის გამოყენება. ნამდვილად კი, გვარწმუნებს ვინდელბანდი. კანტმა საერთოდ მოხსნა მსოფლმხედველობის საკითხი ძველი მნიშვნელობით, როგორც ფილოსოფიური პრობლემა, და ფილოსოფიის ამოცანა შემოფარგლა უმაღლესი ნორმების ცხადყოფის საკითხით. სამაგიეროდ გაათართოვა ნორმის სფერო, აზროვნების ნორმას მიუძღატა ნებისა და გრძნობის ნორმები⁴⁵.

ბ. მეორე თვალსაჩინო წარმომადგენელი ბადენის ნეოკანტიანური სკოლისა არის ჰაინრიხ რიკერტი (1863 — 1936). იმ დიდი როლის გამო, რომელიც შეასრულა რიკერტმა ამ მიმართულების განვითარებაში და განსაკუთრებით იმის გამო, რომ მისი თეორია მსჯელობისა ფართოდ იყო გამოყენებული ესთეტიკური მსჯელობის გასაგებად, ჩვენ საჭიროდ მიგვაჩნია მის კონცეფციასაც შევუხოთ.

ფილოსოფიის ძირითადი ამოცანა, რომელიც სამყაროს ტოტალობის წედლომაში მდგომარეობს, მიუღწეველი დარჩება ისეთ თეორიაში. რომელიც (როგორც მაგალითად, გნოსეოლოგიური „რელიზმი“) შემეცნების ამოცანას საერთოდ შემოფარგლავს შემეცნებელი თუ შემეცნებელი ობიექტით. ფილოსოფია, თანახმად მისი არსისა, ვალდებულია არანაკლები ყურადღება მიჰქციოს შემეცნებელი სუბიექტის შემეცნებას. ფილოსოფიურმა კონცეფციამ

უნდა მიიღოს, როგორც სავალდებულო, რომ მხოლოდ ის თეორია იქნებოდა მოწოდების სიმალღეზე, რომელიც ისე წარმოადგენს საქმის ვითარებას, რომ გარანტირებული იქნება როგორც ობიექტის. ისე სუბიექტის შემეცნება. კანტის ტრანსციდენტალური იდეალიზმის დედა აზრი, წერს რიკერტი, იმაშია, რომ ორივეს შემეცნება მოითხოვა და სამყაროს მიმართ შემეცნების ამოცანა ასე წარმოგვიდგინა: როგორაა, რომ სამყარო შედგება სუბიექტისგან და ობიექტისგან?⁴⁶ საკითხის ასეთი დაყენება უნდა განვაზოგადოთ და ფილოსოფიური ძიება ჰეტეროლოგიურად ვაწარმოოთ: ფილოსოფიამ უნდა იკვლიოს „ერთიცა და მეორეც“. ეს მეთოდი ენათესავება ჰეგელის „დიალექტიკას“, მაგრამ ამავე დროს მკაცრადაც განსხვავდება მისგან: „ანტითეზისი“ არ არის საკმარისი, საკმარისია თეზისის პოზიტივური დამატება, „ჰეტეროთეზისი“:

ჰეტეროლოგიის პრინციპის ნაყოფიერება განსაკუთრებით ელინდება ყოფიერების განსაზღვრის საქმეში, ონტოლოგიაში. ეს პრინციპი გვაგალებს, არ ვიგულისხმობთ წინასწარ, რომ სამყარო ერთსახოვანი სინამდვილეა. ამის საწინააღმდეგოდ, ყოველთვის უნდა ვიკითხოთ: ზომ არ არსებობს კიდევ სხვა სინამდვილე, გარდა იმისა, რაც უკვე ცნობილია ჩვენთვის? სამყაროს შინაარსს. რიკერტის მიხედვით, შეესაბამება მხოლოდ პლურალიზმი.

ონტოლოგია ცდაში მოცემულიდან უნდა ამოვიდეს, მაგრამ არ უნდა იფიქროს, რომ ეს მოცემულობა შემოიფარგლება ფსიქოფიზიკური მოვლენებით, ფიზიკურით და ფსიქიკურით. ასეთი მოსაზრება მცდარია. ის უგულებელყოფს ცდის მნიშვნელოვან მომენტს. ყოველი სახის სენსუალიზმი უარყოფას იშასაუტრებს: გრძნობადის გვერდით არსებობს არაგრძნობადი მოცემულობა. მას „მნიშვნელობა“ და „საზრისი“ ეწოდება. მათი შემეცნება მათ გაგებაში მდგომარეობს. ეს საგნები არც სხეულებრივი საგნებია და არც სულიერი: ისინი შეიძლება ერთდროულად რამდენიმე სუბიექტის ცდის შინაარსი იყონ, რაც არ ითქმის სულიერ მოვლენებზე. ცდა, ამგვარად, ორი განსხვავებული „მასალისგან“ შედგება. ძველი ტერმინოლოგიით ეს აღინიშნება, როგორც „სენსიბილური“ და „ინტელიგიბელური“ შინაარსი. ამ „დუალიზმში“ უნდა დაიჭიროს სხეულისა და სულის დუალიზმის ადგილი.

ცდის სენსიბილური შინაარსი-შეიმეცნება ორი მეთოდით, ორგვარი მიდგომით. ერთის ნიშნში მოცემულია ბუნებისმეტყველებაში, მეორისა ისტორიაში. პირველს აინტერესებს საგნების

კანონი, მეორეს მათი ინდივიდუალობა, „ისტორიულობა“. ცდის ინტელიგიბელური შინაარსი გაგების მეთოდს ექვემდებარება. სახარისი და მნიშვნელობა შეიმეცნება მხოლოდ ღირებულების ცნებათა სისტემაში. მხოლოდ ასეთი სისტემის საფუძველზეა შესაძლებელი ინტელიგიბელური სამყაროს ტოტალობის წვდომა.

სამყაროს ერთიანობის საკითხი მხოლოდ მაშინ არის გამართლებული ფილოსოფიურად, როცა წინასწარ ცხადყოფილია ცდი-სეული მოცემულობის აღნიშნული ორმაგობა, როცა ცნობილია განსხვავება რეალურსა და ირეალურს, გრძნობადსა და ზეგრძნობადს შორის. რიკერტის აზრით, არსებობს ისეთი ინსტანცია, რომელიც ამ დაპირისპირებულ მოვლენებს საფუძვლად უძევს და მათი მთლიანობის იდეას ამართლებს. ეს არის წინარესაგნობრივი ვითარება. ის მოცემულობა, რომელსაც ჯერ კიდევ არ განუცდია დანაწევრება. რიკერტი ამ სინამდვილეს „პროფიზიკურს“ უწოდებს. მისი შემსწავლელი მეცნიერება — „პროფიზიკა“ მოწოდებულია სინამდვილის ეს განზომილება შეისწავლოს მთელი თავისი მოცემულობით და თავისებურების გათვალისწინებით.

რამდენადაც საქმე მხოლოდ იმანენტურ მოცემულობას ეხება, სამყარო ამ სამი ფენით ამოიწურება, მაგრამ საკითხი შეიძლება გასცდეს იმანენტურს და ტრანსცენდენტური არსებობის შესახებ დაისვას. ამას ისიც უწყობს ხელს. რომ რეალურისა და ირეალურის კავშირი მეტ სიმტკიცეს საჭიროებს, ვიდრე ის არის მოცემული პროფიზიკური საფუძვლით. არის იმედი, რომ ტრანსცენდენტური საგანი ამ დანაკლისს შეავსებს და გრძნობადსა და არაგრძნობადს შორის უფრო ახლო კავშირს დაამყარებს. ეს მუშაობა მთლიანად მეტაფიზიკურად უნდა ჩაითვალოს. იგი გამართლებული იქნება, თუ დაიწიყებას არ მიეცემა მისი პირობითობა და იმანენტურის კვლევის შედეგები.

მსოფლმხედველობის ცენტრალური საკითხი ეხება ადამიანის დამოკიდებულებას სამყაროსთან, მის ადგილს სამყაროში. ამას ფილოსოფიური ანთროპოლოგია იკვლევს. ფილოსოფიური ანთროპოლოგია მაშინ იქნება მეცნიერულად განმტკიცებული, თუ იგი დაემყარება ოთხივე სფეროს შემსწავლელ ონტოლოგიებს. პირველ რიგში კი ფილოსოფიური ანთროპოლოგია ემყარება ონტოლოგიის იმ განყოფილებას, რომელიც ეხება ინტელიგიბელურ სფეროს. ადამიანი მხოლოდ იმაზეა მიმართული პოზიციონალურად, რაც მისთვის ინდეფერენტული არ არის, რაც მისთვის რა-

ლაც ღირებულებას შეიცავს. აქ ჰელავენდება ფილოსოფიის არსი, ის, რომ მისი ძიების საგანს ღირებულება წარმოადგენს.

ყოველგვარი შემეცნება, წერს რიკერტი, იწყება მსჯელობით, მიმდინარეობს მსჯელობებით და შეიძლება დასრულდეს მხოლოდ მსჯელობით⁴⁷. კოპერნიკისეული გადატრიალება ფილოსოფიაში. რომელიც კანტს მიეწერება, რიკერტს ასე ესმის: შემეცნებელი სუბიექტი რომ თეორიულად ღირებული იყოს, ამისათვის ის კი არაა საჭირო, რომ იგი რეალობის გარშემო ტრიალებდეს, არამედ თეორიული ღირებულების გარშემო უნდა ბრუნავდეს რამე, თუ უნდა რომ მას მიენიჭოს რეალობის ნიშანი⁴⁸. პრედიაკია უბრალო წარმოდგენა კი არ არის, არამედ გარკვეული პოზიციის დანერგვა აეორიული ღირებულების მიმართ. თ. ლიპსის აზრი, რომ მოთხოვნა მომდინარეობს საგნიდან, რომ ის მოითხოვს ჩვენგან იმას, თუ რა უნდა ვთქვათ მასზე, როგორ უნდა შევაფასოთ იგი. მცდარია. შემეცნების საგანია ჭერარსი. ეს იმას ნიშნავს, რომ ის არ არის არსებული საგანი, არამედ სწორედ ჭერარსი. ის კი არ არსებობს. არამედ მნიშვნელობს (gilt). ჭერარსი არც ისეთი არსებობაა, როგორც დამახასიათებელია მათემატიკის საგნისათვის. ჩვენ ვაღიარებთ სინამდვილეს სწორედ იმით, რომ ვაღიარებთ. ვცნობთ იმას, რაც არ არის სინამდვილე⁴⁹.

რიკერტის მოსაზრებებს ესთეტიკური ღირებულების თაობაზე ემყარება ფ რ ი დ რ ი ხ კ რ ა ი ს ი, როცა ის არჩევს საკითხს ესთეტიკის შესაძლებლობის შესახებ ღირებულების ფილოსოფიის თვალსაზრისით. იმავე დროს ავტორი იძლევა კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაციას, რომელიც ტიპიურია ნეოკანტიანელების ამ მიმდინარეობისათვის. ეს გარემოება ამ ავტორის შეხედულებათა გაცნობას გვაძლავს.

ესთეტიკური „ხედვის“ სპეციფიკა, უბრალო აღქმისგან განსხვავებით. იმაში მდგომარეობს, კრაისის აზრით, რომ „ხედვის“ საგანს აქ ახლავს საზრისი, რომელიც გაგებულა უშუალოდ. ფერის უბრალო აღქმა, მაგალითად, არის საზრისის მოკლებული რეალური პროცესი. ამ ფაქტის ახსნა შესაძლებელია, მაგრამ გაგება კი არა. იმისათვის, რომ გაგების აქტის გამოყენება მოხერხდეს. საჭიროა საგანს ჰქონდეს საზრისი. თუ ამავე ფერის ესთეტიკურად აღქმას შევეცდებით, იგი მნიშვნელობას მიიღებს. გაგება ამ მნიშვნელობისა უსწრებს აზროვნებას. ესთეტიკური საგანი მოცემულია, გაგებულა ისე, რომ მასზე ჭერ კიდევ აზროვნება დაწყე-

ბულიც არ არის. ესთეტიკური საგნის წვდომა ინტუიციის აქტია. ინტუიციონიზმის უუკველ დამსახურებად ავტორს ის მიაჩნია, რომ მან მარტივ ესთეტიკურ აღქმაში დაადასტურა მნიშვნელობის ფაქტი, რომელიც მისაწვდომია უშუალოდ. რეფლექსიის გამოუყენებლად⁵⁰. ამის აღნიშვნა პირველი და აუცილებელი რამ არის ესთეტიკის აგებოსათვის, მაგრამ ამით მხოლოდ პირველი ნაბიჯია გადადგმული და ესთეტიკის საკუთრივი პრობლემა ხელშეწყებულად არ არის. ინტუიციონიზმის თეზისი, წერს კრაისი, სწორია, რამდენადაც აქ ის იგულისხმება, რომ საგანთან ესთეტიკური ურთიერთობა შესაძლებელია მხოლოდ განცდის საშუალებით. ვისაც ვთქვამთ, ამის უნარი არა აქვს, იმას ვერ დავარწმუნებთ ესთეტიკური მოვლენის არსებობაში. ხოლო ვისაც ეს უნარი აქვს, ის ამ მოვლენის არსებობას სადავოდ არ გახდის. აქედან ისიც გამომდინარეობს, რომ ესთეტიკური ფაქტი, საზრისის განცდა და მისი გაგება ათეორიული ვითარებაა. ეს კი თავის მხრივ იმაზე მიუთითებს, რომ ესთეტიკა აქ ვერ გაჩერდება, თუ მას სურს მეცნიერებად იქნეს მიჩნეული. ათეორიული ვითარება მხოლოდ ნეგაციური მომენტის აღნიშვნაა. მეცნიერება საჭიროებს აგრეთვე პოზიტიურ შინაარსს. და ამიტომ, დასძენს ავტორი, ესთეტიკის ყოფნა-არყოფნის საკითხი დგება იქ. სადაც ინტუიციონიზმის თეზისის შინაარსი ამოწურულია.

ესთეტიკური საზრისის თეორიული დასაბუთება, წერს კრაისი, არ შეიძლება. საზრისი ინტუიციის საგანია, მას აზროვნება ვერ შეეხება. აზროვნებას. მაშასადამე, არც უარყოფა შეუძლია მისი. საზრისი არსებობს როგორც ფაქტი. მისი უარყოფა საერთოდ შეუძლებელია. მაგრამ, თუ ესთეტიკა უნდა იყოს მეცნიერება და არა მხოლოდ ესთეტიკური განცდის აღნიშვნა, საჭიროა ცნების ენაზე ითარგმნოს ის, რაც მოცემულია ინტუიციის მეშვეობით. ასე ისახება ესთეტიკის აპორია: როგორ შეიძლება ერთად მოთავსდეს ინტუიციური და ცნებითი შინაარსი, როცა ეს შინაარსები ხასიათდებიან ურთიერთგამომრიცხველი ნიშნებით?⁵¹. სხვანაირად: როგორ არის შესაძლებელი ესთეტიკური თეორია, როცა ესთეტიკური ფენომენი ათეორიულ ვითარებად არის დადგენილი?

როგორც რიკერტის მიმდევარი, კრაისი იშველიებს თეორიის იმ გაგებას, რომელიც დამახასიათებელია საერთოდ ბადენის ფილოსოფიური სკოლისათვის. თეორიაში, ამის მიხედვით, არ უნდა ვიგულისხმოთ ხატოვან-აბსახვითი რეპროდუქცია შესამეცნებელი

საგნისა. თუ თეორიას ასახვა მოვთხოვეთ, მიზანი მიუღწეველი დარჩება. შემეცნების ამგვარი თეორია ესთეტიკურ აპორიას ვერ გახსნის. ის აზრი, თითქოს ესთეტიკური ცდა თავისი საზრიანობის გამო თეორიულ შემეცნებას უქმნიდეს ასახვისათვის საჭირო პირობებს, არ არის სწორი. კრაისი აქაც მტკიცედ იცავს გნოსეოლოგიის იმ პრინციპს, რომლის თანახმად, შემეცნება „სიცოცხლის“, „რეალობის“ კონსტრუქციას მოითხოვს, რომ შესამეცნებელის უშუალოდ და საკუთარი „ბუნებით“ შექრა შემეცნებაში შეუძლებელია. განსხვავება საზრისიან საგანსა და უსაზრისო საგანს შორის ფაქტია და ისიც უდიდესი მნიშვნელობის, მაგრამ ამ გარემოებას, გვარწმუნებს კრაისი, არა აქვს საქმე იმ განსხვავებასთან, რომელიც არსებობს ინტუიციისაში მოცემულსა და ცნებაში გააზრებულს შორის. ეს განსხვავება ძალაშია მაშინაც, როცა საქმე ეხება საზრისიანი საგნის შემეცნებას. შეუძლებელია იმ უფსკრულის ამოვსება, რომელიც არსებობს ინტუიციისა და ცნებას შორის. ინტუიციონიზმის განზრახვა, ესთეტიკური ინტუიციის შინაარსი უცვლელად გადაიტანოს ცნებაში და ამით, ასე ვთქვათ, ცნებას ინტუიციის სახე მისცეს, განუხორციელებელია. ცნების ბუნება ეწინააღმდეგება იმას, რომ მან ნაკადის, ცოცხალი პროცესის სახე მიიღოს. ცნების აქტი უშუალოდ გაუქმებას მოასწავებს. ცნება ინტუიციის სახეს ვერ მიიღებს⁵².

მეორე უკიდურესობას იცავს ესთეტიკურის ინტელექტუალისტური თეორია. ესთეტიკური აპორიის გადაჭრა აქ ნაცადია ინტუიციის ცნებად გარდაქმნის გზით. აქ ლაპარაკია ბუნდოვან შემეცნებაზე, რომელთანაც გათანაბრებულია ის, რაც ინტუიციურ მონაცემად ითვლება. საკმარისია, ფიქრობენ ამ კონცეფციის ავტორები, შემეცნების ეს დაბალი საფეხური ავიყვანოთ მაღლა, აბსტრაქტულ ცნებამდე, რომ საზრისის მუცნიერულ შემეცნებას მივაღწიოთ.

კრაისი იმ აზრისაა, რომ ინტუიციონიზმი და ინტელექტუალიზმი ერთი და იმავე დებულებიდან ამოდიან: განსხვავება ინტუიციისა და ცნებას შორის უნდა შერბილდეს და თუ მოსახერხებელია სულაც გაუქმდეს. განსხვავება ამ კონცეფციითა შორის იმაში გამოიხატება, რომ ერთი ცდილობს საქმის მოგვარებას ინტუიციის ხარჯზე, მეორე ცნების ხარჯზე. შედეგი აქედან მხოლოდ ის შეიძლება იყოს, რომ ან მხოლოდ ინტუიცია შეგვრჩება ხელთ ანდა მხოლოდ ცნება. ორივეს გადარჩენა ამ გზით ვერ მოხერხდება.

როგორია კრაისის მიერ დასახული გზა სიძნელის გადალახვისა?

მისი აზრით, საქმე მოითხოვს, ხელი ავიღოთ საზრისის მქონე საგნის შემეცნებაზე მისი რეპროდუქციის გზით. ესთეტიკური ფენომენის შემეცნება მისი ასახვით ვერ განხორციელდება. როგორც ითქვა, შემეცნება საზრისიან მოვლენას იმავე მოთხოვნას უყენებს, როგორსაც უსაზრისო ობიექტს, იმას, რასაც ეძახიან „*iactum brutum*“. მოვლენა უნდა გადამუშავდეს, ქაოსურიდან კოსმოსურად იქცეს და ეს გახდის შესაძლებელს მის შემეცნებას. ათეორიულმა შინაარსმა ისეთი სახე უნდა მიიღოს, რომ მისი შემეცნება შესაძლებელი გახდეს. შემეცნებას უნდა შეეხედოთ, ამტკიცებს კრაისი, როგორც ათეორიული მასალის თეორიულად გაფორმების პროცესს: ეს თეორია შემეცნებისა ეკუთვნის კანტს და დასძენს კრაისი, საჭიროა მისი გამოყენება ესთეტიკაში. რიკერტის დამსახურებას აეტორი იმაში ხედავს, რომ მან საჭიროდ და შესაძლებლად მიიჩნია კანტის გნოსეოლოგიური დებულების (რომელიც უსაზრისო საგნებისათვის იყო შექმნილი) გადატანა და გავრცელება საზრისიანი საგნების შემეცნებაზე. როგორ უნდა განხორციელდეს ეს მიზანი?

კრაისი ამისათვის მოითხოვს ისეთი ცნებების გააზრებას. როგორცაა თეორიული ღირებულება, მნიშვნელობის მქონე ფორმა და ათეორიული განცდილი შინაარსი. როგორც სინამდვილის, ყოფიერების შემეცნებისათვის საჭიროა, რომ გრძნობადად მოცემულ ქაოსს დაემატოს თეორიულად ღირებული ფორმა, რათა იგი კოსმოსად იქცეს, ისე ესთეტიკური ინტუიციის მონაცემებსაც უნდა დაერთოს თეორიული ფორმა, რათა იგი თეორიულ სიდიდედ იქცეს, ინტუიციიდან ავიდეს ცნებად. ვინაიდან, დასძენს კრაისი, კანტისათვის ათეორიული მოცემულობა გრძნობადი მასალით ამოიწურებოდა, მის წინაშე არ შეიძლებოდა დამდგარიყო საკითხი საზრისიანის თეორიული დაძლევისა. ამ პრობლემის დაყენება რიკერტის საქმედ ითვლება. მისი გადაჭრა რიკერტის მიერ კანტისეულია, გვარწმუნებს კრაისი. ამით მოხდა კანტის გნოსეოლოგიის გაფართოება და ყოფიერებასა და ჭეშმარიტებას საზრისი და ათეორიული ღირებულება ამოუღდგენ გვერდით⁵⁴.

ასახვის პრინციპის მოხსნით არ მოიხსნება ვერიფიკაციის პრობლემა. კრაისი, ერთგული ნეოკანტიანური რწმენისა, აქ მი-

მართავს სისტემის ცნებას. ესთეტიკური მსჯელობა მაშინ ჩაითვლება მართებულად, როცა იგი „მიღებული“ იქნება სისტემაში, როცა სისტემა მას დაისაჭიროებს, მოითხოვს მას როგორც თავის ორგანულ ნაწილს. ლეგიტიმაცია ყოველგვარი ცოდნისა ათეორიული საზრისის შესახებ, კრაისის მიხედვით, ემყარება მთლიანი ცოდნის მოთხოვნას, მთლიანთან კავშირს, ღირებულებათა უნივერსალური კავშირის ერთიანობას⁵⁵.

კანტის დებულება „უინტერესო მოწონების“ შესახებ, მაგალითად, არის პასუხი და გამართლება სუბიექტ-ობიექტის მიმართებისა ესთეტიკურ აქტში. ე. ი. რახან სუბიექტ-ობიექტის მიმართება ესთეტიკურში მოითხოვს კანტის ამ დებულებას, ის სწორი, მართებული ყოფილა. უინტერესობის ცნება აქ გარკვეულია: ის ნიშნავს არა იმას, რომ ესთეტიკური ღირებულება არ უნდა გვაინტერესებდეს, არამედ იმას, რომ ესთეტიკური ღირებულების განცდისას მთლიანად უნდა მივეცეთ მას, სავსებით გავთავისუფლდეთ პერსონალური ინტერესებისგან და მთლიანად „ჩავიძიროთ“ ობიექტურ აპერსონალურ საგნობრიობაში⁵⁶. ესთეტიკური აღქმის წარმოდგენა კონტემპლაციად გვაძლევს საშუალებას განვასხვავოთ ესთეტიკური ღირებულება ყველა სხვა ღირებულებათაგან, რომელთაც პერსონალური ხასიათი აქვთ. ესთეტიკურად მხოლოდ ისეთი ღირებულება ჩაითვლება, დაასკვნის კრაისი, რომელიც არაა დამოკიდებული პიროვნების ინდივიდუალურ ინტერესზე. ამ აზრით ეს ღირებულება აპერსონალურია⁵⁷.

ამავე ამოცანას ემსახურება აგრეთვე ფორმა-შინაარსის პრობლემა ესთეტიკაში: როცა ჩვენ ვამბობთ, წერს კრაისი, რომ ესთეტიკური ფორმა გამოჰყოფს განსაზღვრულ შინაარსს და მას წარმოგიდგენს დახშული მთლიანობის სახით, თვითკმარ მოვლენად, უნდა გვახსოვდეს, რომ ეს აზრი, ეს დებულება ესთეტიკური განცდის ნათქვამი არ არის. ამ განცდამ ფორმისა და მისი ფუნქციების შესახებ არაფერი იცის. ეს დებულება ინტელექტის ნაწარმოებია: ამ შემთხვევაში ხდება თეორიული საგნისათვის კონსტიტუციური მნიშვნელობის ცნებების—ფორმისა და შინაარსის—გადატანა ესთეტიკურ სფეროში და ამ გზით ნაცადია ესთეტიკური ღირებულების გაგება. ეს იმას ნიშნავს, რომ ის, რაც პირველად გვეძლეოდა ინტუიციურად და გაგებულ გვექონდა განცდისად, ახლა გავიგეთ მეორედ და ცნებისად. ფორმის ცნებამ გასაგებო გახადა შინაარსის მოწონების ფაქტი. ორი ცნებით, ამგვარად,

დაასკვნის კრაისი, კონტემპლაციით და სტრუქტურის ცნებით, ხერხდება ესთეტიკური მოვლენის ცნებითი განსაზღვრება, მისთვის ადგილის მიჩენა მთლიანში, სისტემაში. ესთეტიკა, როგორც მეცნიერება, იქმნება ამ გზით.⁵⁸

ამგვარად, ცნებამ გაიკვლია გზა ესთეტიკური ღირებულები-საკენ. ესთეტიკური მეცნიერებაც ცნებათა სისტემაა. სხვაგვარი მეცნიერება, თუ არა ცნებათა სისტემა, შეუძლებელია.

ხომ არ დაუვბრუნდით ამით ისევ ინტელექტუალიზმს? ხომ არ მივედით ისეთ შედეგთან, რომელიც აუქმებს ესთეტიკას, როგორც თავისებურს ვითარებას? ამ კითხვას კრაისი უარყოფით პასუხს სცემს. ამის საბუთად ის მიუთითებს იმ „მანძილზე“, რომელიც არსებობს ესთეტიკურ განცდასა და მის თეორიულ ინტერპრეტაციას შორის. ამ მუშაობის გამო ესთეტიკურ საზრისს არ ელის რაიმე საფრთხე. ის რჩება იმად. რაც იყო თეორიულ ინტერპრეტაციამდე, ინტელექტუალიზაცია მას არ ემუქრება. მართალია, იმის გამო, რომ ესთეტიკურის მოთავესება ხდება გარკვეულ თეორიულ სისტემაში, ადგილი აქვს მის სქემატიზაციას, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ესთეტიკური ღირებულება თეორიულ ღირებულებად იქცევა. არც ის უნდა ვიფიქროთ, რომ ამ ღირებულების დასაბუთება იმგვარადვე ხდება, როგორც თეორიული ღირებულებისა. ესთეტიკური ჩვენ შევიცანით მანამ, სანამ მას ცნება შეეხებოდა. ესთეტიკური თეორიის სპეციფიკა, კრაისის მიხედვით, ისაა, რომ ის რჩება წმინდა თეორიად ათეორიულის შესახებ. ის არც ათეორიულს ართმევს მის თვისებას და არც თვითონ ჰკარგავს თეორიულობის ნიშანს⁵⁹.

ვინდელბანდ-რიკერტის მეცნიერებათა კლასიფიკაცია ემყარება მეთოდოლოგიურ პრინციპს. ამ პრინციპის მიხედვით, მეცნიერების ბუნებას განსაზღვრავს, პირველ რიგში, ის, თუ რის მიღწევას ვისახავთ მიზნად. თუ ჩვენი კვლევის მიზანია კანონის დადგენა, საქმე გვაქვს ნომოთეტიკურ, ბუნებისმეტყველურ მეცნიერებასთან, ხოლო თუ გვინდა რომ მოვლენას, როგორც ინდივიდუალურ ფაქტს ვწვდეთ, ჩვენი მუშაობა მოგვცემს იდეოგრაფიულ, ისტორიულ მეცნიერებას. ორივე ჯგუფის მეცნიერება „ცოცხალ სინამდვილეს“ შორდება და ცნებათა სისტემის სახით ყალიბდება. სიცოცხლე, როგორც ასეთი, მეცნიერების შემადგენლობაში ვერ შევა. რიკერტის წინაშე დგება საკითხი: ხომ არ არის ხელოვნება ადამიანის შემოქმედების ის დარგი, რომელიც „თვი-

თონ სიცოცხლეს“ მოიცავს იმ სახით, რა სახითაც იგი არსებობს სინამდვილეში? ესთეტიკა, როგორც მეცნიერება, თეორია, თუმცა იგი ათეორიულ ვითარებას ასახავს. როგორია მდგომარეობა ხელოვნების სფეროში?

ხელოვნება, წერს რიკერტი, მიუხედავად იმისა, რომ ის, ერთი მხრით მაინც, უშუალოდ ეხება სიცოცხლეს, მაინც ვერ შეისრუტავს თვით სიცოცხლეს. თუ რამეს ჩვენ განვიცდით, როგორც ცოცხალს, ის უეჭველად მოკლებული იქნება არა მარტო ლოგიკურს, არამედ ესთეტიკურ ღირებულებასაც. თუ გვსურს ხელოვნების პროდუქტის გაგება, უნდა ზურგი შევავციოთ ცოცხალ სიცოცხლეს და ამ პროდუქტის საზრისზე გადავიტანოთ ყურადღება. საზრისი არ არის და არც შეიძლება იყოს ცოცხალი რამ, იგი მისი საწინააღმდეგოა. ამიტომ არის მიუღებელი და აუტანელი განვითარებული გემოვნების მქონე ადამიანისათვის ისეთი ნაწარმოები ხელოვნებისა, რომელიც ემსგავსება რეალურ, ცოცხალ სინამდვილეს, სინამდვილის შთაბეჭდილებას ახდენს. ნატურალისტური თეორია ხელოვნებისა, რომელიც იმას მოითხოვს, რომ ხელოვნება ჰგავდეს სინამდვილეს, არა მარტო ყალბია, არამედ საერთოდ არ არის ესთეტიკა, ესთეტიკური თეორია. ის, რაზედაც ეს „თეორია“ ლაპარაკობს, არ არის ღირებულება, მაშასადამე, იგი არც არის ნამდვილად თეორია. ესთეტიკის პირველი პრობლემა, რიკერტის აზრით, არის იმის გარკვევა, თუ რით განსხვავდება ხელოვნების ნაწარმოები ცოცხალი სინამდვილისაგან. ხელოვნების პროდუქტსა და ცოცხალ სინამდვილეს შორის ყოველთვის უნდა იყოს ერთგვარი დისტანცია (Abstand). სიცოცხლე, რომელიც აქვს ხელოვნებას, სულ სხვა სახის სიცოცხლეა. ეს ხელოვნებით შექმნილი სიცოცხლეა. მხოლოდ „იდეალურ“ სფეროში ტრიალებს ესთეტიკური სიცოცხლე⁶⁰. როგორც სწორი წინადადების ლოგიკური საზრისი არის არაცოცხალი, არა სინამდვილე, ისე ხელოვნების პროდუქტის ესთეტიკური საზრისიც არის არასინამდვილე და არაცოცხალი. ის, რაც აინტერესებს ესთეტიკურის მაძიებელს ხელოვნების პროდუქტში, არის მხოლოდ ესთეტიკური საზრისი. ხელოვნებაც, მსგავსად მეცნიერებისა, „კლავს“ სინამდვილეს. „სიცოცხლე“, გამოყენებული ხელოვნების მიმართ, არ უნდა გავიგოთ ბიოლოგიური მნიშვნელობით. ქეშმარიტად ესთეტიკური კულტურა, დაასკვნის რიკერტი, შესაძლებელია არსებობდეს მხოლოდ იქ, სადაც რეალურ სიცოცხლეზე შენდება ახალი სამყარო, რომელიც ცოცხალია

არა იმ აზრით, რა აზრითაც ცოცხალია ბიოლოგიური სამყარო, მკვლარი, არაორგანული ბუნებისგან განსხვავებით⁶¹.

ხელოვნებას აქვს სოციალური და პერსონალური ღირებულება, მაგრამ ამ ღირებულებით ხელოვნება არ განისაზღვრება. სანამ არ გაგვირკვევია ხელოვნების სპეციფიკა, წერს რიკერტი, შეუძლებელია ვიმსჯელოთ ხელოვნების ფუნქციებზე. ჭერ უნდა გაირკვეს რა არის ხელოვნება და მერე ის, თუ რას გამოიწვევს მისი გამოყენება პიროვნებისა და საზოგადოების მიმართ⁶². ხელოვნებაში არის განხორციელებული სპეციფიკური ღირებულება, რომელიც განსაზღვრავს ჩვენს დამოკიდებულებას მასთან. ხელოვნების პროდუქტთან ჩვენი დაყოვნება ხდება ხელოვნების გულისათვის. ესთეტიკური საგნის მიერ მოცემული ღირებულება ნებისა და მოქმედების გარეთ დგას. ხელოვნების პროდუქტთან მხოლოდ მაშინ გვაქვს საქმე, როცა პერსონალური ნებისყოფა სდუმს.

რიკერტი ერიდება „გრძნობის“ ხმარებას, როცა საქმე ეხება ესთეტიკურ აქტს. ეს იმიტომ, რომ გრძნობას ისეთი როლი არ მიეწერება ესთეტიკის მიმართ, როგორც ნებას ეთიკის მიმართ. ნება: თავისთავადაც, ეთიკასთან მიმართების გარეშეც, ფასეულია, ამბობს რიკერტი, გრძნობაზე ამას ვერ ვიტყვი. რადგან ესთეტიკურის ნიშანი მხოლოდ საგანთან გვხვდება, არ იქნებოდა მიზანშეწონილი აქ გრძნობა წინაპლანზე გადმოგვეტანა. ეს ხელს შეუწყობდა ესთეტიკურის მიმართ „უსაგნობის“ ცნების გამოყენებას, რაც რიკერტის აზრით, იქნებოდა საზიანო თვალსაზრისი. მსატერული ქცევის დახასიათება გრძნობის აქტით გაუმართლებელია. ის, რაც ნების ეთიკისადმი მიმართების ექვივალენტს წარმოადგენს ესთეტიკაში, არის არა გრძნობა, არამედ კონტემპლაცია⁶³.

კანტთან ერთად, რიკერტიც ფიქრობს, რომ ესთეტიკური ღირებულება შეიძლება არ იყოს საყოველთაოდ აღიარებული, მაგრამ ეს არ აუქმებს ამ ღირებულებას. ეს არ არის დამოკიდებული აღიარების აქტზე, როგორც არ არის იგი დამოკიდებული ინდივიდუალურ განწყობილებაზე. ესთეტიკური ღირებულების დაყვანა სუბიექტის რეალურ აქტზე არსებითად არაფერს ამბობს თვითონ ღირებულების შესახებ. აქ პრობლემის გადაჭრა კი არ არის, არამედ მისი უგულებელყოფა. ხელოვნების ფილოსოფიამ კითხვა უნდა დააყენოს ასე: რომელია ის ღირებულება, რომელიც ქმნის ხელოვნებას? რა არის ის, რაც ხელოვნებას ხელოვნებად ხდის? რა აქვს ხელოვნებას ისეთი, რაც ყველასაგან მიღებას, აღიარებს მოით-

ხოვს? ამას უკავშირდება კითხვა იმის შესახებ, თუ როგორი უნდა იყოს სუბიექტის ესთეტიკური აქტი, რათა იგი შესაფერი აღმოჩნდეს ხელოვნების საზრისის წვდომისათვის. როცა ამ ნიშნებს: ასოციალურობას, აპერსონალურობას, საგნობრიობას და კონტემპლაციურობას დაერთვის მშვენიერების ცნება, სრულყოფილად გვაქვს წარმოდგენილი ესთეტიკური ღირებულება. მშვენიერების მოთხოვნა ხელოვნებისაგან კმაყოფილდება იმით, რომ საგანს მიენიჭება თანაზომიერება, ჰარმონია, დახშულობა და მთლიანობა.

რიკერტიც ამახვილებს ყურადღებას ხელოვნებისადმი მეცნიერული და ფილოსოფიური მიდგომის განსხვავების შესახებ. მეცნიერება ხელოვნებაზე იკვლევს იმას, რაც ამ სახელწოდებით რეალურად არსებობს, როგორადაც იგი არსებობდა ისტორიულად. ხელოვნების ფილოსოფიას, ესთეტიკას ხელოვნების ფაქტიური არსებობა, მისი ემპირიული ბუნება არ აინტერესებს. ის, რაც ხელოვნებაში ესთეტიკის კვლევის საგანს შეადგენს, არის ხელოვნების საზრისი და ღირებულება⁶⁹.

ესთეტიკა, როგორც ფილოსოფიის ნაწილი, არც ფსიქოლოგიაა და არც სოციოლოგია. ის არც იმას ეხება. თუ როგორ ხორციელდება პიროვნებაში ესთეტიკურისადმი მიმართული აქტი და არც იმას, თუ რა კანონზომიერებას ექვემდებარება ხელოვნება, როგორც სოციალური მოვლენა.

მართალია, ესთეტიკა იყენებს სპეციალური მეცნიერების მონაცემებს, მაგრამ მისი ამოცანა მაინც არ არის იმგვარი, როგორიც სპეციალური მეცნიერებისა. ესთეტიკა იმის გარკვევას ისახავდა მიზნად, რაც ზღის მშვენიერს მშვენიერად, ამაღლებულს ამაღლებულად, ტრაგიკულს ტრაგიკულად... მეცნიერება, ასე ვთქვათ, განხორციელებული ესთეტიკური ფენომენის ისტორიას, არსებობას ეხება და არა იმ ფაქტორებს, რომელთაც ესთეტიკური საგანი განსაზღვრეს. პოზიტივური, რაც უნდა მიიღოს ესთეტიკამ სპეციალური მეცნიერებისგან, ეს არის იმის გარანტია, რომ ესთეტიკური თეორია ცალმხრივი არ აღმოჩნდეს და ესთეტიკურის ყოველგვარ გამოვლინებას ანგარიში გაუწიოს. ესთეტიკას მისი უნივერსალურობის ამოცანა ავალებს მხედველობაში მიიღოს ყოველი სახე ხელოვნებისა, იდეალისტურიცა და ნატურალისტურიც, კლასიკურიცა და რომანტიკულიც, იმპრესიონისტულიცა და ექსპრესიონისტულიც. ესთეტიკამ ხელოვნების ყოველი სახე უნდა გამოიყენოს, მაგრამ არსად ფაქტობრივ მონაცემზე არ უნდა გა-

ჩერდეს. ყველგან უნდა დაიძებნოს ობიექტური. ტრანსცენდენტური და ხელოვნების ცხოვრების იმანენტური საზრისი. მხოლოდ იმ შემთხვევაში იქნება ესთეტიკა ნაწილი ფილოსოფიისა, თუ იგი ღირებულების ზოგად პრობლემატიკას არ ჩამოშორდება.

შეიძლება დავა იმაზე, წერს რიკერტი, თუ რომელი მშვენიერება ეძლევა ადამიანს პირველად, ბუნებისა თუ ხელოვნების, მაგრამ არაა სადავო ის, თუ რომელ მშვენიერებას უნდა მიმართოს ესთეტიკამ პირველად. ასეთი პირველი სფერო ესთეტიკური „დაკვირვებისა“ უნდა იყოს ხელოვნების მშვენიერება: სპეციფიკურად, წმინდა სახით მშვენიერება მოცემულია ხელოვნებაში. ესთეტიკამ აქედან უნდა დაიწყოს, რათა მისი წარმატება ნაკლებ წინააღმდეგობას შეხვდეს. ბუნებისეული მშვენიერებისათვის რაიმე ახალი ცნება არ იქნება საჭირო. ესთეტიკა, ამგვარად, გვევლინება მოძღვრებად კულტურის მხატვრული ავლადიდების შესახებ, ე. ი. ხელოვნების პროდუქტებისა და იმ საგნების შესახებ, რომელთაც ჩვენ ვუყურებთ ისე, როგორც ხელოვნების პროდუქტებს⁶⁵.

კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაცია და მისი შემდგომი განვითარების ცდები გაცილებით მრავალრიცხოვანია, ვიდრე აქ არის წარმოდგენილი. ამ ვითარების სრულყოფილი წარმოდგენა დაშუქილებელი და უაღრესად რთული თემაა. ჩვენ აქ ასეთ ამოცანას არ ვისახავთ. შემოვიფარგლეთ მხოლოდ იმით, რაც ჩვენ, სხვა კონცეფციებთან შედარებით, უფრო საყურადღებოდ მივიჩნით. აღსანიშნავია, რომ მარბურგის სკოლის თვალსაზრისი თითქმის ამოწურავად არის წარმოდგენილი თვითონ მისი დამაარსებლის ნაშრომებში. კოჰენმა ესთეტიკაშიც მიაღწია იმ სისრულეს ესთეტიკის ინტერპრეტაციულ და სისტემატურ კვლევაში, რასაც მან მიაღწია ლოგიკასა და ეთიკაში. მეთოდოლოგიური მონიშნის სხვა წარმომადგენლებს თითქმის არაფერი მნიშვნელოვანი არ დაუმატებიათ იმისთვის, რაც გამოვიდა კოჰენის ხელიდან. ამასვე ვერ ვიტყვი ბადენის ნეოკანტიანურ სკოლაზე. კანტის ფილოსოფიური შემკვიდრების კვლევაში აქ საერთოდ განსხვავებული სურათი მოგვცა იმ მხრივაც, რომ მისი ძირითადი პრინციპებიც კი მის პირველ დამაარსებელს მთელი სისრულით არ მოუცია. ამით აიხსნება, რომ ამ მიმდინარეობის კრიტიკული შეფასება, როგორც წესი, ტრიალუმს არა ვინდებლბანდის, არამედ რიკერტის გარშემო, ვინდებლბანდი უფრო ისტორიკოსი იყო, ვიდრე სისტემატიკოსი, ხოლო რიკერტი, პირიქით, სისტემატიკოსია პირველ რიგში. კრი-

ტიკა ბუნებრივია, ეხება სისტემას, მის სისწორეს ამოწმებს. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეთიკურ-ნორმატივისტული კონცეფცია, რომელიც შექმნეს ვინდელბანდმა და რიკერტმა, სპეციალურ გამოყენებას პოულობს სხვა ავტორების გამოკვლევაში, სადაც კანტის ესთეტიკური დებულებები უფრო ახლობრივად არიან განხილული, ვიდრე სკოლის ფუძემდებლის ნაშრომებში. ამის ილუსტრაცია მოცემული იქნება ქვემოთ, ხოლო ამჟამად უნდა შევჩერდეთ იმაზე, თუ როგორია ზოგადი სურათი, რომელიც ნეოკანტიანელობის ამ ორმა მიმდინარეობამ შექმნა კანტის ესთეტიკის შემდგომი განვითარების თაობაზე.

კანტმა ესთეტიკის ზოგიერთი შინაგანი სიძნელე გადაქრა იმაზე დაყრდნობით, რომ ესთეტიკის დებულებები მხოლოდ მოვლენების სამყაროში მოქმედად აღიარა. აქაც, როგორც დრო და სივრცის ტრანსცენდენტალურ ესთეტიკაში, ხაზგასმით იყო ნათქვამი, რომ თუ მოცემული მსჯელობები გაგებული იქნებიან, როგორც მსჯელობები თავისთავადი საგნის (Ding an sich) შესახებ, ისინი შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველად მოგვევლინებიან და, მაშასადამე, მიუღებელი აღმოჩნდებიან. ამგვარი მსჯელობის აზრი, ჩვენი შეხედულებით, იმაშია, რომ არსებითად მცირდება მსჯელობის პრეტენზია იმ გაგებით, რომ მისი ძალა „თვითონ საგანზე“ ვერ ვრცელდება და „მხოლოდ მოვლენის“ მბრძანებელი ხდება. ეს ნიშნავს იმას, რომ ესთეტიკურ ფენომენზე გამოთქმული მსჯელობა, როგორც მსჯელობა „მხოლოდ მოვლენის“ შესახებ, სუბიექტურობისკენ, ფსიქოლოგიურობისკენ გადახრას მოასწავებს. ესთეტიკა (და მთელი კრიტიციზმი) მოჩვენების მეცნიერებად შეიძლება წარმოგვიდგეს, თუ ამ მეცნიერებას არ მოეძებნა მტკიცე დასაყრდენი, რომელიც არ იქნება არც საგანი თავისთავად და არც უბრალო ფსიქოლოგიური განცდა. კანტმა, რასაკვირველია, ეს კარგად იცოდა და თავის ფილოსოფიურ ძიებას შესაბამისი მიმართულება მისცა. მაგრამ, იქ, სადაც ლაპარაკია მოვლენის შემეცნებაზე, ხოლო მოვლენის „უკან“ „თვით საგანია“ ნაგულისხმევი, ამ საგნის შემეცნებითი როლის გაუქმება შეუძლებელი ჩანს. კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის დამაჭერებლობა არსებითად სხვადასხვაა იმის და მიხედვით, ვიგულისხმებთ საგანს თავისთავად, როგორც რეალურ, ნამდვილად არსებულს, თუ მას მხოლოდ ჩვენ „გამოგონებად“ მივიჩნევთ. პირველ შემთხვევაში იგი უფრო ძლიერია (მაგრამ დამაკმაყოფილებელი არც ამ

შემთხვევაშია), ვიდრე მეორე შემთხვევაში. აპიტომ, თუ პირველი თვალსაზრისი საბოლოოდ მაინც ობიექტურად არსებულს ემყარება, მეორე თვალსაზრისის ამის უფლება და შესაძლებლობა არა აქვს.

