

VL00002943



IMMANUEL KANT

PHÊ PHÁN
LÝ TÍNH THUẦN TÚY
(KRITIK DER REINEN VERNUNFT)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải



vh Nhà xuất bản Văn Học

IMMANUEL KANT
PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Bản sao lưu trữ

Tác phẩm này được ấn hành với sự hỗ trợ của Viện Goethe (Goethe-Institut), Ts W. Böhme và Ts Thái Kim Lan trong khuôn khổ tuyển tập Đức-Việt do Trung tâm Giao lưu Đức-Á chủ trương

Die Herausgabe dieses Werkes wurde aus Mittels des Goethe-Instituts, von Herrn Dr. W.Böhme und von Dr. Kim Lan Thai gefördert, im Rahmen der vom Deutsch-Asiatischen Begegnungszentrum geleiteten deutsch-vietnamesischen Buchreihe.

Bản sao lưu trữ

Dịch từ nguyên bản tiếng Đức và chú giải dẫn nhập/ Aus dem Deutschen übertragen und kommentiert von Bùi Văn Nam Sơn:

"IMMANUEL KANT: KRITIK DER REINEN VERNUNFT" nach der 2. Originalausgabe (1787) (Ausgabe B) mit allen abweichenden Texten der 1. Originalausgabe (1781) (Ausgabe A). FELIX MEINER VERLAG, Hamburg 1998.

"IMMANUEL KANT: PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẬN TÚY" theo Ấn bản lần thứ hai – 1787 (Bản B), cùng với đầy đủ các phần đã được lược bỏ hoặc thay thế trong Ấn bản lần thứ nhất (1781) (Bản A). Nhà xuất bản FELIX MEINER VERLAG, Hamburg 1998.

TỦ SÁCH NGHIÊN CỨU

IMMANUEL KANT



**PHÊ PHÁN
LÝ TÍNH
THUẦN TÚY**
(KRITIK DER REINEN VERNUNFT)

BÙI VĂN NAM SƠN

Dịch và chú giải

vh

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

2004

NỘI DUNG

| | |
|--------------------------------|---------------|
| Mấy lưu ý của người dịch | XVII-XXVI |
| Dẫn luận | XXVII-LXXVIII |

IMMANUEL KANT PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY

| | |
|--|----|
| Đề từ | 1 |
| Lời Tựa cho Lần xuất bản thứ nhất (1781) (bản A) | 3 |
| (AVII – AXXII*) | |
| <i>Chú giải dẫn nhập (của người dịch)</i> | 17 |
| Lời Tựa cho Lần xuất bản thứ hai (1787) (bản B) | 37 |
| (BVII – BXLIV*) | |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 69 |
| Lời dẫn nhập | 77 |
| I. Về sự khác nhau giữa nhận thức thuần túy và nhận thức thường nghiệm | 77 |
| II. Chúng ta sở hữu một số nhận thức tiên nghiệm và ngay tâm trí bình thường cũng không bao giờ không có chúng | 81 |
| III. Triết học cần có một môn khoa học xác định khả thể, các nguyên tắc và phạm vi của mọi nhận thức tiên nghiệm | 85 |
| IV. Về sự khác nhau giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp | 89 |

* Đánh số trang theo nguyên bản, đặt ở lề trái mỗi trang. (N.D).

| | | |
|---|---|-----|
| V. | Trong mọi môn khoa học lý thuyết của lý tính [thuần lý] đều có chứa đựng những phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm như là các nguyên tắc | 94 |
| VI. | Vấn đề chủ yếu của lý tính thuần túy | 99 |
| VII. | Ý tưởng và sự phân chia [nội dung] của một môn khoa học đặc thù mang tên Phê phán lý tính thuần túy | 104 |
| | <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 110 |
| I. HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ CÁC YẾU TỐ CƠ BẢN CỦA NHẬN THỨC | | |
| PHẦN I: Cảm năng học siêu nghiệm | | |
| | Mục § 1: [Dẫn nhập] | 133 |
| | <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 135 |
| Chương I: | Về không gian | 139 |
| | Mục § 2: Khảo sát siêu hình học về khái niệm không gian | 143 |
| | Mục § 3: Khảo sát siêu nghiệm về khái niệm không gian... .. | 143 |
| Chương II: | Về thời gian | 148 |
| | Mục § 4: Khảo sát siêu hình học về khái niệm thời gian | 155 |
| | Mục § 5: Khảo sát siêu nghiệm về khái niệm thời gian | 158 |
| | Mục § 6: Kết luận từ các khái niệm trên | 160 |
| | Mục § 7: Giải thích | 164 |
| | Mục § 8: Các nhận xét chung về Cảm năng học siêu nghiệm... .. | 169 |
| | <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 182 |
| PHẦN II: Lô-gíc học siêu nghiệm | | |
| | Dẫn nhập: Ý niệm về một môn Lô-gíc học siêu nghiệm | 197 |
| | | 199 |

| | |
|--|-----|
| I. Về môn Lô-gíc học nói chung | 199 |
| II. Về Lô-gíc học siêu nghiệm | 204 |
| III. Về việc chia Lô-gíc học phổ biến ra thành Phân tích pháp và Biện chứng pháp | 207 |
| IV. Về việc chia Lô-gíc học siêu nghiệm ra thành Phân tích pháp siêu nghiệm và Biện chứng pháp siêu nghiệm | 212 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 214 |
| A. Phân tích pháp siêu nghiệm | 221 |
| Quyển I: Phân tích pháp các khái niệm | 225 |
| Chương I: Về manh mối để phát hiện tất cả các khái niệm thuần túy của giác tính | 227 |
| Tiết 1: Về việc sử dụng giác tính một cách lô-gíc nói chung ... | 229 |
| Tiết 2: | 231 |
| Mục § 9: Về chức năng lô-gíc của giác tính trong các phán đoán | 231 |
| Tiết 3: | 238 |
| Mục § 10: Về các khái niệm thuần túy của giác tính hay các phạm trù | 238 |
| Mục § 11: | 246 |
| Mục § 12: | 251 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 255 |
| Chương II: Về sự diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính..... | 269 |
| | 269 |
| Tiết 1: | 269 |
| Mục § 13: Về các nguyên tắc của một sự diễn dịch siêu nghiệm nói chung..... | 269 |
| Mục § 14: Bước chuyển sang diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù | 277 |

| | |
|--|-----|
| Tiết 2: Diễn dịch siêu nghiệm các khái niệm thuần túy của giác tính [THEO ÁN BẢN B 1787] | 282 |
| Mục § 15: Về khả thể của một sự nối kết nói chung | 282 |
| Mục § 16: Về sự thống nhất tổng hợp-nguyên thủy của Thông giác | 285 |
| Mục § 17: Nguyên tắc của sự thống nhất tổng hợp của Thông giác là nguyên tắc tối cao của mọi sự sử dụng giác tính | 290 |
| Mục § 18: Sự thống nhất khách quan của Tự ý thức là gì | 293 |
| Mục § 19: Hình thức lô-gíc của mọi phán đoán là ở trong sự thống nhất khách quan của thông giác về các khái niệm được chứa đựng trong đó [trong mọi phán đoán] | 294 |
| Mục § 20: Mọi trực quan cảm tính đều phục tùng các phạm trù như các điều kiện chỉ nhờ đó cái đa tạp của trực quan có thể thống nhất trong một Ý thức | 297 |
| Mục § 21: Nhận xét | 298 |
| Mục § 22: Để nhận thức về những sự vật, phạm trù không có sự sử dụng nào khác hơn là áp dụng vào những đối tượng của kinh nghiệm | 300 |
| Mục § 23: | 302 |
| Mục § 24: Về việc áp dụng các phạm trù vào những đối tượng của giác quan nói chung | 304 |
| Mục § 25: | 311 |
| Mục § 26: Diễn dịch siêu nghiệm về việc sử dụng các khái niệm thuần túy của giác tính một cách phổ biến trong (phạm vi) kinh nghiệm khả hữu | 313 |

| | |
|--|-----|
| Mục § 27: Kết quả của sự diễn dịch này về các khái niệm của giác tính | 319 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 323 |
| Tiết 2: <i>Sự diễn dịch siêu nghiệm về các khái niệm thuần túy của giác tính [THEO ÁN BẢN A, 1781]</i> | 339 |
| - Về các cơ sở tiên nghiệm để mang lại khả thể cho kinh nghiệm..... | 339 |
| - Lưu ý sơ bộ | 342 |
| - 1. Về sự tổng hợp của sự lãnh hội ở trong trực quan..... | 342 |
| - 2. Về sự tổng hợp của sự tái tạo trong trí tưởng tượng..... | 344 |
| - 3. Về sự tổng hợp của nhận thức (Rekognition) trong khái niệm..... | 346 |
| - 4. Giải thích sơ bộ về khả thể của các phạm trù như là các nhận thức tiên nghiệm | 353 |
| Tiết 3: <i>Về mối quan hệ của giác tính đối với những đối tượng nói chung và về khả thể nhận thức chúng một cách tiên nghiệm [THEO ÁN BẢN A, 1781]</i> | 358 |
| - Hình dung tóm tắt về sự đúng đắn và về khả thể duy nhất của việc diễn dịch này về các khái niệm thuần túy của giác tính | 371 |
| Quyển II: Phân tích pháp các nguyên tắc | 373 |
| Dẫn nhập: Về năng lực phán đoán siêu nghiệm nói chung | 375 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 379 |
| Chương I: Về thuyết niệm thức của các khái niệm thuần túy của giác tính | 385 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 396 |
| Chương II: Hệ thống tất cả các nguyên tắc của giác tính thuần túy .. | 403 |

| | |
|--|-----|
| Tiết 1: Về nguyên tắc tối cao của mọi phán đoán phân tích.... | 405 |
| Tiết 2: Về nguyên tắc tối cao của mọi phán đoán tổng hợp..... | 408 |
| Tiết 3: Hình dung có hệ thống về mọi nguyên tắc tổng hợp của giác tính thuần túy | 412 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 417 |
| 1. Các tiên đề của trực quan | 422 |
| 2. Các dự đoán của tri giác | 427 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 437 |
| 3. Các loại suy của kinh nghiệm | 439 |
| A. Loại suy thứ nhất: Nguyên tắc về sự thường tồn của bản thể | 446 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 454 |
| B. Loại suy thứ hai: Nguyên tắc về sự tiếp diễn của thời gian theo quy luật tính nhân quả | 458 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 479 |
| C. Loại suy thứ ba: Nguyên tắc về sự tồn tại đồng thời theo quy luật về sự tương tác hay cộng đồng | 482 |
| 4. Các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung ... | 491 |
| Phản bác thuyết duy tâm | 499 |
| Nhận xét chung về hệ thống các nguyên tắc | 511 |
| Chương III: Về cơ sở để phân biệt mọi đối tượng nói chung ra thành Phaenomena [những hiện tượng] và Noumena [những Vật-tự thân] | 517 |
| Phụ lục: Về tính nước đôi (Amphibolie) của các khái niệm phản tư do việc sử dụng lẫn lộn giác tính một cách thường nghiệm và siêu nghiệm | 543 |
| Nhận xét về tính nước đôi của các khái niệm phản tư .. | 551 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 574 |

| | |
|---|------------|
| B. Biện chứng pháp siêu nghiệm | 585 |
| Dẫn nhập: | 587 |
| 1. Về ảo tượng siêu nghiệm | 587 |
| 2. Về lý tính thuần túy, xứ sở của ảo tượng siêu nghiệm | 593 |
| A. Về lý tính nói chung | 593 |
| B. Về việc sử dụng lý tính một cách lô-gíc | 598 |
| C. Về việc sử dụng lý tính một cách thuần túy | 601 |
| | |
| Quyển I: Về các khái niệm của Lý tính thuần túy | 607 |
| Tiết 1: Về các Ý niệm nói chung | 609 |
| Tiết 2: Về các Ý niệm siêu nghiệm | 617 |
| Tiết 3: Hệ thống các Ý niệm siêu nghiệm | 628 |
| | |
| Quyển II: Về các suy luận có tính biện chứng của Lý tính thuần túy | 635 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 638 |
| Chương I: Về các võng luận (Paralogismen) của Lý tính thuần túy | 651 |
| [THEO ẤN BẢN B]: | |
| - Phản bác chứng minh của MENDELSSOHN về sự thường tồn của linh hồn | 664 |
| - Kết luận về sự giải quyết võng luận tâm lý học | 675 |
| - Nhận xét chung về bước chuyển từ Tâm lý học thuần lý sang Vũ trụ học | 677 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 681 |
| [THEO ẤN BẢN A]: | |
| - <i>Võng luận thứ nhất về tính bản thể</i> | 687 |
| - <i>Võng luận thứ hai về tính đơn thuần</i> | 691 |

| | | |
|---|---|-----|
| - | <i>Võng luận thứ ba về tính nhân cách</i> | 700 |
| - | <i>Võng luận thứ tư về ý thể tính (của mối quan hệ bên ngoài)</i> | 705 |
| - | <i>Xem xét kết quả chung của tâm lý học thuần túy từ các võng luận trên đây</i> | 718 |
| Chương II: Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy | | 741 |
| Tiết 1: Hệ thống các Ý niệm vũ trụ học | | 744 |
| Tiết 2: Nghịch đề luận (Antithetik) của lý tính thuần túy: (Bốn nghịch lý của lý tính thuần túy | | 755 |
| Tiết 3: Về mối quan tâm của lý tính nơi sự tự mâu thuẫn của nó | | 795 |
| Tiết 4: Về sự nhất thiết buộc lý tính thuần túy phải tìm ra giải đáp cho các vấn đề siêu nghiệm của chính nó | | 808 |
| Tiết 5: Cách nhìn [theo phương pháp] hoài nghi về các vấn đề vũ trụ học qua bốn ý niệm siêu nghiệm | | 816 |
| Tiết 6: Thuyết duy tâm siêu nghiệm như là chìa khóa để giải quyết biện chứng vũ trụ học | | 821 |
| Tiết 7: Giải quyết cuộc tranh cãi của lý tính với chính nó về vấn đề vũ trụ học theo phương pháp phê phán..... | | 828 |
| Tiết 8: Nguyên tắc điều hành của lý tính thuần túy đối với các Ý niệm vũ trụ học | | 837 |
| Tiết 9: Về việc sử dụng thường nghiệm nguyên tắc điều hành của lý tính đối với các ý niệm vũ trụ học | | 844 |
| I. Giải quyết ý niệm vũ trụ học về cái toàn thể của sự tổng hợp những hiện tượng trong vũ trụ | | 846 |
| II. Giải quyết ý niệm vũ trụ học về cái toàn thể của sự phân chia một cái toàn bộ [chỉnh thể] được mang lại trong trực quan | | 852 |

| | |
|--|-----|
| Nhận xét tổng kết về việc giải quyết các ý niệm siêu nghiệm có tính toán học và dẫn nhập về việc giải quyết các ý niệm siêu nghiệm có tính năng động còn lại | 857 |
| III. Giải quyết ý niệm vũ trụ học về cái toàn thể trong việc dẫn xuất mọi sự kiện trong vũ trụ từ những nguyên nhân của chúng | 861 |
| Khả thể của tính nhân quả từ tự do trong sự hợp nhất với quy luật phổ biến của sự tất yếu tự nhiên | 866 |
| Giải thích ý niệm vũ trụ học về tự do nối kết với tính tất yếu phổ biến của tự nhiên | 870 |
| IV. Giải quyết ý niệm vũ trụ học về cái toàn thể của sự phụ thuộc về mặt tồn tại nói chung của những hiện tượng | 886 |
| Nhận xét kết luận về toàn bộ phần Nghịch lý của lý tính thuần túy .. | 892 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 984 |
| Chương III: Ý thể (das Ideal) của Lý tính thuần túy | 909 |
| Tiết 1: Về Ý thể nói chung | 909 |
| Tiết 2: Về Ý thể siêu nghiệm (Prototypon transcendentale) | 913 |
| Tiết 3: Về các luận cứ của lý tính tư biện để suy ra [chứng minh] sự tồn tại của một Hữu thể tối cao | 925 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 933 |
| Tiết 4: Về sự bất khả của luận cứ bản thể học nhằm chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế | 938 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 948 |
| Tiết 5: Về sự bất khả của luận cứ vũ trụ học nhằm chứng minh sự tồn tại của Thượng Đế | 951 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 962 |

| | |
|--|------|
| Phát hiện và giải thích ảo tượng biện chứng trong tất cả các luận cứ siêu nghiệm về sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu | 965 |
| Tiết 6: Về sự bất khả của luận cứ vật lý-thần học | 971 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 981 |
| Tiết 7: Phê phán mọi thứ thần học xuất phát từ các nguyên tắc tư biện của lý tính | 984 |
| Phụ lục cho phần Biện chứng pháp siêu nghiệm | 995 |
| - Về việc sử dụng các Ý niệm của lý tính thuần túy theo cách điều hành (regulativ) | 995 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 1019 |
| - Về mục đích tối hậu của phép biện chứng tự nhiên trong lý tính con người | 1022 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 1053 |

II. HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ PHƯƠNG PHÁP

| | |
|---|------|
| Chương I: Kỷ luật học (Disziplin) của lý tính thuần túy | 1061 |
| Tiết 1: Kỷ luật của lý tính thuần túy trong việc sử dụng giáo điều [khi đưa ra những khẳng định giáo điều]..... | 1065 |
| Tiết 2: Kỷ luật của lý tính thuần túy trong tranh biện | 1088 |
| Thuyết hoài nghi không thể là trạng thái thường xuyên và tối hậu của lý tính con người | 1105 |
| Tiết 3: Kỷ luật của lý tính thuần túy khi đưa ra những giả thuyết | 1115 |
| Tiết 4: Kỷ luật của lý tính thuần túy trong chứng minh | 1126 |
| Chương II: Bộ chuẩn tắc (Kanon) cho lý tính thuần túy | 1137 |
| Tiết 1: Về mục đích tối hậu của việc sử dụng lý tính một cách thuần túy | 1139 |

| | |
|---|------|
| Tiết 2: Về Ý thể “Sự Thiện Tối Cao” như là cơ sở xác định mục đích tối hậu của lý tính thuần túy | 1145 |
| Tiết 3: Về tư kiến - tri thức - lòng tin | 1159 |
| Chương III: Kiến trúc học (Architektonik) của lý tính thuần túy | 1169 |
| Chương IV: Lịch sử của lý tính thuần túy | 1187 |
| <i>Chú giải dẫn nhập</i> | 1192 |
| Mục lục tên người | 1201 |
| Mục lục vấn đề và nội dung thuật ngữ | 1202 |
| Niên biểu tóm tắt về cuộc đời và các tác phẩm của I. Kant ... | 1245 |
| Một ngày trong đời Kant | 1249 |
| Thư mục chọn lọc | 1250 |

MẤY LƯU Ý CỦA NGƯỜI DỊCH

- 1) **“Phê phán lý tính thuần túy”** của Immanuel Kant được mọi người thừa nhận là tác phẩm nền tảng của triết học cổ điển Đức. Nó là chỗ kết tinh những nhận định có tính phê phán đối với nhiều trào lưu triết học trước đó (từ Platon cho tới Christian Wolff), đồng thời là điểm xuất phát và điểm quy chiếu của triết học cổ điển (duy tâm) Đức (Fichte, Schelling, Hegel) và có ảnh hưởng sâu đậm đến sự phát triển của triết học và khoa học Tây phương cho đến ngày nay.

Song, **“Phê phán lý tính thuần túy”** không chỉ là một tác phẩm “bắt buộc phải đọc” của những ai muốn tìm hiểu và nghiên cứu triết học mà còn là một danh tác bất hủ của văn hóa Tây phương và của thế giới. Tác động của nó vượt ra khỏi lãnh vực chuyên môn của triết học. Hai đặc điểm nổi bật của tác phẩm là: một mặt, việc phê phán Siêu hình học cổ truyền đã làm rung chuyển cơ sở siêu hình học-thần học của thế giới quan truyền thống và do đó, là diễn đàn của “lý tính con người” buộc mọi thứ phải phục tùng sự “kiểm tra và phê phán tự do và công khai”. Mặt khác, tác phẩm phát triển những tiền đề cơ bản để nhận chân quyền tự do và tự trị của con người với tư cách là sinh vật có lý tính, tạo cơ sở cho sự tự-nhận thức về mặt đạo đức và pháp quyền của xã hội hiện đại.

Trong ba quyển “Phê phán” nổi tiếng của Immanuel KANT (Phê phán lý tính thuần túy; Phê phán lý tính thực hành và Phê phán năng lực pháp đoán), tác phẩm này có vị trí đặc biệt. Nó ra đời trước (1781), có nội dung rất phong phú, ngoài ra cũng dày và phức tạp nhất!. Xét về bản thân hệ thống, ta đều biết - và chính Kant xác nhận -, hai quyển sau mới bộc lộ phần tinh túy của triết học Kant, tuy nhiên, **“Phê phán lý tính thuần túy”** vẫn thường được xem là tác phẩm chính yếu gắn liền với tên tuổi Kant và là

tiền đề để thực sự hiểu được hai tác phẩm sau. Nếu “**Phê phán lý tính thực hành**” (1788) (và gắn liền với nó là tác phẩm khá ngắn nhưng quan trọng: “**Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý**” (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 1785) khẳng định tính “**thứ nhất**” (**das Primat**) của lý tính thuần túy thực hành và sinh hoạt đạo đức so với lý tính thuần túy lý thuyết để trả lời câu hỏi “**Tôi phải làm gì?**”; và “**Phê phán năng lực phán đoán**” (1790) - trong đó Kant bàn về Mỹ học và Mục đích luận - là “**viên đá cuối cùng**” (Schlusstein) để hoàn tất mái vòm của cả tòa nhà triết học (**Tôi có thể hy vọng gì?**), thì “**Phê phán lý tính thuần túy**” này (**Tôi có thể biết gì?**) là hòn đá tảng tạo nên cơ sở lý luận cho triết học Kant. Vì lý do đó, tôi chọn dịch và giới thiệu tác phẩm này trước. (Tác phẩm này đã được dịch - và chú giải - trong hầu hết các ngôn ngữ quan trọng trên thế giới. Ở Châu Á, riêng Nhật Bản đã có từ lâu hai bản dịch “Toàn tập Kant” và nhiều bản dịch khác nhau về các tác phẩm chính của Kant).

- 2) Bên cạnh vị trí then chốt của tác phẩm này trong triết học Kant, vị trí và ý nghĩa lịch sử của quyển “**Phê phán lý tính thuần túy**” càng nổi bật hơn khi được đặt trong toàn cảnh sự phát triển của triết học cận đại Tây phương. Từ thời cổ đại, triết học Tây phương không chỉ được hiểu như là “yêu thích sự minh triết” (philosophia), nhất là với **Socrate** (470-399 t.T.L) và **Platon** (427-347 t.T.L) mà còn là tri thức hay **khoa học**, nhất là từ **Aristote** (384-322 t.T.L). Không chỉ hướng đến cuộc sống thiện lương và hạnh phúc, triết học còn được quan niệm như sự thấu hiểu (episteme), qua đó câu hỏi về thế đứng của nó như là **khoa học (scientia)** và **học thuyết (doctrina)** đã sớm được đặt ra. Nhưng chỉ đến thời cận đại với sự ra đời của khoa học tự nhiên, câu hỏi về **tính khoa học** của triết học mới có tính thời sự cấp thiết. Các triết gia phải đáp ứng yêu cầu mang lại một “**tri thức**” nào đó, dù dưới hình thức này hay hình thức khác, bằng cách thiết lập nền móng mới mẻ cho triết học. Nhưng đồng thời, triết học vẫn muốn giữ vững yêu sách cố hữu của mình là một

“scientia universalis” (“khoa học phổ quát”), tức không muốn và không thể trở thành một khoa học riêng lẻ bên cạnh những ngành khoa học khác mà cố gắng trở thành “khoa học của mọi ngành khoa học”. Từ bối cảnh ấy nảy sinh nhiều con đường khác nhau để tạo nên diện mạo mới cho triết học. Các con đường này đang xen nhau, khó tách bạch nhưng tựu trung có ba dạng:

- hoặc triết học tự vừa lòng với việc tập hợp những thành quả của các khoa học riêng lẻ, rồi tổng hợp chúng lại theo một trật tự nào đó. Con đường này ít được ưa chuộng, hoặc nếu có, chỉ là thứ yếu hoặc bị che đậy.
- hoặc triết học với tư cách là nhận thức luận hay khoa học luận có tính phản tư (reflexiv) nỗ lực rút ra các nguyên tắc của nhận thức (khoa học) theo kiểu nhận thức ở cấp độ cao hơn – gọi là nhận thức siêu-kinh nghiệm (transempirisch) hay siêu-hiện tượng (metaphänomenal), tức là nhận thức về nhận thức – nhằm lý giải các nguyên tắc của nhận thức nói chung. Con đường này là đặc trưng của triết học Anh.
- hoặc triết học với tư cách là một khoa học “đi trước” hay “khoa học nền tảng” (Fundamentalwissenschaft), dựa vào các nguyên tắc có giá trị phổ quát và hiển nhiên để đặt một nền móng vững chắc cho các khoa học thường nghiệm và toán học vốn chỉ có tính giả thuyết và trong chừng mực đó, đưa chúng vào một hệ thống. Đây là con đường của triết học Châu Âu lục địa.

Hai con đường sau đánh dấu sự ra đời một mặt của các lý luận về nhận thức và mặt khác, của các hệ thống siêu hình học đầu tiên của thời cận đại. Tuy về căn bản, cả hai con đường đều muốn vượt lên trên các khoa học riêng lẻ bằng một nền triết học dựa trên các nguyên tắc (có tính phản tư hoặc đặt nền tảng) nhưng đều không dẫn đến kết quả thực sự thuyết phục vì trong mỗi con đường đều tồn tại hay nảy sinh những vấn đề khó khăn không giải quyết được.

Sau Francis Bacon (1561-1626), John Locke (1632-1704) là người đầu tiên đề ra một môn nhận thức luận toàn diện, quy mọi ý niệm

(ideas) của ta (kể cả những ý niệm về toán học và luân lý) vào tri giác cảm tính, mang lại một bước ngoặt nhân loại học và tâm lý học còn ảnh hưởng mạnh mẽ đến ngày nay của triết học Anh. **George Berkeley** (1685-1753) và **David Hume** (1711-1776) tiếp tục phát triển luận điểm của Locke theo hướng “duy hiện tượng” và “thực chứng”, một mặt nhấn mạnh đến tính không thể chứng minh được về lý thuyết đối với mối quan hệ giữa những biểu tượng của ta với thực tại khách quan, mặt khác, đến sự tất yếu về thực hành phải giả định sự tồn tại của thực tại khách quan. Trong khi nhận thức luận duy nghiệm của Anh ngay từ rất sớm đã mang tính hoài nghi thì siêu hình học duy lý (có định hướng toán học) thống trị ở Châu Âu lục địa vẫn hoàn toàn vững tin vào những nhận thức “hiển nhiên” mang đậm tính giáo điều. **René Descartes** (1596-1650) tin rằng có thể xây dựng triết học thành một môn khoa học nền tảng, phổ quát, tức một hệ thống gồm những nguyên tắc hiển nhiên được rút ra từ lý tính thuần túy, hay nói khác đi, từ điều hiển nhiên duy nhất là sự tự-xác tín của Tự-ý thức, do đó Descartes còn được gọi là cha đẻ của Siêu hình học cận đại trong hình thức của triết học về chủ thể hay triết học về ý thức. Nhưng trong hàng ngũ của Siêu hình học duy lý cũng có sự cạnh tranh quyết liệt giữa các mô hình khác nhau. Khác với “cái Tôi” của Descartes, **Baruch Spinoza** (1632-1677) xem Thượng đế hay Tự nhiên là Bản thể duy nhất và tuyệt đối, còn mọi thực tại khác đều là những thuộc tính và cách thái (Modi) của Bản thể này. **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) lại giả định một số lượng vô tận của những bản thể đơn giản (“những đơn tử”/Monaden) chứa đựng toàn bộ thế giới như là hiện tượng trong những “tri giác” của chúng. Descartes và cả Spinoza, Leibniz đều cho rằng giả định của mình là hiển nhiên và Siêu hình học do mình lập ra mới là khoa học nền tảng đích thực. Nói khái quát, vào giữa thế kỷ 18, triết học Tây phương chứng kiến sự đối lập giữa hai “lề lối suy tư”: nhận thức luận duy nghiệm, hoài nghi kiểu Anh và Siêu hình học duy lý, giáo điều kiểu Châu Âu lục địa. Trong tình hình đó, **Immanuel Kant** (1724-1804) thấy bức thiết phải đặt lại câu hỏi về khả thể của Siêu hình học như là khoa học. Ông xem triết học của mình như là con đường thứ ba giữa thuyết giáo điều và thuyết hoài nghi, giữa thuyết

duy lý và thuyết duy nghiệm. Quyển **Phê phán lý tính thuần túy** lý giải và khẳng định khả thể của khoa học thường nghiệm, đồng thời bác bỏ khả thể trở thành khoa học của Siêu hình học duy lý. Chỉ trong kinh nghiệm về cái “Phải làm”, tức trong lãnh vực đạo đức và nhân sinh của lý tính thực hành, ta mới có được sự tiếp cận nào đó với cái Tuyệt đối, qua đó cái Tuyệt đối (Thượng đế, tự do, linh hồn bất tử...) của tôn giáo cũng được quy về cho Đạo đức học. Mặt khác, với Kant, dù lý tưởng của triết học vẫn là tri thức có tính nguyên tắc và tính hệ thống, thậm chí là tri thức tổng hợp-tiên nghiệm, nhưng về cơ bản, triết học đã trở thành sự **phê phán** và **tự phê phán** toàn diện.

Ngay khi Kant còn sống, sự giải phóng về tôn giáo và chính trị nhờ vào phong trào Khai sáng và Đại Cách mạng Pháp đã tạo ra những kích thích mới mẻ về tinh thần và xã hội. Tư tưởng cộng hòa cách mạng lan tràn khắp nơi đòi hỏi thế hệ kế tiếp ngay sau Kant tiếp tục đi tìm một sự xác tín đầu tiên và tuyệt đối, một nhận thức “cao hơn” bằng cách quay trở lại với loại nhận thức tuyệt đối, tức một nền Siêu hình học tư biện mới mẻ với **Johann Gottlieb Fichte** (1762-1814), **Friedrich W. Joseph Schelling** (1785-1854) và **Georg W. Friedrich Hegel** (1770-1831). Dù một số luận điểm cơ bản của Kant bị các thuyết duy tâm tuyệt đối này phản bác và cải biến (nhất là đối với khái niệm “**vật tự thân**” vừa không thể nhận thức được, vừa vẫn tất yếu phải được suy tưởng), nhưng luôn lấy Kant làm điểm xuất phát và quy chiếu, nhất là vẫn giữ vững **tinh thần phê phán** của Kant. Và cũng chính tinh thần phê phán này của Kant sẽ thâm nhập vào tâm thức của các thế hệ triết gia sau đó, dẫn đến sự “sụp đổ” của hệ thống duy tâm tuyệt đối này vào nửa đầu thế kỷ 19 với sự ra đời mạnh mẽ của triết học **hiện đại**, khởi đầu với các tên tuổi lớn như Arthur Schopenhauer (1788-1860), Ludwig Feuerbach (1804-1872), Karl Marx (1818-1883), Søren Kierkegaard (1813-1855) và Friedrich Nietzsche (1844-1900)... Có thể nói, “**Phê phán lý tính thuần túy**” với hạt nhân là tinh thần phê phán của nó đã khép lại một giai đoạn, mở ra một thời kỳ và tiếp tục gây ảnh hưởng sâu đậm đến tương lai. Tác phẩm có vị trí đặc biệt này, do

đó, đáng được quan tâm một cách đặc biệt.

- 3) **“Phê phán lý tính thuần túy”** có hai ấn bản chính: ấn bản lần thứ nhất năm 1781 (thường gọi là **bản A**) và ấn bản lần thứ hai năm 1787 (thường gọi là **bản B**, Kant gọi là “ấn bản được chữa đi chữa lại nhiều lần”). Nhờ tác giả “chữa đi chữa lại”, **bản B** thường được dùng phổ biến làm căn cứ để nghiên cứu và trích dẫn. Trong bản B, Kant viết lại hoặc bổ sung thêm một số phần vốn khó hiểu hoặc quá vắn tắt trong bản A: viết Lời tựa mới, mở rộng Lời dẫn nhập, viết lại phần “Diễn dịch siêu nghiệm các khái niệm thuần túy của giác tính” (B130-B169), bổ sung chương “Về cơ sở phân biệt mọi đối tượng nói chung ra làm Phanomena [những hiện tượng] và Noumena [những vật tự thân” (B295-B315), viết lại phần “Võng luận của lý tính thuần túy” (B407-B431).

Bản dịch này căn cứ vào nguyên bản B (NXB FELIX MEINER VERLAG, HAMBURG, 1998). Các phần dị biệt còn lại trong bản A như vừa kể trên đều được dịch đầy đủ vì xét thấy chúng có tầm quan trọng riêng biệt. Như vậy, bản dịch này bao gồm trọn vẹn cả bản A lẫn bản B.

Để việc tra cứu và trích dẫn được thống nhất và thuận tiện theo thói quen của những nhà nghiên cứu về Kant, trên lề trái của mỗi trang đều có đánh số trang theo nguyên bản (Vd: B100 = trang 100 trong nguyên bản B xuất bản năm 1787, hoặc A100 = trang 100 trong nguyên bản A xuất bản năm 1781). Những chỗ không có khác biệt giữa bản A và bản B, chỉ được đánh số trang theo bản B để đỡ rườm.

- 4) **Chú thích cuối trang:** số Ả Rập: (1); (2)... là chú thích của tác giả; dấu sao (*) là của người dịch (viết tắt: N.D). Phần chú thích của người dịch ở ngay cuối trang thường là để giải thích ngắn gọn các chữ khó giúp bạn đọc đỡ mất công tra cứu và đọc tiếp

dễ dàng. Về nội dung chi tiết các thuật ngữ, bạn đọc có thể tìm thêm trong “**Mục lục vấn đề và nội dung thuật ngữ**” ở cuối sách. Dấu [] là phần nói thêm của người dịch để ý câu văn được rõ hơn, và do đó, không có trong nguyên bản. Để đỡ nhàm chán, tôi tự cho phép mình nhấn mạnh bằng cách in nghiêng hoặc in đậm một số từ và một số câu xét thấy quan trọng. Dịch thuật ngữ bao giờ cũng là công việc khó khăn nhất. Tôi cố tránh dùng các thuật ngữ quá mới lạ hay cầu kỳ và sau các thuật ngữ do tôi đề nghị dịch ra tiếng Việt thường có ghi thêm thuật ngữ trong nguyên tác tiếng Đức để người đọc tiện so sánh hoặc có thể đề nghị cách dịch khác tốt hơn.

- 5) Đọc và hiểu triết học cổ điển Đức trong nguyên bản là việc khá vất vả, thậm chí là một “khổ hình” như nhiều người thừa nhận. Tuy nhiên, công bình mà nói, văn Kant tuy nặng nề, phức tạp, nhưng rất mạch lạc và sáng sủa, có khi lại rất ý vị và duyên dáng (nhất là ở phần II: Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp), chứ không đến nỗi vừa nặng nề vừa tối tăm, kỳ ảo như văn Hegel sau này. Trong khi dịch, tôi cố gắng tăng cường tính mạch lạc và sáng sủa đồng thời giảm bớt phần nặng nề. Nhằm mục đích đó, ở nhiều chỗ, tôi **buộc phải chắm câu lại cho gọn gọn** (câu văn ông thường rất dài, có khi hơn nửa trang giấy!) được đánh dấu | (ở những nơi đó, Kant viết liền một mạch hoặc dùng dấu (,) hay (;)), mặc dù cố theo sát, không bỏ sót điều gì cũng như không tùy tiện thay đổi trật tự câu văn. Về phần người dịch, dù sao, đây chỉ là cố gắng của một cá nhân nên thành thật mong các bậc cao minh chỉ giáo những chỗ sai sót không thể tránh khỏi trong khi chờ đợi sự ra đời của các bản dịch khác tốt hơn trong tương lai. Tuy biết là việc làm quá sức mình nhưng dịch và chú giải Kant thực ra chính là dịp để được tự học lại Kant phần nào mà thôi.
- 6) Kant thuộc số không nhiều lắm những đại triết gia đã lưu lại dấu ấn và ảnh hưởng lâu dài và sâu đậm trong lịch sử triết học. Do đó, tìm hiểu Kant về nội dung là rất cần thiết để hiểu triết học cận và hiện đại. Nhưng đồng thời, về phong cách diễn đạt, tính

mạch lạc, chặt chẽ và có hệ thống trong các lập luận của Kant cũng là mẫu mực giúp ta làm quen với lối suy tư Tây phương - Âu Châu. Đọc Kant ngay trong nguyên bản là cách tốt nhất để tiếp cận trực tiếp với thuật ngữ và tản văn triết học.

Tuy nhiên, chúng tôi cũng đưa thêm phần **Dẫn luận** (giới thiệu khái quát về tác giả và tác phẩm) ở đầu sách do **THÁI KIM LAN** viết và phần **Chú giải dẫn nhập** đi sâu hơn vào chi tiết do tôi soạn đặt ở cuối mỗi chương với mục đích khiêm tốn: giúp các bạn đọc mới lần đầu tiếp xúc với Kant đỡ phần nào bỡ ngỡ và lúng túng, mặc dù có thể không cần thiết với người đọc đã thành thạo. Phần **Chú giải dẫn nhập** sẽ tóm tắt những ý chính trong chương, giải thích các chỗ khó hiểu, sắp xếp lại những bước lập luận của tác giả cho dễ theo dõi, và trong chừng mực cho phép, có đề cập qua những cách lý giải khác nhau cũng như tình hình thảo luận hiện nay liên quan đến nội dung vấn đề đang tìm hiểu. **Chú giải dẫn nhập** - đúng với tên gọi - chỉ là phần trợ giúp cho người đọc, không có tham vọng tát cạn vấn đề, càng không nhằm đưa ra những nhận định, đánh giá vốn là công việc dành cho người đọc và của những công trình nghiên cứu chuyên sâu khác. Tuy nhiên, với những bạn đọc có ít thời gian, phần **Chú giải dẫn nhập** cũng có thể giúp có một cái nhìn khái quát và tương đối ngắn gọn về toàn bộ tác phẩm quá dài và khó khan này*.

* Khi soạn Chú giải dẫn nhập, tôi có cố gắng tham khảo khá nhiều tư liệu để chọn cách lý giải nào xét thấy sát hợp nhất với tác giả, đồng thời sáng sửa, dễ hiểu cho người mới đọc lần đầu. Trong số này, tôi chủ yếu dựa vào bốn quyển từ dễ đến khó sau đây: - Ralf Ludwig: "Kant für Anfänger: Die Kritik der reinen Vernunft. Eine Lese-Einführung"/"Kant cho người mới bắt đầu: Phê phán lý tính thuần túy. Dẫn nhập vào việc đọc Kant"; Deutscher Taschenbuch Verlag (DTV 30135), München, 1995. - Otfried Höffe: "Immanuel Kant", trong loạt sách "Große Denker"/"Các nhà tư tưởng lớn, C.H. Beck, München, 1983. - Georg Mohr và Marcus Willaschek (chủ biên, gồm nhiều tác giả): "Kritik der reinen Vernunft - Klassiker Auslegen, Band 17/18"/"PPLTTT" trong bộ "Lý giải các nhà kinh điển", tập 17/18, Akademie Verlag, Berlin, 1998. - Martin Heidegger: "Kant und das

Đúng như nhiều người đã nhận định: đọc tiểu sử của Kant (ở cuối sách), ta có thể thấy buồn cười hoặc thú vị trước lối sống quá đơn điệu và âm thầm của ông, nhưng nụ cười ấy sẽ tắt dần khi đi vào đọc ông, vì để theo dõi được tư tưởng của Kant, nhiều lúc ta cảm thấy nghi ngờ về khả năng trí tuệ của chính mình!. Nhưng khi đã phần nào theo dõi được ông, quả thật ta bắt đầu thụ hưởng điều mà cổ nhân gọi là sự hỷ lạc về tinh thần!.

Là người đọc từ phương Đông, chúng ta đặc biệt cảm nhận niềm “hỷ lạc” ấy về cả hai mặt: cuộc đời và phong cách suy tưởng của Kant. Đó là một cuộc đời an nhiên và cao nhã của một bậc hiền triết sống nhất quán với tư tưởng và niềm tin của mình (trước khi mất vào tuổi 80, ông chỉ nói một câu: “Thế là tốt!” giống như thi hào Nguyễn Du của chúng ta). Về tư tưởng, ông nêu những vấn đề rất to tát nhưng với giọng điệu thân mật, ôn tồn, “tuần tuần thiện dụ” giúp ta đỡ “sợ”, để rồi lần lượt đề nghị giải quyết những câu hỏi lớn lao ấy một cách sâu sắc nhưng giản dị, khiêm tốn, cận nhân tình khiến ta không khỏi liên tưởng đến tinh thần “đạo bất viễn nhân” khá gần gũi của đức Khổng: “... Triết học chỉ làm sáng tỏ điều mà trước đây ta chưa thấy hết, đó là: đối với những vấn đề liên quan thiết thân đến mọi người, Tự nhiên không bao giờ thiên vị và sẵn sàng phân phối quà tặng cho mọi người chúng ta một cách công bằng, không phân biệt. Và đối với các cứu cánh cơ bản và tối hậu của con người, không có nền triết học cao siêu nào có thể hướng dẫn cho ta bằng sự hướng dẫn mà Tự nhiên đã phú bẩm cho lương năng bình thường nhất (Phê phán lý tính thuần túy, B859).

Problem der Metaphysik”/“Kant và vấn đề Siêu hình học”, Frankfurt/M 1973 (ấn bản lần 1, Tübingen 1929).

Vì Chú giải dẫn nhập không phải là một công trình nghiên cứu mà chỉ là phần trợ giúp cho người đọc, nên trừ những chỗ thật quan trọng, không dẫn chi tiết nguồn tham khảo vì e quá rườm. Xin nêu chung nguồn tham khảo chính như trên để bạn đọc được biết và, nếu cần, tự mình tìm đọc thêm.

Mặt khác, chỗ mới mẻ đã nâng vị trí của Kant thành một trong số ít người đã tiên phong mở đường cho nền văn hóa hiện đại - cũng như cho công cuộc hiện đại hóa văn hóa - là ở năng lực tự phê phán toàn diện của con người* để: “Con đường triết học phải đi là con đường của sự minh triết, đồng thời cũng là con đường của khoa học, mà một khi đã được khai phá sẽ không bao giờ để cho bị vùi lấp lại và làm ta lạc hướng” (B878). “Sự đào luyện lý tính con người” (B879) là mục đích của Kant và cũng là lời mời gọi nhiều thế hệ người đọc thử tìm hiểu con đường ông đã khai phá ấy.

Bản dịch này được ra mắt vào đúng dịp kỷ niệm 200 năm ngày mất (1804) và 280 năm ngày sinh (1724) của Kant là nhờ sự khuyến khích và giúp đỡ của nhiều người mà tôi xin phép được tỏ lòng biết ơn chung ở đây. Đặc biệt, xin cảm ơn: - chị Thái Kim Lan đã gợi ý việc dịch và tham gia tài trợ cùng với Ts. W. Böhne (Trung tâm giao lưu Đức-Á) và Viện Văn hóa Goethe (Goethe-Institut) để ấn hành tập sách này; - ông bạn thân Trương Văn Hùng (Strassbourg, Pháp) đã góp nhiều ý kiến quý báu về việc dịch triết học Đức sang tiếng Việt và xem lại một phần bản dịch (tất nhiên, mọi sai sót là hoàn toàn thuộc về trách nhiệm của người dịch); - Ông Nguyễn Văn Lưu, Giám đốc Nhà Xuất Bản Văn Học và Ông Lê Nguyên Đại, Giám đốc Công ty Văn Hóa Thời Đại đã khuyến khích và tận tình hỗ trợ việc xuất bản; - cử nhân Nguyễn Hiền đã giúp đỡ về kỹ thuật vi tính.

BÙI VĂN NAM SƠN
Trung ẩn am, Phú Nhuận

* Nền văn hóa hiện đại (và “hiện đại hóa” văn hóa) có hai đặc trưng lớn: sự phi tập trung (thừa nhận các nền văn hóa khác và trong bản thân mỗi nền văn hóa cũng không còn một “trung tâm” duy nhất làm nhiệm vụ ban phát) và tính tự phê phán. Kant đã góp phần quyết định vào đặc trưng thứ hai này. (Xem thêm phần Chú giải và Herbert Schnädelbach: *Philosophie in der modernen Kultur* (Triết học trong nền văn hóa hiện đại). Frankfurt/M. 2000). (N.D).

DẪN LUẬN

TÁC PHẨM “PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY”¹ CỦA I. KANT

Thái Kim Lan

1. *Đọc I. Kant hôm nay*
2. *Khái quát hệ thống triết học của Kant*
3. *Phê phán lý tính thuần túy (viết tắt: PPLTTT) - Bối cảnh vấn nạn triết học: Giữa dòng triết học duy lý và duy nghiệm hay thức tỉnh ra khỏi cơn mê giáo điều*
4. *PPLTTT trong triết học và tư tưởng đương đại.*
5. *Thay lời kết luận*

1.

Tác phẩm “Phê phán lý tính thuần túy” - Kritik der reinen Vernunft - của triết gia Đức I. Kant do Bùi Văn Nam Sơn dịch ra tiếng Việt lần đầu tiên được giới thiệu toàn bộ với độc giả Việt nam vừa đúng vào dịp kỷ niệm 200 năm ngày mất (12.02.1804) và 280 năm ngày sinh (22.04.1724) của triết gia.

Mặc dù triết học của Kant đã được giảng dạy tại Việt nam, và tác phẩm PPLTTT cũng đã được giới thiệu phân nào trong các phân khoa triết học tại Đại học, song đây là bản dịch đầu tiên và đầy đủ trọn vẹn nhất tác phẩm chính yếu này của Kant từ nguyên tác tiếng Đức (bao gồm cả hai lần xuất bản - 1781 và 1787, gọi là bản A và bản B) đến với Việt Nam.

Giới thiệu một tác phẩm triết học mà A. Schopenhauer² đã đánh giá là “một quyển sách quan trọng nhất trong muôn một được trước tác tại Âu châu”, là một bổn phận tư tưởng. Bổn phận này mang theo những

¹ Những trích dẫn trong tác phẩm “Phê phán Lý tính thuần túy” được ghi theo ấn bản A và B (bản tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn). Những trích dẫn từ các tác phẩm khác của Kant căn cứ vào “Toàn tập Viện Hàn Lâm” (“Akademieausgabe”).

² A. Schopenhauer 1788-1860, Die Welt als Wille und Vorstellung (1818/1844).

khó khăn nhất định của một cuộc mạo hiểm, khi tính nhằm khoảng cách thời gian của tác phẩm này với sự có mặt của nó trong vòng tay của độc giả Việt nam hôm nay thật quá xa.

Cuộc mạo hiểm trở về với PPLTTT bao gồm tất cả những chặng đường lịch sử mà triết học này đã trải qua, từ khi sự xuất hiện của nó đã có mãnh lực “nghiên nát” nền siêu hình học cổ điển tây phương, đã thay đổi tư duy của thời cận đại cho đến ngày hôm nay, khi vai trò của triết học trong trách vụ nguyên thủy của nó nằm ở sự truy tầm tri thức, đối tượng tri thức, nội dung thực tại khách quan và khái niệm về thực tại khách quan của toàn thể vũ trụ đang bị nghi ngờ từ bên trong cũng như bên ngoài. **Từ bên ngoài** bởi lẽ hiện nay những vấn nạn triết học đều được các khoa học thực nghiệm và các khoa học chuyên môn nghiên cứu về tri thức (kognitio) trên các lãnh vực tâm-sinh-vật lý choáng chổ; **từ bên trong** (hay nội tại) bởi vì chính triết học cũng từ giả lãnh vực phổ quát của nó và tự giản lược trong hình thức trung lập hoá tri thức luận hay thậm chí đã muốn “vĩnh biệt” lý tính (Vernunft).

Trong hoàn cảnh khủng hoảng của triết học đương thời ở Tây phương, có lẽ câu hỏi đặt ra cho độc giả VN là tại sao phải đọc Kant? Đọc Kant chỉ vì bốn phân tri thức hay chỉ vì mạo hiểm đi tìm lâu đài tư tưởng cổ tích? Theo tôi có năm lý do để đọc Kant, trong đó có bốn lý do trong hoàn cảnh triết học tây phương có thể cho thấy sự có mặt của PPLTTT là một khả năng chọn lựa khác cho các trào lưu tư tưởng ngày hôm nay. Thêm vào đó là một lý do thứ năm trong hoàn cảnh đối diện tư tưởng Đông-Tây đặc thù của Việt Nam.

1.1. Ý nghĩa lịch sử:

“Kant được xem là triết gia Đức lớn nhất, hơn nữa là triết gia lớn nhất của thời cận đại (Neuzeit), là triết gia của nền văn hóa tân thời (moderne Kultur) và của nhiều lãnh vực khác nữa. Dù người ta có đánh giá Kant gì đi nữa, điều không thể chối cãi là ít nhất Kant đã nâng triết học Đức tiến lên một giai đoạn mới. Danh tiếng của ông đẩy lùi tất cả những gì đi trước vào bóng tối và tỏa sáng lên những gì đi sau”³.

³ J. Hirschberger, Geschichte der Philosophie, Band II, Neuzeit und Gegenwart, tr. 268.

Có thể nói rằng chưa có một tác phẩm nào đã thay đổi tư tưởng của thời cận đại một cách vang dội như tác phẩm PPLTT của ông. Trong tất cả những tác phẩm của Bacon⁴, Descartes⁵, Hobbes⁶, sau đó của Pascal⁷, Leibniz⁸, Locke⁹, Hume¹⁰, Rousseau¹¹, các tác phẩm của Fichte¹², Hegel¹³, Nietzsche¹⁴, tiếp theo đó của Frege¹⁵, Russell¹⁶, Heidegger¹⁷ và Wittgenstein¹⁸, Tây phương không thấy tác phẩm nào

⁴ E. Bacon (1561-1626), *Novum Organon* (1620) London.

⁵ R. Descartes (1596-1650) *Discours de la méthode* (1637); *Meditationes de prima philosophia* (1641).

⁶ Th. Hobbes 1588-1679, *Leviathan* (1651).

⁷ B. Pascal: *Pensées* (1669).

⁸ G. W. Leibniz (1646-1716): triết gia lớn của Đức thuộc trường phái duy lý Đức.

Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, Berlin 1875-1890.

Monadologie und andere metaphysische Schriften, Hamburg 2002.

⁹ J. Locke (1632-1704): triết gia, sáng lập trường phái thực nghiệm Anh,

An Essay concerning Human Understanding (1689),

(tiếng Đức: *Versuch über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1988).

¹⁰ D. Hume (1711-1776): triết gia Anh, một trong những người đại biểu quan trọng trường phái thực nghiệm Anh.

Treatise of Human Nature (1739) (tiếng Đức: *Traktat über die menschliche Natur*, Hamburg 1978).

An Inquiry concerning Human Understanding (1748) (tiếng Đức: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*, Hamburg 1993).

¹¹ J.J. Rousseau 1712-1778: triết gia, văn hào và nhà mô phạm Pháp-Thụy sĩ.

¹² J. G. Fichte (1762-1814): triết gia Đức thuộc trường phái duy tâm Đức (Idealismus). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794), Hamburg 1979.

¹³ G. W. E. Hegel (1770-1831): triết gia Đức, trường phái duy tâm chủ nghĩa Đức: *Werke in 20 Bände*, 1986, Frankfurt/M.

¹⁴ E. Nietzsche (1844-1900): triết gia Đức: *Kritische Studienausgabe*, München 1993

¹⁵ G. Frege (1848-1923): nhà toán học và triết gia Đức.

Die Grundlage der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl, 1884, Breslau.

Der Gedanke, eine logische Untersuchung (1918/19) in *Beitäge zur Philosophie des Deutschen Idealismus*, I. Band (1918/19).

¹⁶ B. Russell (1872-1970): nhà toán học và triết gia nổi tiếng của nước Anh.

1901: *Recent Works on the Principles of Mathematics*, in *Collected Papers* London/newyork, NY 1993.

¹⁷ M. Heidegger (1889-1976): triết gia Đức, sáng lập chủ thuyết hiện sinh.

Sein und Zeit, 1927 Tübingen.

Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M. 1991.

¹⁸ - L. Wittgenstein (1889-1951): triết gia Áo,

1921: *Tractatus logico-philosophicus*, in: L. Wittgenstein, *Werkausgabe*, Frankfurt/M. 1997.

1953: *Philosophische Untersuchungen ebd.* Bd I.

đã ảnh hưởng sâu đậm lên triết học cận và hiện đại hơn “Phê Phán Lý Tính Thuần Túy”.

Nếu sản phẩm của thời đại khai sáng là cuốn Bách Khoa (Encyclopédie)¹⁹ gồm 150 tác giả với một nội dung tri thức trăm hoa đua nở, thì phải nhấn mạnh thêm rằng song song với nó, PPLTTT là một cuốn “bách khoa” của khoa học triết lý tuy với mục đích khiêm tốn là tri thức khoa học, do chỉ một người trước tác, nhưng không kém phong phú, đa dạng và đồng thời lại là một hệ thống tư tưởng thật sự được xuyên suốt và tâm đượm tinh thần yêu chân lý như định nghĩa triết học từ truyền thống Hy Lạp.

Học thuyết Duy tâm Đức (deutscher Idealismus) với Fichte, Hegel và sau đó trường phái Tân-Kant (Neukantianismus) đã dựa vào tác phẩm này; ngay cả những người phê bình thuyết duy tâm (Idealismuskritiker) như Athur Schopenhauer và nhà phê bình trường phái Tân-Kant (Neukantianer) như Marin Heidegger đều lấy tác phẩm này làm tiêu chuẩn. Học thuyết toán luận và luận lý của Frege chiếm lĩnh toàn thể triết học phân tích (analytische Philosophie) cũng như Phê bình ngôn ngữ (Sprachkritik) của Mauthner²⁰ đã đều chịu ảnh hưởng không ít của tác phẩm này. Wittgenstein và ngay cả nhóm duy nghiệm Wiener Kreis và Karl Popper²¹, tất cả đều nằm trong vùng ảnh hưởng của PPLTTT. Đối với Theodor W. Adorno²² (1959) vai trò của sự của sự phê phán lý tính của Kant quan trọng không kém phép biện chứng của Hegel. Trước đó Charles S. Peirce²³, người sáng lập lý thuyết thực dụng của Mỹ đã ca ngợi PPLTTT là “sữa mẹ của tôi trong triết học”

- W.V.O. Quine 1953: Two Dogmas of Empiricism, in: ders., From a Logical Point of View, Cambridge/Mass.

¹⁹ Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Metiers (1751-1780) Bản tiếng Đức: Enzyklopädie, Frankfurt/M. 1989.

²⁰ F. Mauthner: 1910/11: Wörterbuch der Philosophie. Neuere Beiträge zu einer Kritik der Sprache, ND Zürich 1980.

²¹ K. Popper (1902-): triết gia Anh gốc người Áo, thuộc trường phái tân thực nghiệm. 1935: Logik der Forschung, Wien.

²² Th. Adorno 1903-1969: nhà khoa học xã hội và lý thuyết âm nhạc, triết gia Đức, thuộc trường phái “lý thuyết phê phán” (Kritische Theorie) của nhóm Frankfurt.

²³ Ch. S. Peirce (1839-1914): sáng lập học thuyết thực dụng Mỹ.

1909: trong “Lời nói đầu về: Lý thuyết thực dụng chủ nghĩa của tôi”, trong “Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus” do K.O. Apel xuất bản, Frankfurt/M. 1976.

(1909). Và theo Puttnam²⁴ (1993, 221), “hầu như tất cả các vấn đề triết học chỉ với PPLTTT mới đạt được hình thức để trở nên lý thú hấp dẫn”.

Quả thật như vậy, khi nghiên cứu những vấn đề như: “Tự kiểm thảo của lý tính” (Selbstkritik der Vernunft), lý luận chủ thể (Subjekt), hay các chương về tính tổng hợp tiên nghiệm của các lý thuyết không gian và thời gian, chủ thể siêu nghiệm “tôi tư duy” (“ich denke”), vấn đề xem toán học như ngôn ngữ của khoa học tự nhiên cho đến phần phê phán tất cả các chứng minh về sự tồn tại của Thượng đế, khảo sát những nghịch lý (Antinomien) và ngay cả những nét chính về một nền đạo đức học tự chủ (autonom), mọi người đều cùng một nhận xét: kẻ nào nghiên cứu PPLTTT, kẻ đó đã đến tận gốc rễ của triết học.

Tầm quan trọng lịch sử còn tiến xa hơn nữa. Ta biết Kant sống vào thời đại thuộc trào lưu Khai Sáng, một trào lưu chưa phản tỉnh để tự kiểm thảo (Selbstkritik). Với tinh thần của PPLTTT, Khai sáng đã trở nên phản tỉnh và tự phê phán, và từ đó, dù thời đại này có bị chỉ trích ở hầu hết những phát biểu về nội dung thì đến ngày nay không ai tìm được một khả năng lựa chọn khác hơn quan điểm nền tảng này: sự quyết tâm tư duy tự chủ, sự thoát ly khỏi tính vị kỷ và sự tự do của lý tính con người trong cộng đồng như Kant đã đề ra trong tiểu luận “**Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì**” của ông mà tiền đề của nó là PPLTTT.

Ngay chính đề tựa tác phẩm đã nói lên chủ trương của Kant: Công cuộc phê phán do Lý Tính thuần túy thực hiện có đối tượng chính là lý tính như toàn bộ khả năng tri thức (Erkenntnisvermögen) của con người bao gồm cảm năng (Sinnlichkeit), giác tính (Verstand) và lý tính (Vernunft).

Có thể nói nôm na, PPLTT là một trước tác về “Lý Tính con người (viết lớn) phê bình lý tính con người (viết nhỏ)” trong chức năng của nó.

Những người theo Kant hoặc phê bình Kant trước đây như Reinhold,

²⁴ H. Puttnam: 1993: Von einem realistischen Standpunkt: Schriften zur Sprache und Wirklichkeit”, Reinbek bei Hamburg.

Fichte, sau đó Hegel đã đánh giá thấp **PPLTT**, xem đó chỉ là một công trình Dự Bị (Propädeutik) và tự cho rằng chính họ mới là người hoàn thành hệ thống triết học. Mặc dù chính Kant cũng xem PPLTT là một “Dự bị” (bài tập trước) (“Propädeutik”/Vorübung) (B896, B25, B878), nhưng trong bài: “Tuyên bố đề cập đến học thuyết khoa học của Fichte” (XXII370f), Kant cho là “một điều xứng bậy khi nói rằng dụng ý của tôi là chỉ soạn thảo một Dự Bị cho triết học siêu nghiệm chứ không phải là một hệ thống triết học”.

Thực vậy, khác hẳn với một Dự bị thật sự cũng như khác hẳn khoa luận lý học chỉ là “tiền sảnh (Vorhof) của khoa học” (BIX), **PPLTTT** là một tác phẩm Triết học thuần nghĩa, có đối tượng khảo sát toàn diện đề tài của triết học bao gồm “tri thức chân thật cũng như tri thức ảo tượng” (“wahre sowohl als scheinbare” Erkenntnis).

Hơn nữa PPLTTT đã phát thảo “toàn bộ kế hoạch” (“den ganzen Plan”), từ đó tất cả những phần tử làm thành tòa nhà hay hệ thống triết học được khảo sát dựa trên những “nguyên lý” khách quan bảo đảm sự kiện toàn và vững chắc (B27). Chỉ có một chỗ chưa đầy đủ hoàn toàn đó là phần Khái niệm của giác tính (Verstandesbegriffen), ở đó các khái niệm gốc, tức các phạm trù đã được nêu dẫn, nhưng Kant không triển khai hết những khái niệm giác tính được rút ra từ các phạm trù ấy, tức những khái niệm được mệnh danh là “Prädikabilien” (“những khái niệm thuần túy phái sinh”, BVNS dịch) (B107) một cách có lý do (B108-109). Cho nên mặc dù chỉ là “dự bị”, tác phẩm của Kant công hiến những điều kiện để có thể xây dựng một triết học cơ bản (Fundamentalphilosophie) chi tiết và toàn diện.

Sau thời cận đại, Tân tiến hay Hiện đại (Moderne) là tên gọi của thời đại mà chúng ta vừa trải qua. Tên gọi này biểu dương sự tiến bộ của khoa học tự nhiên, kỹ thuật và y học cũng như “sự vén màn ảo thuật” (Max Weber) của thiên nhiên qua những thành tựu khoa học. Trên lãnh vực nhân văn, thời đại này được đánh dấu bởi hiện tượng giải phóng chủ thể ra khỏi ràng buộc của lịch sử và truyền thống tư duy (Emanzipation des Subjekts). Nhưng thế kỷ này cũng mang lại những hiện tượng tha hoá và vật hóa (Verdinglichung), những thay đổi cơ bản trong các lãnh vực văn chương, hội họa và âm nhạc.. và cuối cùng là sự phát triển các quốc gia lập hiến (Verfassungsstaat) dân chủ. Nhưng gần đây diện mục (Selbstverständnis) này cũng bắt đầu tan vỡ.

Trên địa hạt tri thức (Wissen), thời Hậu tân tiến hay Hậu hiện đại (Postmodern) bắt đầu đặt nghi vấn về loại tri thức có giá trị phổ quát vượt trên tất cả mọi nền văn hóa (siêu văn hóa) mà PPLTTT đã tìm cách chính danh (hay xác lập tính chính đáng (Legitimation) cũng như giới ước (Limitation) khả năng của tri thức này.

Đó là một lý do nữa để đọc PPLTTT, bởi vì đặc điểm tri thức hàm chứa dữ kiện “tân tiến” nằm chính trong PPLTTT; đọc PPLTTT như thế có nghĩa là thảo luận ngay trên đỉnh cao tinh thần tự phê phán của chính thời đại tân tiến.

1.2. Trở về đài kỷ niệm cổ tích hay là một công hiến khác cho nền triết học cơ bản? (Fundamentalphilosophie)

PPLTTT có một chỗ đứng trong lịch sử không thể chối cãi, nhưng trên bình diện tư tưởng, hệ thống triết học PPLTTT có phải chỉ là một lâu đài tư tưởng cổ tích một thời?

Quả thật có những khái niệm trong PPLTTT thường bị chỉ trích là đã bị lỗi thời: Khái niệm chủ đạo (Leitbegriff) trong PPLTTT: “das synthetische Apriori” (tính tổng hợp tiên thiên”) là một trở ngại khó thuyết phục đối với Bretano²⁵, N. Hartmann²⁶, Häberlin²⁷ và nhất là đối với trường phái thực nghiệm tân tiến (moderne Empirismus) và triết học phân tích. Trọng điểm xây dựng của PPLTTT, - quan niệm về những định luật tự nhiên siêu nghiệm (transzendente Naturgesetze) - cũng không còn có tính thuyết phục. Thêm vào đó, PPLTTT thường bị phê phán là thiếu sự khảo sát triết học ngôn ngữ, hoặc PPLTTT chủ trương một loại lý thuyết duy ngã (“Solipsismus”) với quan điểm “thông giác siêu nghiệm” (transzendente Aperzeption). Do đây có khuynh hướng xếp PPLTTT vào một chỗ đứng ngoài lề trong “triết học tinh thần” (Philosophie des Geistes/Philosophy of Mind) đang xuất hiện trở lại trên diễn đàn triết học hiện nay.

²⁵ F. Bretano (1838-1917): triết gia Đức-Thụy sĩ, thầy của E. Husserl (Hiện tượng học) và tiền phong của M. Heidegger.

²⁶ N. Hartmann (1882-1950): triết gia Đức, thoát tiên thuộc phái Tân Kant sau đó thiết lập lý thuyết duy thực hữu thể học.

²⁷ P. Häberlin (1878-1960): triết gia và nhà mô phạm Đức. Chủ trương khuynh hướng siêu hình học về chủ thể.

Trên lãnh vực triết học ngôn ngữ, cương lĩnh (Programm) “lý tính thuần túy và phổ quát” của Kant đã bị Johann Georg Hamann²⁸ và Herder²⁹ phê bình. Từ nhận định về tính ưu tiên (hay tính thứ nhất) hệ tộc của ngôn ngữ (genealogische Priorität) và quan niệm ngôn ngữ như là “trung tâm hiểu lầm của lý tính (Mißverstand der Vernunft) với chính nó”, Hamann đã đón trước hai mặt của bước ngoặt triết học ngôn ngữ (sprachphilosophische Wende) trong lịch sử triết học Tây phương dưới hình thức còn thô sơ của nó: yêu sách (Anspruch) triết học cơ bản cũng như sở thích trị liệu bằng ngôn ngữ (sprachtherapeutisches Interesse). Herder cũng tuyên bố “triết học về ngôn ngữ con người” là triết học cuối cùng và cao nhất; ông cho rằng lý do của những mâu thuẫn và không thống nhất của lý tính nằm ở sự sử dụng vụng về các dụng cụ ngôn ngữ (Werke VIII, 19f).

Hơn một thế kỷ sau, Fritz Mauthner định nghĩa trong cuốn “Tự điển triết học” (1910 - II, XI) của ông: “Triết học là tri thức luận; tri thức luận là phê bình ngôn ngữ, nhưng phê bình ngôn ngữ là công trình triển khai ý niệm giải phóng tất cả những định kiến để nhận thức rằng con người - với những thuật ngữ của ngôn ngữ - không bao giờ có thể vượt ra khỏi những miêu tả tượng hình về thế giới cá”. Định nghĩa của Mauthner cho thấy khuynh hướng đi ngược lại với PPLTTT và chủ trương một hình thức mới của lý thuyết phản ảnh (Abbildtheorie). Trên cơ sở ấy nhưng không rơi vào thuyết “phản ảnh” (Abbildtheorie) của Mauthner, Wittgenstein đã tiếp tục xây dựng triết học như một trò chơi chữ nghĩa. Và với Wittgenstein, sự hoài nghi tính phổ quát tiên thiên của lý trí đã chiếm lĩnh một phần của nền triết học thượng phong đương thời. Từ đó, có thể nói, theo từng mạch nhánh triết học ngôn ngữ khác nhau, G. E. Moore³⁰, Frege, Russell và Whitehead, - và M. Heidegger cũng chưa phải là người cuối cùng, - tiếp tục chối bỏ khái niệm “phán đoán tổng hợp tiên thiên” như một sai lầm về quan niệm

²⁸ J. G. Hamann (1730-1788): học giả và văn hào triết lý Đức, đồng thời với I. Kant “Metakritik über den Purismus der Vernunft” (Siêu phê phán về chủ nghĩa thuần túy của lý tính) 1784, trong: Sämtliche Werke, Wien 1945-57, Bd 3, 281-289.

²⁹ J. G. Herder (1744-1803): văn hào, nhà thần học và triết gia Đức, đã học thần học và triết học do Kant và Hamann giảng từ 1762.

1799: “Siêu phê phán về Phê phán lý tính thuần túy” trong “Werke in 10 Bänden”, Frankfurt/ 1881, Bd VIII, 303-640.

³⁰ G. E. Moore (1873-1958): triết gia Anh, sáng lập trường phái tân duy thực (Neurealismus) dựa theo lý tưởng tri thức khoa học tự nhiên.

tri thức thực tại của Kant. Họ cho rằng cụm từ “phán đoán tổng hợp tiên thiên” là một quái thai (Unding), bởi nếu phán đoán là tổng hợp (synthetisch) thì chúng phải là hậu thiên (a posteriori), hay là nếu phán đoán là tiên thiên (a priori) thì chúng phải là phân tích (analytisch), chứ không thể có một loại phán đoán trộn lẫn “vừa tiên thiên vừa tổng hợp” quái dị như thế (xem: BVNS, Chú giải dẫn nhập 3.2-3.3). Từ những phê phán ấy, một quan điểm giáo điều mới được nảy sinh cho rằng: TRƯỚC thời điểm khúc quanh triết học ngôn ngữ, tất cả các nền triết học chẳng khác chi tình trạng xã hội Âu châu trước ngày cách mạng Pháp: đều đã quá sức lỗi thời.

Đọc PPLTTT như thế để khảo sát xem nó đã hoàn toàn bị mất giá trị căn cứ vào tính thiết yếu của ngôn ngữ và tính liên chủ thể của tri thức, hay PPLTTT phải đứng trước chứ không đứng bên cạnh triết học ngôn ngữ. Hơn nữa, với điển hình của quyển PPLTTT, chúng ta có thể thăm dò khả năng có thể có một nền triết học cơ bản không bị quy định bởi khúc quanh triết học ngôn ngữ hay bởi lý thuyết biện luận (Diskurstheorie) hay không.

Ngoài ra hiện nay chính triết học phân tích cũng đã quay lưng lại với ngôn ngữ như là khái niệm chỉ đạo và đặt trọng tâm vào triết học tinh thần (Philosophie des Geistes), được bổ túc bằng tri thức luận và bản thể luận.

Chính sự phát triển tư tưởng của Kant cũng cho phép ta chờ đợi một khả năng chọn lựa khác (Alternative) đối với triết học phân tích. Thoạt tiên, Kant đã lấy toán học làm mẫu mực phương pháp luận cho triết học. Trong “Monadologia” (1756) ông đã đưa ra “một thử nghiệm phương pháp siêu hình học bằng cách nối kết với mô hình khoa hình học”. Nhưng khi nghiên cứu về những lượng định tiêu cực (negative Größe) (1763), ông đã từ chối mọi sự mô phỏng theo phương pháp toán học bởi vì sự hữu ích mong muốn đã không thâm lược được. (II 167). Như thế, mặc dù ngay trong thời kỳ tiền phê phán Kant cũng đã có những nghi vấn triết học như trường hợp triết học phân tích, nhưng ông đã thấy giới hạn của sự sử dụng triết học phân tích, bởi lẽ triết học phân tích không đem lại “điều gì mới” cho tri thức, có nghĩa là không đem lại tri thức tổng hợp. Triết học theo Kant có đối tượng là khả năng tri thức thực tại của con người; thực tại này được hiểu như một hiện tượng ở ngoài chủ thể, do đó có tính tổng hợp. Cho nên trong

PPLTTT, ông bắt buộc phải dùng một phương pháp tri thức luận khác cho chương trình của ông.

1.3. Từ tri thức luận siêu nghiệm (transzendente Erkenntnis-theorie) đến “Thuyết chính luận toàn hoàn vũ về tri thức” (epistemologischer Kosmopolitismus)

Trong lúc khuynh hướng triết học đương đại đang đi sâu vào những đối tượng chi tiết của khoa học chuyên môn, PPLTTT trở nên một lựa chọn khác cho một khuynh hướng triết học có tính phổ quát với hình thức và nội dung đa dạng phong phú bao gồm tất cả những vấn đề triết học vừa lý thuyết vừa thực hành. Có thể nói đến nay chưa có một tác phẩm xây dựng nền tảng nào của triết học tân tiến có thể sánh kịp với một trước tác triết học toàn bộ đa dạng như PPLTTT.

1.3.1.

Về nội dung: có thể nói PPLTTT trước hết là một “siêu hình học của siêu hình học” (Brief Nr. 166/97), một siêu hình học cấp 2, với ý hướng suy tư về nền siêu hình học thường thức, do đó được hiểu như triết học cơ bản (Fundamentalphilosophie). **Từ đó sự phản tỉnh phê phán siêu hình học có đối tượng kiểm tra lại yêu sách (Anspruch) của triết học muốn được là một triết học cơ bản (Fundamentalphilosophie) đồng thời cũng là một khoa học phổ quát và trong lúc kiểm tra, Kant đã giới hạn sự đòi hỏi này:**

Trước hết, đối tượng được kiểm tra là nền triết học cơ bản cấp một, có thể gọi là bản thể học (Ontologie) hay siêu hình học tổng quát; kết quả cho thấy có hai thay đổi nền tảng: điểm thứ nhất, Kant chỉ đóng góp vào nền bản thể học (Ontologie) và lý thuyết đối tượng (Gegenstandstheorie) trong khuôn khổ của tri thức luận phê phán; điểm thứ hai, ông không chấp nhận một lý thuyết đối tượng độc lập với phê bình tri thức luận, hay nói cách khác, đối với Kant, một khảo sát có tính khoa học về siêu hình học cơ bản không thể bỏ qua thảo luận về phương pháp tri thức luận.

Trong PPLTTT, Kant chia tri thức luận thành hai phần: Phần thứ nhất theo truyền thống gồm những định lý (Theoremen) “siêu hình” về không gian, thời gian và các khái niệm của giác tính thuần túy (ta gọi

là T1); phần thứ hai là phần khảo sát siêu nghiệm đặt vấn đề về điều kiện khả thể (Bedingungen der Möglichkeit) của những nền khoa học được thừa nhận. Khảo sát siêu nghiệm đưa ra những luận cứ biện minh tính khách quan và phổ quát cho phần khảo sát T1.

Như một sự phản tỉnh hay một sự tự kiểm thảo, khảo sát siêu nghiệm có chức năng chuyển những vấn đề của siêu hình học cấp T1 vào trong lý thuyết có đặc tính không-thường nghiệm (nichtempirisch), trung lập và xác thực của toán học và nhất là khoa vật lý toán học, và nhờ đó có thể đạt được những qui luật (hay nguyên tắc) siêu nghiệm về Tự nhiên (transzendente Naturgesetze) (T2) có tính tổng hợp-tiên nghiệm.

Tiếp theo, Kant khảo sát 3 bộ môn (Disziplinen) tạo nên nội dung cơ bản của khoa học thường được mệnh danh là “siêu hình học” trong triết học kinh điển nhà trường (Schulphilosophie), trong đó 3 ý niệm vô điều kiện (Unbedingte) được lý giải để chính danh và giới ước chúng: đó là ý niệm Linh hồn trong tương quan với tính bất tử trên lãnh vực tâm lý học thuần lý; ý niệm Hoàn cầu (Welt) và ý niệm Tự do trên địa hạt vũ trụ luận siêu việt, và ý niệm Thượng đế trên địa hạt thần học tự nhiên (T3).

Phần cuối của PPLTTT thảo luận về khả thể và giới hạn của toàn thể triết học (T4).

1.3.2.

Một chi trích thường được nhắc lại của Mendelssohn³¹ về PPLTTT: Mendelssohn cho rằng sự phê phán của Kant có mãnh lực “nghiên nát triết học” (Mendelssohn 1785, “Vorbericht”) nhưng đã không thay đổi siêu hình học tận cơ bản mà thật ra đã dẹp bỏ siêu hình học.

Có 4 luận cứ phản bác lại chi trích trên: thứ nhất, ý nghĩa từng chữ của các bộ môn Siêu-Vật lý (Meta-Physik) hay Transzendenz- (siêu ngoại) của kinh nghiệm (Erfahrung) và khoa vật lý tự nhiên (Naturphysik) vẫn còn giữ lại trong PPLTTT. Thứ hai, trong phần “Biện chứng pháp” (“Dialektik”), Kant vẫn nói đến những đối tượng siêu việt như

³¹ M. Mendelssohn (1729-11786): triết gia Đức, bảo vệ tư tưởng khai sáng.

Thượng đế, tự do và linh hồn bất tử nhưng đã dành cho chúng một quyền hạn giới hạn trong ý nghĩa siêu nghiệm (transzendental) tâm kỳ, sau khi đã lược bỏ tất cả những ảo tượng chung quanh các ý niệm này bằng phương pháp khảo sát siêu nghiệm. Thứ ba, học thuyết về những Ý niệm (Ideenlehre) của Platon, như một kiểu mẫu (Paradigma) siêu hình học, được khảo xét trong chức năng của chúng không liên hệ trực tiếp với những đối tượng siêu hình học mà chỉ ở trong khuôn khổ của một lý thuyết về các điều kiện của TRI và HÀNH. Kết quả của cuộc kiểm thảo đã đem lại cho chúng một vị trí giới hạn như là những ý niệm điều hành (regulative Ideen), bởi vì chúng không sở hữu thực tại khách quan (objektive Realität). Rất cùng, chỉ có một phần của triết học kinh điển bị nghiền nát với sự hỗ trợ của những điểm trên. Sự giải giáp các bộ môn chuyên biệt của nền siêu hình học cổ truyền (T3) được thực hiện bằng nền siêu hình học cách mạng, mới mẻ và phổ quát (T1, T2).

Nhìn một cách hệ thống, có thể nói chỉ sau đó Kant mới chú trọng vào công việc “giữ chỗ cho các lý thuyết thực nghiệm với những yêu sách ưu thế phổ quát” (Habermas³², 1983, 23). Những đóng góp tương ứng cho sự nghiên cứu về Tự nhiên đã được loại bỏ ngay trong thời tiền phê phán, cho nên vấn đề này ở ngoài PPLTTT.

Về hình thức, ta thấy tuy trọng điểm của PPLTTT nằm trong triết học lý thuyết bao gồm cả thuyết cứu cánh luận (Teleologie), nhưng mục đích chính của lý tính lại nằm trong đạo đức học, bao gồm cả thần học đạo đức (Moraltheologie), và ngay cả triết học chính trị cũng xuất hiện nơi đây. Trong 3 câu hỏi trừ danh: 1. Tôi có thể biết gì? 2. Tôi phải làm gì? 3. Tôi được phép hi vọng điều gì? (B833) PPLTTT đã đặt trọng tâm trả lời câu hỏi thứ nhất. Nhưng hai câu hỏi kia cũng được suy tưởng đồng thời. Và bởi vì trả lời cả ba câu hỏi trước có nghĩa là có khả năng trả lời được câu thứ tư: “Con người là ai?” (Log. IX 25), PPLTTT đã mở rộng đối tượng nghiên cứu liên quan đến môn triết lý nhân loại học rộng lớn (Anthropologie). Không phải trong “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” (Nhân chủng học trong ý hướng thực dụng) cũng không ở trong tiểu luận khảo sát “nhân chủng học thực

³² J. Habermas: trường phái Frankfurt

1983: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt/M.

2001: *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Frankfurt/M.

tiền bối túc cho đạo đức học” (GMS IV 388), mà chính trong PPLTTT, những điểm cơ bản của nhân chủng học (theo nghĩa rộng của nhân loại học) đã được đề cập đến.

Vấn đề nhân loại học hiện nay lại trở nên một vấn đề thời sự trên bình diện tri thức học. Trong thời đại toàn cầu hoá ngày nay, yêu sách cổ điển về tính phổ quát của triết học lại phục hồi tính thời sự: cho đến nay những nền văn hoá khác biệt gay gắt nhất được phân chia “trên nguyên tắc” thành những vùng ảnh hưởng khác nhau về địa lý và mỗi vùng văn hoá có những ảnh hưởng cá biệt cho riêng từng vùng; nhưng trong giai đoạn hiện tại mô hình phân chia không theo nguyên tắc địa lý nữa mà theo ảnh hưởng lan rộng của nền văn hóa ấy trên các vùng địa lý khác. **Trong hoàn cảnh này cần có một lập luận (Argumentation) có giá trị (gültig) văn hoá độc lập rõ rệt, không có tính cách nhân chủng độc quyền (monopol) mà là liên - và xuyên văn hoá (inter- und transkulturell) làm nền tảng cho sự phân chia này.**

Dựa theo một cách loại suy từ qui định trật tự tư pháp toàn cầu, ta có thể gọi lập luận này là “thuyết chính luận toàn hoàn vũ” không phải trên bình diện pháp luật mà trên bình diện tri thức (epistemologischer Kosmopolitismus).

Trong ý nghĩa trên, PPLTTT, vốn đã có sẵn khái niệm “chính luận toàn hoàn vũ”, có thể được khảo sát trong một viễn tượng rộng hơn như Kant viết: “ngoài sự hoàn hảo về mặt luận lý của nhận thức làm mục đích... còn có một khái niệm có tính toàn hoàn vũ (conceptus cosmicus - Weltbegriff) về triết học”... “theo khái niệm này triết học là khoa học về mối quan hệ giữa mọi nhận thức với các mục đích cơ bản của lý tính con người (teleologia rationis humanae)” (B867), do đó, sẽ được nói rộng thêm với thuyết chính luận toàn hoàn vũ (Kosmopolitismus) về đạo đức.

Như thế trên phương diện siêu triết học (metaphilosophisch), đọc PPLTTT như một thử nghiệm xem trên lý thuyết có thể có một thế giới cùng chung văn hoá và cùng chung một lý tính cho mọi con người hay không cũng là một điều bổ ích. Chống lại với quan điểm hoài nghi hiện nay cho rằng không thể có một nền tư tưởng độc lập về văn hóa vượt thời đại và chủ trương duy lịch sử về tri thức, PPLTTT của Kant cho thấy có thể có một tri thức (Wissen) “có giá trị cho mỗi

người, chừng nào người ấy có lý tính” (B848).

Kant nối kết những phán đoán “đầy đủ về mặt khách quan” (B848) trong khái niệm “tổng hợp tiên thiên” thành một tri thức không thể tương đối hoá (nichtrelativierbar) hoàn toàn độc lập về văn hoá và lịch sử. Chính ở điểm này - một thời đã bị phê phán gắt gao - PPLTTT có khả năng lại trở nên thời sự trên diễn đàn tranh luận triết học.

Với quan điểm chủ yếu rằng “khả năng lý tính có thể xây dựng “một” thế giới tri thức cho tất cả”, PPLTTT có thể là điểm khởi đầu với tinh thần khiêm thảo khoáng đạt cho cuộc thảo luận về một cương lĩnh triết học hiện đại, với một ngôn ngữ tự chủ và trưởng thành có thể đáp ứng những yêu sách của thời đại toàn cầu hóa, quan trọng và thuận lợi hơn so với khúc quanh triết học ngôn ngữ. Cũng vì lý do đó mà hiện nay bước ngoặt triết học ngôn ngữ với khoa ngữ nghĩa hình thức (formale Semantik) lại muốn gia nhập cương lĩnh thảo luận về khả năng “một” thế giới tri thức mà trước đây chính PPLTTT đã đề ra.

Quan sát diễn biến thảo luận triết học đương đại cho thấy các lý thuyết tri thức thường có khuynh hướng trở lại với Descartes để rồi dựa trên cơ sở thực nghiệm phản bác triết gia này. Đối với PPLTTT hình như đây là một bước lùi thời ngậy thơ, bởi vì chính trong PPLTTT, chúng ta đã có sẵn tư liệu phê bình Descartes và phê bình thực nghiệm, do đây với cách đặt vấn đề của các khảo sát siêu nghiệm (transzendente Erörterungen) trong PPLTTT, những thảo luận về Duy Thực (Realismus) chống lại Phản Duy Thực (Antirealismus) cũng như Duy Nhiên (Naturalismus) chống lại Phản Duy Nhiên (Antinaturalismus) sẽ mang một ánh sáng mới.

Trên bình diện T3, về lý thuyết linh hồn, tự do và Thượng đế, PPLTTT đã thành công trong việc loại bỏ quyền lực của cả hai chủ trương trái ngược: phe bảo vệ và phe từ chối những ý niệm trên. PPLTTT cũng đã khám phá ra một đề tài mới hiện nay rất cần được thảo luận: cho sự tiên bộ của khoa học tự nhiên **cần có một lý do khác hơn là lý do thực dụng**, trong đó sự chính danh và giới ước khả năng của khoa học phải được truy xét trên nhiều lãnh vực.

Và đối với triết học tinh thần (Philosophie des Geistes) cũng như với các khoa học nhận thức (Kognitionswissenschaften), PPLTTT là một

chọn lựa khác lý thú so với những tham chiếu hiện nay thường hay viện dẫn lý thuyết nhị nguyên thể xác-linh hồn (Leib-Seele) của Descartes mà thật ra từ lâu lý thuyết này đã bị PPLTTT vượt qua.

1.4. Triết học thực hành trong thời đại Khoa học tự nhiên:

Ngày hôm nay chúng ta không còn đứng trước “đấu trường siêu hình học” nhưng lại đứng trước một tàn tích triết học mất định hướng sau cơn say mê triết học ngôn ngữ và sự trở về với chủ nghĩa thực nghiệm hầu như ngây thơ, một thái độ phê phán tự chủ trở nên cần thiết, do đó PPLTTT cũng là một khả năng lựa chọn khác cho sự nghiên cứu triết học có ý nghĩa, bởi vì PPLTTT là một cuộc đi cheo leo trên giao điểm giữa hai quan niệm đánh giá triết học quá thấp và quá cao cũng như giữa hai thái độ quá đề cao hay miệt thị khoa học tự nhiên. PPLTTT hòa giải sở thích (Interesse) của triết học nằm ở tri thức tự chủ (autonom) với sự sùng ái sa đà, quá độ đối với kinh nghiệm trong một thời đại đang bị khoa học chế ngự. Đối với phong trào duy khoa học từ trước đến nay, khoa học không những được xem là toàn hảo mà còn là tất cả cho tri thức (Wissen) con người trong vũ trụ, trong lúc ấy phong trào đối nghịch là thái độ hoài nghi khoa học cực đoan toàn diện. Ngược lại với hai thái độ trên, Kant công nhận vai trò quan trọng của khoa học nhưng từ chối một thứ đế quốc trí thức (intellektuelle Imperialismus).

Thận trọng không xen vào từng bộ môn của khoa học, Kant khảo sát tiền đề và chủ đề của tri thức (Vor- und Grundfrage) khoa học hay theo thuật ngữ triết học siêu nghiệm của ông: những điều kiện khả thể của tri thức này, cũng như tiến xa hơn vào hai lãnh vực vượt ra khỏi khả năng (Kompetenz) của các khoa học chuyên môn: lãnh vực đạo đức học với ý niệm “Phải làm” (“Sollen”) và lãnh vực gợi hứng cho hành động đạo đức với ý niệm “Hi vọng” (“Hoffen”).

Có thể nói đặc điểm của thời cận đại nằm ở sự chú trọng hai nền khoa học thiết yếu mà các triết gia ngày nay không chú ý đến nữa: đó là khoa toán học và khoa học tự nhiên toán luận.

Lịch sử triết học cho thấy tương quan giữa triết học và toán học cùng khoa học tự nhiên từ khi triết học thành hình đến ngày hôm nay là một tương quan từ mật thiết đến viễn ly. Các triết gia lớn như Thales,

Pythagoras, Aristoteles, Descartes, Pascal và Leibniz cũng là những nhà nghiên cứu khoa học tự nhiên hay những nhà toán học. Trong quá khứ triết học đã đóng một vai trò phổ quát đứng trên mọi khoa học. Giai đoạn về sau vẫn trong truyền thống ấy. Những triết gia như Frege, Mach³³, Whitehead³⁴, Russel và Carnap³⁵ đã có nhiều đóng góp về lý thuyết vào toán học và khoa học tự nhiên. Trường hợp triết gia E. Mach trở nên nhà khoa học tự nhiên, hay H. v. Heimholz, H. Poincare, Planck, Einstein, Heisenberg.. từ khoa học tự nhiên trở nên triết gia cho thấy tương quan hỗ tương của hai ngành khoa học. Có thể nói Kant đã nằm trong tinh thần giao thoa này. Ông đã nghiên cứu về vật lý học (Monadologia I 482f), khoa học tự nhiên và địa chất, ông đã dạy môn địa lý tự nhiên trong suốt 4 thập niên. Nhưng Kant không phải là nhà nghiên cứu khoa học mà là một triết gia về khoa học tự nhiên. Ngày nay những công trình của ông trên lãnh vực khoa học tự nhiên chỉ còn có giá trị lịch sử, nhưng ngược lại, lý thuyết về khoa học của ông vẫn giữ giá trị hệ thống (systematische Bedeutung).

Trong giai đoạn hiện tại, khuynh hướng tách rời khoa học tự nhiên ra khỏi triết học để chỉ có khoa lý thuyết khoa học như một chi nhánh của triết học còn sót lại không dấu diếm được sự đơn điệu giản lược của triết học.

Khuynh hướng viễn ly giữa khoa học và triết học trong thời đại công nghiệp và kỹ thuật đã giản lược triết học vào công việc tìm ý nghĩa đạo đức để biện minh trong chừng mực khoa học với những thành tựu của nó có thể thay đổi toàn diện vũ trụ và thế giới sinh tồn. Bởi vì những khảo sát về vũ trụ quan dựa vào các dữ kiện khoa học ngày hôm nay không còn là sở thích của triết gia nữa, mà trái lại nằm gọn trong tay các nhà khoa học tự nhiên, trước đây là các nhà vật lý học và hiện nay là những nhà nghiên cứu về não bộ, sinh vật học, nên sự viễn ly trở nên một khủng hoảng của thời đại trong ý nghĩa của câu nói Platon: hoặc là nhà nghiên cứu tự nhiên trở thành triết gia hay triết gia

³³ E. Mach (1838-1916): nhà vật lý học và triết gia Đức. E. Mach ảnh hưởng lên trường phái tân thực chứng (Neopositivismus). Triết học của ông cũng chuẩn bị cho lý thuyết tương đối.