კოპენიკა და ვინდელბანდიც (ამასთან ერთად რიკერტიც) უარყოფენ პირველ თვალსაზრისს და ცდილობენ ფილოსოფიური სისტემა ააგონ ისე, რომ „თავისთავადი“ რამ მას არ წარუშლდვარონ. ამიტომ ღგება მათ წინაშე უკანასკნელი დასაყრდენის საკითხი. ეს საკითხი აქ იგივეა, რაც ჭეშმარიტების კრიტერიუმის საკითხი. ამ კითხვის კანონიერებას ეს ავტორები არ უარყოფენ და მას პრინციპში ერთნაირად წყვეტენ. უკანასკნელი საბუთი ყოველი ფილოსოფიური მსჯელობისა არის სისტემა. თუ ელემენტები, მსჯელობა, ფენომენი მთლიანს ეგუება, მას მაშინ მიჩენილი აქვს მისი კუთვნილი ადგილი და იგი სწორად არის განსაზღვრული, ჭეშმარიტებას წარმოადგენს. მთელის გარეთ არაფერია და ძებნაც უაზრობაა და ზედმეტი. ასე აქვთ წარმოდგენილი მარბურგისა და ბადენის სკოლის ნეოკანტიანელებს, გნოსეოლოგიური (და ონტოლოგიური) პრობლემის გადაჭრა. ესთეტიკის პრობლემის გადაჭრაც ამ თვალსაზრისით იყო ნაცადი ორივე მიმდინარეობაში. განსჯევება, როგორც აღინიშნა, იმაშია, რომ კოპენი თეტიკური მსჯელობიდან (ლოგიკა) ამოდის და ესთეტიკას ლოგიკას უქვემდებარებს, ხოლო ვინდელბანდსა და რიკერტს თვითონ ლოგიკური მსჯელობა ნორმატულად (ეთიკა) აქვთ წარმოდგენილი და სისტემატურ ერთიანობას აღწევენ იმით, რომ ლოგიკურიცა და ესთეტიკურიც ჭერარსული მსჯელობის სახეს იღებს. ფილოსოფიის ერთიანობისათვის ზრუნვის ასეთი დასასრული საეჭვოა რომ მიზანს აღწევდეს და მონისტურ ტენდენციას აკმაყოფილებდეს. ხოლო ესთეტიკისათვის, როგორადაც მისი ამოცანა კანტს ჰქონდა წარმოდგენილი, სრულიად მიუღებელია. ესთეტიკური მსჯელობის დაყვანა რომელიმე სხვა სახის მსჯელობაზე, ლოგიკურ-შემეცნებითი იქნებოდა იგი თუ ეთიკურ-ჭერარსითი, ორივე შემთხვევაში ესთეტიკის დამოუკიდებლობის გაუქმებას მოასწავებს. კანტი იმისათვის იღვწოდა, რომ ესთეტიკას, ესთეტიკურ მსჯელობას შეენარჩუნებინა თავისი ორიგინალობა, სპეციფიკურობა. მისი აუცილებლობა არ უნდა იყოს ლოგიკური აუცილებლობა, მისი ჭერარსობა არ უნდა იყოს ეთიკური და ეთიკურის მსგავსი ჭერარსობა. მხოლოდ ამ პირობით შეიძლება ესთეტიკამ მოიპოვოს და შეინარჩუნოს თავისთავადობა და შესძლოს შუამავლის როლი ითამაშოს ლოგა-

კურსა და ეთიკურს შორის, აუცილებლობასა და თავისუფლებას შორის. ამის მიხედვით ჩვენ მიერ განხილული ნეოკანტიანელების შეფასება უნდა იყოს უარყოფითი: მათ კანტის ესთეტიკური ამოცანის გადაჭრას არაფერი არგეს, კვლევა-ძიება არასწორი, არაკანტისეული მიმართულებით წარმართეს.

ფილოსოფიური მთლიანობის ამოცანა არ შეიძლება გადაიჭრას, როცა მთლიანობის მიღწევის გზად და ხილად ნაგულისხმევია არსთა, იდეათა ისეთი დაახლოება, რომელიც მათ ერთგვარობაში გათქეფვას მოასწავებს. როცა მოვლენის სპეციფიკაზეა ლაპარაკი და საკითხი, მაშასადამე, იდეალურის სფეროში დგება, საქმე მხოლოდ ანალიზს, დისტინქციას შეიძლება ეხებოდეს. აქ კავშირზე კი არ არის კვლევის ინტენცია მიმართული, არამედ მხოლოდ და მხოლოდ განსხვავებაზე, აბსოლუტურ განსხვავებაზე. თუ ეს მიზანი, არსის ჰერეტიკის მიზანი, მიღწეულაა, ამ ასპექტით სხვა ამოცანა არც დადგება. თუ დადგენილია, რომ ჰეგელიანობა, სიკეთე და მშვენიერება არსობრივად არიან სხვადასხვა, თუ აღიარებულაა, რომ თვითიველ მათგანს აქვს თავისი სპეციფიკა, ურთიერთობაზე, ერთმანეთთან „დაახლოებაზე“ და მით უმეტეს ერთმანეთზე დაყვანაზე ფიქრიც არ უნდა იყოს. ასეთი ცდები უშედეგოა, ეწინააღმდეგება არსობრივი კვლევის ამოცანას და შემეცნების პირველსა და ძირითად მიზანს გაუქმებას უქადის.

სულ სხვა სურათი იშლება ჩვენს წინაშე, როცა ამავე ინსტანციებს ემპირიულად მათი არსებობის, მათი მოცემულობის სიბრტყეზე განვიხილავთ. აქ დგება კანონიერად იმ მთლიანობის პრობლემა, რომელზედაც ნეოკანტიანელები ასე ენერგიულად მუშაობდნენ. როცა საქმე ეხება არსთა ფსიქოლოგიური კორელატების ყოფიერების ფორმებს, მთლიანობის, სტრუქტურებისა და მათი ურთიერთობის საკითხები წინა პლანზე დგებიან, ნაყოფიერი კვლევის საფუძველს იძლევიან. ამაზე მიუთითებს კოპენი (განსაკუთრებით აქ ნატორპი ამუშავებს ამ საკითხს), როცა ფსიქოლოგიას ფილოსოფიური დისციპლინების მონაცემების გაერთმლიანება დააკისრა და ის ფილოსოფიის დამაგვირგვინებელ მეცნიერებად დასახა. ეს პრინციპში გასაგებია და შესაძლებელი, მაგრამ ამ მთლიანობას, როგორც სუბიექტურს, არავითარი კავშირი არა აქვს იმასთან. რაც იმავე ავტორმა ფილოსოფიას დაუსახა მიზნად ობიექტური მთლიანობის სახით. ელემენტის, მაგალითად, ესთეტიკურის კრიტერიუმად ასეთი მთლიანობის გამოყენება უკეთეს შემთ-

ხვევაში იმას შესწვდება, რაც არის საერთო მასა და იმ მთლიანობას შორის, რომელშიაც მან ადგილი მოძებნა, მაგრამ საძიებელი აქ ეს საერთო ნიშანი კი არ არის (კიდევაც რომ ასეთი რამის არსებობა შევიწყნაროთ), არამედ სპეციფიკური. ლოგიკური შინაარსი თუ ფორმა ყოველ მეცნიერებაშია და უნდა იყოს, მაგრამ ცალკეული მეცნიერების სპეციფიკას ეს არ განსაზღვრავს. სადაც არ უნდა იყონ ლოგიკური ანდა ეთიკური, ისინი ლოგიკურ და ეთიკურ სიდიდეებად დარჩებიან, ესთეტიკურს ვერც შეცვლიან და ვერც თავის ბუნებას მიაჩვენებენ მას. ესთეტიკურის დასაბუთება. რომელიც კანტის ამოცანას შეადგენდა, იმას ითვალისწინებს თავიდანვე, რომ ამ საქმეში ჰეტეროგენულმა ძალებმა არ მიიღონ მონაწილეობა, ესთეტიკას მხოლოდ ესთეტიკური საფუძველი შეიძლება ჰქონდეს. მფუძვნელი და ფუძვნილი რომ ლოგიკურ ცნებებს წარმოადგენენ, ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მფუძვნელისა და ფუძვნილის შინაარსი მუდამ ლოგიკური უნდა იყოს. ასე თუ ვიმსჯელებთ, ესთეტიკასთან ერთად ეთიკის გაუქმებაც გაგვიჭირდებოდა, პანლოგიზმი ერთადერთი კანონიერი თეორია იქნებოდა. კოპენი ძალიან ენერგიულად ებრძვის ჰეგელს, როცა ეთიკის ინტერესებისათვის ზრუნავს, როცა ეთიკის „ლოგიზაცია“ მის გაუქმებად მიაჩნია. ამავე თვალსაზრისით უნდა მიდგომოდა ის ესთეტიკის პრობლემასაც. ვფიქრობთ, რომ ეს ასე არ არის. ინტელექტუალიზმის დაძლევა ესთეტიკაში ვერ შესძლო ვერც კოპენმა და ვერც ბადენის სკოლამ.

კოპენისა და რიკერტის ესთეტიკური შეხედულებები სხვა მხრივაც განსხვავდებიან ერთმანეთისგან. კოპენს ესთეტიკა ესნის როგორც წმინდა გრძნობის ესთეტიკა. მის ფილოსოფიურ სისტემაში წმინდა გრძნობა იმავე როლს ასრულებს ესთეტიკის მიმართ. როგორსაც წმინდა ნება ეთიკის მიმართ, ხოლო წმინდა შემეცნება ლოგიკის მიმართ.

რიკერტი ესთეტიკის ძირითად ცნებად გრძნობას არ მიიჩნევს. პირიქით. ის ამ ტერმინის ხმარებას ესთეტიკაში სახიფათოდ თვლის. ეთიკის ნების ექვივალენტად მას მიაჩნია კონტემპლაცია და არა გრძნობა. კანტმა, როგორც დავინახეთ, გრძნობაცა და კონტემპლაციაც ესთეტიკის აუცილებელ ატრიბუტებად დასახა. კოპენმა და რიკერტმა რამდენადმე ცალმხრივი პოზიციები დაიკავეს ამ საკითხში და ერთგვარი გახლენა მოგვეცეს კანტის ერთიანი თეორიისა.

რიკერტსა და კოპენს შორის განსხვავება შეიმჩნევა აგრეთვე

ესთეტიკისა და ხელოვნების თეორიის ურთიერთმიმართების საკითხშიც. რიკერტის აზრით, ხელოვნების თეორია ანუ ხელოვნების ფილოსოფია იგივეა, რაც ესთეტიკა. კოჰენი ამტკიცებს, რომ ხელოვნების თეორია, ხელოვნების ლოგიკა სხვაა. ვიდრე ესთეტიკა⁶⁶. ამ განსხვავებას თავისი საფუძველი აქვს თვით ესთეტიკის გაგებაში ამ ავტორთა მიერ. არც აქ გვევლინებიან ეს ნეოკანტიანელები კანტის მოსაზრებების პირდაპირ გამგრძელებლად: კანტისათვის ძირითადია მშვენიერების (და ამაღლებულის) ფაქტი, სულ ერთია, თუ სად იქნება იგი მოვლენილი, ბუნებაში თუ ხელოვნებაში. კანტის დაინტერესება ხელოვნებით იყო, ერთგვარად მაინც, მისი პირველი კვლევის ამოცანებიდან სხვა საკითხზე გადასვლა, რაც ზოგს მისასაღმებელ ნაბიჯად მიაჩნია⁶⁷. ჩვენ კი ამაში საკუთრივ ესთეტიკისათვის სასარგებლო ნაბიჯს ვერ ვხედავთ. კანტის მიერ აგებული თეორია ხელოვნებისა, თავისთავად ძალიან მნიშვნელოვანი, მხატვრული შემოქმედების თეორიას ეკუთვნის და არა ესთეტიკას. ამ თეორიის მიხედვით ესთეტიკაზე მსჯელობა ფსიქოლოგიზმი იქნებოდა ესთეტიკაში: ესთეტიკის პრობლემა არ არის და არ შეიძლება იყოს ის, თუ როგორ იქმნება მშვენიერება, არამედ მხოლოდ ის, თუ რა არის მშვენიერება, რაშია მისი პრეტენზიის გამართლება. მშვენიერების წარმოქმნის კვლევა გენეტიკურ მეთოდს გულისხმობს, ხოლო კანტის მეთოდი კრიტიკული მეთოდია ყველგან, სადაც კი ის ტრანსცენდენტალურ ამოცანას ემსახურება⁶⁸.

ასე გვესახება ჩვენ დასახელებული ნეოკანტიანელების ზოგად-ფილოსოფიური დამოკიდებულება კანტის ესთეტიკისადმი. არანაკლებ საინტერესოა ამ მიმდინარეობათა ცალკეული წარმომადგენლების შეხედულებები კანტის ესთეტიკის ცალკეულ საკითხებზე. ზოგიერთის გათვალისწინება ჩვენ ამ კონტექსტშიაც მიზანშეწონილად მიგვაჩნია.

ყურადღებას იპყრობს ორი სპეციალური გამოკვლევა. ერთი ეკუთვნის რ. კრონერს⁶⁹, მეორე ა. ბოიმლერს⁷⁰.

ესთეტიკის პრობლემა კანტის ფილოსოფიაში წარმოსდგა, როგორც სპეციფიკური მსჯელობის პრობლემა, როგორც ვემოციონების მსჯელობის პრობლემა. კანტის ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიაში ეს პრობლემა ასე გამოითქმის: როგორ არის შესაძლებელი სინთეზური აპრიორული ესთეტიკური მსჯელობა? შემეცნებითი მსჯელობის ანალოგიურ პრობლემასთან შედარებით, აქ მეტი

სიძნელეა. ადამიანის სულიერ ძალთა შორის იმთავითვე იგულის-
ხმებოდა განსხვავება სუბიექტურ-ობიექტურობის თვალსაზრისით.
შემეცნების სულიერ ძალებს ობიექტური უნარები ეწოდებათ,
ხოლო სხვა ძალებს სუბიექტური უნარის კვალიფიკაცია ჰქონდათ
მინიჭებული. ამიტომ მსჯელობის აპრიორულობის დასაბუთება
სხვადასხვა სიძნელეს ხვდებოდა სხვადასხვა სულიერი ძალების შე-
საბამისად.

რაციონალურ ესთეტიკაში ეს სიძნელე არ შეიმჩნეოდა, ვი-
ნაიდან ესთეტიკური მსჯელობა შედიოდა შემეცნებით მსჯელობაში
და მისი უპირატესობით სარგებლობდა. გემოვნების მსჯელობას,
როგორც „სრულყოფილ გრძნობად შემეცნებას“ უბრალო აღქმი-
დან სრულყოფილობა განასხვავებდა, ხოლო ინტელექტუალური,
რაციონალური მსჯელობისაგან მას თიშავდა მისი გრძნობადი ხა-
სიათი. რამდენადაც რაციონალიზმი საერთოდ უპირატესობას ან-
იჭებდა ინტელექტუალურ შემეცნებას გრძნობად შემეცნებასთან
შედარებით, ესთეტიკური მსჯელობა თავისი შემეცნებითი ხარისხით
დაბლა იდგა რაციონალურ შემეცნებაზე. ესთეტიკური მსჯელობა
თავსდებდა შემეცნების ხაზზე აღქმასა და ცნებას შორის. მისი პრობ-
ლემა რაციონალურ ესთეტიკაში არის ამ ადგილის განსაზღვრების
პრობლემა. ცოდნა იმისა, თუ როგორია შემეცნება, რომელიც,
ჩვეულებრივ აღქმასა და ცნებით შემეცნებას შორის თავსდება,
არის ცოდნა იმისი, თუ რა არის ესთეტიკური მსჯელობა. ესთეტი-
კის პრობლემა აქ არის შემეცნების პრობლემა. შემეცნების ერთ-
ერთი სახეობის საკითხი.

მართალია, კანტამდელი რაციონალიზმი ცნობდა მეორე სუ-
ლიერ ძალას, ნებას, მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობის მიკუთვნება
ამ უნარისადმი, რამდენადაც ვიცი, არავის უცდია. ნება და მისი
პრობლემა ეთიკას ჰქონდა მიკუთვნებული და ამ ვითარების შემო-
წმება და შეცვლა არავის განუსაზღვრავს.

კანტი სხვა ვითარებაში აღმოჩნდა. მან გაიზიარა ახალი შეხე-
დულება სულიერ ძალთა რაოდენობის შესახებ და ამით მის
თვალშიაც გრძნობას მესამე უნარის ნიშანი მიენიჭა. ესთეტიკის
სფერო კანტს წარმოესახა როგორც გრძნობის სფერო. ესთეტიკური
მსჯელობა გრძნობაზე დამყარებულად მიიჩნია. ესთეტიკის დასაბუ-
თების სიძნელეც ამ გზით წარმოიშვა. სიძნელეს ქმნის გრძნობის
თავისებურება, მისი სუბიექტურობა. ესთეტიკის დასაბუთება თით-
ქოს და მისთვის ობიექტური საფუძვლის მონახვა უნდა ყოფილიყო,

მაგრამ როგორ მოხერხდებოდა ეს, როცა ის, რასაც ესთეტიკური მსჯელობა უნდა დაყრდნობოდა, კანტის მიხედვით, იყო გრძნობა. სუბიექტური უნარი. როგორ მოგვეცემს სუბიექტური უნარი ობიექტურ საფუძველს?!

ურყევი დებულება კანტისა, რომ ესთეტიკური მსჯელობა არის სუბიექტური, იმას ნიშნავს, რომ ის ემყარება არა ცნებებს, არამედ გრძნობას. მაგრამ რამდენადაც ის წმინდა მსჯელობაა და არა ემპირიული, მას აქვს ობიექტურობის პრეტენზია. ობიექტისადმი მიმართებაზე უარის თქმა და ობიექტურობის მოთხოვნა ნიშნავს იგულისხმოს ობიექტურობის არსებობა ობიექტის გარეშე. თუ ობიექტურობის დასაბუთება მხოლოდ ობიექტივ შეიძლება, ხოლო ობიექტი არის მხოლოდ ერთნაირი, კანტის პრობლემა ვერ გადაიჭრება. ის ვერ გადაიჭრება ვერც მაშინ, თუ ყოველგვარი ობიექტურობა ცნებას ემყარება, თუ არ არსებობს ისეთი ობიექტურობა, რომელიც არ ემყარებოდეს ცნებას.

თუ ესთეტიკურმა მსჯელობამ სავალდებულოს პრეტენზია დაჰკარგა. ის ესთეტიკურ მსჯელობად ვერ დარჩება, მსჯელობა—„ეს ლამაზია“ გადაიქცევა მსჯელობად „ეს მე მომწონს“. მსჯელობის ასეთი გარდაქმნა არსებითი ხასიათის ცვლილებაა. რისიმე მოწონება ჩემს მიერ არ იძლევა იმის უფლებას, რომ იგი მშვენიერებად მივიჩნიოთ, მას მშვენიერების ნიშანი მივაწეროთ.

ესთეტიკური მსჯელობის არსს, როგორადაც იგი უნდა გვესმოდეს, როცა კანტის ესთეტიკაზე გვაქვს მსჯელობა, უძღვის თავის დისერტაციას **ა ლ ფ რ ე დ ბ ო ი მ ლ ე რ ი**. ეს გამოკვლევა იმსახურებს იმას, რომ იგი საფუძველიანად იქნეს განხილული. ბოიძღერი ასე მსჯელობს:

კანტმა სხვაზე ნაკლებად არ იცის, რომ არიან ესთეტიკური მსჯელობები, რომელთაც ადამიანთა უმრავლესობა არ იზიარებს და არიან ისეთი ჰედონიკური მსჯელობები, რომელთაც ადამიანთა აბსოლუტური უმრავლესობა ეთანხმება. ამის მიუხედავად. კანტი ესთეტიკურ მსჯელობას მიაწერს ობიექტურობას, ხოლო ჰედონიკურ მსჯელობას სუბიექტურ მსჯელობად რაცხს. ეს იმით აიხსნება, რომ მსჯელობის ობიექტურობის საზომად კანტს ადამიანების დასტურა და თანხმობა არ მიაჩნია, ეს გარემოება არ წყვეტს საკითხს. საყოველთაობა, რომელიც შეიძლება მიღწეული იქნეს ხმის უმრავლესობით, არის, როგორც კანტი უწოდებს, კომპარატიული, შემთხვევითი ზოგადობა და მას, ამდენად, ობიექტური მნიშვნელობა

არა აქვს. ჰედონიკურ სიამოვნებაზე გამოთქმულ მსჯელობას არც არასოდეს ექნება სხვაგვარი ზოგადობა და საყოველთაობა. თუ არა სუბიექტური, კომპარატიული. რაც შეეხება მსჯელობას ესთეტიკური სიამოვნების თაობაზე, მას ობიექტური ხასიათი ექნება მაშინაც. როცა ადამიანთა აბსოლუტური უმრავლესობა მას არ იზიარებს. უარყოფს. თუ ეს ასეა, უნდა გაირკვეს, რა არის ის. რაც ესთეტიკურ მსჯელობას ობიექტურობას ანიჭებს.

ბოიმილერი ყურადღებას ამახვილებს ორ გარემოებაზე: ესთეტიკურ განცდაზე და ესთეტიკური მსჯელობის საზრისზე. თუ ჰედონიკური განცდა და ესთეტიკური განცდა ზოგადობისა და საყოველთაობის შესახებ ერთნაირად მეტყველებენ. მაშინ გაკირდება მათი შესაბამისი მსჯელობების მნიშვნელობის განსხვავების დადგენა. უპრეტენზიოობა ჰედონიკური მსჯელობისა და პრეტენზიულობა ზოგადობაზე, ობიექტურობაზე ესთეტიკური მსჯელობისა გაუგებარი ჩანს. საქმე, მაშაადამე, პირველ რიგში განცდის ანალიზმა უნდა აგვიხსნას. ესთეტიკური და ჰედონიკური განცდების შედარებამ უნდა გვითხრას პირველი სიტყვა ჩვენ პრობლემაზე. რა ირკვევა?

ჰედონიკური და ესთეტიკური განცდების, საამოსა და მშვენიერის ფსიქოლოგიური დაკვირება უეჭველს ხდის იმას. რომ თვითონ საამო უპრეტენზიოა. ხოლო მშვენიერი როგორც განცდა შეიძლება პრეტენზიას. ეს იმაში გამოიხატება, რომ საამოს განცდისას ჩვენ სხვას არ ვგულისხმობთ, უფრო ზუსტად: საამოს განცდა არ შეიცავს მითითებას სხვაზე, არ მოითხოვს თავისი არსებობისათვის გაზიარებას სხვის მიერ. ფაქტიურად, შეიძლება, ბევრი ვინმე გაიზიარებდა ჩვენს შეფასებას. შეიძლება ყველა იტყოდ ჩვენთან ერთად. რომ „შაქარი ტკბილია“, მაგრამ თვით სიამოვნების განცდას შაქრის გასინჯვის გამო არ ახლავს „თანაგრძნობის“ შთაბეჭდილება. არაფერი გვეუბნება იმას, რომ სხვასაც ჩვენს ადგილზე უსათუოდ ჩვენნაირი განცდა ექნება. ამიტომ ჩვენთვის რჩება „ბრმა ფაქტად“ ის, რომ ადამიანთა დიდ კოლექტივებს ერთნაირი ჰედონიკური მსჯელობა გამოუთქვამთ რომელიმე საგნის „გასინჯვის“ გამო. ამით აიხსნება ის, რომ ჩვენ არავის ვუყენებთ მოთხოვნას — გაიზიაროს ჩვენი მსჯელობა ჰედონიკურ შთაბეჭდილებაზე. ჩვენი მსჯელობა რომ არავის გაეზიარებინა, არ გავგვიკვირდებოდა, როგორც არ გვიკვირს, რომ ცერის ანაბეჭდი ყოველ ადამიანს თავისებური აქვს. ყველა სხვისაგან განსხვავებული. თუ მანც დავსვამდით კითხვას

იმაზე, თუ რაღას უნდა ემყარებოდეს ჰედონიკური მსჯელობების შესახებ ეგოდენ გავრცელებული თანხმობა, პასუხისათვის უნდა გვეწარმოებია ფსიქოფიზიოლოგიური და ანატომიური კვლევა, რომელიც მხოლოდ ფაქტობრიობის გამომტქმელ მსჯელობებს მოგვცემდა. არსად აქ აპრიორული, აუცილებლობის შემცველი მსჯელობის საფუძველი არ აღმოჩნდებოდა.

სულ სხვა სურათი იშლება ჩვენს წინაშე. როცა დაკვირვების საგანს შეადგენს ესთეტიკური განცდა. რამე ესთეტიკურად განიცადო — ეს ნიშნავს ამ განცდაში „ჩართო“ ყველა ადამიანი, მის „მონაწილედ“ იგულისვო ყველა, ვისაც ნორმალური ადამიანი შეიძლება ეწოდოს. განცდა აქ ინდივიდის ფარგლებს არ ითმენს, პიროვნების კუთვნილების ნიშანს არ ატარებს. აქ „ლაპარაკია“ არა ჩემზე, განმცდელზე, არამედ საგანზე, გასაცდელზე. მის მშვენიერებაზე. თავისებურება ესთეტიკური მსჯელობისა მაშინ გვესმის, როცა იგი მხოლოდ ესთეტიკური განცდის ლოგიკურ გაფორმებად გვაქვს წარმოდგენილი. „ვარდი ლამაზია“ არც იმას ნიშნავს, რომ ვარდს სილამაზე აქვს ისე, როგორც მას აქვს წითელი ფერი და არც იმას, რომ სილამაზე ჩემი მდგომარეობაა, იმ სახისა, რა სახისაც არის ჩემი მდგომარეობა, რომელიც გამოთქმულია მსჯელობით — „მე მტკივა“. თუ მსჯელობას ფიზიკური მოვლენის შესახებ ვუწოდებთ ობიექტურს, ხოლო მსჯელობას ფსიქიკურის შესახებ — სუბიექტურს, მაშინ ვიტყვოდით, რომ ესთეტიკური მსჯელობა არც ობიექტურია და არც სუბიექტური, არც ფიზიკალური და არც ფსიქოლოგიური. ეს თავისებურება ესთეტიკური მსჯელობისა განსაზღვრულია ესთეტიკური განცდის თავისებურებით. საყოველთაო ცნობებადობა ესთეტიკური განცდისა არის ის, რაც ესთეტიკურ მსჯელობაში ობიექტურობის პრეტენზიით გვევლინება. განცდამ ამ პრეტენზიას იმით მისცა გამართლება, რომ თავისი ბუნება დაგვისახა. როგორც საერთო, როგორც საყოველთაოდ ცნობებადი. მნიშვნელობა ესთეტიკური მსჯელობისა, ამგვარად, ემყარება ესთეტიკური განცდის თავისებურებას. აქედან გასაგები ხდება ის, რომ დრო და რიცხვი არაერთარ როლს არ თამაშობს ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის გამართლებაში. მარტო ერთი ადამიანი და მისი ერთი ესთეტიკური განცდა რომ არსებობდეს, ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზია უფრო ნაკლებად არ იქნებოდა დასაბუთებული. ვიდრე იმ დროს, როცა ადამიანთა დიდი რიცხვი ამ პრეტენზიას გაამართლებდა. ამ გარემოებას ემყარება ის ფაქტი, რომ ჩვენ ყველასაგან მოვიტხოვთ

თანხმობას ესთეტიკურ მსჯელობაზე და მოვითხოვთ რა. რომ მათ თანხმობაზე არაფერს ვეკითხებით. ადამიანთა თანხმობიდან, აღიარებიდან კი არ საზარდობს ესთეტიკური მსჯელობის ობიექტურობა. არამედ, პირიქით, ესთეტიკური მსჯელობის თავისთავადი ობიექტურობა არის ის, რაც ყველასაგან აღიარებას მოითხოვს. ჰედონიკური მსჯელობა მაშინაც სუბიექტურია, როცა მას ყველა აღიარებს, ხოლო ესთეტიკური მსჯელობა მაშინაც ობიექტურია, როცა მას არავითარი აღიარება არა აქვს.

მართალია, ჩვენ ველით, რომ, რაც საამოა ჩვენთვის, ასეთივე იქნება სხვისთვისაც. და როცა ეს მოლოდინი მართლდება. სიამოვნების გრძნობა გვიჩნდება, მაგრამ ამაში თვითონ საამურ შეგრძნებას არსებითი როლი არ ეკისრება. თვითონ ეს ტკბობა სხვაზე მითითებას არ იძლევა⁷². აქ აღწერილი ფაქტი ემყარება სოციალურ ინსტიქტს: ჩვენ გვიხარია, რომ „მარტო არა ვართ“, ჩვენი განცდა კოლექტიურ საფუძველზე მიუთითებს.

სულ სხვაა, როცა მე ვხედავ მხატვრულ ნაწარმოებს. აქ, მარტოობაში წარმოთქმული, თუ გაფიქრებული მსჯელობა ეხება ადამიანის გონებას საერთოდ⁷³. რამდენადაც ამ შემთხვევაში ჩემი ქცევა და განწყობა ესთეტიკურია, მთელი ადამიანობა. კაცობრიობა ჩემს ცნობიერებაშია წარმოდგენილი. მე მას „ვაბარებ ანგარიშს“, მისი თვალთ ვხედავ სილამაზეს. ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელობის პრეტენზია ემყარება და ერწყმის თვით მშვენიერების განცდას. იგი გარედან მოსული არ არის, სხვა რამ ფაქტორით ნაკარნახევი არ არის. ბ რ ო დ ე რ ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ს ე ნ ი ს ნ ა თ ქ ვ ა მ ი ესთეტიკურის ავტონომიაზე ამ მოსაზრებას მართლაც არ ეწინააღმდეგება, როგორც ამბობს ბ ო ი მ ლ ე რ ი. ესთეტიკურ ავტონომიაში ქრისტიანსენი იმას გულისხმობს, რომ კრიტერიუმი ესთეტიკურისა არის თვითონ განმცდელი სუბიექტი. სხვა ვინმე მას ვერც ესთეტიკურობას და ვერც უიმისობას ვერ დაუმტკიცებს. „მე ვისმენ მუსიკას. წერს ქრისტიანსენი, დაპრობილი ვარ მისი სილამაზით. განა შეიძლება მოხდეს, რომ ეს მუსიკა იყოს ულამაზო?“ „მე არ ვიცი, შეიგრძნებენ თუ არა სხვებიც სილამაზეს, ამაზე მე არ ვფიქრობ“⁷⁴. ამით არის მოცემული მითითება იმაზე, რომ ესთეტიკური განცდა თავისი პრეტენზიის გასამართლებლად სხვისი განცდის განხილვას არ საჭიროებს, მაგრამ ეს სწორედ იმიტომ. რომ მას საკუთრივ ინდივიდის ერთეულ განცდას თავიდანვე ახლავს ზოგადობა, ის, რაც თითქოს მას მრავალი განცდების დასტურიდან უნდა

მელო. „მშენიერების განცდაში უნდა იყოს რაღაც, რაც ინდივიდუალური ცნობიერების მიღმა ნიუთითებს, და ჩვენ გვაძლევს ბიძგს, რომ ყველას თანხმობა ვეძებოთ“⁷⁵. ამ თანხმობას ჩვენ მოვითხოვთ და ამის უფლებას გვაძლევს ის, რომ ესთეტიკური განცდა უკავშირდება ობიექტურ ღირებულებას და ეს ფაქტი უშუალოდ არის მოცემული ამავე განცდაში. ამას ვერ ვიტყვით ჰედონიკური სიამოვნების შესახებ. ობიექტურ ღირებულებასთან კავშირზე ამ განცდაში არავითარი მითითება არ არის⁷⁶.

აზრთა სხვაობა ესთეტიკურ შეფასებაში, ის, რომ ესთეტიკურის ღირებულება ზოგისათვის მიუწვდომელია, მიეწერება გონითი ჰორიზონტის უკმარობას, შეუფერებელ პირობებში აღზრდას, განუვითარებლობას. იდეალურ შემთხვევაში, როცა ადამიანთა გონება ნორმალურად იქნება ყველგან განვითარებული, ემპირიული თანხმობაც საყოველთაო იქნება, მაგრამ ამის გამო უფრო მეტად არ იქნება დასაბუთებული ესთეტიკური მოთხოვნის მართებულობა. ამას ვერ გაავრცელებთ ჰედონიკურ მსჯელობაზე: აქ იდეალური ვითარების ფაქტიური მოცემულობა არ მოგვცემს იმის უფლებას, რომ სიამოვნება, მაგალითად, ვაშლის გემოს გამო ყველასთვის სავალდებულო გავხადოთ.

როგორ უნდა გვესმოდეს ესთეტიკური განცდის პრეტენზია? როგორია ბუნება ამ ცნებისა, როცა იგი მსჯელობის ობიექტურობის საბუთად არის გამოყენებული?

ამ საკითხის ანალიზი უკავშირდება შემდეგ ფსიქოლოგიურ ფაქტს: არას შემთხვევები, როცა უეჭველად ხელთა გვაქვს ესთეტიკური განცდა, მაგრამ მას აღნიშნული პრეტენზია არა აქვს. თუ ამას ფსიქოლოგიური თვალთ შევხედავთ, უთუოდ ვიტყვით, რომ საყოველთაობის პრეტენზია არ არის ესთეტიკური განცდის აუცილებელი ნიშანი, ვინაიდან ეს განცდა უამისოდაც შეიძლება არსებობდეს და არსებობს კიდევაც ფაქტიურად. ესთეტიკური განცდის ნიშნად მხოლოდ ის უნდა ჩავთვალოთ, რაც ამ განცდას ყოველთვის ახლავს. ასეთი ნიშანია, მაგალითად, კონტემპლაცია, რომელიც უკამონაკლისოდ გვხვდება ყველგან, სადაც კი ესთეტიკური განცდა გვაქვს. ისიც შეიძლება დავადასტუროთ, ამბობენ, რომ საყოველთაობის პრეტენზია არ იყოს უცხო ჰედონიკური განცდისათვის⁷⁷. ამგვარი მსჯელობა შედეგია ფსიქოლოგიური განწყობისა კვლევის პროცესში, რაც ესთეტიკაში დაუშვებელია, დასძენს ბოიმლერს.

როგორ ესახება საქმის ვითარება ბოიმლერს?

ის კანტს იმოწმებს და მიუთითებს, რომ „ესთეტიკური მსჯელობა“ „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ ორი მნიშვნელობით ოხმარება და ამ გარემოების უგულვებლყოფა საბედისწერო შეცდომად მიაჩნია. პირველი მნიშვნელობა ამ ცნებისა გულისხმობს ლოგიკურ შინაარსს, განიხილება როგორც ლოგიკური სიდიდე. მეორე იმ მდგომარეობათ გადმოსცემს, რომელთაც ფაქტიურად შეაპრობებს მსჯელობა. ეს პრობები უნდა ჰქონდეს მხედველობაში კანტს. დასძენს ბოიმლერი, როცა ის ამბობს, რომ „გემოვნების მსჯელობა არის კონტემპლაციური“⁷⁸. ცხადია, რომ საკუთრივ მსჯელობა შეუძლებელია იყოს კონტემპლაციური. ეს პრედიკატი ეკუთვნის მხოლოდ სუბიექტის მდგომარეობას, მის განწყობას მაშინ. როცა იგი ქმნის ესთეტიკურ მსჯელობას.

ბოიმლერი ამის შემდეგ აღნიშნავს კარგად ცნობილ განსხვავებას მსჯელობის ფსიქოლოგიასა და მსჯელობის ლოგიკას შორის და ყურადღებას ამახვილებს იმაზე. თუ როგორ უნდა გვესმოდეს ესთეტიკური მსჯელობის ლოგიკური შინაარსი, მისი მნიშვნელობა და მისი საზრისი. ესთეტიკური მსჯელობის რაობაზე უნდა ვიპრობოთ ამ მსჯელობის საზრისის მიხედვით და არა იმ სულიერი ვითარების საფუძველზე, რომელიც მსჯელობის ავტორის ცნობიერებაში მყარდება ესთეტიკური განცდის მომენტში. მხოლოდ ამ აპექტით წარმოებული კვლევები უფლებამოსილი იყისროს ესთეტიკური ცოდნის მოცემა. საკითხი ასე ისმის: რაში მდგომარეობა საზრისი ესთეტიკური მსჯელობის იმ ცნებისა, რომელიც პრედიკატის ფუნქციას ასრულებს?⁷⁹ ფილოსოფიური განხილვა მსჯელობისა ნიშნავს მისი პრედიკატის განხილვას, კრიტიციზმს მხოლოდ ეს აინტერესებს, წერს ავტორი.

ესთეტიკურ მსჯელობაში — „ეს არის მშვენიერი“, პრედიკატის როლში გამოდის მშვენიერების ცნება. მისი კრიტიკისტული განხილვა უნდა გათიშოთ როგორც ფსიქოლოგიური, ისე „პოზიტივისტური“ განხილვისაგან. კვლევის საგანს შეადგენს არა ის, თუ „როგორ იქმნება სუბიექტში მშვენიერების შთაბეჭდილება“, და არც ის, თუ „რა არის მშვენიერი საგანი“, არამედ ის, თუ „რა სახისაა პრედიკაცია ესთეტიკურ მსჯელობაში“⁸⁰. „როგორც კრიტიკულ შემეცნების თეორიაში ლაპარაკია არა ცდის სუბიექტზე, არამედ ცდის ცნებაზე. ასევე კრიტიკულ ესთეტიკაში ლაპარაკია არა გამყდელი სუბიექტის მშვენიერებაზე, არამედ მშვენიერების ცნებაზე“⁸¹. აქ სიმრავლე მოხსნილია: მსჯელობები, მათი სიმრავლე არსებობს

მხოლოდ სუბიექტთან, როგორც სუბიექტის მიერ შექმნილი ფაქტობრიობა; ფილოსოფიურ ესთეტიკაში არსებობს მხოლოდ მსჯელობა, მსჯელობა მხოლოდობით რიცხვში. ესთეტიკური მსჯელობის კრიტიკული კვლევა მოითხოვს ზურგი შევაქციოთ ნომერულ ცდას, ცდას. როგორც სიმრავლეს და მივიმართოთ მსჯელობის წმინდა საზრისისაკენ. თავისთავადი საზრისის რეფლექსიისაკენ.

საზრისი ესთეტიკური მსჯელობისა, ბოი მ ლე რ ი ს მიხედვით, იმაში მდგომარეობს, რომ ის ეხება, ახასიათებს ჩვენგან დამოუკიდებელ ვითარებას და ამდენად მარადიულად, უცვლელად ნაგულისხმევ ინსტანციას. როგორც კი ამ ნიშანს ჩამოვართმევთ ესთეტიკურ მსჯელობას, ის ჰქარგავს თავის არსს და მის ნაცვლად სულ სხვა ბუნების მსჯელობა ჩნდება. „ვარდი ლამაზია“ და „ვარდი იწვევს ჩემში სიამოვნებას“ ისე განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, როგორც ესთეტიკა და ფსიქოლოგია. პირველი მსჯელობა ობიექტურს ეხება, მეორე სუბიექტურს.

მშვენიერების ცნების პრედიკატად გამოყენება ნიშნავს იმას, რომ მსჯელობა ობიექტური და სავალდებულო ხასიათისაა. აქ ჩვენი მსჯელობა ეხება იმას, რაც ჩვენგან დამოუკიდებელია. როგორც შეუძლებელია, რომ რომელიმე მოქმედება ჩაითვალოს ზნეობრივ აქტად, თუ არ არის დადგენილი იდეა, ცნება ზნეობრივისა, ისევე ვერ ვუწოდებთ მოცემულ საგანს მშვენიერს, თუ წინასწარ არ ვიგულისხმებთ მშვენიერება საგნებში. ეს ცნება წინააღმდეგობას უწევს ყოველგვარ სუბიექტურობას. ამაშია მოცემული ისეთი მასშტაბი, რომელიც დროსა და სუბიექტურობას შორდება და მის მიღმა არსებულზე იძლევა მითითებას⁸². ზოგადობა ესთეტიკური მსჯელობისა არ ემყარება რიცხვის ძალას. მშვენიერების პრედიკატის ანალიზი ეხება არა სუბიექტში, ინდივიდში არსებულ მშვენიერებას, არამედ „მშვენიერებას საერთოდ“.

ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაობა იმას კი არ ნიშნავს, რომ ჩვენ ამ მსჯელობის გამოთქმისას, თითქოს ვამტკიცებდეთ. ვფიქრობდეთ, რომ ეს მსჯელობა სავალდებულოა ყველასათვის. ჩვენ რას ვფიქრობთ ამ მიმართულებით, ამას მნიშვნელობა არა აქვს. ეს იქნებოდა სუბიექტური ვითარება, ჩვენი შეხედულება ესთეტიკურ მსჯელობაზე. აქ საქმე ეხება თვითონ მსჯელობას, მის საზრისს, რომელიც ამ შინაარსს შეიცავს: გამოთქმული მსჯელობის შინაარსი ყველას ეხება, მაგრამ არა რომელიმე ფსიქოფიზიკური ორგანიზაციის გამო და არც რომელიმე სოციალური ფაქტორის მოქმედების

შედგად, არამედ ლოგიკურად, თვითონ მსჯელობის საზრისის საფუძველზე. ეს არის მისი საზრისი და ეს ასე იქნება მუდამ, სანამ ესთეტიკური მსჯელობა დარჩება ესთეტიკურ მსჯელობად. მშვენიერების თავისებურებაა ის, რომ მას თან აქვს აუცილებლობა. ასე ფიქრობს ბოიმლერი⁸³.

ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის გამართლება, ამგვარად, ორი გზით მიმდინარეობს. ერთი მხრით დასაბუთება ემყარება ესთეტიკურ განცდას, მის მითითებას თავისთავადობისკენ, ღირებულებისაკენ, რომელსაც ობიექტური მნიშვნელობა აქვს და, მეორე მხრით, ესთეტიკური მსჯელობის ანალიზს, ამ მსჯელობაში გამოყენებული პრედიკაციის თავისებურებას. დგება მორიგი საკითხი: რა ურთიერთობაა ამ არგუმენტაციათა შორის? არიან ისინი საკმარისი თვითეული ცალკე აღებული, თუ მხოლოდ ერთად ახერხებენ ამოცანის გადაჭრას?

ბოიმლერი აყენებს ამ საკითხს და, თუ მისი აზრი სწორად გავიგეთ, მას შემდეგ გადაჭრას აძლევს:

ესთეტიკური განცდა რომ საყოველთაო ცნობებადობაზე მინიშნებას გვაძლევს და ობიექტურობის პრეტენზიას ატარებს თავის თავში, ეს ფაქტია. ის საკმარისია იმ განსხვავების ნათელსაყოფად, რომელიც არსებობს პედონიკურსა და ესთეტიკურ ტკბობას შორის, მაგრამ არის თუ არა პრეტენზიის განცდა საკმარისი პრეტენზიის გასამართლებლად? განცდა რომ ობიექტურობის პრეტენზიას აცხადებს და საყოველთაო ცნობებადობის ნიშანს ამქავენებს, იქნება თუ არა ეს საკმარისი ესთეტიკის დასაბუთებისათვის, მისი დებულებების გასამართლებლად?

ბოიმლერი იმოწმებს კანტს იმაში, რომ მის ესთეტიკაში ლაპარაკია არა სუბიექტურ განცდაზე, არა იმ მდგომარეობაზე, რაც ხდება მსჯელობის ავტორის ცნობიერებაში, არამედ იმაზე, თუ რა არის თვითონ შინაარსი მსჯელობისა, რას მოითხოვს მისი მტკიცება-პრედიკაცია. კ ა ნ ტ ი წერს: „... მსჯელობები: კაცი არის მშვენიერი; ის არის ღიდი, არ არიან შემოფარგლული სუბიექტით, რომელიც ამას ამბობს, არამედ მოითხოვენ, როგორც თეორიული მსჯელობები, ყველას თანხმობას“⁸⁴. გემოვნების მსჯელობა, როგორც ასეთი, ატარებს თავისთავში ზოგადობის თვისებას, მას მნიშვნელობა აქვს ყველასათვის.

ბოიმლერი ისეა გატაცებული ესთეტიკური მსჯელობის ობიექტურობის დასაბუთებით, რომ გვირჩევს არ დავკმაყოფილდეთ

„მსჯელობის უნარის კრიტიკით“ და ეს საკითხი გავიაზროთ „წმინდა გონების კრიტიკის“ დახმარებით. „მესამე კრიტიკა“, მისი აზრით, ძალიანაა დატვირთული ფსიქოლოგიური მინაშენებით და ეს ხელს უშლის მკითხველს ნათლად დაინახოს ესთეტიკის ტრანსცენდენტალური დასაბუთება, რომლის საუკეთესო ნიმუში მოცემულია „პირველ კრიტიკაში“. „შემეცნების თეორიის მთავარ ნაწარმოებში, წერს ბოიმლერი, არის მოცემული ესთეტიკის სწორი გაგების გასაღები“⁸⁵. კრიტიკული ესთეტიკა შეიძლება აიგოს მხოლოდ კრიტიკული შემეცნების თეორიის საფუძველზე. კანტი მტკიცედ მიდიოდა წინ „წმინდა გონების კრიტიკის“ შექმნისას, ხოლო ძიის მუშაობა „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ შექმნისას იყო სინჯვით სვლა, სრულ დარწმუნებას მოკლებული კვლევა. ამიტომ კანტის „მესამე კრიტიკის“ გასაგებად უნდა მივმართოთ „პირველ კრიტიკას“. ის, რაც არის საინტერესო ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიისათვის კანტის ესთეტიკაში, არის, ბოიმლერის აზრით, მოცემული მოძღვრებაში გემოვნების მსჯელობის ობიექტურობის შესახებ. ესთეტიკური მსჯელობის ანალიზის ოთხი მომენტიდან ობიექტურობას ეხება მეორე და მეოთხე; პირველი მომენტი, სადაც ლაპარაკია უინტერესო ჰერეტაზე, უნდა მივაკუთვნოთ ფსიქოლოგიას, ხოლო მესამე მომენტი — მიზანშეწონილება — არ არის დამოუკიდებელი მხარე მსჯელობისა. ის არ ემსახურება მსჯელობის ნამდვილი მომენტების, — საყოველთაობისა და აუცილებლობის დასაბუთებას. ეს ეკუთვნის, დაასკვნის ბოიმლერი, არა გემოვნების მსჯელობის ექსპოზიციას, არამედ მის თეორიას. კანტის ესთეტიკაში, მაშასადამე, თუ ამ მკვლევარს დაუეჭვებთ, თავიზადგილზეა მხოლოდ მოძღვრება გემოვნების მსჯელობის აუცილებლობისა და საყოველთაო მნიშვნელობის შესახებ და ისიც მაშინ, თუ ამ ორ მომენტს გავიაზრებთ, როგორც ერთი ვითარების, ობიექტურობის გამოვლენის ორ ასპექტს და არა მსჯელობის ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ მომენტებს. საბოლოოდ, გამოდის, რომ კანტს მისი ესთეტიკის დასაბუთებისათვის ნამდვილად სჭირდებოდა არა ოთხი მომენტი მსჯელობისა, არამედ მხოლოდ ერთი. სამაგიეროდ კანტის ანალიზს გამორჩა მნიშვნელოვანი მხარე ესთეტიკური მსჯელობისა. კანტს არ გამოუყვია და არ აუწერია ესთეტიკური მსჯელობის ლოგიკური ხასიათი, და არ განუხილავს საგანგებოდ ურთიერთობა ესთეტიკური მსჯელობის ობიექტურობასა და მისი ლოგიკური პრედიკაციის თავისებურებას შორის. კანტი, წერს ბოიმ-

ლერი, რამდენჯერმე დაუბრუნდა ამ საკითხს, მაგრამ საქირო სი-
ცხადით იგი არ განიხილა, ფსიქოლოგიური მსჯელობებისაგან არ
გამოჰყო და ამით საკითხი გააბუნდოვანა. ფსიქოლოგიური და ლო-
გიკური თვალსაზრისები აქ არეულია ერთმანეთში და ხელს უშლიან
ერთიმეორეს⁸⁶.