³⁴ A. Whitehead (1861-1947): triết gia và toán học gia, sáng lập luận lý toán học và vũ trụ luận siêu hình.

³⁵ R. Carnap (1891-1970): triết gia, thuộc nhóm Wiener Kreis, chủ trương lý thuyết thực nghiệm luận lý.

cần nghiên cứu tường tận hơn những vấn đề khoa học tự nhiên hoặc là cần phải dung hòa cả hai tri thức, nếu không sẽ không bao giờ chấm dứt được nỗi bất hạnh của nhân sinh trong vũ trụ quan của chính con người.

Chính trên phương diện triết học, PPLTTT đã đặt vấn đề tìm kiếm một loại tri thức mang “tính toàn diện” (Ganzheit) phối hợp ấy. Trong ý nghĩa đó, PPLTTT công hiến cho thời đại Khoa học (Tự nhiên) hai khía cạnh triết học bổ túc cho nhau: Cảm năng học (Ästhetik) và “Phân tích pháp” (Analytik) triển khai hai yếu tố cấu tạo của tri thức về tự nhiên (Naturerkenntnis), còn phần “Biện chứng pháp” (Dialektik) giúp kiện toàn hoá yếu tố điều hành (regulativ) của toàn thể công trình khảo sát tự nhiên.

Với tư cách là một quyển yếu lược về khoa học, PPLTTT đã bị chỉ trích là lỗi thời. Lỗi thời vì đã xem hình học Euklide và vật lý học Newton cũng như định luật nhân quả tất định của khoa học ấy có giá trị độc nhất. Đây là nguyên nhân tại sao những triết gia thời tân tiến và hậu tân tiến không còn muốn chấp nhận luận cứ của Kant trên khía cạnh này.

Đọc Kant như thế cũng để khảo xét giới hạn lý thuyết khoa học của ông trong sự sử dụng toán học và vật lý học thời bấy giờ. Vấn nạn tiếp theo nằm trong tương quan giữa triết học cơ bản và khảo sát siêu nghiệm trong phần “transzendente Ästhetik” (Cảm năng học siêu nghiệm, theo cách Việt dịch của BVNS) (khía cạnh triết học về không gian và thời gian): phải chăng điều kiện tất yếu và tiên thiên của mô thức cảm năng học chỉ có thể thuyết phục trong tương quan với phần triết học siêu nghiệm? Hay nói khác đi, luận chứng toán học của Kant xử dụng cho lý thuyết về không gian và thời gian và ngược lại lý thuyết không gian và thời gian ứng dụng cho toán học có liên hệ thiết yếu đến nỗi nếu một trong hai yếu tố đó mất đi thì PPLTTT sẽ mất hẳn tính thu hút thuyết phục?

Tuy nhiên dụng ý của Kant không nằm hẳn trong sự khảo cứu những điều kiện tiên nghiệm của thường nghiệm (Empirie) mà là khảo sát khả năng của đạo đức học và thần học đạo đức với các câu hỏi về Thượng đế, linh hồn và tự do. Những vấn đề này đang bị những thắng thế của khoa học lấn át. Kant đặt câu hỏi về khả thể siêu hình trong

trào lưu khoa học để tìm ra được sự chính danh (Legimitation) và giới ước (Limitation) của tri thức khoa học và siêu hình học. Từ đó khả năng đạo đức học và thần học đạo đức được khai phá và mở rộng.

Kẻ nào chỉ đọc PPLTTT dưới hình thức lý thuyết toán học hay khoa học tự nhiên toán luận bỏ tấc vào tri thức luận tổng quát, kẻ ấy đã bỏ sót điểm tế nhị này: không phải đợi đến lý thuyết đạo đức mà chính trong lý thuyết về tri thức (Wissen), Kant đã triết lý trong viễn tượng thực hành hay đúng hơn: trong ý định đạo đức thực hành. Đọc hết tác phẩm đến phần cuối cùng, phần “học thuyết về phương pháp” (Methodenlehre), ta có thể nhận ra được rằng: nhìn một cách toàn diện, PPLTTT là một triết học thực hành (praktische Philosophie) với nghĩa phóng khoáng như trong Lời nói đầu và như khẩu hiệu (Motto) mà Kant đã nêu ra trong PPLTTT: vai trò của đạo đức học được nhấn mạnh một cách nổi bật. Ngược lại với truyền thống từ Aristoteles cho đến Descartes, đạo đức học trong vai trò của lý tính thực hành thuần túy trở nên một thành phần hội nhập của triết học cơ bản hay siêu hình học. Đạo đức học với ưu thế của lý trí thực hành vẫn là thao thức của triết gia, người “ban bố luật lệ” (Gesetzgeber) (B867). Như thế, trong lúc Kant giới hạn lý tính thuần túy lý thuyết bằng cách giảm bớt sự lạm quyền của truyền thống siêu hình học cổ điển, ông đã nâng cao chức vị cũng như lãnh vực của đạo đức học, có nghĩa là lý tính trong ý nghĩa đích thực của nó phải là một lý tính tự khởi và sáng tạo trong hành động như một thiên phú của con người: không phải lý tính thuần túy (lý thuyết) mà chính lý tính thực hành mới là người ban bố luật lệ thật sự cho hành động của con người.

1.5. “Siêu việt” Đông-Tây

Đọc Kant với con mắt của người bắt đầu tìm hiểu triết học hoặc với con mắt một người “biết hơn Kant” vì đang đứng ở thế kỷ 21, sau khi đã qua những đoạn đường triết học với những thành tựu khoa học vượt khỏi giới hạn của thời Kant, nhưng cũng có thể đọc Kant với con mắt thứ ba: con mắt của người Đông phương nhìn Tây phương.

Mỗi thời đại đều có những giấc mơ giáo điều mà những triết gia thường là những kẻ thức tỉnh, như trường hợp của I. Kant đã được D. Hume đánh thức ra khỏi giấc mơ giáo điều siêu hình của ông. Mỗi lời

phê bình có thể là tiếng chuông báo thức. PPLTT có thể là một tiếng chuông như thế trong cuộc tham luận về những vấn đề triết học hôm nay trên lãnh vực gặp gỡ Đông Tây.

Triết học Tây phương không xa lạ với Đông phương qua nhiều gặp gỡ cọ xát nhất là ở Việt nam từ đầu thế kỷ 19. Tuy nhiên mãi đến bây giờ VN thu nhận những trào lưu tây phương ít nhiều trong tư thế thụ động với ít nhiều “mặc cảm” Đông phương. Trên lãnh vực Triết học, trong những thập niên gần nhất chưa có những thảo luận nghiêm chỉnh về những vấn đề triết học then chốt nổi bật cũng như những đối thoại tư tưởng Đông Tây tương xứng. Trong lúc ấy, trên thế giới, những nỗ lực khám phá, trở về nguồn, tự phản tỉnh đã trả lại tinh thần tự chủ cho Đông phương trong đối thoại với Tây phương trên lãnh vực tôn giáo và triết học.

Cùng với những trào lưu chống duy lý, duy ý niệm, duy lý tính trong thời hậu tân tiến, tinh thần kỳ thị (Diskriminierung) của hệ thống triết học Tây phương cho rằng những gì không nằm trong hệ thống ấy (như triết học Đông phương chẳng hạn) đều không phải là triết học, dần dần được trung lập hoá. Đông phương với Khổng học, Lão Trang, tư tưởng Phật học đã trở thành những chuyên du hành Viễn đông “tâm sự học đạo” để cho người Tây phương có được cơ hội thấy lại đúng đắn yếu tính và giới hạn của triết học tây phương như F. Julien³⁶ (“Un sage est sans idée”, 9) đã thực hiện trong cuộc khảo sát tư tưởng Khổng- Lão của ông.

Ngược lại, PPLTTT có thể là một chuyên đi cho người Đông phương thấy rõ hơn diện mục của mình. Với tinh thần phê phán trong PPLTT, cuộc đối thoại sẽ giữ được “cân bằng lực lượng”, vì ngay chính trên lãnh vực tư tưởng, sự phán xét phải được công bằng như trong một tòa án dựa vào lý tính (PPLTTT). Tất cả những giác điều đều được truy xét dựa trên khả năng nhận thức (Erkenntnisvermögen) của lý tính để có thể rút ra những nguyên tắc trung thực khả dĩ đóng góp vào tri thức có ý nghĩa của một thuyết “chính luận toàn hoàn vũ tri thức” (epistemologischer Kosmopolitismus) không chỉ cho Tây phương mà cho cả Đông phương, nhất là vào thời điểm hôm nay khi

³⁶ F. Julien: Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie, Seuil 1997, tr. 9.

khuyh hướng toàn cầu hoá trên lãnh vực văn hoá là điều không thể tránh được.

Hơn tất cả những tác phẩm khác, PPLTTT cho ta thấy rõ cấu trúc tư tưởng Tây phương nằm ở tính nhị nguyên trong khi lý giải về “thật tính” (Wirklichkeit) của sự vật hay đối tượng khách quan (hiện tượng và vật tự thân/Erscheinung và Ding an sich), trong sự phân chia lý thuyết và thực hành (Theorie/Praxis) là hai lãnh vực khác biệt trong bản chất, rãnh phân ly không thể khóa lấp giữa tư duy và hữu thể (Denken/Sein). Tư tưởng nhị nguyên này theo F. Capra³⁷ là nguồn gốc gây nên những khủng hoảng hiện nay trên mọi lãnh vực khoa học tự nhiên cũng như nhân văn, tôn giáo của Tây phương. Từ đó phương pháp luận nhất quán của Đông phương với Lão Trang và Phật học là một chọn lựa khác trên đường kiện toàn tri thức về tính toàn diện của thể tính (Ganzheit des Seins) trong nghĩa gấp đôi: triết học và nhân loại học.

Không phải là ngẫu nhiên mà những thành tựu của học thuyết tương đối hay lý thuyết lượng tử (Quantentheorie) đến gần với trực quan của thể giới Lăng Nghiêm. Với Long Thọ và triết học Hoa Nghiêm chúng ta có một khả năng tổng hợp và tầm nhìn phê phán vượt lên tất cả những cứ địa lý thuyết (theoretische Positionen) khác nhau bao gồm Kant, Hegel, phê bình ngôn ngữ học và triết học phân tích, phân duy lý tân tiền và hậu tân tiền, như một cửa báu trong nhà chưa khám phá hết. PPLTTT có thể đưa ta đến khám phá ấy, để thấy dù hai con đường khác nhau nhưng hai tư tưởng cùng chia sẻ một mục đích: công cuộc khảo sát tri thức luận rốt cùng chỉ nhằm đi đến “Đạo Đức” như khả năng thể hiện nhập thể của con người yêu chân lý và hoà bình: trong Long Thọ là thiền định nhập thể hoàn toàn trong thể tính (Sein) và Bồ tát hạnh, trong Kant là con người đạo đức với ý chí tự do, tự chủ và tự do hành động, ở Không tử là “minh minh Đức chỉ ư chí thiện”.

Tuy nhiên con đường nào giúp con người vượt đến đích? Hay nói cách khác có một lý thuyết của lý tính thuần túy đem đến TRI HÀNH HỢP NHẤT một cách hiển nhiên mà không bị giới hạn của tri thức trong chính cơ cấu của nó như một quá trình tổng hợp của trực quan

³⁷ J. Capra (1939): Wendezeit, dtv 1983.

(Anschauung) thường nghiệm thụ nhận (rezeptiv) và khái niệm (Begriff) như là mô thức (Form) linh hoạt (spontan) tự khởi như Kant quan niệm? Không luận và Đại trí độ luận của Long Thọ (Nagarjuna) trong khi mổ xẻ ngữ cú, ngữ nghĩa và văn phạm của ngôn ngữ như “nghề riêng” (chuyên môn) của tri thức luận Phật giáo đã trả lời khá rõ ràng về khả thể “vượt” lên trên tất cả các vị trí khẳng định (affirmative Positionen) nhị nguyên của tất cả những định lý (Theoreme) có thể có của khả năng tri thức (Erkenntnisvermögen) con người, có nghĩa là cởi bỏ tất cả những khả năng có thể có của giáo điều và chấp kiến để con người có thể ung dung hội nhập trong toàn hoàn vũ (Kosmopolitismus). Chính khả năng “vượt lên trên giới hạn” của con người là nhịp cầu giữa hữu hạn và vô cùng, giữa giới hạn và tuyệt đối.

Có thể nói PPLTTT là tác phẩm triết học đầu tiên của Âu châu trong quá trình phê bình tri thức đã khám phá ra khả năng siêu “vượt” trong cơ cấu của tri thức, đã hệ thống hoá chức năng siêu “vượt” trong khi luận giải về khách quan tính của tri thức triết học và từ đó mở ra những khả năng “vượt” khỏi giới hạn của những điều kiện đặc thù nội tại, hiểu như toàn thể hoàn cảnh con người, lịch sử và hệ thống triết học đương thời, để tầm mắt của con người có thể nhìn xa hơn trong khi truy tầm chân lý.

Triết học của Kant được ông mệnh danh là “Transzendentalphilosophie”. Đây là một cụm từ mới lạ do Kant sáng tạo lấy từ sự xứ dụng thuật ngữ “transzendent” của C. Wolff³⁸, trường phái mà Kant theo học một thời. Trong bản thể học cơ bản (Fundamentalontologie) và tri thức luận của C. Wolff, nó được dùng với nghĩa “tất yếu” (notwendig) hay “thiết yếu” (wesentlich). “Transzendental” có gốc từ chữ “transzendentalia” hay “transcendentia” có nghĩa là “những đặc tính cơ bản cuối cùng của tồn tại (hữu thể/Seienden/ens) vượt khỏi giới hạn phân chia sự vật thành giống và loại (Arten, Gattungen). “Ens” là ý niệm thực tại bên ngoài, được xem như là điều kiện của tư duy về tồn tại. Transzendent có nghĩa là “ngoại tại” phản nghịch với “immanent” (nội tại). Danh từ “Transzendenz” được dùng để chỉ những thực tại bên ngoài của con người, và xa hơn bên ngoài của thế giới con người, và xa hơn nữa bên ngoài của tổng thể những gì nội tại (Immanenz)

³⁸ C. Wolff (1679-1754): trường phái duy lý theo Leibniz; Kant đã theo học trường phái này.

như ý niệm siêu việt về Thượng đế chẳng hạn. Một triết học bàn về những hữu thể siêu ngoại được gọi là Philosophie der Transzendenz ngược lại với triết học Immanenz, có đối tượng nội tại. “Transzendental” của Kant là một biến cách khá độc đáo, lạ lẫm trong ngôn ngữ triết học thời ấy được sử dụng như thuộc từ đi theo chủ ngữ “triết học”.

Đây là một công trình không nhỏ của Kant đã đem lại cho cụm từ đã mòn nghĩa này trong siêu hình học cổ điển, phục hồi lại chiều hướng “vượt lên” của nó (Dimension des Übersteigens). “Transzendentalphilosophie” như thế chắc chắn không phải là một triết học về đối tượng nội tại cũng không phải là triết học siêu vật thể hay siêu hình duy lý, mà là nhíp cầu - hay nói theo thuật ngữ của Kant: những điều kiện khả thể cho tri thức có giá trị phổ quát và trung thực - được xây dựng bằng nguyên tắc của lý tính thuần lý. Do đó triết học siêu nghiệm diễn tả sự linh hoạt của khả năng “vượt” của trí tuệ con người.

(Đây cũng là lý do tại sao tôi chưa hài lòng lắm với cụm từ “Triết học siêu nghiệm” mà dịch giả sử dụng để chuyển “Transzendentalphilosophie” của Kant. “Siêu nghiệm” hay “ở trên kinh nghiệm” gắn với chữ “a priori” (tiên nghiệm) là một trong những đặc tính của Transzendentalphilosophie”, diễn tả tính độc lập và giá trị phổ quát khác với những dữ kiện thường nghiệm hay hậu thiên (a posteriori) của kinh nghiệm, trong ý hướng đó nó không ngoại tại. Nhưng “tính tiên thiên” của những mô thức (Formen) trong Transzendentalphilosophie tuy độc lập hoàn toàn với kinh nghiệm, nhưng chúng lại là những điều kiện chỉ có giá trị khách quan khi được ứng dụng vào thực tại bên ngoài để tạo nên tri thức về sự vật cho chúng ta, có nghĩa là chúng không hoàn toàn nội tại. Transzendental như vậy vừa siêu nghiệm vừa vượt siêu nghiệm, cho nên đúng hơn có thể gọi là “siêu việt” trong nghĩa “vượt” trên các cứ điểm lý thuyết (theoretische Positionen), ở đây trong trường hợp triết học của Kant, vượt lên trên chủ thuyết thực nghiệm và học thuyết duy lý.

Tôi biết dụng ý của dịch giả khi chọn chữ “siêu nghiệm” là để tránh những dị ứng của các nhà khoa học. Chữ “siêu nghiệm” gắn với ý niệm khoa học, tỉnh táo (nüchtern), dễ hiểu và ít “siêu” hình (metaphysisch) hơn chữ “siêu việt” thường gây ấn tượng huyền hoặc, siêu hình, xa rời thực tế, nhưng nếu hiểu “siêu việt” là khả năng biện

chúng hay sức “vượt” linh hoạt (Spontaneität) của lý tính trên đường kiện toàn tri thức thực tại (Erkenntnis der Wirklichkeit) thì Transzendentalphilosophie có thể được hiểu như “triết học siêu việt” của Kant).

Đọc PPLTTT trong ý nghĩa khả thể vượt lên trên mọi đối đãi nhị nguyên như thế là một khả năng chọn lựa trong các tác phẩm triết học tiêu biểu tây phương để có thể tìm lại được những ưu thế của Triết học Đông phương trong tính linh hoạt điều dụng của ý thức vượt ráo. Bởi lẽ trong lúc với ý hướng phê bình, Kant vẫn còn dừng lại bên bờ của khẳng định khước từ (subversive Affirmation), vẫn còn đứng trên nền tảng (Fundament) của thể tính (Sein), vẫn còn bị thu hút bởi những ý niệm điều hành của lý tính và lúng túng trong luận cứ bản thể học (ontologische Begründung) cho một nền tảng đạo đức thực hành, thì trước ông hơn hai nghìn năm, Đông phương với Lão Trang, Phật và nhất là Long Thọ đã sử dụng tánh “Không” (Nichts) vượt bờ tri thức đáo bỉ ngạn trong thể nhất quán “SẮC KHÔNG LÀ MỘT” và từ đó TRI HÀNH hợp nhất, mà mãi đến thế kỷ 20 M. Heidegger mới khởi hành trên con đường rừng của “Sein und Zeit” với hành trang “Hư vô” (Nichts) nhập thể tây phương*.

* [Chú thích của người dịch:] Tôi tôn trọng cách hiểu của tác giả bài Dẫn luận về chữ “transzendental” của Kant “trong nghĩa “vượt” trên các cứ diêm lý thuyết”, từ đó lý giải nó trong quan hệ so sánh với tư tưởng phương Đông, nhất là với “tánh Không” của Long Thọ, (cũng như sau đó tác giả bài Dẫn luận lý giải thuật ngữ “tôi-tư duy” như là “đã đến gần với quan niệm “vô ngã” của tri thức luận Phật học” ở gần cuối mục 4.3 trong bài). Cả hai chữ đều có vai trò then chốt đối với Kant lẫn trong việc đọc Kant. Do đó, cách lý giải khá độc đáo và có tính khám phá này quả đáng dành cho một cuộc thảo luận khác, cặn kẽ hơn và chắc hẳn sẽ rất lý thú và bổ ích. Tuy nhiên, trong khuôn khổ bản dịch này, để tránh sự lẫn lộn không cần thiết về thuật ngữ, tôi xin lưu ý:

- Riêng đối với chữ “transzendental”, trong suốt quyển sách, chúng tôi dịch là “siêu nghiệm”, và phân biệt nó với “siêu việt” (transzendent). Trong thực tế, tác giả bài Dẫn luận vẫn dùng chữ “siêu nghiệm” trong bài viết của mình, nhưng lại có ý đề nghị một cách dịch khác: “transzendental” = siêu việt hay siêu “vượt” còn transzendent = siêu-ngoại hay siêu-ngoại vật. Như thế, có chăng chỉ là sự khác nhau về cách dịch sang tiếng Việt và cách lý giải chứ không có sự lẫn lộn ở đây về thuật ngữ. Khi gặp hai thuật ngữ ấy (“transzendental” và “transzendent”), bạn đọc có thể tự lựa chọn một trong hai cách dịch hoặc tốt hơn nữa, đề nghị thêm cách dịch khác.
- Để hiểu rõ chính Kant nói gì về chữ “transzendental” và “transzendent”, xin bạn đọc vui lòng tra lại các trang liên quan đến hai mục từ ấy trong “Mục lục

2. Khái quát hệ thống triết học của Kant:

2.1.

Nằm trong lòng cựa thời cận đại của nước Đức, triết học của Kant đã xuất hiện với ánh sáng tân kỳ của một tư tưởng “tân tiên”, trong đó hai yếu tố nổi bật được ghi nhận trước tiên: tính phổ quát và tính khoa học đã được Kant đề cao.

Qua ông các khuynh hướng tư duy của Anh và Pháp đã được chuyển

vấn đề và nội dung thuật ngữ” ở cuối sách. Đặc biệt xin lưu ý đến mấy định nghĩa quan trọng sau đây:

- **B25:** “Tôi gọi mọi nhận thức là “transzendental” (“siêu nghiệm”, BVNS), khi chúng không chỉ nghiên cứu các đối tượng mà nghiên cứu chung về phương cách nhận thức của ta (Erkenntnisart) về các đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm. Một hệ thống các khái niệm như vậy sẽ được gọi là Transzendental-Philosophie (Triết học siêu nghiệm, BVNS)”.
- **B80:** “Không phải bất kỳ nhận thức tiên nghiệm nào cũng là siêu nghiệm, trái lại, chỉ những nhận thức tiên nghiệm cho ta biết tại sao và bằng cách nào một số biểu tượng (các trực quan hay các khái niệm [thuần túy] chỉ được hay chỉ có thể được áp dụng một cách tiên nghiệm mới được gọi là transzendental (siêu nghiệm, BVNS) (tức là khả thể của nhận thức hay là sự sử dụng nhận thức một cách tiên nghiệm)”.
- **B81:** “Như vậy, sự phân biệt cái siêu nghiệm và cái thường nghiệm chỉ thuộc về công việc Phê phán các [loại] nhận thức chứ không liên quan đến mối quan hệ giữa các nhận thức này với đối tượng của chúng”.
- **B352:** “Ta gọi các nguyên tắc được sử dụng hoàn toàn trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu là các nguyên tắc nội tại (immanent) và ngược lại, vượt ra khỏi các ranh giới này là các nguyên tắc siêu việt (transzendent) (BVNS) [...]. Các nguyên tắc siêu việt là những nguyên tắc có thật [trong lý tính] yêu cầu ta kéo đổ hết các cột mốc ranh giới ấy để vươn đến mảnh đất hoàn toàn mới mẻ, không thừa nhận một đường giới tuyến nào. Do đó, siêu nghiệm (transzendental) và siêu việt (transzendent) không phải là một...”
- Về cách lý giải của tôi đối với chữ “transzendental” xin xem Chú giải dẫn nhập: 3.5 và 9.6.4 cũng như Chú thích* cho B113 về “Triết học siêu nghiệm của người xưa”, tức triết học về các “siêu nghiệm thể” (Transzendentalien) của triết học kinh viện (khác với “triết học siêu nghiệm” của Kant) mà tác giả bài Dẫn luận có nhắc đến. Về vấn đề: “Tôi tư duy”, xin xem Chú giải dẫn nhập: 8.3.5.2, 8.3.5.3 và 11.2. (Bùi Văn Nam Sơn).

tải vào nước Đức. Trong lúc Tây Âu thẩm nhuần tư tưởng phê bình do Descartes chủ xướng đã chiếm lĩnh dần dần tất cả những lãnh vực triết học: tâm lý, đạo đức, triết lý pháp chính, lý thuyết xã hội học và triết học tôn giáo, thì ở Đức mặc dù có sự cố gắng của Thomasius và đồ đệ của ông, tư tưởng khai sáng vẫn còn chưa phát triển. Ngay cả Christian Wolff và trường phái của ông vẫn còn ở trong tình trạng triết học kinh điển nhà trường theo Leibniz. Kant đã hoàn thành sự nối kết một cách rộng rãi với thế giới bên ngoài. Tư tưởng của D. Hume và J. J. Rousseau được nới rộng và hệ thống hoá. Với công việc ấy triết học Đức đã lật ra một chương mới.

Triết học của Kant và những tác phẩm của ông có thể phân thành hai thời kỳ: thời kỳ tiền phê bình và thời kỳ phê phán. Điểm chuyển hướng vào khoảng năm 1769/ 1770.

2.2.

Trong thời tiền phê phán Kant đã tham dự vào khoa học và triết học của thời khai sáng. Trên lãnh vực khoa học tự nhiên và toán học ông đã trân trọng những thành quả nghiên cứu của Newton và chấp nhận quan điểm triết học của những nhà mô phạm kiểu mẫu Leibniz và Wolff, nhất là Leibniz với khuynh hướng tư tưởng duy lý của thời khai sáng. Mặt khác qua Rousseau, Kant đã làm quen và đánh giá khuynh hướng ngược lại, triết học tình cảm phản duy lý, một xu hướng khác của thời khai sáng. Trong thời kỳ tiền phê phán này, trung tâm Kant đã cho rằng nền siêu hình học theo quan điểm của Leibniz và Wolff là khả thể và đáng chấp nhận và ông đã đại diện cho tư tưởng truyền thống ấy. Cho nên trong tác phẩm quan trọng nhất của thời kỳ này, để lấy một ví dụ, đó là tác phẩm “Lịch sử thiên nhiên tổng quát và lý thuyết về bầu trời” (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels) (1755) ông đã trình bày luận cứ chứng minh Thượng đế theo quan điểm cứu cánh luận rất được yêu chuộng trong học thuật kinh điển (Schulphilosophie) của thời khai sáng. Năm 1763 trong tác phẩm “Nền tảng chứng minh duy nhất có thể có cho việc chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế” ông còn thiết lập một chứng minh hoàn toàn tiên thiên. Kant đã biết rất rõ những tranh luận trước đó trên diễn đàn siêu hình học muốn nói gì với từ ngữ “chứng minh” (demonstratio). Mặc dù vậy ông đã bênh vực cho quá trình ấy. Trong thời gian này, khái niệm nguyên nhân và hậu quả đối với ông chưa

đáng nghi ngờ và một nền siêu hình học xây dựng trên khái niệm ấy vẫn không có gì trở ngại. Và như thế ông có thể suy diễn từ một thực thể chỉ hiện hữu tình cờ, bất tất (zufällig) để đi đến kết luận về một thực thể hiện hữu tất yếu (notwendig) vô điều kiện (unbedingt), tương tự như lập luận mà loại chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế theo vũ trụ quan của nền siêu hình học cổ điển thường làm. Sự chứng minh năm 1763 cũng nhắc lại lập luận chứng minh theo cứu cánh luận (Teleologie), nhưng với một sự hạn chế: ở đó ông viết: “Người ta lúc nào cũng sẽ đi đến kết luận về một vị tác nhân vĩ đại bất khả tri của tất cả toàn thể những gì mà giác quan của chúng ta truyền đạt và như thế không phải đi đến kết luận của một thực thể toàn hảo (vollkommen)”. Tuy nhiên, nguyên tắc nhân quả vẫn được giả định ở đây và bước đi từ cảm tính đến siêu cảm tính trong ý nghĩa của nền siêu hình học truyền thống đã được kiện toàn. Như thế ở đây Kant còn tư duy không phê phán.

Nhưng trong cùng tác phẩm của năm 1763, chúng ta có thể tìm thấy khuynh hướng ngược lại với chủ nghĩa duy lý của thời khai sáng, đó là nền triết học cảm tính phản duy lý. Phản duy lý cũng là một đặc điểm khác của thời khai sáng. Cần phải nêu rõ ở đây là mặc dù Kant trình bày chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế nhưng đồng thời ông lại cam đoan rằng người ta không cần đến sự chứng minh này: “Tự mình thuyết phục mình có sự hiện hữu của Thượng đế thật là cần thiết nhưng không cần thiết phải chứng minh điều ấy”. Kant đã nghĩ về sự tự thuyết phục này qua tư tưởng của Rousseau như là một thứ bản năng. “Thiên cơ đã không muốn rằng tất cả những nhận thức cần thiết nhất cho hạnh phúc của chúng ta phải dựa vào sự chi li của các suy luận tinh tế mà chỉ cần giao phó cho trí tuệ hồn nhiên, chính trí tuệ tự nhiên này sẽ không khiếm khuyết sai lạc trong việc dẫn dắt chúng ta đến cái đúng và cái lợi ích, nếu người ta không làm rối loạn nó bằng nghệ thuật sai lầm”. Đó cũng là quan điểm của Vikar trong nhóm Savoyardisten, cho rằng tình cảm mãnh lực hơn giác tính (Verstand), có thể đem lại cho con người sự an toàn tuyệt đối, để tin rằng có một vị Thượng đế, rằng chúng ta tự do, rằng linh hồn con người là bất tử. Rousseau là người đã đưa Kant về “đường phải” như Kant đã thú nhận như thế. Bên cạnh sự chấp nhận một sự thuyết phục dựa vào cảm tính về sự hiện hữu của Thượng đế còn có luận thuyết vũ trụ quan của ông, cho rằng giá trị của con người không nằm trong tri thức mà trong hành động. Trong thời kỳ tiền phê phán này, tuy ông đi theo con đường

phản duy lý về vấn đề Thượng đế, Kant vẫn còn giữ vững những luận cứ chứng minh duy lý của siêu hình học và hai con đường tiến hành song song bên nhau trong hệ thống tư tưởng của ông.

2.3.

Giai đoạn phê phán

Trong thời gian này, tư tưởng của Kant về giá trị của yếu tố phi duy lý trong con người vẫn không thay đổi - Kant vẫn quan niệm vai trò ưu thế của lý tính thực hành đối với lý tính thuần túy. Nhưng những quan điểm từ trước đến giai đoạn này về khả thể của siêu hình học đã biến mất. Từ 1769/70, những phát biểu nghi ngờ về siêu hình học càng ngày càng nhiều hơn. Kant phát hiện trong thời gian này những cặp mệnh đề siêu hình học mâu thuẫn nhau, mà Kant gọi là những nghịch lý (Antinomien). Ông nhận ra rằng nếu sử dụng lý tính thuần túy một cách không phê phán, nhất định sẽ dẫn đến những mâu thuẫn nan giải.

Thêm vào đó quan điểm của David Hume về nguyên tắc nhân quả đã làm ông suy nghĩ. Chính D. Hume là người đã đánh thức Kant ra khỏi cơn mê ngủ giáo điều và đưa triết học của ông vào một hướng mới.

Kant muốn nói ở đây ý tưởng chủ đạo này của D. Hume: Nếu chúng ta liên kết hai sự kiện xảy ra bằng tương quan nguyên nhân - hậu quả, thì ta không thể thấy được tính thiết yếu (tất yếu) của sự liên kết này, như siêu hình học từ trước đã thường chấp nhận như thế về nguyên tắc nhân quả: bởi vì một cách tiên nghiệm, có nghĩa là thuần túy rút ra từ khái niệm của một nguyên nhân nhất định nào đó, người ta không thể đi đến kết luận về một hậu quả thuộc về nguyên nhân ấy, bởi vì những sự vật trên nguyên tắc chỉ liên hệ trong sự nằm bên nhau mà thôi; ngoài ra, từ kinh nghiệm cũng không thấy được “sợi dây” nối kết khái niệm nguyên nhân và hậu quả, bởi vì điều mà chúng ta tri giác được về hai sự vật chỉ là hiện tượng chúng nằm bên cạnh nhau (nebeneinander).

Như thế đó là một sự lầm lẫn khi siêu hình học cổ điển nói về tính tất yếu của nguyên tắc nhân quả cho rằng tất cả đều phải có nguyên nhân “trước sau” và nhất là khi siêu hình học dựa vào đó để chấp nhận có một nguyên nhân đầu tiên là Thượng đế.

Nghi vấn về nguyên tắc nhân quả của D. Hume đã thúc đẩy Kant tiến xa hơn trong việc khảo sát những nguyên tắc tương quan giữa các khái niệm khác. Quan sát các đối tượng của tri thức đã đưa Hume thành lập nguyên tắc liên tưởng. Đối với tất cả các đối tượng trong tư tưởng, chúng ta thường liên kết nhiều tưởng tượng (nhiều biểu tượng) về chúng thành một nhất thể. Câu hỏi đặt ra là: chúng ta có thấy sợi dây nối kết này ngay chính nơi những sự vật, trong tri giác trực tiếp hay chúng ta có thể diễn dịch sự liên kết ấy? Nếu không thì sự kết hợp ấy từ đâu ra? Nói một cách tổng quát: kinh nghiệm và khoa học căn cứ vào đâu để giải thích những kết hợp các tưởng tượng về đối tượng được diễn tả thành khái niệm, phán đoán và qui luật: “Cái gì tạo nên sự tương quan giữa tưởng tượng và đối tượng bên ngoài?” Kant đã viết cho Marcus Herz như thế. Đó là nghi vấn khởi điểm cho sự phê phán.

Tuy nhiên, kết luận hoài nghi của D. Hume cho rằng nguyên tắc nhân quả không có giá trị phổ quát bởi vì chỉ dựa vào lòng tin, và lòng tin lại căn cứ vào thói quen kinh nghiệm thường nghiệm, chủ nghĩa hoài nghi này đã không giải đáp thoả đáng thắc mắc của Kant. Kant cho rằng Hume đã không suy nghĩ trọn vẹn công trình tư tưởng của ông mà chỉ mới bắt đầu một phần. Nhưng con người sắc bén đó đã bật ra một tia lửa, và nó có thể trở thành ánh sáng.

Điều ấy đã xảy ra trong thời điểm khi Kant bắt đầu khởi sự nghiên cứu vấn đề tri thức trong toàn thể phạm vi của nó. Câu hỏi về khả thể của một nền siêu hình học đồng thời được đưa ra. Công việc này Kant đã nhận lãnh cho mình trong tác phẩm chính của ông: “Phê phán lý tính thuần túy”, “tác phẩm đã được ôm ấp suy nghĩ suốt thời gian ít nhất là 12 năm” (thư gửi Moses Mendelssohn ngày 16.8.1783) kể từ khi bức thư nổi tiếng gửi cho M. Herz ngày 21.2.1772 báo tin đã có đủ điều kiện để “biên soạn một quyển phê phán lý tính thuần túy, xem xét bản tính của nhận thức lý thuyết lẫn thực hành, trong đó phần đầu tôi sẽ xét những nguồn suối của siêu hình học, phương pháp và những ranh giới của nó, rồi sau sẽ trình bày những nguyên tắc thuần túy của đạo đức (học). Về phần đầu tôi sẽ hoàn tất trong vòng độ 3 tháng”. Phần đầu mà Kant đề cập trong bức thư “xét những nguồn suối của siêu hình học, phương pháp và những ranh giới của nó” là phác thảo khai sinh của tác phẩm đồ sộ xuất hiện đầu tiên vào dịp lễ Phục sinh 1781, bản A. Ấn bản thứ hai ra mắt vào tháng 6.1787, bản B với Lời tựa

mới, bổ sung thêm cho Lời dẫn nhập và sửa chữa một số chương, đoạn quan trọng (Xem: Chú giải dẫn nhập của BVNS: 0.1-0.3).

3. Phê Phán Lý tính thuần túy: Bối cảnh vấn nạn triết học.

3.1. Đấu trường siêu hình học.

Đấu trường siêu hình học là thâm kịch tranh luận của các chủ thuyết siêu hình hầu như không có lối thoát của thời ông. Kant đã nêu lên trong Lời tựa và Lời dẫn nhập của tác phẩm: khuynh hướng đối nghịch cổ điển giữa chủ nghĩa duy lý và chủ nghĩa duy nghiệm, đồng thời cũng là sự đối nghịch giữa chủ nghĩa giáo điều và chủ nghĩa hoài nghi cũng như chủ trương khẳng định siêu hình học và chủ trương từ chối siêu hình học, thêm vào đó những chuỗi nghịch lý (Antinomien) nằm chính trong cơ cấu tri thức của lý tính con người.

Từ đó nổi bật tâm triết học càng ngày càng khẩn thiết tìm ra giải đáp cho câu hỏi: có thể hay không thể có một nền siêu hình học. Trong lời nói đầu lần xuất bản thứ nhất, Kant cho rằng không nên khư khư giữ chặt nền siêu hình học như những nhà giáo điều thường làm một cách “độc tài độc đoán” cũng như không nên vì những thất bại của khoa học siêu hình mà hành động như những nhà hoài nghi lãnh đạm với khoa học này, ngược lại cần phải đặt vấn đề khảo sát sự tự tri thức của lý tính “và hãy thiết lập một **phiên tòa** để vừa bảo vệ những yêu sách chính đáng, đồng thời bác bỏ mọi đòi hỏi không có cơ sở, không phải bằng các phán quyết độc đoán mà dựa trên các quy luật hằng cửu và bất di bất dịch của lý tính. **Tòa án này không gì khác hơn là sự PHÊ PHÁN BẢN THÂN LÝ TÍNH THUẦN TÚY**”. (AXI).

Phê phán trước hết không có nghĩa là đả kích hay “lên án” như thế tục thường hiểu, cũng không phải là phê phán những hệ thống và sách vở mà là “sự phê phán toàn diện khả năng lý tính (Kritik der Vernunftvermögens) trong tương quan với tất cả các loại tri thức mà nó có thể đạt được độc lập hoàn toàn với kinh nghiệm, qua đó tiến đến sự quyết định về khả thể hay bất khả thể của môn siêu hình học cũng như xác định những nguồn gốc, phạm vi và giới hạn của nó” (AXII). (Xem: BVNS, Chú giải dẫn nhập 1-3).

Kant tin rằng có loại tri thức siêu hình học độc lập với kinh nghiệm:

“Tri thức siêu hình học phải bao gồm những phán đoán tiên thiên, chính tính đặc thù của nguồn gốc của nó đòi hỏi như thế” (Proleg § 2 = Werke IV 266) Bởi thế công thức của công việc PPLTTT trong Lời tựa là: **“Câu hỏi chính là giác tính (Verstand) và lý tính (Vernunft) có thể tri thức độc lập với kinh nghiệm những điều gì và được bao nhiêu”** (AXVII).

Trong Lời dẫn nhập của PPLTTT, Kant đưa ra một công thức chính xác hơn. Đó là mệnh đề nổi tiếng của PPLTTT: **“Nhiệm vụ thực sự của LTTT nằm trong câu hỏi: làm thế nào có thể có được những phán đoán tổng hợp tiên thiên”** (B19; Proleg. § 5 - Werke IV, 278).

Kant cho rằng siêu hình học từ trước đến giờ chỉ đưa ra những mệnh đề phân tích theo kiểu mẫu của mệnh đề: tất cả vật thể đều là quảng tính. Những phán đoán như thế cần thiết và có giá trị tổng quát nhưng chúng chỉ là một sự phân tích các khái niệm nhằm giải thích rõ hơn và không đem lại sự mở rộng kiến thức của chúng ta, ví dụ như trong câu: “tất cả vật thể đều nặng”.

Phán đoán phân tích chỉ có giá trị trong giới hạn của lãnh vực khái niệm, chỉ diễn tả trong khái niệm thuộc từ điều đã có sẵn trong khái niệm chủ từ, chúng chỉ là những tương quan của các ý tưởng, được liên kết với nhau theo nguyên tắc mâu thuẫn, như chính Locke và Hume đã nhận thấy. Lãnh vực bên ngoài luận lý của thực tại cụ thể (reale Wirklichkeit) không được đa động đến trong các phán đoán trên. Những người chủ trương duy lý và giáo điều đã bỏ sót không đặt câu hỏi “làm thế nào chúng ta có thể đạt được những khái niệm một cách tiên thiên (tiên nghiệm), để rồi sau đó có thể xác định sự sử dụng thích đáng của chúng lên trên những đối tượng của mọi nhận thức nói chung”. (B23f).

Như thế đối với Kant vấn đề cần giải quyết là đặt cơ sở cho một khoa học về kinh nghiệm. Kant quan niệm rằng, chúng ta không nên chỉ tháo rời (phân tích) những khái niệm, mà phải tác tạo và tổng hợp chúng với nhau. Chúng ta không cần những phán đoán giải thích (Erläuterungsurteil) mà cần những phán đoán mở rộng, tức những phán đoán tổng hợp. Một siêu hình học không theo đường hướng ấy sẽ không dạy gì cho chúng ta về Thực tại (Wirklichkeit) cả. Nhưng sự mở rộng phải là tiên nghiệm có nghĩa là phải có tính phổ quát và

khách quan nếu không thì cũng không ích lợi gì (B18). Ở đây vấn đề của những triết gia Anh như J. Locke và D. Hume về sự kết hợp các tưởng tượng (Vorstellung) và kết luận của họ về những nguyên tắc tri thức đã thúc đẩy Kant đặt câu hỏi về cơ cấu của tri thức được diễn tả trong phán đoán tổng hợp. Nhưng trong lúc Kant đồng ý với đòi hỏi của họ cho rằng những khái niệm phải có cơ sở trong kinh nghiệm, thì ông lại không theo họ đến những kết quả cuối cùng rút ra từ chủ thuyết duy nghiệm, bởi lẽ chủ thuyết hoài nghi chỉ chấp nhận tính cách gần đúng (Wahrscheinlichkeit) của các khoa học kinh nghiệm mà thôi. Kinh nghiệm đơn thuần, như Hume nói, không mang theo bên mình tính tất yếu và giá trị phổ quát. Kant không từ chối điểm đó, nhưng nếu tất cả khoa học kinh nghiệm chỉ dừng lại là một niềm tin (belief), thì Kant không đồng ý với tình trạng như thế.

Kant muốn cứu khoa học siêu hình và do đó đã tìm cách cứu phán đoán tổng hợp tiên thiên (tiên nghiệm). Tất cả công việc của ông tập trung vào vấn đề trên. Suy nghĩ của ông là nếu **muốn tránh những hậu quả lập luận của Hume, thì cần phải diễn tả khái niệm kinh nghiệm một cách khác**. Phương cách đặt vấn đề khác này Kant gọi là cuộc cách mạng Kopericus: **trước ông “người ta giả định rằng mọi nhận thức của ta phải hướng theo các đối tượng” nhưng đã thất bại trong việc mở rộng nhận thức cho nên cần phải tìm một hướng đi mới bằng cách giả định rằng các đối tượng phải hướng theo nhận thức của ta” (XVI).**

Từ đó Kant tìm cách thiết lập một tổng hợp giữa thuyết duy lý và thuyết duy nghiệm. Từ thuyết duy lý, Kant rút ra đề án (These) chủ trương khoa học phải thiết lập những mệnh đề có giá trị phổ quát và tất yếu; từ thuyết duy nghiệm, Kant lấy luận cứ cho rằng khoa học phải viện đến kinh nghiệm giác quan.

Hume suy luận như sau: kinh nghiệm không có tính tất yếu, mệnh đề nhân quả khởi từ kinh nghiệm, như thế thì nó không tất yếu. Tất cả các phán đoán kinh nghiệm cũng như thế, do đó khoa học chỉ là niềm tin (Belief/Glaube).

Kant suy luận: kinh nghiệm không có tính tất yếu, nhưng mệnh đề nhân quả thì lại là tất yếu, do đó nó không thể phát xuất từ kinh nghiệm, cho nên cần phải tìm ra được nền tảng tính tất yếu này cho nó

và cho những mệnh đề kinh nghiệm khác. Nền tảng này và những hình thức của nó (Formen) nếu không tìm thấy trong chính kinh nghiệm thường nghiệm thì nó phải được tìm thấy được không đâu khác hơn là trong tâm thức (Gemüt) của con người.

Nhưng do đâu Kant biết rằng mệnh đề nhân quả là tất yếu (notwendig)? Có phải điều ấy đối với ông là một chuyện hiển nhiên? Hay ông muốn thích hợp hoá tri thức luận với đạo đức học?