რას ნიშნავს აპრიორული სინთეზური ესთეტიკური მსჯელობა?
რაში გამოიხატება გემოვნების მსჯელობის აპრიორულობა და სინ-
თეზურობა? ბოიმლერის პასუხი: „ეს არის მშვენიერი“ —
ნიშნავს: რაღაც აღვიქვი როგორც აუცილებლად სასიამოვნო. ეს
მსჯელობა გრძნობას განიხილავს ისე, თითქოს ის იყოს დაკავშირებუ-
ლი ობიექტის შემეცნებასთან. სხვანაირად ვერ ვიფიქრებდით, რად-
განაც პრედიკატი სუბიექტს აუცილებლობით უკავშირდება მხოლოდ
შემეცნებით მსჯელობაში. მაგრამ როგორ შევეუთავსოთ ეს ვითარება
იმას, რომ გრძნობა სიამოვნებისა შემეცნება არ არის? როგორ უნდა
ვიაზროთ გრძნობის აუცილებელი კავშირი საგნის წარმოდგენასთან,
რასაც შეიცავს ესთეტიკური მსჯელობა? მსჯელობა აქაც ლოგიკურ
მნიშვნელობას ინარჩუნებს, მაგრამ აქ გვეძლევა სხვაგვარი, სპეცი-
ფიკური ლოგიკური მოვლენა. ლოგიკური თავისებურება ესთეტი-
კური მსჯელობისა იმაში მდგომარეობს, რომ აქ მსჯელობა ერთეუ-
ლია და მაინც ზოგადობის პრეტენზიას აცხადებს. ლოგიკური ერ-
თეულობა ესთეტიკური მსჯელობისა შეპირობებულია იმით, რომ
ესთეტიკური მსჯელობა მუდამ ამოდის ემპირიული მონაცემებიდან,
სიამოვნებას აპრიორული კავშირი საგნის წარმოდგენასთან არა აქვს,
ამის მიუხედავად, ე. ი. მიუხედავად იმისა, რომ ესთეტიკური მსჯე-
ლობის ამოსავალი, დასაყრდენი მოცემულობა ემპირიულია, ცდი-
სეულია, ის მაინც აპრიორულია, ზოგადობისა და აუცილებლობის
შემცველია. როგორღა შეეათანხმოთ ერთმანეთს ცდისეულობა და
აპრიორულობა? არსებობს ორგვარი გაგება ცდისეულობისა. ერთ
შემთხვევაში აქ იგულისხმება „ჩემი ცდა“, მეორე შემთხვევაში —
„სხვისი ცდა“. ესთეტიკურ მსჯელობას სჭირდება პირველი, არ სჭირ-
დება მეორე. ეს ნიშნავს იმას, რომ ესთეტიკური მსჯელობის ავ-
ტორი არის ავტონომიური არსება, მას სხვა არაფერს უკარნა-
ხებს, ის მხოლოდ თავის განცდას ემყარება და ის არის საკმარისი
იმისათვის, რომ ამ განცდაში მოცემული და მსჯელობით გამოსა-
ხული ყველასათვის საგაღდებულოა. „მსჯელობის უნარის კრიტი-
კა“ გვაძლევს აპრიორულის თავისებურ სახეობას. ის არ არის და-
მოუკიდებელი ყოველგვარი ცდისგან, როგორც ეს არის იმ აპრიო-

რულში, რომელიც მოგვცა „პირველმა კრიტიკამ“, არამედ მხოლოდ „სხვისი ცდისგან“. ორი დებულება: „გემოვნების მსჯელობა არის აპრიორული“ და „გემოვნების მსჯელობა არის ავტონომიური“, ერთსა და იმავეს ნიშნავს⁸⁷.

რაც შეეხება ესთეტიკური მსჯელობის სინთეზურობას, ის უნდა ვიაზროთ, როგორც შეერთება საგნის ჰერეტიკისა და სიამოვნების გრძნობისა. ესთეტიკური ცნობიერების მოქმედება იწყება საგნის ჰერეტიკით, რომელსაც დაერთვის სიამოვნების გრძნობა⁸⁸.

მაგრამ, დასძენს ბოიმლერი, ესთეტიკური მსჯელობის აპრიორულობა და სინთეზურობა არ არის ნამდვილი. აქ მხოლოდ ხელოვნური ფორმულა გვაქვს, რომელსაც რეალური ვითარება არ შეესატყვისება. თუ ნამდვილ აპრიორულსა და სინთეზურს იმას ვუწოდებთ, რაც ამის ნიმუშად არის მოცემული „წმინდა გონების კრიტიკაში“, მაშინ უნდა ვთქვათ, რომ „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ მოცემულ ესთეტიკურ მსჯელობას არ უნდა ეწოდოს სინთეზური აპრიორული მსჯელობა ასე რომ იყოს, ესთეტიკური მსჯელობა აპრიორული და სინთეზური რომ იყოს, მას ისეთი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, როგორც თეორიულ მსჯელობას. „ეს არის ლამაზი“ იმავე რიგის მსჯელობა უნდა იყოს, როგორც არის მსჯელობა — „ყოველ ცვლილებას აქვს თავისი მიზეზი“. როცა კანტი გემოვნების მსჯელობას აპრიორულობასა და სინთეზურობას მიაწერს, ის ცნებებით თამაშობს. ამ თავისებური მსჯელობის არც დედუქცია არის შესაძლებელი. ის, რაც კ ა ნ ტ მ ა მოგვცა ამ სახელწოდებით „მესამე კრიტიკაში“, ნამდვილად დედუქცია კი არ არის, არამედ მხოლოდ მოკლე შეჯამება იმისი, რაც იყო ნათქვამი „წმინდა ესთეტიკური მსჯელობის დედუქციამდე“⁸⁹.

ესთეტიკური მსჯელობის შესახებ, მაშასადამე, გამოცდილებას არაფერი ეკითხება. აქ უკანასკნელ ინსტანციას არ წარმოადგენს არც ცალკეული მსჯელობა, ე. ი. ის, რასაც ზემოთ ვუწოდებთ „ჩემი ცდა“. ამგვარი ძიება საერთოდ კრიტიკული ესთეტიკის საქმე არ არის. საქმე ეხება მხოლოდ ესთეტიკური მსჯელობის საზრისს, მისი ლოგიკური პრედიკაციის გაგებას. აქ მშვენიერების ცნებას ეხება საქმე და საკითხის გადაჭრაც მთლიანად ამ ცნების ანალიზმა უნდა მოგვეცეს. კრიტიციზმი აქ ეძებს არა იმას, რაც გამუდმებით იცვლება, არამედ იმას, რაც მყარი და გარდაუვალია. კრიტიკული ესთეტიკის მეთოდი, დასძენს ბოიმლერი, ცნობილი და ნაცადი მეთოდია, — პრედიკატული ცნების ანალიზის მეთოდი. გემოვნების მსჯე-

ლობაზე უნდა ითქვას ის, რაც ამ ცნების, ამ შემთხვევაში მშვენიერების ცნების ანალიზიდან მომდინარეობს. ეს მეთოდით. როგორც ითქვა, ავტორის აზრით, კ ა ნ ტ მ ა მთელი სიწმინდით ვერ გამოიყენა და ამიტომ საკითხმა საჭირო სიცხადეს ვერ მიაღწია⁹.

ესთეტიკის კანტისეული დასაბუთება ნიშნავს — მოიძებნოს გრძნობის აპრიორული შინაარსი, ე. ი. მიგნებულ იქნეს იმის საბუთი, რომ ესთეტიკურ გრძნობაზე გამოთქმული მსჯელობა იყოს აუცილებელი, თავის თავში დასაბუთებული. აპორიის შინაარსი აქ ასე უნდა გვესმოდეს: სიამოვნების გრძნობა სუბიექტის სუბიექტური მდგომარეობაა, მაგრამ ესთეტიკური მსჯელობა ამ მდგომარეობას წარმოგვიდგენს, როგორც ობიექტის მდგომარეობას. აპორიის გახსნა ორი გზით არის პრინციპულად შესაძლებელი: ფსიქოლოგიურად და ტრანსცენდენტალურად, ფილოსოფიურად. პირველი გზა სიძნელის გადალახვისა, ჩვენი აზრით, იმის ახსნაში მდგომარეობს, თუ როგორ მოხდა, რომ სუბიექტურმა ობიექტურის სახე მიიღო, შინაგანმა გარეგანისა. შეგვეძლო გვეთქვა, რომ აქ საქმე გვაქვს იმასთან, რასაც შემდეგში „შთაგრძნობა“ უწოდეს, ხოლო კანტის მიერ „სუბრეპტივით“ იყო აღნიშნული. ეს იქნებოდა ობიექტივაციის ფსიქოლოგიური ახსნა, თავისებური ილუზიის ფაქტორების მიგნება. ამგვარი კვლევა, შეიძლება, ფსიქოლოგიისათვის არ იყოს მნიშვნელობას მოკლებული, შეიძლება ამ გზით მიღებულ შედეგებს ფსიქოლოგიური ესთეტიკა ეუწოდოს, მაგრამ მას კრიტიკულ ესთეტიკასთან, კანტის ესთეტიკასთან საქმე არა აქვს.

ფილოსოფიური ესთეტიკის პრობლემა მაშინ იქნება გადაჭრილი, თუ გამოირკვევა, რომ ესთეტიკური მსჯელობა, რომელიც სუბიექტურს ობიექტურად წარმოგვიდგენს, გრძნობას მიაწერს საგანს და ა. შ., ილუზია კი არ არის, არამედ ჭეშმარიტება. აქაც, თეორიული გონების კრიტიკაში, კ ა ნ ტ ი ს წინაშე დგას არა ფაქტის გამართლების არამედ უფლების პრობლემა. ეს ნიშნავს ამ შემთხვევაში გრძნობის აპრიორის მონახვას, პასუხის გაცემას კითხვაზე: „რა არის ესთეტიკური მსჯელობის a priori?“.

ბოიშლერიის გაგებით, კანტის ამოცანა აქ იმაში მდგომარეობს რომ ესთეტიკური მსჯელობა გვერდში ამოუდგეს თეორიული და პრაქტიკული გონების მსჯელობებს, როგორც თანასწორუფლებიანი. უნდა დაიძებნოს ის, რაც აქ იმავე ფუნქციას იკისრებს, რასაც ასრულებს ვანსის კატეგორია თეორიულ ფილოსოფიაში, ხოლო „წმინდა გონების ფაქტი“ (კანტი) პრაქტიკულ ფილოსოფიაში.

„მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ მოცემულია, ბოიმლერის მტკიცებით, ამ პრობლემის ორგვარი გადაჭრა, რომელთაგან მხოლოდ ერთი აღწევს მიზანს. ეს არის ესთეტიკური *a priori*-ს დადგენა, როგორც იდეისა. მეორე ცდა ესთეტიკის დასაბუთებისა ემყარება მიზანშეწონილების აპრიორულობას. ეს ცდა, ბოიმლერის აზრით, მიზანს ვერ აღწევს და იგი უნდა უარვეყო.

რაში მდგომარეობს მიზანშეწონილების *a priori*?

ბუნების შემეცნების აპრიორულ საფუძველს, კანტის მიხედვით, ქმნიან ბუნებისმეტყველების ზოგადი კანონები. ეს კანონები საკმარისი იქნებოდნენ, ბუნება რომ მთლიანად მექანიკური კანონზომიერებით იყოს განსაზღვრული. ეს ასე არ არის. არსებობენ ემპირიული კანონზომიერებანი, რომელნიც აპრიორული კანონებიდან არ გამოიყვანებიან, სადაც მექანიკური პრინციპი არ გამოიყენება. ამგვარი მოვლენების „მოვლა“ საჭიროებს ამექანიკურ პრინციპს. უამისოდ ვერ მოხერხდებოდა ბუნების შემეცნება მთლიანობაში. ეს მოუთმენელია: ჩვენი გონება მთლიანობას ესწრაფვის. ის ვერ შეურიგდება იმას, რომ ბუნების მექანიზმი განისაზღვრებოდეს ზოგადი კანონებით, როგორც აუცილებლობა, ხოლო ემპირიული მოვლენები და ემპირიული კანონები შემთხვევითი ხასიათისანი იყონ. ამ ვითარების შედეგი იქნებოდა ცდის ერთიანობის გაუქმება, ბუნების შემეცნებაზე უარის თქმა. ბუნების ერთიანობის პრინციპი განსჯას არ მოეპოვება. ის უნდა მივიღოთ წინასწარი დაშვების გზით. რახან მთლიანობის პრინციპი განსჯიდან არ მომდინარეობს, ის ბუნებისათვის კონსტიტუციური მნიშვნელობის ვერ იქნება, მას მხოლოდ რეგულატორული ფუნქცია შეიძლება დაეკისროს. ამ საქმეს აკეთებს მსჯელობის უნარი (*Urtheilskraft*). მას, როგორც შემეცნების უმაღლეს უნარს, ადგილი უჭირავს განსჯასა და გონებას შორის. მსჯელობის უნარი ბუნებას კანონს ვერ მისცემს. ეს განსჯის საქმეა. მაგრამ მას შეუძლია თავისი პრინციპი მთლიანობისა წარუშლევაროს ბუნების შემეცნებას. ეს პრინციპი გვაუალებს შევხედოთ ბუნებას ისე, თითქოს მას ერთიანობის კანონი ედოს საფუძვლად, თითქოს ის იყოს აგებული ერთიანი გონიერი გეგმის შესაბამისად. ყოველივე ეს მიზნის ცნებაში იყრის თავს. ამიტომ კანტი ამბობს, რომ მსჯელობის უნარის აპრიორული პრინციპი არის მიზანშეწონილება⁹⁶. ეს არის ბუნების მიზანშეწონილების წარმოდგენა ლოგიკური ფორმით. ამისგან განსხვავებით, ესთეტიკური მიზანშეწონილება არ გულისხმობს ცნებას. ის არის მი-

ზანშეწონილება უცნებოდ, უმიზნოდ. თუ ლოგიკური მიზანშეწონი-
ლება მიმართულია მიზნის ცნებაზე, განსახორციელებელ გეგმაზე,
განზრახვაზე, ესთეტიკურ მიზანშეწონილებაში ცნების ადგილს
იკერს სუბიექტის შინაგანი, სუბიექტური მდგომარეობა. ეს მიზან-
შეწონილება ამიტომ სუბიექტურ მიზანშეწონილებად იწოდება. ხო-
ლო რადგან ამის წვდომა ჩვენ მიერ, მისი მოცემულობა ცდაში ეს-
თეტიკური გრძნობის საშუალებით ხდება, მას ესთეტიკური ეწოდება.

შინაარსი ესთეტიკური მიზანშეწონილებისა ასე უნდა წარმო-
ვიდგინოთ: საგნის ფორმის განცალკევებულად აღქმა წარმოსახვის
ფუნქციას შეადგენს. ეს არის აპრიორული ჰერეტის უნარი. იმი-
სათვის, რომ ასეთ აღქმას ჰქონდეს ადგილი, საჭიროა მსჯელობის
უნარმა საგნის ფორმები წარმართოს განსჯისაყენ ისე, რომ მას არ
ახლდეს განზრახვის აქტი. წარმოსახვის წარმოდგენათა მრავალსა-
ხიანობა არ უნდა იყოს არც ისეთი, რომ განსჯამ იმაში ვერავითა-
რი წესი ვერ დაინახოს, ვერ შეიტანოს და არც ისეთი, რომ ეს ში-
ნაარსები განსჯის წესებში, ცნების ერთიანობაში მოექცნენ, ცნე-
ბის შინაარსად იქცნენ: ორივე შემთხვევაში ჩვენ მოკლებული ვი-
ქნებით ესთეტიკური ჰერეტის საშუალებას. ეს მოითხოვს იმას,
რომ წარმოსახვისა და განსჯის ჰარმონიული ურთიერთობა გექონ-
დეს. ორივეს „ინდივიდუალობა“ დაცული იყოს. ვერც მათი სრუ-
ლი შერწყმა და ვერც სრული ურთიერთგანდგომა ესთეტიკურ გან-
ცდას ვერ მოგვცემს. საგანი მაშინ არის მშვენიერი, როცა იგი
გვევლინება როგორც წარმოსახვისა და განსჯის თამაშის პროდუქ-
ტი. როცა საგანს განვიხილავთ, როგორც მშვენიერს. საგნის მიზე-
ზად ნება არ უნდა ვიგულისხმოთ, მაგრამ ესთეტიკური საგნის შე-
საძლებლობის ასახსნელად, წერს ბოიმლერი, ნების გამოყენება
მაინც აუცილებელი ხდება. „ესთეტიკურად იმსჯელო ნიშნავს: რო-
გორც ნებას საერთოდ დაექვემდებარო, ისე ერთიანობას საერთოდ
ანხორციელებდე“⁹².

კანტის გამოთქმა, „ბუნება არის მშვენიერი. თუ ის გამოიყუ-
რება როგორც ხელოვნება“, ნიშნავს იმას, რომ ბუნების ესთეტი-
კურად განცდისათვის საჭიროა მას შეეხედოთ, როგორც მიზნით
განპირობებულ პროდუქტს, როგორც ტექნიკურ ნაწარმოებს.

კანტისეული განსაზღვრება მშვენიერებისა მხოლოდ მაშინ
იქნება გაგებული სწორად, წერს ბოიმლერი, როცა ესთეტიკურ
მიზანშეწონილებას ვიაზრებთ ავტონომიის პრინციპთან ერთად.
ესთეტიკური მსჯელობის უნარი ისაა, რომელიც თვითონვე კანონ-

მდებელი ამ საქმეში, მან უნდა თქვას — არის ეს საგანი მშვენიერი თუ არა. სხვა ვინმე ამ კითხვაზე პასუხს ვერ გასცემს. ბუნება ვერ გვეტყვის იმას, თუ რა არის მშვენიერი, არა მარტო იმიტომ, რომ აქ საქმე ბუნებას კი არ ეხება, არამედ იმას, თუ როგორ აღვიქვამთ მას, არამედ იმიტომ, რომ ბუნების ნათქვამი ესთეტიკურის თაობაზე იქნებოდა ყოველთვის ემპირიული წარმოშობისა და, ამდენად, მისი პრინციპი იქნებოდა ჰეტერონომული, სუბიექტის საქმეზე ობიექტის სიტყვა იქნებოდა დაკანონებული. ბუნება კი არ იჩენს კეთილგანწყობილებას ჩვენს მიმართ, როცა მას ესთეტიკურად აღვიქვამთ, არამედ ჩვენ აღვიქვამთ მას ამ აქტში კეთილგანწყობილად⁹³.

მიზანშეწონილების იდეალურობამ (იდეალიზმმა) ისეთივე როლი უნდა ითამაშოს ესთეტიკაში, როგორსაც თამაშობს გრძნობათა ორგანოების იდეალურობა ბუნების აპრიორული ფორმების გამართლებაში. ეს საქმე ბოიმლერს ასე აქვს წარმოდგენილი: როგორც მოვლენებიდან საგნების წარმოქმნა არის განსჯის საქმე, ისე უნდა იქნენ წარმოქმნილი ჩვენს მიერ ესთეტიკური საგნებიც⁹⁴. მშვენიერება არ არის მოცემული, არამედ შექმნილია ცნობიერებით. ეს შეუძლებელი იქნებოდა, საგანი მშვენიერი ვერ გახდებოდა, ბუნებასა და სუბიექტს შორის რომ არ ყოფილიყო შინაგანი სიახლოვე, „ბუნებრივი კავშირი“. რახან ბუნებასა და ავტონომიურ მსჯელობას შორის არსებობს ჰარმონია, უნდა ვთქვათ. რომ ბუნება შესატყვისია ჩვენი აღქმის თავისებურებისა. თუ არ დაეუშვით ერთიანობა ადამიანის სუბსტრატსა და ბუნებას შორის, ესთეტიკური განცდისათვის საჭირო ჰარმონიას ვერ ავხსნით. ეს ერთიანობა სუბიექტსა და ბუნებას შორის არ შეიძლება იყოს თვითონაც ბუნებისეული. არც თავისუფლების ცნებას შეუძლია ამ ფუნქციის შესრულება. ერთადერთი, რასაც ეს უნარი შეიძლება მიეწეროს, არის ზეგრძნობადი ინსტანცია. გემოვნებას ამ ზეგრძნობადისაკენ აქვს თვალი. იქ გულისხმობს იგი თავისი პრეტენზიის საფუძველს, გამართლებას. კანტის დებულება, რომ მშვენიერება არის სიმბოლო ზნეობისა, ბოიმლერის აზრით, მითითებაა იმაზე, რომ მშვენიერება, როგორც ინტელიგიბელური ვითარება, ზეგრძნობადის სიმბოლოს წარმოადგენს. მშვენიერება, მაშასადამე, არის სიმბოლო არა მარტო ზნეობისა, არამედ ბუნების სუბსტრატისაც. საერთოდ, მშვენიერება არის მიმთითებელი იმაზე, რაც უნივერსუმის ორივე სფეროს აერთიანებს და აფუძნებს. ხელოვნების პროდუქ-

ტის არსებობა იმას ნიშნავს, დასძენს ბოიმლერი, რომ თავისუფლების ცნებამ ბუნებაში განხორციელება კპოვა. მსჯელობის უნარი ემყარება მიმართებას თავისუფლების სუბიექტსა და ბუნებას შორის. ეს არის ზეგრძობადის კანონზომიერების განხორციელება ბუნების კანონზომიერებაში. მშვენიერება დგას გრძობიერებასა და მორალურ ინტერესს შორის და, მსგავსად მიზანშეწონილებისა, მიგვანიშნებს თეორიულის და პრაქტიკულის ერთიანობაზე, რომლის „მექანიზმის“ შესახებ არაფერი ვიცით.

გამოთქმა „მშვენიერება არის ზნეობის სიმბოლო“ — მხოლოდ მაშინ გვესმის კანტისეულად, როცა მშვენიერება წარმოდგენილია ამ კავშირში. ამის გარეშე მისი წარმოდგენა კანტის ესთეტიკას ამოაღებდა მსჯელობის კრიტიკიდან. ამ დებულებაში, გვარწმუნებს ბოიმლერი, არაფერია ნათქვამი, რაც არ იყოს მოცემული „შესავალში“. სხვაგვარი ინტერპრეტაცია მშვენიერების სიმბოლოლობის შინაარსისა მცდარია⁹⁵.

რას აკეთებს მიზანშეწონილების კანტისეული ცნება ესთეტიკური განცდისათვის? რა ურთიერთობაა მიზანშეწონილებასა და გრძობას შორის? როგორ არის შესაძლებელი, რომ სუბიექტურმა მიზანშეწონილებამ გრძობას, რომელიც მას სდევს თან, მიანიჭოს ზესუბიექტური მნიშვნელობა?

ამის ახსნა იმაში უნდა ვეძებოთ, რომ ესთეტიკური გრძობის საფუძველი არის შემეცნებითი ძალების თამაშისეული ურთიერთობა. საყოველთაო ცნობებადობას აქ უზრუნველყოფს შენეცნების ძალების თვისება: ისინი თვითონ ცნობებადი არიან და ამ თვისებას იმ გრძობასაც უზიარებენ, რომელიც მათ დინამიკას ემყარება. ესთეტიკური გრძობა რომ ცნობებადია საყოველთაოდ, ამას იგი უნდა უმაღლოდეს შემეცნების ძალების, წარმოსახვისა და განსჯის ცნობებადობას, ხოლო ამ ძალების ურთიერთობის შედეგად გრძობა რომ ჩნდება (და არა შემეცნება), ამის მიზეზი იმაში უნდა დავინახოთ, რომ ეს ურთიერთობა არის თავისუფალი, თამაშისეული. ის არც ცნებითაა რეგლამენტირებული და არც კანონზომიერების გარეთარსებული თვითნებობაა. აქ მთავარია ესთეტიკური გრძობის განსხვავება ე. წ. გრძობადი გრძობისაგან, რომელსაც კანტი „პათოლოგიურით“ აღნიშნავს. გარდა ერთადერთი გამონაკლისისა, გრძობა ყველა „პათოლოგიურია“. მორალური გრძობა აპრიორულია. ის არის აუცილებელი შედეგი მორალური აქტისა. სხვა გრძობები, ასე ვთქვათ. რეალურ გამღიზიანებელს

გულისხმობენ და ამდენად რეცეფციულობის ნიშანს ატარებენ. განსხვავება მათ შორის იმაშია, რომ ესთეტიკური გრძნობა, სხვა გრძნობებისაგან განსხვავებით, რომელნიც უშუალოდ მოსდევენ წარმოდგენა-გამლიზიანებელს, შეგრძნებას, ჩნდებაან შემეცნებითი ძალების შუამდგომლობით, წარმოსახვისა და განსჯის პარამონიული ურთიერთობით. თავისებურება და უპირატესობა, რაც აქვს ესთეტიკურ გრძნობას, მთლიანად მომდინარეობს შემეცნების ძალების სპეციფიკური ურთიერთობიდან. კანტის ტერმინი „გონითი გრძნობა“ სწორედ იმაზე მიუთითებს, რომ ესთეტიკური გრძნობა გონისეული ძალების პროდუქტია⁹⁶. ესთეტიკური გრძნობის *a priori*, დაკავშირებული მიზანშეწონილობასთან, ამაში მდგომარეობს: მიზნის მიღწევა რომ სასიამოვნოა, ეს აპრიორული დებულებაა, ისეთი საგნის არსებობა, რომელიც პარამონიის მოთხოვნას აკმაყოფილებს, აუცილებლად განიცდება სიამოვნების გრძნობის სახით. ეს არის გრძნობის საძიებელი *a priori*. ესთეტიკურ აქტში მოცემული წარმოდგენა ჯერ მიიმართება შემეცნების უნარისაკენ და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოიწვევა სიამოვნების ესთეტიკური გრძნობა⁹⁷. წარმოდგენასა და გრძნობას შორის მოთავსებულია შემეცნების უნართა თამაში და „ამით არის გადაჭრილი სისტემატური ამოცანა, რომელიც ეგოდენ დიდ სიძნელეს ქმნიდა“⁹⁸. მსჯელობის უნარი მოგვევლინა, როგორც ესთეტიკური გრძნობის აპრიორული პრინციპი, რომლის ფუნქციასაც შეადგენს ერთიანობის განხორციელება. წარმოსახვისა და განსჯის უნარით იქმნება „დიფუზური“, გაურკვეველი ერთიანობა, რაც იგივე ესთეტიკური საგნის შექმნაა. ერთიანობის შექმნა მოცემული სინამდვილიდან არის საერთო ნიშანი, როგორც ამბობს შვეიცერი, ესთეტიკური და ტელეოლოგიური მიზანშეწონილებისა⁹⁹.

ამგვარად, ესთეტიკურ მსჯელობას ობიექტური პრინციპი არა აქვს, მაგრამ ის არც მოკლებულია მთლიანად პრინციპს. სხვაგვარად რომ ყოფილიყო, პირველ შემთხვევაში, იქნებოდა შემეცნებითი მსჯელობა, მეორე შემთხვევაში, ე. ი. მას რომ არავითარი პრინციპი არ ჰქონოდა, ის იქნებოდა ჰედონიკური ძსჯელობა. ესთეტიკური მსჯელობა არც ერთია და არც მეორე. მას აქვს სუბიექტური პრინციპი. ამის სპეციფიკა ისაა. რომ იგი ემყარება არა ცნებას, არამედ გრძნობას. ამაშია ამ პრინციპის სუბიექტურობა, ხოლო მისი პრინციპობა იმაში მდგომარეობს, რომ განსაზღვრულია ის, თუ რა უნდა მოგვეწონოს და რა არა, რამ უნდა გამოიწვიოს

ესთეტიკური სიამოვნება და რამ არა. ამ პრინციპს კანტი უწოდებს სოლიდარობის გრძნობას¹⁰⁰.

როგორია ბოიმლერის აზრი კანტის მიერ ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის გამართლების თეორიაზე? მიაჩნია თუ არა იგამას დასაბუთებულად?

ბოიმლერის მიხედვით, კანტმა სამი შეცდომა დაუშვა, როცა გემოვნების მსჯელობის გამართლებისათვის მიმართა მიზანშეწონილების ცნებას.

პირველი შეცდომა ასეა წარმოდგენილი: კანტი მეტს ამტკიცებს, ვიდრე საჭიროა ესთეტიკური მსჯელობის გასამართლებლად. აქ მიზნად იყო დასახული — ისეთი საფუძველი მოგვენახა ესთეტიკური მსჯელობისათვის, რომლის მიხედვით გამართლებული იქნებოდა მისი პრეტენზია ჭეარასობაზე. კანტის დასაბუთება ისეთია, რომ თუ ის მიზანს აღწევს, თუ საქმის ვითარება მართლაც ისეთია, როგორც იგი კანტმა წარმოიდგინა, მაშინ „უნდა“ ზედსტეტი იქნება, ფაქტიურად ყოველი ესთეტიკური მსჯელობა ყველას მიერ იქნებოდა გაზიარებული, აღიარებული. რახან ესთეტიკური მსჯელობა შემეცნებითი ძალების ურთიერთობას ემყარება, მასაც იგივე უფლებები უნდა მიენიქოს, როგორც აქვს ლოგიკურ მსჯელობას. მაშინ ესთეტიკური მსჯელობის გაზიარება ადამიანების მიერ უნდა იყოს იმავე მასშტაბის, რა მასშტაბითაც არიან გაზიარებული ლოგიკური მსჯელობები. ეს იქნებოდა ესთეტიკური მსჯელობის გამართლება ობიექტური პრინციპით. საჭირო და საკმარისი კი იყო მხოლოდ სუბიექტური პრინციპი. კანტმა დასაბუთება შორს გადაიტანა; სუბიექტური პრინციპის ნაცვლად ობიექტური პრინციპი დაუდვა საფუძვლად ესთეტიკური გრძნობის წარმოქმნას¹⁰¹.

მეორე შეცდომა კანტისა იმაში დაინახეს, რომ მან დაასაბუთა მხოლოდ ესთეტიკური სიამოვნების აუცილებლობა და საყოველთაობა. არც სხვა გრძნობები და არც სხვა სულიერი პროცესები, რომელიც ახლავს ესთეტიკური საგნის აღქმას, არ ყოფილა მიღებული მხედველობაში. თითქოს დამტკიცებული ყოფილიყოს, რომ ესთეტიკური ფენომენი მხოლოდ სიამოვნების გრძნობით ვლინდებოდეს. ამით ძალზე შევიწროვდა საყოველთაოსა და სავალდებულოს სფერო ესთეტიკაში, მოხდა ესთეტიკური განცდის გაუმართლებელი მექანიზაცია¹⁰². ფაქტობრივად ამ განცდებიდან ცნობებადობას ექვემდებარება მეტი რაოდენობა, ვიდრე ეს კანტმა ივარაუდა. გამოდის, რომ „გრძნობის საყოველთაო ვალდებულება

უდანაშთოდ შეიძლება იქნეს ახსნილი მხოლოდ მაშინ, როცა შემცირებული იქნება ის, რაც შეიძლება იყოს ცნობებადი“¹⁰³.

მესამე შეცდომა კანტისა ასეა წარმოდგენილი ბოიშლერის მიერ: გემოვნების მსჯელობის დასაბუთება კანტმა დაამყარა არა საკუთარ ნიადაგზე, არა ესთეტიკურ მსჯელობაზე, მის საზრისზე, არამედ უცხო ფუნდამენტზე. მშვენიერების სიამოვნების საყოველთაობისა და ცნობებადობის ასახსნელად კანტმა მიმართა შემეცნების საყოველთაობასა და ცნობებადობას. კანტის თქმა, რომ „არაფრის ცნობება არ შეიძლება საერთოდ, თუ არა შემეცნებისა და წარმოდგენის, რამდენადაც ის შემეცნებას ეკუთვნის“¹⁰⁴, არ არის სწორი. საყოველთაობის მიმართების პუნქტს კანტი ეძებდა შეუფერებელ ადგილას. ეს პუნქტი მდებარეობს თვითონ გრძნობაში და არა მის გარეთ, არა შემეცნებაში¹⁰⁵.

ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიის გამართლება არ შეიძლება მიზანშეწონილების ცნებით, უნართა თამაშის ფაქტით, მაგრამ ამ კონცეფციაში მოცემულია ერთგვარი მიმართულება საკითხის სწორი გადაჭრისათვის. ამას დავინახავთ, თუ ვიტყვი, რომ აქ საქმე ეხება არა ემპირიულ მოვლენას, რომელსაც ფსიქოლოგიური კვლევა აგვიხსნიდა, არა იმას, თუ როგორ, რა წესით ხდება შემეცნებითი ძალების თამაში და ამ თამაშის შეფასება, არამედ იმას, თუ როგორ უნდა ხდებოდეს ყოველივე ეს. დებულება, რომელიც გვეუბნება იმას, თუ როგორ უნდა ვიმსჯელოთ, რათა ჩვენი მსჯელობა იყოს ესთეტიკური, არის ესთეტიკური მსჯელობის აპრიორული პრინციპი¹⁰⁶. ბოიშლერის განსაზღვრებით, ეს აპრიორული პრინციპი მიზანშეწონილებაა, მაგრამ არა შემეცნებითი ძალების თამაშის მნიშვნელობით, არამედ როგორც იდეა. საჭიროა, დასძინს ბოიშლერი, მიზანშეწონილების ცნება ამაღლდეს იდეის მნიშვნელობამდე. ამ მიმართულებით თეორიის განვითარებაზე თვითონ კანტის ნააზრევში არის მითითება, მაგრამ საჭირო სიცხადით იგი არ არის მოცემული. იმის გასაკეთებლად, რაც აქ არის საჭირო, კანტის კონცეფცია უნდა გათავისუფლდეს იმ მომენტებისაგან, რომელნიც შეიცავენ აზრს შემეცნებითი ძალების თამაშის, ამ თამაშის ფაქტობრივად არსებობისა და იქიდან ესთეტიკური განცდის რეალური წარმოქმნის შესახებ.

ესთეტიკური მსჯელობა ემყარება გრძნობას, მაგრამ მაინც საყოველთაობის პრეტენზიას ატარებს და აპრიორულ საფუძველს ემყარება. მშვენიერება არ ემყარება განსჯის ცნებას. ასე რომ

იყოს, ჩვენ მიერ გამოთქმულ მოწონების მსჯელობას ყველას სავალდებულოდ გაუუხდილით დასაბუთებულობის საფუძველზე. ამ შემთხვევაში საქმე გვექნებოდა ჩვეულებრივ ლოგიკურ, განსჯით მსჯელობასთან. ესთეტიკური მსჯელობა უნდა დარჩეს ესთეტიკურ მსჯელობად, მაგრამ ამისათვის საჭიროა, რომ ის განსჯის გარკვეულ ცნებას თუ არა, რაღაც სხვა ცნებას მაინც ემყარებოდეს. ასეთი ცნება სხვა რამ არ შეიძლება იყოს, დასძინს ბოიშლერი, თუ არა გონების ცნება, ე. ი. იდეა. „მშვენიერების a priori არის, მაშასადამე, იდეა“.

ამ ცნების შემოტანა კანტის ესთეტიკაში იწვევს თვალსაჩინო ცვლილებებს. თუ აქამდე მშვენიერების გრძნობის ცნობებადობა ემყარებოდა შემეცნების ძალების ურთიერთობას, ახლა იგი ემყარება წმინდა გონების ცნებას, იდეას. ეს იმას ნიშნავს, რომ ესთეტიკური მსჯელობის საფუძველი არის ზეგრძნობითი ინსტანცია, რომელსაც ემყარება საგანიცა და მსჯელობის სუბიექტიც. „გემოვნების მსჯელობის განსაზღვრების საფუძველი მდებარეობს კაცობრიობის ზეგრძნობით სუბიექტში“¹⁰⁸. ამგვარად, სუბიექტური პრინციპი, ერთადერთი საფუძველი ესთეტიკური მსჯელობისა. არის ჩვენში არსებული იდეა ზეგრძნობადისა. ბოიშლერი იმოწმებს კანტის სიტყვებს: „ეს არის“ მისი (ესთეტიკური მსჯელობის — ა. ბ.) ამოხსნის ერთადერთი გასაღები...“¹⁰⁹ გემოვნება, რახან ის იდეას ემყარება, არ უნდა წარმოვიდგინოთ, როგორც იმთავითვე არსებული ფაქტი, არამედ როგორც ამოცანა. გონება მოითხოვს მიღწეულ იქნეს ესთეტიკური შეფასების სფეროში ერთსულოვნება. სუბიექტური პრინციპის სპეციფიკა, კანტის მიხედვით, უნდა დავინახოთ იმაში, რომ ის არის მხოლოდ ამოცანა, იდეა. ფილოსოფიაში საქმე გვაქვს არა მშვენიერების ახსნასთან, არამედ მხოლოდ იმპერატივთან: მშვენიერება ისე უნდა ვიგრძნოთ, თითქოს გემოვნების მსჯელობა იყოს განსაზღვრული მხოლოდ კაცობრიობის ზეგრძნობადი სუბსტრატით. ესთეტიკური გრძნობის საყოველთაობა არ შეიძლება დამტკიცებულ იქნეს, ის უნდა გაჩნდეს, წარმოიქმნას. ბოიშლერი სარგებლობს კოპენის ცნებით ესთეტიკური ცნობიერების შესახებ და კანტის აზრი ასე აქვს გამოთქმული: „ესთეტიკურ ცნობიერებაში რეპრეზენტირებულია კაცობრიობის გრძნობის ერთიანობა“¹¹⁰. ესთეტიკური ცნობიერება არის არა მარტო კაცობრიობის გრძნობის ერთიანობა, არამედ ის გვევლინება იმავე დროს როგორც ერთიანობა ცნობიერებისა ბუნებაში და ერთიანობა ზნე-

ობრივი ცნობიერებისა მოქმედებაში. „ესთეტიკური ცნობიერება წარმოგვიდგენს „კაცობრიობას საერთოდ“ გრძნობაში“¹¹¹. ესთეტიკური გრძნობის პრეტენზიაში ვლინდება გონება, რომლის დაქვერ ცნებებში შეუძლებელია. ის, რაც გემოვნების მსჯელობაშია გამოთქმული, არის გრძნობის ზოგადობა, მისი გონებისეულობა. როგორც ეთიკაში ვერ გამოვიყვანთ იმას, რაც უნდა იყოს, იქედან, რაც არის, ისე ესთეტიკაშიც არსებულისა ვერ გამოვიყვანება ის, რაც უნდა იყოს. იდეა უწინარესია ყოველგვარი ცდისეული მონაცემისა. მართალია, ის არ არის კონსტიტუციის პრინციპი, მაგრამ რეგულატორული ფუნქცია, რომელიც შეადგენს მის საქმიანობას, უდიდესი მნიშვნელობისაა: მას შესწევს ძალა მიმართულება მისცეს ადამიანის სინამდვილეს, კულტურას და ამით განახორციელოს გონების სამყარო. ეს არის იდეის რეალიზაცია, შექმნა იმისი, რაც ჯერ კიდევ არ არის.

ესთეტიკური სოლიდარობა (Gemeinsinn), რომელიც ესთეტიკური იდეის შინაარსად გვევლინება, კანტისათვის არ არის იგივე, რაც საერთო გრძნობა (Gemeingefühl). ასეთი გაიგივება შეცდომაა¹¹². ესთეტიკური სოლიდარობა ამოცანაა, რომელსაც გამართლება აქვს თავის თავში. რეალურად არსებული საერთო გრძნობა, უგამონაკლისოდ რომ იყოს იგი გავრცელებული, აუცილებლობის ნიშნის მატარებელი მაინც არ იქნება. ხოლო ემპირიული შესაბამისი ესთეტიკური სოლიდარობისა რომ საერთოდ არ არსებობდეს არც ერთ შემთხვევაში, მისი მნიშვნელობა, როგორც ამოცანისა, მისი იმპერატიულობა ერთხელაც არ დადგებოდა კითხვის ქვეშ.

კრიტიკული ესთეტიკის თავისებურების ნათელსაყოფად ბოილერი ადარებს ერთმანეთს ფილერის შეხედულებას ზელოვნების თეორიაზე და კანტის ესთეტიკურ თეორიას. ფილერთან მსჯელობა ეხება ობიექტურ ფაქტს, ზელოვნებას, კანტთან მსჯელობის საგანია სუბიექტი, სუბიექტში გამოვლენილი ზეგრძნობადი ვითარება. ობიექტურობა იმ მსჯელობებისა, რომელთაც გვაძლევს ფილერი თავის თეორიაში, თავის თავად იგულისხმება და გაგებისათვის სიძნელეს არ წარმოადგენს: ობიექტურ საგანზე წარმოებული მსჯელობის ობიექტურობა პრინციპში საგანგებო დასაბუთებას არ საჭიროებს. სხვა მდგომარეობაა კანტის ესთეტიკაში. აქ ზოგადი, ობიექტურ-აუცილებელი და მარადიული უნდა დაიძებნოს ვითომდა სუბიექტურის ფარგლებში. გემოვნების მსჯელობაში არის მითითება ისეთ საგანზე, რომელიც ემპირიული ობიექტი კი არ არის,

არამედ იდგა. ამიტომ: ობიექტურობა კანტთან მარადი ამოცანაა, ფილღერთან კი მოცემული ფაქტი. ხელოვნების თეორია და ესთეტიკა არსებითად განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, მათი მოქმედების არე, კვლევის საგანი და მასთან ერთად კვლევის მეთოდოლოგია არსებითად სხვადასხვაა. ამიტომ მათ შორის არც წინააღმდეგობაა. ისინი სხვადასხვა ვითარებას ეხებიან და მშვიდობიანად შეიძლება იყონ ერთიმეორის გვერდით. აუცილებლობა მსჯელობის შესახებ გამოთქმული მსჯელობისა განსხვავდება არსებითად იმ აუცილებლობისაგან, რომლის პრეტენზიასაც აცხადებს ესთეტიკური მსჯელობა. ესთეტიკურ აუცილებლობას აზრი აქვს მხოლოდ როგორც ამოცანას. ის, რაც არ არის ემპირიული, არც შეიძლება შეხვდეს ემპირიის წინააღმდეგობას. ასეთია მშვენიერების საზრისის უეჭველობა. ის არ არის მოცემული როგორც ბუნების წყალობა, არამედ როგორც ამოცანის აუცილებლობა, აუცილებლობა ესთეტიკური კულტურისათვის. თავისთავად უეჭველი საზრისი მშვენიერებისა, იმპერატიული ამოცანის სახით ფუნქციობს, როცა მისი ემპირიული რეალიზაციის საკითხი დგება. ესთეტიკური მსჯელობა უფრო ადრეა აუცილებელი, ვიდრე დადგებოდეს საკითხი მისი აღიარების ფაქტობრიობაზე.

რა უნდა ითქვას ბოიმლერის გამოკვლევაზე?

ნაშრომი უეჭველად სერიოზული. ანგარიშგასაწევი ძიებაა, რომელიც ცდილობს კანტის ესთეტიკის გაგებასა და დასაბუთებას კანტზე დაყრდნობით და კანტისაგან გასვლით. დიდი მოაზროვნის ერთ-ერთი თვისება ხომ ისაა, რომ მოგვეცეს ჩანასახი მრავალი თვალსაზრისისა, რომელიც დიდი ხნით განსაზღვრავს მეცნიერების განვითარებას. ამ მხრივ კანტს იშვიათად თუ ვინმე შეედრება. მისი ჩანაფიქრები დღესაც აძლევენ ბიძგს ახალ მიმართულებებს, ახალ თეორიებისათვის ამოსავალ პუნქტად გვევლინებიან. ამ თვალსაზრისით განხილული კანტის ესთეტიკა არაფრით არ ჩამორჩება თეორიული და პრაქტიკული გონების კრიტიკას. კანტის ინტერპრეტაციები საერთოდ ახალი თეორიებია. რომელთაც ფესვები კანტისავე ფილოსოფიურ მემკვიდრეობაში აქვთ. „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“ და სხვა ნაშრომები კანტისა, რომელნიც ესთეტიკის საკითხებს ეხებიან, მრავალ ისეთ მომენტს შეიცავენ, რომ ეგუებიან დამოუკიდებელ განვითარებას, საკუთარ ფეხზე დგომის უნარი აქვთ. კანტის ესთეტიკის მკვლევარები უმთავრესად იმით განსხვავდებიან ერთმანეთისგან, რომ განსხვავებულ შეფასებას

აძლევენ მისი ნააზრევის სხვადასხვა მომენტებს და შემდგომი განვითარების გზებიც სხვადასხვაგვარად ესახებათ. კანტიდან ყველანი „გაღიან“, მაგრამ სხვადასხვა მიმართულებით.

ბოიმლერი ცდილობს კანტის ესთეტიკური თეორია ისე გაი-აზროს, რომ მას სრულიად ჩამოაშოროს ხელოვნების თეორიის საკითხები. მისი დაპირისპირება კანტის ესთეტიკისა ფილდერის ხელოვნების თეორიისადმი ამ ვითარების თვალსაჩინო ილუსტრაციაა. ავტორის ეს ცდა უეჭველად გამართლებულია და მისი არგუმენტაციაც ზოგ მომენტში დამაჯერებელი. ამით შეაქვს ამ მკვლევარს გარკვეული წვლილი იმ კონცეფციაში, რომელსაც განსაკუთრებით ავითარებს მ. დესუარი თავის ფუნდამენტალურ ნაშრომში— „ესთეტიკა და ზოგი მეცნიერება ხელოვნების შესახებ“¹¹⁵. სადავოა, მოიგებს თუ წააგებს კანტის ესთეტიკა ხელოვნებისაგან გამიჯვნის გამო. ამ აზრს მომხრეც ჰყავს და მოწინააღმდეგეც. გადამწყვეტი ამ დავაში უნდა იყოს არა საკუთრივ ხელოვნების ინტერესი, მისი თეორიის აგება, არამედ კანტის ფილოსოფიის მთლიანობის ამოცანა, ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ინტერესი. ბოიმლერი ამ თვალსაზრისზე დგას და ეს მას უნდა მოვეუწონოთ. მაგრამ ვერ ვიტყვით იმას, რომ მისი არგუმენტაცია ყოველთვის ნათელია და დამაჯერებელი. ფორმულა — „ხელოვნების თეორიას საქმე აქვს არსებულთან, ფაქტიურობასთან, ხოლო ესთეტიკას იმასთან, რაც უნდა იყოს, მაგრამ რაც ჯერ არ არის“, მთლად ნათელი არ არის. გარკვევას ითხოვს ის, თუ რას ვეძახით ამ შემთხვევაში ფაქტს, ფაქტობრივად გარკვეულს და რას ვგულისხმობთ იმაში, რაც არ არის, მაგრამ უნდა იყოს.

თუ მოცემულობის, ფაქტობრიობის დასადგენად ე. წ. გულუმბრყვილო თვალსაზრისზე დავდგებით, ფაქტად უნდა მივიჩნიოთ ხელოვნებაცა და მშვენიერებაც. თუ ბუნებრივ ცდას ვკითხავთ, ის თანაბრად მოცემულად დავვისახავს მშვენიერებასა და ხელოვნების პროდუქტს. მართალია, კანტის მოძღვრება სუბრეპციის შესახებ და ძირითადი დებულება მისი ესთეტიკისა იმას გვეუბნება, რომ მშვენიერება ობიექტურად არ არსებობს და ამიტომ საგნის თვისებად მისი განცდა ილუზიაა, სუბრეპციით შეპირობებული, ჩვენ არა გვაქვს იმის საფუძველი, რომ იგივე არ ვთქვათ ხელოვნების პროდუქტებზე. ხომ შეიძლება ვიფიქროთ, რომ ხელოვნების ფაქტი იმავე ბუნებისაა ონტოლოგიურად, როგორისაც არის ესთეტიკური ფენომენი?! ბოიმლერმა ხელოვნება და ესთეტიკური შეადარა ისე,

რომ ისინი სხვადასხვა განზომილებაში მოათავსა. ხელოვნება განხორციელებულად წარმოგვიდგინა, ხოლო ესთეტიკური ფენომენი ამოცანის სახით. აქ პირველი შეხედვით მაინც, მათ შორის ონტოლოგიური განსხვავება თვალსაჩინოა. მაგრამ ხომ შეიძლება, რომ ესთეტიკური ამოცანა რამდენადმე მაინც განხორციელებულად წარმოვიდგინოთ და ხელოვნებას ჯერადში ამოუყენოთ? ამ შემთხვევაში უთუოდ ესთეტიკურადაც ფაქტის ნიშანს მივანიჭებდით და ესთეტიკისა და ხელოვნების თეორიის განსხვავებას ერთი საბუთო მაინც გამოეცლებოდა. ხელოვნებისა და ესთეტიკურის განხილვა მათი არსებობის ფორმის დასადგენად უნდა მოხდეს არა ნაივურ თვალსაზრისზე დგომით, არამედ გნოსეოლოგიის ასპექტში. ამ შემთხვევაში უთუოდ მათი არსებობის ფორმა ერთნაირად, ერთი ბუნებისად იქნებოდა წარმოდგენილი და ხელოვნების თეორიისა და ესთეტიკის გასამიჯნავად ამგვარი საბუთი არ გამოგვადგებოდა.

ბოიმლერის შეხედულება ისეც შეიძლება გავიგოთ, რომ საქმე ეხებოდეს ფსიქოლოგიური და ფილოსოფიური მიდგომის განსხვავებას. პირველისათვის მშვენიერება, ხელოვნება არის ფაქტი. რეალურად მოცემული მოვლენა, მეორე ამ მოცემულობას კრიტიკულად განიხილავს და მიდის იმ დასკვნამდე, რომ მისი არსებობა არის იდეალური და არა რეალური. აქ ბოიმლერთან შეიძლება სადავო არათფერი გვქონდეს. ფსიქოლოგიას ყოველთვის საქმე აქვს მხოლოდ იმასთან, რაც მოცემულად იგულისხმება, ის ემპირიული მეცნიერებაა მაშინაც, როცა იდეალურის მოცეპულობას იკვლევს. მაგრამ ამ თვალსაზრისით ხელოვნების თეორია ისევე ვერ ისარგებლებს, როგორც ესთეტიკა. როგორც ხელოვნების დეორიის, ისე ესთეტიკის საკითხის დაყენება, პრობლემის საზრისი არსებითად განსხვავდებიან ფსიქოლოგიის პრობლემის ხასიათისგან. ფსიქოლოგიის პრობლემა ყველგან. ყოველი მოვლენის მიმართ არის ასეთი: „როგორია იგი ჩემთვის? როგორ განვიციდი მე მას?“ ესთეტიკაცა და ხელოვნების თეორიაც საკითხს სულ საწინააღმდეგო საზრისის ანიჭებენ: „როგორია ის თავისთავად?“ რასაც არავითარი „თავისთავადობა“ არ ახლავს, ის ესთეტიკისა და ხელოვნების თეორიის საგანი ვერ იქნება. ისიც უნდა მივიღოთ მხედველობაში, რომ ხელოვნების განსასხვავებლად ფიზიკური ნივთისგან ფსიქიკის მონაწილეობა არ იქნება საკმარისი. ხელოვნების ხელოვნურობას. მის მხატვრულობას ფსიქიკა ვერ მოგვცემს. საჭირო გახდება აქაც იდეა-

ლურის მოშველიება. მაგრამ მაშინ მისი გათიშვა ესთეტიკურისგან კვლავ პრობლემად წარმოგვიდგება.

ამგვარად, ბოიმლერის იდეა სწორია: ხელოვნების თეორია და ესთეტიკა უნდა გავთიშოთ. მაგრამ საფუძველი ამ გათიშვისა არ შეიძლება იყოს არც ფაქტის ცნება და არც ფსიქოლოგიური თვალსაზრისის გამოყენება.

მეორე მომენტი, რაც იპყრობს ჩვენს ყურადღებას ბოიმლერის კონცეფციაში, მის კრიტიკაში, რომელიც მიმართულია კანტის ესთეტიკის წინააღმდეგ, არის მოთხოვნა ესთეტიკის ავტონომიისა. კანტის ესთეტიკა, რომელიც თითქოს და უნდა იყოს გრძნობის ესთეტიკა და თანაც ავტონომიურა, საკუთარი საფუძვლის მქონე, ნამდვილად ასეთი არ არის. მთელი ეს სიმძიმე გრძნობის ესთეტიკისა კანტთან აწევს შემეცნების ძალებს, ამ ძალების ნიშან-თვისებებს. ამაზე მითითება ახალი საქმე არ არის. კანტს ბრალს სდებენ ინტელექტუალიზმში მაშინაც, როცა ის იბრძვის ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ ესთეტიკაში და იცავს გრძნობის უფლებებს. ყველა, ვინც ესთეტიკაში გრძნობის უფლებების დამცველად და ინტელექტუალიზმის წინააღმდეგ გამოდის, კანტიანელია, კანტის ესთეტიკას ავითარებს. ამდენად ბოიმლერი აქაც კანტიანელია. ის კანტს უსწორებს არა დებულებას, არა ესთეტიკის იდეას, არამედ ამ იდეის დასაბუთების ინტელექტუალურ საშუალებას. ესთეტიკური ობიექტურობის მოპოვება ინტელექტუალური საშუალებით ეწინააღმდეგება კანტის ესთეტიკის ძირითად ტენდენციას: ესთეტიკა ჰკარგავს დამოუკიდებლობას, ის თეორიული ფილოსოფიის ერთ-ერთ გამოვლინებად იქცევა. ამ საფრთხეზე მიუთითებს ბოიმლერი და ამაში ის უეჭველად მართალია.

მაგრამ საქმე ხომ მართო უარყოფაში არ არის, ინტელექტუალიზმის უარყოფა ესთეტიკაში (და ეთიკაში) არ უნდა დასრულდეს მხოლოდ უარყოფით. უარყოფას უნდა მოჰყვეს პოზიცია, იმ ნიჟარის მიგნება, რომელმაც უნდა შეასრულოს ესთეტიკის დასაბუთების ფუნქცია გრძნობაზე დაყრდნობით, ავტონომიურად. როგორია ბოიმლერის კონცეფცია ამის თაობაზე?

ესთეტიკურის პოზიტივურ დასაყრდენად აქ გვევლინება ზეგრძნობითი ინსტანცია, იდეა, რომელიც თავისთავში, ასე ვთქვათ. სავსებით დასაბუთებულია და, მაშასადამე, აუცილებელიც, ობიექტურიცა და სავალდებულოც. მაგრამ საკითხავია: როგორია ბუ-

ნება ამ ზეგრძნობადის. ესთეტიკური იდეის? გრძნობისეულია იგი თუ ინტელექტუალური?

ბოიმლერის მიხედვით, თუ ჩვენ წისი ზეორია ამ პუნქტში სწორად გვესმის, ეს ზეგრძნობადი იდეა არც გრძნობაა და არც ინტელექტი (არც ნება), არამედ ისეთი რამ, რაც ამათგან განსხვავდება და ამიტომ მათ საერთო საფუძვლად გვევლინება. ესთეტიკურში რომ კულტურის ყოველი ფორმის ერთიანობა ვლინდება, ეს ამის დემონსტრაცია უნდა იყოს. გამოდის, რომ ის, რაც ესთეტიკურს უდევს საფუძვლად, საფუძველია აგრეთვე თეორიული და პრაქტიკული გონებისა. აქ ლაპარაკია არა ესთეტიკურის, მიზანშეწონილების შუამავლობაზე, როგორც ეს არის კანტთან, არამედ სამივე სფეროს — თეორიულის, ეთიკურისა და ესთეტიკურის ტრანსცენდენტალურ საფუძველზე, რომელიც მეოთხე ინსტანციად გვევლინება. ამას შეიძლება ეწოდოს ესთეტიკის (და ლოგიკისა და ეთიკის) მეტაფიზიკური დასაბუთება.

ესთეტიკურის მეტაფიზიკაზე, კერძოდ მის ონტოლოგიაზე ლაპარაკი, რასაკვირველია, კანონიერია. მაგრამ აქ ჩვენს წინაშე პირველ რიგში დგას ესთეტიკური მსჯელობის საკითხი, ამ მსჯელობის გამართლების პრობლემა. ბოიმლერი სწორად წარმოიდგენს პრობლემის შინაარსს. ესთეტიკური მსჯელობა არის მსჯელობა გრძნობაზე და გრძნობამ უნდა მისცეს ამ მსჯელობას საფუძველი და გამართლება. ამისთვის იღწვოდა კანტიცა და კოპენიცი. ამავე მიზანს ემსახურებოდა ბოიმლერიც, რომელსაც კანტის მიერ მოცემული გადაჭრა ამ საკითხისა არ აკმაყოფილებს. მაგრამ ის, რასაც ბოიმლერი გვაწვდის ამ საკითხის გადასაჭრელად, იმავე ნაკლის შემცველია: ესთეტიკური მსჯელობის საზრისი რომ მშვენიერების იდეას გულისხმობს, ეს უდავოა, მაგრამ როცა ეს იდეა მხოლოდ იდეაა მშვენიერებისა და არა თვითონ მშვენიერება, საკითხი, რომელიც ჩვენს წინაშე დგას, ღიად რჩება, მშვენიერების იდეა მხოლოდ მაშინ არის მშვენიერების იდეა, ე. ი. „თვითონ მშვენიერი“, როგორც იტყოდა პლატონი, როცა აქ იდეა თეორიული მნიშვნელობით არის აღებული, როცა ამ იდეის საზრისი თეორიული ხასიათისაა. ასე გაგებული იდეა მოთავსდება კანტის „წმინდა გონების კრიტიკაში“, მის იმ ნაწილში, რომელსაც „ტრანსცენდენტალური დიალექტიკა“ ეწოდება. ამას ესთეტიკასთან არაფერი აქვს საერთო. იდეა, მაგალითად პლატონის მიხედვით, ყველაფრის არსებობს. აქ ინტელექტუალურ, გონით მოვლენებზეა ლაპარაკი. ესთეტიკური იდეა სულ

სხვა განზომილებაში უნდა მოთავსდეს. მას უნდა ჰქონდეს თავის შინაარსად არა ინტელექტუალური ვითარება, არამედ გრძნობითა. ეს კი არ ჩანს ბოიმლერის „იდეაში“. ის არ არის გრძნობა და ამიტომ გრძნობის ავტონომიას ვერ მოგვეცემს. ბოიმლერის თეორიაც ინტელექტუალისტურია და თანაც მეტაფიზიკური. ესთეტიკა ბოიმლერს ლოგიკაზე არ დაჰყავს. ლოგიკურ ინტელექტუალიზმს ის სძლევს, მაგრამ ინტელექტუალობის ბუნებას ინარჩუნებს ის ზეგრძნობადი იდეა, რომელიც ესთეტიკასთან ერთად საფუძვლად უდევს ეთიკასაც და ლოგიკასაც.

არის ამ პუნქტის სხვაგვარი გაგების შესაძლებლობაც. ბოიმლერი ხაზგასმით ლაპარაკობს სოლიდარობის გრძნობაზე, საკაცობრიო სოლიდარობაზე, რომელსაც მკაცრად განასხვავებს საერთო გრძნობის ცნებიდან. მისი აზრით, ესთეტიკური მსჯელობის დაფუძნება-გამართლება ხდება კანტთან არა საერთო გრძნობის საფუძველზე, არამედ საყოველთაო, საკაცობრიო სოლიდარობის ნიადაგზე (თუმცა კანტი ამას ყოველთვის ნათლად არ გვიჩვენებს)¹¹⁴. თუ ე. წ. ზეგრძნობად იდეას გავიგებთ, როგორც კაცობრიობის სოლიდარობას, საქმეს კიდევ უფრო გავართულებთ და საკითხის გადაჭრასაც გავაძნელებთ.

თუ აღნიშნული სოლიდარობა რეალურ-ემპირიული, თუმცა საწყისისეული ფაქტია, ის მოგვეცემს იმის ახსნას, რომ ესთეტიკური მსჯელობების გამო არსებობს საყოველთაო თანხმობა, მაგრამ ეს იქნებოდა მხოლოდ შემთხვევითი და არა აუცილებელი თანხმობა: ემპირიული საფუძველი ვერ მოგვეცემს აპრიორულ მსჯელობას. იძულებული ვიქნებით ამ სოლიდარობის აპრიორული საფუძველი ვეძებოთ. ეს კი ისევ პირველ თვალსაზრისთან დაგვაბრუნებდა.

ბადენის ნეოკანტიანური სკოლის წარმომადგენელთაგან კანტის ესთეტიკას განსაკუთრებული გულსისუყრით განიხილავს თავის დისერტაციაში ზემოხსენებული რ. კრონერი. მართალია, ის ესთეტიკის მხოლოდ ერთ პრობლემას ეხება, მაგრამ ეს პრობლემა ისეა მის გამოკვლევაში წარმოდგენილი, რომ არსებითად სწვევტს ესთეტიკის ბედს.

III. რ. კრონერის ესთეტიკური კონცეფცია

კრიტიკული ესთეტიკის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობაა მისი გამიჯვნა ლოგიკისგან, გნოსეოლოგიისგან. ესთეტიკის ფილოსოფიურ

დისციპლინად დადგენა ორ რამეს გულისხმობს: ის უნდა იყოს დამოუკიდებელი ლოგიკისგან და ეთიკისგან და არც ფსიქოლოგიის კუთვნილება უნდა გახდეს, ფსიქოლოგიზმის სკეპტიციზმში არ ჩაიძიროს. ესთეტიკა საკუთარ ფეხზე უნდა დადგეს, მან საკუთარი გამართლება უნდა ნახოს. მაგრამ რადგან „გამართლებაში“ იგულისხმება ტრანსცენდენტალური დედუქცია, რომელიც პირველ რიგში, ბუნებისმეტყველების ძირითადი დებულებების მოპოვებას ემსახურება, ესთეტიკის პრობლემა მოითხოვს მის განხილვას ამ ასპექტში. რახან ესთეტიკის პრობლემა კანტის მიერ გააზრებულია, როგორც პრობლემა ესთეტიკური სინთეზური მსჯელობისა, ბუნებრივია ამ საქმის მოგვარება უნდა ეკითხოს „წმინდა გონების კრიტიკის“ ტრანსცენდენტალურ დედუქციას, რომელიც არის არა მარტო პირველი ცდა ტრანსცენდენტალური დასაბუთებისა, არამედ ერთგვარი ეტალონია ანალოგიური ცდისათვის, სულერთია, ცნობიერების რომელ უბანზედაც არ უნდა იყოს იგი გამოყენებული.

რ. კრონერს ზწორედ ასე ესმის თავისი ამოცანა: უნდა შეუდარდეს ერთმანეთს ლოგიკური და ესთეტიკური მსჯელობები, უნდა გაირკვეს მათი მსგავსება და განსხვავება. აქ წინაპლანზე წამოყენებულია ამ მსჯელობების საყოველთაო სავალდებულო მნიშვნელადობა (Allgemeingültigkeits) და მიზნად არის დასახული ამ მნიშვნელადობათა ურთიერთობის, მათი მსგავსება-განსხვავების ნათელიყოფა. არ არის შემთხვევითი ის, რომ ლოგიკური და ესთეტიკური მსჯელობები ერთ გამოკვლევებაში განიხილებიან. ამას მოითხოვს ის პრინციპი, რომელსაც ემყარება კრონერი; ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელადობას ვერ დავასაბუთებთ, თუ ლოგიკური მსჯელობის საყოველთაობა იქნება გაგებული „წმინდა გონების კრიტიკის“ მიხედვით და თანაც სხვაგვარი დასაბუთება მსჯელობის მნიშვნელადობისა გამორიცხული იქნება. ლოგიკური და ესთეტიკური მსჯელობების საყოველთაო მნიშვნელადობა უნდა ენათესავებოდნენ ერთმანეთს იმდენად, რომ ორივეს ძალა გასაგები იყოს, ხოლო განსხვავება მათ შორის იმდენი მაინც უნდა იყოს, რომ საფუძველი ჰქონდეს ორგვარ მსჯელობაზე ლაპარაკს. თუ ლოგიკური და ესთეტიკური მსჯელობა აბსოლუტურად დამორბეულ პოლუსებზე არიან მოთავსებული, მაშინ ისეთ საერთო ნიშანს, როგორიცაა საყოველთაო მნიშვნელადობა, ისინი ერთად ვერ დაიჩემებენ. კანტის ესთეტიკის ძირითადი აპორია სწორედ ისაა, რომ მისი მსჯელობა სავალდებულო უნდა იყოს ყველასათვის და

იმავე დროს მას ეკრძალება მსჯელობის სავალდებულოდ დადგენის ყველა ცნობილი საშუალება. კანტის თეორიულ ფილოსოფიაში მოცემულია ამ საშუალებათა დახასიათება. კრონერი ფიქრობს, რომ თუ ამ საშუალებებში, ამ კონცეფციაში რაიმე ცვლილება არ შევიტანეთ, ესთეტიკური მსჯელობა დაუსაბუთებელი დაგვრჩება (რომ აღარაფერი ვთქვათ იმაზე, რომ დასაბუთების ეს წესი მთელ რიგ მეცნიერებებს არ მიუდგება). თუ კრონერის ცდამ მიზანს მიაღწია, თუ მან შესძლო გნოსეოლოგიური დედუქციის რეფორმა (კანტის ნიადაგზევე დარჩენით), მაშინ ეს გარემოება გავლენას მოახდენს ესთეტიკური მსჯელობის არსის გაგებაზე. თუ ლოგიკურმა მსჯელობამ ისეთი ნიშან-თვისება აჩვენა, რომ დაუახლოვდა ესთეტიკურ მსჯელობას, ეგების ესთეტიკურ მსჯელობაშიც დაიძებნოს ისეთი ნიშნები, რომელნიც ლოგიკურ მსჯელობასთან დაგვაახლოებენ. ასეთია, ზოგადად რომ ვთქვათ, კრონერის მიზანი, მიაი კონცეფციის ძირითადი მოტივი: რახან ესთეტიკური მსჯელობის სინგულარულ-ინდივიდუალური ბუნება ქმნის მთავარ სიძნელეს ობიექტურ დასაბუთებაში, ეგების საქმეს უშველოს იმან, რომ ლოგიკის სფეროშიც სინგულარული მსჯელობა დაეუშვათ და მისი ობიექტური დასაბუთება შესაძლებლად მივიჩნიოთ. ეს მოხსნიდა ლოგიკური მსჯელობისა და ესთეტიკური მსჯელობის აბსოლუტურ დაპირისპირებას, რაც რაციონალურისა და ირაციონალურის დაპირისპირებას ედრება.

ესთეტიკური მსჯელობის პრობლემა ისტორიულად ყოველთვის წამოიჭრებოდა ისეთ თეორიულ სიტუაციაში, სადაც ლოგიკური მსჯელობის არსის შესახებ გარკვეული აზრი იყო განმტკიცებული. ესთეტიკური მსჯელობა უნდა გარკვეულიყო მისი შედარების გზით ლოგიკურ მსჯელობასთან. ამ შემთხვევაში თითქოს პრობლემის გადაჭრის ნორმალური ვითარება გარანტირებული იყო: საძიებელს წარმოადგენდა მხოლოდ ერთი რამ, ესთეტიკური მსჯელობის არსი. ლოგიკური მსჯელობა გარკვეულად იგულისხმებოდა, მისგან ამოსვლით ესთეტიკური მსჯელობის რაობაც ცნობილი უნდა გამხდარიყო. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ თვით შინაარსი ლოგიკური მსჯელობის გარკვეულობისა ერთნაირად არ იყო წარმოდგენილი და ამის შედეგად, დისკუსია ესთეტიკური მსჯელობის გარშემო რამდენადმე შეპირობებული იყო იმით, რომ მოკამათენი ლოგიკურ მსჯელობაში. მის არსში სხვადასხვას გულისხმობდნენ. ამის შედეგი იყო ის, რომ დისკუსია ადგილს ინაცვლებდა და ესთეტიკიდან

ლოგიკაში გადადიოდა. ასე იყო ეს წარსულში. ასეა ეს დღესაც. ლოგიკის მსჯელობის რაობაზე და საერთოდ ლოგიკის რაობაზე და მის ამოცანებზე საყოველთაოდ მიღებული შეხედულება დღესაც არ არსებობს. პირიქით, შეიძლება ითქვას, რომ საპირისპირო თეორიები ლოგიკის პრობლემებზე დღეს უფრო მრავალრიცხოვანია, ვიდრე წარსულში. ამ ვითარებას უწევს ანგარიშს კრონერი და ამიტომ მისი ცდა ესთეტიკური მსჯელობის ლოგიკურ მსჯელობასთან ერთად განხილვისა სავსებით გამართლებულია. რახან თანამედროვე ფილოსოფიაში ლოგიკის სხვადასხვა გაგება არსებობს, ამ დარგის მკვლევარი ვალდებულია ან მიემხროს რომელიმე ცნობილ თეორიას, ანდა თავისი საკუთარი კონცეფცია წარმოადგინოს. ასე ფიქრობს კრონერი და ამის შესაბამისად გვამცნობს თავის პოზიციას ლოგიკაში.

როგორც ცნობილია, გავრცელებული აზრის მიხედვით, ლოგიკის თეორიას ევალება მიაგნოს იმ ინსტანციას, რომელსაც ემყარება ლოგიკა¹⁵ და მოგვეს მისი აღწერა, მისი მნიშვნელობის ცხადყოფა ლოგიკური სიდიდეებისათვის. კრონერი უარყოფს როგორც ფსიქოლოგისტურ, ისე „წმინდა ლოგიკის“ ცნებით წარმოდგენილ თეორიებს და ჭერარსის ლოგიკის დამცველად გამოდის. ის კრიტიკულად არის განწყობილი აგრეთვე ჭერარსის ლოგიკის ზოგი დამცველის მიმართ (ვინდელბანდი, ქ. ზიგვარტი) და საჭიროდ მიიჩნევს ამ კონცეფციის შემდგომ განვითარებას. ამოსავალ პუნქტად მან შეარჩია პ. რიკერტის თეორია, რომელიც განვითარებულია წიგნში — „შემეცნების საგანი“.

ფსიქოლოგისტური ლოგიკა კრონერისათვის საგანგებო განხილვის ღირსიც არ არის. ფსიქოლოგიზმი საერთოდ მიუღებელი თვალსაზრისია მისთვის და მხოლოდ იმდენად იხსენიება, რამდენადაც შეცდომის საფრთხეზეა გამახვილებული ყურადღება. მაგრამ ფსიქოლოგიზმის უარყოფაც არ არის ერთნაირი. არის ფსიქოლოგიზმის დაძლევის ისეთი კონცეფცია, რომლის მიხედვით ის უნდა ვიაზროთ. როგორც აზროვნების, ესთეტიკური და ეთიკური განცდის ფსიქოლოგია. ამის საპირისპიროდ უნდა ითქვას. რომ ფსიქოლოგიზმი არ ექვემდებარება გარდაქმნას. არსებობის შენარჩუნებას ადგილის გადანაცვლებისა და უმართებულო პრეტენზიაზე უარის თქმის მეშვეობით. თუ, მაგალითად, სწორია ის აზრი, რომ მსჯელობაში არაფერია, რაც ფსიკიკურ მოვლენად უნდა ჩაითვალოს. მსჯელობის ფსიქოლოგია შეუძლებელია და ამ ცნებასაც.

როგორც უშინაარსოს, მხოლოდ გაუგებრობისა და ზიანის გამოწვევა შეუძლია. თუ, საერთოდ, სწორია, რომ ფსიქიკა არ არის ნორმატული ვითარება და არც არაფერს შეიცავს, რაც ტრანსცენდენტალურად შეიძლება ჩაითვალოს, მაშინ ფსიქოლოგიაც მხოლოდ ფსიქოლოგიურია შესაძლებელი, არსებობის უფლება აქვს მხოლოდ ფსიქიკის ფსიქოლოგიას. ისეთი გამოთქმები, როგორცაა — „შემეცნების ფსიქოლოგია“, „ესთეტიკური“ და „ეთიკური ფსიქოლოგია“ უკანონო გიბრიდებს წარმოადგენენ.

კრონერი, როგორც ჩანს, ფსიქოლოგიზმის სალიკვიდაციოდ პირველ გზას მიმართავს: რაც ნორმატულ მეცნიერებად ვერ დამტკიცდება ფილოსოფიაში, ის ფსიქოლოგიად უნდა იწოდებოდეს და მას ფილოსოფიურ პრეტენზიაზე უარი უნდა ეთქვას. საკითხის ამგვარი გადაჭრა თუმცა ადვილია წარმოსადგენად, მაგრამ საფუძვლიან დებულებად ვერ მიიჩნევა. ამ გარემოებას აქ ჩვენთვის მნიშვნელობა არა აქვს. მთავარია ის, რომ კრონერი გადაჭრით წინააღმდეგია ფსიქოლოგიზმის და ის ე. წ. ნორმატულ თვალსაზრისზე დგება. მისი რწმენით, მხოლოდ ნორმატულ ლოგიკას (და ნორმატულ ესთეტიკას) აქვს საშუალება შუქი მოჰფინოს საყოველთაო მნიშვნელადობის ცნებას და დახმარება გაეკვიწოს იმის გარკვევაში, რაც ჩვენს მთავარ ამოცანას წარმოადგენს, რაც კანტის ესთეტიკის ცენტრალურ პრობლემას შეიცავს.

რას გვეუბნება ნორმატიული ლოგიკა საყოველთაო-სავალდებულო მნიშვნელადობის შესახებ? რით აიხსნება ის ფაქტი, რომ ზოგიერთი მსჯელობა ისეთია თავისი ბუნებით, რომ მისი მიღება, გაზიარება ყველასათვის სავალდებულოა და მისი დადასტურება, ჰოყოფა და უარყოფა არავის თავისუფალ სურვილზე არ არის დამოკიდებული?

ეს პრობლემა იგივეა, რაც ქეშმარიტების ბუნებისა და მისი კრიტერიუმის პრობლემა. რას ნიშნავს, ის, რომ ესა და ეს მსჯელობა არის ქეშმარიტება? რა ურთიერთობაა ქეშმარიტებასა და მის აღიარებას შორის სუბიექტის მიერ? იყო თუ არა გრავიტაციის ფორმულა ქეშმარიტება, სანამ მას ნიუტონი გამოთქვამდა? ქ. ზაგვარტი, როცა იგი თავს იცავს ფსიქოლოგიზმისაგან, ჰუსერლის ბრალდებისგან, ამ კითხვაზე ასე უპასუხებს: აღნიშნული ფორმულა არ იყო ქეშმარიტება ნიუტონამდე, მაგრამ იმის შემდეგ. რაც რომ იგი გამოთქვა და გამართლდა, მას ენიჭება მნიშვნელობა შინაარსეულად არა მხოლოდ იმ დროისათვის, როცა იგი იქნა აღმოჩენილი,

არამედ აგრეთვე წარსულისათვისაც. ე. ი. თითქოს ასე უნდა გავიგოთ ზიგვარტის აზრი: ქვეშარიტება არ არსებობს მის აღმოჩენამდე ფორმალურად, მაგრამ არსებობს იგი შინაარსეულად და ეს გვაძლევს უფლებას ვთქვათ, რომ ადამიანის მიერ ფორმულირებული დებულება, რომელიც ქვეშარიტა აღმოჩნდა, ქვეშარიტებად უნდა ჩავთვალოთ იმ მომენტისათვისაც, რომელიც მის ფორმულირებას უსწრებდა. შინაარსეულად, მაშასადამე, ქვეშარიტება არის მაშინ, როცა არსებობს სინამდვილე, რომელსაც ის გადმოგვცემს.

კრონერი ფიქრობს, რომ ზიგვარტის ეს მოსაზრება ჰუსერლის კონცეფციის სასარგებლოდ ლაპარაკობს, და ამგვარი თავიანდაცვა ნორმატიული ლოგიკის წარმომადგენელს, როგორცაა ზიგვარტი, არ შეეფერება. ნორმატივიზმი აღარ არის ძალაში, თუ ქვეშარიტება ერთ რომელიმე მომენტში არ საჭიროებს და არ უკავშირდება სუბიექტს, ჰკარგავს ჯერარსულ ხასიათს. ის ფაქტა, რომ ჰუსერლის „პროლეგომენების“ გამოქვეყნების შემდეგ ნორმატიული ლოგიკა ბევრმა საბოლოოდ დამარცხებულად მიიჩნია, იმაზე მიუთითებს, კრონერის აზრით, რომ ზიგვარტის ლოგიკაში არ იყო წარმოდგენილი ნორმატივიზმი საჭირო სიცხადით და სიღრმით. ფსიქოლოგიზმის დამარცხება საერთოდ და, კერძოდ, ლოგიკაში, არ ნიშნავს „წმინდა ლოგიკის“ გამარჯვებას, როგორცაა ის ჰუსერლს ჰქონდა წარმოდგენილი. ფსიქოლოგიზმის დასაძლევად, გვარწმუნებს კრონერი, არაა საჭირო ლოგიკის მიჩნევა იდეალური ყოფიერების მეცნიერებად. რეალურ-ფსიქიკურისგან გასვლა უშედეგო ხდება, როცა მისი შემცველი ვითარება კვლავ წარმოდგენილია ყოფიერების სახით. იდეალურობა საქმეს ვერ უშველის, პრიმატი ლოგიკაშიც უნდა მიენიქოს ჯერარსს (Sollen)¹¹⁶.

ლოგიკის ნორმატიულობა არ არის ადეკვატურად გამოთქმული, როცა ამისათვის „ტექნიკურობა“ გამოყენებული. „აზროვნების ტექნიკა“, ამ ცნების ჩვეულებრივი გაგებით, ყოველთვის მეორეულაა. მას ესაჭიროება ისეთი ლოგიკური დასაყრდენი. რომელიც მას გაამართლებს, დაასაბუთებს. ამის მოთხოვნა საამართლიანია და ჰუსერლი ამაში მართალია, მაგრამ მთავარი სიძნელე ახლა დგება: უნდა გაირკვეს ბუნება იმ ინსტანციისა, რომელმაც უნდა იკისროს ფუძემდებლობის ფუნქცია აზროვნების ტექნიკის მიმართ. აქედან იწყება აზრთახველობა, რომელიც „წმინდა ლოგიკისა“ და „ნორმატიული ლოგიკის“ დაპირისპირებაში გამოიხატება. შინაარსი ამ დაპირისპირებულობისა მდგომარეობს იმაში. რომ წმინდა ლოგიკა

უკანასკნელ საფუძვლად გულისხმობს ყოფიერებას, მაგრამ არა რეალურს, არამედ იდეალურს. ნორმატივიზმი ყოფიერებას, როგორაც არ უნდა იყოს იგი, ფილოსოფიაში მეორე ადგილს მიუჩენს. იმისათვის, რომ რამე არსებულად, ყოფიერებად მივიჩნიოთ, საამისო ვალდებულება უნდა იყოს. ეს არის ღირებულება. სავალდებულო ის არის, რაც ღირებულია. რისიმე მიჩნევა არსებულად ანდა არსებულად ჯერარსის საფუძველზე უნდა მოხდეს. ქეშმარიტება, წერა კრონერი, იდეა კი არ არის, როგორც ეს ჰუსერლს აქვს წარმოდგენილი, არამედ ღირებულება¹¹⁷.

ჰუსერლის დებულება, რომ ნორმატიული მეცნიერება უნდა ემყარებოდეს თეორიულს, ე. ი. მეცნიერებას ყოფიერების შესახებ. კრონერისათვის პრინციპულად მიუღებელია.

იმპერატიული მსჯელობა: „მეომარი უნდა იყოს გულადი“; — ემყარება. ჰუსერლის თქმით, თეორიული ხასიათის მსჯელობას: „გულადი მეომარი არის კარგი მეომარი“. შეიძლება დავეთანხმოთ ამას და ვთქვათ, რომ მოთხოვნა იმისი, რომ მეომარი გულადი უნდა იყოს, ემყარება თეორიულ მსჯელობას, იმას, რომ გულადი მეომარი არის კარგი მეომარი, მაგრამ საკითხი ამით არ წყდება. მთავარია ის, თუ რომელ ღირებულებასზეა ლაპარაკი, რომელ „კარგს“, რომელ „უნდას“ ასაბუთებს თეორიული მეცნიერება. კანტის შეხედულებაზე დაყრდნობით კრონერი ასხვავებს ავტონომიურსა და არაავტონომიურ ღირებულებას და ამის მიხედვით არჩევს თეორიული და ნორმატიული თვალსაზრისის ადგილს იმპერატიულ მსჯელობაში.

როცა საქმე ეხება ჰეტერონომიული ღირებულების მქონე დებულებას. მის საფუძვლად შეიძლება იყოს და უნდა იყოს თეორიული მსჯელობა. თუ გინდა რომ კარგი ცხენოსნობა იცოდე. უნდა აითვისო ასეთი და ასეთი ქცევა. აქ არსებული ძალევეს მიმართულებას იმას, რაც უნდა იყოს. მაგრამ, როცა საქმე ეხება ავტონომიურ ღირებულებას, მისი რეალიზაციის, მისი აღიარების სანქცია სხვაგან არ უნდა ვეძებოთ. ფილოსოფიას საქმე აქვს მხოლოდ და მხოლოდ უმაღლეს ღირებულებასთან, რომელაც „საბუთს“ არ მოითხოვს, არ საჭიროებს. ამაში მდგომარეობს საზრისი ავტონომიური ღირებულებისა. იმპერატივი, ამგვარი ღირებულებიდან მომდინარე, კატეგორიული ხასიათისაა. იგი უნდა განხორციელდეს მისთვის, მისი საკუთარი მნიშვნელობის გამო. აქ ასე ვიტყვი: უნდა განხორციელდეს არა იმიტომ, რომ კარგია, არამედ იმიტომ, რომ მისი განხორციელება უნდა მოხდეს აუცილებლად. „კარგი“ კი არ ამართლებს

განხორციელების ფაქტს, არამედ შეიძლება დაერთოს მას. ჭერარსის მოტივი „კარგი“ არ შეიძლება იყოს. ფილოსოფიურ ჭერარსს მოტივი არა აქვს, არ სჭირდება. მოტივირებული ჭერარსი იქნებოდა შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველი ცნება.

ეს გარემოება დიდ წინააღმდეგობას არ ხედება, როცა ლაპარაკია იმაზე, თუ რა უნდა გაკეთდეს. როცა საკითხი ეთიკურ ქვეყანას ეხება. აქ ნორმატივიზმს იზიარებენ ზოგჯერ ისინიც. ვინც ლოგიკის ნორმატიულობას უარყოფს. არა აქვს აზრი იმის მოთხოვნას, რაც უკვე არის. ჩვენი საკითხი ეხება ლოგიკას, ჭეშმარიტების ნორმატიულობას. რას გვეტყვის ამაზე ნორმატიული ლოგიკა?

კრონერი გვეუბნება: ცხადია, რომ უნდა ვიაზროთ ის, რაც ჭეშმარიტია. „თეორიული დებულებები, რომელნიც უმაღლეს ჭეშმარიტებას გამოთქვამენ, იძლევიან სახელმძღვანელოს აზროვნების ხელოვნებაზე მოძღვრებისათვის“¹¹⁸.

მაგრამ ფილოსოფიური საკითხი ეხება თვით ამ ჭეშმარიტებას. ე. ი. არა იმას, თუ რას „აკეთებს“ ეს ჭეშმარიტება, არამედ იმას. თუ რა „აკეთებს“ ამ ჭეშმარიტებას. ხომ არ არის თითონ ჭეშმარიტება იმის გამოსახულება, რაც უნდა იქნეს მოაზრებული? ის, რაც არის ჭეშმარიტი, წერს კრონერი, თვით ატარებს ღირებულებითა მსჯელობის ფილოსოფიურ დაღს. მისი განსაზღვრება შეიძლება მხოლოდ ასე: ჭეშმარიტება უნდა ვიაზროთ, რადგან იგი უნდა ვიაზროთ¹¹⁹. ჰუსერლის კრიტიკა ნორმატივიზმისა ამ სიბრტყეში არ მიმდინარეობს და ამიტომ იგი არაა ძალის მქონე ჭეშმარიტი ნორმატივიზმის მიმართ. ჭერარსის ფილოსოფია, დასძენს კრონერი. იმაში კი არ ხედავს ლოგიკური კანონების საზრისს, რომ ისინი იყონ ტექნიკური წესები ადამიანის აზროვნების ხელოვნებისა. არამედ ამტიკებს იმას, რომ „სწორად აზროვნებდე ნიშნავს: აზროვნებდე ისე, როგორც უნდა აზროვნებდეს ყოველი სახის ცნობიერება“. ჭერარსის ფილოსოფიისათვის ლოგიკური კანონები არაა „წმინდა ლოგიკური ნორმები“¹²⁰.

ფრ. კუნცე, რომელიც მკაცრად მისდევს ჰუსერლის თვალსაზრისს, ასე აყალიბებს ჭეშმარიტებისა და ნორმის ურთიერთობას: ვინც ცდილობს, გაარკვიოს თეორიული დებულების ჭეშმარიტებას რაობა, მისი საზრისი, მან მთლიანად უნდა აუაროს გვერდი ჭეშმარიტების შემეცნების საკითხს. ჭერარსის გამართლება შესაძლებელია მხოლოდ თეორიული აუცილებლობის საფუძველზე. არსი თეორიული დებულებისა არის არა ნორმა, არა ბრძანება, არამედ ნორ-

შიდან გამოყოფადი, თეორიული შინაარსი. ეს ასაბუთებს ნორმატიულ დებულებას¹²¹.

კრონერის აზრით, კუნცეს არგუმენტაცია ურყევეია, სანამ საქმე ეხება ობიექტურად მოაზრებულის შინაგან კავშირებს, მისი შინაარსის სტრუქტურულ ერთიანობას. არაა სადავო, რომ ამ შინაარსის საზრისი იმაზე მიგვითითებს, რისი გააზრებაც შესაძლებელია აქტუალური შემეცნების გარეთ, შემეცნების აქტადან დამოუკიდებლად. ისიც უდავოა, რომ „აზროვნების ტექნიკის წესები“ მიმართებაში არაან უვიდენტურად დამტკიცებულ ქეშმარიტებასთან და იქიდან იღებენ გამართლებას, იქიდან არაან გამოყვანილი. მაგრამ, განაგრძობს კრონერი, საქმე ამით არ თავდება. ბუნებრივად ისმება კითხვა: რა არის თვითონ ეს „თეორიული აუცილებლობა“, რომელიც გამართლებას აძლევს ჭერარსის პრეტენზიას? საიდან, როგორ მივიღეთ ცოდნა ამ აუცილებლობის შესახებ? როგორ მოენახეთ გზა ამ ვითარებიდან. ჩვენსკენ, შემეცნებელი სუბიექტისკენ? „ადვილია, მოვშალოთ ის ხიდი, რომელსაც მივყევართ შემეცნებას სუბიექტიდან ლოგიკურ ობიექტამდე, მაგრამ ამოცანა შემეცნების თეორიისა... არის სწორეთ ის, რომ ეს ხიდი აავოს ისე, რომ მისი კონსტრუქცია იყოს კარგი“¹²². როცა გნოსეოლოგია ობიექტში მკვიდრდება, ის დალატობს თავის პრინციპს და მეტაფიზიკურად იქცევა. ვინც მნიშვნელობას (Geltung) წარმოიდგენს როგორც შინაარსის ნიშან-თვისებას, მისთვის ქეშმარიტება არის სუბსტანცია, ყოფიერება. ასე, რომ კუნცეს მტკიცება ნორმატივიზმის პლატონურობის შესახებ უფრო მის თვალსაზრისს შეესატყვისება, ვიდრე ნორმატივიზმს. სადაც ქეშმარიტებას ისეთი არსებობა ენიჭება, როგორც აქეთ პლატონის იდეებს¹²³, იქ არსებითად პლატონიზმთან გვაქვს საქმე.

არც ის არის მართებული, რომ ჭერარსის ფილოსოფიას ინტელექტუალური სინდისის ფილოსოფიას უწოდებენ, თითქოს, ამ მიმართულების მიხედვით, ქეშმარიტების მნიშვნელობა-ძალა ემყარებოდეს ინტელექტუალურ სინდისს. ნორმატივულ ფილოსოფიაში, ამბობს კრონერი, სინდისის ყოფნა-არყოფნა არ წარმოადგენს პრობლემას, არამედ მხოლოდ საზრისი. ყოფიერება, არსებობა არსად არ არის გამოყენებული როგორც უკანასკნელი საფუძველი, როგორც საბოლოო ინსტანცია. კუნცე არ უწევს ანგარიშს იმას, რომ ქეშმარიტების შინაარსის გადატანით შემეცნებელი სუბიექტის აღიარებას აქტიდან შესაძლებელ შინაარსზე, მხოლოდ პრობლემის გა-

დატანა ხდება სუბიექტიდან ობიექტზე და არა პრობლემის გადაჭრა¹²⁴.

„წმინდა ლოგიკის“ იდეის დამცველი იტყვის: ქეშმარიტება არის თავისებური მოვლენა, რომლის დაყვანა ეთაყურ საფუძველზე ვერავითარი ფენომენოლოგიური მცდელობით ვერ მოხერხდება. აქვს თუ არა ძალა ქეშმარიტების პრეტენზიის მქონე მსჯელობას, თუ ის, პირიქით, მოკლებულია მნიშვნელობას და პრეტენზიას ქეშმარიტებაზე ვერ ამართლებს, დამოკიდებულია მხოლოდ მსჯელობის შინაარსზე, მის სტრუქტურაზე, იმ განსაზღვრებებზე, რომელიც არის მისთვის დამახასიათებელი?

ამას ყველაფერს კრონერი იზიარებს, მაგრამ ფიქრობს, რომ სადავო საკითხი ამის შემდეგ ჩნდება. გასარკვევი სწორედ ის არის. თუ რას ნიშნავს ეს მნიშვნელადობის მქონე და მნიშვნელადობის არ მქონე (Gelten und Nichtgelten). ეს ცნებები აზრის მქონენი არიან მხოლოდ შემეცნებელ სუბიექტთან მიმართებაში, მხოლოდ მისთვის შეიძლება არსებობდეს მნიშვნელობა-ძალაცა და მნიშვნელობა-ძალას მოკლებულობაც. ეს არის გნოსეოლოგიის ძირითადი პრობლემა და მისი გადაჭრა მოხდება მხოლოდ საერთო გნოსეოლოგიური სუბიექტის „განაჩენით“.