Kant tin rằng ông có cơ sở khách quan để chấp nhận có những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Nền tảng khách quan này đã có sẵn trong toán học thuần túy và vật lý học thuần túy. Những mệnh đề như: $7 + 5 = 12$ hay “đường thẳng là đường ngắn nhất giữa hai điểm”, đều căn cứ vào cái nhìn trực quan (Anschauung) thời gian và không gian, chúng đều là tất nhiên (apodiktisch), từ đó đều là tổng hợp và tiên thiên. Ở đây chúng ta đang vận dụng “mô thức thuần túy của trực quan cảm tính” (reine Formen der Anschauung) (B36, 41). Cũng thế đối với các mệnh đề của vật lý học như: Số lượng vật chất vẫn giữ không thay đổi, hay: “trong sự chuyển động thì tác động và phản tác động (Gegenwirkung) luôn luôn bằng nhau”.

Dựa vào những định đề toán học và vật lý học như thành quả của thời cận đại, Kant cho rằng ông có đủ lý do để cứu vãn KHOA HỌC kinh nghiệm (Erfahrungswissenschaft), mà với D. Hume khoa học này đã mang mối hoài nghi cho rằng tất cả tri thức kinh nghiệm đều chỉ căn cứ vào lòng tin. Kant cho đây là một khám phá quan trọng của ông. Thật sự khám phá này là nền tảng của PPLTTT. Do đó những người phê bình Kant thường cho rằng hệ thống triết học của ông đứng vững và sụp đổ theo quan điểm của ông về đặc tính tổng hợp và tiên nghiệm của nền toán học và vật lý học thuần túy, bởi vì chính căn cứ vào tính khoa học này Kant nghĩ là ông đã tìm ra được điều mà ông tìm kiếm cho lập luận của mình. Kant cũng tin rằng với khám phá ấy ông cũng đã đem lại cho toán học thuần túy một nền tảng, trong ý nghĩa với đặc tính tổng hợp của các mệnh đề toán học. Những mệnh đề này thường được phần đông các nhà toán học cho là những mệnh đề phân tích. Người ta cũng có thể chống lại Kant như sau: hoặc trực quan là cảm tính (sinnlich) thì nó không thuần túy (rein), hay trực quan là thuần túy thì nó lại không phải là cảm tính, cũng như người ta thường nói về các mệnh đề toán

học: hoặc nếu chúng là đúng (wahr) thì chúng không hiện thực (wirklich) hay nếu chúng là hiện thực thì chúng không đúng.

Nhưng Kant tin rằng, trong khái niệm về toán học thuần túy, ông có thể thống nhất cả hai yếu tố trên (Proleg. § 2 u. §§ 6 ff = Werke IV, 268, 280ff). Sau khi đã thiết lập được nền tảng khoa học, Kant tìm cách xác định yếu tố tiên nghiệm (a priori) trong các nguyên tắc tri thức: “Bản thân nhận thức kinh nghiệm của ta hoàn toàn có thể là một sự kết hợp giữa những gì ta nhận thức được từ các ấn tượng và những gì do quan năng nhận thức của ta tự mang lại (còn các ấn tượng cảm tính chỉ tạo cơ hội cho chúng khởi động); phần thêm vào này chưa được ta phân biệt với chất liệu cơ bản nói trên, cho tới khi sự tập luyện lâu dài khiến ta lưu ý và biết tách riêng được phần thêm vào này một cách thành thạo”. (B1).

Kant gọi những phần tử tiên nghiệm mà khả năng tri thức của chúng ta đã có sẵn mà không cần viện lý đến kinh nghiệm là những “mô thức” (Formen). Những mô thức trực quan (Anschauungsformen) là không gian và thời gian đã được Kant lọc ra trong phần Cảm năng học siêu nghiệm và những mô thức tư duy hay các phạm trù trong Phân tích pháp siêu nghiệm; và cuối cùng tương tự như những mô thức trên là các Ý niệm (Ideen) trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm. Tất cả những mô thức tiên nghiệm làm nền tảng cho tất cả các tri thức tạo nên lý thuyết mà Kant gọi là “Triết học siêu nghiệm”. Kant phát biểu về thuật ngữ mà ông tạo ra khá độc đoán (willkürlich) này như sau: “Tôi gọi mọi nhận thức là siêu nghiệm khi chúng không chỉ nghiệm cứu các đối tượng mà nghiên cứu về phương cách nhận thức của ta về các đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm”. (B25).

3.2.

Do đó Triết học siêu nghiệm đối với Kant là học thuyết về khả thể của tri thức kinh nghiệm, trong chừng mực những đối tượng này được thành hình căn cứ vào những mô thức (Formen) tiên thiên chủ quan của tâm thức (Gemüt) chúng ta. Khảo sát siêu nghiệm có mục đích trả lời câu hỏi về điều kiện khả thể của tri thức. Ngược lại với “transzendent” siêu ngoại vật, và là cơ cấu siêu chủ thể (transsubjektive) và cụ thể (ontisch) của các đối tượng, chữ “siêu nghiệm” nhằm chỉ tính qui

luật của tâm thức như là gia sản tri thức của chúng ta, một thứ lô-gíc được chủ thể phác thảo nói như thời trước hay đúng hơn một loại thể tính học do chủ thể phác thảo như ngày nay người ta thường nói, bởi vì không những chỉ có giác tính (Verstand) được thành hình nên từ những mô thức này mà cả một thế giới được hình thành, bởi vì những gì chúng ta biết về thế giới này, đều do những hình thái tiên thiên kia ấn định. Như thế triết học siêu nghiệm có nghĩa là sự từ chối triết học siêu ngoại vật (transzendente Philosophie) của siêu hình học cổ điển. Từ “transzendental” còn nói lên một đối nghịch thứ hai: đối nghịch với duy tâm lý và thuyết tương đối của Hume. Kant tin là ông đã tìm ra được trong mô thức tiên thiên (Formen a priori) yếu tố vượt lên trên tính ngẫu nhiên của chủ nghĩa duy nghiệm đơn thuần, bởi vì nó tất yếu và luôn luôn nằm sẵn trong cơ cấu của tri thức, từ đó giả thuyết hoài nghi của Hume cho rằng khoa học kinh nghiệm chỉ dựa vào tính gần đúng căn cứ vào thói quen không còn đứng vững nữa.

Với triết học siêu nghiệm, Kant muốn xây dựng một nền luận lý học hoàn toàn là nền luận lý học thuần túy. “Nó không thoát thai từ tâm lý học như những khuynh hướng bấy giờ hay tự gán cho mình. Tâm lý học không có ảnh hưởng gì cả trên bộ chuẩn tắc (Kanon) của giác tính (Verstand). (B78).

Kant đã kỳ vọng rất nhiều với luận lý học siêu nghiệm: “Để có được cái nhìn thấu triệt về quan năng mà ta gọi là Giác tính, cũng như để xác định các quy luật và các giới hạn trong việc sử dụng nó, tôi không thấy có nghiên cứu nào quan trọng hơn phần được tôi trình bày trong Chương 2 của “Phân tích pháp siêu nghiệm” dưới nhan đề: “Diễn dịch về các khái niệm thuần túy của giác tính”. (AXVI).

Vấn nạn của những vấn đề triết học thời ông đã được Kant tìm ra giải đáp trong PPLTTT với một công thức gọn gàng bất hủ: “Khái niệm mà không có trực quan thì trống rỗng còn trực quan mà không có khái niệm thì mù quáng” (Begriff ohne Anschauung ist leer, Anschauung ohne Begriff ist blind). (B75).

Chất liệu (der Stoff) phải tương ứng với mô thức. Chất liệu theo Kant là yếu tố đa tạp (Magnigfaltige) của cảm năng, sự hỗn độn (Chaos) của cảm giác (Empfindung), là “chất liệu thô” của những ấn tượng giác quan”, chất liệu ấy “thu hút” chúng ta, nhưng bên trong chưa

được sắp đặt có thứ tự, mà còn cần phải được nhào nặn và sắp xếp thứ tự bởi mô thức tiên thiên (apriorische Form). Đối với chất liệu, chúng ta ở trong thể thụ động và chấp nhận (rezeptiv). Ngược lại trong các mô thức tiên nghiệm, tâm thức của chúng ta hành động linh hoạt, “bộc phát”, tự khởi (spontan).

“Mọi nhận thức của ta đều bắt đầu bằng kinh nghiệm, đó là điều không có gì phải nghi ngờ; bởi vì thông qua cái gì khiến quan năng nhận thức được đánh thức để đi vào hoạt động nếu không phải thông qua các đối tượng tác động đến các giác quan của ta (...). Vậy, về mặt thời gian, không có nhận thức nào trong ta lại đi trước kinh nghiệm và tất cả bắt đầu bằng kinh nghiệm”. (B1).

Đối với Kant, tâm thức con người cũng giống như một tờ giấy trắng và cần có giác quan cũng như các chất liệu, để được viết lên. Thế nhưng “tuy mọi nhận thức của ta đều bắt đầu từ kinh nghiệm song không phải vì thế mà tất cả đều bắt nguồn từ kinh nghiệm”. (B1).

Mớ hỗn độn mù quáng của giác quan cần phải được sắp xếp lại và sự sắp xếp này nhờ vào hoạt động của những mô thức tiên thiên hay những phạm trù, những hình thái này luôn luôn đem lại tính tất yếu cho tri thức... Với quan niệm ấy, như trên đã nói, Kant dành một phần có lý cho thuyết duy lý. Kant cho rằng tính tiên nghiệm của mô thức là điểm cách mạng của triết học ông.

Tuy Kant đặt vấn đề siêu hình học, nhưng những suy luận của ông trong PPLTTT trước tiên hoàn toàn chú trọng đến tri thức của con người. Do đấy dưới ảnh hưởng của những triết gia Tân-Kant (Neukantianer), PPLTTT đã được lý giải trong một khoảng thời gian dài như học thuyết tri thức, danh từ mà người ta đã gán cho Kant là kẻ nghiên nát siêu hình học - mặc dù nền siêu hình học mà Kant muốn nghiên nát là học thuyết duy lý - được hiểu về sau một cách tổng quát là Kant không còn dính líu gì đến siêu hình học nữa. Hiện nay người ta đã bắt đầu tìm hiểu Kant như một nhà siêu hình học. Dĩ nhiên, trong PPLTTT, Kant đã đặt nền tảng cho vấn đề tri thức, là một điều khách quan rõ rệt; nhưng đề tài trước hết và cấp bách là câu hỏi về khả thể của siêu hình học và cấu trúc của nó trong ý nghĩa của Kant, bởi lẽ: “những vấn đề không thể tránh khỏi của bản thân lý tính thuần túy là: Thượng đế, tự do [của ý chí] và sự bất tử [của linh hồn]. Nhưng, môn

khoa học mà mục đích tối hậu - với mọi sự trang bị - chỉ nhằm vào việc giải quyết các vấn đề ấy chính là Siêu hình học, môn học đã tự tin đứng ra đảm nhận việc thực hiện, với phương pháp ngay từ đầu là giáo điều, tức là, không có sự kiểm tra trước đó về năng lực (Vermögen) hay sự bất lực (Unvermögen) của lý tính đối với công việc lớn lao như thế". (B7).

Trước đó người ta đã bàn cãi những vấn đề siêu hình học như một loại giáo điều, không có sự kiểm tra khả năng của lý tính. Giờ đây, Kant muốn kiểm tra khả năng này của lý tính và tìm những dữ kiện của tâm thức trong những mô thức thuần túy và do đấy chúng có giá trị vượt thời gian, "bởi lẽ câu hỏi chính yếu vẫn là giác tính và lý tính có thể nhận thức được gì và được bao nhiêu khi độc lập với mọi kinh nghiệm". (AXVII). Do đó siêu hình học của Kant là một siêu hình học lô-gíc siêu nghiệm.

(Về tóm lược và giải thích nội dung của PPLTTT xin xem "Chú giải dẫn nhập" của BVNS ở cuối mỗi chương).

4. PPLTTT trong trào lưu triết học đương đại.

4.1. Duy lịch sử hay "Tái thiết" siêu nghiệm (Retranszendentalisierung)?:

Với chủ thuyết duy lịch sử, Rorty³⁹ (1978) theo chân Nietzsche là người đầu tiên đã nêu lên nghi vấn về tư tưởng nòng cốt của triết học siêu nghiệm cho rằng chỉ có một thế giới duy nhất của nhận thức (eine einzige Welt des Erkennens).

Rorty phê bình ý tưởng chỉ có một thế giới tri thức (eine epistemische Welt) dưới hình thức một đoạn thiên lịch sử triết học đương đại. Đoạn thiên này gồm có hai phần lấy hệ thống triết học siêu nghiệm của Kant làm tiêu chuẩn phân biệt.

³⁹ R. Rorty: 1965: Mind-Body Identity, Privacy, and Categories, trong Review of Metaphysics 19/1, 24-54.

1978: Epistemological behaviorism and the De-Transcendentalization of Analytic Philosophy, trong Neue Hefte für Philosophie, Heft 14, Göttingen 115-142.

- Phần đầu là giai đoạn “tái siêu nghiệm” (“Retranszendentalisierung”): trong giai đoạn này nhiều xu hướng triết học khác biệt nhau gay gắt đều nhắm mục đích cách tân triết học siêu nghiệm, bởi lẽ những khuynh hướng khác biệt này như học thuyết thực dụng của Peirce, hiện tượng học của Husserl, chủ thuyết hiện sinh của Heidegger trong “*Sein und Zeit*”, Wittgenstein trong *Tractatus* và Husserl trong giai đoạn đầu, đều có đối tượng khảo sát nằm trong việc chứng minh hay truy tầm những điều kiện của tri thức độc lập với kinh nghiệm (Wissen) mà Kant đã đề ra.
- Giai đoạn thứ hai là khuynh hướng “Hủy (hay giải) siêu nghiệm” (“Detranszendentalisierung”): Hủy siêu nghiệm bao gồm những học thuyết thực dụng (Pragmatismus) từ Peirce đến Dewey, từ hiện tượng học chủ thể chuyển qua triết học về “tha nhân”, từ triết học phân tích triển khai đến Quine, Sellars, sau đó Davidson và Putnam, từ Wittgenstein của *Tractatus* đến Wittgenstein của “*Những khảo sát triết học*” (*Philosophische Untersuchungen*), từ Heidegger của “*Sein und Zeit*” - triết học cơ bản (*Fundamentalphilosophie*) - đến Heidegger của Triết học “*Suy tư về*” (*Philosophie des Andenkens*). Trong giai đoạn này mọi người không còn tìm cách thiết lập một bộ sườn khái niệm tiên thiên và một dấu mốc thực tại Archimedes làm tiêu chuẩn cho tri thức nữa. Trong tiến trình tranh luận về nhận thức thực tại của triết học siêu nghiệm, kỳ vọng của Kant tìm cho triết học một thể đi vững chãi như khoa học cuối cùng lại nhường bước cho chủ thuyết tâm lý phản ứng tri thức luận (*erkenntnistheoretischer Behaviorismus*).
- Hãy đơn cử một ví dụ: Quine đã dẫn ra 3 luận cứ chống lại sự thiết lập cơ sở tiên thiên (Sđd): chân lý và nhận thức chủ yếu thuộc về bản chất khoa học hơn là triết lý; bộ sườn khái niệm chúng ta dùng để tri thức thực tại (*faktisch*) chỉ là một trong nhiều khả thể; ngoài ra những vấn đề triết học đều tùy thuộc vào hoàn cảnh (*kontextabhängig*).

Rorty từ chối một cách sôi nổi quan niệm có một tri thức (Wissen) trong nghĩa khoa học tuyệt đối mà Hegel đã xử dụng trong “*Phänome-*

nologie des Geistes” (“Hiện tượng học của Tinh thần”) để phê bình Kant. Khái niệm “tri thức tuyệt đối” này còn vượt xa hơn sự đòi hỏi yếu tố tiên thiên trong tri thức mà Kant đã xem như là một bảo đảm cho tính khách quan của tri thức. (Hegel đã năng động hóa yêu sách về tính khách quan của Kant mà ông cho là còn “tĩnh” (statisch), bởi vì ở mỗi cấp bậc khác nhau của tri thức sẽ có một đòi hỏi về tính khách quan (Objektivitätsanspruch) thích hợp với cấp bậc ấy. Những yêu sách này lại được tương đối hóa trong viễn tượng dựa vào một cấp bậc cao hơn của một tính khách quan vô giới hạn, và tính khách quan này lại được giải thể ở một cấp bậc cao hơn nữa để cuối cùng là Tri thức tuyệt đối toàn thể).

Ngược lại với triết học siêu nghiệm, Rorty cho rằng giá trị khách quan của tri thức nằm trong “lịch sử” như là cơ sở tài liệu bao gồm những dữ kiện khách quan, từ đó Rorty chủ trương quá trình “lịch sử hoá phổ quát” (universale Historisierung).

Nhưng tình hình chung cho thấy là chưa có một quan điểm mới nào của các xu hướng nói trên có thể đứng vững lâu dài cả. Ngày nay các bộ môn khoa học không còn tạo nên một hiện tượng nhất quán mà chỉ tùy theo phương pháp và ý hướng tri thức, cho nên triết học nhất quán của khoa học nói chung mà PPLTTT biện minh cũng không còn có ý nghĩa nữa. Tuy nhiên, thay vì thuật ngữ “khoa học” nói chung (die Wissenschaft) ta có thể nói đến những khoa học được thảo luận trong PPLTTT và ta sẽ thấy những luận cứ trong PPLTTT đều có những lý do chính đáng. Ví dụ khoa vật lý học chẳng hạn, khoa vật lý đã chuyển đổi khái niệm nhân quả theo hướng lý thuyết gần đúng (wahrscheinlichkeitstheoretisch) nhưng trong bản chất đã không bãi bỏ tư duy nhân quả: cái đi trước đối với cái đi sau vẫn là nguyên nhân, vẫn là lý do tại sao cho cái đi sau. Ngoài ra môn toán học được PPLTTT xử dụng ngày nay đã phát triển xa hơn, nhưng một môn toán học nào đó, không nhất thiết là của Euklide vẫn được xử dụng như phương pháp khoa học không thể thiếu được.

Rorty cũng thường dùng khái niệm đặc thù “so sánh văn hoá” rất được ông ưa chuộng đối ngược lại với ý niệm tiên thiên. Tuy nhiên đến nay chưa có một nền văn hoá nào cũng như chưa có một thời đại nào mà tri thức không xử dụng mô thức trực quan “không gian thời gian” hay hình thức tư duy nhân quả. Như thế có thể nói có 4 điểm được xem

như là những lựa chọn nghiêm túc cho khái niệm “tổng hợp tiên thiên”: không gian, thời gian, nhân quả và toán học vẫn được sử dụng như là ngôn ngữ cho những đo lường khách quan. Những loại văn hoá (Kulturen) chủ trương nghiên cứu tường tận thường chấp nhận một yếu tố thứ năm trong PPLTTT: những ý tưởng điều hành của Kant (regulative Ideen) và quan điểm văn hóa của Kant, văn hóa là “sự đào luyện lý tính con người” (B879) vẫn không mất giá trị của một tầm nhìn minh triết.

Như thế một khi muốn đưa những kiến thức thực hành vào khái niệm, thì có thể chấp nhận định luật yếu tố lệ thuộc hoàn cảnh, nhưng yêu sách đòi phương pháp khảo cứu hoàn toàn theo chủ thuyết hành vi hay tâm lý phản ứng (Behaviorismus) lại quá đơn giản và ngây thơ để không thể không hoài nghi tính sâu sắc của xu hướng ấy.

Hơn nữa trong PPLTTT, chủ đích của Kant không chỉ nằm trong lập luận về tính tiên thiên tổng hợp, mà còn chính là ở trong đặc tính “siêu nghiêm” hay “vượt” của sự phê phán lý tính trong công việc chính danh và nhất là trong công việc giới ước tri thức. Chúng ta biết, trong giai đoạn Tái thiết siêu nghiêm (Retranszendentalisierung), Peirce, Husserl, Wittgenstein giai đoạn I, Heidegger và Husserl đã nghiên cứu các yếu tố tiên nghiêm, công trình của họ có thể nói đã tái thiết lại phần tích cực khẳng định của PPLTTT. Bao lâu còn thiếu phần thứ hai (phê phán, phủ định) của PPLTTT, những học giả này còn giữ niềm lạc quan lý tính ngây thơ (Vernunftoptimismus). Tinh thần này xa lạ đối với PPLTTT, và gần với quan điểm “duy cơ bản” (Fundamentalismus) của Descartes và học thuyết duy tâm (Idealismus) của Đức hơn là gần Kant. Lịch sử triết học cho thấy cần thiết phải nêu lên khía cạnh tiêu cực của lý tính và làm rõ những giới hạn thường bị đẩy lùi sau hậu trường.

Như thế trong khái niệm lịch sử triết học của Rorty, hai giai đoạn Tái lập và Hủy diệt siêu nghiêm (Retranszendentalisierung và Detranszendentalisierung) đã xa lìa nhau, trong khi đó, trong PPLTTT chúng được thảo luận như hai mặt của một vấn đề, tạo nên một hợp nhất và đem đến cho tác phẩm tầm cỡ của nó: chính danh và giới ước là cương lĩnh gấp đôi của PPLTTT. Cương lĩnh này không thừa nhận những đòi hỏi độc đoán của việc “Tái lập”(Re) theo kiểu duy cơ bản (fundamentalistisch) cũng như khuynh hướng “Hủy diệt” (De) theo kiểu thực

dụng-tâm lý học phản ứng. Và do đây hứa hẹn nhiều thành công hơn.

Chính Descartes cũng không muốn tìm một điểm Archimedes trong triết học để làm tiêu chuẩn cho sự thiết lập thế giới tri thức. Nguyên tắc “Thượng đế” như là thực thể toàn hảo của Descartes chỉ có nhiệm vụ bảo đảm cho khả thể của chân lý. Kant, và đây cũng là luận điểm chống lại quan điểm của Rorty - đã không cần đến loại mệnh đề bảo đảm của Thượng đế như thế. Khi cần đưa ra các lập luận, thì chính “lý lẽ” (“reasons”), logoi theo nghĩa cổ điển, được sử dụng, có nghĩa là đưa ra các lý do (Gründe) và các luận cứ (Argumente) chứ không phải là đặt những cơ sở (“foundations”). Với tư cách những luận cứ siêu nghiệm, chúng được gọi là những điều kiện của khả thể của những luận cứ khoa học, chứ không phải chính luận cứ ấy (Bedingungen der Möglichkeit der transzendentalen Argumente). PPLTTT tìm kiếm những yếu tố xây dựng nhờ đó các khoa học có thể xây cất tòa nhà với cơ sở đặt biệt dành cho khoa học. Ngay cả thông giác siêu nghiệm (transz. Apperzeption) cũng chỉ là một yếu tố trong mạng lưới lập luận (Argumentationsnetz), mạng lưới này trong toàn thể của nó không nêu lên đòi hỏi kiểu Descartes hay của Fichte như là luận cứ cuối cùng. Tính nhất quán của lý tính theo Kant chỉ tìm được qua khái niệm mục đích mà thôi (Zweckbegriff). Ngoài ra, hình ảnh một điểm Archimedes không thích hợp, bởi vì Kant quan niệm tất cả những gì ngoài tri thức là sự vật tự thân (Das Ding an sich), đều bất khả tri, cho nên chỉ chú tâm đến phần nội tại của tri thức.

4. 2. Lật đổ lý tính hay phê phán bằng khẳng định loại trừ (subversive Affirmation):

Đối với Kant, đối tượng của triết học nghiêm túc là “Lý tính”. Ngược lại đối với Rorty và những triết gia khác là “sự từ giả lý tính”. Đối với Kant đó là chữ Lý tính viết lớn, số ít trong nghĩa hai mặt: lý thuyết và thực hành. Chỉ có lý tính mới có thể cho phép triết học lập ngôn bên cạnh những khoa học thành công đương thời khác không những trong hình thức của một lý thuyết về khoa học trợ giúp cho những khoa học kia mà còn có thể tự lập trong công việc triết lý của mình. Mục đích của Lý tính đối với Kant nằm hẳn trong công cuộc xây dựng cho triết học một nền tảng khoa học vững chắc.

“Lý tính” đối với Kant là hình thức cao nhất của tính suy lý (Rationalität), triết học có bốn phân hợp thức hóa và đặt giới hạn cho nó trong một dự án gấp đôi: một mặt trong khuôn khổ của tri thức và lý thuyết về tính khách quan (Objektivitätstheorie), PPLTTT đã đem đến hai hình thức suy lý có ý nghĩa, đó là toán học và vật lý học và chính danh chúng cho công tác triết học. Trong nghĩa đó, triết học là lý thuyết trợ lực cho khoa học. Mặt khác, sự giới ước ngăn ngừa rõ rệt nguy cơ tuyệt đối hóa tính suy lý: gián tiếp là ngăn ngừa đòi hỏi độc quyền của khoa học, trực tiếp là của triết lý lý thuyết và trực tiếp nữa là toàn thể tinh thần duy lý của khoa học cũng như của triết học. Đồng thời toà án lý tính của Kant cũng chống đối quan niệm cho rằng lý tính chế ngự vì đã được đặt định trước như thế.

Nhưng đặt một giới hạn để lý tính không đi quá đà, vượt khỏi khả năng thực sự của nó không có nghĩa là bãi bỏ hoàn toàn lý tính như cương lĩnh về một **cuộc lật đổ lý tính toàn diện (Subversion) của Foucault** ⁴⁰(1961) hay **chủ trương vô chính phủ (anarchistisch) chống lại lý tính của Feyerabend** ⁴¹ (1987).

Cuộc “lật đổ” của Foucault nhằm tước hết quyền gương mẫu và thước đo của lý tính, cũng như cuộc nổi loạn vô chính phủ (anarchisch) của Feyerabend trong “Against the Methode/Wider den Methodenzwang” (“Chống lại sự bó buộc của phương pháp”) đã phá những tiêu chuẩn thuần lý chật hẹp trong nhận thức. Foucault đã có lý trong ý hướng “phục hồi” (“Rehabilitierung”) lại chỗ đứng cho những nhóm bên lề xã hội như những người bị tâm thần hay những người có vấn đề sinh lý khác thường. Phản ứng của Feyerabend cũng có thể hiểu đối với những quan điểm duy lý độc tôn. Nhưng cả hai thái độ muốn chôn vùi ý niệm lý tính tây phương dù có cực đoan đến đâu vẫn chưa thực hiện nổi.

Xét cho cùng, đến nay, không kể đến các lãnh vực tri thức (Wissen), phương pháp và sở thích (Erkenntnisinteresse)) tri thức, trên các lãnh

⁴⁰ M. Foucault: triết gia Pháp. 1961: Histoire de la folie à l'âge classique, Paris. (tiếng Đức: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, übers. V. U. Köppen, Frankfurt/M, 1969).

⁴¹ P. Feyerabend: 1975: Against the Methode. Outline of an anarchistic Theory of Knowledge; London. 1987: Farewell to Reason, London.

vực nghiên cứu khác, chưa thấy có dấu hiệu từ bỏ lý tính của khoa học. PPLTTT đã có lý khi phản đối khuynh hướng cực đoan thuần lý trong khoa học. Nhưng, khuynh hướng đã phá mà Nietzsche, Heidegger, trường phái lý thuyết phê bình cổ điển, và sau đó Foucault, Feyerabend và Rorty chủ trương thì đến nay vẫn còn là... khuynh hướng, trong lúc PPLTTT từ lâu thật sự đã hợp thức hóa quá trình “hủy bỏ siêu nghiệm” (“DE”transzendentalisierung) ấy.

Thật vậy, duyệt lại lịch sử khoa học và triết học từ trước đến nay, ta lại nhận ra được ý hướng căn bản “Hủy bỏ siêu nghiệm” của PPLTTT sâu sắc hơn: không phải Tư duy (Denken) THAY VÌ Khoa học, mà là một khoa học vừa được TƯ DUY thừa nhận và chấp cánh nhưng đồng thời lại được khoanh giới hạn.

Thật thế, nếu quan sát bản văn phạm cốt lõi (Kerngrammatik) của xã hội hiện nay, đó là nền tảng quốc gia lập hiến cùng với toàn bộ những tiềm lực phê bình và cải cách và tất cả những nỗ lực trên lãnh vực toàn cầu tranh đấu cho pháp quyền và dân chủ, ta lại thấy một hiện tượng ngược lại là chính những người chủ trương bãi bỏ lý tính cứng nhắc thật ra lại rất một chiều phiến diện. Bởi vì nhiều lập luận chống lý tính lại chứng tỏ không hợp lý gì cả khi được xét kỹ hơn.

Dự án PPLTTT của Kant trên nguyên tắc cơ bản thừa nhận một sự lật đổ lý tính có ý nghĩa và theo tinh thần khoa học, nhưng đồng thời vẫn giữ thái độ cởi mở cho sự xác nhận khẳng định lý trí. Trên cơ bản như trong 1.5. đã nêu ra, PPLTTT là một sự khẳng định có tính từ khước (subversive Affirmation) hay nói cách khác khẳng định từ khước là thái độ của tinh thần phê phán siêu nghiệm.

Sau Kant, những khuynh hướng từ khước này đã được triển khai như một khía cạnh đặc thù của triết học từ Hegel với phản đề phủ định. Xét cho cùng nhân vật đề cao khuynh hướng này không phải là Kierkegaard hay Nietzsche, cũng không phải Frege, Wittgenstein, Heidegger, hay lý thuyết phê phán (kritische Theorie) của trường phái Frankfurt mà là Pascal với câu ngụ ngôn sâu sắc: “trái tim có những lý lẽ mà lý tính không biết được” (“le coeur a ses raisons, que la raison ne connait pas”).

Pascal từ khước lý tính nhưng để thừa nhận một lý lẽ cao hơn lý tính,

chứ không hoàn toàn từ chối lý tính. Trong toán học ông thực hiện một tinh thần nghiêm túc của suy luận thuần lý đồng thời ông cũng xem đó như là một niềm tin. Từ khước lý tính của Pascal do đó là một từ khước để mở ra đa nguyên của các lãnh vực tinh thần khác.

So với tinh thần từ khước trong PPLTTT, ta thấy khẳng định từ khước của PPLTTT đòi hỏi nhiều hơn và đã được thực hiện từng chi tiết: PPLTTT biện minh cho yêu sách về tính khách quan của kinh nghiệm, đã chứng minh vai trò không thể thiếu được của toán học trong biện minh ấy, đã lột trần yêu sách tri thức của lý tính về những ý niệm siêu hình học là quá đáng, đã đem lại vị trí điều hành cho các ý niệm và khám phá đạo đức học cùng với sự nối tiếp của nó trong thần học đạo đức như một sự sử dụng thực hành, đặc thù của lý tính.

4.3. “Tôi tư duy” (ich denke) hay là Siêu chủ thể (Übersubjektivität)?:

Trong lúc chính họ đề cao “duy tâm” tuyệt đối, chính những triết gia của học thuyết duy tâm Đức (Idealismus) lại là những người đầu tiên phê bình tính chủ thể trong PPLTTT.

Đối tượng phê phán mà trường phái duy tâm và các xu hướng hiện đại trong đó có Apel⁴² và Habermas nhắm đến là khái niệm “Thông giác siêu nghiệm” (“transzendente Apperzeption”, theo Kant được hiểu như “ý thức về ý thức đối tượng” hay “tự ý thức” hay “tổng hợp nguyên thủy làm điều kiện cho những tổng hợp khác, tức cho mọi nhận thức, Kant còn gọi là “nhất thể siêu nghiệm” = chủ thể “tôi tư duy” là điều kiện khả thể cho toàn bộ nhận thức có giá trị tiên thiên, B133, B134). Mặc dù Kant đã nhấn mạnh trong khảo sát siêu nghiệm rằng “tư duy thuần túy chủ quan lại là các hòn đá tảng tạo nên tính đối tượng khách quan” và nhất thể siêu nghiệm = “tôi tư duy” cũng chính là nhất thể khách quan (B139), những người phê bình vẫn xếp PPLTTT vào loại triết học tâm lý học thời cận đại, theo phương pháp duy chủ thể, chấp nhận một chủ thể lý tính trong suốt, trực tiếp và có khả năng nhận thức chân lý, một “chủ thể lý tính thuần túy, siêu thế giới (extramundan), và do đó không bị lịch sử hay thực tế xã hội ô

⁴² K.O. Apel, 1976: Transformation der Philosophie, Frankfurt/M.

nhiệm... được hiểu như một thực thể cô đơn trên nguyên tắc” (Kuhlman⁴³ 1987, 144).

Nhìn chung, những chủ trương đối nghịch lại với thuyết “duy ngã” nói trên có:

1. trên bình diện đạo đức: chủ thuyết vị tha,
2. trên bình diện lý thuyết xã hội: khả năng cộng đồng xã hội với lý luận: a. không có chủ thể riêng biệt, chủ thể luôn luôn ở trong liên đới chủ thể, không có sự thừa nhận chủ thể mà không có sự thừa nhận qua lại của nhiều chủ thể - b.: con người không phải là những cá nhân nguyên tử riêng lẻ mà là phần tử của một tổ chức, có tính cách cộng đồng, xã hội và cả của nhân loại trong quá khứ và tương lai.
3. trên bình diện lý thuyết ngôn ngữ và ngữ nghĩa phân duy ngã của Wittgenstein: theo luận cứ về ngôn ngữ riêng tư (Privatsprachen-Argument) của Wittgenstein thì không có một loại ngôn ngữ riêng tư biệt lập đặc biệt, trong đó những chữ liên hệ với điều mà chỉ người phát ngôn có thể biết được mà thôi dựa trên những cảm nghiệm trực tiếp” (Philosophische Untersuchungen, §243)
4. khuynh hướng chống duy chủ thể tri thức (epistemologischer Antisolipsismus) trong
 - a. dạng thức thực dụng siêu nghiệm (transzendentalpragmatisch) như của Apel với đồ đệ như Kuhlmann) hay b. dưới dạng thức thực dụng phổ quát “universaler Pragmatismus” (Habermas 2001) chống lại sự khinh miệt những dữ kiện đặc thù về văn hoá và lịch sử của lý tính.

Về điểm 1: Vấn nạn về duy chủ thể đã được đặt ra trong PPLTTT khi Kant bắt đầu phê bình triết gia điển hình về chủ thể tính là Descartes với “cogito ergo sum” (tôi tư duy cho nên tôi hiện hữu). Trong ý hướng cơ bản cũng như toàn thể kiến trúc và phương pháp cũng như những phát biểu trong tác phẩm, Kant đã triển khai một triết học chống khuynh hướng Descartes và chống duy chủ thể rõ rệt. Trong BXXXII, khi gọi PPLTTT là một “Khảo luận về phương pháp”

⁴³ W. Kuhlmann, 1987: Kant und die Transzendentalpragmatik, Würzburg.

(“Traktat von der Methode”) (tương tự như Discours de la methode của Descartes), Kant tranh luận với chủ thuyết hoài nghi và đồng ý với Descartes ở hai điểm không dính líu đến duy chủ thể:

Trên lãnh vực đạo đức, Descartes không duy chủ thể bởi vì ông cũng đề cao bốn phần tổng quát là “phải đóng góp phần của mình cho sự an vui của mọi người” (Discours 6.) Ở đây Kant cũng như Descartes đã theo gót tư tưởng gia đi trước là Bacon với khẩu hiệu “in commun consulant”: bàn luận về sự an vui chung “trong toàn tác phẩm cho đến cuối cùng. Đoạn cuối của “Kiến trúc học của LTTT” (“Architektonik”) nói về sự phục vụ cho an vui cộng đồng là một trong những mục đích của PPLTTT: “Cơ quan tối cao này - (chính bản thân lý tính) - sẽ bảo đảm trật tự, sự hoà hợp và cả sự thịnh vượng của cộng đồng khoa học và giữ vững không để cho những nỗ lực dũng cảm và bổ ích của khoa học được xa rời mục đích chính yếu: đó là tạo dựng hạnh phúc chung cho nhân loại” (B879).

Một cách trực tiếp, PPLTTT phục vụ cho sự an vui về tri thức: phương diện tiêu cực là chiến thắng cuộc cãi và không dứt trong địa hạt siêu hình học và phương diện tích cực là đối với “quyền lợi chung của một lý trí càng ngày càng được khai sáng hơn” (Prol. IV 380). Một cách gián tiếp, PPLTTT đóng góp vào sự an lạc đạo đức được xác định tiêu cực bằng bốn phần “châm dứt tất cả những vi phạm tính đạo đức và tôn giáo trong mọi hình thức tương lai” (BXXXI), và tích cực là cho lý tưởng sự Thiện tối cao. Khởi đầu của khẩu hiệu (Motto) của Bacon đã tăng sức mạnh cho quan điểm chống duy ngã: kẻ nào tự im lặng, để cho chỉ có sự việc lên tiếng, kẻ ấy nhân danh quyền lợi của mình phục vụ sự an vui cộng đồng. (Xem: Lời của Bacon được Kant mượn làm Đề từ cho ấn bản B quyền PPLTTT).

Tuy nhiên trên phương diện phương pháp học, Descartes đã theo mẫu duy ngã trong lý luận, trong Discours cũng như trong Meditationes tất cả đều được bắt đầu bằng “ego”: cái tôi ngôi thứ nhất số ít.

Kant đã từ chối kiểu mẫu đó. Với hình ảnh phiên xử của toà án, ông theo một kiểu mẫu hoàn toàn chống duy ngã và mang tính thuần túy xã hội, ngay từ khởi đầu, trong cuộc tranh luận giữa học thuyết duy lý và duy nghiệm, cũng như trong phương pháp dung hoà biện luận suy lý (Diskurs), và trong sự đòi hỏi “chia xẻ”, “tương thông” (mitzuteilen

B848f) về chân lý.

Theo Apel và Habermas, những mẫu Biện luận (Diskurse) nhằm đạt được sự đồng ý liên chủ thể sau khi cân nhắc một cách duy lý về những yêu sách giá trị đang được truy vấn, và sự đồng ý liên chủ thể thay thế ý niệm tính khách quan của Kant. Nhưng nếu nói về biện luận thì PPLTTT còn rớt rảo suy lý hơn thế nữa khi bàn về siêu hình học và triết học cơ bản. Tính suy lý đó đã bắt đầu bằng câu hỏi “làm thế nào có thể có một nền siêu hình học?” (Wie ist die Metaphysik möglich?). Câu hỏi này được tiếp tục với tiêu chuẩn khoa học khách quan, nhằm tạo được “đồng ý với nhau” (einhellig zu machen) (BVII) và kết thúc bằng “một khảo hạch tự do và công khai” (“freie und öffentliche Prüfung”) (AXI, Chú thích). Trong cuộc khảo hạch này không phải “giá trị riêng của phán đoán” (B849) là đáng kể mà chính là lý tính con người tổng quát (allgemeinmenschliche Vernunft). Quan điểm này còn được định nghĩa theo tính cách xã hội: trong phiên tòa của “lý tính xử lý tính”, mỗi người vừa là kẻ tố cáo vừa là người biện hộ và kiêm luôn cả vai trò chánh án.

Đối với con người khai sáng (Aufklärer) như Kant thì không phải tri thức chuyên môn, cũng không phải địa vị đặc biệt hay một nhiệm sở dù đó là của Thượng đế hay của ân sủng cho con người là đáng kể. Kant chỉ từ chối mỗi sự “độc quyền trường phái” (BXXXII) để dành cho sự “đồng lòng của những công dân tự do” (B766). Triết học luôn luôn là nơi “lưu trữ của một khoa học ích lợi cho cộng đồng” (BXXXIV), trong đó mỗi người “đều có tiếng nói của mình” (“ein jeder seine Stimme hat”) là một quyền hạn thiêng liêng (heiliges Recht)” (B780). Mặc dù phương châm của thời đại khai sáng chứa đựng một chút đạo đức cá nhân nhưng sự can đảm cần có để sử dụng trí tuệ của mình (“Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?”) (VIII 35) hoàn toàn không dính liú đến sự chọn lựa giữa duy ngã hay phản duy ngã.

G. Höffe đã đề nghị một lý giải khác về tính chủ thể trong PPLTTT: “nếu chúng ta thay cách diễn tả “chủ thể lý tính” bằng từ ngữ “đối tượng” gồm cảm tính, giác tính và lý tính để phân biệt với Lý Tính đang giữ chức vụ phê bình, thì ta sẽ thấy trong khái niệm lý tính chẳng có yếu tố duy ngã nào cả. Ngược lại PPLTTT đã vượt khỏi tính duy ngã một cách rõ rệt, và cái gọi là kiểu mẫu (Paradigma) “truyền thông và biện luận” (Kommunikation-Diskurs) thật sự không bắt đầu ở

Frankfurt [ám chỉ Apel, Habermas], cũng không trong Câu lạc bộ siêu hình Cambridge (Cambridge Metaphysical Club) cũng không ở tại địa chỉ của G. Herbert Mead mà **nơi sinh của nó** nếu không kể những nguồn gốc xa hơn, **phải là ở Königsberg** [chỉ nơi sinh và nơi ở của Kant] (Otfried Höffe⁴⁴, Kants Kritik der reinen Vernunft - Die Grundlegung der modernen Philosophie, C.H. Beck, 340).

Tuy nhiên, sự phê bình duy ngã vẫn còn đứng vững với đối tượng phê bình của lý tính: khái niệm tự ý thức siêu nghiệm là “điểm cao nhất” (B133 FN) của giác tính. Nhưng vai trò của “thông giác siêu nghiệm” lại thuộc về giác tính (Verstand) và không phải là điểm cao của cảm năng và lý tính lý thuyết. Chính nó cũng chưa đóng vai trò xây dựng đúc kết mà còn nằm trong “hệ thống” các nguyên tắc.

Dĩ nhiên khái niệm “tôi tư duy” (“ich denke”) gợi lên sự phê bình duy ngã nhưng so sánh nó như một độc thoại với thế giới nội tại riêng tư đối nghịch với thế giới ngôn ngữ xã hội thật ra không đúng. Cái “tôi tư duy” của Kant là điều kiện của tri thức, nhưng nó không phải là một ego nhất định đối lập với Alter ego, “cái Tôi khác”. “Tôi tư duy” phải được hiểu như một khả năng tri thức trong tương quan với đối tượng, như một điểm lựa chọn và “diễn dịch” (Deduktion) có thể chuyển từ “tôi” (Ich) sang “chúng ta” (Wir) và trở lại “tôi” (Ich).

Để tránh hiểu lầm, Kant đã đưa ra nhiều điểm chọn lựa khác nhau, ví dụ ông dùng biểu tượng “X” để nói về một cái tôi tổng quát nhưng không thường nghiệm: “qua cái Tôi này hay Nó (Er) hay “Cái” hoặc “Con” (Es) (sự vật), khi cái ấy tư duy, chẳng có nghĩa gì khác hơn là một chủ thể siêu nghiệm của những tư tưởng bằng = X” (B404).

Với “X”, như một “biến số” (variable) của “Tôi tư duy” (“ich denke”) có thể nói Kant đã đến gần với quan điểm “VÔ NGÃ” của tri thức luận Phật học, như chính K. Schmidt⁴⁵ đã nhận định. Theo Kant khảo sát siêu nghiệm về “Tôi tư duy” như một động tác “Aktus” (B158) của chủ thể “như một hiện tượng... chứ không thể tự nhận thức mình là cái tôi bản ngã” (B159). Có thể nói sau David Hume là người phủ

⁴⁴ O. Höffe, 2003: Kants Kritik der reinen Vernunft- Die Grundlegung der modernen Philosophie, München.

⁴⁵ K. Schmidt, 1953: Leer ist die Welt, Verlag Christiani Konstanz, trang 155.

nhận tính đồng nhất của bản ngã (personal identity) làm cơ sở cho nhận thức, thì Kant là triết gia đã đem lại thành quả khảo sát tri thức luận về sự bất khả tri của ý niệm “NGÃ” (Selbst) “do đó tôi không thể có nhận thức về mình như là cái tôi tự thân mà chỉ về cái tôi xuất hiện cho tôi như hiện tượng. Ý thức về mình còn lâu mới là nhận thức về mình” (B158), thành quả mà từ lâu tri thức luận Phật học sử dụng như một yếu tố cơ bản trong việc thiết lập tri thức “chánh kiến”, một điều kiện cho giác ngộ chân lý.

Hơn nữa, phản bác “tôi tư duy” cũng có nghĩa là phải chống những yếu tố khác cao hơn, chống lại mô thức trực quan, mô thức khái niệm, chống lại phạm trù, chống lại sơ đồ niệm thức (Schemata) và những nguyên lý nhận thức, chống lại ý niệm điều hành (regulativ), và chống lại cái hoàn cảnh là tri thức con người khác với tri thức của Thượng đế ở điểm không tự khởi mà cũng không trực giác (spontan und intuitiv), bởi vì tất cả những yếu tố trên đều là sản phẩm tiên thiên của “tôi tư duy”.