ამგვარად, დასკვნის კრონერი, აზროვნების საყოველთაო მნიშვნელადობა განუყრელად არის დაკავშირებული ჯერარსის ცნებასთან; ლოგიკის ნორმატიულობა მტკიცედ არის დასაბუთებული და ფსიქოლოგიზმის დაძლევისათვის არ არის საჭირო ლოგიკის იმგვარი გაგება, როგორსაც იძლევა ჰუსერლი¹²⁵.

დებულება, რომ „ფაქტობრივი უკვე თეორიაა“, ძალაშია ფენომენოლოგიური ფაქტის მიმართაც. იგივე ითქმის აზროვნებაზეც. როგორც ფსიქიკურ ფაქტზე. თეორიის არსი, მაშასადამე. ფაქტადან არ გამოიყვანება. „მოაზრებული“ („Gedachte“) უსწრებს ლოგიკურად ყოველ არსებულს. ამიტომ ლაპარაკობს რაიკერტის „შემეცნების საგანი“ ჯერარსის პრიორიტეტის შესახებ ყოფიერების წინაშე¹²⁶. ფაქტის ვეიდენტობა არის ემპირიული მეცნიერების. ემპირიული ცოდნის უკანასკნელი დასაყრდენი, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ის არის შემეცნების კრიტერიუმი. ფილოსოფიური მნიშვნელობა უეჭვო ფაქტისა მხოლოდ ის არის, რამ მისგან მომდინარეობს პირველი „მითითება“ იმაზე, თუ რა არის ქეშმარიტების არსი. რაიკერტის აზრით, სწორი მითითება ვეიდენტობისა ჯერარსზე, როგორც მსჯელობის სისწორის უკანასკნელ მასშტაბზე, იძლევა

ქვეშარიტების მართებულ დეფინიციას. ეს დეფინიცია ასეთია: ქვეშარიტება არის ჭერარსის აღიარება. ამ აზრზე დგას კრონერიც და ამ პუნქტიდან ცდილობს ზიგვარტის იმ დებულების დაძლევას, რომელიც ეხება ზოგადსაველდებულოს აზროვნების სფეროში. ზიგვარტის კონცეფციის ნაკლი ის არის, კრონერის აზრით, რომ ნორმატიულობის აღიარების მიუხედავად, შემეცნების სუბიექტის როლი სათანადოდ გათვალისწინებული არ არის. ემპირიული სუბიექტის აქტებიდან მსჯელობის შინაარსის დამოუკიდებლობა მხოლოდ ფსიქოლოგიზმისგან თავის დაღწევის პირველი ნეგაციური მომენტია. იმისათვის რომ მსჯელობამ გამართლება ჰპოვოს, საჭიროა შეორე სუბიექტი, იდეალური, ფიქტიური სუბიექტი. უაქსოდ საერთოდ გაუგებარი რჩება მსჯელობის ღარებულება, მისი მნიშვნელობა და სავალდებულო ხასიათი. ზიგვარტი უახლოვდება ჰუსერლს იმ მომენტში, სადაც მაქსიმალური სიცხადით უნდა იყოს მოცემული მათი განსხვავება, მათი თვალსაზრისების შეურიგებლობა. ნორმატიულ ლოგიკას არ აინტერესებს არის თუ არა ესა თუ ის მსჯელობა ქვეშარიტი, სწორი, არამედ ის, თუ რას ნიშნავს, რომ ის არის ქვეშარიტი, რისი თუ ვისი წყალობით არის იგი ქვეშარიტი საერთოდ. ემპირიული სუბიექტი თავის პოყოფას, თავის აქტს უთანხმებს იდეალური, ფიქტიური სუბიექტის მოთხოვნას, რაც იგივე ჭერარსია, ჭერარსის აღიარების აქტია. სხვანაირად, მსჯელობის გამართლებას ვერ მოგვეცემს ვერც ობიექტი და ვერც ინდივიდუალური ცნობიერება. ამისათვის საჭიროა „ცნობიერება საერთოდ“. გრავატაციის ფორმულა ქვეშარიტია არა იმიტომ, რომ მას იზიარებენ, პოყოფენ ნიუტონი და სხვა მკვლევარები, როგორც საყოველთაო სავალდებულოს. ამ ფორმულის წარმოდგენა საყოველთაო ქვეშარიტებად მას ასეთად ვერ გახდის. არც იმიტომ არის იგი ქვეშარიტება, რომ მასში გამოთქმულ სინთეზს შინაგანი, იმანენტური აუცილებლობა ახლავს (რომ აღარაფერი ვთქვათ იმ სიძნელეებზე, რომელიც დაკავშირებულია ამ მდგომარეობის შემეცნებასთან. საკითხია როგორ მივედით ჩვენ ამ აუცილებლობის შემეცნებასთან), არამედ იმიტომ, რომ მსჯელობა და მისი აგებულება უნდა იყოს აღიარებული ყოველი ცნობიერების მიერ. რომელიც კი დაფასების ამოცანას აიღებს თავის თავზე. უფრო ზუსტად: „მისი ქვეშარიტება და ჭერარსის აღიარების ვალდებულება არიან ერთი და იგივე ცნებები, მეორე გვაძლევს პირველის დეფინიციას. მისი საზრისის ინტერპრეტაციას“¹²⁷.

ამით გადმოცემულია კრონერი ს ნორმატიული ლოგიკის ძირითადი აზრი. ამას მოსამზადებელი ფუნქცია აკისრია ნორმატიული ესთეტიკის მიმართ.

ესთეტიკა ჭერარსის ფილოსოფიაში ორ მოთხოვნას უნდა აკმაყოფილებდეს: ის ნორმატიულ ლოგიკას უნდა ემსგავსებოდეს იმდენად, რამდენადაც საჭიროა, რომ ტრანსცენდენტალური სისტემის შემადგენლობაში შევიდეს, ხოლო განსხვავებამ უნდა უზრუნველყოს ესთეტიკის ავტონომია, მისი სპეციფიკურობა.

კრონერი ფსიქოლოგიურ ესთეტიკას კანონიერ მეცნიერებად თვლის, მაგრამ მისგან მკაცრად განასხვავებს ნორმატიულ ესთეტიკას. ამ უკანასკნელს არ აინტერესებს და არ ეხება საკითხი იმის შესახებ, არის თუ არა ესა და ეს ესთეტიკური მსჯელობა სწორი, ქვეშარტი. როგორც ჩანს, ამ ამოცანას კრონერი აკისრებს მეცნიერებას მშვენიერების შესახებ. ფილოსოფია ესთეტიკური ღირებულებისა მისი საზრისის ნათელყოფაა, რომელსაც მოსდევს შემდეგ შერჩევა-შეფასებითი აქტები. რახან ნორმატიული ესთეტიკა ცალკეული მსჯელობის სისწორეს არ ეხება, არც ამგვარ მსჯელობას აქვს უფლება რაიმე პრეტენზია განაცხადოს ფილოსოფიურ ესთეტიკის მსჯელობის გამო. ცალკეული ესთეტიკური მსჯელობა, მსჯელობა რომელიმე კერძო მოვლენაზე არ ეხება ესთეტიკური მსჯელობის საზრას. ამ უკანასკნელის მნიშვნელობა არ არის დამოკიდებული კერძო პირის მსჯელობის შინაარსზე. სკეპტიციზმი ფილოსოფიურ ესთეტიკაში წარმოიდგინება, როგორც შეეკვების ცდა საერთოდ ესთეტიკური ღირებულების მნიშვნელადობაში. ამ ცდას ფილოსოფიური ხასიათი აქვს, მაგრამ იგი შინაარსეულად სრულიად უსაფუძვლოა. მას იმგვარივე მოსაზრებებით აუქმებენ. რაგვარი საბუთებითაც ლოგიკაში დაიძლევა სკეპტიციზმი ქვეშარტიების მიმართ.

კრონერი აზრი ისე არ უნდა გავიგოთ, თითქოს ფილოსოფიურ ესთეტიკაში ან ფილოსოფიურ ლოგიკაში საქმე გვექონდეს დასაბუთებასთან, მტკიცების ჩვეულებრივ აქტებთან, სადაც წანამძღვარები მოცემულად იგულისხმება¹²⁸, სადაც პასუხისმგებლობა ვრცელდება მხოლოდ წანამძღვრიდან დანასკვის გამოყვანის სისწორეზე. ფილოსოფიის ობიექტი აქ ის წანამძღვრებია, რომელნიც სხვას აღარათერს ემყარებიან. ამოცანა უკანასკნელი წანამძღვრების ცხადყოფაა.

როგორ შეიძლება, რომ სხვას მივალდებინოთ ჩვენს მიერ გამოთქმული ესთეტიკური მსჯელობა?

როცა საქმე ლოგიკურ სკეპსისს ეხება. მოწინააღმდეგის „დაძლევა“ არგუმენტაციის უშუალო ზემოქმედებით ხდება. სკეპტიკოსი არ არის მოკვეთილი ლოგიკური სამყაროდან, ის მხოლოდ სხვა მიმართულებით „იხედება“, მისი მობრუნება, სწორ გზაზე დაყენება შესაძლებელია. მაგრამ თუ სუბიექტი სრულიად გამოთიშულია ლოგიკური სფეროდან, ყოველივე ცდა ამაოა. შეიძლება ესთეტიკური სიბრმავეც სჭირდეს ვინმეს. აქაც „შეგნებიანების“ ცდა დროს დაკარგავს. ფილოსოფიური ესთეტიკისათვის ამ ვითარებას ის მნიშვნელობა აქვს, რომ ერთია ფსიქოლოგიური ესთეტიკის ამოცანა, ხოლო მეორეა ესთეტიკური მსჯელობის ფილოსოფიური წვდომა, მისი ფილოსოფიური გამართლება. სადაც ადამიანის ანთროპოლოგიური ბუნება, მისი ფსიქოფიზიკური სტრუქტურა საკმარისია რომელიმე საკითხის გადასაჭრელად, საქმე გვაქვს უმპირიულ ფსიქოლოგიურ მეცნიერებასთან. ტრანსცენდენტალურ ფილოსოფიას ამგვარ დაფუძნებასთან საქმე არა აქვს. ფსიქოლოგიური ძიების უკანასკნელ მონაცემს სუბიექტური ევიდენტობა წარმოადგენს. იგი უეჭველია, ეჭვიმუტანელია, მაგრამ მხოლოდ განცდის ფარგლებში, მისი ძალა მხოლოდ განცდაზე ვრცელდება.

კრონერი, ჰუსერლთან ერთად, მეორე სახის ევიდენტობაზე ლაპარაკობს. მას ობიექტურ ევიდენტობას ეძახის და შემეცნების სისტემის მტკიცე საფუძვლად წარმოიდგენს. თუ ესთეტიკის სფეროშიც ასეთი ევიდენტობა დადასტურდა, ეს იქნებოდა ერთი საბუთი იმისა, რომ ესთეტიკა ტრანსცენდენტალური შეიძლება იყოს. ფილოსოფიამ უნდა მიაგნოს ესთეტიკური განცდის იმ საზრისს, რომელიც ზეინდივიდუალურზე მიუთითებს. აქ კრონერი პლატონს იშველიებს. პლატონი წერს: ფილოსოფიას აინტერესებს არა ის მშვენიერი, რომელიც რამდენადაც მშვენიერია, იმდენად მახინჯიც არის, ანდა—ახლა მშვენიერია, მაგრამ მერე არ იქნება მშვენიერი, ან კიდევ—ერთი მიმართებით მშვენიერია, მეორე მიმართებით საძაგელი, თითქოს ისეა, რომ ერთისთვის მშვენიერი, მეორისთვის მახინჯია, არამედ ის, რასაც ვგულისხმობთ ყოველთვის, როცა რამეს მშვენიერს ვეძახით, იმშვენიერი საერთოდ, მისი საზრისისა და მნიშვნელობის მიხედვით. ვერც სკეპტიციზმი და ვერც რელატივიზმი ამას ვერ შეეხება და ვერაფერს დააკლებს ამ ცნებაში ნაგულისხმევ ზოგადობას. მშვენიერების შესახებ დავა შესაძლებელ-

ღია მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მოცემულია ამ ცნების ობიექტური საფუძველი, ე. ი. თუ მოკამათებს აღიარებული აქვთ ამ ცნების შინაარსის ობიექტურობა.

იმის საილუსტრაციოდ, თუ რას გულისხმობს კრონერი ფენომენის საზრისში, მოტანილია „გემრიელისა“ და „მშვენიერის“ საზრისის მაგალითები.

„გემრიელი“ ნიშნავს ყოველთვის ვინმესთვის გემრიელს. იგი, ასე ვთქვათ, კერძო ხასიათის მოვლენაა, ინდივიდუალურ არსებობას გულისხმობს. ამის საწინააღმდეგოდ, „მშვენიერი ვინმესთვის“ არის გაუქმება და დაშლა მშვენიერის საზრისისა. „მშვენიერი საერთოდ არ არის ემპირიული ცდიდან აბსტრაგირებული ცნება, ვინაიდან არაერთი საგანი არ შეიძლება მშვენიერად იწოდოს და როგორც ასეთი იქნეს შემეცნებული და აღქმული, თუ არა ისე, რომ მას საფუძვლად დაედოს მისი იდეალური მასშტაბი, რომელიც ყოველ ფაქტობრივ შეფასებას შესაძლებელს ჰყოფს“¹²⁹.

აქ თიქოს აშკარა პლატონიზმი, მაგრამ კრონერი ამის თანახმა არ არის. რამდენადაც საქმე ეხება მოვლენის ფილოსოფიურად განხილვის რაობას, კრონერი პლატონის გზას მართებულად აღიარებს, მაგრამ ებრძვის საზრისთა და ცნებათა შინაარსის ტრანსცენდენტაციას და ამიტომ თავის კონცეფციას ორ ფრონტზე მეტბოლად წარმოიდგენს; არც ფსიქოლოგიზმი და არც პლატონიზმი, ასეთია კრონერის ლოზუნგი¹³⁰. პლატონის „ნადიმის“ გამოყენებამ იქამდე არ უნდა მიგვიყვანოს, წერს კრონერი, რომ მშვენიერება—იდეა — ჰიპოსტაზირებულ იქნეს და ესთეტიკური კანონები იდეალურ კანონებად გამოვაცხადოთ, არსებობის ნიშანი მივანიჭოთ. „ესთეტიკური მსჯელობის „საგანიც“ არის ჭერარსი“¹³¹.

გარდა იმისა, რომ ესთეტიკურ მსჯელობაში ვლინდება წინააღმდეგობა ყოფიერებასა და საზრისს შორის, დამატებით აქ ხორციელდება შერჩევის, შეფასების აქტი. ამიტომ არ არის საკმარისი ინტენციის ცნება, რომელიც თუმცა „გემრიელის“ საზრისს გადმოსცემს, მაგრამ მას საყოველთაო სავალდებულოდ ვერ გამოაცხადებს. ამისათვის მას აკლია ჭერარსის მოთხოვნა, რომელიც აქვს მშვენიერის განცდას.

ამგვარად, იქმნება შესაძლებლობა იმისა, რომ დაიძებნოს ისეთი ნორმის ჰოყოფის ფორმა, რომელიც, მსგავსად გნოსეოლოგიური ჰოყოფისა, იქნება ტრანსცენდენტალური ჭერარსის აღიარება, მაგრამ არ იქნება შემეცნება. სხეანაირად, უნდა დაიძებნოს ლო-

გეკური პოეზიის ანალოგი, რომელიც შემეცნების სფეროს კუთვნილება არ იქნება, მაგრამ მას ექნება ტრანსცენდენტალობა, ზოგადსაველდებულობა, ნორმულობა და ჯერარსობა. თუ ასეთი რამ იქნა მიგნებული, გამართლებული იქნება ცნება ესთეტიკური ცნობიერებისა. ასე ესმის კრონერს კანტის ჯერარსის შინაარსი: „ეს არის ყველას გრძნობის შერწყმის აუცილებლობა ყველა კერძოულთან“¹³².

საქიროა მხოლოდ განსაზღვრება ამ აუცილებლობისა გნოსეოლოგიის ასპექტში.

ფილოსოფია, რიკერტ-კრონერის აზრით, იკვლევს არა არსებულს, არამედ მნიშვნელობას (Sinnvoll), მაგრამ მნიშვნელობათა შორის რანგობრივსა და ხარისხეულ განსხვავებას ეს ფაქტი არ გამოირიცხავს; ყოველგვარი მნიშვნელობა ზეინდივიდუალურს არ ეკუთვნის. ამის თვალსაჩინო ილუსტრაცია გვეძლევა განცდათა ფსიქოლოგიური ანალიზის საშუალებით. აქ ვაღწევთ ისეთ კლასიფიკაციას, სადაც ნათლად არის გამოვლენილი განსხვავება ლოგიკურსა და ფსიქოლოგიურ განცდათა შორის¹³³. მაგრამ, დასძინს კრონერი, განცდათა კლასიფიკაცია ამ მიმართებით არის მხოლოდ უადვილესი ნაბიჯი ფილოსოფიური ძიების გზაზე. მთავარია ამ დაყოფის საფუძველს მივაგნოთ, მოვნახოთ მისი გამართლება. გასარკვევია: რაში ჰგვანან და რით განსხვავდებიან ცნებისეულად ღირებულების ეს სფეროები. პრობლემა ებჭინება სუბიექტური ზოგადობისა და აუცილებლობის საკითხს.

„წმინდა გონების კრიტიკაში“ ის აზრია გატარებული, რომ ობიექტურობის ნიშანი შეიძლება მიენიქოს მხოლოდ ისეთ მსჯელობას, რომელიც მკაცრ ზოგადობას შეიცავს. ამის გამართლებისათვის კანტი ისახავს ორ ამოცანას: 1. მსჯელობაში გამოყენებული წარმოდგენები უნდა გათავისუფლდნენ ინდივიდუალური მომენტებისგან. ამას გვავალებს სუბიექტებისგან განწმენდის ამოცანა: ინდივიდუალური კანტს სუბიექტურის ნიშნით ჰქონდა გააზრებული. 2. მსჯელობის ობიექტურობის დასაბუთების მწვერვალი — ტრანსცენდენტალური დედუქცია — უნდა მოქცეულიყო, როგორც ბადეში, სილოგისტურ სქემაში. ამ ორი პოსტულატის საფუძველზე აღმოცენდა, კრონერის თქმით, დებულება ესთეტიკური მსჯელობის „სუბიექტური ზოგადობის“ შესახებ. მასალა, რომლიდანაც უნდა შედგეს ესთეტიკური მსჯელობა, არ იძლევა იმის საშუალებას, რომ დაკმაყოფილებულ იქნეს ზოგადობისა და სილოგის-

ტურობის მოთხოვნა. ვინაიდან ესთეტიკური მსჯელობა ემყარება გრძნობას, რომელიც სუბიექტურია „ცუდი სუბიექტურობის“ მნიშვნელობით, ე. ი. შეიცავს ინდივიდუალურს, ის ვერ აკმაყოფილებს მკაცრი ზოგადობის მოთხოვნას, ხოლო სინგულარული ხასიათი ესთეტიკური მსჯელობისა გამორიცხავს სუბსუმციის შესაძლებლობას და ამიტომ მისი მოქცევა სილოგიზმის რკალში შეუძლებელია. „ცდისეული მსჯელობისაგან“ განსხვავებით, რომელიც ექვემდებარება ზოგად სინთეზურ აპრიორულ ძირითად დებულებას, ესთეტიკური მსჯელობა არ სცნობს არავითარ ძირითად დებულებას, რომელიც მის საფუძვლად მოგვევლინებოდა. „დასაბუთება“ ესთეტიკური მსჯელობისა, მაშასადამე, ვერ გაიმეორებს უცვლელად იმას, რაც ითქვა ცდისეულ მსჯელობაზე „წმინდა გონების კრიტიკაში“.

კრონერი კანტის მოძღვრების ინტერპრეტაციით არის დაინტერესებული. მას სურს დაამტკიცოს, რომ მის მიერ წარმოდგენილი კონცეფცია ლოგიკური და ესთეტიკური მსჯელობის საერთო-სავალდებულებაზე პირდაპირ გამომდინარეობს კანტისავე მოძღვრებიდან, მაგრამ იმ პირობით, თუ კანტის გაგება ზოგიერთი ძირითადი ცნებისა გარდაიქმნება. ამასთან დაკავშირებით დგება საკითხი იმ ლოგიკური მომენტების შესახებ, რომელთაც შეაპირობეს კანტთან ცნება „სუბიექტური ზოგადობისა“ და ტრანსცენდენტალური დედუქციის ახლებრივი გაგების შესახებ.

რატომ ფიქრობდა კანტი, რომ საყოველთაო სავალდებულო მნიშვნელობა მხოლოდ ისეთ მსჯელობას ექნებოდა, რომელიც მკაცრი ზოგადობის მქონე ცნებებით არის აგებული? რას ნიშნავს ცნება და მისი კავშირი ზოგადობასთან?

კრონერი მიუთითებს იმაზე, რომ კანტის გნოსეოლოგიური ინტერესი „წმინდა გონების კრიტიკაში“ მიმართული იყო მხოლოდ მათემატიკური ბუნებისმეტყველების მსჯელობის გაგებაზე. აქ ყველგან მნიშვნელობა აქვს მხოლოდ მკაცრი ზოგადობის მქონე ცნებას. ინდივიდუალური ცნების საკითხი აქ არ წამოჭრილა და კანტმა, კრონერის აზრით, ცნება საერთოდ გაუტოლა ბუნებისმეტყველურ ცნებას.

სულ სხვა ვითარება გვაქვს „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“. აქ პირველად დადგა კანტის წინაშე პრობლემის სახით ისეთი მსჯელობის საკითხი, რომლის საგანი ინდივიდუალურია და კონკრეტული. თუ „წმინდა გონების კრიტიკაში“ კანტი ნიუტონის იმ დებულებას ემყარებოდა, რომ „მატერიის ცნება არის აუცილებელი

კორელატი აუცილებლობისა¹³⁴, რაც აუცილებლობის სფეროს ობიექტით შემოფარგლავდა, აქ, სადაც საქმე ეხება ესთეტიკურ მსჯელობას, „სუბიექტურ აუცილებლობაზე“ უნდა ვიფიქროთ.

რას მოასწავებს საკითხის ამგვარი გადაჭრა? რა არის თავისი შინაარსით „სუბიექტური აუცილებლობა“? რამ დააქვეითა ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობის ხარისხი?

კანტი ასე მსჯელობს: წინააღმდეგ ლოგიკური მსჯელობისა, სადაც პრედიკატი მიმართულია ცნებაზე, რომელიც საგანს ნიშნავს, ესთეტიკური მსჯელობის პრედიკატი მიმართულია სუბიექტზე, მსჯელობის გამომთქმელ ინსტანციაზე. ზოგადობა აქ სუბიექტს ეხება: ესთეტიკური მსჯელობა სავალდებულოა ყველასათვის, ვინც მას გამოთქვამს, ვინც ესთეტიკის სფეროში შეიქრება. კ ა ნ ტ ი ამბობს: ესთეტიკური მსჯელობის პრედიკატი „ვრცელდება მსჯელობის ავტორის მთელ სფეროზე“.

როცა მსჯელობის სუბიექტი არის ცნება-ობიექტი და, მაშასადამე აქვს ლოგიკური მოცულობა, მასზე დაყრდნობით სილოგისტური დასკვნა შესაძლებელია, მაგრამ, როცა ასეთი სუბიექტი მოკლებულია მოცულობას, ინდივიდუალურია, სილოგიზმის გამოყენება შეუძლებელი ხდება. კანტი კი, სწორედ, ამას ეძებს და ამის მიხედვით აფასებს მსჯელობის აუცილებლობას. გასაგებია, რომ ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა შერბილებულია, ასე ვთქვათ, განახევრებულია. მსჯელობა მხოლოდ მაშინ არის ობიექტურად აუცილებელი, როცა მსჯელობის ცნება-სუბიექტი და მისი საგანი ერთი მეორეს ემთხვევა, ხოლო როცა მსჯელობის სუბიექტი მეტია მოცულობით, ვიდრე პრედიკატის გავრცელებულობა, მსჯელობა ობიექტურად აუცილებელი ვერ იქნება. სუბსუმციას მსჯელობა მხოლოდ მაშინ ემორჩილება, როცა ცნებათა შემადგენლობაში ინდივიდუალურს ადგილი არა აქვს.

აპრიორულ სინთეზურ მსჯელობასა და სინგულარულ მსჯელობას შორის თავსდება ე. წ. ემპირიული მსჯელობა. ემპირიული მსჯელობა, მართალია, შეიცავს ტრანსცენდენტალურ ელემენტს და ამდენად ობიექტური აუცილებლობის მომენტსაც, მაგრამ, რადგან ემპირიული მსჯელობის მოცულობა მეტია, ვიდრე მისთვის ძალის მქონე ტრანსცენდენტალური ზოგადისა, ემპირიული მსჯელობის სუბიექტი მთლიანად ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის ფარგლებში არ მოხვდება.

ამგვარი ინტერპრეტაციის შემდეგ კრონერი აყენებს კითხვას:

ხომ არ ემსგავსება ესთეტიკური მსჯელობა ემპირიულ მსჯელობას? მისი პასუხი ამ კითხვაზე ასეთია: ემპირიული კანონი, როგორც ემპირიული, არ შეიძლება დამტკიცდეს, მაგრამ რამდენადაც ის მაინც კანონია, ე. ი. ზოგად-ლოგიკური მსჯელობაა. მას ლოგიკური დედუციების აუცილებლობა ნამდვილად მიეწერება და ამდენად მასში არის ტრანსცენდენტალური ზოგადობა. როგორც ახლად აღმოჩენილ მცენარეში მხოლოდ ის ნიშნები ითვლებიან აუცილებელ ნიშნებად, რომელნიც ემთხვევიან ამ მცენარის გვარში ნაგულისხმევ ნიშნებს, ხოლო სხვა ნიშნები შემთხვევით ნიშნებად იწოდებიან, ისე ემპირიულ კანონშიც კანტი გულისხმობს ორგვარ მონაცემს — აუცილებელსა და შემთხვევითს. ეს გვაფიქრებინებს, წერს კრონერი, ხომ არ მოიპოვება აგრეთვე ესთეტიკურ მსჯელობაში ორგვარი ვითარება: აუცილებელი და შემთხვევითი? როგორია ამ მხრივ აქ მდგომარეობა? ამის გასარკვევად, საჭიროა შემოწმდეს ესთეტიკური მსჯელობა. როგორც გრძნობაზე დაფუძნებული. როგორია იგი „ცული სუბიექტურობისა“ და ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის თვალსაზრისით? ესთეტიკური მსჯელობის სინგულარობა, მისი მნიშვნელობა და საყოველთაობა შეიძლება განხილულ იქნეს მხოლოდ მაშინ, როცა მისი გრძნობისულობის ბუნება ნათელი გახდება.

როგორც ვიცით, ჩვენი ავტორი ებრძვის იმ აზრს, თითქოს დასაბუთების ერთადერთი ფორმა სილოგიზმი იყოს. საქმეს ვერ შევლის. მისი აზრით, სილოგიზმის ვარირება. ფსიქოლოგისტური, ფენომენოლოგიური და კანტისეული ვარიანტები სილოგისტური დასაბუთებისა სცოდავენ მეტ-ნაკლებად ნატურალიზმით და ფსიქოლოგიური მოტივაციის გამოყენებით. ამ კონცეფციათა ნაკლოვანება თავს იჩენს მყისვე, როგორც კი მათ წინაშე დადგება პრობლემა ისეთი მსჯელობისა, რომელიც არ ემორჩილება სუბსუმციას, არა აქვს ლოგიკური „სფერო“, „მოცულობა“¹³⁶.

ესთეტიკური მსჯელობა ემყარება გრძნობას. გრძნობები ინდივიდს ეკუთვნიან და, მაშასადამე, „ცულ სუბიექტურობას“ წარმოადგენენ. ასეთი მსჯელობა ვერ უნდა აცხადებდეს პრეტენზიას ობიექტურობაზე. მაგრამ მდგომარეობა ამის საწინააღმდეგოა: ესთეტიკური ცნობიერება გულისხმობს ყველას თანხმობას. რით შეიძლება გამართლდეს ასეთი პრეტენზია?

კანტის პასუხი ესთეტიკის ამ ძირითად პრობლემაზე ასეთია: ამ პრეტენზიის გამართლება შესაძლებელია მხოლოდ ერთი გზით,

„ეული სუბიექტურობის“ დაფუძნებით „კარგ სუბიექტურობაზე“. იგულისხმება შემეცნების ორგანოების, განსჯისა და წარმოსახვის ერთიანი, ჰარმონიული და თავისუფალი მოქმედება. ესთეტიკური გრძნობა, სხვა გრძნობებისაგან განსხვავებით, ემყარება არა „გამლიზიანებელს“, არა „ფიზიკური აგენტის“ უშუალო ზემოქმედებას, არამედ შემეცნების უმაღლესი ძალების სპეციფიკურ მოქმედებას. კანტის ამ კონცეფციით მყარდება უშუალო ურთიერთობა გრძნობისა გნოსეოლოგიურ კატეგორიებთან. ამით იქმნება შთაბეჭდილება, რომ გრძნობაზე დამყარებული მსჯელობაც შეიძლება მოხედეს სილოგისტური დასაბუთების რეალში. იმავე დროს თითქოს გასაგები ჩანს ესთეტიკური მსჯელობის გრძნობისეულობა და მისი საყოველთაო მნიშვნელობა.

შევედაროთ ერთმანეთს ამ ასპექტით ცდისეული და ესთეტიკური მსჯელობა.

განსჯა ყველგან მოქმედებს ერთნაირად და უგამონაკლისოდ ზოგადი კანონის მიხედვით. რამდენადაც ეს ასეა, კრიტიციზმის თანახმად, მას უნდა (mass) დაემორჩილოს ბუნებაცა და შემეცნებაც. ცალკეული მოვლენა, ე. ი. ცდისეული მსჯელობა ანუ ემპირიული კანონი ამის საფუძველზე აუცილებლობით ემორჩილება ტრანსცენდენტალურ კანონს, მეორეს ძალა აქვს პირველის მიმართ. აქ ნათლად ჩანს დასაბუთების სილოგისტური ფორმა.

ზერელე შეხედვით, წერს კ რ ო ნ ე რ ი, ანალოგიური მდგომარეობაა ესთეტიკური მსჯელობის შემთხვევაში. შეიძლება ვინმემ ასე იმსჯელოს: განსჯა და წარმოსახვა ეთანხმებიან ერთმანეთს ჰარმონიულად ზოგადი კანონის მიხედვით. ასე რომ არ იყოს, შეუძლებელი იქნებოდა წარმოდგენებისა და შემეცნების გადაცემა. ამ ზოგად კანონს ექვემდებარება ესთეტიკური მსჯელობა, როგორც ცალკეული მოვლენა. ის არის ცდისეული მსჯელობის ანალოგი და ექვემდებარება ტრანსცენდენტალურ კანონზომიერებას (თუმცა ევიდენტობის ხარისხი აქ უფრო დაბალია, ვიდრე ცდისეული მსჯელობისა). მაგრამ ეს ასე არ არის. განსხვავება ესთეტიკურ მსჯელობასა და ცდისეულ მსჯელობას შორის თვალსაჩინოა.

შემეცნების ძალები, რომელნიც ამოძრავდებიან იმ „გამლიზიანების“ საპასუხოდ, რომელიც მშვენიერ საგნად მივიჩნით, ერთმანეთის მიმართ თავისუფალ მიმართებაში არიან.

არ არსებობს ცნება, კანონი, რომელიც განაგებდეს ამ ძალების თამაშს და ამის შედეგს აუცილებლობით განსაზღვრავდეს.

ამაზე თვითონ კანტი ლაპარაკობს. მაშინ, როდესაც ყოველი აზრი განსაზღვრულია განსჯით, ვერ ვიტყვი იმას, რომ ყოველი გრძნობა განისაზღვრება შემეცნების ძალების ურთიერთობით. სადაც განსჯა მოქმედებს, მისი ნააზრევი ყოველთვის ობიექტურია, რასაც იგი შეეხება, ყველაფერს „შემეცნების ოქროდ“ გადააქევეს. სადაც კი გრძნობა ჩაერთვის, ყველგან საექვო ხდება შემეცნების ძალების ურთიერთშეწყობა. შეუძლებელია აპრიორულად იმის განსაზღვრა, თუ როდის იქნება ისეთი პროპორციულობა შემეცნების ძალთა შორის, რომელიც ესთეტიკურ გრძნობას მოგვცემდა. ეს დამოკიდებულია შემთხვევაზე, ესთეტიკური ფენომენი შემთხვევითობის წყალობაა. „ჩვენ არ ვიცნობთ ზოგად-ესთეტიკური კანონის გამოყენების შემთხვევას“¹³⁷. ესთეტიკური კანონი, ამიტომ, ვერ მიადწევს თავის აპრიორულ მნიშვნელობას ტრანსცენდენტალური ზოგადობისადმი დაქვემდებარების გზით.

მიმართება ესთეტიკურ მსჯელობასა და ემპირიულ მსჯელობას შორის კრონერს წარმოდგენილი აქვს, როგორც მიმართება ორგვარი ნიშნისა ერთმანეთისადმი: ერთი არ ექვემდებარება სუბსუმციას, მეორე გულისხმობს ზოგადი დებულებისადმი დაქვემდებარებას. ემპირიულ მსჯელობაში საქმე გვაქვს ინდივიდუალური საგნის ნიშნებთან, რომელთა ცნობა, გაგება, რომელიმე გვარისადმი მიკუთვნება შესაძლებელია. ესთეტიკური მსჯელობა ამგვარ შესაძლებლობას გამორიცხავს. ეს არა იმიტომ, რომ ჩვენ ჯერ კიდევ არ ვიცით, რომელია გვარი ამა თუ იმ კონკრეტულად მოცემული მშვენიერი საგნისა, არამედ იმიტომ, რომ არსებითად არა აქვს აზრი ესთეტიკური მსჯელობის გვაროვნული დებულების ძიებას. ასეთი რამ პრინციპულად უშედეგოა.

მართალია, ესთეტიკური გრძნობა, როგორც გრძნობა, უნდა ექვემდებარებოდეს ცნებას „გრძნობა“. ეს ასეც არის, მაგრამ ამით მხოლოდ რომელიმე გრძნობის სუბსუმცია ხდება და არა ესთეტიკურისა მაინცა და მაინც. „გრძნობა“ ექვემდებარება „გრძნობას საერთოდ“, როგორც მსჯელობა ექვემდებარება გვარს „განსჯა“. ეს გარემოება არ უნდა დავივიწყოთ. იგი აუცილებელი პირობაა ე. წ. სილოგისტური აზრთაწყობის დასაძლევად: სადაც კონკრეტულ-ინდივიდუალური მსჯელობა ზოგად-გვაროვნულს გულისხმობს, ესთეტიკურ მსჯელობასთან აღარ გვაქვს საქმე. გრძნობა, როგორც გვარი, წერს კრონერი, არ შეიცავს ისეთ ნიშნებს, რომელთა დადასტურება შეიძლებოდეს ესთეტიკურ გრძნობაში.

ასეთი რამ რომ შეიძლებოდეს, „გრძნობა საერთოდ“ გამოდგებოდა ესთეტიკური გრძნობის ლოგიკურ წანამძღვრად და მაშასადამე, მისი დასაბუთების საკმაო პირობად. ესთეტიკური სფერო არის ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის ბატონობის დასასრული¹³⁸. ესთეტიკის კრიტიკისტული პრობლემა კრონერს ესახებოდა, როგორც არასილოგისტური ტრანსცენდენტალიზმის მიღწევა. გრძნობა, როგორც გვარი, მიეკუთვნება „ცულ სუბიექტურობას“. მისგან არ უნდა ველოდეთ ესთეტიკური გრძნობის ობიექტურობის დასაბუთებას. ესთეტიკურ სფეროში არა აქვს ადგილი „ძირითად დებულებას, რომელიც აპრიორული სინთეზური მსჯელობის შესატყვისი იქნება“¹³⁹.

ამგვარად, დაასკვნის კრონერი, ესთეტიკური გრძნობის სილოგისტური გააზრების ცდა გვაძლევს შემდეგს: როცა მის გვაროვნულ მსჯელობად ვგულისხმობთ „კარგ სუბიექტურობას“, ე. ი. განსჯისა და წარმოსახვის ჰარმონიას, სუბსუმცია შეუძლებელი ხდება, ესთეტიკური გრძნობა ამგვარი სუბიექტურობიდან არ გამოიყვანება, ხოლო როცა ესთეტიკური გრძნობის გამოყვანა არის განზრახული „გრძნობიდან საერთოდ“, ე. ი. „ცულ სუბიექტურობიდან“, მართალია, სუბსუმცია შესაძლებელია, მაგრამ ამით მსჯელობის ობიექტურობას ვერ ვაღწევთ. ორივე შემთხვევაში ესთეტიკური მსჯელობა ევიდენტურობასა და აპრიორულობას შორდება.

კანტი, მაშასადამე, იძულებულია ესთეტიკური მსჯელობა დაახასიათოს როგორც სუბიექტური და არაევიდენტური (uneinsichtig). გამოდის რომ ესთეტიკური საერთო-საყოველთაო მნიშვნელობა კანტისათვის მეორე რანგის ვითარებას წარმოადგენს ლოგიკურთან შედარებით.

მეორე ნიშანი ესთეტიკური მსჯელობისა მისი სინგულარიზმია. როგორ ხდება მსჯელობის ამ ნიშნის შეთავსება სილოგისტური თვალსაზრისისათვის საჭირო „მკაცრ ზოგადობასთან?“.

ესთეტიკური მსჯელობის თავისუფლება იძულებითობისგან არის იმის გამოსახულება, რომ ამ მსჯელობის პრედიკატი ცნებაზე არაა მიმართული, მის ობიექტს ცნება-საგანი არ წარმოადგენს. ემპირიული მსჯელობა არააპირდაპირ მაინც, როგორც ზოგად-ტრანსცენდენტალურის „შემთხვევა“, დასაბუთებას ექვემდებარება. ემპირიული მსჯელობა ნარევია ზოგადისა და ინდივიდუალურის. ამიტომ იგი ვერაფერს გვეტყვის გემოვნების მსჯელობის ბუნების შესახებ. ეს უკანასკნელი აბსოლუტურად ინდივიდუალურია, მხო-

ლოდ სინგულარულია. ლოგიკურ მსჯელობათა შორის ესთეტიკურ მსჯელობას ამ მხრივ შესატყვისი მოენახება აღქმის მსჯელობის სახით. მსჯელობის სუბიექტის ინდივიდუალობა აქაც აბსოლუტურია. კანტს ჰქონდა საშუალება ამ სახის მსჯელობის ანალიზით მიედწია ესთეტიკური მსჯელობის ცხადყოფისათვის, მაგრამ ეს არ მოხდა. კანტმა სათანადო ყურადღება არ დაუთმო აღქმის მსჯელობას. ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის თვალსაზრისზე დაყრდნობამ კანტს ხელი შეუშალა აღქმით მსჯელობაში დაენახა ისეთი მსჯელობა, რომელიც აღჭურვილი იქნებოდა საყოველთაო-სავალდებულო მნიშვნელობადობით.

აღქმის მსჯელობის სუბიექტის მოცულობა და მისი მნიშვნელობის ექსტენსივობა, კანტის მიხედვით, უდრის ერთმანეთს, ე. ი. ისინი ტოლი არიან, მათი მნიშვნელობა არ სცილდება ერთეულს, აბსოლუტურად ინდივიდუალურს. ლოგიკური მოცულობა აღქმითი მსჯელობისა უდრის ნულს, მისი მნიშვნელობა არ შორდება აღქმულ საგანს. ამიტომ ამბობს კანტი, რომ აღქმის მსჯელობის წარმოქმნა და მისი დედუქცია ერთია, ერთ მომენტში ხდება.

ესთეტიკური მსჯელობა მსჯელობის სუბიექტის მიხედვით ედრება აღქმის მსჯელობას, მაგრამ, მნიშვნელობის პრეტენზიის მიხედვით იგი სინთეზური აპრიორული მსჯელობის მსგავსია. აპორია გემოვნების მსჯელობისა კანტის სისტემაში ამაში მდგომარეობს: მსჯელობის სუბიექტი ინდივიდუალურია აბსოლუტურად. ხოლო მნიშვნელობის პრეტენზია აბსოლუტურად უნივერსალური.

ლოგიკური სინგულარული მსჯელობა კანტის ინტერესთა შემადგენლობაში არ შედის. კრონერის თქმით, კანტი მას გვერდს უვლის¹⁴¹. აღქმა მსჯელობის რეპრეტენზიაციას არ იძლევა. თუ ის ისე გარდიქმნა, რომ აქამდე მიღწია, იგი აღქმის მსჯელობა კი აღარ იქნება, არამედ ემპირიული კანონი. კანტის წინაშე, წერს კრონერი, უცნაური სურათი გადაიშალა: იმის გამო, რომ გემოვნების მსჯელობა გაუგონარი პრეტენზიისაა, თავისი სინგულარობისა და კონკრეტულობის მიუხედავად, კანტი იძულებულია მას მიანიჭოს ბუნებისმეტყველებისათვის დამახასიათებელი ძირითადი დებულების ძალა. კანტი ამბობს, რომ გემოვნების მსჯელობა არის აპრიორული სინთეზური მსჯელობა ანუ მოითხოვს, რომ ის ასეთად მიიჩნიონ¹⁴². კრონერს უკვირს, რომ კანტმა ეგოდენ დიდი შეფასება მისცა გემოვნების მსჯელობას. მისი აზრით, უფრო ბუნებრივი იქნებოდა „შერბილებული“ მნიშვნელობის მქონე

ემპირიული მსჯელობისათვის გაეტოლებინა იგი, ვიდრე ყველაზე „უძლიერესი“ მსჯელობისადმი, როგორცაა აპრიორული სინთეზური მსჯელობა. კანტს ისიც აქვს ნათქვამი, რომ ესთეტიკური მსჯელობა ტოლია, მსგავსია ემპირიული მსჯელობისა¹⁴³. ეს ყოველივე გასაგებია იქიდან, დასძენს კრონერი, რომ კანტი ურევს ერთმანეთში ორ რასმეს: დასაბუთების სილოგისტურ მოტივსა და ტრანსცენდენტალურ მოტივს, „ამ შერევაში უნდა დაეინახოთ ყველა აღრევის წყარო“¹⁴⁴. ამის შედეგია, ფიქრობს კრონერი, რომ „ემპირიული მსჯელობა“ ხან გაიგივებულია პირდაპირ ემპირიულ კანონთან, რაც იგივე ცდისეული მსჯელობაა, ხან კი აღქმით მსჯელობასთან: როცა კანტი გემოვნების მსჯელობას აღარებს აღქმით მსჯელობასთან, პირველი აპრიორული სინთეზური მსჯელობის რანგში წარმოგვიდგება, ხოლო როცა ამავე მსჯელობას ვაღარებთ ემპირიულ მსჯელობას, მაშინ ესთეტიკური მსჯელობა მნიშვნელადობის მიხედვით ქვეითდება ემპირიული მსჯელობის დონემდე.

კრონერი იმ დასკვნამდე მიდის, რომ, კანტის მიხედვით, ესთეტიკური მსჯელობის ზოგად-სავალდებულო მნიშვნელადობა (Allgemeingültigkeit) არ არის არც ევიდენტური და დამტკიცებადი აპრიორული ზოგად-სავალდებულო მნიშვნელადობა სინთეზური „ძირითადი კანონისა“, არც სუბიექტურ პრინციპზე დამყარებული, ნაწილობრივ მაინც ცნებიდან დედუცირებული აუცილებლობა ემპირიული კანონისა. არც სუბიექტური მნიშვნელადობა (Gültigkeit) აღქმითი მსჯელობისა, რომლის ტრანსცენდენტალური ზონა სუბიექტის ცნებაში უდრის ნულს. სხვანაირად: გემოვნების მსჯელობის ყოვლადობა და აუცილებლობა არ არის არც ისეთი, როგორცაა აუცილებლობა და საყოველთაობა ძირითადი დებულებისა, არც ისეთი, როგორცაა აუცილებლობა და საყოველთაობა ემპირიული კანონისა, რომელიც ნაწილობრივ მაინც არის გამოყვანილი ცნებიდან, და არც ისეთი, როგორცაა საყოველთაობა და აუცილებლობა აღქმითი მსჯელობისა, რომელშიაც ტრანსცენდენტალურის აღარაფერია.

ესთეტიკური მსჯელობის ზოგად-სავალდებულო მნიშვნელადობა არის ისეთი ცნებითი კონსტრუქცია, რომელსაც ესთეტიკური გრძნობა მოჰყავს ახლო მიმართებაში „ქარგი სუბიექტურობის“ ორგანოებთან და შეპირობებულია გემოვნების მსჯელობის აბსოლუტური ინდივიდუალობით და სინგულარობით.

კრონერის შეფასებით, კანტის განსაზღვრებანი, რა ვინდ გო-

ნებამახვილური და გენიალურიც არ არიან ისინი, მაინც ვერ უძლებენ კრიტიკას. ნიადაგი, რომელზედაც ისინი არიან აგებული, არ არის მყარი, იგი ტრანსცენდენტალური სილოგიზმია. ეს საფუძველი უნდა დაეტოვოთ და მის ადგილას ის პრინციპები მოვიმარჯვოთ, რომლის მიხედვით ტრანსცენდენტალიზმი არ არის დაკავშირებული აუცილებლობით სილოგისტურ მტკიცებასთან, ხოლო გრძნობა „ცუდი სუბიექტურობით“ არ შემოიფარგლება.

ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის მთავარი შეცდომა იმაში მდგომარეობს, წერს კრონერი, რომ ის უარყოფს სინგულარულის, აბსოლუტურად ინდივიდუალურის გამომთქმელი მსჯელობის მნიშვნელობის სფეროს არსებობას. სუსტი ადგილი კანტის კონცეფციისა იმაში მდგომარეობს, რომ აქ ერთმანეთისგან გათიშული არიან აღქმითი და ცდისეული მსჯელობები. ეს კანტმა მოგვცა „პროლეგომენებში“. საკმარისია ეს ადგილი დაუპირისპიროთ წმინდა გონების კრიტიკას, რომ კანტის ცნებათა შორის შინაგანი წინააღმდეგობა აშკარა გახდეს. კანტი გვერდს უვლის ფრიად მნიშვნელოვან გარემოებას: აღქმით მსჯელობას იმავე სახის პრეტენზია აქვს საყოველთაო აღიარებაზე, რა სახის პრეტენზიაც აქვს გემოვნების მსჯელობას. ამ მხრივ მსჯელობა — „ეს კოშკი არის წითელი“ იმავე ტიპის პრეტენზიას ატარებს თავის თავში, როგორსაც მსჯელობა — „ეს კოშკი ლაშაზია“. „კანონი“ მოქცევითი ურთიერთობისა მსჯელობის სუბიექტის შინაარსსა და მნიშვნელობადობის მოცულობას შორის არ არის ძალაში როგორც ესთეტიკური მსჯელობების მიმართ, ისე აგრეთვე ლოგიკური მსჯელობების მიმართაც.

პარადოქსალურობა ესთეტიკური მსჯელობის პრეტენზიისა ასეც გამოითქმის: საყოველთაო აღიარებას მოითხოვს ის, რაც როგორც აბსოლუტურად ინდივიდუალურის გადმოცემა, აბსოლუტურად მოწყვეტილია ტრანსცენდენტალური ზოგადობიდან მოზღინარე მნიშვნელობის სხივს. როგორ აიხსნება და გამართლდება ამგვარი პრეტენზიის არსებობა, როცა არავითარი საშუალება არ არის იმისი, რომ ვინმე ვაიძულოთ დაგვეთანხმოს მტკიცების საფუძველზე? ეს პრობლემა არის ძირითადი იმათთვის, ვინც ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის თვალსაზრისზე დგას, ვინც ტრანსცენდენტალიზმის გატარებას წარმოიდგენს მხოლოდ სილოგიზმის სქემის საშუალებით, ე. წ. ძირითადი დებულებებიდან ამოსვლის გზით.

კრონერს ერთგვარი შესწორება შეაქვს თავის დებულებაში.

ადრე. როცა ის ადარებდა ერთმანეთს სინგულარულ ლოგიკურსა და ესთეტიკურ მსჯელობას, ამტკიცებდა, რომ ლოგიკური მსჯელობის სუბიექტი ვერასოდეს ვერ მიაღწევს კონკრეტულობისა და ინდივიდუალობის იმ საფეხურს, რომელიც აქვს ესთეტიკურ მსჯელობას. ამის საბუთად ის იყო მოყვანილი, რომ ლოგიკური მსჯელობა, როგორც ცნებაზე დაყრდნობილი, ცნების შემცველი, არ შეიძლება მოწყვეტილი იყოს მთლიანად ტრანსცენდენტალურ ზოგადობას, რაც ესთეტიკური მსჯელობისათვის სრულიად უცხოა. ამის საწინააღმდეგოდ ამჟამად კრონერი ასე მსჯელობს: სინგულარულ-ლოგიკურ მსჯელობაზე, აღქმის მსჯელობაზე ეს არ ითქმის. კანტი სწორედ ამიტომ ამბობს, რომ აღქმითი მსჯელობა, თუმცა ლოგიკურია, მაგრამ იგი აბსოლუტურად ინდივიდუალურია და ამიტომ ზოგად-საველდებულო მნიშვნელობას მოკლებულია. ე. ი. კ ა ნ ტ ი აღქმითი მსჯელობის ინდივიდუალობას უტოლებს ესთეტიკური მსჯელობის ინდივიდუალობას, მაგრამ მისგან განსხვავებებს მნიშვნელადობის მიხედვით. კრონერის არსებითი განსხვავება კანტისაგან იმაშია, რომ ის იცავს აღქმითი მსჯელობის მნიშვნელადობას. აღქმითი მსჯელობის მნიშვნელადობა, წერს კრონერი, არც ერთ სხვა ლოგიკური მსჯელობის მნიშვნელადობას არ ჩამორჩება¹⁴⁵. ეს იმას ნიშნავს, რომ ამ სახის მსჯელობამაც უნდა მიიღოს ტრანსცენდენტალური დასაბუთება. ეს კი, დასძენს კრონერი, თავის მხრივ მოითხოვს კატეგორიებზე კანტის მოძღვრების გარდაქმნას. ტრანსცენდენტალური ზოგადობა, რომელიც შეჭრილია სინგულარულ-ლოგიკური სუბიექტის ცნებაში, არ უნდა ვიაზროთ, როგორც აბსოლუტურად ინდივიდუალურის მოწინააღმდეგე. „კონკრეტულობისა და ინდივიდუალობის მიხედვით ლოგიკურ სინგულარული და ესთეტიკური მსჯელობები არაფრით არ განსხვავდებიან ერთმანეთისგან“¹⁴⁶. ცხადია, არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ლოგიკურ სინგულარული მსჯელობის სუბიექტის ცნებაში ტრანსცენდენტალური ზოგადობა შესულია ტრანსცენდენტალური სილოგიზმის მნიშვნელობით, ამ გაგებით. თუ კატეგორიების ზოგადობა იქნება საერთოდ წარმოდგენილი ბუნებისმეტყველური ცნების შესაბამისად, მაშინ აბსოლუტური ზოგადობა და აბსოლუტური ინდივიდუალობა ვერ შეთავსდებიან ერთმანეთთან. ამიტომ, დაასკენის კრონერი, ესთეტიკის პრობლემის გადაჭრის ერთ-ერთი აუცილებელი პირობა არის კატეგორიების ზოგადობის წარმოდგენა ბუნების ცნებისგან განსხვავებულად. კანტის შეცდო-

მის გასწორება გვაძლევს პოზიტიურ დებულებას: ესთეტიკური მსჯელობის აბსოლუტურად ინდივიდუალური და სინგულარული ხასიათი არ ეწინააღმდეგება, არ ხდის შეუძლებელს მის ზოგად-სავალდებულო მნიშვნელობას. ამ მხრივ არსებითი განსხვავება ესთეტიკურ და ლოგიკურ მსჯელობას შორის არ არის. თუ ლოგიკური მსჯელობა არ ჰკარგავს ზოგად-სავალდებულო მნიშვნელობას მისი სუბიექტის აბსოლუტური ინდივიდუალობის გამო (აღქმითი მსჯელობა), რატომ უნდა დადგეს იქვის ქვეშ ესთეტიკური მსჯელობის აუცილებლობა და საყოველთაოთა იმავე ნიშნების თანხლების გამო? ეს არის კრონერის მიღწევა, რომელიც მოგვცა ლოგიკურ და ესთეტიკურ მსჯელობათა პარალელურმა განხილვამ.

რა სახეს იღებს ესთეტიკური მსჯელობა კრონერის კონცეფციაში?

კრონერი ცდილობს ესთეტიკურ მსჯელობას ორივე ის ნიშანი ჩამოაშოროს, რაც მას კანტმა მიაწერა. ის უნდა გათავისუფლდეს „ცუდი სუბიექტურობისგან“ და თან უნდა დამტკიცდეს, რომ სილოგისტური ტრანსცენდენტალიზმი არც ერთადერთია და არც აუცილებელი საფუძველი გემოვნების მსჯელობისათვის.

ესთეტიკურ მსჯელობას იმიტომ ეუბნებიან უარს ობიექტურ მნიშვნელობაზე, რომ მოწონებაში გულისხმობენ მხოლოდ სიამოვნების გრძნობას, ე. ი. ინდივიდუალური სუბიექტისადმი კუთვნილ რეალურ შინაარსს. ასეთი მოსაზრება უკვე უარყოფილია კრონერის მიერ: ობიექტურობა სუბიექტურის გაფორმებით არ იქმნება. ის, რომ წარმოდგენა, აზროვნება, ჰოყოფა, გრძნობა (აქტი) ფსიქიური აქტებია და ფსიქიკურ შინაარსს წარმოდგენენ, არაერთაა „ზიანს“ არ აყენებს იმას, რასაც ისინი გულისხმობენ, რაზედაც არიან მიმართული. ისინი რჩებიან იმად, რაც არიან თავისთავად, თავისი საკუთარი ბუნებით. გზა ფსიქიკიდან ესთეტიკურისაკენ ისეთივეა, როგორციაა გზა ფსიქიკიდან ლოგიკურისკენ. როგორც ლოგიკურის წვდომისათვის მივმართავთ მსჯელობის საზრისის რეფლექსიას, ისე გემოვნების მსჯელობის გასაგებად მივმართავთ მოწონების აქტს, ისე განეწყობით მის მიმართ, რომ მისი სპეციფიკური მნიშვნელობის რეფლექსია განვახორციელოთ, იმ მნიშვნელობისა, რომლითაც არის იგი წარმოდგენილი ცნობიერებაში.

საინტერესოა, რომ, კრონერის თქმით, არა აქვს მნიშვნელობა იმას, თუ რაზე იქნება დაყვანილი ესთეტიკურ შეფასებაში ნა-

გულისხმევი მნიშვნელობა: გრძნობაზე, წარმოდგენაზე, თუ აზროვნებაზე. ე. ი. ესთეტიკური მნიშვნელადობა შეიძლება „დავინახოთ“ გრძნობის, წარმოდგენის, აზროვნების აქტებით. თვითონ მნიშვნელადობისათვის ეს სულ ერთია.

გრძნობა, როცა ის მოცემული შინაარსის შემფასებლად გვევლინება მშვენიერების თვალსაზრისით, ფსიქიკას არ წარმოადგენს. ეს იმიტომ, რომ რეფლექსია ამ შემთხვევაში სწარმოებს არა გრძნობის არსებობაზე, არამედ მის შილთავსზე (Gehalt). როგორც შემფეცნებელი სუბიექტი არა მარტო შეიმეცნებს რასმე, არამედ აგრეთვე იმავდროულად ცდილობს იმოქმედოს თავის გარეთ და მსჯელობაში აღწევს სუბიექტურობის გადალახვას, ზუსტად ასე იქცევა, წერს კრონერი, ესთეტიკური მოწონების სუბიექტიც. ის გრძნობს არა თავის თავს და არა ობიექტის მიმართებას მისადმი, როგორც ცნობიერების ინდივიდისადმი, არამედ პირველ (erst) ქმნის ესთეტიკურ საგანს თავისი გრძნობის აქტის უნარით¹⁴⁷. ისე კი არ არის, რომ თითქოს ესთეტიკური საგანი იყოს მოწონებამდე, ხოლო მისი მიმართება ესთეტიკური სუბიექტისადმი იყოს გრძნობის შინაარსი, არამედ თვითონ ესთეტიკური სუბიექტი პირველ ქმნის თავისი გრძნობის აქტით (Fühlen) ესთეტიკურ საგანს¹⁴⁸. ესთეტიკური გრძნობა კრონერის კონცეფციაში არ გვევლინება ზოგად ფსიქოლოგიურ ცნებად. ის არის, ამ ავტორის მიხედვით, ღირებულების მაკონსტიტუირებელი ცნება. ეს ცნება იქმნება ესთეტიკური დაფასების აქტებზე რეფლექსიისა და აბსტრაქციის გზით. იგი ისე შეიცავს ესთეტიკურ მნიშვნელობას, როგორც ლოგიკურად მნიშვნელადობის მქონე მსჯელობა შეიცავს თავის მომენტად ჰოყოფა-დასტურს. ესთეტიკურ მოწონებაში სუბიექტი იჭერს პოზიციას უკვე გაფორმებული შინაარსის მიმართ.

რაში მდგომარეობს ესთეტიკური მსჯელობის პრედიკაცია? რით განსხვავდება ამ მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელადობა ლოგიკური მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელადობისაგან?

აღრე ავტორი აგვიწერდა იმ განსხვავებას, რომელიც, პირველი შეხედვით, ჩანს ლოგიკურ ჰოყოფასა და ესთეტიკურ მოწონებას შორის. განსხვავება თითქოს ის უნდა იყოს, რომ ჰოყოფა საგანში არაფერს ცვლის, ხოლო ესთეტიკური მოწონების გარეშე საგნის მშვენიერება გაუგებარი ჩანს. ეს ვითარება იმით გამოიხატება, რომ სუბიექტის კავშირი მსჯელობის პრედიკატთან უფრო ახლობრივია გემოვნების მსჯელობაში, ვიდრე ლოგიკურში. ეს კი თავის მხრით

ბიძგს აძლევს იმ აპრიორულ შეხედულებას, რომელიც ამართლებს მშვენიერების გადატანას სუბიექტში. ამ შემთხვევაში ე. წ. ცული სუბიექტურობა სიამოვნების გრძნობისა აპრიორულ, კარგ სუბიექტურობად უნდა გარდაიქმნას. თუ აქამდე მოვედით, შემდეგ ძნელია სხვა უმჯობესი გზა მოინახოს ესთეტიკის დასაბუთებისათვის, ვიდრე არის კანტის გზა. მაგრამ, წერს კრონერი, სადავო თვითონ ამ გზის ძებნის აუცილებლობაა. არის თუ არა მისი საჭიროება ობიექტურად დასაბუთებული? კრონერი ამის საჭიროებას უარყოფს პრინციპულად. ის ღრმად არის დარწმუნებული იმაში, რომ ამ მიმართულებით ესთეტიკური პრობლემის გადაჭრის ცდა უიშეულოა. მცდარობა ამ ცდისა ემყარება ლოგიკური და ესთეტიკური პრედიკატების ყალბ პარალელიზაციას, რაც ესთეტიკური მსჯელობის მცდარ ლოგიზირებაში გამოიხატება¹⁴⁹. ვინც მსჯელობებს: „ზე არის მწვანე“ და „ზე არის ლამაზი“ კორესპონდულად მიიჩნევს, „მწვენიერს“ ხის პრედიკატად გულისხმობს. როგორადაც „მწვანეს“ ვგულისხმობთ ხის თვისებად, ის იძულებული იქნება ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო მნიშვნელადობის საფუძველი ეძებოს შემეცნების უნარში.

ესთეტიკური მსჯელობის პრედიკაცია არსებითად განსხვავდება აღქმითი მსჯელობის პრედიკაციისგან. ასე რომ არ იყოს, „მწვენიერი“ იქნებოდა გამოთქმული არა საგანზე, არამედ მის ჩემდამი მიმართებაზე, როგორც ეს არის ჰედონიკური მსჯელობის შემთხვევაში. ამ ვითარებაში გემოვნების მსჯელობის პრეტენზია საერთოდ არ გაჩნდებოდა, როგორც არ გაჩენილა პრეტენზია ჰედონიკური მსჯელობისა. კანტი წერს: საგანს რომ აღვიქვამ, როგორც სასიამოვნოს და ასეთად ვაფასებ მას, ეს ემპირიული მსჯელობაა. ხოლო ის, რომ მას მე მშვენიერებად ვრაცხ, ეს არის აპრიორული მსჯელობა, ე. ი. ისეთი მოწონება, რომელსაც ყოველ ადამიანში აუცილებლად ვგულისხმობთ¹⁵⁰. კრონერის აზრით, ამ სიტყვებში არის გამოთქმული ესთეტიკური მსჯელობის ძირითადი თავისებურება. გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქ ენიჭება მოწონების აქტს. როგორც ლოგიკურ მსჯელობაში ჰოყოფა-უარყოფას. ორივე შემთხვევაში ცნობიერება იჭერს პოზიციას, ამყარებს დამოკიდებულებას ღირებულებასთან, მის მიმართ. ეს აქტი ახორციელებს ობიექტის კონსტიტუციას სუბიექტისათვის, რომლისთვისაც იგი ასე თუ ისე დაფასებულია. აქ ნახულობს დასტურს აზრი, რომ მოწონება-დაწუნება და ჰოყოფა-უარყოფა შეესატყვისებთან ერთმანეთს¹⁵¹. ოღონდ ისაა მი-

საღები მხედველობაში, რომ ჰეშმარიტება, რომელთანაც გვაქვს საქმე ლოგიკაში, მიეწერება მსჯელობას, ხოლო მშვენიერება ითქმის საგნის შესახებ. „როგორც მსჯელობა არის ჰეშმარიტი, ისე საგანი არის მშვენიერი“¹⁵².

ახლა უნდა შესწორდეს ის, რაც ზემოთ იყო ნათქვამი ჰოყოფისა და მოწონების განსხვავების შესახებ. საქმე ასე იყო წარმოდგენილი: ჰოყოფა საგანს მოცემულად გულისხმობს, მოწონება საგნის ბუნების განსაზღვრაში მონაწილეობას იღებს. თუ ამას ტრანსცენდენტალიზმის ინტენციით შევხედავთ, უნდა ვალიაოთ, დასძენს კრონერი, რომ მზამზარეულად საგანი არც ლოგიკურ ჰოყოფას არ ეძლევა. საგნის საგნობრიობა, მისი ნიშან-თვისებები ემყარებიან გნოსეოლოგიური ნორმების აღიარებას და ეს იმას ნიშნავს, რომ ჰოყოფა პირველ ქმნის ობიექტურობას, საგანს. არსებული საგანი, ამგვარად, გადიქცევა ჰოყოფილ საგანად. მხოლოდ ამის შემდეგ აქვს მას ობიექტური მნიშვნელობა.

ასეთივე მდგომარეობაა ესთეტიკის სფეროშიც: „მზა“ საგანს კი არ ენიჭება პრედიკატი, რომელიც თითქოს საგნის ემპირიულ თვისებას წარმოადგენს (სუბრეპცია), არამედ მოწონებაში თუ მოწონებით გაფორმებულ საგანს. ჯერ გაფორმება, მერე მოწონება. მოწონებული გვევლინება, როგორც ესთეტიკური საგანი.

აქ, ესთეტიკურ ქმნალობაში, მამასადამე, ორგვარი საგნის წარმოქმნასთან გვაქვს საქმე. შეიძლება პირველი იყოს ყოველთვის ლოგიკური საგანი, ხოლო მეორე ესთეტიკური, მაგრამ იმ პირობით, რომ ესთეტიკური საგნის მნიშვნელობამ შეინარჩუნოს სრული დამოუკიდებლობა. მის მთუძენელად არ უნდა დაგვკირდეს ლოგიკური საგანი.

დაუშვებელია, მშვენიერ საგანსა და პრედიკატს ლოგიკური ვუწოდოთ, მაგრამ აუცილებელია გვექონდეს ლოგიკური მსჯელობა, რათა ესენი შესაძლებელი გახდნენ. ესთეტიკური მსჯელობა „ჩნდება“ ლოგიკურ მსჯელობაში¹⁵³, მის ნიადაგზე.

ზიგვარტი არა თუ არ არის მართალი ვ. ვინდელბანდთან კამათში, არამედ თავის ძირითად შეხედულებასაც პრინციპულად ეწინააღმდეგება. ზიგვარტი ნორმატიული ლოგიკის დამცველად გვევლინება, მაგრამ ზოგჯერ იგი მოწინააღმდეგის პოზიციაზე დგება, რაც იმაზე მიუთითებს, რომ მსჯელობის გნოსეოლოგიური პრობლემები ნორმატივიზმის თვალსაზრისით საკმაოდ დამუშავებული არ არის.

ამით აიხსნება, კრონერის აზრით, ის მერყეობა, რომელსაც ადგილი აქვს როგორც ლოგიკაში, ისე ესთეტიკაში.

როგორც ცნობილია, ვინდელბანდი კანტის ისტორიულ დამსახურებას ფილოსოფიის წინაშე იმაში ხედავს, რომ მან ფილოსოფიური ძიების ცენტრი თეორიული გონებიდან პრაქტიკულ გონებაში გადაიტანა. ამაში მდგომარეობს ნორმატივიზმი, კანტის სისტემის ნორმატივისტული ინტერპრეტაცია. ამის გაზიარება სავალდებულოა ყოველი სახის ნორმატივისტისათვის. ამის მიხედვით, კერძოდ, პოყოფა და უარყოფა პრაქტიკულ ქცევად უნდა დავსახოთ. ეს თანმიმდევრული აზრია. ზიგვარტი სწორედ ამას უწუნებს ვინდელბანდს. ზიგვარტი ასე მსჯელობს: დაფასება, რომელშიაც გამოთქმულია ობიექტის მიმართება სუბიექტისადმი, მსჯელობაა, რომელიც შეიძლება იყოს სწორი ან არასწორი. მას წინ უძღვის თეორიული შეშეცნება, „წმინდა“ ობიექტური მსჯელობა: „ჩვენ უარყოფთ მცდარს, რადგან ის მცდარია, მაგრამ იმიტომ კი არ არის ის მცდარი, რომ ჩვენ მას არ ვღებულობთ; თეორიული შეშეცნება, რომ მსჯელობა შეიძლება იყოს ქეშმარიტი ან მცდარი, პირველი გვაძლევს გრძნობის დასაბუთებას...“¹⁵⁴ კრონერი ზიგვარტის ამ მსჯელობაში სამართლიანად ხედავს „ჰესერლის ელემენტს“ და ნორმატივიზმის ღალატს.

კრონერი იმ აზრისაა, რომ დაფასება: „ეს ღებულება არის ქეშმარიტი“, როგორც მსჯელობა, რომელიც თვითონ უნდა იყოს ან ქეშმარიტი ან მცდარი, ჰყარავს თავის მნიშვნელობა-საზრისს და მოითხოვს რეგრესს უსასრულობაში. იმპერატივი თეორიული დაფასების არსია, გვარწმუნებს კრონერი. ამას ის იმით ახერხებს, რომ ისაზღვრება უბრალო დაშვებით, ე. ი. ისეთი დაშვებით, რომელიც თავისთავად არის მნიშვნელოვანი, ჭერარსის გამოთქმის მეტს არაფერს შეიცავს. მხოლოდ ჭერარსს შეუძლია გვიხსნას უსასრულო რეგრესიისაგან.

ზიგვარტი ისე მსჯელობს მშვენიერზე და მახინჯზე, როგორც სიამოვნება-უსიამოვნებაზე. ესთეტიკური ფენომენები მას გაგებულნი აქვს, როგორც ობიექტის სუბიექტთან მიმართების გამოსახულება. ესთეტიკურ მსჯელობაში იგი ხედავს ამ მიმართების განმეორებას. ეს აზრი შემცდარია. როგორც პრედიკატებს: „ქეშმარიტი“, „მცდარი“ არა აქვთ აზრი, თუ არ მივიღებ მხედველობაში მათი მიმართება მსჯელობის მწარმოებელი სუბიექტისადმი, ასევე არა აქვს აზრი, წერს კრონერი, პრედიკატებს „მშვენიერი“, „მახინჯი“,

თუ აქ მხოლოდ ინდივიდუალურ სუბიექტთან მიმართება იგულისხმება¹⁵⁵, თუ აქ არ არის გათვალისწინებული მიმართება ცნობიერებაზე საერთოდ, ჭერარსზე. მიუღებელია აგრეთვე ის მტკიცება ზიგვარტისა, რომლის მიხედვით, არც გრძნობისაგან და არც ნებისაგან არ არის დამოკიდებული ის, თუ რა არის ქეშმარიტი და რა მცდარი, ხოლო ის, თუ რა არის მშვენიერი და რა კარგი, გრძნობაზე და ნებისყოფაზეა დამოკიდებული. თუ გრძნობაში და ნებისყოფაში ვგულისხმობთ ჩვენ ინდივიდუალურ მოვლენა-განცდებს, უნდა ვთქვათ, რომ მათზე არ არის დამოკიდებული არც მშვენიერება და არც სიკეთე, ხოლო დამფასებელ სუბიექტზე დამოკიდებულია სიკეთესა და მშვენიერებასთან ერთად, აგრეთვე ქეშმარიტებაცა და შეცდომაც. რა არის მშვენიერი და რა კარგი, დამოკიდებულია იდეალური სუბიექტის გრძნობასა და ნებისყოფაზე. იდეალურ სუბიექტში კრონერი იმას გულისხმობს, რაც მხოლოდ ჭერარსის მიხედვით ფუნქციობს, რაც მხოლოდ იმას აღიარებს, რასაც ჭერარსობა უკარნახებს და აღიარებს მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი სავალდებულოდან მომდინარეობს.

მაგრამ საკითხი ამოწურული არ არის: როცა ზიგვარტი ამბობს, რომ მსჯელობა — „ეს არის მშვენიერი“, ან მცდარია ანდა ქეშმარიტი, ის მართლს ამბობს. მაგრამ ეს ეხება იმ ლოგიკურ მსჯელობას, რომელიც აიგო ესთეტიკური მოწონების საფუძველზე. ლოგიკური ჰოყოფა აქ ეხება არა ობიექტის დამოკიდებულებას ჩემდამი, არამედ იმას, რაც იგულისხმება ესთეტიკურ მოწონებაში. „...ჰოყოფა მიმართულია, მაშასადამე, აღიარების საზრისზე, ლოგიკური მნიშვნელადობა ემყარება ესთეტიკურს“¹⁵⁶.

ესთეტიკური მსჯელობა, კრონერის საბოლოო დასკვნით, არ უტოლდება არც იმას, რასაც კანტი ცდის მსჯელობას უწოდებს და არც იმას, რასაც აღქმითი მსჯელობა ეწოდება. ცდის მსჯელობისაგან მას განასხვავებს ის, რომ პირველის სუბიექტის ცნება ზოგადია და აბსტრაგირებული კონკრეტულ-ინდივიდუალურისაგან, როცა გემოვნების მსჯელობის სუბიექტი აბსოლუტურად ინდივიდუალურია, ხოლო აღქმის მსჯელობისგან გემოვნების მსჯელობა ისე განსხვავდება, როგორც ჰედონიკური მსჯელობისგან. ჰედონიკური მსჯელობა პარალელი კი არ არის აღქმითი მსჯელობისა, არამედ თვითონაც აღქმითი მსჯელობაა.

საჭიროა გარკვეულობა იქნეს შეტანილი გამოთქმაში: „ორივე

მსჯელობა (პედონიკური და ესთეტიკური) ემყარება სიამოვნებისა და უსიამოვნების გრძნობას¹⁵⁷... კრონერი ასეთ დისტინქციას გვაძლევს: პედონიკური მსჯელობა მსჯელობს სიამოვნებაზე, ესთეტიკურ მსჯელობაში, პირიქით, სიამოვნებაა ის, რაც მსჯელობს¹⁵⁸. პედონიკური მსჯელობა მხოლოდ ფაქტობრივ მოცემულობას ამტკიცებს. მისთვის სულ ერთია, ვინმე იზიარებს ამას თუ არა. მსჯელობები: ეს ჩემთვის გემრიელია, მე ეს მშვენიერებად მიმაჩნია, მე ეს ჭეშმარიტება მგონია... ერთსა და იმავეს გულისხმობს, ფაქტს, რომელიც შინაგან აღქმაში გვეძლევა. განსხვავება აქ იმას ეხება, რაც ფილოსოფიისათვის მნიშვნელობას მოკლებულია. მხოლოდ იმაზეა მიმართული ფილოსოფიური რეფლექსია, რაც მსჯელობაში იგულისხმება, რაც არის მსჯელობის საზრისი.

იმის შემდეგ, რაც რომ კრონერმა ლოგიკური და ესთეტიკური მსჯელობების გაგების საკუთარი ვარიანტები წამოაყენა (რამდენადაც საკითხი მათ საყოველთაო მნიშვნელადობას ეხებოდა), ამ მსჯელობათა შორის ორგვეარი მიმართება გამოვლინდა. როცა ლოგიკური მსჯელობის ჰოყოფა კოორდინირებულია ესთეტიკურ მოწონებასთან, სათანადო მსჯელობები მაქსიმალურად უახლოვდებიან ერთმანეთს, ბევრად უფრო მეტად, ვიდრე ამას კანტის თეორიაში აქვს ადგილი. ხოლო როცა ისაა მხედველობაში მიღებული, რომ ესთეტიკურის საყოველთაო მნიშვნელობა არ შეიძლება ემყარებოდეს ლოგიკურ საყოველთაო მნიშვნელადობას, მაშინ მანძილი სათანადო მსჯელობათა შორის იზრდება, უფსკრულა მათ შორის ღრმავდება.

კრონერი ვერ ურიგდება ამ ფორმულას. ის ეძებს ესთეტიკური მსჯელობისა და ლოგიკური მსჯელობის შეხების წერტილებს. ეს იმისათვისაა საჭირო, პირველ რიგში, რომ გაირკვეს თვითეული ამ მსჯელობის მნიშვნელადობის ხარისხი, მათი საფეხურებრივი განსხვავება ამ ასპექტით.

ეს საკითხი ადვილი ჩანს, როცა მისი შინაარსი გაგებულია, როგორც ღირებულებათა შედარება უზოგადეს განზომილებაში, ასე ვთქვათ, პლატონის იდეების ასპექტში. ამ ვითარებაში პასუხი ამ კითხვაზე მარტივია: ყოველ ფენომენს, რომელაც იდეის, არსის (ჰუსერლი) ასპექტში განიხილება, აქვს საკუთარი და ყველა სხვა იდეის ტოლი ღირებულება. ამ სამყაროში არ არსებობს ერთის დამოკიდებულება სხვაზე და ერთის მეტი ღირებულება მეორეზე. ეს ყოველივე თავისთავად იგულისხმება. მაგრამ კრონერს აინტერე-

სებს არა ეს, არამედ კონკრეტულ-ინდივიდუალური ვითარება, როცა, მაგალითად, საქმე გვაქვს რეალიზაციაქმნილ ღირებულებასთან. ესთეტიკური და ლოგიკური მსჯელობის შედარება ერთმანეთთან მრავალ მომენტს გამოავლენს. არ შეიძლება იმის უარყოფა, რომ ესთეტიკური მსჯელობაც შეიძლება იყოს მცდარი ან ქეშმარიტი. კრონერი აქ ყურადღებას აქცევს მსჯელობის სირთულეს. თუ ჰოყოფა და უარყოფა მსჯელობის „პირველად მონაცემს“ ეხება, საქმე გვაქვს ლოგიკურ მსჯელობასთან, მაგრამ, როცა ესთეტიკური მსჯელობის ჰოყოფა-უარყოფაზეა ლაპარაკი, საქმე ეხება არა საკუთრად ესთეტიკურ ფენომენს, არამედ ესთეტიკურ მოწონებას. ამ უკანასკნელს ან ვადასტურებთ, ან უარყოფთ. აქ, მაშასადამე, საქმე გვაქვს რთულ მსჯელობასთან; ერთი მსჯელობა გამოთქმულია მეორის თაობაზე. პირველს, რომელზედაც არის გამოთქმული მსჯელობა, კრონერი უწოდებს წმინდა ესთეტიკურ მსჯელობას, ხოლო მეორეს, რომელიც მიმართულია ესთეტიკურ მსჯელობაზე, იგი აღნიშნავს სახელწოდებით — „ლოგიკურ-ესთეტიკური მსჯელობა“. ეს უკანასკნელი უახლოვდება ლოგიკურ მსჯელობას. საყოველთაო მნიშვნელადობა ლოგიკურ-ესთეტიკური მსჯელობისა, თუმცა არ არის ნაირსახეობა ლოგიკური საყოველთაო მნიშვნელადობისა, მაგრამ იგი ჰოყოფის ობიექტი უქველად არის⁵⁹. იმისათვის, რომ მიღწეულ იქნეს ესთეტიკის მოთხოვნა (მისი მსჯელობისათვის აღიარებულ იქნეს საყოველთაო მნიშვნელადობა), საჭიროა ჰოყოფის აქტის გამოყენება. მხოლოდ მაშინ, როცა ესთეტიკური მსჯელობის ტრანსპოზიცია ხდება ლოგიკურ სფეროში, შესაძლებელი ხდება მოწონების საზრისის არტიკულაცია. ქეშმარიტების ნორმას ანუ ლოგიკურ ჭერარსს, წერს კრონერი, აბსოლუტური მნიშვნელადობა რომ არ ჰქონდეს, იგი არ ექნებოდა არც ლოგიკურ-ესთეტიკურ მსჯელობას. აქედან არ უნდა დავასკვნათ, რომ ესთეტიკურში შესაძლებელია ლოგიკურის „მოხსნა“, თითქოს ლოგიკური საჭიროებდეს ესთეტიკურის სანქციას და მხოლოდ ამის შემდეგ შეიძლებოდეს მისი გამართლება. ლოგიკა ესთეტიკისაგან დამოუკიდებელია, ხოლო ესთეტიკა საერთოდ ექვემდებარება ლოგიკას და მხოლოდ ლოგიკის მეშვეობით ხდება შესაძლებელი⁶⁰.

კრონერს აქ ორი საფრთხე ეგულებოდა: ფსიქოლოგიზმი და მეტაფიზიკა. არც პირველი და არც მეორე გზა არ მიგვიყვანს ტრანსცენდენტალიზმთან. მასთან მხოლოდ მესამე გზა მიგვიყვანს. შეიძლება თქვან, რომ ესთეტიკურის საყოველთაო მნიშვნელადობა, წერს კრო-

ნერი, ვერ აღწევს იმ ლოგიკური საყოველთაობის რანგს, რომელიც ახასიათებს „სინამდვილის მსჯელობას“. ეს იმიტომ, რომ ესთეტიკური დაფასება არის საზრისი არსებული აქტებისა. ეს იმას ნიშნავს, რომ ლოგიკურად იგი შესაძლებელია მხოლოდ იმ პირობით, თუ მას უსწრებს ეგზისტენციალური მსჯელობის მნიშვნელადობა.

ამის საწინააღმდეგოდ უნდა ითქვას, რომ არსებული აქტის საზრისი დამოუკიდებელია ამ აქტის არსებობისგან და, მაშასადამე, საყოველთაო მნიშვნელადობაც არსებობის ფაქტზე დამოკიდებული ვერ იქნება. რეალობის არსებობაზე ლაპარაკი ისე, რომ ამაში მეტაფიზიკა არ გავრიოთ, შესაძლებელია მხოლოდ იმ საზრისის ბუნების საფუძველზე, რომელიც ამ რეალობას გადმოსცემს. როცა საქმე ემპირიული სუბიექტის მიერ წარმოებულ აღქმას ეხება, უნდა ითქვას, რომ ამ აქტზე სულ არ არის დამოკიდებული არსებობა აღქმულისა. ცნება ობიექტური რეალობისა, მართალია, ლოგიკური კონსტრუქციაა, მაგრამ ეს ეხება მხოლოდ ცნებას. თვითონ რეალობა, წერს კრონერი, მოაზრებას არ გულისხმობს თავის პირობად⁶¹.

ესთეტიკური მოწონება არ შეიძლება იყოს აქტი ისეთი სუბიექტისა, რომელიც ცნებაზეა მიმართული. ცნება უსასრულოა თავისი შინაარსით და ამიტომ, დასძენს კრონერი, მისი ესთეტიკური მოცვა შეუძლებელია. მშვენიერი მოვლენა თვითმყარი რამაა, ის მოქცეულია ემპირიული მოწონების ინდივიდუალურ მნიშვნელობაში⁶².

როცა რეალურ-ობიექტურია სინამდვილისა და ესთეტიკური ფენომენის წვდომაზე გვაქვს საუბარი, ყურადღება უნდა მივაქციოთ შემდეგს: ობიექტური სინამდვილის ფორმები იაზრებიან მხოლოდ ემპირიული ცნების საშუალებით, მისი შუამავლობით. წმინდა სახის ემპირიულ წვდომას ეს ფორმები ხელიდან უსხლტება. განსხვავებულია მდგომარეობა, როცა საქმე გვაქვს მშვენიერ ფორმებთან. ესთეტიკურად დაფასებულ მოვლენას წმინდა ესთეტიკური ფორმა აძლევს თავის ელფერს, თავის ხასიათს. ობიექტური სინამდვილე კრონერის აზრით, მარად გამოუთქმელი ინსტანციაა. ამისგან განსხვავებით, ესთეტიკური საგანი არის ემპირიული მოცემულობა, მსგავსი აღქმის საგნისა⁶³. ესთეტიკური მნიშვნელადობა იძლევა იმის საშუალებას, რომ იგი გახდეს ლოგიკური დაფასების ობიექტი არა მარტო იმ მომენტში, როცა ის იაზრება როგორც იდეა, არამედ მაშინაც, როცა ის გვეძლევა ემპირიული მსჯელობის სახით.

თუ ესთეტიკურ ფორმებს ვიაზრებთ ადეკვატურად, როგორც ინდივიდუალურ ფორმებს და არა როგორც ინდივიდუალურის

ფორმებს, მაშინ ისიც ნათელი უნდა იყოს, დაასკვნის კრონერი, რომ ამ ფორმებს შეიძლება ჰქონდეთ ტრანსცენდენტალური საყოველთაოება, ისეთი, როგორც აქვთ ტრანსცენდენტალურ-ლოგიკურ ფორმებს. ესთეტიკური სფერო არაა მოკლებული ზოგად პრინციპებს. ზემოთქმულისაგან ეს დასკვნა არ უნდა გამოვიყვანოთ. ეს კია, რომ მხოლოდ და მართო ესთეტიკური პრინციპები საკმარისი არ არის. თავისთავად ეს პრინციპები საგანს მშვენიერს ვერ გახდიან. შეიძლება წარმოვიდგინოთ ისეთი საგანი, რომელიც სავსებით აკმაყოფილებს ესთეტიკის ზოგად პრინციპებს, მაგრამ იგი მშვენიერი მაინც არ არის. აქ კრონერი იმოწმებს კანტს, რომელიც ამბობს, რომ აპრიორულად იმის განსაზღვრა არ შეიძლება, თუ როგორი საგანი იქნება გემოვნების შესაფერი, შესაბამისი. აქ უნდა მივმართოთ ცდას, უნდა ვსინჯოთ. ესთეტიკური ფორმების წინარეხედვა შეუძლებელია. ეს მხატვრული გენიალობის საქმეა⁶⁴.

კანტის ესთეტიკა ებრძვის როგორც ფსიქოლოგიზმს, ისე ლოგიციზმსა და ეთიციზმს. ფსიქოლოგიზმის დაძლევა არის პირველი პირობა იმისა, რომ თეორია საერთოდ იყოს ფილოსოფიური. ლოგიკასა და ეთიკას მიკუთვნებული აქვთ განსჯა და გონება, ინტელექტი და ნება. ბუნებრივი იქნებოდა ესთეტიკის ფსიქოლოგიური დასაყრდენი გრძნობა ყოფილიყო და ეს ასეც ითქვა კანტის მიერ, მაგრამ მის ტრანსცენდენტალურ წარმომადგენელს კანტმა უწოდა მსჯელობის კრიტიკა. ამან ტერმინოლოგიური სიძნელეებიც შექმნა. რაოდენ მარტივია მდგომარეობა კოჰენთან, როცა ის ეთიკისათვის წმინდანებას ხმარობს, ხოლო ესთეტიკისათვის წმინდა გრძნობას. რასაკვირველია, ჩვენ მხედველობაში გვაქვს მხოლოდ ტერმინოლოგიური სიმარტივე. შინაარსეული სიძნელე და სირთულე, რასაკვირველია, კოჰენთან არანაკლებია, ვიდრე კანტთან. ეს სიძნელეები, როგორც ცნობილია, თავს იყრიან ცნება „წმინდა“-ს გარშემო. ნებისა და გრძნობის სიწმინდემ უნდა მოგვეცეს ის, რისი მოცემაც უბრალო ნებასა და გრძნობას არ შეუძლია. ამავე სიწმინდემ უნდა აქციოს ეს ცნებები ფილოსოფიურ ცნებებად. უამისოდ ისინი ფსიქოლოგიური ცნებები იქნებოდნენ და მათი საშუალებით აგებული მეცნიერება იქნებოდა ფსიქოლოგია და არა ეთიკა და ესთეტიკა.

ნეოკანტიანელები ჯერ იმისათვის იბრძვიან, რომ კანტის ნამდვილი ინტენციები დაადგინონ და შემდეგ ცდილობენ გაარკვიონ, თუ როგორ არის უკეთ შესაძლებელი ამ ინტენციების ხორცშესხმა. კანტის სისტემის გააზრება წინააღმდეგობის გარეშე მიჩნეულია

ნეოკანტიანელების მიერ საკუთარი მოღვაწეობის მართებულობის საზომად. ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ნეოკანტიანელები სულაც არ ერიდებიან კანტის „გაწმენდას“, მის გაუმჯობესებას როგორც „ხარვეზების“ შევსების, ისე „ხორცმეტების“ ჩამოშორების გზით. საერთოდ კანტის კრიტიციზმმა რასაკვირველია, ბევრი მოიგო მისადმი ამგვარი მიდგომის გამო: კანტის სისტემა რომ დოგმად არ იქცა და ახლაც ცოცხალია, ამას, პირველ რიგში, კანტიანელებისა და ნეოკანტიანელების გაშლილ კრიტიკას უნდა ვუმაღლოდეთ, კრიტიკას, რომელსაც არ დაუტოვებია ხელუხლებელი კანტის არც ერთი ძირითადი დებულება.

კრონერმა მთელი რიგი მართებული წინადადებები და შესწორებანი შემოიტანა. ზოგი რამ პირდაპირ კავშირშია ჩვენ თემასთან, ესთეტიკური მსჯელობის ბუნების საკითხთან. ცნობილია, რომ ზიგვარტის მიერ მოცემულმა ლოგიკის განმარტებამ ნორმატივიზმს საგრძნობლად ჩამოაშორა მიმდევრები: ლოგიკის განმარტება, როგორც აზროვნების ტექნიკისა, თვალსაჩინოდ ამცირებდა ლოგიკის მნიშვნელობას და, რაც მთავარია, მას თეორიულ მეცნიერებათა ჯგუფიდან გამოყენებით მეცნიერებათა ჯგუფში გადაუნაცვლებდა ადგილს. თითქოს აქ, ლოგიკაში საქმე აზროვნების პედაგოგიკას ეხებოდეს!

კრონერმა ეს საკითხი იმ მხრავ გააჩვეია, რომ განასხვავა თეორიული მეცნიერების ჩვეულებრივი გამოყენება და თვით თეორიული მეცნიერების უკანასკნელი საფუძვლები საკითხი. ფილოსოფიაში ლაპარაკია ამ უკანასკნელზე, ხოლო პირველ შემთხვევაში თეორიული მეცნიერების პრიმატა პრაქტიკული საქმიანობის მიმართ სადავო რამეს არ წარმოადგენს. პრაქტიკულობა, რომელზედაც ლაპარაკია ფილოსოფიაში, ნების აქტს ნიშნავს, ზეინდივიდუალური ცნობიერების მიერ აღიარებული ჭერარსია. დავაც ამის გარშემო უნდა სწარმოებდეს და არა იმაზე. თუ რა კანონზომიერებას უნდა ვიცნობდეთ, რათა ესა და ეს საქმე გავაყვითოთ.

მეორე, რაც აგრეთვე კრონერის დამსახურებად უნდა ჩაითვალოს, ისაა, რომ ვალდებულობა თანაბრად არ ეხება ყველა გრძნობას და ყველა სიამოვნებას. თუ, მაგალითად, ტკილის განცდა საყოველთაოდ აღიარების პრეტენზიას არ ატარებს და ამიტომ შეიძლება მიეკუთვნოს იგი „ცუდ სუბიექტურობას“, ამასვე ვერ ვიტყვით ესთეტიკურ სიამოვნებაზე. მას აქვს საყოველთაობის პრეტენზია და აქვს საამისო საფუძველიც. რახან არის შემთხვევები, როცა სიამო-

ვნებათა შორის არსებითი ზღვარი არ არის გავლებულ, კრონერის ამ გაფრთხილება-დისტანციას, რომელიც კანტიდან მომდინარეობს, არსებითი მნიშვნელობა აქვს. აქ მსგავსი ვითარებაა იმისა, რასაც ადგილი ჰქონდა ღმერთის არსებობის ონტოლოგიურ საბუთთან დაკავშირებით. კანტმა ეს არგუმენტი ღმერთის არსებობისა უარყო იმის საფუძველზე, რომ არსებობა (და არარსებობა) ნიშანი არ არის და ამიტომ მისი წყალობით არსებობას ვერაფერი მიიღებს. არსებულს და არარსებულს ნიშანთა რაოდენობა ერთი აქვთ. მოვლენის არსი არსებობას არ შეიცავს. კანტის ამ მსჯელობამ დიდი დამაჯერებელი შთაბეჭდილება მოახდინა, მაგრამ ჰეგელმა ირონიულადაც კი ილაპარაკა ამის წინააღმდეგ. კანტის შეცდომა მან იმაში დაინახა, რომ ასი ტალერის არსებობის დასაბუთება გაუტოლა ღმერთის არსებობის დასაბუთებას. თითქოს უეარგისი საბუთი პირველისათვის, უეარგისი იყოს მეორისთვისაც. ჰეგელის აზრით, მთავარი ისაა, რომ ზოგი ინსტანციის არსი (Wesen) და არსებობა განუყრელად არიან დაკავშირებული ერთმანეთთან.

ანალოგიური რამ შეეძლოთ ეთქვათ კანტსა და კრონერს გრძნობების შესახებ: არაან ისეთი გრძნობები, რომელნიც განუყრელად არიან დაკავშირებული საყოველთაო მნიშვნელობასთან. თუ ეს შევიწყნარეთ, მაშინ „კარგი სუბიექტურობის“ ძებნა შემეცნების პროცესებში აღარ დაგვკვირდება, როგორც ამას აქვს ადგილი კანტთან. კრონერი თითქოს სწორედ ამ ამოცანას ისახავს, მაგრამ აქ მაინც ყველაფერი ნათელი არ არის: ის ეძებს ესთეტიკური მსჯელობის ადგილს გნოსეოლოგიაში¹⁶⁵, როცა თითქოს იმას უნდა ცდილობდეს, რომ ესთეტიკურს საკუთარი ადგილი მოუძებნოს.

შეიძლება კრონერი მართალია, როცა კუნცეს ობიექტივიზმს არ მიიჩნევს საკითხის გადაჭრად. მართლაცდა, როცა სუბიექტის ადგილას ობიექტია წამოყენებული, უნდა ისიც ითქვას, თუ რა უპირატესობა აქვს ობიექტს სუბიექტის წინაშე დასაბუთებისათვის. სანამ ეს არ არის ნაჩვენები, საკითხი ღიად არის დატოვებული. სულ იდგომება კანონიერი კითხვა: რით აიხსნება ობიექტის ძალა და სუბიექტის უძლეობა? რას შეიცავს შინაარსეულად „ობიექტი“ განსხვავებულს „სუბიექტისაგან“; გარდა ტერმინოლოგიური მნიშვნელობისა? თუ სუბიექტიდან ობიექტზე გადასვლით ახალი ლოგიკური მომენტი არ ჩნდება, გადასვლა, მართლაც, ადგილის უბრალო გადანაცვლებაა და არა საკითხის გადაჭრა. პრობლემა მთელი ძალით

ახლა აქ დაისმის: რა საფუძველი არსებობს იმისი, რომ ობიექტი სწორედ ისე ვიაზროთ, როგორადაც იგი გვევლინება? რა აღმოაჩნდა ობიექტს დასაბუთებისათვის ისეთი, რაც არ მოიძებნა სუბიექტში? ეს უნდა იყოს ნაჩვენები ობიექტში, ობიექტთან ერთად, როგორც ახალი მომენტი. თუ ეს შეუძლებელია, თუ ობიექტს ეს ლოგიკური მომენტი არ ახლავს, ის სუბიექტის მდგომარეობას იმეორებს და მასზე მეტს ველარაფერს აკეთებს.

არის აქედან ერთი „გამოსავალი“. ზოგჯერ, მეტწილად ანგარიშიუცემლად, ობიექტში ფარულად იგულისხმება თეთონ ლოგიკური. ობიექტური ორი მნიშვნელობის შემცველად გვევლინება, რომელთაგან ერთი არსებობის ფორმას გადმოსცემს, ხოლო მეორე ლოგიკურ საფუძვლიანობას. მნიშვნელობის ამ ორმაგობით იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ობიექტზე მითითება, ობიექტის გამოყენება მსჯელობაში ნიშნავს ლოგიკური მომენტის გამოყენებას, მაშასადამე, არა გადატანას საკითხისას, არამედ მის გადაქრას. ამით უნდა აიხსნას ის (ფსიქოლოგიური) უპირატესობა, რომელიც აქვს ობიექტის ცნებას სუბიექტის ცნებასთან შედარებით მსჯელობის დასაბუთების პროცესში. ნამდვილად, რასაკვირველია, ეს უპირატესობა მოჩვენებითია და სრულიად მოკლებულია ლოგიკურ ობიექტურობას. აქ ჩვენ ლოგიკურ შეცდომასთან გვაქვს საქმე: ობიექტურში თავიდანვე არსებულად ვგულისხმობთ იმას, რაც საძებარია, რაც უნდა იქნეს დასაბუთებული. თუ საძიებელი ობიექტურ-ლოგიკური წინასწარ ვიგულისხმეთ ობიექტში არსებულად, მაშინ პრობლემა: სუბიექტი თუ ობიექტი, სუბიექტური დასაბუთება თუ ობიექტური დასაბუთება, მოხსნილი და გაუქმებულია. რამდენადაც კრონერი ამ აზრს ავითარებს, ის მართალია. მაგრამ რა უპირატესობა აქვს იმ თვალსაზრისს, რომელიც სუბიექტს ემყარება; რა გვიშლის ხელს, რომ ობიექტურ ორიენტაციაზე ნათქვამი უცვლელად გავიმეოროთ სუბიექტურ ორიენტაციაზე? ზეინდივიდუალობა ცნობიერებისა საერთოდ, „ფაქტური სუბიექტისა“ ისევე ვერ მოგვეცემს ლოგიკური აუცილებლობისა და ობიექტურობის გარანტიას. როგორც ობიექტის ტრანსსუბიექტურობა ვერ გვაძლევს ამის გარანტიას. არსებობის ფორმა მეორეულია, მისი საფუძველი არსებულის არსაა. ამიტომ ლოგიკურ მომენტს უნდა ველოდეთ არა იმისაგან, თუ სად რა არსებობს, არამედ იმისაგან, თუ რა არის ის, რაც „აქ“ ან „იქ“ არსებობს. ამას მოითხოვს, ჩვენის აზრით, კრონერის მოძღვრებაც ობიექტური ევიდენტობის შესახებ. სადაც ასეთი პრინციპია დაშვე-

ბული, იქ სუბიექტ-ობიექტის ქიშპობა, როგორც ონტოლოგიური ინსტანციებისა ჭეშმარიტების დასადგენად, ზედმეტია. მხოლოდ იქ, სადაც შემეცნების საგანს წარმოადგენს ობიექტი ან სუბიექტი, შემეცნებაც მათი ადეკვატური ასახვით იზომება. ეს გამოყენებითი გნოსეოლოგიის საკითხია და ჩვენს პრობლემას არ ენება.

კრონერი აღიარებს ისეთი ევიდენტობის არსებობასაც, რომელსაც ობიექტური მნიშვნელობა აქვს. აქ ევიდენტობა უკანასკნელი საყრდენის როლში გამოდის. რაც მთავარია, ის ახლავს ისეთ მსჯელობასაც, როგორცაა არასილოგისტური მსჯელობა. თუ, მაშასადამე, ესთეტიკური მსჯელობა, როგორც ინდივიდუალური და კონკრეტული, აღწევს ობიექტურ ევიდენტობას, მაშინ მას რისთვის უნდა ქირდებოდეს ზეინდივიდუალური მე და ასეთივე ჯერარსი? ევიდენტურის შინაარსი ყოველთვის არის უშუალო და უეჭველი მოცემულობა, ე. ი. ის, რაც „განხორციელებულია“, „არის“ და არა მხოლოდ „უნდა იყოს“. ეს უთუოდ მეტია, ვიდრე ცარიელი იმპერატივი, რომლის საბუთი მხოლოდ ისაა, რომ იგი შოითხოვს. ცნობილია, რომ ესთეტიკური იმპერატივის უკანასკნელი საბუთი კანტთანაც არის შეუძლებლობა ეთიკის უარყოფისა საერთოდ, ე. ი. ჩვენ გვევალება ეთიკური აქტი იმიტომ, რომ არსებობს ეთიკა, ეთიკის ჭეშმარიტება. ეს თეტიკური, თეორიული დებულებაა, რომელიც შეაპირობებს კონკრეტულ პირობებში მოცემულ ვალდებულებას. კრონერის ძირითადი შეცდომა ამ პუნქტში, ჩვენის აზრით, არის რეალური და იდეალური არსებობის გაიგივება მნიშვნელადობის მხრივ. ის, რომ ნეოკანტიანიზმი უარყოფს რეალობის გამოყენებას ძირითად საბუთად ფილოსოფიაში, არსებითად იმით აიხსნება, რომ რეალობაში ეს მიმართულება თავიდანვე სუბიექტურ, ფსიქოლოგიურ ვითარებას გულისხმობს, ანდა რეალიზმს ეძახის ისეთ კონცეფციას, რომელსაც მხოლოდ შემთხვევითი, უაზრო და უსაზრისო არსებობა გააჩნია. ასეთი კონცეფცია ბნელი ირაციონალიზმის სახით წარმოგვიდგება და მის წინააღმდეგ ბრძოლა გასაგებია. მაგრამ იმის შემდეგ, რაც რომ „საზრისიანი არსებობა“ შემოდის ხმარებაში, ლაპარაკია აზრის, საზრისის, ჭეშმარიტების, საერთოდ იდეალურის არსებობაზე, კრონერის შიში არსებულისა და არსებობის წინაშე გაუმართლებელია კანტიანური თვალსაზრისითაც. რომ ეს ასეა, ამის ილუსტრაციას გვაძლევს პ. რიკერტი, რომელმაც ბევრი იღვაწა, „არსებობის“ წინააღმდეგ (კრონერი იყო მაშინ რიკერტის გავლენის ქვეშ, როცა წერდა ჩვენს მიერ განხილულ

ნაშრომს), მაგრამ, როცა იდეალური არსებობის სპეციფიკა განმტკიცდა ტერმინოლოგიურად, მან ასეთი ბრძოლა თითქოს ზედმეტად ჩათვალა⁶⁶. თუ შეიძლება ვილაპარაკოთ ყოფიერების ჭერ-არსობაზე (Seinssollen), რა გვიმლოს ხელს ვიხმაროთ გამოთქმა „ჭერარსობის არსებობა“? ყოველგვარ არსებობას მოკლებული ხომ არ იქნება ჭერარსი? მაშინ ხომ გაკირდება მისი განსხვავება არარადან. ეს მითუმეტეს, რომ დგას საკითხი „არარას“ („Nichts“) არსებობის შესახებ.

საინტერესოა, მაგრამ ბუნდოვანი კრონერის აზრი, როცა ის ამტკიცებს, რომ ფენომენისათვის სულ ერთია, რა საშუალებით იქნება მიღწეული და მიგნებული იგი — წარმოდგენით, გრძნობით, აზროვნებით, თუ კიდევ რომელიმე სხვა ფსიქიკური აქტით. რამდენადაც საქმე ეხება წმინდა წარმოქმნას, უნდა ითქვას, რომ აზროვნება, ნება და გრძნობა სრულიად სხვადასხვას ქმნიან. კერძოდ, გრძნობას კრონერმა ესთეტიკური საგნის წარმოქმნა დააკისრა და ამით ასეთი გრძნობა ფსიქოლოგიურ სინამდვილეს ჩამოაშორა. ეს არის საქმის ერთი მხარე. მეორეა წარმოქმნილი საგნის წვდომის ამოცანა, როგორ უნდა ვიაზროთ ამ წ ვ დ ო მ ი ს ორგანო, წ ა რ მ ო ქ მ ნ ი ს ორგანოსაგან განსხვავებით, რომ მან სავესებით გაამართლოს თავისი სახელწოდება და ობიექტური ევიდენტობის პირობად მოგვევლინოს. კრონერის სიტყვები, რომ ფენომენისათვის სულ ერთია, რომელი აქტი იქნება მასზე მიპყრობილი, მხოლოდ იმ ჭეშმარიტ მარცვალს შეიცავს, რომ ფენომენზე, საგანზე მიმართული აქტები არ უნდა ქმნიდნენ იმის საბაბს, რომ ისინი არ იყონ ინდიფერენტული, არ უნდა ქმნიდნენ შერჩევის საჭიროებასა და შესაძლებლობას. ეს კი შესაძლებელი იქნება მხოლოდ მაშინ, როცა აქტები იქნებიან ერთნაირი, ერთი ბუნების. მხოლოდ ამ პირობებში იქნება ფენომენისათვის „სულ ერთი“ ყოველი აქტი, სუბიექტიდან მასზე მიმართული. მაგრამ ამ პირობის შესრულება არ შეუძლია წარმოდგენის, აზროვნების, ნებისა და გრძნობის აქტების თავყრილობას. შეუძლებელია ამ აქტების მიმართ რომელიმე ნაწარმოები, ფენომენი ინდიფერენტულად იყოს განწყობილი. თუ ამ აქტებს საგანთა წარმოქმნის ასპექტით ავიღებთ, მაშინ ისინი გვაძლევენ ქმნიან ლოგიკურ, ეთიკურ და ესთეტიკურ საგნებს. ასე ფიქრობს კრონერიც. ცხადია აქ ნეიტრალურ ურთაერთობაზე ლაპარაკი აქტსა და საგანს შორის შეუძლებელია: სხვა აქტი სხვა საგანს წარმოქმნის.

სად არის გამოსავალი? როგორ შეიძლება მოხდეს წარმოქმნილი საგნის წვდომა? უთუოდ იმ ორგანოთი, რომელსაც საგანთან ურთიერთობისას საგანში არაფერა შეაქვს, რომელიც ყოველ საგანს უყურებს ამავე საგნის შესაბამისად. ამას ცნობიერებას ვეძახით. იგი მხოლოდ იმის „თქმაა“, რაც არის საგანში და ამიტომ საგანი ნეიტრალურია მის მიმართ. ფსიქიკური აქტები და ფენომენები. რომელიც ფსიქოლოგიური შემეცნების ობიექტებია, არაებითა: ღუნდა განვასხვავოთ ცნობიერებისგან, რომელიც შემეცნების სუბიექტურ პირობას წარმოადგენს¹⁶⁷.

განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს კრონერის ორიგინალური შეხედულება ესთეტიკური მსჯელობის შეხების მომენტის შესახებ ლოგიკურ მსჯელობასთან.

ლოგიკური მსჯელობა ორი მნიშვნელობით იხმარება. ის ან იმას ნიშნავს, რომ როგორც მსჯელობის შინაარსი, ისე საგანიც ლოგიკურ სფეროს ეკუთვნის, ანდა მხოლოდ გააზრების ფორმაა მსჯელობისეული, ხოლო საგანი მსჯელობისა, ის, რაზედაც სწარმოებს მსჯელობა, არ მიეკუთვნება ლოგიკურ სინამდცილეს. ამ შემთხვევაში მსჯელობის საგნად შეიძლება მოგვევლინოს ყველაფერი (გარდა ლოგიკურისა), რისი პრედიკაციაც არის განხორციელებულა-ლოგიკური მსჯელობა პირველი მნიშვნელობით გვხვდება მხოლოდ ლოგიკაში, ხოლო მსჯელობა მეორე მნიშვნელობით გვხვდება ყველგან სხვაგან, სადაც კი მსჯელობის აქტი ხორციელდება.

ესთეტიკური მსჯელობა რომ არ არის მსჯელობა ამ ცნების პირველი მნიშვნელობით, ეს თავისთავად იგულისხმება. ესთეტიკური მსჯელობის საგანი არის არა ლოგიკური, არამედ ესთეტიკური სინამდვილე. ამ ორის გათიშვა სულ უბრალო საქმეა: ერთი აზრია, მეორე სილამაზე. სიძნელე ახლავს მეორე შემთხვევას, როცა ვარკვევთ: არის თუ არა ესთეტიკური მსჯელობა, საერთოდ, მსჯელობა.

პირველი შეხედვით, ეს საკითხი უცნაური ჩანს: როგორ შეიძლება რამე იყოს მსჯელობა და იმავე დროს არ იყოს მსჯელობა? როგორ შეიძლება მსჯელობა არ იყოს მსჯელობა ან ერთი ან მეორე მნიშვნელობით? და თუ ეს ასეა, როგორ შეიძლება სადავო გახდეს ის, რომ ყოველი მსჯელობა არის ლოგიკური მსჯელობა და რომ იგი უნდა იყოს ან ჭეშმარიტი ან მცდარი? ამის შემდეგ აუცილებელია ასეთი დასკვნა: ყოველი ჭეშმარიტი მსჯელობა არის შემეცნება. შემეცნების სისტემის მომენტი.

ეს ასეც ჰქონდათ წარმოდგენილი ერთ დროს. ესთეტიკას მია-

კუთვნილებანი შემეცნების სფეროს, ზოგჯერ მაღალს, ზოგჯერ დაბალს.

ახალი პრობლემა ესთეტიკაში, რომელსაც შეიძლება ეწოდოს საკუთრივ ესთეტიკის პრობლემა, დაკავშირებულია კანტის სახელთან და იმაში მდგომარეობს, რომ ესთეტიკა არ უნდა იყოს შემეცნება, რადგან „მეცნიერება მშვენიერებაზე ისევე შეუძლებელია, როგორც შეუძლებელია მშვენიერი მეცნიერება“. მაშასადამე, ესთეტიკური მსჯელობა, რომლისგანაც შედგება ესთეტიკა, არ უნდა იყოს შემეცნება, არ უნდა მიეკუთვნოს ლოგიკას, გნოსეოლოგიას. ამ პრობლემას კრონერიც ეხება და, ვფიქრობთ, საკმაოდ თავისებურად.

რახან ესთეტიკური მსჯელობა შეიცავს ჰოყოფასა და უარყოფას, წერს კრონერი, შესაძლებელია მისი ლოგიკური კვალიფიკაცია. მაგრამ ეს საფრთხეს უქმნის ესთეტიკის სპეციფიკას. კრონერი ასეთ ხერხს მიმართავს: „ჰო“ და „არა“ ითქმის მოწონება-დაწუნებაზე. მოწონება-დაწუნება არის უშუალო გამოხატულება იმ შთაბეჭდილებისა, რომელსაც იწვევს გრძნობის მიერ წარმოქმნილი ესთეტიკური საგანი. აქ რთული ვითარებაა. ჯერ გვაქვს საკუთრივ ესთეტიკური სტრუქტურა, ხოლო შემდეგ ესთეტიკურ-ლოგიკური. ამიტომ კრონერი პირველ გამოსახულებას წმინდა ესთეტიკურ მსჯელობას უწოდებს, ხოლო მეორეს ლოგიკურ-ესთეტიკურ მსჯელობას.

ამით რაღაც მაინც არის მიღწეული: ის, რაც ლოგიკას ეკუთვნის კანონით მსჯელობაში, მიღებული იქნება ე. წ. ლოგიკურ-ესთეტიკური მსჯელობიდან. ლოგიკურ ექსპანსიას თათქოს უნდა გადაურჩეს, „წმინდა ესთეტიკური მსჯელობა“. ეს ცდა საინტერესოა, მაგრამ, რასაკვირველია, იგი საკითხის გადაჭრა არ არის. ამაში დასარწმუნებლად საკმარისია მითითება იმაზე, რომ მსჯელობა აქაც რჩება და, მაშასადამე, პრობლემაც მასთან ერთად. ამ საკითხს შემდგომი დამუშავება ესაჭიროება. ჩვენ მხოლოდ მიუთითებთ იმ გზაზე, რომელსაც შეუძლია, ჩვენის აზრით, სასურველი შედეგი მოგვცეს.

რასაკვირველია, როცა ესთეტიკური გრძნობის მიერ „ნახული“ (რომელსაც ზოგი წარმონაქმს უწოდებს) სხვისთვის მისაწვდომი ფორმით გამოითქმება, იგი მსჯელობის სახეს მიიღებს, მაგრამ საქმე, პირველ რიგში, ეხება ამ უშუალოდ ნახულს გრძნობის მიერ. გრძნობას რაღაც მოეწონა, განიცადა როგორც მშვენიერი. აქ ჯერ კიდევ არავითარი მსჯელობა არა გვაქვს. ის, რაც ესთეტიკური საგ-

ნის შეფასებისათვისაა საკირო. უკვე მომხდარი ფაქტია. მთავარია. შემდგომი ღონისძიება არ ავუროთ იმაში, რაც უკვე იყო. თუ მსჯელობას, რომელმაც მისცა გამოსახულება ამ განცდას, შევხედავთ არა როგორც ჩვეულებრივ მსჯელობას, რომელსაც თავისი სუბიექტი და პრედიკატი აქვს და თავისი საბუთი მოეპოვება, არამედ მხოლოდ როგორც რეფლექსიის საშუალებას, განცდაზე მიბრუნების სიგნალს, მაშინ მოიხსნებოდა ლოგიკიზმის საშროება ესთეტიკაში და მსჯელობაში გამოთქმული ესთეტიკური შინაარსი ევრისტიკულად იქნებოდა გამოყენებული. თუ საქმის ვითარებას ასე ვიაზრებთ, მაშინ, ვფიქრობთ, გასაგები გახდება კ რ ო ნ ე რ ი ს პარადოქსალური გამოთქმა, რომ ესთეტიკაში საქმე გვაქვს არა მსჯელობასთან სიამოვნების შესახებ, არამედ სიამოვნების მიერ წარმოებულ მსჯელობასთან. ჩვენ აქ სიტყვა „მსჯელობას“ არ ვიხმარდით, ვინაიდან ასეთი რამ სინამდვილეში არ დასტურდება, საქმე გვაქვს მხოლოდ განცდასთან, ღირებულად მიჩნევის განცდასთან. შეიძლება ამ აქტის გამოსახატავად ესთეტიკაში უკეთესად მივიჩნიოთ მ. შ ე ლ ე რ ი ს ტერმინი „გრძნობა“ („Fühlen“), იმ შესწორებით, რომ ამ აქტით მიღწეულად მხოლოდ ესთეტიკური ფენომენი ჩავთვალოთ და არა ყოველი სახის ღირებულება.

შ ე ნ ი შ ვ ნ ე ბ ი

შ ე ს ა ვ ა ლ ი

1. ეს ნაშრომი რამდენჯერმე გამოიცა რუსულ ენაზე.
2. K a n t, Kritik der reinen Vernunft, 1781.
3. K a n t, Kritik der reinen Vernunft, 2 Auflage, 1787.
4. სხვადასხვა მოსაზრებით ჩვენ უპირატესობა მივანიჭეთ კ. ფორლენდერის გამოცემას (Philosophische Bibliothek, Bd. 39, 1902), თუმცა, რასაკვირველია, მივმართეთ სხვა გამოცემებსაც, როცა ამის საჭიროებას ხედავთ.

I ბ ა ნ ე ო ფ ი ლ ა ბ ა

5. Im. K a n t, Urth., გვ XX.
6. იქვე, გვ. XXVIII.
7. იქვე, გვ. XLV.
8. «Urth., S. III—LVIII.
მზადდება ახალი გამოცემა „პირველი შესავლისა“, რომელსაც ხელმძღვანელობენ Norbert Hinske, Wolfgang Müller-Lauter, Michael Theunissen. ეს იქნება სრული და შესწორებული გამოცემა.
საინტერესოდ მიგვაჩნია ა. შტადლერის აზრი ამ „შესავალზე“: «... doch halte ich die letzere für bedeutend klarer und treffender in der Ausdruckweise» (A. S t a d l e r, Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung, 1874, გვ. 35).
9. «Das Wohlgefallen, welches das Geschmacksurtheil bestimmt, ist ohne alles Interesse», «Urth. გვ. 5.
10. «Denn G u n s t ist das einzig freie Wohlgefallen». იქვე, გვ. 15.
11. «Geschmack ist das Bewusstseinsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Missfallen ohne alles Interesse.
Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heisst schön». იქვე, გვ. 16.
12. «Gemeingültigkeit», იქვე, გვ. 23.
13. «Also kann es auch keine Regel geben, nach der jemand genöthigt werden sollte, etwas für schön anerkennen». იქვე, გვ. 25.

14. იხ. იქვე, გვ. 26.
15. «Schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt». იქვე, გვ. 32.
16. იხ. კანტი, იქვე, გვ. 36. შეად. A. Baessler, Das Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Ästhetik, 1915.
17. შეად. Walter Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Köln, 1959, გვ. 128.
18. იხ. «Urt.», გვ. 47.
19. «... so tut die Verbindung des Guten... mit der Schönheit der Reinigkeit desselben Abbruch». იქვე, გვ. 50.
20. «Schönheit ist Form der Zweckmässigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird». იქვე, გვ. 61.
21. იქვე, გვ. 63.
22. «... wodurch wir aber keinen äusseren Sinn, sondern die Wirkung aus dem freien Spiel unserer Erkenntniskräfte verstehen», იქვე, გვ. 64.
23. «Das Wort «Stimmung» meint hier nicht Gefühl, sondern der Zustand der Zusammenstimmung der Vermögen, dem allerdings das Gefühl entspringt». W. Biemel, დასახ. ნაშრომი, გვ. 65.
24. «Schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefollens erkannt wird». «Urt.», გვ. 68.
25. Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. V, 1910, გვ. 439, რუს. თარგმ., გვ. 457.
26. ესთეტიკური კატეგორიების ჩაოღენობისა და თავისებურების შესახებ ზოგი რამ აუცილებელი იქნება ნათქვამი მკვინ, როცა კანტის ესთეტიკას კრიტიკულად განვიხილავთ.
27. «Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns...» «Urt.», გვ. 78.
28. უნდა გავიხსენოთ, რომ არც სილამაზეა ერთნაირი, კანტის აზრით. ის ხომ კანტმა ორი, მნიშვნელოვნად განსხვავებული, ფენომენის სახით წარმოგვიღღინა— როგორც თავისუფალი და შეპირობებული სილამაზე?
29. „ამაღლებულით“ გაღმოიყემა «Erhabenes», ქართულში ეს ტერმინი თითქოს საბოლოოდ დაყვიღრდა, თუმცა დამაკმაყოფილებლად იგი ვერ ასრულებს გერმანული «Erhabenes»-ის გაღმოიყემას. იგივე ითქმის რუსულ ტერმინზე «Возвышенное». როგორც ჩანს ამ ტერმინმა გაიპარჯა «Высокое»-ზე, რომელიც იხმარებოდა, მაგ., კანტის „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ სოკოლოვისეულ თარგმანში.
30. «Erhaben ist das, mit welchem in Vergleichung alles Andere klein ist». «Urt.», გვ. 84.
31. «Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft». იქვე, გვ. 85.
32. «Es gibt unzählige Dinge der schönen Natur, worüber wir Einstimmigkeit des Urtheils mit dem unsrigen jedermann geradezu ansinnen...» «Urt.» გვ. 110.
33. იქვე, გვ. 113.

34. იქვე, გვ. 115.
35. ამის გამო პ. კოპნი წერს, რომ ესტეტიკური გრძნობა თუმცა არ ისწრაფვის ბუნების შემეცნებისკენ, მაგრამ ემსახურება ბუნების ცნების გაფართოებას (H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik, Berlin, 1889, გვ. 217).
36. იხ. «Urt.», გვ. 130, 131.
37. იქვე, გვ. 133.
38. «Also gibt es keinen empirischen Beweisgrund, das Geschmacksurtheil jemandem abzunöthigen», იქვე, გვ. 141.
39. «... wie sind Geschmacksurtheile möglich?» იქვე, გვ. 148.
40. K. Fischer, დასახ. ნაშრომი, გვ. 471, 472.
41. იხ. Immanuel Kants Werke, Heraus. von Ernst Cassirer, Bd. V.
42. ძირითადი დებულება არის ისეთი ზოგადი შინაარსის დებულება, რომლის დამტკიცება არ შეიძლება. მაგრამ რომელიც დამტკიცებას არ საჭიროებს. «Unmittelbar gewisse Urtheile a priori können Grundsätze heissen, sofern andere Urtheile ihnen erwiesen, sie selbst aber keinen anderen subordiniert werden können». Logik, § 34.
43. «Diese Lust muss nothwendig bei jedermann auf den nämlichen Bedingungen beruhen, weil sie subjektive Bedingungen der Möglichkeit einer Erkenntnis überhaupt sind». «Urt.», s. 155.
44. აქ ტერმინოლოგიური სიძნელე გვაქვს: «Sinn»-ის გამოთქმაში, მაგ., «Sinn» ნიშნავს „გრძნობის ორგანოს“, უფრო სწორად „შეგრძნების ორგანოს“. ე. ი. ამ შემთხვევაში Sinn მიუთითებს არა გრძნობაზე, არამედ შეგრძნებაზე. კანტს უნდა, რომ Gemeinsinn არ იხმაროს იმ მნიშვნელობით, რომ თითქოს აქ საქმე გვექონდეს ისეთ ორგანოსთან, რომელიც საერთო, საზიარო შეგრძნებებს სწვდება. ტერმინი — sensus communis აგრეთვე არ ავმაყოფილებს კანტის ამოცანას: sensus შეგრძნებაზე მიუთითებს. ის, რასაკვირველია, არ უნდა ვიხმაროთ არც გრძნობის (Gefühl) მნიშვნელობით. ამიტომ კანტმა ამ ცნების ის გაგება წარმოადგინა, რომელიც ტექსტშია მოცემული.
45. W. Biemei, Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst, Köln, 1959, S. 66—76.
46. იხ. K. Fischer, დასახ. ნაშრომი, კ. ფაშერი ცალკე თავად გამოკოფის სუბრეპეკის ანალიზს, რაც კანტს არ გაეყუთებია. იხ. გვ. 447. შეად. A. Tummarkin, Zur transzendentalen Methode der Kantischen Ästhetik. (Kantstudien, B. XI, 1906, S. 348—381).
7. «Man sieht... dass wir uns überhaupt unrichtig ausdrücken, wenn wir irgend einen Gegenstand der Natur erhaben nennen, ob wir zwar ganz richtig sehr viele derselben schön nennen können». («Urt.», S. 76) «Zum Schönen der Natur müssen wir einen Grund ausser uns suchen, zum Erhabenen aber bloss in uns». იქვე, 78.
- «Eine Natürschönheit ist ein schönes Ding.» იქვე, გვ. 188.
48. იქვე, გვ. 178.
49. «Es gibt weder eine Wissenschaft des Schönen, sondern nur Kritik, noch schöne Wissenschaft, sondern nur schöne Kunst». «Urt.», გვ. 177.

50. «Schöne Kunst ist eine Kunst, sofern sie zugleich Natur zu sein scheint». («Urt.», გვ. 179).
51. «Genie ist die angeborene Gemüthsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel giebt». («Urtlh.», გვ. 181).
52. იქვე, გვ. 182.
53. იქვე, გვ. 191.
54. «... die musterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen». იქვე, გვ. 200.
55. იქვე, გვ. 203.
56. იქვე, გვ. 234.
57. ტრანსცენდენტალური ილუზიის შესახებ იხ. Kant, Kritik der reinen Vernunft. გვ. 352.
58. «... die Antinomien... nöthigen, über das Sinnliche hinaus zu sehen und im Übersinnlichen den Vereinigungspunkt aller unserer Vermögen a priori zu suchen; weil kein anderer Ausweg übrig bleibt die Vernunft mit sich selbst einstimmig zu machen». «Urt.», გვ. 239.
59. იქვე, გვ. 254.
60. იქვე, გვ. 259, 260.
61. იქვე, გვ. 263, 264.

II ბანუოფილება

1. „წითელი ეარდი“ ემპირიული საგანია, რომელიც ტრადიციული კანტის მიხედვით, არის „შედეგი“ საგნისა თავისთავად და ტრანსცენდენტალური ძალებისა (ინტუიციის ფორმები და განსჯის კატეგორიები). ეს საგანი ესთეტიკურ ცნობიერებას ევლინება, როგორც გამღიზიანებელი, რომლის შედეგადაც როგორმე უნდა გაჩნდეს „სილამაზე“. ჩვენი საკითხი ამ ფენომენის გაჩენას ეხება. როგორია მისი „მექანიზმი?“, ასეც შეგვეძლოს ეს საკითხი წარმოგვედგინა.

სილამაზე რომ ვარდს არ მიეწერება (სიწითლის მსგავსად) ამის ერთ-ერთი საბუთი იქნებოდა კანტისათვის ის, რომ თუ სილამაზეს ვარდს, როგორც ემპირიულ მოვლენას, მიეწერით, მის შესახებ ყოველთვის მხოლოდ ემპირიულის მსჯელობები უნდა გამოგვეთქვა. აპრიორული და ტრანსცენდენტალური შინაარსის მსჯელობა ვარდის მშვენიერებაზე ვერ გამოითქმებოდა. შედეგი ის იქნებოდა, რომ კრიტიკული ესთეტიკა შეუძლებლად უნდა ჩაგვეთვალა. ხომ არ არის აქ კანტის მსჯელობაში *petitio principii*?

2. ესთეტიკური განწყობის შემეშავეების სიძნელეზე წარდა შოპენაუერია. რომ ამისთვის მოწოდებული არიან მხოლოდ რჩეულნი და რომ ჩვეულებრივ ადამიანს, „ბუნების ფაბრიკულ ნაწარმოებს“ ამ დონემდე ამაღლება არ შეუძლია (A. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, 1891, გვ. 233 და შემდ.) დ. შილერი: „მშვენიერება არ არის ცნება, რომელიც ემყარება ცდას, არამედ ერთგვარი იმპერატივი“. Шиллер, том VIII, 1950, გვ. 454.

3. «Нуждающийся, полный забот человек не способен понять прекраснейшей пьесы: торговец минералами видит только денежную стоимость, но не красоту и особенную природу минералов; у него нет минерального чувства». К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, том III, 1930, стр. 628.
4. «Ich kann einen Mensch «mit Interesse» Betrachten und «ohne Interesse». M. Geiger, Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses. (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Erster Band, Teil II, 1913, გვ. 658).
5. საგნისადმი უანგარო დამოკიდებულებას მართო ესთეტიკური მსჯელობა არ მოითხოვს. ამას მოითხოვს შემეცნება, მეცნობება. იხ. კ. მარქსი, „კაპიტალი“, ტ. I, პირველი გამოცემის წინასიტყვაობა. „თავისუფალი მეცნიერული კვლევა-ძიება პოლიტიკურ ეკონომიის დარგში იწვევს... საბრძოლველად კერძო ინტერესის ფერიებს“, რაც აფერხებს მეცნიერებას (ქართ. თარგმ., 1930, გვ. LV).
6. გაიგების მტკიცებით, კანტი ესთეტიკურ მოწონებასა და ესთეტიკურ ტკობას არ ასხეივებდა. ამიტომ რაც იოქმის ტკობის შესახებ, უნდა გავრცელდეს მოწონებაზე. ასე მსჯელობს გაიგერი. მაგრამ აქ მოწონება დაეყვანილია ტკობაზე და აზრიც ტკობის ინტერესობას ეხება. რა სურათს მივიღებდით, პირიქით რომ მოვქცეულიყავით და კანტის დებულებაზე უინტერესო კვრეტაზე გვემსჯელო მოწონების ბუნების მიხედვით და არა ტკობის შესაბამისად? შეად. ამ ასპექტით ჰ. კოპენის ინტერპრეტაცია, სადაც ესთეტიკური გრძნობის შინაარსიდან საერთოდ არის ამოღებული სიამოვნება-უსიამოვნების განცდები (იხ. ქვემოთ).
7. «Der Genuss als solcher ist in jedem Fall «interessiert», also auch im Falle des ästhetischen Genusses». გაიგერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 661.
8. «Der ästhetische Genuss schließt jede Art von Interessiertsein am Genusobjekt aus». იხ. გაიგერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 661. გაიგერის გამოკვლევის შედეგებს ესთეტიკური ტკობის თაობაზე ქართველ მკითხველს აცნობს ჩვენი წერილი — «ესთეტიკური ტკობის შესახებ». ჟურნალი «საბჭოთა ხელოვნება», № 2, 9, 1964.
9. შეად. W. Bröcker, Was bedeutet die abstrakte Kunst? (Kantstudien, Bd. 48, H. 4, 1956/57).
10. არ შეიძლება შემთხვევითი იყოს ის ფაქტი, რომ კანტი „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“ მხოლოდ ერთხელ ახსენებს სიტყვა ჭეშმარიტებას და ისიც ისეთ კონტექსტში, სადაც მსჯელობაზე არაა ლაპარაკი, ჭეშმარიტება მსჯელობასთან კავშირში არ განიხილება.
11. იგულისხმება «anhängende Schönheit», რომლის დამაკმაყოფილებელი თარგმნა კირს. რუსულადაც არ არის ერთი ტერმინი დადგენილი. ვინდულებანდის თარგმნისას გამოიყენეს «связанная красота», ფალკენბერგის და ეს ტერმინი თარგმნეს — «придаточная красота»; შილერი — ტერმინით «прикладная красота». „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ რუსულ თარგმანში ამ ტერმინისთვის გამოყენებულია «приходящая красота». რახან მშვენიერების ეს

სახეობა თავის შინაარსს იღებს თავისუფალ მშვენიერებასთან დაპირისპირებაში, ჩვენ მის გადმოსაცემად ეხმარობთ აგრეთვე „დაქვემდებარებულ მშვენიერებას“.

12. «Kant hat also auch hier den Begriff der Form zu eng gefasst, indem er die Reinheit des Geschmacksurteils verloren glaubte, wenn es von nicht unmittelbar ästhetischen, von begrifflichen und sachlichen Voraussetzungen abhing». G. S i m m e l, Kant, Leipzig. 1905, გვ. 162.
13. ზ ი მ ე ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 161.
14. იქვე, გვ. 167.
15. შეიძლება დასახელება მთელი რიგი მკვლევარებისა, რომელნიც ესთეტიკის საგანს შემოფარგლავენ მშვენიერების ფენომენით. მაგალითისათვის დაუახელებთ: ფ. ფ ი შ ე რ ი ს „ესთეტიკა“, რომელიც 1922—23 წწ. ექვს ტომად გამოიცა, ასეთ სახელს ატარებს: «Ästhetik oder Wissenschaft des Schönen» („ესთეტიკა ანუ მეცნიერება მშვენიერების შესახებ“). ვ. ვინდლბანდი ასე განსაზღვრავს ესთეტიკას: «Den Gegenstand des ästhetischen Verhaltens nennen wir das Reich des Schönen». (Einleitung in die Philosophie, 1914, S. 365). („ესთეტიკური აქტის საგანს ჩვენ ვეძახით მშვენიერების სამყაროს“). ჰეგელი ასე იწყებს თავის „ლექციებს ესთეტიკაზე“: «Diese Vorlesungen sind der Ästhetik gewidmet; ihr Gegenstand ist das weite Reich des Schönen...» („ეს ლექციები ეძღვნება ესთეტიკას; მისი საგანი არის მშვენიერების ვრცელი სამყარო“). Hegel, Ästhetik, Bd. I, 1965, გვ. 13 და სხვა და სხვა.
16. რატომ მაინც და მაინც მშვენიერების სასარგებლოდ ამისათვის ბევრი საბუთი მოიძებნება: ესთეტიკის ისტორია, ტრადიცია და სხვა, მაგრამ მთავარი და გადამწყვეტი მაინც იქნებოდა ამ ფენომენების არსობრივი ანალიზი, მათი არსის დეკრიფცია ამისათვის მოწოდებული მეთოდებით. ამის შემდეგ დაისმის საკითხი იმ შესაძლების შინაარსის შესახებ, რომელმაც უნდა დაიჭიროს ადგილი კვლევარებთან და სიყვარულს შორის და ამით შეაესოს ფილოსოფია, მისეცეს მას სისტემის ხასიათი. საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ ამ ადგილს მშვენიერება დაიჭერს.
17. ამაღლებულის განცდა უფრო „ძნელია“, ვიდრე მშვენიერისა. კანტი, როცა ეხება ამ საკითხს, თითქოს წინააღმდეგობაშიც ვარდება: ის ამბობს, რომ ამაღლებულის წვდომა მოითხოვს მაღალ კულტურას, მაგრამ, მეორე მხრივ, ეს შეუძლია ველურსაც. იხ. «Urt.», გვ. 110, 111.
18. „გემოვნების მსჯელობა“, საერთოდ რომ ვთქვათ, იგივეა, რაც „ესთეტიკური მსჯელობა“. ამ იგივეობაზე კანტი ხშირად უთითებს. აქ, ამის მიხედვით, უნდა იგულისხმებოდეს აგრეთვე მსჯელობა ამაღლებულის შესახებ. ისიც ხომ, კანტის მიხედვით, ესთეტიკური მსჯელობაა? მაგრამ კანტი ყოველთვის ამ წესს არ იცავს: ის ზოგჯერ ამაღლებულის მსჯელობას გემოვნების მსჯელობას უპირისპირებს და ამით თითქოს იმას ამბობს, რომ გემოვნების, ე. ი. ესთეტიკის მსჯელობაში არ შედის ამაღლებულის მსჯელობაო. ნამდვილად კანტი ამას არ გულისხმობს, მაგრამ ეს „მედარე დაპირისპირება“ ჩვენ კვლევარების უნებლიე გამოვლინებად მიგვაჩნია.

ამაღლებულის ანალიტიკა რომ თავის მნიშვნელობით ვერ უტოლდება მშვენიერების ანალიტიკას, ამას, ჩანს, კანტიც აღიარებს. ამის დამადასტურებლად მ-

ვეთითებთ შემდეგ ვითარებაზე: თუმცა „მსჯელობის უნარის კრიტიკის“ ანალიტიკა ორად იყოფა, ამდღებულის ანალიტიკისათვის განკუთვნილი ნაწილი მთლიანად მას არ ემსახურება შინაარსულად. სახელდობრ, 29 პარაგრაფიდან ისევე მშვენიერებაზეა მსჯელობა. ამას ერთის ისიც, რომ „დიალექტიკა მსჯელობა“ მხოლოდ მშვენიერებას ეხება, ხოლო მეორე წიგნის დასაწყისში ამაღლებულის ცნებას კანტი ახასიათებს, როგორც ისეთს, რაც „არ არის ისე მნიშვნელოვანი და შედეგებით მდიდარი“, როგორც მშვენიერება. ამაღლებულის ანალიტიკას აქ კანტი აღნიშნავს, როგორც უბრალო დამატებას“ («Urth.», გვ. 78). შუალ. H. M ö r c h e n: «Dadurch gerät die Analytik des Erhabenen... gegenüber dem zentralen Gedankengang der Kritik der ästhetischen Urteilskraft in eine gewisse Isolierung...» («Die Einbildungskraft bei Kant, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. XI, 1930, გვ. 453).

19. იხ. A. B a e u m l e r, Das Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Ästhetik, 1915, S. W a l t. B r ö c k e r. Kants «Kritik der ästhetischen Urteilskraft, Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I Teils der «Kritik der Urteilskraft», Marburg, 1928, გვ. 6.

ბროკერი მოგვაგონებს, რომ იმ თავს, რომელსაც ეწოდება „წმინდა ესთეტიკური მსჯელობის დედუქცია“, ხელნაწერში ერქვა „ესთეტიკური მსჯელობის უნარის ანალიტიკის შესაშვ მონაკვეთი“ (პარაგრაფები: 30—54), ე. ი. დედუქციის სახით არ იყო იგი პირველად წარმოდგენილი.

20. «... der Natur als Darstellung von Ideen...» («Urth.», S. 115).
21. K u n o F i s c h e r, Imm. Kant und seine Lehre, Zweiter Teil, 1910, გვ. 605. არ ვეხებით იმას, თუ რამდენად არის კ. ფიშერი მართალი ამ შენიშვნაში. ჩვენ მხოლოდ ის გვინტერესებს, რომ კ. ფიშერიც, როგორც ჩანს, კანტის ესთეტიკურ დედუქციას ანალიტიკიდან დამოუკიდებელ კვლევად მიიჩნევს. შუალ. ბ რ ო კ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 19, 23.
22. A. T u m a r k i n, Zur transscendentalen Methode der Kantischen Ästhetik (Kantstudien, Bd. XI, Heft. 3 u. 4 1906, გვ. 358).
23. 1. «Die allgemeine Zugänglichkeit des Woran der Lust;
2. „Die Notwendigkeit der Lust an diesem Woran für jedes Subjekt». W. B r ö c k e r, დასახ. ნაშრომი, გვ. 27.
24. «Das Woran der Lust muss für mich und andere dasselbe sein können». W. B r ö c k e r, იქვე.
25. W. B r ö c k e r, დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.
26. «Erscheinung ist aber zu verstehen als das Ding selbst». W. B r ö c k e r, იქვე, გვ. 28.
27. «Der Begriff ist... im ästhetischen Urteilen nicht bestimmend». «... so scheint ihm (ხელოვნების მსჯელობას — ა. ბ.) doch eine gewisse Art von Verbindlichkeit inne zu wohnen». W i l h. S t r u m p e l s. Grundprobleme der Ästhetik, 1963, გვ. 20, 21.

საქმეც სწორედ ეს არის: ესთეტიკური მსჯელობა რაღაც ვალდებულებას აყენებს ყველას წინაშე, მაგრამ ამისათვის საჭირო ძალა მას თვითონ არა აქვს. სხვისი ძალის გამოყენება მას დამოუკიდებლობას ართმევს.

28. «Url.», გვ. 67.
29. Im m. K a n t, Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen», 1764.
30. კრონენბერგი წერს: „გრძნობადი მოვლენების ჰერეტას იდეის საშუალებით... ვეძახით ესთეტიკურ ჰერეტას“. ესთეტიკურ ფენომენში გვეძლევა ჰარმონია „მოვლენასა და იდეას შორის, ადამიანს როგორც ბუნების არსებასა და გონების არსებას შორის“. M. K r o n e n b e r g, Kant, seine Leben und seine Lehre, 1905, გვ. 332, 333. შეად. საწინააღმდეგო აზრი ე. ვინდელბანდისა: კანტის მიხედვით, „ესთეტიკა არ არის ნორმატული დოქტრინა, არ არსებობს არა ე თ ა რ ი ე ს თ ე ტ ი კ უ რ ი ი მ პ ე რ ა ტ ი ვ ი, როგორც არის ლოგიკური და მორალური იმპერატივი“. W. W i n d e l b a n d, Einleitung in die Philosophie, 1914, გვ. 368.
31. B r u n o B a u c h: «Er (გაურკვეველი ცნება—ა. ბ.) ist ein Sollensbegriff und bezieht auf das übersinnliche Substrat der Erscheinungen» «selbst».
- ჯერარდის ცნების შემოტანით, წერს ბაუხი, კანტმა ფორმალიზმი გადალახა და შინაარსული ესთეტიკისაკენ მისცა გზა კვლევას: «Damit aber ist wiederum die formale Beengung der Ästhetik durchbrochen, und Kant eröffnet hier zum Schluss seiner Gesamtästhetik nochmals wenigstens einen Ausblick auf transszendentalinhaltliche Ästhetik», B. B a u c h, Immanuel Kant, 1917, S. 411.
32. შეად. განსხვავებული აზრი ბ რ o კ ე რ თ ა ნ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 26.
33. შეად. K. V o r l e n d e r, «Url.», გვ. XX.
34. მაგალითად, ტუმარკინი ამ მომენტად კანტის ესთეტიკაში მიიჩნევს შემეცნებითი „ძალების თამაშს“. ასე ფიქრობს, ტუმარკინის თქმით, აგრეთვე კანტის ესთეტიკის ცნობილი კრიტიკოსი V i c t o r B a s c h (Essay eritique sur l'esthétique de Kant, 1896), A. n. T u m a r k i n, დასახ. ნაშრომი, გვ. 349.
35. W a l t e r M e c k a u e r, Ästhetische Idee und Kunsttheorie. Anregung zur Begründung einer phänomenologischen Ästhetik, Kantstudien, Bd. XXII, 1917, S. 165.
36. კანტის ამ შეხედულებას ბევრი მოწინააღმდეგე გაუჩნდა. აქ გამოთქმული კატეგორიულობით ამ განსხვავებას ყველგან არც კანტი იცადა. მაგალითად, ის თავის „ანთროპოლოგიაში“ (Göschel-ის გამოცემა, გვ. 226) ნიუტონსა და ლიბნიცს გენიოსებს უწოდებს, ხოლო „რეფლექსიებში“ ლაპარაკობს გენიოსებზე მეცნიერებაში და ტექნიკაში («N a c h l a s s», 2, I, გვ. 407). B. B a u c h წერს ამის შესახებ: «Hier wird deutlich, dass K a n t seine falsche Einschränkung eben doch nur zeitweise vertreten hat». იხ. B. B a u c h, დასახ. ნაშრომი, გვ. 408.
37. იხ. N. H a r t m a n n, Über die Erkennbarkeit des Apriorischen. «Logos», Bd. V, 1915. რა თქმა უნდა, არაა სწორი ის აზრი, თითქოს კანტის ტრანსცენდენტალური ფილოსოფიის ერთადერთი და ძირითადი პრობლემა ცდის დასაბუთება ყოფილიყო. უფრო ძირითადი ჩანს მისი მისწრაფება მეცნიერული მეტაფიზიკის შექმნისადმი, თუმცა არსებული მეტაფიზიკა არაა მეც-

ნოვრელად მიიჩნია. კანტი წერს: „...მთავარი საკითხი მთელ გამოყველვაში ძდგომარეობს იმაში, თუ რა და რამდენად შეიძლება შემეცნებულ იქნეს განსჯისა და გონების საშუალებით ყოველგვარი ცდისაგან დამოუკიდებლად“. „წმინდა გონების კრიტიკა“, 1 გამოცემა, გვ. XVII შეად. Hans-Ulrich Hoche, Nichtempirische Erkenntnis, 1964, S. 3.