Có thể nói rằng “thông giác siêu nghiệm” trong chức năng thuần túy chủ thể của nó vượt lên tất cả chủ thể thường nghiệm cũng như liên chủ thể thường nghiệm, đề chỉ là một ý niệm chủ thể phổ quát trong tương quan với đối tượng ngoại tại. “Thông giác siêu nghiệm” do đó có tính “siêu chủ thể” (Übersubjektivität). Như viên gạch căn bản đầu tiên xây dựng tri thức và khảo sát con người, nó vừa có khả năng vừa là điều kiện khả thể cho mọi thoả thuận cộng đồng và đáng được sự chấp thuận của mọi công dân tự do (“Einstimmung freier Bürger”) (B767).

Hơn nữa câu hỏi có thể đặt ngược lại cho những người phê bình các yếu tố chủ quan căn bản của cơ cấu tri thức trong Triết học siêu nghiệm của Kant: nếu chúng ta loại bỏ tất cả những yếu tố mô thức trực quan, những khái niệm thuần túy, những qui luật siêu nghiệm về tự nhiên và những ý niệm điều hành, liệu chúng ta có thể có được một nhận thức có tính khách quan liên chủ thể hay cho mọi chủ thể trong mọi thời điểm được không? Thật sự chủ thuyết thực dụng duy lịch sử của Rorty, Pragmatik siêu nghiệm của Apel hay Pragmatik phổ quát của Habermas đã không thể là giải pháp chọn lựa thay thế PPLTTT góp phần vào khía cạnh xây dựng nhận thức cũng như phê phán về lý thuyết bản thể của toán học và vật lý học được.

Ngoài ra những yếu tố tiên cảm thông và phi lịch sử như khái niệm không gian thuần túy trong PPLTTT lại là những điều kiện cởi mở cho những phương thức thực dụng cũng như thực hành và những thể loại khác nhau về lịch sử, ngôn ngữ, truyền thống, đời sống, giới hạn v.v. được tự do triển khai ở trong mô thức ấy.

Ngược lại với quan điểm duy ngã, PPLTTT là kẻ tiên phong xây dựng tính xã hội với một kiểu mẫu khác với Habermas và Apel chủ trương: không bằng con đường rút ngắn tính khách quan vào sự thoả thuận theo liên chủ thể hay tính xã hội. PPLTTT chấp nhận đề án về một thể giới đồng cộng đồng chia. Nhưng đối với PPLTTT, lý do chấp nhận không nằm trong tính xã hội mà lại nằm trong tính khách quan, mà điều kiện cho tính khách quan này đồng thời lại tạo nên điều kiện cho tính xã hội ấy. Chính tính khách quan ấy làm cho tất cả những con người khác biệt nhau thành một con người duy nhất. Kant đã nhận xét rất sớm trong tiểu luận “Bàn về các giấc mơ...” (“Träume...”) của ông: “nếu giữa những con người khác biệt nhau, mỗi người đều có riêng một thể giới cho mình, thì ta có thể giả thuyết rằng họ đang nằm mơ” (Träume II 342), bởi lẽ một khi tỉnh giấc, chúng ta “đang sống trong một thể giới cộng đồng” (Träume II 342).

Quan điểm phản duy ngã của Kant trong PPLTTT có thể tóm tắt như sau: trên bình diện siêu nghiệm, đề cập đến một chủ thể được quy định theo qui tắc (regelbestimmtes Subjekt) cũng có nghĩa là đồng thời đề cập đến một xã hội mang dạng thức qui tắc (regelförmige Gesellschaft).

5. Thay lời kết luận:

5.1.

Chủ thể như điều kiện siêu nghiệm của nhận thức khách quan và phổ quát đồng thời cũng là điều kiện khả thể cho sự đồng tình của những công dân tự do tạo nên yếu tố cần và đủ để thiết lập khái niệm thể giới mà Kant gọi là hoàn toàn vũ, trong đó lý tính thuần túy và lý tính thực hành trở thành một thể nhất quán trong quá trình thực hiện tính toàn thiện mà con người vươn tới như mục đích tối hậu.

Sau bao nhiêu biến chuyển cách mạng và lật đổ lý tính trên đấu trường

triết học từ thời khai sáng đến ngày hôm nay, với viễn tượng xây dựng một thuyết toàn hoàn vũ tri thức luận có nền tảng đạo đức, triết học của Kant bỗng tìm lại được tính thời sự trên phương diện tri thức luận cũng như trên phương diện đạo đức nhân loại học trong tiến trình toàn cầu hoá không thể tránh được của ngày hôm nay.

Nhưng giá trị tư tưởng của PPLTT không phải chỉ nằm trong những thành quả tri thức đã “lỗi thời” hay “phùng thời” thu lượm được trong tác phẩm, mà thực sự nằm trong tinh thần phê phán triết học của triết gia. Với PPLTT Kant đã chứng minh, - không phải bằng những chứng minh toán học mà ông đã đặt hết tin tưởng vào tính khách quan, mà bằng con đường trung đạo của lý tính con người, - một cách đạt đạo rằng tinh thần phê phán này là sự thức tỉnh của lý tính “thuần túy” trong ý nghĩa xuyên suốt thời gian và không gian của con người. Thức tỉnh với Kant phát xuất từ nguồn suối tự do và tự chủ của lý tính độc lập, ở đó mọi giáo điều, cuồng tín lý thuyết và những nghịch lý cần được chính con người bàn cãi và lý luận trở lại, căn cứ vào những nguyên tắc khách quan của lý tính để lấy lại thế quân bình trong tư tưởng mà đó chính là niềm vui triết học.

Thức tỉnh có nghĩa là lên đường truy tìm chân lý hay “sống” triết học “liều lĩnh bay bổng bằng đôi cánh của chính mình” (B878) như Kant kết thúc tác phẩm của ông:

“Vây, chỉ còn **con đường phê phán là còn để ngỏ**. Nếu bạn đọc đã vui lòng quan tâm và kiên nhẫn cùng tôi đi suốt chặng đường, xin bạn đọc hãy tự xét có thấy ham thích đóng góp phần mình để biến con đường mòn nhỏ hẹp này thành đại lộ của tư duy, con đường mà hằng bao thế kỷ chưa khai phá được và hy vọng rằng sẽ hoàn tất trước khi kết thúc thế kỷ này, nhằm mục đích: đưa lý tính con người - từ chỗ khao khát hiểu biết và đã nỗ lực bao đời nay mà vẫn không thành công - đến sự thỏa mãn hoàn toàn” (B884).

5.2.

Cho nên “đọc Kant hôm nay” không những vì những lý do đã nêu trên đây, mà rốt cùng chỉ vì một lý do: ham thích triết học như một niềm vui tri thức, một niềm hi lạc trong ánh sáng “minh minh đức”, hay nói như Kant trong một phút xuất thần khi nói về siêu hình học, niềm vui

tìm đến với triết học của Kant - dù đường xa vạn dặm và sau bao trăm trở vắn... **“nhu trở lại với người tình cũ”** (B878) trong tâm trạng của Nguyễn Du “hoa tàn mà lại thêm tươi, trăng tàn mà lại hơn mười rằm xưa”, có cả “mười phân chung tình” của tâm thức người Việt vốn từ nghìn xưa nổi tiếng hiếu học với Trần Nhân Tông, Chu Văn An, Vạn Hạnh Thiền sư, Nguyễn Trãi, Cao Bá Quát, Nguyễn Công Trứ, Lê Quý Đôn, Phan Bội Châu... trong nghiệp sách đèn. Đọc PPLTTT với một đam mê sách vở như Hölderlin đã diễn tả rất gần với truyền thống Việt nam ham học ham tìm hiểu: “phải học, và ngay cả khi nếu bạn không còn tí tiền để mua được một cây đèn và dầu thắp, và không còn thời giờ nào ngoài khoảng cặm cùi từ nửa đêm cho đến lúc gà gáy sáng” (Hölderlin⁴⁶, Briefe 235).

Cho tôi, niềm hỉ lạc mà Bùi Văn Nam Sơn đã cảm nhận trong lúc “cặm cùi” chuyên dịch tư tưởng của Kant trở thành gấp đôi với nỗi hoan hỉ: tác phẩm Việt dịch và Chú giải đầy công phu - quả thật dày công “muôn một” ! - và rất rõ ràng mạch lạc này đến tay bạn đọc Việt nam nhân dịp cả cộng đồng khoa học trên thế giới long trọng kỷ niệm 280 năm ngày sinh (22.04.1724) và 200 năm ngày mất (12.02.1804) của triết gia, đồng thời cũng vào dịp mà tác phẩm trứ danh này được ra mắt lần đầu tiên trong mùa xuân 1781*.

München
Tháng ba, lập xuân 2004
Thái Kim Lan

⁴⁶ E. Hölderlin: thi sĩ nổi tiếng của nước Đức, 1969: Briefe, trong Sämtliche Werke, xb A. Beck, Stuttgart, Bd. IV.

* Bài viết này phần lớn dựa vào các tài liệu tham khảo từ các buổi giảng của tác giả tại đại học München cũng như từ các tham luận của Gs. G. Höffe, đại học Tübingen (Đức).

De nobis ipsis silemus: De re autem, quae agitur, petimus: ut homines eam non Opinionem, sed Opus esse cogitent: ac pro certo habeant, non Sectae nos alicuius, aut Placiti, sed utilitatis et amplitudinis humanae fundamenta moliri. Deinde ut suis commodis aequi - in commune consulant - et ipsi in partem veniant. Praeterea ut bene sperent, neque Instaurationem nostram ut quiddam infinitum et ultra mortale fingant, et animo concipiant; quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus.

ĐỀ TỪ

(Trong lần xuất bản thứ hai - 1787 - Kant mượn câu trên đây trong "Lời tựa" tác phẩm "*Instauratio magna*" (gọi tắt của "*Magna instauratio imperii humani in naturam*": "Cuộc đại canh tân sự làm chủ của con người đối với tự nhiên") của FRANCIS BACON (1561-1626, còn gọi là BACON, Nam tước ở VERULAM) làm câu đề từ cho "*Phê phán lý tính thuần túy*". Xin lược dịch đại ý:

"Chúng tôi xin không nói gì về mình. Tuy nhiên, đối với bản thân vấn đề ta sẽ nghiên cứu, mong rằng người ta không xem đây chỉ là ý kiến cá nhân đơn thuần mà là một vấn đề thực sự nghiêm trọng. Cũng mong mọi người tin rằng chúng tôi làm công việc này không vì một chủ thuyết hay một học phái nào, trái lại chỉ nhắm đến lợi ích và phẩm giá chung của Con Người. Trong tinh thần đặt cái tối hảo phổ biến* lên trên cũng như cố gắng cao nhất để tự mình góp phần vào mục đích cao cả ấy, mọi người đều chờ đợi điều gì tốt đẹp, chứ không hình dung hay suy nghĩ rằng việc đổi mới các ngành khoa học là việc làm bất tận và vượt quá sức người, bởi lẽ trong thực tế, việc đổi mới này sẽ đánh dấu chấm hết và là sự kết thúc hợp tình hợp lý đối với sai lầm bất tận trước nay".

* "Cái tối hảo phổ biến" (das allgemeine Beste): cái lợi ích công cộng tối cao.

LỜI TỰA

AVII

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHẤT (1781)* (ẤN BẢN A)

Lý tính con người, trong một [chủng] loại (*Gattung*)** nhận thức của nó, có số phận đặc biệt: nó bị quấy rầy bởi những câu hỏi không thể chối từ, bởi chúng được đặt ra [như một nhiệm vụ phải giải quyết] (*aufgegeben*) do bản tính tự nhiên*** của chính lý tính, nhưng lý tính cũng không thể trả lời được bởi chúng vượt khỏi mọi quan năng của lý tính con người.

Lý tính rơi vào sự bối rối này không do lỗi của nó. Lý tính bắt đầu từ những nguyên tắc mà việc sử dụng chúng trong diễn trình kinh nghiệm là không thể tránh được và đồng thời được kinh nghiệm này kiểm chứng một cách đầy đủ. Với những nguyên tắc ấy – cũng như do bản tính tự nhiên

* Lời tựa (*Vorrede*) cho lần xuất bản thứ nhất (1781) không được Kant giữ lại cho lần xuất bản thứ hai (1787). Trong ấn bản sau, ông viết lời tựa mới hoàn toàn. Vì tầm quan trọng của nội dung, chúng tôi dịch cả hai bài tựa, được đánh số trang theo nguyên bản bằng số La Mã (A: ấn bản 1781; B: ấn bản 1787).

Xin nhắc lại: Dấu [] là phần do người dịch thêm vào để câu văn dịch hoặc ý nghĩa của nó được dễ hiểu. Dấu \ là chỗ người dịch tự chấm câu lại cho câu văn dịch gãy gọn hơn. Ở những nơi đó, Kant viết liền một mạch và chỉ dùng các dấu (,) hoặc (;). Dấu * là chú thích của người dịch; các dấu (), (1), (2)... là của tác giả.

** "*Gattung*" ở đây tạm dịch là [chủng] loại. Ở các phần sau, (đặc biệt từ trang 684-688), hiểu theo nghĩa "sinh vật học", đề nghị dịch thống nhất như sau: "*Geschlecht*": giới; *Gattung*: loài; *Art*: giống; *Unterart*: nhánh, đi từ lớn đến nhỏ. Chữ "chủng" (*Rasse*) không thấy xuất hiện trong quyển này. (N.D).

*** Bản tính [tự nhiên] của lý tính (*die Natur der Vernunft*): chúng tôi dịch là "bản tính tự nhiên" của lý tính cho rõ hơn, dù "bản tính" tự nó đã có nghĩa là "tính bản nhiên". (N.D).

AVIII của mình quy định – lý tính luôn luôn vươn lên cao hơn, đến tận những điều kiện ngày càng xa hơn. Nhưng vì nhận chân rằng bằng cách ấy, công việc của mình lúc nào cũng phải không toàn vẹn bởi các câu hỏi không bao giờ ngưng, lý tính tự thấy phải nương nhờ vào những nguyên tắc vượt ra khỏi mọi sự sử dụng kinh nghiệm có thể có*, và dầu vậy vẫn có vẻ không có gì đáng nghi ngờ đến nỗi cả lý trí con người thông thường** cũng chấp nhận được. Nhưng qua đó, lý tính tự rơi

* “kinh nghiệm có thể có” (mögliche Erfahrung): cũng sẽ được dịch là “kinh nghiệm khả hữu”. (N.D).

** a) - Chữ “gemeine Menschenvernunft” (“lý trí con người thông thường” thường được Kant dùng đồng nghĩa với “gemeiner Verstand”, “gesunder Menschenverstand” (“lý trí thông thường”, “lý trí con người lành mạnh”): đều được dịch là “lý trí con người thông thường” hoặc “tâm trí bình thường”, tương tự với chữ “lương thức” (Common sense) của truyền thống triết học Anh và nhất là với “le bon sens” của J.J.Rousseau mà Kant rất tán thưởng và chịu nhiều ảnh hưởng. (Xem: B859).

b) - Hai chữ quan trọng khác là “Verstand” và “Vernunft” sẽ được dịch là “Giác tính” và “Lý tính”. Sự phân biệt giữa “giác tính” và “lý tính” có nguồn gốc xa xưa (giữa nhận thức trực quan và nhận thức suy lý) và trải qua một lịch sử phát triển phức tạp và đầy mâu thuẫn về ý nghĩa, cần cả một bài nghiên cứu dài mới trình bày hết được. Ở thời cổ đại và trung cổ, “giác tính” (lat: intellectus) được xem là quan năng nhận thức tối cao của con người trong chuỗi trình tự: *sensatio* (tri giác cảm tính); *ratio*: lý trí và sau cùng là *intellectus*. Theo đó, “ratio” là nhận thức hằng khái niệm trên cơ sở xử lý chất liệu cảm tính do “sensatio” mang lại, còn “intellectus” là nhận thức về các Ý niệm thoát ly khỏi mọi ràng buộc của cảm năng, thậm chí là nhận thức trực quan về Thượng đế. Từ khi Martin Luther dịch chữ “ratio” thành “Vernunft” (lý tính) trong tiếng Đức thì chính Kant đã đảo ngược ý nghĩa của hai từ này lại. Với Kant, Giác tính (*intellectus*; Anh: *Understanding*; Pháp: *entendement*) là quan năng hình thành khái niệm, hay nói rộng hơn, là quan năng để phán đoán dựa theo các quy tắc, tức dựa theo các mô thức của tư duy (các phạm trù) hình thành nên nhận thức khách quan về đối tượng (lãnh vực của kinh nghiệm), còn lý tính (*ratio*; Anh: *reason*; Pháp: *raison*) là quan năng suy luận, hình thành các Ý niệm siêu hình học (vượt ra khỏi lãnh vực của kinh nghiệm) và là quan năng nhận thức tối cao, vì có thể “phản tư” về giác tính, tức phán đoán về những phán đoán của giác tính, tập hợp nhận thức của giác tính thành một Toàn bộ cũng như đẩy các suy luận lô-gíc đến chỗ trọn vẹn, tuyệt

vào sự tối tăm và các mâu thuẫn, khiến nó tuy có thể suy ra rằng ắt phải có những sai lầm nằm ẩn khuất đâu đó tận nền tảng nhưng nó lại không thể phát hiện ra chúng được, bởi vì những nguyên tắc mà nó sử dụng, một khi đi ra khỏi ranh giới của mọi kinh nghiệm, không còn thừa nhận viên đá thử của kinh nghiệm nữa. [tức sự kiểm chứng của kinh nghiệm, N.D]. **Đấu trường diễn ra các cuộc tranh cãi bất tận này có tên là SIÊU HÌNH HỌC (METAPHYSIK).**

Đã có thời Siêu hình học được mệnh danh là Nữ hoàng của mọi ngành khoa học, và nếu xem trọng ý muốn hơn là việc làm thì căn cứ vào tính quan trọng đặc biệt của các đối tượng nghiên cứu của nó, quả Siêu hình học rất xứng đáng với danh hiệu vẻ vang này. Thế nhưng, ngày nay, giọng điệu thời thượng của thời đại chúng ta đổ dồn vào cho nó mọi sự khinh

đối. Cách hiểu mới và việc dứt khoát đặt “lý tính” vào vị trí “cao” hơn so với “giác tính” là thành quả đặc sắc của triết học Kant và có ảnh hưởng quyết định đến việc sử dụng hai thuật ngữ này trong triết học Tây phương từ thời cận đại đến nay. Theo nghĩa đó, Hegel xem cuộc “đấu tranh” của lý tính là ở chỗ vượt bỏ những gì do giác tính quy định một cách cứng nhắc để mang lại tính thống nhất biện chứng cho chúng. Kant cũng phân chia lý tính thành lý tính lý thuyết hay tư biện và lý tính thực hành; chúng có cùng bản chất nhưng khác nhau trong lãnh vực áp dụng. Cũng thế, giác tính và lý tính, trong thực tế, không phải là hai quan năng độc lập, tự tồn mà chỉ là hai chức năng khác nhau của cùng một “tư duy” (Denken). Trong triết học hiện đại, chữ “quan năng” (Vermögen) khá cổ lỗ dần dần nhường chỗ cho chữ “Kompetenz” (“năng lực”) cũng như cả “Verstand” và “Vernunft” nhường chỗ cho chữ “Rationalität” (Rationality, Rationalité) để nêu rõ tính chức năng của tư duy con người, tránh bị hiểu nhầm theo hướng là các “quan năng” độc lập, tự tồn. Theo nghĩa đó, thiết tưởng chữ “lý tính” cũng sẽ rất phù hợp để dịch chữ “Rationalität” hiện nay. (“Tính”: thuộc tính, phẩm tính). Tóm lại, dựa theo cách hiểu của Kant, chúng tôi đề nghị dịch “Verstand” (nghĩa hẹp: quan năng hình thành khái niệm; nghĩa rộng: quan năng để phán đoán, nghĩa là “hiểu”) là Giác tính (Giác: Hiểu) thay vì có cách dịch khác là: “trí năng” và dịch “Vernunft” (nghĩa hẹp: quan năng suy luận; nghĩa rộng: quan năng phản tư về những phán đoán của Giác tính và về cái Toàn thể) là Lý tính thay vì có cách dịch khác là: “lý trí”. (Xem thêm: Chú giải dẫn nhập: 7; 8; 8.3.6.4 và 10.1.2). (N.D).

thị, và Siêu hình học giống như một mệnh phụ đang than thở vì bị xua đuổi và bỏ rơi như nhân vật nữ **Hecuba**: “**Modo maxima rerum, tot generis natisque potens – nune trahor exul, inops**” [(“Mới vừa là nhân vật trung tâm đầy quyền uy với đông đảo con cái xung quanh..., nay ta lại bơ vơ, bất lực, bị lưu đày ra khỏi quê hương...” (OVID, *Metam.* – *Biển hình* – XIII, 508 – 510) N.D)]

Thoạt đầu, sự thống trị của Siêu hình học, dưới sự cai quản của **những nhà giáo điều**, là độc tài chuyên chế. Nhưng, chính do tình trạng lập pháp sơ khai còn mang nơi mình dấu vết của sự dã man trước đây, nên đế chế ấy bị các cuộc nội chiến làm cho suy tàn dần trong cảnh hoàn toàn vô chính phủ; và những **nhà hoài nghi**, một loại dân du mục, khinh ghét mọi việc định cư, thâm canh đất đai, đã thỉnh thoảng làm phân rã sự hợp nhất của cộng đồng dân sự. Nhưng cũng may là số lượng họ còn ít, nên đã không thể ngăn cản được những kẻ cố ra công canh tác lại, tuy không phải lúc nào cũng tái thiết lại từ đầu **nhưng đều không theo một phương án được nhất trí chung nào cả**. Trong thời gian gần đây, có vẻ như đã có lần mọi sự tranh cãi ấy đã được kết thúc, và tính chính đáng của các yêu sách siêu hình học đã hoàn toàn được định đoạt thông qua một môn gọi là “**Tự nhiên học**” (*Physiologie*)* của

* “**Tự nhiên học**” (*Physiologie*): thuật ngữ gốc Hy Lạp, chỉ học thuyết về tự nhiên nói chung (*Naturlehre*) nghiên cứu về mọi loại đối tượng xét như “vật thể”. Thời cổ đại, môn học bao trùm toàn bộ giới tự nhiên; từ thế kỷ 18, chỉ nghiên cứu những hiện tượng sống của thế giới hữu cơ. Người ta phân biệt “**Tự nhiên học tổng quát**” nghiên cứu những hiện tượng có chung trong phần lớn các loại sinh vật với các môn “**Tự nhiên học chuyên biệt**” về giới thực vật, động vật và con người. Lại có môn **Tự nhiên học so sánh** và **Tự nhiên học bệnh lý** có đối tượng nghiên cứu là các quá trình bệnh hoạn trong cơ thể sống. Ở đây, Kant đang nói đến “**Tự nhiên học về giác tính con người**” như Locke đã trình bày trong tác phẩm “**Thử nghiệm cứu về giác tính con người**” (*An Essay concerning Human Understanding*, 1690). Ngày nay, “*Physiologie*” chỉ có nghĩa hẹp là môn Sinh lý học. (N.D).

LOCKE* trừ danh). | Nhưng ta thấy rằng, dù nguồn gốc xuất thân của cái gọi là Nữ hoàng này được [học thuyết trên] rút ra từ giới bình dân của kinh nghiệm thông thường, qua đó tham vọng của bà hoàng này đúng là rất đáng nghi ngờ, tuy nhiên, vì trong thực tế, phả hệ (Genealogie) này là tự nghĩ ra và đem gán cho bà hoàng này một cách sai lầm, nên bà ta vẫn cứ tiếp tục khẳng định các yêu sách, và qua đó, mọi thứ bị rơi trở lại vào thuyết giáo điều** cũ kỹ, mục nát, cũng như càng bị rơi vào sự khinh thị, là những điều mà người ta đã muốn kéo môn khoa học này ra khỏi. Bây giờ, sau khi mọi con đường (như người ta tự cho như thế) đã được thử nghiệm một cách vô vọng, sự chán chường và chủ trương hoàn toàn thờ ơ, dửng dưng (Indifferentism) đang ngự trị, là mẹ đẻ của sự hỗn loạn và của đêm tối trong các ngành khoa học; thế nhưng đồng thời cũng là nguồn sống, hay ít ra là màn dạo đầu cho một sự **tái tạo (Umschaffung)** và **khai sáng** về môn Siêu hình học, nhất là khi nó đã trở thành tối tăm, rối loạn [mất phương hướng] và vô dụng bởi những nỗ lực chăm chỉ nhưng bị định hướng sai lầm.

Bởi lẽ thật là vô ích khi muốn giữ thái độ dửng dưng (gleichgültig) đối với việc đi sâu nghiên cứu lại những vấn đề mà đối tượng của chúng không thể nào là dửng dưng đối với bản tính tự nhiên của con người. Ngay cả những người tự cho là theo phái bàng quan, nghĩ rằng có thể ẩn mình bằng cách thay đổi ngôn ngữ trường ốc bằng giọng điệu bình dân, thì khi thực sự suy tư về một điều gì, họ cũng không tránh khỏi quay trở lại với những khẳng quyết siêu hình học mà họ đã chống lại bằng rất nhiều sự khinh thị. Trong khi đó, sự thờ ơ, dửng

* John Locke (1632-1704): triết gia Anh, nhân vật tiêu biểu của thuyết "duy nghiệm" (Empirismus). (N.D).

** Trong sách này, các từ có tiếp vĩ ngữ (suffix) là "ismus" đều được dịch là "thuyết" thay vì là "chủ nghĩa", vd: thuyết giáo điều (Dogmatismus), thuyết hoài nghi (Skeptizismus), thuyết duy tâm (Idealismus)... (N.D).

- đang đang xảy ra trong lòng các ngành khoa học và nhất là lại liên quan đến ngay những vấn đề mà các tri thức về chúng
- AXI – nếu có thể có được – ắt không ai muốn từ bỏ cả, lại là một hiện tượng đáng lưu ý và suy ngẫm. Rõ ràng thái độ này không phải là hậu quả của sự nhẹ dạ mà là của **óc phán đoán đã chín muồi**⁽¹⁾ của thời đại, không chịu chấp nhận một tri thức giả mạo nào nữa cả và là một sự kêu đòi lý tính hã, một lần nữa, làm công việc khó khăn; vất vả nhất trong mọi công việc của nó, đó là công việc **tự nhận thức** chính mình; và hã thiết lập một **phiên tòa** để vừa bảo vệ những yêu sách chính
- AXII đáng, đồng thời bác bỏ mọi đòi hỏi không có cơ sở, không phải bằng các phán quyết độc đoán mà dựa trên các quy luật hằng cửu và bất di bất dịch của lý tính. | **Tòa án này không gì khác hơn là sự PHÊ PHÁN BẢN THÂN LÝ TÍNH THUẦN TÚY.**

Nhưng tôi hiểu Phê phán ở đây không phải là phê phán các tác phẩm và các hệ thống triết học mà là **phê phán quan năng lý tính nói chung** đối với tất cả mọi nhận thức mà lý tính muốn vươn tới một cách **độc lập với mọi kinh nghiệm**; do

(1) Ta thường nghe các lời than phiền về sự nông cạn trong lẽ lối tư duy của thời đại chúng ta và về sự suy tàn của khoa học có cơ sở vững chắc. Tôi thấy lời khiển trách này là hoàn toàn không đúng đối với những ngành khoa học vốn đã có cơ sở vững chắc như toán học, khoa học tự nhiên v.v.; chúng vẫn khẳng định được uy tín về vang trước đây về tính vững chãi, thậm chí khoa học tự nhiên còn vượt trội hơn nữa. Tinh thần ấy chúng tỏ cũng có hiệu lực trong cả những loại nhận thức khác, miễn là trước đó cần lo điều chỉnh cho đúng các nguyên tắc của chúng. Thiếu các nguyên tắc này nhất định nảy sinh sự thờ ơ, nghi ngờ và sau cùng là sự phê phán nghiêm khắc, đó càng là các bằng chứng cho một lẽ lối suy tư thiếu đáo. **Thời đại chúng ta là thời đại đích thực của sự Phê phán, buộc mọi cái phải phục tùng.** Tôn giáo, nhờ tính thiêng liêng của nó, và lập pháp, nhờ tính tôn nghiêm là muốn trốn tránh sự phê phán. Nhưng như thế, chúng chỉ gợi nên sự nghi ngờ chính đáng chống lại chúng và chúng không thể đòi hỏi một sự tôn trọng không suy suyển; sự tôn trọng mà lý tính chỉ dành cho những gì có thể đứng vững trước sự kiểm nghiệm tự do và công khai.

đó, là sự quyết định về **khả thể** hay **bất khả thể** của một môn Siêu hình học nói chung và là sự xác định không những về **các nguồn gốc** mà cả về **phạm vi** và **các giới hạn** của môn học này; song, tất cả các điều ấy phải được thực hiện từ các **Nguyên tắc**.

AXIII Đây là nẻo đường duy nhất còn lại mà hôm nay tôi thử bước vào, và tự cho rằng theo con đường này, mọi lầm lạc làm cho lý tính cho đến nay đã phải tự phân đôi với chính nó [tự mâu thuẫn] trong khi sử dụng lý tính độc lập với kinh nghiệm, đều được dẹp bỏ. Tôi không tránh né các vấn đề của lý tính bằng cách viện lý do về sự bất lực của lý tính con người; trái lại tôi liệt kê, biện biệt chúng một cách trọn vẹn dựa theo các nguyên tắc, và sau khi đã phát hiện **điểm ngộ nhận** của lý tính với chính bản thân nó, sẽ giải quyết chúng một cách hoàn toàn thỏa đáng. Tất nhiên, sự trả lời cho các câu hỏi này không phải theo kiểu như lòng khao khát hiểu biết đầy tính mơ mộng giáo điều chờ đợi; vì lẽ điều này không thể thỏa mãn được bằng cách nào khác hơn là bằng các nghệ thuật của phù thủy [bằng các phép lạ], điều mà tôi không có chút hiểu biết nào. Chỉ có điều, **cách làm đó** [giải quyết những vấn đề triết học bằng phép lạ] hẳn đã không phải là mục đích của tính quy định tự nhiên của lý tính chúng ta, và nhiệm vụ của triết học đã từng là: xóa bỏ ảo tưởng nảy sinh từ sự ngộ giải (Missdeutung), cho dù qua đó bao nhiêu ước vọng điên rồ vốn được yêu thích và ca tụng đều phải tan vỡ hết. Trong việc nghiên cứu này, tôi dành cho tính cặn kẽ (Ausführlichkeit) sự quan tâm lớn và tôi dám mạnh dạn nói rằng ở đây, không có một vấn đề siêu hình học riêng lẻ nào không được giải quyết, hoặc ít ra cung cấp được chìa khóa để giải quyết nó. Thực ra, ngay lý tính thuần túy cũng là một thể thống nhất hoàn hảo khiến cho: nếu Nguyên tắc của nó tỏ ra không đủ sức để giải quyết một trong tất cả những vấn đề được đặt ra bởi chính bản tính tự nhiên của nó, ta chỉ có thể vứt bỏ luôn nó đi, vì chắc chắn nó cũng sẽ không đủ sức giải quyết bất kỳ câu hỏi

nào còn lại một cách hoàn toàn đáng tin cậy.

AXIV Khi nói như vậy, tôi tin rằng có thể hình dung được về mặt bất bình chen lẫn chê trách của người đọc trước đòi hỏi có vẻ quá tự thị và không khiêm tốn, nhưng thực ra, không cần so sánh, ta cũng thấy chúng là ôn hòa hơn nhiều trước những tham vọng của bất kỳ tác giả nào có cương lĩnh nghiên cứu tầm thường nhất, tự cho rằng có thể chứng minh được bản tính đơn thuần của linh hồn hay sự tất yếu của một sự khởi đầu sơ thủy của vũ trụ. Bởi vì họ hứa hẹn mở rộng nhận thức của con người ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm có thể có, điều mà tôi đành thú nhận rằng: điều ấy hoàn toàn vượt khỏi năng lực của tôi và thay vào đó, tôi chỉ làm việc với riêng bản thân lý tính thôi cùng với tư duy thuần túy của nó. | Để có được nhận thức tường tận về lý tính, tôi không được phép đi tìm ở nơi xa xôi bên ngoài tôi, bởi tôi tìm gặp nó ngay trong chính mình; và cả môn Lô-gíc học thông thường cũng đã cho tôi một điển hình tiêu biểu khi mọi tác vụ đơn giản của lý tính đều có thể được kể ra một cách trọn vẹn và có hệ thống; và ở đây chỉ có câu hỏi được đặt ra là, tôi hy vọng sẽ làm được điều gì và làm được bao nhiêu với lý tính, nếu tôi bị tước bỏ hết mọi chất liệu và sự trợ giúp của kinh nghiệm.

Trở lên là nói về tính hoàn chỉnh (*Vollständigkeit*) để đạt được từng mục đích và về tính cặn kẽ (*Ausführlichkeit*) để đạt được mọi mục đích gộp lại; những mục đích không phải do một ý đồ tùy tiện mà do bản tính tự nhiên của bản thân sự nhận thức đặt ra cho ta; tạo nên chất liệu [nội dung] (*Materie*) của công cuộc nghiên cứu phê phán của chúng ta.

AXV Còn liên quan đến hình thức của sự nghiên cứu, có hai đặc tính nữa là sự xác tín (*Gewissheit*)* và sự sáng sủa

* Sự xác tín (*Gewissheit/Anh, Pháp: certitude*), còn gọi là sự vững chắc (*Sicherheit*), là phán đoán có cơ sở, dựa trên sự hiển nhiên (*Evidenz*) của nội dung

(Deutlichkeit), được xem như là các đòi hỏi cơ bản mà người ta có quyền đặt ra cho tác giả khi dám đi vào một công cuộc nghiên cứu gian nan như thế này.

Trước hết, về sự **xác tín**, tôi tự xác định cho mình rằng: trong phương cách xem xét các vấn đề ở đây, tuyệt đối không được phép đưa ra ý kiến riêng [tư kiến, "meinen"] và tất cả những gì trong các xem xét ấy tỏ ra chỉ có vẻ tương tự như một **giả thuyết** đều là món hàng bị cấm chỉ, không những không được phép bày bán dù với giá rẻ nhất, trái lại, hễ bị phát hiện là phải bị tịch thu ngay. Vì lẽ nhận thức nào muốn đứng vững một cách tiên nghiệm đều tự xác định như thế: nó phải được xem là tuyệt đối tất yếu; và hơn nữa, một sự xác định về mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm lại càng phải như thế, nếu nó muốn là **chuẩn mực (Richtmass)**, để bản thân trở thành điển hình cho mọi sự xác tín hiển nhiên (apodiktisch) (có tính triết học). Liệu tôi có làm được như đã hứa hay không, điều ấy hoàn toàn dành cho sự phán xét của người đọc, vì tác giả có nhiệm vụ trình bày các căn cứ nhưng không thể đánh giá tác động của chúng nơi những người phán xét. Nhưng, để cho đôi chỗ nào đó không vô tình làm yếu đi lập luận của tác giả trước người đọc, nên cho phép tác giả tự mình lưu ý ngay những chỗ có thể gây nên ít nhiều hoài nghi nơi người đọc, dù chúng chỉ liên quan đến mục đích thứ yếu, nhằm tránh việc người đọc chỉ từ thắc mắc nhỏ trong điểm này có thể ảnh hưởng đến đánh giá chung về mục đích chính của quyển sách.

Để có được cái nhìn thấu triệt về quan năng mà ta gọi

phán đoán. Đó là sự xác tín "khách quan", trái với sự xác tín "chủ quan" (ý kiến riêng, tư kiến – Meinung) tức sự tin chắc nhưng thiếu cơ sở. Xem thêm mục từ "Gewissheit" trong "Philosophisches Wörterbuch" (Tự điển triết học) của Walter Brugger, NXB Herder 1976. (N.D).

là **giác tính (Verstand)***, cũng như để xác định các quy luật và các giới hạn trong việc sử dụng nó, tôi không thấy có nghiên cứu nào quan trọng hơn phần được tôi trình bày trong **Chương 2 của “Phân tích pháp siêu nghiệm”** dưới nhan đề **“Diễn dịch về các khái niệm thuần túy của Giác tính”** [các phạm trù]; đây cũng là phần làm hao tổn tâm sức của tôi nhiều nhất, nhưng tôi hy vọng đây không phải là công sức không được đền bù. Phần nghiên cứu này được tiến hành khá sâu, nhưng lại có hai mặt. Một mặt liên quan đến những đối tượng của giác tính thuần túy nhằm trình bày và làm sáng tỏ **giá trị khách quan** của các khái niệm tiên nghiệm** của giác tính, vì thế có ý nghĩa cốt yếu (wesentlich) đối với các mục đích của tôi. Mặt thứ hai là xem xét bản thân giác tính thuần túy căn cứ theo khả thể của nó và theo các năng lực nhận thức mà bản thân nó dựa vào, do đó, là xem xét nó trong **quan hệ chủ quan**; việc khảo sát này tuy cũng có tầm quan trọng lớn đối với mục đích chính của tôi nhưng lại không thuộc về mục đích ấy một cách cốt yếu; bởi lẽ câu hỏi chính yếu vẫn là giác tính và lý tính có thể nhận thức được gì và được bao nhiêu khi độc lập với mọi kinh nghiệm, chứ không phải hỏi: bản thân quan năng để suy tưởng này làm thế nào có thể có được? Vì câu hỏi sau hầu như là đi tìm nguyên nhân cho một kết quả có sẵn, nên trong chừng mực đó, nó có một cái gì giống như trong một giả thuyết (mặc dù trong thực tế không phải như vậy, như tôi sẽ có dịp vạch rõ trong một dịp khác), nên trong trường hợp này, có vẻ như tôi được phép đưa ra ý kiến riêng (meinen) và người đọc cũng tự do có quyền có ý kiến khác. Vì xem xét như vậy, nên tôi xin lưu ý trước đối với người đọc: trong

* Xem: Chú thích* của N.D cho AVII. (N.D).

** “**Tiên nghiệm**” (a priori): còn có thể được dịch là “**tiên thiên**”, song chúng tôi đều dịch là “**tiên nghiệm**” để tránh sự liên tưởng đến tính “**bẩm sinh**” theo kiểu Descartes mà Kant phản bác. (N.D).

trường hợp sự diễn dịch **chủ quan** của tôi không mang lại được sự thuyết phục nơi người đọc như tôi chờ đợi, thì sự diễn dịch **khách quan**, là phần được tôi quan tâm nhiều nhất, sẽ có được toàn bộ sức mạnh [thuyết phục] như những gì được nói từ trang 92 đến 93 sẽ đủ chứng tỏ điều ấy*.

Sau cùng, liên quan đến **tính sáng sủa****, người đọc có quyền đòi hỏi trước hết là sự sáng sủa suy lý (lô-gíc) **thông qua các khái niệm (durch Begriffe)**, rồi cả sự sáng sủa trực quan (cảm năng) **thông qua các trực quan (durch Anschauungen)**, tức là bằng các ví dụ hay các sự giải thích in concreto [trong cụ thể]. Đối với điểm thứ nhất, tôi đã lo liệu đầy đủ, vì nó liên quan đến bản chất của kế hoạch nghiên cứu của tôi. Đối với yêu cầu thứ hai, tuy không nghiêm ngặt lắm nhưng cũng là đòi hỏi chính đáng, thì do lý do ngẫu nhiên tôi không thể đáp ứng được đầy đủ. Trong suốt quá trình biên soạn, tôi hầu như luôn luôn băn khoăn không biết nên làm thế nào. Các ví dụ và giải thích là cần thiết như tôi đã từng nhận thấy và vì thế trong lần sơ thảo đầu tiên, chúng đã được đưa vào đúng những chỗ có liên quan. Nhưng tôi sớm nhận ra độ lớn của công việc và số lượng những đối tượng mà tôi phải xử lý, từ đó thấy rõ chỉ với cách trình bày khô khan và đơn thuần kinh viện cũng đã làm cho tác phẩm đủ dài và thật không nên làm cho nó dày cộm thêm bằng những ví dụ và giải thích vốn chỉ cần thiết cho mục đích phổ biến rộng rãi. | Vả chăng, công trình này cũng không thể thích hợp cho việc sử dụng có tính phổ biến

* Trang 92-93 thuộc ấn bản A (lần xuất bản thứ 1) có nhan đề: “Bước chuyển sang sự diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù” tức các trang B125-126 của bản B. Phần chính yếu: “Diễn dịch về các khái niệm thuần túy của giác tính” được Kant viết lại hoàn toàn cho bản B. Cả hai (trong bản A và bản B) đều được dịch đầy đủ. Xem B130-169 và tiếp theo đó là A95-130). (N.D)

** **tính sáng sủa (Deutlichkeit)**: có thứ lớp phân minh, theo nghĩa “clair et distinct” (rõ ràng và sáng sủa) của Descartes. (N.D).

rộng rãi, còn những chuyên gia thành thạo về khoa học [triết học] thì lại không cần đến sự trợ giúp làm cho dễ hiểu; và tuy các ví dụ bao giờ cũng gây thích thú nhưng ở đây lại có thể dẫn đến cái gì đi ngược lại với mục đích. Tu

AXIX viện trưởng **Terrasson** đã nói: nếu ta không thể đo lường tầm cỡ của một tác phẩm căn cứ vào số trang của nó mà vào thời gian cần thiết để hiểu nó, ta có thể nói về một quyển sách như sau: nó có thể ngắn hơn nhiều nếu nó đã không muốn quá ngắn!. Nhưng mặt khác, nếu ta hướng đến mục đích muốn dễ hiểu một toàn bộ dài dòng gồm những nhận thức tư biện nhưng vốn được gắn kết lại trong **một** nguyên tắc, ta cũng có quyền nói tương tự: quyển sách có thể đã sáng sửa hơn nhiều, nếu người ta đã không cố tình làm cho nó thêm sáng sửa! Bởi lẽ, các phương tiện trợ giúp cho tính sáng sửa chỉ hỗ trợ trong các bộ phận nhưng lại thường làm phân tán trong cái toàn bộ, không để cho người đọc nhanh chóng có được cái nhìn tổng quan về cái toàn bộ, và bằng màu sắc chói sáng, chúng làm dính chặt và không cho nhận ra được sự nối khớp* hay là kết cấu các bộ phận bên trong (Gliederbau) của hệ thống, vốn là điều cốt yếu nhất để có thể đánh giá được tính thống nhất và tính bền vững, đặc lực của hệ thống.

Tôi thiết nghĩ có thể kích thích được người đọc hãy hạp nhất nỗ lực cùng với tác giả, khi tác giả gọi ra viễn tượng hoàn tất một cách trọn vẹn và lâu dài một công trình lớn lao và quan trọng theo đề án đã được phác họa ra ở đây. Thật

AXX vậy, theo những khái niệm mà chúng ta sẽ nêu ra, môn Siêu hình học là ngành duy nhất trong mọi ngành khoa học có thể hứa hẹn một sự hoàn tất trọn vẹn như thế, và hoàn tất chỉ trong một thời gian ngắn, với sự nỗ lực của một số ít người

* **Artikulation**: có hai nghĩa: – sự lưu loát, rõ ràng; và – sự nối khớp; ở đây chúng tôi hiểu theo nghĩa sau, hạp với ý sau đó: “hay là kết cấu...”. (N.D).

thôi nhưng đồng tâm nhất trí, khiến cho thế hệ sau không còn gì phải làm ngoài việc truyền đạt lại theo các mục đích của họ nhưng không thể gia tăng thêm được gì về nội dung cả. Bởi lẽ, Siêu hình học sẽ không gì khác hơn là **việc kết toán (Inventarium)** tất cả tài sản mà ta có được nhờ lý tính thuần túy và được sắp đặt có hệ thống. Ở đây không có gì lọt khỏi mắt chúng ta, bởi lẽ những gì lý tính hoàn toàn tạo ra từ chính bản thân nó sẽ không thể ẩn tránh được, trái lại bản thân chúng sẽ được lý tính mang ra trước ánh sáng, một khi ta khám phá được Nguyên lý chung của chúng. Tính thống nhất [chỉnh thể] hoàn hảo của phương cách đạt được các nhận thức này, tức là, các nhận thức chỉ đến từ các khái niệm thuần túy không chịu ảnh hưởng của bất kỳ kinh nghiệm nào, hay thậm chí của trực quan đặc thù nào dẫn đến một kinh nghiệm nhất định nhằm mở rộng và gia tăng nhận thức làm cho tính hoàn chỉnh vô điều kiện này [của Siêu hình học] không những khả thi mà còn tất yếu nữa. **“Tetum habita, et noris quam sit tibi anta supellex”** [Latinh: “Hãy trở về ở trong nhà của chính người, người sẽ biết gia sản của người nghèo nàn như thế nào!” Persius, Satirae IV. 52. N.D].

AXXI

Tôi hy vọng sẽ tự mình mang lại một hệ thống như thế về lý tính thuần túy (tư biện) với nhan đề: **“SIÊU HÌNH HỌC VỀ TỰ NHIÊN”** * chỉ dài bằng một nửa, nhưng lại có nội dung phong phú hơn nhiều so với quyển Phê phán này, là quyển có nhiệm vụ phải trình bày các nguồn gốc và các điều kiện cho khả thể của Siêu hình học cũng như cần thiết phải dọn sạch và làm cho bằng phẳng miếng đất đã hoàn toàn bị

* Kant sẽ trình bày trong “Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên” (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786). Nhưng, trong Lời Tựa 2 (1787), Kant vẫn tiếp tục hứa sẽ cho ra mắt “Siêu hình học về tự nhiên” (điều không hề được thực hiện), như thế chứng tỏ quyển trên cũng có thể chưa phải là nội dung mà Kant nhắm đến ?. (N.D).

cong vênh, gồ ghề. Ở đây, [trong quyển Phê phán này] tôi chờ đợi nơi những độc giả của tôi sự kiên nhẫn và lòng vô tư của một quan tòa, còn ở công việc kia là thiện chí và sự tiếp tay của một người cộng tác, bởi lẽ cho dù mọi nguyên tắc cho hệ thống đã được trình bày một cách đầy đủ trong quyển Phê phán này, nhưng tính căn kẽ của bản thân hệ thống lại đòi hỏi không được thiếu bất kỳ khái niệm **phái sinh*** nào, là những khái niệm người ta không thể nhận ra ngay lập tức một cách tiên nghiệm mà phải được tìm ra dần dần. | Sự **tổng hợp**** toàn bộ các khái niệm sẽ được hoàn tất trong quyển Phê phán này, nhưng cũng chính các khái niệm này lại phải được tiến hành về mặt **phân tích**** [trong Siêu hình học về tự nhiên], nhưng đó sẽ là công việc nhẹ nhàng hơn nhiều, là niềm vui hơn là một lao động nặng nhọc.

[Lược bỏ mấy dòng không quan trọng về kỹ thuật in ấn, sửa lỗi in và về cách xếp trang vốn chỉ có giá trị trong nguyên bản tiếng Đức. (N.D)].

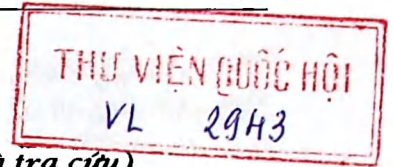
Königsberg, 1781.

* **Phái sinh (abgeleitet)**: được rút ra (được dẫn xuất, ableiten) từ các khái niệm căn nguyên (ursprünglich). (N.D).

** **Tổng hợp; phân tích**: Xem Lời dẫn nhập, B11-B14. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

(được đánh số theo thứ tự để tiện theo dõi và tra cứu)



Giống như trong phần lớn các tác phẩm triết học cổ điển Đức khác, các **"Lời Tựa"** lại thường được dành để đọc (và đọc lại) sau cùng vì chúng có dạng cương lĩnh triết học và kết quả nghiên cứu của tác giả, do đó thường rất hàm xúc, khó hiểu. (Bắt đầu đọc từ **"Lời dẫn nhập"** có lẽ thuận lợi hơn). Chú giải dẫn nhập có mục đích giúp các bạn đọc mới lần đầu tiên tiếp xúc với Kant đi vào tác phẩm dễ dàng hơn.

0.1. SỰ RA ĐỜI CỦA **"PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY"**

Kant chỉ cần vài tháng ngắn ngủi để hoàn tất tác phẩm đồ sộ này. Nhưng ta đừng vội biếu lăm: đây không phải là kết quả ngẫu hứng của giây phút xuất thần hay sản phẩm "dễ non". Trái lại, tác phẩm kết tinh những suy nghĩ chín muồi của một quá trình lâu dài:

Năm 1770, sau nhiều năm lận đận, nghèo túng, Kant mới bắt đầu "lạc nghiệp" với nghề giáo sư môn logic và siêu hình học tại đại học Königsberg. (Xem: "Niên biểu tóm tắt về cuộc đời và tác phẩm của Kant" ở cuối sách). Suốt 10 năm giảng dạy sau đó (1770-1780), ông không công bố tác phẩm nào, ngoại trừ 20 trang tóm tắt đề cương giáo trình. Nhưng đây chính là 10 năm thai nghén hệ thống triết học sau này.

Mãi đến 5.1781, khi Kant đã 57 tuổi, tác phẩm này mới được xuất bản lần đầu tiên. Kết quả thật đáng buồn: không được ai lưu ý cả vì bị xem là khó hiểu và chán ngắt!

Để cứu vãn, Kant cố viết gọn lại cho dễ hiểu hơn. Hai năm sau, ông mới cho ra mắt: **"Sơ luận về bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể xuất hiện như một khoa học"** "**Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können**" (thường gọi tắt là **"Sơ luận"**) chỉ độ 150 trang. Nhưng không phải nhờ ngắn mà dễ hiểu hơn, trái lại, vì ngắn mà càng thêm khó hiểu!

Mãi đến 1787, khi ấn bản lần thứ hai ra đời mà chúng ta đang có trong tay, bước ngoặt đã thực sự xảy ra. Tác phẩm gây chấn động sâu sắc trong học giới và Kant đột ngột trở thành một "ngôi sao" lừng danh. Nhiều nhân vật nổi tiếng đến nghe ông giảng bài. Các tác gia lớn như F. Schiller và J.W. Goethe vừa đọc ông vừa tha thiết muốn cầu thân. Nhưng cả Schiller lẫn Goethe đều đành chịu thất vọng vì bản tính thích ẩn dật và ngại giao du của bậc triết nhân ở Königsberg!. Suốt cho đến cuối đời, Kant là một huyền thoại sống, chiếm lĩnh mọi giảng đường đại học Châu Âu và ảnh hưởng của ông kéo dài sâu đậm mãi đến ngày nay.

Arsenij Gulyga* – người viết tiểu sử Kant hay nhất trong thời gian qua – đã nhấn mạnh sự tương phản lạ lùng (hay mối tương quan mật thiết?) giữa cuộc đời và sự nghiệp của Kant: (xem: Niên biểu tóm tắt cuộc đời và các tác phẩm của I. Kant ở cuối sách).

- Cuộc sống của ông đơn điệu bao nhiêu thì tư tưởng lại đa dạng và đa diện bấy nhiêu.
- Cuộc sống giản dị, khiêm tốn nhưng tham vọng học thuật lại rất to tát: muốn lý giải bí nhiệm của Con Người bằng một quy luật phổ quát chi phối mọi tư duy và hành động của bản thân con người.
- Cuộc sống bình lặng, thiếu vắng mọi biến cố riêng tư hay tình ái lại gây những chấn động chũm chũm từng có trong đời sống tinh thần của Tây phương kể từ thời khai nguyên triết học Hy Lạp.

Tóm lại, đọc Kant là một sự vất vả cần thiết; hiểu biết ít nhiều về Kant là hành trang bắt buộc phải mang theo trong mọi nẻo đường suy tưởng.

0.2. Như ta sẽ thấy rõ hơn sau này, Kant phát triển triết học “siêu nghiêm phê phán” của ông như là **kết quả** của quá trình tiếp thu và phê phán nhiều trào lưu triết học trong quá khứ và đương thời. Bên cạnh những tác giả kinh điển của quá khứ, nhất là Platon, Aristote, Epikur, phái Stoa (khắc kỷ) và phái hoài nghi cổ đại, những trào lưu có ảnh hưởng mạnh mẽ đương thời cần phải kể đến, đó là: tinh thần “hoài nghi có phương pháp” và việc đặt nền tảng triết học trong ý thức của chủ thể [cái “Tôi tư duy”: cogito sum] của **René Descartes**; lý luận về kinh nghiệm của **John Locke**, nhất là sự phân biệt của Locke giữa “sensation” (tri giác bên ngoài) và “reflection” (tri giác bên trong); lý luận về Tự ý thức của **Jobann Nicolas Tetens**, chịu ảnh hưởng của Locke; thuyết duy tâm (chủ quan, cực đoan) của **George Berkeley**; thuyết hoài nghi của **David Hume** về cơ sở cho nguyên lý “nhân quả” thường nghiệm; Siêu hình học “đơn tử luận” (Monadologie) và lý luận về “thông giác” (Apperzeption) của **Gottfried Wilhelm Leibniz**; Siêu hình học “trường ốc”, hệ thống hóa triết học Leibniz của **Christian Wolff** và các môn đệ (nhất là **Georg Friedrich Meier** và **Alexander Baumgarten**); lý luận về “cái Tôi” như là yếu tố kiến tạo nên sự thống nhất trong phán đoán và vai trò quan trọng của “lương thức” (le bon sens) của **Jean-Jacques Rousseau**. Để hiểu được triết học Kant, ta cần lưu tâm đến ảnh hưởng của những trào lưu trên. Tuy nhiên, triết học phê phán của Kant không phải là một sự “tập đại thành”, một

* **A. Gulyga**: “Immanuel Kant”, Frankfurt 1981. (N.D).

“tổng hợp” đơn giản. Nó vượt ra khỏi những ảnh hưởng ấy và có thể nói, quyển **“Phê phán lý tính thuần túy”** thực sự bắt đầu **một chương mới** trong lịch sử triết học Tây phương thời cận đại.

0.3. Quá trình “nung nấu” và thời điểm ra đời tác phẩm:

Từ những năm của thập kỷ 1760, Kant đã thực sự quan tâm đến vấn đề **“phương pháp của Siêu hình học” (Methode der Metaphysik)**. Năm 1764, Kant đã bàn về vấn đề này trong một luận văn ngắn, hướng ứng câu hỏi có trao giải thưởng của Viện Hàn Lâm khoa học Phổ ở Berlin (“Về sự sáng sửa của những nguyên tắc”). Một năm sau, Kant thông báo ý định ra đời một công trình “Phê phán và điều lệnh cho toàn bộ triết học như cho một toàn bộ” (II, 310)⁽¹⁾ và đã gọi công trình này là **“Phê phán lý tính”** (II, 311). Theo Paul Natorp, đây là sự “báo hiệu rõ ràng và sớm nhất về công cuộc phê phán” (V, 489). Tuy nhiên, **“Phê phán”** ở đây vẫn mới được hiểu như là **bộ phận** của phần “học thuyết về phương pháp” (Methodenlehre), được đặt ở vị trí **sau cùng** của một hệ thống triết học hoàn chỉnh. (Hệ thống này dự kiến sẽ bao gồm triết học “lý thuyết và thực hành”, tức gồm Siêu hình học, Lô-gíc học, Đạo đức học và Mỹ học).

31.12.1765, Kant viết thư cho Johann Heinrich Lambert, cho biết ông đang soạn một tác phẩm về “phương pháp đặc thù của Siêu hình học và qua đó cũng là phương pháp cho **toàn bộ** triết học” (X56).

Từ chỗ xem việc “Phê phán lý tính” như là “phụ lục” về phương pháp cho cả hệ thống, Kant dần dần đi đến nhận thức rằng, việc phê phán ấy phải trở thành công việc **trung tâm** và **quan trọng nhất** của triết học. Sau này, Kant cho biết **hai** sự việc đã thúc đẩy ông đi đến nhận định này:

- Khoảng năm 1770, Kant phát hiện những cặp mệnh đề siêu hình học mâu thuẫn nhau (gọi là **“những nghịch lý – Antinomien”**, xem: Biện chứng pháp siêu nghiệm) nhưng đều có lý lẽ chặt chẽ về mặt lô-gíc (thư gửi Garve ngày 21.09.1798, XII 257). Ông nhận ra rằng: nếu sử dụng lý tính thuần túy một cách “không-phê phán”, nhất định sẽ dẫn tới những mâu thuẫn nan giải.
- Trong “Sơ luận”, ông cho biết thêm, chính thuyết hoài nghi của **David Hume** đã làm cho ông “tỉnh giấc ngủ giáo điều” (IV 260). Tuy nhiên,

(1) Các tác phẩm khác của Kant được trích dẫn trong phần “Chú giải dẫn nhập” này đều từ **“Toàn tập Kant”**, ấn bản Viện Hàn Lâm khoa học Phổ, (vd: II, 310: tập II, trang 310). (Kant's gesammelte Schriften. Berlin 1900... Ausgabe der Preussischen Akademie der Wissenschaften).

thời điểm chính xác và mối quan hệ giữa hai “sự kiện bước ngoặt” này dẫn đến sự ra đời của “Phê phán lý tính thuần túy” vẫn chưa thực sự sáng tỏ. Lý do là vì: năm 1770, trong luận văn trình cho đại học Königsberg để được đảm nhận ghế giáo sư về Lô-gíc học và Siêu hình học (viết bằng tiếng Latinh: “Về thế giới khả giác và thế giới khả niệm, viết tắt là “De mundi...”), Kant đã gọi một số chủ đề quan trọng của quyển “Phê phán lý tính thuần túy” sau này, nhưng nhìn chung về mặt phương pháp, luận văn vẫn còn có tính chất “tiền-phê phán” (vẫn tán thành quan điểm “duy lý” cho rằng có thể nhận thức được “vật tự thân” bằng những khái niệm thuần lý). Trong khi đó, từ năm 1769, ông đã ghi nhận rằng Siêu hình học phải là “một sự” phê phán lý tính thuần túy chứ không thể là một “học thuyết” [giáo điều] (XVII 368). Đồng thời, trong thư gửi cho Marcus Herz ngày 7.6.1771, X123), ông thông báo sẽ viết công trình của mình dưới nhan đề “Những ranh giới của cảm năng và của lý tính”. Như vậy, đến thời điểm cuối năm 1771, Kant vẫn chưa dứt khoát đặt tên “Phê phán lý tính thuần túy” cho công trình áp ủ của mình.

Bước ngoặt thực sự thể hiện trong bức thư nổi tiếng của Kant gửi cho Marcus Herz ngày 21.2.1772, trong đó ông thông báo đã có đủ điều kiện để “biên soạn một quyển **Phê phán lý tính thuần túy**, xem xét bản tính của nhận thức lý thuyết lần thực hành, trong đó **phần đầu** tôi sẽ xét những nguồn suối của Siêu hình học, phương pháp và những ranh giới của nó, rồi sau đó sẽ trình bày những nguyên tắc thuần túy của đạo đức [học]. Về phần đầu, tôi sẽ hoàn tất trong vòng độ ba tháng” (X132). Lá thư này được xem là cứ liệu quan trọng nhất cho việc ra đời “triết học phê phán”. “Phần đầu” được Kant đề cập trong bức thư, tức phần xem xét “những nguồn suối, phương pháp và những ranh giới của Siêu hình học” chính là “giấy khai sinh” chính thức cho công trình đồ sộ sau này. Từ đó, suốt trong gần mười năm trời, Kant suy nghĩ, cân nhắc, và như chính ông cho biết trong thư gửi **Moses Mendelssohn** ngày 16.8.1783, ông đã “hoàn thành cấp tốc sản phẩm đã được ôm ấp, suy nghĩ suốt thời gian ít nhất là 12 năm trong vòng 4 đến 5 tháng” (X345) vào nửa cuối của năm 1780 để có thể chính thức cho ra mắt ấn bản đầu tiên vào dịp lễ Phục sinh năm 1781.

Thời gian hoàn thành gấp rút một công trình đồ sộ như thế khiến người ta phỏng đoán rằng Kant đã sử dụng lại nhiều phác thảo có từ những năm 1770 và sắp xếp, sửa chữa, nhuận sắc lại văn phong cũng như hoàn chỉnh một số phần mới viết sau này.

Đến năm 1786, ấn bản lần thứ nhất (bản A) đã được bán hết. Theo yêu cầu của nhà xuất bản, Kant chuẩn bị cho ấn bản lần thứ hai (bản B). Đây là dịp để ông sửa chữa, viết lại một số đoạn (viết Lời tựa mới, bổ sung thêm cho Lời dẫn nhập, viết lại hoặc bổ sung một số tiết. (Xem: Lời tựa 2 và

mục 2 của Chú giải dẫn nhập)). Ấn bản lần thứ hai ra mắt vào tháng 6.1787. Bây giờ, chúng ta bắt đầu đi vào tìm hiểu tác phẩm.

1 LỜI TỰA I (AVII-AXXI): ĐẤU TRƯỜNG SIÊU HÌNH HỌC

1.1 Không rào đón dài dòng, Kant mở đầu ngay bằng thực trạng bế tắc của Siêu hình học: một môn học vừa thiết yếu vừa không thể nào đứng vững được! Vậy, **Siêu hình học là gì? và tại sao như thế?**

1.1.1 Khoảng năm 70 t.C.N, một nhân vật ít tên tuổi là **Andronikos Rhodos** làm công việc sắp xếp lại các trớ tác mới tìm lại được (tưởng đã bị thất truyền) của **Aristote** theo thứ tự: trớ hết là các tác phẩm bàn về tự nhiên (Hy Lạp: *physis*) và sau đó (meta) là các sách bàn về những gì vượt ra khỏi giới tự nhiên (tức các nguyên tắc đầu tiên và nền tảng của mọi tồn tại), gọi chung là các tác phẩm "sau tự nhiên" (meta ta *physika*). Danh từ **Siêu hình học (Metaphysik)** ra đời từ sự kiện ngẫu nhiên ấy. Sự kiện trên có chính xác hay không là điều không quan trọng, nhưng vô tình tên gọi ấy nói lên đúng thực chất của môn học lạ thường này. Từ đó suốt gần hai ngàn năm, Siêu hình học là mô hình cổ điển của triết học Tây phương.

1.1.2 Định nghĩa quen thuộc trong các từ điển về môn học này thường khá bí hiểm: "**Siêu hình học là môn học về sự tồn tại của mọi cái tồn tại (hoặc bí hiểm hơn: về "hữu thể tính của mọi hữu thể" (die Seiendheit von Seienden), bằng cách tra hỏi về nền tảng của mọi cái tồn tại, của tư duy và nhận thức**". Thay vì hoảng sợ, ta thử cố hình dung xem sao: chung quanh ta đều là những cái đang tồn tại: núi sông, hoa cỏ, chim hót, mây bay. Cả bản thân ta cũng là cái tồn tại với nhiều "cái tồn tại" đeo đẳng hàng ngày: vui, buồn, lợi, hại v.v..

Con người không chịu dừng lại ở những cái tồn tại riêng lẻ ấy mà luôn tự hỏi: đằng sau cái ta gặp ấy, có sự **Tồn tại** chung nào không? Thay cho chữ "Tồn tại" bằng chữ "Nghĩa lý", ta dễ hiểu hơn: phía sau tiếng chim hót, mây bay hẳn phải có "sự Tồn tại" của một nghĩa lý. Câu hỏi ấy cũng đặt ra cho tư duy, nhận thức và hành động của chính ta, người đang quan sát những tồn tại bên ngoài ta. Ta đều biết khoa học tự nhiên nỗ lực tìm ra các quy luật nằm đằng sau những hiện tượng tự nhiên; chẳng hạn các quy luật vật lý: nước chảy xuôi, lá rụng về cội chứ không thể ngược lại... Đi xa hơn các quy luật ấy, ta muốn đặt câu hỏi triệt để hơn: Ngoài quy luật trong tự nhiên, phải chăng cũng có quy luật cho Tồn tại nói chung? Siêu hình học còn triệt để hơn nữa: phải chăng không chỉ đằng sau những cái đang tồn tại mà cả đằng sau sự Tồn tại và đằng sau tư duy và nhận thức về sự Tồn tại cũng có lĩnh quy luật, có mối quan hệ nội tại?

Nếu có, phải có câu trả lời thực sự mang tính khoa học. Ở phương Tây, các triết gia cổ đại Hy Lạp xem một yếu tố bất định nào đó của tự nhiên như nước hay lửa là nền tảng cho mọi tồn tại. Platon thì tìm câu trả lời trong thế giới lý niệm, trong khi Siêu hình học Thiên chúa giáo nhận ra nơi Thượng đế v.v.. (Đó là chưa nói đến phương Đông như ở Ấn Độ và Trung Quốc cổ đại). Nói như **Goethe**, đó là câu hỏi nền tảng luôn ám ảnh Faust: "cái gì nối kết toàn thể vũ trụ ở bên trong nó?" (*was im Innersten zusammenhängt?*). (Kịch Faust, câu 343).

Câu hỏi là **"không thể từ nan vì đó là nhiệm vụ đặt ra từ chính bản tính của lý tính"** (AVII) và **"không phải do lỗi của chính nó [của lý tính]"**. Nhưng chính sự khác nhau, **"sự tối tăm mù mịt và đầy rẫy mâu thuẫn"** trong các câu trả lời khiến Kant nghi ngờ. Ông không đặt câu hỏi mới, mà đặt câu hỏi về bản thân môn Siêu hình học, tức về tính khoa học của nó. Như Kant sẽ chứng minh, Siêu hình học sở dĩ gặp khó khăn nan giải chỉ vì nó muốn là... Siêu hình học!

1.1.3 Khoa học tự nhiên và khoa học xã hội, nhân văn vốn hình thành các hệ thống lý luận từ những định luật và nguyên tắc phổ biến chi phối hàng loạt đối tượng. Chẳng hạn, khoa học tự nhiên (vật lý, hóa học, sinh vật học...) nghiên cứu những hiện tượng tự nhiên vĩ mô, trung mô⁽¹⁾, vi mô, và các quá trình vô cơ, hữu cơ, các vật thể sống. Khoa học xã hội và nhân văn nghiên cứu những hiện tượng thuộc con người và xã hội... Siêu hình học cũng không làm gì khác hơn, chỉ có điều không chịu dừng lại nửa chừng, mà đẩy câu hỏi đến chỗ kỳ cùng, không giới hạn trong một lãnh vực mà muốn bao trùm toàn bộ mọi lãnh vực. Câu hỏi chỉ chịu dừng lại ở những nguyên tắc không còn phục tùng nguyên tắc nào nữa, tức nguyên tắc vô-diều kiện, hay còn gọi là cái Tuyệt đối. Bao lâu lý tính còn dựa vào kinh nghiệm, nó chỉ tìm được các nguyên tắc ngày càng phổ biến hơn, càng "xa" hơn, nhưng chưa phải là cái Tuyệt đối vô-diều kiện. Nhưng nếu đi đến chỗ kỳ cùng, thì cơ sở tối hậu của kinh nghiệm bất định phải nằm

(1) Trung mô: tạm dịch chữ "*Mesokosmos*" của Gerhard Vollmer (*1942) (xem: G. Vollmer: "*Evolutionäre Erkenntnistheorie*"/"Nhập thức luận tiến hóa", Chương 8, trang 161-165) chỉ thế giới có quy mô trung bình vốn là nền tảng của vật lý học cổ điển, phù hợp với khả năng trực quan của con người. Tuy nhiên, bằng ngôn ngữ và suy tưởng, con người có thể vượt ra khỏi thế giới trung mô để vươn đến thế giới vĩ mô (*Makrokosmos*) và vi mô (*Mikrokosmos*) theo nghĩa rộng (kể cả những đối tượng phi-cảm tính và siêu việt). (N.D).

bên ngoài (hay đằng sau - meta -, bên trên: - siêu -) kinh nghiệm. Mức độ khái quát hóa càng cao, tác dụng gây huyền hoặc càng lớn, nhất là khi Siêu hình học biến các quy luật và các yêu cầu của bản thân tư duy thành các đối tượng có thật. Và đây chính là chỗ có vấn đề.

Ở phần sau, Kant sẽ cho thấy: bảo vũ trụ hữu tận, "Thượng đế" tồn tại, ý chí tự do, linh hồn bất tử hoặc bảo ngược lại đều có lý lẽ cả, nhưng bên nào đúng thì không thể biết được. Sở dĩ như vậy là vì: các khẳng định trên tự cho là cơ sở, là nguyên lý tối hậu của mọi kinh nghiệm, vậy phải dùng kinh nghiệm để kiểm chứng. Nhưng ta lại không được dùng kinh nghiệm, vì về nguyên tắc, các nguyên lý siêu hình học vốn nằm bên ngoài kinh nghiệm, và đó là lý do làm cho Siêu hình học không thể trở thành một khoa học được. Không có gì cản trở Siêu hình học cả, ngoại trừ chính bản thân nó. Siêu hình học – về nguyên tắc và theo định nghĩa – nhất thiết trở thành "đấu trường tranh cãi bất tận" (AVIII).

1.2 Sự tranh cãi không chỉ thể hiện ở các câu trả lời khác nhau mà trước hết ở vấn đề muốn thuở: Ta có thể nhận thức được hay không, nhất là nhận thức cái tuyệt đối-vô điều kiện? Và nhận thức bằng phương cách gì? Câu hỏi ấy xuyên suốt lịch sử triết học và không ai, kể cả các đại triết gia, có thể đặt và giải quyết vấn đề độc lập với di sản và bối cảnh tư tưởng của thời đại mình. Kant cũng vậy. Ở thời đại ông, người ta đua nhau hình thành các hệ thống triết học, tranh cãi quyết liệt, nhưng tựu trung chia thành hai phái lớn: **phái duy lý (Rationalismus)** và **phái duy nghiệm (Empirismus)**.

1.2.1 **Phái duy lý** (còn có tên là "**Apriorismus**": phái "**tiên nghiệm**"): có truyền thống lâu đời hơn, bắt nguồn từ Platon, Aristote và thời Trung cổ. Ở thời cận đại, Siêu hình học duy lý có các đại biểu lừng danh như Descartes (1596-1650), Spinoza (1632-77), Malebranche (1638-1715) và Leibniz (1646-1716). Nhưng Kant chú ý nhiều nhất đến "Siêu hình học trường ốc" của Wolff (1679-1754) đang thịnh hành. Phái này thừa nhận kinh nghiệm cảm tính cũng là một nguồn nhận thức nhưng sơ cấp, không thể là cơ sở và ranh giới cuối cùng của nhận thức được, trái lại chính lý tính mới khắc phục sự hời hợt, hỗn loạn của kinh

* Trong sách này, chúng tôi dịch "Gott" là "Thượng đế" theo nghĩa trung tính như là "Thượng đế của triết gia" ("Être suprême": Hữu thể tối cao) chứ không dịch là "Thiên chúa" hay "Chúa Trời" theo nghĩa của một tôn giáo nhất định. (N.D).

nghiệm cảm tính để đạt được chân lý. Những chân lý tất yếu này được **Leibniz** gọi là **"những chân lý của lý tính"** hay **"những chân lý thuần lý"** (*verités de raison*). Chẳng hạn mệnh đề nổi tiếng của Descartes: **"Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại"** (*Cogito, ergo sum*) chỉ có thể do lý tính mang lại mà kinh nghiệm cảm tính phải phục tùng. Vậy, theo phái duy lý, Siêu hình học – với tư cách là lãnh vực hoạt động của lý tính – có cơ sở vững vàng. Kant xem phái duy lý là "giáo điều" và "độc tài chuyên chế" vì buộc mọi người phải thừa nhận những "chân lý" mà trước đó chưa chịu tiến hành phê phán bản thân quan năng lý tính, chẳng hạn cho rằng linh hồn có bản tính đơn thuần và bất tử, vũ trụ có khởi đầu và Thượng đế tất yếu tồn tại.

1.2.2 **Phái duy nghiệm:** Sự tranh cãi ngay giữa các "nhà giáo điều" với nhau đã đẩy Siêu hình học vào cảnh hỗn loạn "vô chính phủ" khiến ra đời phái đối lập gồm các **nhà hoài nghi** muốn "chôn vùi các cơ sở của mọi nhận thức" (B451) và kết liễu Siêu hình học (BXXXVI). Kant xem John Locke (1632-1704) là người ra sức kết thúc cuộc tranh cãi triền miên này, dù triết học của ông cũng bắt nguồn từ một truyền thống khá lâu đời (phái hoài nghi thời cổ đại, phái khác kỷ, phái Epikur). Bằng môn "Tự nhiên học (Physiologie) về giác tính con người" (AIX), Locke bác bỏ học thuyết về các ý niệm bẩm sinh và các nguyên lý của Descartes, đứng về phái duy nghiệm, quy mọi nhận thức vào kinh nghiệm "bên trong hoặc bên ngoài", phủ nhận mọi cơ sở nhận thức thoát ly khỏi kinh nghiệm. Mệnh đề nổi tiếng của J. Locke là: **"không có gì trong giác tính nếu trước đó không có trong giác quan"**. Và vì David Hume (1711-76) với thuyết hoài nghi đã đánh thức Kant khỏi "giấc ngủ giáo điều" cũng thuộc về phái duy nghiệm (B127) nên trong phần "Biện chứng pháp siêu nghiệm", Kant xem cuộc tranh cãi chủ yếu là giữa hai phái duy lý và duy nghiệm.

1.2.3 Sự tranh cãi giữa hai phái tất yếu dẫn đến thái độ "ngán ngẩm, thờ ơ, dửng dưng" (AX) của những người không hề muốn nêu bất kỳ câu hỏi Siêu hình học nào nữa, thậm chí muốn xóa bỏ hẳn Siêu hình học ra khỏi lãnh vực nghiên cứu triết học. Đó là thái độ của "triết học khai sáng hời hợt" muốn trừng phạt Siêu hình học bằng "sự khinh thị" (AVIII). Nhưng theo Kant, "các nhà chủ trương bàng quan" nhất định sớm muộn cũng lại phải quay về với những khẳng định Siêu hình học vì thái độ "bàng quan" cũng là một thái độ giáo điều tự mâu thuẫn. Do đó, nếu không biết đặt vấn đề một cách khác, họ sẽ làm tái diễn cuộc tranh cãi bất tận.

1.3 **Đặt vấn đề một cách khác**, đó là công việc của Kant. Ông không tránh né hay khinh thị (trái lại rất quý trọng) các vấn đề của Siêu hình học, đồng thời không tham gia vào cuộc tranh cãi bằng cách đứng về một

phía. Ông muốn khai phá con đường mới trước đó chưa ai đi nhằm đưa Siêu hình học (và triết học nói chung) ra khỏi bế tắc: **thiết lập một TÒA ÁN**.

Thay cho tranh cãi hỗn loạn là một phiên toà tỉnh táo có đủ thẩm quyền phân xử khả thể của nhận thức thuần lý một cách vô tư, không thiên vị, "vừa bảo vệ những yêu sách chính đáng, có cơ sở vững chắc, vừa dứt khoát bác bỏ mọi yêu sách và tham vọng không chính đáng, thiếu cơ sở".

Hình ảnh so sánh với việc "**thiết lập một TÒA ÁN**" có ý nghĩa quan trọng và cốt yếu nhất đối với toàn bộ triết học Kant, và trước mắt, cho phép ta hiểu chính xác nhan đề và nội dung tổng quát của quyển sách: **Phê phán lý tính thuần túy**:

- "**PHÊ PHÁN**" không phải là "dã kích" hay "lên án" theo cách hiểu thông thường hiện nay. **Martin Heidegger** ⁽¹⁾ muốn hiểu nó theo nội dung nguyên thủy của từ Hy Lạp "**KRINEIN**" là "phân biệt", "biệt biệt" giữa cái nhận thức được và cái không nhận thức được. Thật ra, ý nghĩa của từ "**Phê phán**" ở đây nằm ngay trong bản thân việc "**thiết lập toà án**" để "**xem xét và xác định nguồn gốc, phạm vi và các giới hạn của nó [lý tính], nhưng tất cả là trên cơ sở của những nguyên tắc**" (AXII). Đó chính là công việc phán xử của "toà án" để khẳng định hay bác bỏ các yêu sách bằng cách "**diễn dịch**" (*Deduktion, dedukzieren*), tức rút ra các nguyên tắc từ "**cơ sở pháp lý chính đáng**" (*legitimer Rechtsgrund*). Sở dĩ ta thấy Kant rất sinh dùng các thuật ngữ "luật học" trong sách này là vì ông muốn dựa theo phương pháp "diễn dịch" pháp lý đương thời. Ở một nơi khác, trong các bài giảng của mình, Kant nhắc lại ngắn gọn: "**Phê phán tức là đặt câu hỏi về mặt có hợp pháp hay không**" ("*Critic also quaestio iuris*") ⁽²⁾
- "**LÝ TÍNH**": ở đây, hiểu theo nghĩa rộng là "toàn bộ quan năng nhận thức cao cấp" bao gồm cả giác tính (*Verstand*), năng lực phán đoán (*Urteilstkraft*) và "lý tính" hay "lý trí" (*Vernunft*) theo nghĩa hẹp, tức là quan năng **suy luận** khác với giác tính là quan

(1) **M. Heidegger**: "Die Frage nach dem Dinge. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen" / "Câu hỏi về Sự vật. Về học thuyết các nguyên tắc siêu nghiệm của Kant", Tübingen, 1962, trang 93.

(2) Các bài giảng, tập XXIV, trang 764. Toàn tập Viện Hàn Lâm. Về "*quaestio iuris*" và "*quaestio facti*", xem B129...

năng **phán đoán**. Lý tính theo nghĩa rộng này bao trùm hai lãnh vực: lý tính lý thuyết và lý tính thực hành (đạo đức và nhân sinh). Ở đây, chỉ bàn về lãnh vực trước: lý tính lý thuyết, nhưng đồng thời gọi mở lãnh vực lý tính thực hành sẽ được bàn ở nơi khác. (Xem: "**Phê phán lý tính thực hành**" và "**Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý**"). (Xem thêm: 10.1.3-10.1.5).

Còn "**THUẦN TÚY**" là gì? Là loại nhận thức **hoàn toàn độc lập** với kinh nghiệm. Phê phán ở đây cũng tập trung vào loại "lý tính thuần túy" này. Nghĩa là nó không bàn về việc sử dụng lý tính nói chung, chẳng hạn trong việc hệ thống hóa tri thức thường nghiệm hay suy luận từ những tiền đề thường nghiệm, trái lại, chỉ bàn về việc: lý tính dựa **đơn độc** vào chính mình một cách "thuần túy", không cần dựa vào kinh nghiệm nào cả mà vẫn tưởng có thể đạt được những tri thức có thực chất về những đối tượng vượt khỏi kinh nghiệm (vũ trụ xét như toàn thể, Thượng đế, linh hồn, tự do...). Như đã thấy trên đây, nhận thức thường nghiệm (dựa vào kinh nghiệm) là không có vấn đề, bao lâu nó tự giới hạn "yêu sách" nhận thức trong phạm vi kinh nghiệm và do đó, được kiểm tra dễ dàng. Ngược lại, tri thức "thuần túy", tức độc lập với kinh nghiệm không có cách gì kiểm tra được ngoại trừ bằng các quy luật của lô-gíc học nói chung. Nhưng, các quy luật lô-gíc chỉ bảo đảm được việc không mâu thuẫn về mặt **hình thức**, chứ không phải về **nội dung**. Do đó, nguy cơ sai lầm là rất lớn khi tự biện (xem chú thích cho 1.4.2.2) của lý tính thuần túy tự vận hành độc lập: bằng con đường suy luận lô-gíc tưởng rằng rất vững chắc, người ta đi đến những luận điểm siêu hình học không có cơ sở. Nguy cơ này, theo Kant, có thể và cần phải ngăn chặn, khắc phục bằng sự "phê phán lý tính thuần túy": thẩm tra toàn diện các quan năng nhận thức nói chung của con người và nhất là **thẩm tra, giới ước** phạm vi của loại tư duy "thuần túy", độc lập với kinh nghiệm.

Trong nguyên tác hay trong cách dịch nhan đề quyển sách bằng các ngôn ngữ Châu Âu (Kritik **der** reinen Vernunft / Anh: Critique **of** the pure Reason / Pháp: Critique **de** la raison pure), giới từ "sở hữu" (Genitivus) "**der, of, de**" lộ rõ hơn trong tiếng Việt. Từ này mang cả hai ý nghĩa: Hiểu theo nghĩa "bị động" (genetivus objectivus), lý tính là đối tượng bị "phê phán" (phê phán "về" lý tính thuần túy). Hiểu theo nghĩa "chủ động" (genetivus subjectivus), lý tính là kẻ tiến hành phê phán (phê phán **của/bởi** lý tính thuần túy). Có lẽ **Kant** hiểu theo cả hai nghĩa: "Phê phán về lý tính thuần túy **bởi** chính lý tính thuần túy". Không có quan

năng nào cao hơn lý tính để “phê phán” nó ngoài chính nó; và theo Kant lý tính có đủ năng lực và phương tiện để tiến hành và hoàn tất công việc tự phê phán này. Vậy, **“Phê phán lý tính thuần túy” là cuộc tự kiểm thảo (Selbstkritik) của lý tính theo đúng nghĩa là “toà án” của lý tính, trong đó lý tính vừa là quan tòa, vừa là bị cáo; và thậm chí, trong công cuộc “Phê phán lý tính thực hành” sau này, lý tính còn là kẻ tự ban bố luật lệ nữa.**

Trong “Lời Tựa” của quyển **“Phê phán năng lực phán đoán” (“Kritik der Urteilskraft”, 1790)**, Kant đưa ra một định nghĩa ngắn gọn và chính xác về nhan đề quyển sách ta đang đọc: **“Ta có thể gọi quan năng nhận thức từ những nguyên tắc tiên nghiệm là “lý tính thuần túy”, và việc nghiên cứu về khả thể và các ranh giới của lý tính này nói chung là “Phê phán lý tính thuần túy”.** (Man kann das Vermögen der Erkenntnis aus Prinzipien a priori **die reine Vernunft** und die Untersuchung der Möglichkeit und Grenzen derselben überhaupt **die Kritik der reinen Vernunft** nennen”. Kritik d. Urteilskraft, V. 167).

Trong cuộc tự kiểm này, lý tính chứng tỏ quyền uy của mình và quyền uy đó nhằm mục đích tự chế ước chính mình. Ta có thể hình dung khái quát diễn tiến của “vụ án” như sau: Trong phần đầu của quyển **“Phê phán” (Cảm năng học và Phán tích pháp)**, quan tòa xác định **các điều luật** sẽ được áp dụng: trái với thuyết duy nghiệm, quả thật có những nhận thức phổ quát và tất yếu, do đó, nhận thức độc lập với kinh nghiệm (tức thuần túy, tiên nghiệm) là có cơ sở. Nhưng đồng thời, trái với thuyết duy lý, nhận thức này chỉ có hiệu lực giới hạn trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu mà thôi và chỉ được phép sử dụng trong phạm vi này. Sau đó, trong phần 2 (**Biện chứng pháp**), phiên tòa chính thức xét xử, định rõ tội danh và tuyên án. Đối với những đối tượng bên ngoài phạm vi của kinh nghiệm, mọi khẳng định của lý tính là không có cơ sở. Nó sẽ rơi vào chỗ tự mâu thuẫn nếu chỉ “đùa giỡn” với các khái niệm của chính mình. Cả hai phái duy lý lẫn duy nghiệm đều phạm sai lầm: quả thật có những ý niệm của lý tính thuần túy, nhưng chỉ như các **nguyên tắc điều hành** để định hướng và thúc đẩy sự tăng tiến của kinh nghiệm chứ không phải các nguyên tắc **“cấu tạo”** nên kinh nghiệm. **Các đối tượng đích thực của Siêu hình học phải dành cho lý tính thuần túy thực hành, tức của lãnh vực tu dưỡng đạo đức và nhân sinh.**

- 1.3.1 Như ta sẽ thấy, trong quá trình tự kiểm, Kant phản đối phái duy lý, vì theo ông, chỉ với tư duy đơn thuần, không thể nhận thức được thực tại.

Ông cũng bác thuyết duy nghiệm, vì tuy Kant thừa nhận rằng mọi nhận thức **bắt đầu** từ kinh nghiệm nhưng không phải tất cả đều **bắt nguồn** từ kinh nghiệm. Kant muốn chứng minh rằng kinh nghiệm cũng không thể có được nếu không có những nguồn suối độc lập với kinh nghiệm. Tiên đề của kinh nghiệm như quy luật nhân quả vừa không thể có được nếu chỉ dựa vào kinh nghiệm, vừa không cho phép áp dụng vào lãnh vực bên ngoài kinh nghiệm. Nó cũng không thể bắt nguồn từ thói quen (tâm lý học) như Hume nghĩ mà trái lại có giá trị phổ quát và tất yếu. Vậy, bác cả thuyết hoài nghi, Kant khẳng định nhận thức khách quan là hoàn toàn có cơ sở.

1.3.2 Chứng minh rằng có những điều kiện có giá trị phổ quát độc lập với kinh nghiệm làm cơ sở cho kinh nghiệm, Kant sẽ cho thấy Siêu hình học vẫn có lý do tồn tại nhưng chỉ như là **học thuyết về kinh nghiệm** chứ không phải như là môn học về các đối tượng siêu nhiên, vượt khỏi kinh nghiệm như phái duy lý chủ trương. Đồng thời, trái với phái duy nghiệm, Siêu hình học không phải là môn học thường nghiệm mà phải là học thuyết **siêu nghiệm** về kinh nghiệm. (Lời Tựa là nơi cô đọng kết quả nghiên cứu, nên Kant đề cập ngắn gọn. Chúng ta sẽ tìm hiểu dần các thuật ngữ và các vấn đề trên đây ở Lời dẫn nhập và ở các phần sau).

1.3.3 Ta vừa lướt qua khá vội vàng kết quả của công cuộc Phê phán, của “phiên tòa”. Điều cần hiểu rõ thêm bây giờ là **“phương pháp”** tiến hành. Chính ở “phương pháp”, ta mới thấy được chỗ **độc đáo** và **mới mẻ** thực sự của Kant so với những người đi trước. Như ta sẽ thấy ở mục 1.4.2.1 dưới đây, Kant không phải là người đầu tiên phê phán Siêu hình học. Nói riêng về việc (tự) phê phán lý tính, **John Locke** được Kant xem là “người đi những bước đầu tiên” và khuyên ta hãy “biết ơn” triết gia “trẻ danh” này. Thật vậy, J. Locke đã đề ra mục tiêu giống hệt như Kant “là khảo sát **nguồn gốc, sự vững chắc [các ranh giới] và phạm vi** của tri thức con người” (“This, therefore, being my purpose – to inquire into the original, certainty, and extent of human knowledge⁽¹⁾”).

Vậy, Kant mới mẻ ở chỗ nào? Chính ở chỗ làm những việc đó, **“nhưng tất cả là trên cơ sở của những nguyên tắc”** (AXII). Nói ngắn gọn, điều ấy có nghĩa là phải dựa vào phương pháp “diễn dịch” tương tự như thực tiễn xét xử của tòa án đương thời. Mười năm trước quyển

(1) **J. Locke**: “An Essay Concerning Human Understanding”/“Luận văn về giác tính con người”, 1960, I, i, 2 (Oxford 1975/1979)

“Phê phán”, Kant khen J. Locke “đã đi **một bước quyết định** để mở đường cho lý trí (Verstand) [ở đây “Verstand” theo nghĩa chung là quan năng nhận thức của con người theo nghĩa “Understanding” của J. Locke]. Ông [Locke] đã đề ra những tiêu chuẩn hoàn toàn mới mẻ. Ông triết lý theo kiểu “**chủ quan**” trong khi Wolff và những người trước Wolff đều triết lý theo kiểu “**khách quan**”. Ông [Locke] đã nghiên cứu về sự hình thành, sự thoát thai và về nguồn gốc của những khái niệm” (XXIV 338). Nhưng, bây giờ, khi viết quyển Phê phán (1781), Kant thấy rằng “bước quyết định” ấy không thể thực hiện theo kiểu “chủ quan” mà phải mượn phương pháp diễn dịch “khách quan” của tòa án, tức phải “diễn dịch siêu nghiệm”, phải rút những khái niệm tiên nghiệm hay không-thường nghiệm từ “những nguyên tắc”. Do đó, Kant phân biệt rõ giữa “diễn dịch chủ quan” (theo kiểu Locke) và “diễn dịch khách quan” mà ông gọi đó là “con đường phê phán, con đường duy nhất còn để mở” (B884). Cụ thể hơn, cách tiếp cận “chủ quan” là hỏi: lý tính đi đến với đối tượng **bằng cách nào**, trải qua những bước đi nào, hay nói ngắn gọn hơn: bản thân quan năng suy tưởng làm thế nào có thể có được. Đó là việc đi tìm “nguyên nhân” cho một “kết quả đã có sẵn”; phương pháp ấy rất bổ ích nhưng không thể tránh khỏi tính chất “giả thuyết” có thể bị bắt bẻ hoặc nghi ngờ. Còn cách tiếp cận “khách quan” là hỏi: “giác tính và lý tính, **độc lập với kinh nghiệm**, có thể nhận thức được gì và [nếu được thì] được bao nhiêu? (AXVII). Theo Kant, câu hỏi sau mới là “chia khóa để mở toàn bộ bí mật của môn Siêu hình học vẫn tự giấu mình cho tới nay”. (Thư gửi Marcus Herz, 21.2.1772. X.130). Để giúp ta dễ hiểu hơn, Kant so sánh hai cách tiến hành trên đây với trường hợp phát hiện của Newton: “Hệ thống [lý thuyết] về luật hấp dẫn của Newton phải được khẳng định đã” rồi mới bàn đến việc luật hấp dẫn ấy vận hành như thế nào ở khoảng cách rất xa. Vấn đề sau quả là rất khó, nhưng “khó không đồng nghĩa với khả nghi”. (sdd).