38. მეკაუერი აქ ზოგ რასმე გარკვეულად თელის. გენიოსის პირველი ნაბიჯი აქ წარმოდგენილია, როგორც მოვლენის, საგნის არსის წედომა. ეს ფენომენოლოგიური მეთოდის გამოყენებით (შეგნებულად, თუ შეუგნებლად) ხდება. მაგარამ ის, თუ როგორ ხდება მოვლენის არსიდან ესთეტიკური იდეის შექმნა და მერე ამ იდეის მხატვრული გადმოცემა, მეკაუერთანაც არსებითად რჩება შეუშეცნებადი. შეად. მეკაუერი ის დასახ. ნაშრომი, გვ. 280 და შემდ.
39. იხ. Meckauer, დასახ. ნაშრომი, გვ. 265.
40. ბროკერის აზრით, ესთეტიკური სფერო საერთოდ არ შეიცავს არაერთარ კატეგორიას. ამას იმით ასაბუთებს, რომ კატეგორიაში შემეცნების პირობა იგულისხმება. შეშეცნებასთან ესთეტიკას საქმე არა აქვს. იხ. მისი დასახ. ნაშრომი, გვ. 16.
41. იხ. ა. ბ. ოკოროვილი, ესთეტიკური ტუბობის შესახებ, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1964, № 2, გვ. 35, 36.
42. ზოგი მველევარი ამგვარ მსჯელობას არ მიიჩნევს ნამდიელ მსჯელობად. იხ. ბ. კოჩე, О так называемых суждениях ценности, «Логос», 1910, книга вторая, стр. 23.
43. გრძნობის ობიექტური მნიშვნელობა და მისი ობიექტივალი ზოგ მველევარს ესახება, როგორც ისეთი პროცესი, რომელიც გრძნობას შეიყვანს „საერთო ცნობიერების“ შემადგენლობაში. ასე ფიქრობს, მაგალითად, კ. ისაპერის. იხ. მისი Von der Wahrheit, 1958, S. 649: «So wurden sie (ესთეტიკური გრძნობის ფორმები და ზნეობრივი ნების აქტები. — ა. ბ.) zu Momenten des Bewusstseins überhaupt in dem Ganzen unserer geltungsbedingenden Wesensstruktur».
- მარტო ის ფაქტი, რომ აქ ესთეტიკური გრძნობა დასაბუთებას იღებს ზნეობრივ ქცეასთან ერთად, ერთსა და იმავე სფეროში, საეკვოდ ხდის საკითხის ამგვარ გადაქრას: ესთეტიკურისათვის ასეთი გამართლება „მეტრსმეტად ობიექტური“ იქნება. ესთეტიკური განცდა დაკარგავს საკირო თავისუფლებას. ესთეტიკური მსჯელობა შეშეცნების მსჯელობად გადაიქცევა.
44. ამას ვერ შევლის ის ფაქტი, რომ კანტი ისეთ შემთხვევაზე ლაპარაკობს, როცა განსჯა „ეგუება“ წარმოსახვას.
45. ეს ვითარება განსაგებს ხდის, მაგალითად, დიამეტრალურად საწინააღმდეგო აზრების არსებობას იმის შესახებ, თუ რა როლს თამაშობს ლოგიკა კანტის ესთეტიკაში. კ. ვიეეს აზრით, კანტის ესთეტიკაში არ არის მკაცრი აპრიორიზმი და საერთოდ მშვენიერებისათვის საყოველთაობა და აუცილებლობა არსებითი რამ არ არის. Kasimir Wize, Kants Analytik des Schönen. Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. IV, 1909, გვ. 3.
46. მ. ჰაიდეგერის უშუალო მოწაფე, პ. მერხენი, რომელიც არსებითად რჩარებს კანტის ფილოსოფიის იმ ინტერპრეტაციას, რომელიც ჰაიდეგერს ეკუთვნის, კატეგორიულად უარყოფს წარმოსახვის მიყუთუნებას შეშეცნებითი აქტებისადმი. ამით თითქოს იქმნება საშუალება კანტის გათავისუფლებისა საყვედურისაგან

რაციონალიზმის გამო, მაგრამ ძალიან ნაძალადევი ჩანს ასეთი გაგება წარმოსახვისა, იხ. H. M ö r c h e n: «Hier wird ganz deutlich, wie sinnwidrig es ist, die am ästhetischen «Urteil» beteiligte Einbildungskraft als Erkenntnisvermögen zu interpretieren».

დასახ. ნაშრომი, გვ. 454.

47. „არ არსებობს არც მეცნიერება მშვენიერის შესახებ, არამედ მხოლოდ კრიტიკა, არც მშვენიერი მეცნიერება, არამედ მხოლოდ მშვენიერი ხელოვნება“.
- «Urt.», გვ. 176, 177.
48. Im. K a n t, Kritik der reinen Vernunft, Heraus. von K. Vorländer, 1899, გვ. 21.
49. «Urt.», გვ. 148.
50. «... der Bestimmungsgrund desselben (გემოვნების მსჯელობისა, — ა. ბ.) vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das übersinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann».
- «Urt.», გვ. 236/37.
51. ერთ დროს კანტი ლაპარაკობდა ფილოსოფიის სამ სახეზე. შემდეგ ეს შეხედულება უარყო.
52. ა. ტუმარკინი შენიშნავს, რომ კანტის ცნობილი მკვლევარი, ბაში ესთეტიკურ იდეას ურევს გონების მორალურ იდეაში. ტუმარკინი მართალია იმაში, რომ ეს ცნებები სხვადასხვაა და რომ მათ კანტი ასხვავებს, უნდა ასხვავებდეს, მაგრამ ბაშის შეცდომაში კანტსაც უდევს წილი: როცა ესთეტიკურ დიალექტიკაში კანტი «გაურკვეველი ცნებით» ამტკიცებს დიალექტიკის თვისისა და ანტითეზისის მართებულებას, ამ ცნებას განმარტავს, როგორც გონების მორალურ ცნებას. ნამდვილად კი ესთეტიკურ იდეაზე უნდა იყოს აქ ლაპარაკი. იხ. A. T u m a r k i n, დასახ. ნაშრომი, გვ. 361.
53. პ. კოპენი წერს: „იდეა არასოდეს არ არის მოვლენა, არამედ ყოველთვის საგანი თავისთავად“... „ასეთ ამოცანას (განსჯის შეზღუდვის ამოცანას — ა. ბ.) ისახავს აგრეთვე ესთეტიკური მიზანშეწონილება როგორც ესთეტიკური იდეა, ... როგორც ცნობიერების საგანი თავისთავად“ (H. C o h e n, Kantsbegründung der Ästhetik, 1889, გვ. 208).

III ბანუოშილება

1. Fridrich Ueberwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. Vierter Teil, Berlin, 1923, გვ. 416—477.
2. პ. ნატორპს საკუთრივ ესთეტიკაზე არაფერი დაუწერია, თუ არ ჩავთვლით მის ნაშრომს დოსტოევსკის შესახებ (Dostojewskijs Bedeutung f. d. gegenwärtige Kulturkrise, 1923). ე. კასირერმა დაწერა რამდენიმე გამოკვლევა (Freiheit und Form, 1916; Idee und Gestalt, 1921 და სხვა), რომელნიც ეხებათ ესთეტიკასა და ხელოვნებას, მაგრამ მათ უმუშალო კავშირი არა აქვთ კანტის ესთეტიკასთან. გასათვალისწინებელია, რასაკვირველია, მისი ნაშრომი — Kants Leben und Lehre, 1918, მაგრამ საგანგებოდ, სამწუხაროდ, მასზე ვერ შევიჩერდებით.

3. H. C o h e n, Kants Beründung der Aesthetik, Berlin, 1889. ეს ნაშრომი ითვლება ყველაზე უფრო მნიშვნელოვანად, რაც კი დაწერილა კანტის ესთეტიკაზე. ამას აღნიშნავენ ისეთი სპეციალისტები ამ საქმისა, როგორცაა ე. ფორლენდერი (იხ. მის მიერ გამოცემული კანტის «Kritik der Urtheilskraft, 1902, „გამომცემლის შესავალი“, გვ. XXVII) და ვ. ბიემელი (W. B i e m e l, Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik für die Philosophie der Kunst, Köln 1959, გვ. 134).
- ორივე ავტორი მეორე რიგში ასახელებს: V i k t o r B a s c h - s (Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Paris, 1897).
4. H. C o h e n, Aesthetik des reinen Gefühls, Bände I u. II, Berlin, 1912
5. იქვე, ტ. I, გვ. 245: «Philosophie ist Platonismus».
6. «Die Logik des Ursprungs macht die Logik der Wissenschaft zur Logik des Idealismus». H. C o h e n, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, გვ. 509..
7. P. N a t o r p, Allgemeine Psychologie nach kritischen Methoden, 1912. ნატორპის ფსიქოლოგიის შესახებ იხ. ა. ბოკოროშვილი, ფსიქოლოგიის პრინციპული საკითხები, ნაწ. I, თბილისი, 1957, გვ. 195—219.
8. H. C o h e n, Kants Begründung der Aesthetik, Berlin, 1889, გვ. V.
9. «Die Kunstwissenschaft ist keine einheitliche; sie zerfällt in die einzelnen Theorien der Künste. Die Zusammenfassung derselben... Schliesst schon die Forderung der Aesthetik ein». H. C o h e n, Aesthetik des reinen Gefühls, Bd. I, 1912, გვ. 349.
10. იქვე, გვ. 246. «Das Gefühl ist Selbstgefühl». აქ გრძნობის თავისთავადობა და დამოუკიდებლობა იგულისხმება და არა შთაგრძნობის თეორიის ფორმულა.
11. ჰიპოთეზის შესახებ იხ. აგრეთვე შემდეგი ლიტერატურა: P. N a t o r p, Platos Ideenlehre, Leipzig, 1903; Über Platos Ideenlehre, Berlin, 1914. A. G ö r l a n d, Die Hypothese, 1911.
12. «Das Kunstwerk ist das Erzeugnis des reinen, erzeugenden Gefühls». H. C o h e n, Aesthetik des reinen Gefühls, Bd. I, 1912, გვ. 237.
13. იხ. P. S t e r n, H. C o h e n, Aesthetik der reinen Gefühls Bd. I, 1912 A r t. B u c h e n a u, Zur methodischen Grundlegung der Cohenschen Aesthetik. ორივე ნაშრომი მოთავსებულია ჟურნალში: Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Achter Band, 1913.
14. H. C o h e n, Aesthetik des reinen Gefühls, Bd. I. 1912, გვ. 105.
15. იმისათვის, რომ ხელოვნება უბრალო განმეორება არ იყოს ბუნებისმეტყველებისა, საჭიროა მან ზნეობის საფუძველი არ დაიფუძოს. «Dazu aber bedarf er neben der Natur der Sittlichkeit, neben der Naturwissenschaft der Ethik». H. C o h e n, Kants Begründung der Aesthetik, Berlin, 1889, გვ. 230.
16. H. C o h e n, Aesthetik des reinen Gefühls, Bd. I, 1912, გვ. 106.
17. იქვე, გვ. 108, იხ. I m. K a n t, «Urt.», გვ. 59.
18. «Das Ideal der Linie ist das Ideal der Natur». H. C o h e n. იქვე, გვ. 108.
19. იქვე, გვ. 109.
20. იქვე, გვ. 109.

21. იქვე, გვ. III, შეად. კ. ბ ი მ ე ლ ი ს მ ო ს ა ზ რ ე ბ ა.
22. იქვე, გვ. 112.
23. იქვე, გვ. 114.
24. იქვე, გვ. 115.
25. «Der Begriff des reinen Gefühls muss die neue Art von Reineit, als die neue Art eines schöpferischen Bewusstseins, zur Erzeugung bringen» (H. Cohen, იქვე, 115).
26. «Nicht also das Gefühl allein darf uns der Wegweiser sein, sondern das reine Gefühl, das Gefühl der reinen Erzeugung des eigenen Inhalts, den die Kunst zum Problem der systematischen Philosophie macht» (H. Cohen, იქვე, 116).
27. W. Biemel, Die Bedeutung von Kants Begründung der Aesthetik für die Philosophie der Kunst, 1959, გვ. 134 და შემდ.
28. იქვე, გვ. 135.
29. ბიმელის ფორმულა: «... er (კოპენი, — ა. ბ.) umwillen der Einheit des Bewusstseins die Eigenständigkeit und Eigenart der Kunst priesgibt». (დასახ. ნაშრომი, გვ. 135). თეითონ მას საქმის ერთარების ადექვატურ გამოხატულებად არ მიაჩნია. მაგრამ ცალმხრივი, გაზვიადებული ფორმულირება, მისი აზრით, საკიროა, რათა კოპენის სიახლოვემ კანტთან არ დაფაროს ის ფაქტი, რომ საქმე გვაქვს მიხედვით არა თეითონ კანტთან, არამედ მის ინტერპრეტაციასთან კოპენის მიერ (და, მართლაც, კოპენი ხომ ნეოკანტიანელია და არა კანტიანელი?).
30. H. Cohen, Kants Begründung der Aesthetik, გვ. 229.
31. W. Biemel: «Aus Cohens Zitat ist man eher geneigt, die Kunst als eine Art Annex der Wissenschaft anzusprechen». დასახ. ნაშრომი, გვ. 137. ბიმელი იმეორებს ამ საქმეში ვ. ბროკერს, რომელმაც ხელოვნების არსი იმაში დაინახა, რომ იყოს უსაგნო (და უღმერთო) და ამდენად აბსტრაქტული. კანტის ესთეტიკაზე ბროკერის აზრი ნიშანდობლივია. ის ამბობს, რომ კანტმა ხელოვნების ნამდვილი არსის წედლომა მოგვცა იმით, რომ ესთეტიკური თვისება საგნის ნიშნად არ სცნო და ხელოვნება, ამგვარად, უსაგნოდ აღიარა. იქ, სადაც ხელოვნების შინაარსზეა ლაპარაკი, ამ ავტორის აზრით, შინაგანი წინააღმდეგობის შემდეგ უნდა განვიხილოთ კანტის ესთეტიკის მომენტს ხელოვნებაში არსებითი მნიშვნელობა არა აქვს. მისი ფუნქცია ხელოვნებას არ ეხება. აბსტრაქტული ანუ წმინდა ხელოვნება არ ისახავს მიზნად რისიმე ასახვას. ამიტომ ეწოდება მას უსაგნო. იხ. W. B r ö c k e r, Was bedeutet die abstrakte Kunst? Kantstudien, Bd. 48, H. 4. 1956/1957, გვ. 485.
32. W. Biemel, დასახ. ნაშრომი, გვ. 137.
33. კ. მარქსი «...человечество ставит себе всегда только такие задачи которые оно может разрешить, так как при ближайшем рассмотрении всегда оказывается, что сама задача возникает лишь тогда, когда материальные условия ее решения уже имеются налицо», (К. М а р к с и Ф. Э н г е л ь с, Сочинения, Издание второе, т. 13, 1959, გვ. 7).

34. ამაზე საგანგებოდ იზრუნა პ. ნ ა ტ ო რ პ მ ა. იხ. მისი Allgemeine Psychologie, 1912.
35. «Der Werth der Psychologie bestehel... in dem Problem der Einheit des Kulturbewusstseins...» (H. C o h e n, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, S. 16. იხ. აგრეთვე გვ. 519, 520).
36. «Das ästhetische Bewusstsein erst einigt und festigt, verlebendigt und concentrirt' das Ich». H. C o h e n, Kants Begründung der Aesthetik, 1889, გვ. 249, იხ. მისივე Logik der reinen Erkenntnis, 1902, გვ. 519.
37. კ ო ჰ ე ნ ი ც თითქოს ასე ფიქრობს, როცა ამბობს რომ «კულტურული ცნობიერების ერთიანობას» ის ინახავს ფსიქოლოგიის პრობლემის აღსანიშნავად (იხ. მისი Logik, 1902, გვ. 16). მაგრამ ამას მოსდევს ერთეული მსჯელობები იმაზე, თუ როგორ შედიან ესთეტიკურ ცნობიერებაში ლოგიკური და ეთიკური ცნობიერების შინაარსები და ა. შ.
38. W. W i n d e l b a n d, Präludien, 1903, გვ. 143.
39. «Was also nach gewöhnlichen Voraussetzung ein «Gegenstand» ist, der im Denken abgebildet werden soll, das ist in voraussetzungsloser Betrachtung eine Regel der Vorstellungsverknüpfung». ენდელბანდი, იქვე, გვ. 143.
40. იქვე, გვ. 145.
41. იქვე, გვ. 146.
42. იქვე, გვ. 148.
43. იქვე, გვ. 148.
44. იქვე, გვ. 153.
45. იქვე, გვ. 149.
46. იხ. H. Rickert, სტატია, რომელიც მოთაქსებულა ლექსიკონში: W. Z i e g e n f u s s und G. J u n g, Philosophen-Lexikon, Zweiter Band, 1950, გვ. 346. სტატია ლექსიკონისათვის დაწერილია თეიონ პ. რიკერტის მიერ,
47. H. R i c k e r t, Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie, 1921, გვ. 163.
48. იქვე, გვ. 182.
49. «Wir erkennen daher Wirkliches gerade dadurch, dass wir Unwirkliches anerkennen». იქვე, გვ. 193.
50. F. r. K r e i s, Über die Möglichkeit einer Aesthetik vom Standpunkt der Wertphilosophie. Zeitschrift für Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, Bd. 19. 1925, გვ. 43.
51. იქვე, გვ. 44.
52. იქვე, გვ. 45.
53. იქვე, გვ. 47.
54. იქვე, გვ. 48.
55. იქვე, გვ. 48.
56. იქვე, გვ. 49. იხ. მ. გ ა ი გ ე რ ი ს გამოცემავე ესთეტიკური ტკბობის შესახებ. Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses, 1913, სადაც ნათქვამია: «Und weiterhin darf das Beiwort uninteressiert nicht auf

den Genuss selbst bezogen werden: Das Betrachten muss uninteressiert sein, nicht der Genuss». გვ. 663.

57. იხ. W. Stern, Wertphilosophie, Leipzig, 1924, გვ. 380 და შემდ.
58. კ რ ა ი ს ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 49.
59. იქვე, გვ. 49.
60. Р и к к е р т Г., Ценности жизни и культурные ценности. Логос, 1912—1913 г. Книга первая и вторая, стр. 28.
61. იქვე, გვ. 29.
62. H. Rickert, Allgemeine Grundlegung der Philosophie, Tübingen, 1921, გვ. 333.
63. იქვე, გვ. 334.
64. იქვე, გვ. 335.
65. «Die Aesthetik bleibt die Lehre von den künstlichen Kulturgüter, d. h. von den Kunstwerken und den Sachen, die wir wie Kunstwerke ansehen...» იქვე, გვ. 338.
66. H. Cohen: «Die Aesthetik ist nicht Theorie der Künste». Kants Begründung der Aesthetik, 1889, გვ. V. H. Rickert: «...die Aesthetik als Philosophie der Kunst». Allgemeine Grundlegung der Philosophie, 1921, გვ. 337.
67. იხ. W. Biemel, დასახ. ნაშრომი, გვ. 130 და შემდ.
68. იხ. W. Windelband, Kritische oder genetische Methode? Präludien, 1903, გვ. 287.
69. R. Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bände 134 u. 135, 1908.
70. A. Baumeier, Das Problem der Allgemeingültigkeit in Kants Aesthetik, 1915.
71. სულიერ ძალთა წარმოდგენა ობიექტურად და სუბიექტურად და მათი განსხვავებული მნიშვნელობა შემეცნებისათვის კანტის სისტემაში ძნელი გასაგებია. ის შეიძლება გაგებულ იქნეს ემპირიულად და ტრანსცენდენტალურად. ვფიქრობთ, რომ, როცა ესთეტიკის პრობლემას ვეხებით, ემპირიული გაგება უნდა მოვიმარჯვოთ: აზროვნება, როგორც საგანზე მიმართული, ობიექტური უნარია, გრძნობა სუბიექტზე მეტყველებს, ამიტომ მას სუბიექტური უნარი ეწოდება. აქ ჭერ კიდევ მხოლოდ ნომინალური მნიშვნელობის ვითარებასთან გვაქვს საქმე. თუ გრძნობა სუბიექტის, როგორც საგნის შესამეცნებლად იქნება გამოყენებული, ისიც ობიექტური ფუნქციის მატარებელი გახდება (ხომ არსებობს მეცნიერება სუბიექტის შესახებ?!). ასეთი გრძნობა, ამგვარად გამოყენებული გრძნობა ესთეტიკას არ გამოადგება. გრძნობის სუბიექტურობაში უნდა ვიგულისხმოთ, პირველ რიგში, ის, რომ შემეცნება მის ფუნქციას საერთოდ არ წარმოადგენს: გრძნობა აქ არც ობიექტის შემეცნებაა, და არც სუბიექტისა. ის საერთოდ არ არის შემეცნება. მსჯელობა, რომელსაც განიხილავს „მსჯელობის უნარის კრიტიკა“, იმთ განსხვავდება იმ მსჯელობისაგან, რომლის განხილვაც ხდება „წმინდა გონების კრიტიკის“ „ტრანსცენდენტალურ ანალიტიკაში“, რომ ეს არ არის შემეცნების შემეცველი მსჯელობა. კ ა ნ ტ ი ს ესთეტიკის გაგების ერთ-ერთი სი-

მხელე სწორედ ეს არის: როგორ ვიპოვოთ მსჯელობა, რომელიც შეგვეცნობას არ ისახავს მიზნად?

72. *Im Genusse selbst liegt kein Hinweis auf den andern», ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 11.
73. *ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 12.
74. *Бр. Христиансен, Философия искусства, Пер. Г. П. Федотова, 1911, გვ. 32.*
75. *ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 13.
76. *Im Erlebnis (იგულისხმება ესთეტიკური განცდა, — ა. ბ.) selbst ruht das Gefühl, Anschluss an einen objektiven (mitteilbaren) Wert gefunden zu haben». «Bei diesem Erlebnis (იგულისხმება ჰედონიკური განცდა, — ა. ბ.) fehlt eben jene Anschluss an einen objektiven Wert». იქვე, გვ. 13.*
77. *გ. ა. ლ. ე. რ. ი. სწორედ ასე აყენებს საკითხს და ცდილობს პასუხი ფსიქოლოგიური კვლევით მოიპოვოს. მის მიერ მიღებულ კვლევის შედეგებზე ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი. წერს: «Gegen diese Ausführungen ist nicht viel einzuwenden; allerdings beweisen sie gegen die kritische Aesthetik nichts». იქვე, გვ. 15, იხ. G. Allesch, Über das Verhältnis der Aesthetik zur Psychologie. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 54, 1910.*
78. *«Urt.»*, გვ. 14.
79. *«... was ist der Sinn des Prädikatbegriffs im ästhetischen Urteil?» ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.
80. *იხ. A. I. Riel, Der philosophische Kritizismus, 1938, 579 და R. Kroner,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 85.
81. *ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 17.
82. *იქვე, გვ. 19.*
83. *«Es macht die Eigenart des Schönen aus, dass es Notwendigkeit bei sich führt». ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* იქვე, გვ. 20.
84. *«... die Urtheile: der Mann ist schön, und: er ist gross, schränken sich nicht bloss auf das urtheilende Subjekt ein, sondern verlangen, gleich theoretischen Urtheilen, jedermanns Beistimmung». Kant, «Urt.», S. 82.*
85. *ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 21.
86. *იქვე, გვ. 22.*
87. *კრონერი წინააღმდეგობას ხედავს კანტის შეხედულებაში გემოვნების მსჯელობის თაობაზე: „შესავალში“ ის ხასიათდება როგორც ემპირიული მსჯელობა («Urt.», გვ. XLVI), ხოლო 37 პარაგრაფიდან როგორც აპრიორული მსჯელობა. ბოილერის აზრით, აქ არ იქნება წინააღმდეგობა, თუ „გამოცდილებაში“ ორგეარ შინაარსს ვიგულისხმებთ. ესთეტიკური მსჯელობა ერთზე დამოკიდებულია, მეორეზე არა. ამიტომ ითქმის, რომ ის არის ემპირიულიცა და აპრიორულიც. ბოილერი თვით აპრიორულობის ახალ გაგებაზე ლაპარაკობს, რომელიც პირველად გაჩნდა „მსჯელობის უნარის კრიტიკაში“. იხ. მისი დასახ. ნაშრომი, გვ. 23.*
88. *ვ. ბ. ი. მ. ლ. ე. რ. ი.,* დასახ. ნაშრომი, გვ. 23.
89. *იქვე, გვ. 23.*
90. *იქვე, გვ. 25.*

91. «Die Zweckmässigkeit der Natur ist also ein besonderer Begriff a priori, der lediglich in der reflektirenden Urtheilskraft seinen Ursprung hat». «Urt.», გვ. XXVIII.
92. ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 30. ბოიმლერი აქაც და სხვა შემთხვევაშიც (იხ. ქვემოთ) კოპენის გაელენას განიცილის, თუმცა არც ისე თვალსაჩინოდ, როგორც ვინდელბანდისა და რიყერტისას.
93. «Aber wir nehmen bei Schönen die Natur mit *Gunst* auf, nicht die Natur erweist uns *Guns*t». ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 32.
94. «Die schönen Dinge sind uns nicht gegeben, sie werden durch uns erzeugt». ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 31. რა თქმა უნდა, აქ იმ წარმოქმნაზე არაა ლაპარაკი, რომელსაც ადგილი აქვს მაშინ, როცა ხელოვანი მხატვრულ საგნებს ქმნის. აქ ლაპარაკია იმაზე, რასაც კოპენი უწოდებს «Erzeugnisse»-ს. ეს არის ამ შემთხვევაში საგნის მშვენიერების შექმნა ცნობიერების სპეციფიკური აქტის საშუალებით.
95. შეად. კოპენის მოსაზრებები ამ ცნებაზე. კოპენი ცნობიერების სახეობათა მთლიანობას ერთგულად იცავს, მაგრამ მშვენიერების გამოცხადება ზნეობის სიმბოლოდ მას ესთეტიკის დაღუპვად მიაჩნია.
96. კანტი წერს: «... ästhetische Urtheil nicht bloss als Geschmacksurtheil auf das Schöne, sonder auch, als aus einem Geistesgefühl entsungen...» «Urt.», გვ. XLVIII.
97. იხ. კანტი, პარტენუტაინის გამოცემა, ტ. VI, გვ. 388.
98. ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 36.
99. A. Schweitzer, Die Religionsphilosophie Kants, 1899, გვ. 280.
100. ამ ტერმინს «sensus communis» კანტი სხვა მნიშვნელობითაც ხმარობს. იხ. «Urt.», გვ. 160.
101. ბოიმლერი ეთანხმება ბერგმანის აზრს: თუ კანტის არგუმენტაცია სწორია, მაშინ ფაქტობრივი არსებობა მიეწერებოდა არა მხოლოდ პრეტენზიას, არამედ ესთეტიკური მსჯელობის საყოველთაო აღიარებას (იხ. I. Bergmann, Über das Schöne, 1887, გვ. 191).
102. ამაზე იხ. Eduard von Hartmann, Aesthetik, Band, I, გვ. 9.
103. ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 38.
104. «Es kann aber nichts allgemein mitgeteilt werden als Erkenntnis und Vorstellung, sofern sie zur Erkenntnis gehört». Kant, «Urt.», გვ. 27.
105. «Er (allgemeine Beziehungspunk. — ა. ბ.) muss im Gefühl selber liegen, nicht ausserhalb in den Vermögen der Erkenntnis». ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 39.
106. პარტენუტაინის გამოცემა, ტ. VI, გვ. 399.
107. «Das a priori des Schönen ist also eine Idee». ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 40, მ. კრონენბერგი წერს: «... denn ich ordne die sinnliche Erscheinung ja nicht einem Begriff, sondern einer Idee unter». ასე აქვს ამ ავტორის წარმოდგენილი კანტის შეხედულება ესთეტიკურ მსჯელობაზე. იხ. M. Kronenberg, Kant, seine Leben und seine Lehre, Dritte Aufl., 1905, გვ. 332.
108. კანტი წერს: «... der Bestimmungsgrund desselben (გემოვნების მსჯელო

ბისა,—ა. ბ.) vielleicht im Begriffe von demjenigen liegt, was als das über-sinnliche Substrat der Menschheit angesehen werden kann». «Urt.», გვ. 236/237. ყურადღებას იპყრობს ის გარემოება, რომ კანტი წერს „ეგების“, ბოიმლერი კანტის აზრს კატეგორიული მსჯელობის ფორმით წარმოადგენს. იხ. გვ. 40.

109. კ ა ნ ტ ი, იქვე, გვ. 238.
110. «Das ästhetische Bewusstsein repräsentiert die Gefühlseinheit der Menschheit». ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 41.
111. იქვე, გვ. 41.
112. ბოიმლერი ასეთი აზრის დამცველად ასახელებს V. Basch-ს.
113. M. Dessoir, Aesthetik und allgemeine Kunstwissenschaft, 1907.
114. იხ. ბოიმლერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 39.
115. არის ასეთი აზრიც, რომ ლოგიკას არ ესაჭიროება მის გარეშე მდებარე ინსტანცია იმისათვის, რომ გამართლება კპოვოს. ლოგიკაში აქ იგულისხმება ისეთი მეცნიერება, რომელიც თვითონ არის თავისი დასაყრდენი და ყველა სხვა მეცნიერებას საფუძველს აძლევს. თვითდასაბუთებულობა უნდა არსებობდეს, რათა საერთოდ დასაბუთება შესაძლებელი გახდეს. ლოგიკას უნდა დაეყრდნოს ეს ფუნქცია, რადგან რომელიმე მეცნიერებაც არ უნდა დავასახელოთ ამის ნაცვლად, ამის ადგილზე, უუქველად დაისაჭიროებს ლოგიკას, ე. ი. იმის ნაცვლად, რომ ლოგიკა ააგოს, თვითონ გამოდის ლოგიკაზე აგებული. ამ ვითარებაშიც არ უქმდება ლოგიკის თეორიის ამოცანა, მისი საჭიროება და ადგილი. აქ პირველ რიგში უნდა გაირკვეს: როგორ ახერხებს ლოგიკა თავის დასაბუთებას, ე. ი. ლოგიკურ გამართლებას და ა. შ.
116. R. Kroner, Über logische und ästhetische Allgemeingültigkeit. Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Bd. 134, 1908, გვ. 240.
117. «... die Wahrheit wird sich uns ihrem Wesen nach nicht als «Idee», sondern als «Wert» darstellen». კრონერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. 134, გვ. 241.
118. იქვე, გვ. 242.
119. «... es (das Wahre) dasjenige sei, was gedacht werden soll, nur weil es gedacht werden soll». იქვე, გვ. 242.
120. იქვე, გვ. 243.
121. Fr. Kunze, Die kritische Lehre von Objektivität, 1906.
122. კრონერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. 134, გვ. 244.
123. პლატონის „იდეების“ არსებობის ფორმა დღემდე საყოველთაოდ დღემდინილი არ არის. პ. ლოტემ პირველმა აღნიშნა, რომ იდეის არსებობა პლატონთან ისეთივეა, როგორცაა არსებობა მნიშვნელადობისა (Geltung). თვითონ შინაარსი იდეისა მნიშვნელადობაა, „ღირებულება“ და არა სუბსტანციალური არსებობა. იხ. H. Lotze, Logik, 1874, გვ. 504; ამავე საკითხზე სისტემატურად მუშაობს J. კოპენი და მისი სკოლა. აქ წამოყენებულია „პიპოთეზის“ ცნება, რომელიც ზუსტად გადმოსცემს თითქოს პლატონის აზრს იდეის შესახებ, რომელიც პლატონმა განავითარა თავისი მოღვაწეობის უკანასკნელ პერიოდში (იხ. H. Cohen, Logik der reinen Erkenntnis, 1902, გვ. 371.)
124. რ. კრონერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. 134, გვ. 245.
125. იქვე, გვ. 246.

126. იქვე, გვ. 260.
127. «... ihre Wahrheit und das Sollen der Anerkennung des Sollens sind identische Begriffe, der zweite definiert den ersten, interpretiert seinen Sinn». რ. კრონერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. 134, გვ. 261.
128. «... denn in der Erkenntnistheorie und Philosophie überhaupt hat der Beweis keine Statt...» რ. კრონერი, იქვე, გვ. 262, შეად. ი. კონი, Allgemeine Ästhetik, 1901, გვ. 41.
129. იქვე, გვ. 263.
130. იხ. შენიშვნა № 123.
131. «Auch der «Gegenstand» des ästhetischen Urteils ist ein Sollen». რ. კრონერი, დასახ. ნაშრომი, ტ. 134, გვ. 265.
132. Im. Kant, «Urt.», გვ. 68.
133. კრონერი შესაძლებლად მიიჩნევს ერთი და იგივე „ხედვით“ დაიქიროს ლოგიკური და ფსიქოლოგიური შინაარსი. ძიების ამ მეთოდს ფსიქოლოგიურ ანალიზს უწოდებს. ჩვენი მოსაზრება ამ საკითხზე არსებითად სხვაა: ფსიქოლოგიურ ანალიზს შეუძლია მოგვეცეს მხოლოდ ფსიქოლოგიური შინაარსი. არაფსიქოლოგიური შინაარსი (ლოგიკური, ეთიკური, ესთეტიკური, აქსიოლოგიური...) მოითხოვს განსხვავებულ „ხედვას“, სპეციფიკური „ორგანოს“ გამოყენებას. იხ. ა. ბოჭორიშვილი, ფსიქოლოგიის მეთოდოლოგიისათვის, თბილისი, 1966.
134. იხ. E. Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neuen Zeit, Bd. I, 1906, გვ. 298.
135. «... über die ganze Sphäre der Urtheilenden ausdehnt». «Urt.», გვ. 24-ეს ნიშნავს იმას, რომ მსჯელობა — „ვარდი ლამაზია“ საეალღებულო არაა ვარდისათვის, არამედ ჩემთვის, ვარდი კი არ ექვემდებარება აქ აუცილებლობას, არამედ მე, რომელმაც ეს მსჯელობა გამოეთქეი. ამიტომ ეწოდება ამ აუცილებლობას სუბიექტური აუცილებლობა. ამით გაადვილდა ლოგიკისგან ესთეტიკის გამოჩენა, მაგრამ გაძნელდა მისი დემარკაცია ფსიქოლოგიიდან.
136. რ. კრონერი, დასახ. ნაშრომი, Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 135, გვ. 222.
137. «Den «Fall» der Anwendung des allgemeinen ästhetischen Gesetzen kennen wir nicht», კრონერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 223.
138. იქვე, გვ. 226.
139. «Im ästhetischen Gebiete gibt es keine «Grundsätze», die den synthetischen Urteilen a priori entsprechen». იქვე, გვ. 226.
140. იქვე, გვ. 227. თუ კრონერის ინტერპრეტაციას გავიზიარებთ ამ პუნქტში, უნდა ვთქვათ, რომ კანტმა ბაუმგარტენისეული ინტელექტუალიზმი ვერ დასძლია, რაც მას მიზნად ჰქონდა დასახული.
141. იქვე, გვ. 229.
142. «Es ist aber ein Urtheil a priori, dass ich ihn schön finde», «Urt.», გვ. 150.
143. იქვე, გვ. X.
144. კრონერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 230.
145. «... das Wahrnehmungsurteil hinsichtlich seiner Gültigkeit keinen anderen logischen Urteil nachsteht», კრონერი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 233.

146. იქვე, გვ. 233.
147. «... erschafft vielmehr erst vermöge seines Fühlens den ästhetischen Gegenstand», კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომ. გვ. 243.
148. აქ კრონერი ძალიან ახლოს მიიღდა ჰ. კოჰენთან. გაკვირებებს იწვევს ის, რომ კრონერი სულ არ ეხება კოჰენის ინტერპრეტაციას.
149. კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 245.
150. «Urn», გვ. 159.
151. «... so finden wir auch hier die Bestätigung dafür, dass sich Wohlgefallen und Bejahung, Missfallen und Verneinung entsprechen», კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 245.
152. იქვე, გვ. 246.
153. «Dies ist schön» — in dem logischen Urteil müssen wir sagen, da wir in ihm eine Bejahung vor uns haben, die wahr oder falsch sein kann». კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 247.
154. C h. S i g w a r t, Logik, 3. A. გვ. 161.
155. კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 248.
156. იქვე, გვ. 249.
157. იხ. Z. B l e n c k e, Die Trennung des Schönen vom Angenehmen in Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft, 1889, გვ. 32.
158. კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 250.
159. იქვე, გვ. 252.
160. «Deshalb ist die Aesthetik der Logik überhaupt untergeordnet und wird durch sie erst möglich». იქვე, გვ. 252.
161. «Dies Gedachtwerden ist keinesfalls die Bedingung der objektiven Wirklichkeit». იქვე, გვ. 255.
162. «... die schöne Erscheinung... ruht in sich, in der überindividuellen Bedeutung des empirischen Wohlgefallens beschlossen». იქვე, გვ. 256.
163. იქვე, გვ. 256.
164. იქვე, გვ. 258.
165. კ რ ო ნ ე რ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 266.
166. იხ. H. R i c k e r t, Der Gegenstand der Erkenntnis, 1928, გვ. XII.
167. იხ. ჩვენი გამოკვლევები: 1. Основное субъективное условие адекватного познания. საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, XL:1, 1965, 2. ფენომენოლოგიური ესთეტიკა, თბილისი, 1966.



პ ი რ თ ა ს ა კ ი ე ბ ი ლ ი

- ალესი გ. 365
 Allesch G. 365
 ბოიმლერი ა. 171, 174, 280, 282—302, 365—367
 Baumler A. 352, 357, 364
 ბაუმგარტენი ა. 27, 368
 ბაუხი ბ. 209
 Bauch B. 358
 ბაში ვ. 360
 Basch V. 358, 360, 361
 ბეკი ი. 30
 ბერგმანი ი. 366
 Bergmann I. 366
 ბიმელი ვ. 250, 251, 255, 258, 361, 362
 Biemel W. 352, 353, 361, 352, 364
 Blencke F. 369
 ბოკოროიშვილი ა. 355, 359, 361, 368, 369
 Бочоришвили А. 369
 ბროკერი ვ. 205, 206, 357, 362
 Bröcker W. 355, 357, 362
 Buchenau A. 361
 გაიგერი მ. 170, 355, 363
 Geiger M. 355
 Görland A. 361
 დესლოარი მ. 304
 Dessoir M. 367
 ებერჰარდი ი. 28
 ენგელსი ფ. 7, 362
 Энгельс Ф. 355
 ერლმანი ბ. 30
- მინდელბანდი ე. 233, 259—263, 271, 275—277, 311, 336, 338, 355, 356, 366
 Windelband W. 358, 363, 364
 ეინკელმანი ი. 245
 ვიტი კ. 359
 Wize K. 359
 ზიგვარტი ქ. 311—313, 318, 336, 338
 Sigwart Ch. 369
 ზიპელი გ. 190, 191, 233, 356
 Simmel G. 356
 იასპერსი კ. 359
 კასირერი ე. 233, 360
 Cassirer E. 353, 368
 კერბახი კ. 31
 კირშმანი ი. 30
 კონი ი. 368
 კოპენი პ. 172, 178, 187, 190, 196, 230—260, 275, 277—301, 307, 342, 353, 355, 360, 362, 363, 366, 367
 Cohen H. 353, 360—364
 კრაისი ფ. 266, 364
 Kreis F. 363
 კრონენბერგი მ. 358, 366
 Kronenberg M. 358, 366
 კრონერი რ. 280, 308—350, 365, 367—369
 Kroner R. 364, 365, 367
 კრონე ბ. 359
 კუნტე ფ. 315, 316, 344
 Kunze F. 367

- ლეიბნიცი გ. 358
 ლიბმანი ო. 233
 ლიპსი თ. 266
 ლოტკე ჯ. 367
 Lotze H. 367
 მარკსი კ. 7, 355, 362
 Маркс К. 355, 362
 მეკაუერი ვ. 210, 214, 359
 Meckauer W. 358, 359
 მერინგი ფ. 8
 მერხენი ჰ. 359
 Mörchen H. 357, 360
 მიუნსტერბერგი ჰ. 233
 ნატორპი პ. 233, 237, 278, 360, 363
 Natorp P. 361
 ნელსონი ლ. 233
 ნიუტონი ი. 318, 323, 358
 პლატონი 234, 239, 240, 307, 316, 321, 321, 339, 367
 რეინჰოლდი კ. 27
 რიკერტი ჰ. 233, 263, 267, 269, 271, 277, 279, 317, 346, 363, 366
 Rickert H. 363, 364, 369
 Риккерт Г. 364
 რილი ა. 233
 Riel A. 365
 როზენკრანცი კ. 30
 სოკოლოვი ნ. 7, 352
 Strumpels W. 357
 ტუმარკინი ა. 204, 358, 360
 Tumarkin A. 353, 357, 358
 Überweg F. 233, 360
 ფალკენბერგი რ. 355
 ფილდერი კ. 202, 303
 ფიშერი კ. 30, 199, 200, 357
 Fischer K. 352, 353, 357
 ფიშერი ფ. 356
 ფოლკელტი ი. 233
 ფორლენდერი კ. 361
 Vorländer K. 360
 კრისტიანსენი ბ. 285
 Кристиансен Б. 365
 Schweltzer A. 366
 შელერი მ. 350
 შილერი ფ. 244, 354, 355
 Шиллер Ф. 354
 შოპენჰაუერი ა. 354
 Schopenhauer A. 354
 შტადლერი ა. 351
 Stadler A. 351
 შტარკე ქ. 3
 შტერნი პ. 361
 Stern P. 361
 Stern. W. 364
 შაიდუგერი მ. 255, 359
 შარტენშტეინი გ. 30, 366
 Hartmann Ed. 366
 Hartmann N. 358
 ჰეგელი გ. 264, 279, 344, 356
 Hegel G. 356
 ჰელმჰოლცი ჰ. 233
 ჰილდებრანდი ა. 239
 Hoche H. 359
 ჰუსერლი ე. 312—315, 317, 318, 320, 338, 339

შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინასიტყვაობა	7
შესავალი	9
გ ა ნ ც ო ფ ი ლ ე ბ ა პ ი რ ვ ე ლ ი. ესთეტიკური მსჯელობის უნარის კრიტიკა	32
I. შესავალი	32
II. მშვენიერების ანალიტიკა	56
III. ამაღლებულის ანალიტიკა	89
IV. ესთეტიკური მსჯელობის ტრანსცენდენტალური დედუქცია	110
V. ბუნება და ხელოვნება	136
VI. ესთეტიკური მსჯელობის უნარის დიალექტიკა	150
VII. გემოვნების მეთოდოლოგიის შესახებ	161
გ ა ნ ც ო ფ ი ლ ე ბ ა მ ე ო რ ე. ინტერპრეტაცია და კრიტიკა	164
I. მშვენიერების ანალიტიკა	164
II. ამაღლებულის ანალიტიკა	187
III. გემოვნების მსჯელობის დედუქცია	199
IV. ესთეტიკური მსჯელობის დიალექტიკა და მეთოდოლოგია	224
გ ა ნ ც ო ფ ი ლ ე ბ ა მ ე ს ა მ ე. კანტის ესთეტიკის ინტერპრეტაცია და კრიტიკა ნეოკანტიანელების მიერ.	233
I. მარბურგის სკოლა	234
II. ბადენის სკოლა	259
III. რ. კრონერის ესთეტიკური კონცეფცია	308
შენიშვნები	351
პირთა საძიებელი	370

დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

■

გამომცემლობის რედაქტორი ც. შალამბერიძე
მსატვარი გ. ნადირაძე
ტექნორედაქტორი ნ. ებრაღიძე
კორექტორი ლ. ჩხაიძე

გადაეცა წარმოებას 3.4.1967; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 29.7.1967;
ქალაქის ზომა 60×90^{1/16}; ნაბეჭდი თაბახი 23,38; სააღრიცხვო-საგამომცემლო
თაბახი 19,97; უე 01352; ტირაჟი 1000; შეკვეთა № 487
ფასი 1 მან. 64 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, ул. Дзержинского № 8

გამომცემლობა „მეცნიერების“ სტამბა, თბილისი, 60, კუტუზოვის ქ., 15
Типография Издательства «Мецниереба», Тбилиси, 60, ул. Кутузова, 15