Kant tin rằng bằng phương pháp ấy mới có thể phát hiện được “điểm ngộ nhận của lý tính với chính bản thân nó” và mới đề ra được các biện pháp để “đẹp bỏ mọi lầm lạc”, tức là ngăn ngừa việc lý tính dùng những nguyên tắc chỉ có giá trị và hiệu lực trong phạm vi sử dụng thường nghiệm vào “những đối tượng [thuần lý] của lý tính”, tức những đối tượng-không-cảm tính.

- 1.3.3.1 Cũng chính “phương pháp nghiên cứu khách quan” “không thể nghi ngờ” ấy đã quyết định cả “**phương pháp trình bày**” của Kant trong sách này. Ta biết rằng khi Kant mới phát hiện được “chia khóa bí mật” nói trên – mà nổi bật là ở những “nghịch lý” (Antinomien) của lý tính thuần túy, trong đó người ta sử dụng lý tính thuần túy để

“trống đánh xuôi, kèn thổi ngược” về đủ chuyên “trên trời” và ai cũng tỏ ra có lý cả -, Kant đã định bắt đầu quyển “Phê phán” với phần “Nghịch lý” hấp dẫn, lý thú này để dễ lôi cuốn độc giả. (Xem: X270, 247). Nhưng, cuối cùng, vì yêu cầu nội tại của tính khách quan và tính hệ thống, Kant đã chọn **phương cách trình bày** kiểu “**học thuật nghiêm ngặt**” (*schulgerecht*), không tính tới việc quảng bá rộng rãi (AXV, XVI), đó là: rút ra (Ableitung: dẫn xuất, diễn dịch) mọi bộ phận của nhận thức từ những nguyên tắc (**những nguồn suối**), vạch rõ điểm giới hạn từ đó lý tính bắt đầu bước chân vào lùm lạch (**những “ranh giới”**) và phối kiểm một cách **đầy đủ** mọi bộ phận ấy (**“phạm vi”** hay **“quy mô”** của nhận thức).

1.3.3.2 Các trang từ AXIII đến AXX, Kant nói nhiều về yêu cầu **“đầy đủ”** của nội dung, **“sáng sủa”** của hình thức và đưa ra những lời hứa hẹn. Ta không nên hiểu giản dị như là những lời “rào đón” thông thường của một tác giả trước người đọc. Chúng có “lô-gíc” nội tại từ phương pháp nghiên cứu và trình bày trên đây.

- Thật vậy, yêu cầu “đầy đủ” của nội dung, tức sự **đầy đủ, không thiếu sót** của những “yếu tố cơ bản” của nhận thức cũng là một tiêu chuẩn về “sự đúng đắn” của công cuộc phê phán, vì “toà án” hay sự “phê phán” chỉ tập trung một việc là xem xét về lý tính, không viện dẫn bất kỳ yếu tố bên ngoài nào, nên phải trọn vẹn, hoàn tất, nếu không muốn “phiên toà” ấy lại phải “tái thẩm”. Ở một nơi khác, Kant nhấn mạnh: “sự phê phán như thế sẽ không bao giờ đáng tin cậy nếu nó không **hoàn chỉnh** và **hoàn tất** cho đến những yếu tố nhỏ nhất của lý tính thuần túy; và trong lãnh vực quan năng này [lý tính], hoặc ta phải làm **tất cả** hoặc **không làm gì cả** trong việc xác định nó”. (IV 263, xem: B790). **“Tất cả”** hoặc **“không gì cả”** (*Alles oder Nichts*) là thách thức lớn đối với Kant và cũng là thách thức không nhỏ đối với độc giả!

1.3.3.3 “Sự xác tín” và sự “sáng sủa” là **hình thức** phải có của **nội dung** mang **tính tất yếu** của mọi nhận thức tiên nghiệm. Nhận thức “tiên nghiệm” thì phải tất yếu, tất nhiên (*apodiktisch*), khác với nhận thức thường nghiệm là có thể thế này, có thể thế khác. Do đó, trong việc nghiên cứu này, không có chỗ cho “giả thuyết” và “tư kiến” (ý kiến riêng). Phán xét của “toà án” phải dứt khoát, “tất cả hoặc không gì cả” chứ không được mơ hồ, khả nghi. Cũng không thể trưng ra nhiều ví dụ hay minh họa cụ thể cho dễ hiểu, không chỉ vì lý do kỹ thuật: “làm cho quyển sách dày cộm thêm”, mà **chủ yếu và về nguyên tắc** là vì: nghiên cứu về những **điều kiện khả**

thể của kinh nghiệm [những điều kiện làm cho kinh nghiệm có thể có được] thì không thể minh họa bằng những ví dụ **đến từ** kinh nghiệm!

- 1.3.3.4 Sau cùng, tự hào về ý nghĩa lịch sử của công việc phê phán lý tính thuần túy của mình, Kant tin rằng có thể “đẹp bỏ mọi sai lầm” và khẳng định mạnh dạn rằng: “không một vấn đề siêu hình học riêng lẻ nào không được giải quyết rốt ráo, hoặc ít ra cung cấp được chìa khóa để giải quyết nó”. Hơn thế, ông mở ra viễn tượng “hoàn tất” (Vollendung) Siêu hình học, và “hoàn tất nó trong một thời gian ngắn”. Về “lô-gíc của sự việc” thì đúng vậy: sau khi đã đạt được mục đích phê phán (xác định nguồn gốc, phạm vi, và ranh giới của việc sử dụng lý tính không-thường nghiệm), ta có thể bắt tay “kiểm toán toàn bộ tài sản ta có từ lý tính **thuần túy**”; số lượng này là có hạn, không thể thêm bớt, làm một lần cho xong để “truyền lại cho hậu thế”. Trong tinh thần đó, Kant hứa hẹn sẽ công bố “**Siêu hình học về tự nhiên**”. Nhưng, thật ra, lời hứa này không được Kant thực hiện trọn vẹn. Năm 1785, ông công bố “**Những cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên**” (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) và “**Đặt nền tảng cho Siêu hình học về đức lý**” (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*). Nhưng, đến năm 1787, khi tái bản quyển Phê phán (xem: Lời tựa 2 cho ấn bản B tiếp sau đây), ông lại vẫn hứa sẽ cho ra một “**Siêu hình học về tự nhiên**” như trước. Vậy, so với toàn bộ đề án của ông (xem: trang B873), ta thấy Kant còn nhiều việc chưa làm xong. Bản thân việc không hoàn tất hết đề án của mình, và nhất là sự phát triển vô cùng phong phú, phức tạp của triết học sau Kant cho thấy sự việc không diễn tiến đơn giản như ông nghĩ rằng “người đời sau cũng sẽ không còn gì để bổ sung ngoài việc thuyết minh và truyền đạt lại” (AXX).

Tuy vậy, điều không thể phủ nhận là: chính luận điểm của ông cho rằng **nhiệm vụ của triết học là phá hủy mọi ảo tưởng, khắc phục sự huyền hoặc**, vì “thời đại chúng ta đích thực là thời đại của sự phê phán, buộc tất cả phải phục tùng tòa án của lý tính” (AXI, chú thích) cùng với đề án phê phán lý tính của ông với các đặc điểm cơ bản như: cuộc cách mạng Copernic về chủ thể siêu nghiệm; sự kết hợp giữa học thuyết về nhận thức và học thuyết về đối tượng; sự chứng minh các yếu tố tiên nghiệm trong nhận thức cũng như sự phân biệt giữa hiện tượng và vật-tự thân (như ta sẽ gặp trong Lời Tựa 2) đã cải biến sâu sắc nội dung của Siêu hình học vốn được xem là môn “Đệ nhất triết học”, qua đó làm thay đổi

hần bộ mặt của triết học Tây phương, đồng thời khẳng định vững chắc vị trí và công lao lịch sử của Kant.

1.4 Trước khi đi vào Lời Tựa 2, ta có thể bổ sung vài nhận xét cho những ai quan tâm đến lịch sử triết học:

1.4.1 Tùy theo cách nhìn, người ta có thể xem học thuyết của Kant như là một sự “**thỏa hiệp tồi**” hoặc một sự “**đung hòa sáng suốt**” giữa thuyết duy lý và thuyết duy nghiệm, hay cụ thể hơn, giữa Siêu hình học cổ truyền và thuyết hoài nghi của Hume. Dù sao, học thuyết của Kant là một nỗ lực giải quyết những bế tắc về lý luận đặt ra trong một thời kỳ lịch sử nhất định bằng cách **thử đặt vấn đề kiểu khác** để đi đến một tổng hợp không ít mới mẻ và sáng tạo. Cần xét sâu hơn về mặt ấy để thấy hết công lao lịch sử của Kant.

1.4.2 Một nhận định quen thuộc nhấn mạnh công lao của Kant đã đánh đổ Siêu hình học cổ truyền ở cả ba trụ cột chính: Vũ trụ học thuần lý, Tâm lý học thuần lý và Thần học thuần lý (trong phần *Biện chứng pháp siêu nghiệm*). Ở đây, cần nhận rõ cả hai mặt: chống và xây của Kant.

1.4.2.1 Kant không phải là người đầu tiên phê phán Siêu hình học. Trước ông đã có các nhà duy nghiệm Anh (Locke, Hume...). Thậm chí có thể nói lịch sử phê phán Siêu hình học cũng cổ xưa như chính Siêu hình học. Aristote đã không ngừng phê phán xu hướng siêu hình của Platon. Các nhà tư tưởng quan trọng của thời kỳ Platon mới sau công nguyên, các “*giáo phụ*” (*Patristik*) và suốt thời Trung cổ cũng không ai dám tự nhận là nhà Siêu hình học, vì thời ấy bàn về các vấn đề siêu nhiên còn bị xem là thiếu khiêm tốn và tò mò nguy hiểm! Chỉ cuối thời Trung cổ mới dần dần hình thành các chuyên đề Siêu hình học nhằm hệ thống hóa triết học Aristote theo kiểu kinh viện, nhưng các tác giả đều thiếu óc sáng tạo và chưa bao giờ được xem là các tác giả kinh điển của triết học.

Khi René Descartes công bố “*Các suy niệm về đệ nhất triết học*” năm 1641, ông tìm cách tách rời khỏi các triết gia kinh viện đương thời và luôn tránh dùng tên gọi “*Siêu hình học*”⁽¹⁾. Các nhà “*duy lý*” sau ông cũng thế. Nội dung “*Siêu hình học*” thật sự của Spinoza lại núp dưới tên gọi bất ngờ là “*Đạo đức học*” (*Ethica*)⁽²⁾, trong khi Leibniz, tiền

(1) J.L. Marion: *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris 1986, tr, 34...

(2) Theo truyền thống duy lý, Spinoza gọi tác phẩm Siêu hình học của mình là “*Đạo đức học*” (*Ethica*) vì ông cho rằng cái *Thiện (das Gute)* không

bối trực tiếp của Kant và người có đầu óc Siêu hình học nhất trước nay, cũng chưa bao giờ trình bày học thuyết của mình dưới tên gọi "Siêu hình học". Thậm chí trong tác phẩm "Các nghiên cứu mới về giác tính con người" (viết năm 1703, công bố di đảo năm 1765), Leibniz vẫn xem Siêu hình học là một "khoa học đang phải tìm kiếm"⁽¹⁾ mượn cách nói của Aristote ("Siêu hình học" 996 b3, 32). Vậy chỉ còn trước mắt Kant hệ thống Siêu hình học "trường ốc" đã cần cỗi của Wolff và Baumgarten trộn lẫn kinh viện Aristote và thuyết duy lý của Leibniz. Nhưng trong bối cảnh "khai sáng" đương thời, hệ thống này cũng không còn uy tín và ảnh hưởng gì lớn. Do đó, ta nên lưu ý đến nhận xét của **Ferdinand Alquié**, một chuyên gia về Kant: "Ta cần dứt khoát từ bỏ ý tưởng cho rằng có một nền Siêu hình học phát triển rực rỡ trước thời Kant và bị thuyết phê phán của ông đánh đổ [...]. Kant không cần chống lại một nền Siêu hình học mà trong thế kỷ của ông không còn được ai tin nữa và ông đã phơi bày rõ thái độ thờ ơ, dửng dưng phổ biến thời bấy giờ. Đúng ra, ông đã giải thích sự thất bại của nó, tạo cho toàn bộ mục đích của Siêu hình học **các cơ sở mới** bắt nguồn từ việc nghiên cứu bản thân lý tính"⁽²⁾. Như thế, điều Kant thật sự quan tâm không phải là lao vào một cánh cửa đã mở. Điều khiến ông bất bình không phải là tình trạng bế tắc không thể cứu vãn của Siêu hình học mà là thái độ bàng quan trước tình trạng ấy. Ông chỉ ghi nhận tình trạng của Siêu hình học nhưng ông phản đối (theo nghĩa thông thường của từ "phê phán") việc khinh thị các vấn đề Siêu hình học. Người ta có thể thờ ơ trước những cuộc tranh cãi tư biện vô vị (và ngày càng trở nên vô duyên) trước sự phát triển nhanh chóng của khoa học tự nhiên, nhưng không được dửng dưng trước "các vấn đề thiết cốt của bản tính con người" (AX). Những vấn đề ấy tuy mỗi thời có thể đặt ra mỗi khác (thời của ông, đó là: Thượng đế có tồn tại không? Linh hồn có bất tử không? Tự do có ý nghĩa thế nào?) nhưng chỉ có Siêu hình học mới trả lời được. Một Siêu hình học như thế có thể có được không? Đó là câu hỏi then chốt xuyên suốt tác phẩm mà Kant đặt ra

cần điều kiện nào khác ngoài nhận thức về **cái Chân (das Wahre)**.

(1) **G.W. Leibniz**, *Kleine Schriften zur Metaphysik*, Frankfurt/M, 1965, tr. 195: "Rõ ràng môn khoa học nền tảng mang tên Dệ Nhất triết học và được Aristote gọi là môn học được mong ước và đang phải tìm kiếm (zetoumene) thì đến nay vẫn trong tình trạng cần phải tìm kiếm".

(2) **F. Alquié**: *La critique Kantienne de la métaphysique*, Paris 1968, tr. 7... (bản tiếng Đức của J. Grondin).

cho triết học, một nền triết học đã quên rằng các vấn đề cơ bản ấy không một khoa học thực nghiệm nào dù thành công đến mấy trong lãnh vực riêng lẻ của nó có thể giải đáp hoặc thay thế. Ta sẽ gặp lại vấn đề này một cách cụ thể hơn trong Lời Tựa 2 và Lời dẫn nhập.

1.4.2.2 Nói như trên hoàn toàn không có nghĩa xem nhẹ hoặc mâu thuẫn với nhận định rằng Kant đã tiến hành phê phán cận kề, có hệ thống và làm thay đổi sâu sắc Siêu hình học. Khi đặt câu hỏi về khả thể của Siêu hình học, Kant là người đầu tiên tổng kết các nỗ lực suy tư của những người đi trước dưới tên gọi chung là “Siêu hình học” như một mô hình, một kiểu mẫu (Paradigma) tư duy giáo điều. Trong viễn tượng lịch sử, Kant có được cái nhìn tổng quan về Siêu hình học như một toàn khối, cho phép người đi sau lý giải tư tưởng Tây phương như một tổng thể lịch sử chẳng hạn như Hegel xem đó là “lịch sử tự phát triển của Tinh thần” hay Heidegger xem đó là con đường lầm lạc của “nền Siêu hình học lãng quên Hữu thể” v.v.. Sau Kant, hiếm có nền triết học nào không lý giải truyền thống dưới tên gọi chung là “Siêu hình học” và tìm cách ly khai với nó. Chính dự báo của Kant về bất khả thể của Siêu hình học – với tư cách là môn học lý thuyết tư biện về cái “siêu vật lý” (hyperphysisch) vượt khỏi bản thân năng lực nhận thức – đã tác động lớn đến hậu thế.

Các triết gia sau Kant tuy ít nhiều tiếp tục tiếp thu các nội dung của Siêu hình học nhưng đều xem Siêu hình học là loại nhận thức mà triết học phải từ bỏ. Ngay các triết gia tự xem là người kế tục trực tiếp của Kant như **Fichte**, **Schelling**, **Hegel** cũng không dám sử dụng khái niệm Siêu hình học theo nghĩa tích cực dù các hệ thống duy tâm của họ cũng có tham vọng tuyệt đối không kém gì Siêu hình học cổ truyền cả! Sau sự “sụp đổ” của các hệ thống duy tâm bị xem là “Siêu hình học chính hiệu” này, phản ứng cực đoan của phái “Kant mới” vào nửa cuối thế kỷ 19 đến đầu thế kỷ 20 kêu gọi “trở lại với Kant” nhưng lại thiếu chiều sâu và cảm hứng “siêu hình học” của chính Kant nên rơi vào chỗ giản lược, xem tương lai duy nhất của triết học là sự phản tư về khoa học, kéo dài ảnh hưởng trong “lý luận khoa học” (theory of science) đến ngày nay.

Từ đó, các trào lưu mới ra đời (nói riêng ở Tây Âu và khu vực Anh-Mỹ) đều hứa hẹn mang lại một cái gì khác với Siêu hình học. Phác thảo của **Dilthey** (1833-1911) về một sự “Phê phán lý lịch lịch sử” muốn nối gót Kant nêu lên sự đối lập giữa khoa học và Siêu hình học, đặt cơ sở cho “phương pháp luận của các khoa học tinh thần” là

nỗ lực cắt đứt với “Siêu hình học giáo điều”⁽¹⁾. Khẩu hiệu “Hãy trở về với bản thân sự vật!” (“zu den Sachen selbst!”) của **E. Husserl** (1859-1938) chấp cánh cho phong trào Hiện tượng học đầu thế kỷ 20 là sự phản đối tư duy siêu hình học bàn về các ý niệm và khái niệm thay vì về bản thân sự vật. Các triết gia như **Nietzsche** (1844-1900), **Heidegger** (1889-1976) – cùng các hậu duệ trong phái **Derrida** hiện nay – có sức thu hút vì hứa hẹn “vượt qua” Siêu hình học. Ở phía đối lập, triết học phân tích (ngôn ngữ) cũng như “trường phái Frankfurt” tuy rất khác nhau, vẫn thống nhất với nhau ở chỗ đều ghét bỏ tư biện siêu hình học. Theo họ, phải thay thế tư biện vu vơ bằng “Ngữ dụng học” (Sprachpragmatik) hoặc “lý luận phê phán xã hội”. Hậu duệ hiện nay của “trường phái Frankfurt” như **Jürgen Habermas** đề ra các phác thảo cho lối “tư duy hậu siêu hình học” (Nachmetaphysisches Denken); ý đồ và danh hiệu theo chiều hướng này còn có thể kể ra vô số.

Rõ ràng từ Kant và do Kant, Siêu hình học (**tư biện, thuần lý**)^{*} trở thành “bất khả thi”. Mặt khác, tuy trái với ý định và mong muốn của Kant, sự phê phán của ông đã thực sự đẩy triết học Tây phương vào cuộc khủng hoảng toàn diện và sâu sắc, nhưng đồng thời cũng có sức gợi mở vô tận như vệt lướt qua.

(1) Xem: K. Löwith: Dillheys und Heideggers Stellung zur Metaphysik, 1966, toàn tập Löwith, tập 8, tr. 258-275.

* **Tư biện (spekulativ)**: thuật ngữ được sử dụng nhiều trong tác phẩm này. Với Kant, “tư biện” (lý tính tư biện, Siêu hình học tư biện...) hiểu theo nghĩa tiêu cực: sử dụng lý tính **lý thuyết** vượt ra khỏi ranh giới kinh nghiệm bằng các khái niệm suông. Trước Kant, **tư biện** (gốc Latinh: speculari: tìm tòi cái bí nhiệm) được hiểu theo nghĩa trung tính: là nhận thức lý thuyết, không theo đuổi các mục đích thực tiễn, kỹ thuật hay đạo đức (Aristote); rồi chỉ loại nhận thức về các nguyên nhân tối hậu, siêu nhiên như Thượng đế... không dựa vào kinh nghiệm (thời Trung cổ). Sau Kant, Hegel lại hiểu “tư biện” theo nghĩa tích cực, gọi là tư duy “tư biện-chứng”: Tư biện và kinh nghiệm không loại trừ nhau, trái lại, tư biện hơn kinh nghiệm ở chỗ nhìn ra sự thống nhất giữa các mặt đối lập, tức nhận thức bản thân thực tại trong sự thống nhất của khái niệm. Vì màu sắc “duy tâm tuyệt đối” của triết học Hegel, từ “tư biện” (khác với từ “biện chứng”) bị mất dần uy tín và ngày nay chỉ được dùng theo nghĩa tiêu cực, gần với cách hiểu của Kant. (N.D).

LỜI TỰA

BVII

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ HAI (1787) (ẤN BẢN B)

Liệu việc xử lý những nhận thức thuộc về các công việc của lý tính có bước đi vững chắc của một khoa học hay không, điều này dễ dàng được đánh giá từ sự thành công của nó. Nếu việc xử lý ấy, sau nhiều bước nỗ lực và chuẩn bị hướng đến mục đích, lại rơi vào bế tắc; hoặc để đạt được mục đích, thường phải liên tục quay lại từ đầu để tìm con đường khác cũng như không tạo được sự nhất trí trong hàng ngũ những người cộng tác khác nhau về phương cách làm thế nào để theo đuổi mục đích chung ấy; ta biết ngay rằng công cuộc nghiên cứu như thế chưa có được bước đi vững chắc của một **khoa học** mà chỉ là sự mò mẫm đơn thuần; và quả là một đóng góp cho lý tính nếu có thể tìm ra được con đường này, cho dù qua đó buộc phải từ bỏ một số điều vô vọng mà trước đó do thiếu suy nghĩ đã được đưa vào trong mục đích nghiên cứu.

BVIII

Môn **Lô-gíc học** đã đi bước đi vững chắc này ngay từ những thời rất xa xưa là điều dễ nhận ra từ sự kiện nó không hề được phép đi một bước lùi nào kể từ thời **Aristote**^{*}, nếu ta không kể tới việc bỏ-bớt một số điều chi ly không cần thiết hoặc xác định rõ ràng hơn những gì đã trình bày xem như những sự cải tiến thuộc về tính trang nhã hơn là về tính vững chắc (**Sicherheit**)^{**} của khoa học. Điều đáng ngạc

^{*} **Aristote**: (384-324 tr. CN): đại triết gia Hy Lạp cổ đại. (N.D).

^{**} **Sự vững chắc (Sicherheit)**: xem chú thích cho chữ "xác tín" (**Gewissheit**) ở AXV. (N.D).

nhiên nơi môn học này là cho tới hiện nay, nó cũng không thể đi thêm một bước tiến nào cả, cơ hồ như đã hoàn chỉnh và hoàn tất hẳn rồi. Bởi vì, nếu có đôi điều gì mới mẻ tưởng rằng có thể mở rộng môn Lô-gíc học như đưa thêm vào đó phần nghiên cứu **tâm lý học** về các năng lực nhận thức (về óc tưởng tượng, óc hài hước), phần nghiên cứu **siêu hình học** về nguồn gốc của nhận thức hoặc về cách thức đạt được sự xác tín khác nhau tùy theo tính dị biệt của những đối tượng (thuyết duy tâm, thuyết hoài nghi v.v), phần khác là thêm vào các nghiên cứu **nhân loại học** về những định kiến [của con người] (tìm hiểu nguyên do và các biện pháp khắc phục...); tất cả những điều được đưa thêm vào ấy là do không hiểu về bản tính riêng có của môn khoa học này. Không phải là làm tăng tiến mà là làm rối loạn các ngành khoa học nếu người ta làm cho các ranh giới của chúng trộn lẫn vào nhau. | Ranh giới của BIX môn Lô-gíc học được xác định hoàn toàn rõ ràng: nó là môn khoa học trình bày cặn kẽ và chứng minh chặt chẽ những **quy luật hình thức** của mọi tư duy chứ không làm điều gì khác hơn (bất kể tư duy ấy là tiên nghiệm hay thường nghiệm, có nguồn gốc hay đối tượng như thế nào và khi được mang lại trong đầu óc con người có gặp trở ngại tự nhiên hay ngẫu nhiên nào hay không).

Sở dĩ môn Lô-gíc học thành công tốt đẹp như vậy là nhờ nó có ưu thế nơi chính **tính bị giới hạn rõ (Eingeschränktheit)** của nó, nhờ đó nó có quyền, thậm chí bị bắt buộc phải trừu tượng hóa khỏi mọi đối tượng của nhận thức cũng như sự khác nhau giữa những đối tượng, do đó, trong Lô-gíc học, giác tính không làm việc với gì khác hơn là với chính mình và với hình thức (Form)* của mình. Một cách tự nhiên, lý tính khó khăn hơn nhiều để bước vào con đường vững chắc của khoa

* Form: hình thức, cũng được dịch là mô thức, đối lập với Materie: chất liệu, chất thể, tùy theo văn cảnh. (N.D).

học, khi nó không chỉ phải làm việc với chính nó mà với những đối tượng; cho nên môn Lô-gíc học, với tư cách là môn học **dự bị (Propädeutik)** chỉ mới tạo nên **cái tiền sảnh (Vorhof)** cho các khoa học; và khi nói về các nhận thức, thì tuy người ta dùng môn Lô-gíc học như một tiền đề để phán đoán về chúng, nhưng để có **sở đắc** về các nhận thức, người ta lại phải đi tìm trong các ngành khoa học được gọi là các khoa học thực sự và khách quan.

BX Trong chừng mực các khoa học này muốn trở thành lý tính [xứng danh là các khoa học thuần lý – rational – do lý tính mang lại], trong chúng phải có cái gì **tiên nghiệm** được nhận thức; và nhận thức của chúng có thể liên hệ với đối tượng nghiên cứu bằng phương cách hai mặt: hoặc chỉ đơn thuần **xác định (bestimmen)** đối tượng và xác định khái niệm về đối tượng (khái niệm phải được mang lại như cái gì khác, **từ bên ngoài [thêm vào] (anderweitig)** cho đối tượng), hoặc làm cho đối tượng trở thành **hiện thực (wirklich)**. Cái trước là nhận thức **lý thuyết**; cái sau là nhận thức **thực hành (praktisch)** của lý tính. Trong cả hai loại này, phần **thuần túy** được chứa đựng trong đó ít hay nhiều, – tức phần do lý tính xác định đối tượng **một cách hoàn toàn tiên nghiệm** – phải được trình bày trước tiên và riêng biệt và không được trộn lẫn nó với những gì đến từ các nguồn [nhận thức] khác. | Bởi vì, [cũng ví như] công việc làm ăn buôn bán sẽ rất tồi tệ, nếu người ta cứ nhắm mắt chỉ ra những gì thu vào để sau đó, khi làm ăn bị bế tắc, không thể phân biệt phần thu nhập nào có thể bù đắp chi phí, và phần nào phải cắt giảm.

Toán học và **Vật lý học** là hai loại nhận thức **lý thuyết** của lý tính có nhiệm vụ xác định đối tượng của chúng một cách **tiên nghiệm**; môn học trước là **hoàn toàn thuần túy**, còn môn học sau ít nhất có **một phần thuần túy**, vì nó còn phải dựa vào các nguồn nhận thức khác hơn là nguồn của lý tính.

Từ thời rất xa xưa mà lịch sử của lý tính con người có thể vươn tới, **Toán học** đã đi con đường vững chắc của một khoa học nơi dân tộc Hy Lạp đáng ngưỡng mộ. Chỉ có điều người ta không được phép nghĩ rằng Toán học đã dễ dàng – như môn Lô-gíc là nơi lý tính chỉ phải làm việc với chính nó – gặp được con đường vương giả ấy, hay hơn thế, tự mình mở đường đi; trái lại tôi tin rằng Toán học cũng đã phải dừng lại ở sự mò mẫm (chủ yếu dưới thời các người Ai Cập) và sự cải biến là nhờ vào một **cuộc cách mạng** do ý tưởng đột ngột đầy may mắn của một con người duy nhất được hình thành từ một thử nghiệm, từ đó con đường mà người ta phải theo không còn bị mất dấu và bước đi vững chắc của một khoa học đã được bước vào và được mở ra cho mọi thời đại và rộng dài vô tận. Lịch sử của **cuộc cách mạng về lẽ lối tư duy (Revolution der Denkart)** này – mà tầm quan trọng của nó còn lớn hơn cả việc tìm ra đường đi vòng quanh mũi Hảo vọng nổi tiếng – cũng như của con người may mắn đã làm nên cuộc cách mạng này không được lưu lại chính xác cho chúng ta. Tuy nhiên, truyền thuyết mà **Diogenes Laertius*** kể lại về người được xem là kẻ phát minh ra các yếu tố đơn giản nhất của các chứng minh hình học – những yếu tố mà theo ý kiến thông thường là không cần phải chứng minh – cho thấy rõ sự hồi tưởng về cuộc cải biến do dấu vết đầu tiên của việc tìm ra con đường mới mẻ này tác động, là cực kỳ hệ trọng đối với những nhà toán học và vì thế đã không bao giờ bị rơi vào quên lãng. Một ánh sáng đã lóe lên trong đầu óc người đầu tiên (đó là **Thales** hay có thể một tên tuổi nào khác) khi ông chứng minh tam giác cân. | Đó là khi ông thấy rằng không thể dựa vào những gì ông nhìn thấy trong hình tam giác [như đang

* **Diogenes Laertius**: nhà văn cổ Hy Lạp, khoảng thế kỷ 3 T.L., tác giả mười tập lịch sử, ký sự, giai thoại về các triết gia cổ đại. Tuy không có hệ thống và không hoàn toàn chính xác, nhưng tác phẩm của ông (“Cuộc đời và quan niệm của các triết gia nổi tiếng”. Bản tiếng Đức, 1967) là một trong các nguồn tư liệu quan trọng nhất về triết học cổ đại Tây phương. (N.D).

bày ra trước mắt], hay dò theo khái niệm đơn thuần về nó [như đang tồn tại trong đầu óc ông] để từ đó rút ra các đặc điểm, trái lại phải **tạo ra** (*hervorbringen*) hình tam giác từ những gì tự ông nghĩ ra một cách **tiên nghiệm** dựa theo các khái niệm, và diễn tả nó (bằng sự **cấu tạo** – **Konstruktion**); và thấy rằng, để nhận thức chắc chắn về cái gì một cách tiên nghiệm, ông không cần phải gán cho sự vật những thuộc tính nào khác ngoài những gì được tất yếu rút ra từ cái mà bản thân ông đã **đặt vào** trong sự vật, phù hợp với khái niệm của ông [về nó].

Khoa học tự nhiên thì tiến chậm hơn trước khi bước vào đại lộ của khoa học, vì việc này chỉ mới xảy ra cách nay khoảng một thế kỷ rưỡi [so với thời Kant, N.D] khi đề nghị sáng suốt của **FRANCIS BACON** [1561-1626] đã một phần mở ra sự khám phá này, phần khác đã làm nó sống động trở lại vì đã từng có người thử dọ dẫm bước vào; điều này cũng chỉ có thể được giải thích bằng cuộc **cách mạng** về lẽ lối tư duy đã nhanh chóng xảy ra trước đó. Ở đây, tôi chỉ xét khoa học tự nhiên, trong chừng mực nó được đặt nền trên các nguyên tắc **thường nghiệm**:

Khi **GALILEI** cho những viên bi có trọng lượng do ông tự lựa chọn trượt xuôi theo một mặt phẳng nghiêng, hay **TORRICELLI** để cho không khí mang một trọng lượng mà ông tự nghĩ ra từ trước ngang bằng với trọng lượng của một cột nước đã biết, hay muộn hơn, khi **STAHL** chuyển hóa kim loại thành vôi và lại chuyển hóa vôi thành kim loại bằng cách BXIII rút bớt đi và cho thêm trở lại một cái gì đấy nơi chúng⁽¹⁾, thì cũng có một tia sáng lóe lên trong đầu óc của mọi nhà nghiên

(1) Ở đây tôi không đi theo một cách chính xác đường dây lịch sử của phương pháp thí nghiệm, mà các khởi điểm đầu tiên của nó cũng chưa được biết rõ thực sự.

cứu tự nhiên. Họ hiểu ra rằng lý tính chỉ nhận ra những gì do chính bản thân nó **tạo ra** (**hervorbringen**) theo phác họa của nó; rằng lý tính tiến lên bằng những nguyên tắc của các phán đoán theo các quy luật ổn định; bắt buộc Tự nhiên phải trả lời cho các câu hỏi của nó, chứ không chỉ chịu để cho Tự nhiên dẫn dắt; vì nếu không như thế, các quan sát ngẫu nhiên không được tiến hành theo một kế hoạch được phác họa từ trước sẽ không gắn kết được với nhau trong một quy luật **tất yếu**, là cái mà lý tính tìm kiếm và đòi hỏi. Lý tính phải đi đến giới Tự nhiên với một tay là các nguyên tắc của nó và chỉ những hiện tượng nào tương ứng với các nguyên tắc ấy mới có thể có giá trị là các quy luật; và trong tay kia là các thí nghiệm được lý tính tự suy nghĩ ra theo các nguyên tắc trên; tất nhiên với mục đích là để được Tự nhiên giảng dạy, nhưng không phải với tính cách của một cậu học trò chịu để cho người thầy muốn dạy bảo gì cũng được, trái lại, với tính cách của một vị thẩm phán được bổ nhiệm có đủ thẩm quyền để buộc các nhân chứng phải trả lời các câu hỏi do ông đặt ra. Và như thế, ngay cả Vật lý học cũng phải biết ơn **sáng kiến** đã mang lại cuộc cách mạng bổ ích trong lề lối tư duy của nó; theo sáng kiến ấy, tức là, phù hợp với những gì tự lý tính đã **đặt vào** trong Tự nhiên, lý tính lại đi tìm trong Tự nhiên (chứ không phải gán ghép cho Tự nhiên) những gì lý tính phải học hỏi và là những điều lý tính tự mình không có hiểu biết nào. Bằng cách đó, khoa học tự nhiên mới được đưa vào con đường vững chắc của một khoa học, vì trải qua nhiều thế kỷ, nó đã không thể làm gì hơn là chỉ biết mò mẫm đơn thuần.

BXIV

Siêu hình học – loại nhận thức tự biện hoàn toàn biệt lập của lý tính – là môn học vượt hẳn lên trên mọi hướng dẫn của kinh nghiệm, tức là chỉ dựa vào những khái niệm đơn thuần (chứ không như Toán học có được là nhờ áp dụng những khái niệm **vào trực quan**), là nơi chính bản thân lý tính phải làm người học trò của chính nó, lại không có được

BXV

số phận may mắn, thuận lợi để có thể có được bước đi vững chắc của một khoa học, mặc dù nó là môn học xưa cũ hơn mọi khoa học khác và chắc hẳn sẽ vẫn còn tồn tại ngay cả khi mọi khoa học khác đều bị nuốt chửng vào hố thẳm hủy diệt của một trạng thái man rợ nào đó có thể xảy ra. Trong Siêu hình học, lý tính thường xuyên lâm vào cảnh bế tắc, ngay cả khi nó muốn nhận thức một cách **tiên nghiệm** đối với những quy luật được kinh nghiệm tẩm thường nhất xác nhận (như kinh nghiệm tự cho như thế). Trong Siêu hình học, người ta đã phải bao lần quay trở ngược lại vì thấy rằng con đường sẽ không dẫn đến nơi người ta muốn đến; còn đối với sự nhất trí trong các khẳng định giữa những người theo đuổi nó thì nó lại càng cách xa, khiến cho Siêu hình học, nói đúng ra, đã biến thành một đấu trường có vẻ được dựng nên chỉ để phô diễn sức mạnh, tập tành những cuộc đấu trận giả, nơi đó chưa hề có một chiến binh nào thực sự giành được chỉ một tấc đất để làm chủ lâu dài nhờ có thắng lợi. Không nghi ngờ gì nữa, phương pháp của nó đến nay chỉ là sự mò mẫm đơn thuần, và càng tệ hại hơn, **chỉ là sự mò mẫm giữa những khái niệm suông mà thôi.**

Vậy do đâu mà Siêu hình học đã không thể tìm ra được con đường vững chắc của khoa học? Phải chăng con đường ấy là không thể có? Thế tại sao Tự nhiên lại xui khiến lý tính chúng ta không ngừng theo đuổi và tìm kiếm nó, xem nó như một trong những công việc hệ trọng nhất của lý tính con người? Hơn thế, làm sao ta còn có thể tin cậy vào lý tính được nữa khi nó không chỉ bỏ rơi ta ngay trong phần then chốt nhất của lòng khao khát hiểu biết của ta mà còn dụ dỗ ta đi vào con đường lầm lạc và cuối cùng còn lừa gạt ta nữa! Hay là tất cả chỉ vì lâu nay ta không biết tìm ra con đường đúng, vậy đâu là những dấu hiệu cho phép ta sử dụng để lên đường tìm trở lại lần nữa với hy vọng sẽ gặp may mắn hơn những người đi trước?

BXVI Tôi cho rằng những ví dụ điển hình trong toán học và khoa học tự nhiên – những ngành khoa học đã nhờ cuộc cách mạng nói trên mà được trở thành như ngày nay – là rất đáng chú ý, khiến ta nên **suy nghĩ** về điểm cốt yếu của việc chuyển đổi lề lối tư duy đã mang lại thuận lợi lớn cho chúng; và ít nhiều dựa trên chỗ tương đồng giữa chúng với Siêu hình học như là các tri thức của lý tính, ít ra cũng nên thử **mô phỏng** điểm cốt yếu này. Lâu nay người ta giả định rằng **mọi nhận thức của ta phải hướng theo các đối tượng**; thế nhưng mọi nỗ lực dùng các khái niệm để xử lý đối tượng một cách tiên nghiệm hầu qua đó mở rộng nhận thức của ta đều đi đến thất bại cũng tại vì giả định này. Vì thế, hãy thử nghiệm để biết đâu chúng ta có thể tiến lên tốt hơn trong việc giải quyết các vấn đề của Siêu hình học bằng cách giả định rằng **các đối tượng phải hướng theo nhận thức của ta**; nhận thức ấy sẽ phù hợp tốt hơn với khả thể được đòi hỏi của một nhận thức tiên nghiệm về đối tượng, tức loại nhận thức xác định một cái gì đó về đối tượng trước khi **đối tượng** được mang lại cho ta. Đó cũng chính là tình hình đã xảy ra với ý tưởng đầu tiên của **COPERNIC** [1473-1543] sau khi ông thấy không thể đi xa hơn được trong việc giải thích các vận động của bầu trời nếu giả định rằng toàn bộ đội ngũ những thiên thể quay xung quanh người quan sát, nên đã thử xem có thể thành công hơn không khi ông cho người quan sát quay xung quanh, còn ngược lại, để cho những thiên thể đứng yên. Bây giờ, trong **Siêu hình học**, ta hãy thử nghiệm bằng cách

BXVII tương tự như thế đối với những gì liên quan đến **trực quan** (**Anschauung**) về các đối tượng. Nếu trực quan phải hướng theo đặc tính của các đối tượng, tôi không thấy được bằng cách nào ta có thể biết gì về chúng một cách **tiên nghiệm**; nhưng nếu đối tượng (như là đối tượng của giác quan)*

* đối tượng của giác quan: Gegenstand (Objekt) der Sinne = sinnlicher

hướng theo đặc tính của **quan năng trực quan** của chúng ta, tôi có thể hoàn toàn hình dung được khả thể này. Nhưng vì tôi không thể chỉ dừng lại ở các trực quan này nếu muốn biến chúng thành các nhận thức, trái lại phải liên hệ chúng – như là những biểu tượng – với một cái gì như là đối tượng, để **xác định (bestimmen)** đối tượng này bằng các biểu tượng kia, tôi có thể: hoặc giả định rằng các **khái niệm** – nhờ đó tôi làm được công việc **xác định** trên đây – **phải hướng theo đối tượng**, trong trường hợp đó tôi lại rơi vào khó khăn, lúng túng như trước về phương cách làm thế nào để tôi có thể biết gì về đối tượng một cách tiên nghiệm. | Hoặc [bằng cách khác], tôi giả định rằng các **đối tượng** – hay cũng cách nói hết như thế; **kinh nghiệm**, – tức là nơi chúng (như là những đối tượng được cho) được nhận thức – **phải hướng theo các khái niệm**, lập tức tôi thấy dễ dàng hơn nhiều, bởi lẽ bản thân kinh nghiệm là một **phương cách nhận thức (Erkenntnisart)** đòi hỏi, phải có giác tính, cho nên tôi phải xem **quy luật** của giác tính là tiền đề [có sẵn] **ở trong tôi (in mir)** một cách tiên nghiệm **trước khi** các đối tượng được mang lại cho tôi; quy luật ấy được diễn tả trong các **khái niệm tiên nghiệm**, do đó mọi đối tượng của kinh nghiệm phải nhất thiết hướng theo và phải phù hợp với chúng. Thế nhưng, đối với những đối tượng trong chừng mực chúng chỉ được suy tưởng thông qua lý tính, tức là được suy tưởng một cách tất yếu song hoàn toàn không thể được mang lại trong kinh nghiệm (ít nhất như lý tính suy tưởng về chúng), thì các cố gắng để suy tưởng về chúng – vì chúng phải để cho ta suy tưởng được [dù không thể để cho ta nhận thức] – sẽ mang lại cho ta hòn đá thử tuyệt diệu về những gì ta giả định như là phương pháp thay đổi lẽ lối tư duy, rằng quả thật ta chỉ

nhận thức được về các sự vật một cách tiên nghiệm những gì do chính ta đặt vào trong chúng⁽¹⁾.

BXIX Thử nghiệm này thành công như ý muốn và như vậy, hứa hẹn mang lại cho **phần đầu** của Siêu hình học – tức là phần nghiên cứu về các khái niệm tiên nghiệm, mà mọi đối tượng tương ứng trong kinh nghiệm có thể được mang lại phù hợp với chúng – bước đi vững chắc của một khoa học. Bởi vì với sự thay đổi này về lẽ lối tư duy, ta đã hoàn toàn có thể giải thích được khả thể của một nhận thức tiên nghiệm, và hơn thế nữa, đã mang lại các chứng minh thỏa đáng về **các quy luật** làm nền móng tiên nghiệm cho giới Tự nhiên – Tự nhiên như là **tổng thể (Inbegriff)** mọi đối tượng của kinh nghiệm. | Cả hai điều này đều không thể có được theo phương cách tiến hành trước nay. Nhưng, từ việc **diễn dịch (Deduktion)*** này về quan năng nhận thức tiên nghiệm của

(1) Như thế, phương pháp được mô phỏng từ các nhà nghiên cứu tự nhiên chính là ở chỗ sau đây: phải đi tìm các yếu tố [tiên nghiệm] của lý tính thuần túy trong cái gì có thể được một thí nghiệm xác nhận hoặc bác bỏ. Thế nhưng để kiểm chứng các mệnh đề của lý tính thuần túy, nhất là khi chúng dám liều lĩnh vượt qua mọi ranh giới của kinh nghiệm có thể có, ta không thể làm thí nghiệm với các đối tượng của chúng được (như ta có thể làm trong khoa học tự nhiên): vậy chỉ có thể làm được việc kiểm chứng đối với các khái niệm và các nguyên tắc mà ta đã giả định một cách tiên nghiệm thôi, bằng cách xem xét rằng cũng chính các đối tượng ấy [các khái niệm] một mặt như là các đối tượng của giác quan và của giác tính dành cho [lãnh vực] kinh nghiệm, và mặt kia, lại xem chúng như các đối tượng mà người ta chỉ suy tưởng đơn thuần, dành cho [lãnh vực] lý tính biệt lập, luôn muốn vượt ra khỏi các ranh giới của kinh nghiệm; do đó, các đối tượng có thể được xem xét về hai mặt khác nhau. Nếu thấy rằng khi ta xem xét các sự vật từ cách nhìn hai mặt ấy là nhất trí với nguyên tắc của lý tính thuần túy, còn nếu xem xét chỉ một mặt thì mâu thuẫn không thể tránh khỏi của lý tính với chính nó sẽ nảy sinh, vậy sự thí nghiệm đã quyết định nghiên về tính đúng đắn của sự phân biệt này. [Kant sẽ giải thích và cho ví dụ rõ hơn ở BXXVII...].

* **Diễn dịch (Deduktion)**: chứng minh nguồn gốc tiên nghiệm và tính chính đáng của việc sử dụng tiên nghiệm một quan năng hay các khái niệm trong quan hệ với đối tượng. Xem B116. (N.D).

chúng ta trong **phần đầu** của Siêu hình học lại dẫn đến một kết quả bất ngờ tỏ ra có vẻ rất bất lợi và đi ngược lại toàn bộ cứu cánh của Siêu hình học trong **phần sau** của nó, đó là: với **phần đầu**, ta không bao giờ có thể đi ra ngoài ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, trong khi chính nỗ lực [siêu việt] ở phần sau mới là công việc **cốt yếu nhất** [có tính bản chất nhất] (*wesentlichste Angelegenheit*) của môn khoa học này.

BXX Nhưng chính ở đây [các nỗ lực siêu việt], sự thí nghiệm đã kiểm chứng ngược lại tính chân lý của kết quả đã đạt được trong phần đánh giá đầu tiên về nhận thức tiên nghiệm của lý tính chúng ta, đó là: nhận thức tiên nghiệm chỉ liên quan đến những **hiện tượng** thôi [là những gì xuất hiện ra cho ta và ta có thể buộc chúng phù hợp với các khái niệm do ta đặt vào nơi chúng], còn ngược lại, **Vật tự thân** – tuy tồn tại thực nơi bản thân nó – nhưng không được ta nhận thức. Bởi vì, cái đã thúc đẩy chúng ta nhất thiết phải đi ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm và của mọi hiện tượng chính là cái **Vô-điều kiện** (*das Unbedingte*) mà lý tính luôn đòi hỏi, xem nó là tất yếu nơi bản thân những Vật-tự thân*, là đương nhiên gắn liền với mọi cái có-điều kiện, qua đó chuỗi các điều kiện mới được hoàn tất trọn vẹn. Vậy nếu thấy rằng, khi ta giả định nhận thức bằng kinh nghiệm của ta phải **hướng theo** các đối tượng như là hướng theo bản thân các vật-tự thân, thì cái Vô-điều kiện không thể nào được suy tưởng mà không có mâu thuẫn; ngược lại, khi ta giả định, các biểu tượng của ta về sự vật – như là các sự vật được mang lại cho ta – không hướng theo các sự vật này như hướng theo các vật-tự thân; trái lại, các đối tượng này, với tư cách là **các hiện tượng**, hướng theo

* Ý nói: cái Vô-điều kiện chỉ là đòi hỏi **chủ quan** của lý tính nhưng được lý tính xem như là có thật nơi những sự vật là những vật-tự thân (*Dinge an sich*). (Xem: Chú giải dẫn nhập: 10.1.2). (N.D).

BXXI phương cách biểu tượng của ta* thì mâu thuẫn sẽ biến mất; và do đó, nếu thấy rằng cái Vô-điều kiện không thể nào được tìm thấy nơi các sự vật trong chừng mực ta nhận thức chúng (tức các sự vật được mang lại cho ta) mà chỉ có nơi bản thân sự vật trong chừng mực ta không biết gì về chúng như là các vật-tự thân, thì rõ ràng **những gì ta đã giả định lúc đầu để thử nghiệm là có cơ sở** ⁽¹⁾.

Nhưng, sau khi mọi sự tiến lên của lý tính tư biện trong lãnh vực của cái Siêu-cảm tính đã bị bác bỏ, nhiệm vụ quan trọng còn lại của ta là phải thử nghiệm xem phải chăng trong **nhận thức thực hành** của lý tính có thể tìm thấy được các **dữ liệu (Data)** để xác định khái niệm siêu việt của lý tính về cái Vô-điều kiện, và bằng cách đó, phù hợp với mong ước của Siêu hình học, lý tính vươn tới được các nhận thức tiên nghiệm có thể có về những gì vượt ra khỏi ranh giới của mọi kinh nghiệm khả hữu đúng với mục đích của ta, nhưng chỉ là mục đích **thực hành** mà thôi. Bằng phương pháp ấy để mở rộng nhận thức, lý tính tư biện ít ra cũng phải để lại những khoảng trống cho ta; và chúng ta không những được phép mà còn thấy có trách nhiệm lấp đầy chúng, nếu có thể làm được, bằng những dữ

BXXII

* **Phương cách biểu tượng (Vorstellungsart):** phương cách chủ quan của ta để hình dung (vorstellen) nên các biểu tượng về sự vật, bằng trực quan (cảm năng) và các khái niệm (giác tính). (N.D).

(1) Thí nghiệm này của lý tính thuần túy có nhiều chỗ tương tự với thí nghiệm của các nhà hóa học, thường được gọi là thí nghiệm **quy giảm (Reduktion)** trong phương pháp nói chung gọi là phương pháp tổng hợp. **Phân tích pháp** của nhà siêu hình học phân chia nhận thức thuần túy tiên nghiệm ra làm hai yếu tố rất khác nhau về loại, đó là các yếu tố của sự vật như là những hiện tượng, rồi như là của sự vật như là những vật tự thân. **Biện chứng pháp** lại nối kết hai loại ấy lại thành sự nhất trí (Einhelligkeit) với ý niệm tất yếu về cái Vô-điều kiện của lý tính, và thấy rằng sự nhất trí này không bao giờ hình thành được mà không nhờ có sự phân biệt trên đây, do đó sự phân biệt ấy là sự phân biệt đúng đắn.

liệu thực hành⁽¹⁾.

BXXIII Chính thử nghiệm thay đổi phương pháp trước nay của Siêu hình học bằng cách theo gương các nhà hình học và khoa học tự nhiên, chúng ta sẽ thực hiện một **cuộc cách mạng hoàn toàn** đối với Siêu hình học, đó là công việc của **sự Phê phán lý tính thuần túy tư biện** này. Sự phê phán này là một **Khảo luận về phương pháp** (ein **Traktat von der Methode**) chứ không phải một **Hệ thống** [tri thức] về bản thân khoa học [Siêu hình học]; mặc dù sự phê phán cũng vạch ra một **phác họa toàn bộ** về khoa học này, không những về mặt các ranh giới mà cả về toàn bộ cấu trúc (Gliederbau) bên trong của nó [tức là về cả hai mặt của môn học]. [Sở dĩ được như vậy là] bởi vì lý tính thuần túy tư biện có đặc điểm riêng này: nó **có thể** và **phải** đo lường được năng lực của chính nó dựa theo sự khác nhau về phương cách làm thế nào để tự lựa chọn các đối tượng cho tư duy và tính toán được ngay từ trước (vorzählen) một cách đầy đủ các phương cách để tự đặt các vấn đề cho chính mình, do đó vạch ra được phác họa toàn bộ về một

(1) Cũng bằng cách như thế mà các quy luật trung tâm [chủ yếu] về các vận động của những thiên thể có được tính xác tín vững chắc sau khi chỉ mới là giả thuyết trong giả định ban đầu của Copernic; đồng thời nhờ đó chứng minh được cả lực vô hình (lực hấp dẫn của Newton) chi phối kết cấu của vũ trụ. | Lực [hấp dẫn] này có lẽ đã không bao giờ được phát hiện, nếu trước đó Copernic không mạnh dạn đổi mới cách suy nghĩ, thoát nhìn trái ngược hẳn với giác quan thông thường nhưng lại là phương cách đúng để đi tìm các vận động đã quan sát được không ở trong những đối tượng của bầu trời mà ở chính nơi người quan sát. Trong Lời tựa này, tôi nêu sự thay đổi về lẽ lối tư duy chỉ như một giả thuyết có nét tương tự như giả thuyết của Copernic, nhưng trong bản thân quyển Phê phán, giả thuyết này được chứng minh một cách hiển nhiên chứ không có tính giả thuyết nữa, xuất phát từ đặc điểm của các biểu tượng của ta về không gian, thời gian và về các khái niệm cơ bản của giác tính. | Trong Lời tựa, sở dĩ nêu như vậy chỉ là để lưu ý những thí nghiệm đầu tiên vốn bao giờ cũng có tính giả thuyết về một sự thay đổi lẽ lối tư duy như vậy.

hệ thống của Siêu hình học. | Bởi lẽ, đối với điều trước [đo lường và tính toán], trong nhận thức tiên nghiệm, không có gì có thể gán cho đối tượng ngoài những gì chủ thể tư duy tự rút ra từ chính mình; và đối với điều sau [phát họa hệ thống], lý tính, xét về phương diện các nguyên tắc của nhận thức, là một chỉnh thể độc lập, hoàn toàn tách biệt, trong đó mỗi bộ phận, – giống như trong một cơ thể có tổ chức – , sở dĩ có đó là vì mọi bộ phận khác và mọi bộ phận khác là vì từng bộ phận, và không nguyên tắc nào có thể được xem xét một cách chắc chắn trong một mối quan hệ mà không đồng thời được nghiên cứu trong mối quan hệ xuyên suốt (*durchgängig*) [trơn vẹn] với việc sử dụng toàn bộ lý tính thuần túy. Do đó, Siêu hình học có được sự may mắn hiếm hoi mà không một khoa học nào khác của lý tính vốn phải nghiên cứu về các đối tượng có thể có được (không kể môn Lô-gíc học vì môn này chỉ nghiên cứu mô thức của tư duy nói chung), đó là: một khi – nhờ sự Phê phán này – được đưa vào bước đi vững chắc của một khoa học, Siêu hình học hoàn toàn làm việc trong toàn bộ lãnh vực của những nhận thức thuộc về riêng nó; do đó nó có thể hoàn tất công trình của mình và truyền lại cho hậu thế sử dụng như một vốn liếng không bao giờ được gia tăng thêm, bởi lẽ Siêu hình học chỉ làm việc với các nguyên tắc và với các sự giới hạn (*Einschränkungen*) về việc sử dụng nó; các giới hạn bị quy định bởi chính các nguyên tắc trên. Bởi vậy, với tư cách là khoa học nền tảng (*Grundwissenschaft*), Siêu hình học bị ràng buộc với tính hoàn chỉnh (*Vollständigkeit*) này, và có thể phải nói về nó như sau: “*Nil actum reputans, si quid supenesset agendum* [La Tinh: “Không có gì được xem là đã hoàn tất nếu còn sót lại việc phải làm”. Lucan, 2, 657].

BXXIV

Nhưng người ta sẽ hỏi, di sản quý báu mà ta dự tính trao lại cho hậu thế là di sản gì đây một khi Siêu hình học tuy đã được sự phê phán làm trong sạch nhưng qua đó cũng

BXXV

được đưa vào tình trạng thường tồn (beharrlich) [bất biến] như vậy? Nếu chỉ nhìn lướt qua công trình này một cách hời hợt, người ta tưởng đã nhận ra được rằng ích lợi của nó chỉ là **tiêu cực (negativ)**, tức là, với lý tính tư biện ta không bao giờ được phép liều lĩnh vượt qua các ranh giới của kinh nghiệm; và quả thật, trong thực tế, đó cũng là ích lợi đầu tiên của nó. Nhưng, ích lợi này sẽ trở thành **tích cực (positiv)** ngay, nếu người ta nhận ra rằng các nguyên tắc mà lý tính tư biện sử dụng để vượt ra khỏi ranh giới của nó nhất định sẽ không dẫn đến sự **mở rộng** mà thực ra là **bó hẹp** việc sử dụng lý tính của chúng ta, vì khi các nguyên tắc ấy mở rộng thực sự các ranh giới của cảm năng – là lãnh vực đích thực của nó – bao trùm ra toàn bộ mọi lãnh vực, chúng sẽ đe dọa đẩy lùi việc sử dụng lý tính thuần túy (**thực hành**). Vì thế, một sự Phê phán hạn định lý tính tư biện [trong khuôn khổ của nó] là **tiêu cực**, nhưng đồng thời, khi qua đó dẹp bỏ được trở ngại đã hạn chế hay thậm chí đe dọa thủ tiêu việc sử dụng lý tính **thực hành**, sự Phê phán mang lại ích lợi **tích cực** và **hết sức quan trọng**, bao lâu ta ý thức rõ rằng phải có một sự sử dụng tuyệt đối tất yếu về mặt **thực hành** của lý tính thuần túy (sử dụng về mặt đạo đức), trong đó lý tính tự mở rộng ra khỏi các ranh giới của cảm năng một cách không thể tránh được nhưng lại **không cần** sự trợ giúp nào của lý tính tư biện, trái lại còn được đảm bảo an toàn chống lại phản tác dụng của lý tính tư biện để lý tính không bị rơi vào mâu thuẫn với chính bản thân nó. Phủ nhận ích lợi tích cực trong việc đóng góp này của công cuộc Phê phán thì cũng giống như bảo rằng lực lượng cảnh sát chẳng có ích lợi tích cực nào cả, vì các công việc chính của nó chỉ là ngăn chặn hành động bạo lực xảy ra giữa những công dân với nhau để ai nấy có thể làm công việc của mình một cách yên ổn và an toàn.

Trong phần **Phân tích pháp** của quyển Phê phán

này, ta sẽ chứng minh rằng:

[–] không gian và thời gian chỉ là các mô thức của trực quan cảm tính, do đó chỉ là các điều kiện cho sự tồn tại của sự vật như là **những hiện tượng**;

- BXXVI [–] ta không có các khái niệm của giác tính, tức không có các yếu tố để nhận thức sự vật nào khác hơn là khi trực quan tương ứng có thể được mang lại cho các khái niệm này; do đó ta không thể có nhận thức về những đối tượng như là những vật-tự thân, mà chỉ trong chừng mực là đối tượng của trực quan cảm tính, tức là như hiện tượng. | Từ những chứng minh đó suy ra sự giới hạn của mọi nhận thức tư biện khả hữu của lý tính vào những đối tượng đơn thuần của **kinh nghiệm** mà thôi. Nhưng đồng thời, điều cần cần thận ghi nhớ là: tuy ta không thể **nhận thức** được **chính** những đối tượng ấy như là những Vật-tự thân thì ít nhất ta cũng phải có thể **suy tưởng** về chúng
- BXXVII [như là những vật-tự thân]⁽¹⁾. Vì nếu không, sẽ dẫn đến mệnh đề vô lý rằng hiện tượng là cái gì xuất hiện ra mà lại không có cái xuất hiện. Bây giờ ta thử giả định không làm việc phân biệt mà công cuộc Phê phán của ta nhất thiết phải làm về sự vật, [tức xem chúng] vừa như là những đối tượng của kinh nghiệm vừa đồng thời như là

(1) Để nhận thức một đối tượng, điều đòi hỏi là tôi có thể chứng minh được khả thể của nó (hoặc bằng tính thực tại của nó do kinh nghiệm xác nhận, hoặc một cách tiên nghiệm bằng lý tính). Còn suy tưởng về một đối tượng, tôi có thể suy tưởng cái gì tôi muốn, miễn là không tự mâu thuẫn với chính mình, tức miễn là khái niệm của tôi là một ý tưởng khả hữu nào đó, dù tôi không thể chứng minh được có một đối tượng nào tương ứng với nó hay không trong toàn bộ mọi khả thể. Nhưng, để gán cho khái niệm như thế tính giá trị khách quan (tức khả năng hiện thực, vì khả năng trước chỉ là khả năng thuần túy lô-gíc), lại cần phải có cái gì nhiều hơn nữa. Nhưng, cái nhiều hơn này không cần phải được tìm thấy trong các nguồn nhận thức lý thuyết; nó cũng có thể nằm ngay trong các nguồn thực hành.

những vật-tự thân, ắt rằng nguyên tắc về tính nhân quả, và do đó, cơ chế [tất định] của Tự nhiên quy định nguyên tắc ấy phải có giá trị đối với toàn thể mọi sự vật như là các nguyên nhân tác động. Như vậy, về cùng một sự vật, chẳng hạn như linh hồn con người, tôi sẽ không thể nói rằng ý chí của con người là tự do, đồng thời nó lại phải phục tùng sự tất yếu tự nhiên, tức không phải tự do mà không bị rơi vào một mâu thuẫn rõ ràng; bởi lẽ trong hai mệnh đề trên, tôi đã hiểu “linh hồn” trong cùng một ý nghĩa, tức là như sự vật nói chung (như một Vật-tự thân); điều này tôi không thể nào làm khác nếu không có sự Phê phán đi trước đó. Nhưng, nếu sự Phê phán đã không lầm khi dạy rằng phải hiểu đối tượng trong ý nghĩa hai mặt, tức hoặc như là hiện tượng hoặc như là Vật-tự thân; và nếu sự diễn dịch các khái niệm của giác tính là đúng đắn, do đó, nguyên tắc về tính nhân quả chỉ được dùng cho sự vật trong nghĩa thứ nhất thôi, nghĩa là trong chừng mực sự vật là đối tượng của kinh nghiệm, nhưng cũng chính sự vật ấy trong ý nghĩa thứ hai lại không phục tùng nguyên tắc này, thế thì chính ý chí của con người trong hiện tượng (trong những hành vi hữu hình) phải tất yếu phù hợp với quy luật tự nhiên, trong chừng mực đó là không tự do; nhưng mặt khác, như là thuộc về một Vật-tự thân, lại không phục tùng quy luật tự nhiên, do đó được suy tưởng là tự do, mà không xảy ra mâu thuẫn nào cả. Mặc dù tôi không thể nào dùng lý tính tư biện (càng không thể dùng sự quan sát thường nghiệm) để nhận thức linh hồn của tôi dưới giác độ là vật-tự thân, do đó cũng không thể nhận thức Tự do như một thuộc tính của một bản chất [vật-tự thân] mà lại được tôi xem là có những tác động trong thế giới cảm tính, vì muốn làm được điều đó, tôi phải nhận thức một cách xác định về vật-tự thân này [tức linh hồn và ý chí tự do của tôi] về mặt tồn tại thực (Existenz) của nó, nhưng lại không tồn tại trong thời gian (bởi tôi không có trực quan nào để làm

chỗ dựa cho khái niệm trên của tôi, và [nhận thức một cái gì không ở trong thời gian] là điều vô lý, không thể có được), tôi vẫn hoàn toàn có thể **suy tưởng** về tự do, theo nghĩa biểu tượng của tôi về tự do ít ra không chứa đựng mâu thuẫn nào, nếu có được sự phân biệt có tính phê phán về hai phương cách biểu tượng khác nhau (phương cách biểu tượng cảm tính và phương cách biểu tượng trí tuệ) cũng như từ đó có được sự giới hạn (Einschränkung) của các khái niệm thuần túy của giác tính cũng như của các Nguyên tắc rút ra từ các khái niệm thuần túy ấy. [Xem “Phân tích pháp siêu nghiệm”: Phân tích pháp các khái niệm và Phân tích pháp các nguyên tắc. B91-B349]. Bây giờ giả thiết rằng, Đạo đức tất yếu phải lấy Tự do (theo nghĩa chặt chẽ nhất) như là đặc tính của ý chí chúng ta làm tiền đề, và khi Đạo đức đề ra một cách tiên nghiệm các Nguyên tắc thực hành có nguồn gốc nguyên thủy trong lý tính chúng ta như là các **dữ liệu (Data)** của lý tính [thực hành] vốn cũng không thể có được nếu không có tiền đề này [Tự do]; trong khi đó lý tính tự biện đã chứng minh rằng Tự do là không thể suy tưởng được [vì lý tính sẽ rơi vào tự mâu thuẫn], thế thì tiền đề này [Tự do], tức tiền đề đạo đức phải tất yếu nhường chỗ cho tiền đề khác, vì ngược lại là sẽ chứa đựng mâu thuẫn rõ ràng, do đó Tự do, và cùng với nó là Đạo đức cũng phải nhường chỗ cho cơ chế [tất định] của Tự nhiên (vì lẽ cái trái ngược lại [tức sự phủ định của lý tính tự biện] đối với Tự do và Đạo đức không chứa đựng mâu thuẫn nào cả, trừ khi chịu lấy Tự do làm tiền đề). Thế nhưng, vì lẽ để có được Đạo đức, tôi không cần điều gì khác hơn là Tự do không tự mâu thuẫn với chính nó, nghĩa là ít nhất Tự do cũng có thể chỉ được **suy tưởng** chứ không cần phải nhận thức thêm gì về nó cả, khiến cho trong cùng một hành vi (nếu được nhìn từ mối quan hệ khác), Tự do không phải là một cản trở đối với cơ chế của Tự nhiên, thế là học thuyết về đạo đức có chỗ đứng riêng và học thuyết về tự nhiên cũng có vị trí riêng

BXXIX

BXXX của nó; điều ắt đã không thực hiện được nếu không nhờ có sự Phê phán trước đó dạy cho ta biết về sự bất tri không thể tránh được của ta đối với những Vật-tự thân, và rằng tất cả những gì ta có thể nhận thức được về mặt lý thuyết chỉ giới hạn trong những hiện tượng đơn thuần mà thôi. Sự khảo sát như trên về ích lợi tích cực của các Nguyên tắc phê phán của lý tính thuần túy cũng thể hiện rõ đối với các khái niệm về Thượng đế và về bản tính đơn thuần* của linh hồn chúng ta, nhưng để ngắn gọn, tôi xin lướt qua. Như vậy, để bảo vệ việc sử dụng lý tính của tôi một cách tất yếu về mặt thực hành, tôi thậm chí không thể giả định về sự tồn tại của Thượng đế, Tự do và sự Bất Tử [của linh hồn], nếu tôi không đồng thời tước bỏ tham vọng nhận thức mang tính siêu việt của lý tính tư biện [về các chủ đề ấy], bởi lẽ để vươn tới các nhận thức ấy, lý tính tư biện buộc phải sử dụng chính những nguyên tắc trong thực tế chỉ đủ để áp dụng cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu; cho nên khi nó cứ áp dụng các nguyên tắc này vào đối tượng vốn không thể là đối tượng của kinh nghiệm, nó thực sự đã biến đối tượng ấy thành hiện tượng, và như thế là xem mọi sự mở rộng lý tính thuần túy về mặt thực hành là không thể làm được. Vì thế, **tôi phải dẹp bỏ nhận thức [sai lầm] đi để dành chỗ cho lòng tin** và thuyết giáo điều trong Siêu hình học, tức là, định kiến cho rằng có thể tiến tới nhận thức trong Siêu hình học mà không có sự Phê phán lý tính thuần túy mới là căn nguyên thực sự cho mọi sự thiếu đức tin (Unglauben) chống phá lại đạo đức và lúc nào cũng tỏ ra hết sức giáo điều.

* Bản tính đơn thuần (của linh hồn): Einfache Natur (der Seele): Siêu hình học cổ truyền (âm lý học thuần lý) xem bản tính của linh hồn là "einfach" (đơn thuần, đơn tính, đơn tố), tức đối lập với tính đa tạp (mannigfältig), đa hợp (zusammengesetzt) gồm nhiều bộ phận của vật thể có quảng tính. Xem thêm "Biện chứng pháp siêu nghiệm". (N.D).

Vậy, nếu không phải là điều khó khăn để một môn Siêu hình học được xây dựng một cách hệ thống trên cơ sở chuẩn mực của việc Phê phán lý tính thuần túy có thể trao truyền lại di sản cho đời sau, thì di sản ấy là một món quà tặng không được xem thường. | Trước hết, ta chỉ cần nhìn vào công lao vun bồi cho lý tính có được bước đi vững chắc của một khoa học so với sự mò mẫm không có cơ sở và sự ngao du vu vơ trước đây của nó khi chưa có sự Phê phán. | Hay nhìn vào việc nó giúp cho thế hệ trẻ luôn khao khát hiểu biết sử dụng tốt hơn thời gian của mình, vốn bị thuyết giáo điều quen thuộc khuyến khích họ đi vào quá sớm những vấn đề mà họ không có chút hiểu biết nào để tha hồ biện luận và vắt óc tìm thêm những tư tưởng hay ý kiến về những chủ đề mà không ai trên thế gian này có hy vọng giải quyết được, và vì vậy, sao nhãng việc học tập các môn khoa học vững chắc khác. | Nhưng quan trọng hơn hết khi ta lưu ý đến ích lợi không lường hết được của nó nhằm kết thúc vĩnh viễn mọi sự đả kích chống lại đạo đức và tôn giáo bằng **phương cách kiểu Socrate**, tức là chứng minh rõ ràng nhất về sự bất tri của đối phương*. Bởi lẽ, một môn Siêu hình học – dưới dạng này hay dạng khác – mãi mãi đã và sẽ còn tồn tại và ta luôn bắt gặp trong nó một **phép biện chứng** [sai lầm] của lý tính thuần túy, vì đó là điều tự nhiên. Vì vậy, công việc đầu tiên và quan trọng nhất của triết học là xóa bỏ vĩnh viễn mọi ảnh hưởng có hại của nó bằng cách ngăn chặn tận gốc các sai lầm này.

Trước sự thay đổi quan trọng này trong lãnh vực các

* Ý nói: nếu lý tính tư biện không chứng minh được sự tồn tại của Thượng đế, Tự do và Bất tử (của linh hồn) thì cũng không thể chứng minh được sự không-tồn tại của các đối tượng này. Các chủ đề “siêu việt” ấy, thực ra, chỉ có ý nghĩa trong lãnh vực của lý tính thuần túy thực hành (đạo đức). “Phương pháp Socrate” nói ở đây là phương pháp phản biện. (N.D).

BXXXII ngành khoa học, và trước sự mất mát mà lý tính tư biện phải chịu đựng đối với các tài sản tưởng tượng của nó, thì tất cả những gì liên quan đến công việc chung của con người và những ích lợi mà thế giới đã rút ra từ các bài học của lý tính thuần túy vẫn được duy trì trong tình trạng thuận lợi như trước đây; và sự mất mát chỉ xảy ra cho sự độc quyền của các trường phái [triết học] chứ không hề đụng chạm đến **sự quan tâm [hay lợi ích] (das Interesse)*** của con người. Tôi thử hỏi nhà giáo điều ngoan cố nhất: việc chứng minh sự thường tồn của linh hồn chúng ta sau khi chết từ tính đơn thuần của bản thể **; của Tự do ý chí chống lại cơ chế chung [của Tự nhiên] bằng những sự phân biệt tinh vi nhưng yếu ớt giữa tính tất yếu thực hành chủ quan và khách quan; hay chứng minh về sự tồn tại của Thượng đế rút ra từ khái niệm về một Hữu thể mang toàn bộ tính thực tại (allerrealstes Wesen – Ens realissimum) (về tính bất tất của cái biến đổi và tính tất yếu của một cái vận động đầu tiên), liệu tất cả những điều ấy sau khi ra khỏi cổng nhà trường có đến được với quảng đại quần chúng và gây ảnh hưởng được chút nào trên niềm tin của họ? Rõ ràng điều này đã không xảy ra và không bao giờ có thể chờ đợi sẽ xảy ra, chính vì sự không thích dụng của lý trí bình thường của con người đối với sự tư biện tinh vi rắc rối như thế. | Trái lại, đối với điểm thứ nhất, chính

* **das Interesse**: (nguyên gốc latin: “sự tham dự, sự có mặt, cái có tầm quan trọng): sự quan tâm của con người đối với người khác, với một sự việc hay sự kiện bắt nguồn từ các động cơ tâm lý hay các nhu cầu sống còn. Thuật ngữ này được các nhà tư tưởng Pháp, Anh (C.A Helvetius J.Bentham, A.Smith) sử dụng trước tiên để giải thích đời sống xã hội. Kant cải biến và đào sâu hơn về mặt đạo đức học lẫn mỹ học, và “Interesse” trở thành một trong những thuật ngữ quan trọng nhất trong triết học Kant; được chúng tôi dịch là “sự quan tâm” hay “lợi ích” tùy theo văn cảnh. (Xem: B490-504 và “Phê phán năng lực phán đoán” §2-5). (N.D).

** Những vấn đề sẽ được Kant phê phán trong phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” (B350...). (N.D).

BXXXIII thiên hướng thuộc bản tính tự nhiên của mỗi con người không bao giờ có thể vừa lòng với cái giả tạm (das Zeitliche) (là cái quá ít ỏi đối với các thiên hướng thuộc toàn bộ bản tính con người) đã tạo nên lòng hy vọng vào một kiếp sống tương lại [sau khi chết]; đối với điểm thứ hai, chính sự trình bày rõ ràng và giản dị các nghĩa vụ [đạo đức] đối lập lại với mọi yêu sách của các dục vọng đã mang lại ý thức về Tự do, và sau cùng, đối với điểm thứ ba, trật tự hùng vĩ, vẻ đẹp và sự chu đáo (Vorsorge) thấy được khắp nơi trong Tự nhiên dẫn đến niềm tin vào đáng sáng tạo vũ trụ vĩ đại và sáng suốt. | Chính niềm tin phổ biến này, trong chừng mực dựa trên các cơ sở hữu lý, đã tác động đến quảng đại quần chúng; niềm tin này không những không bị tổn thương, trái lại càng tăng thêm uy tín khi ta làm cho các trường phái [triết học] phải nhận ra rằng họ không có quyền tự cao cho rằng chỉ có mình mới đạt được các nhận thức cao xa hơn về những điều liên quan đến công việc của con người, những điều mà quần chúng đông đảo (đáng được chúng ta kính trọng nhất) cũng có thể đạt được dễ dàng, và các trường phái ấy hãy nên tự giới hạn vào việc vun bồi các cơ sở chứng minh vừa dễ hiểu vừa đầy đủ về mặt đạo đức. Như vậy, sự thay đổi [lề lối tư duy] chỉ đụng chạm đến các yêu sách ngạo mạn của các trường phái rất thích được xem là những người duy nhất thông hiểu và canh giữ những chân lý trong lãnh vực này (dù họ có quyền làm như thế trong nhiều lãnh vực khác), những chân lý mà họ chỉ cho quảng đại quần chúng biết cách sử dụng, còn chìa khóa của chân lý thì họ giữ riêng lấy cho mình. (“**quod mecum nescit, solus vult scire videri**”): [Latinh: “Về điều ấy, cả ông ta lẫn tôi đều không biết, nhưng chỉ riêng ông ta là làm ra vẻ biết!” Horaz, Các bức thư, II, i, 87].

BXXXIV – Tuy nhiên, đối với một yêu sách khiêm tốn và chính đáng hơn của nhà triết gia tư biện, ta cũng đã có sự lo

liệu đầy đủ. Ông ta mãi mãi là người quản thủ độc quyền một môn khoa học ích lợi cho quần đại quần chúng nhưng không được quần chúng biết tới, đó là môn PHÊ PHÁN LÝ TÍNH; vì lẽ môn học này không bao giờ có thể trở nên phổ thông và cũng không cần thiết phải trở nên phổ thông, bởi nếu các lập luận được theo dết tinh vi [của những nhà tư biện] ủng hộ cho các chân lý hữu ích* đã không gây được tác động gì đối với quần chúng thì quần chúng cũng khó nhận ra các lập luận cũng không kém tinh vi để chống lại. | Vì trường phái triết học nào cũng như bất cứ ai vươn lên đến sự tư biện đều không tránh khỏi rơi vào hai điều ấy, nên buộc phải thông qua việc nghiên cứu cặn kẽ các thẩm quyền của lý tính tư biện để, một lần cho tất cả, ngăn ngừa sự tai tiếng nhất định sớm hay muộn sẽ nổ ra trước quần chúng từ các cuộc tranh cãi mà các nhà Siêu hình học (và rút cục cả các nhà thần học) đều bị lôi cuốn vào không cách gì tránh khỏi và sau đó tự họ làm hỏng các học thuyết của họ, **nếu không có sự Phê phán**. Và chỉ thông qua sự Phê phán này mới cắt đứt được tận gốc thuyết duy vật, thuyết định mệnh, thuyết vô thần, thói phóng nhiệm thiếu đức tin, óc cuồng tín và mê tín có thể gây tai hại rộng rãi cũng như thuyết duy tâm và thuyết hoài nghi rất nguy hiểm cho học thuật tuy khó đến được với quần chúng đông đảo. Nếu các chính quyền thấy nên can thiệp một cách đúng đắn vào các công việc của những học giả thì sự quan tâm sáng suốt của họ cho các ngành khoa học cũng như cho con người sẽ phù hợp hơn nhiều nếu biết tạo thuận lợi cho sự tự do của công cuộc Phê phán như thế này, qua đó các hoạt động của lý tính có thể được thiết lập trên một cơ sở vững

BXXXV

* “các chân lý hữu ích”: ám chỉ các khẳng quyết hữu ích về mặt đạo đức của Siêu hình học “giáo điều” như: Thượng đế tồn tại, ý chí tự do và linh hồn bất tử... (N.D).

chắc, hơn là đi ủng hộ cho sự độc đoán đáng buồn cười của các trường phái luôn la hoảng lên về một nguy cơ công cộng khi người ta xé tan mạng nhện của họ, những mạng nhện tư duy mà nếu còn tồn tại cũng chẳng được quần chúng đông đảo quan tâm và nếu mất đi cũng chẳng ai thêm biết đến*.

Sự Phê phán, như một khoa học, không đối lập lại với **phương pháp giáo điều**** của lý tính trong nhận thức thuần túy của nó, (vì nhận thức thuần túy bao giờ cũng có tính giáo điều, tức là được chứng minh chặt chẽ từ các nguyên tắc tiên nghiệm vững chắc). | Trái lại, sự Phê phán chỉ đối lập lại với **thuyết giáo điều (Dogmatismus)**, tức là, phản đối tham vọng cho rằng có thể tiến tới một nhận thức thuần túy chỉ bằng các khái niệm (triết học), dựa theo các Nguyên tắc như lý tính đã từng sử dụng chúng từ lâu mà không xem xét lý tính đạt được các nguyên tắc ấy bằng phương cách nào và với thẩm quyền gì. Vậy, **thuyết giáo điều là phương pháp giáo điều của lý tính thuần túy thiếu sự Phê phán trước đó về năng lực của chính nó** [về quan năng nhận thức của bản thân lý tính]. Sự đối lập này, do đó, không phải là sự nông cạn
 BXXXVI ba hoa nhân danh tính đại chúng, cũng không phải thuyết hoài nghi muốn giảm lược và thui chột toàn bộ môn Siêu hình học. | Trái lại, sự Phê phán là sự chuẩn bị thiết yếu

* Ở đây ta thấy Kant rào đón rất kỹ vì ấn bản lần thứ hai này (1787) ra mắt chỉ một năm trước khi quy định nghiêm ngặt về tôn giáo của nhà nước Phổ (F. Wilhelm II) được ban hành (Religionsedikt 1788). Từ đó Kant luôn bị chính quyền theo dõi và đàn áp, nhất là khi xuất bản quyển "Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần" (Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, 1793). (N.D).

** **Phương pháp giáo điều (dogmatisches Verfahren)**: là phương pháp khẳng định những gì đúng một cách hiển nhiên, nhất thiết (apodiktisch) và không được dựa trên các giả thuyết (xem B810...). (N.D).

cho sự ra đời của một nền Siêu hình học thực sự có cơ sở như một khoa học, vừa thiết yếu có tính giáo điều, vừa có tính hệ thống theo đúng đòi hỏi nghiêm ngặt nhất, và vì thế, phải được tiến hành theo phương cách học thuật nghiêm chỉnh (schulgerecht) (chứ không phải phổ thông, đại chúng); và vì nó hứa hẹn thực hiện các công việc của nó một cách hoàn toàn tiên nghiệm, thỏa mãn đầy đủ lý tính tư biện nên đòi hỏi này là không thể lơ lửng được. Cho nên, trong khi thực hiện kế hoạch mà sự Phê phán đã đề ra, tức để hình thành hệ thống Siêu hình học trong tương lai, chúng ta phải noi theo phương pháp chặt chẽ của **WOLFF** trứ danh*, khuôn mẫu lớn nhất trong mọi triết gia giáo điều. | Ông là người trước hết đã nêu gương (và qua việc nêu gương này đã trở thành người khai sinh tinh thần nghiên cứu cẩn kẽ và nghiêm túc đến nay vẫn chưa bị mất đi ở nước Đức) về việc làm thế nào để có được bước đi vững chắc của một khoa học bằng cách phải khẳng định các nguyên tắc một cách hợp quy luật, xác định rõ ràng các khái niệm, bảo đảm sự chặt chẽ của các chứng minh, tránh các bước nhảy liêu lĩnh trong khi rút ra các kết luận. | Ông hẳn là người hoàn toàn có đủ tài năng để đưa Siêu hình học trở thành một khoa học nếu giá như ông biết chuẩn bị tốt miếng đất trước đó bằng sự phê phán quan năng nhận thức, tức phê phán bản thân lý tính thuần túy: một sự thiết sót không chỉ do ông mà còn do lẽ lối tư duy giáo điều của thời đại ông, chứ về điểm này các triết gia đương thời và trước đây nữa không có gì để phiến

* Christian Wolff (1679-1754), triết gia Đức, cải tạo và phát triển triết học Leibniz thành một hệ thống triết học thuần lý tiêu biểu trong thời khai sáng ở Đức, được gọi chung là “trường phái Leibniz-Wolff”, đối tượng phê phán chủ yếu của Kant trong sách này. Ông cũng là người đầu tiên viết triết học bằng tiếng Đức (thay vì bằng tiếng Latinh hay tiếng Pháp như Leibniz), đặt cơ sở cho ngôn ngữ triết học Đức. (N.D).

trách nhau cả. [Thế nhưng ngày nay], những ai vứt bỏ phong cách nghiên cứu của ông, đồng thời vứt bỏ cả phương pháp Phê phán lý tính thuần túy, họ chắc hẳn không có mục đích nào khác hơn là muốn vứt bỏ hết các ràng buộc nghiêm ngặt của khoa học, muốn biến lao động thành trò vui chơi, sự xác tín thành tư kiến và biến **Triết học (Philosophie)** thành **Tư kiến học (Philodoxie)***.

Về những gì liên quan đến ấn bản lần thứ hai này, tôi không muốn bỏ qua cơ hội để khắc phục càng nhiều càng tốt những chỗ khó hiểu và tối tăm đã làm nảy sinh một số hiểu lầm mà các người đọc tinh tường – có lẽ không phải là không do lỗi của tôi – đã phạm phải khi đánh giá về quyển sách này. [Tuy nhiên], tôi thấy không có gì phải thay đổi đối với bản thân các nguyên tắc và các lập luận để chứng minh các nguyên tắc ấy, cả về mặt hình thức lẫn về tính hoàn chỉnh của toàn bộ kế hoạch nghiên cứu, một phần vì tôi đã cân nhắc, kiểm tra chúng rất lâu trước khi công bố, phần khác là do tính chất của bản thân sự việc. | Đó chính là do bản tính tự nhiên của lý tính thuần túy tư biện vốn chứa đựng một cấu trúc thực sự ở bên trong (wahrer Gliederbau) như một vật hữu cơ (Organ), trong đó tất cả đều vì mỗi bộ phận và mỗi bộ phận riêng lẻ đều là vì tất cả, khiến cho một chỗ yếu nhỏ – dù là một sai lầm hay thiếu sót – sẽ phải bộc lộ ngay không thể tránh khỏi trong khi sử dụng. Cho nên tôi hy vọng rằng hệ thống này sẽ tiếp tục giữ được nguyên trạng không bị thay đổi như thế trong tương lai. Không phải là sự khoa trương, mà chính là sự

BXXXVIII

* Ở đây KANT chơi chữ: “Philosophie” nguyên nghĩa là yêu thích sự minh triết; “Philodoxie” là yêu thích tư kiến (gốc Hy Lạp: philo: yêu thích; sophia: sự minh triết; doxa: tư kiến, ý kiến riêng). (N.D).

hiển nhiên đã tạo nên sự giống nhau của kết quả khi đi từ các yếu tố cơ bản tiến đến cái toàn thể của lý tính thuần túy, và đi ngược lại từ cái toàn thể (vì chính cái toàn thể này cũng được mang lại bởi cứu cánh tối hậu của chính lý tính trong lý tính thực hành) đến từng bộ phận, khiến cho nếu thử thay đổi một bộ phận dù nhỏ nhất cũng sẽ tạo ra các mâu thuẫn không những cho hệ thống mà cả cho lý tính con người nói chung; chính sự hiển nhiên ấy cho phép tôi có được sự tự tin chính đáng nói trên. Tuy nhiên, riêng trong việc trình bày thì quả có nhiều việc phải làm. | Trong ấn bản [lần thứ hai] này, tôi đã cố gắng cải thiện, cụ thể là khắc phục chỗ khó hiểu trong Cẩm năng học, nhất là trong khái niệm về thời gian; chỗ tối tăm trong phần Dẫn dịch các khái niệm của giác tính; chỗ thiếu tính hiển nhiên trong các chứng minh về các Nguyên tắc của giác tính thuần túy, và sau cùng, chỗ dễ gây hiểu lầm trong phần Các Vấn đề thuộc Tâm lý học thuần lý.

BXXXIX Chỉ đến chỗ này thôi (tức chỉ đến cuối Chương I của Biện chứng pháp siêu nghiệm), chứ cho các phần còn lại tôi

BXL không thay đổi gì về cách trình bày⁽¹⁾, vì lẽ thời gian quá

(1) Phần thực sự được thêm vào trong ấn bản lần hai này chỉ liên quan đến cách chứng minh về tính thực tại khách quan của trực quan bên ngoài nhằm phản bác thuyết duy tâm tâm lý học. Tôi cho rằng cách chứng minh do tôi đưa ra là cách chứng minh chặt chẽ duy nhất có thể có về vấn đề này, được trình bày rõ từ trang B275-B279.

Đối với các mục đích cơ bản của Siêu hình học, thuyết duy tâm thoát nhìn có vẻ vô hại, nhưng thực ra không phải như vậy. Bởi lẽ, đối với triết học cũng như lý tính con người, thật là chuyện động trời khi cho đến nay người ta vẫn chỉ có thể “giả định” về sự tồn tại của sự vật ở bên ngoài ta, trong khi chính chúng cung cấp toàn bộ chất liệu cho nhận thức, kể cả cho giác quan bên trong của ta. Và tệ hơn nữa là trước những người nghi ngờ sự tồn tại khách quan ấy, chưa ai đưa ra được chứng minh thật chặt chẽ để bác lại.

Trong phần chứng minh này ở trang B276, có một câu hỏi tối: “Nhưng cái

ngắn và vì tôi thấy các phần còn lại này không gây nên hiểu lầm nào nơi các nhà phê bình cao minh và vô tư, những người tôi chưa được phép nêu tên ở đây với tất cả sự ca ngợi BXLI mà họ rất xứng đáng, đồng thời cũng đã đáp ứng các gợi ý của họ ngay trong các phần liên quan trong quyển sách này.

thường tồn này không thể là cái gì ở trong tôi, vì bản thân sự tồn tại của tôi trong thời gian được cái thường tồn này quy định” tôi xin người đọc vui lòng sửa lại như sau cho rõ hơn:

“Nhưng cái thường tồn này không thể là một trực quan ở trong tôi. Vì mọi quy định có thể bắt gặp ở trong tôi về sự tồn tại của tôi chỉ là những biểu tượng. Với tư cách là những biểu tượng luôn thay đổi, chúng đòi hỏi phải có một cái thường tồn khác biệt với chúng làm chỗ dựa, và qua đó, tồn tại của tôi trong thời gian – chứa đựng sự thay đổi của những biểu tượng – mới có thể được quy định”

Chống lại chứng minh này, nhà duy tâm có thể bảo: “tôi chỉ có thể ý thức trực tiếp về những gì ở trong tôi, tức về các biểu tượng của tôi về sự vật bên ngoài, còn không thể biết có một cái gì ở bên ngoài thực sự tương ứng với các biểu tượng này hay không”. Thực ra, tôi chỉ ý thức được sự tồn tại của tôi trong thời gian (do đó cả ý thức về tính có thể được quy định của sự tồn tại của tôi trong thời gian) là nhờ kinh nghiệm bên trong và kinh nghiệm này bao gồm cái gì nhiều hơn là chỉ ý thức về các biểu tượng của tôi. Kinh nghiệm bên trong thực chất cũng đồng nhất với ý thức thường nghiệm về sự tồn tại của tôi, là cái chỉ có thể được quy định nhờ quan hệ với cái gì ở bên ngoài tôi nhưng lại gắn chặt với sự tồn tại của tôi. Vậy, ý thức về sự tồn tại của tôi trong thời gian gắn chặt và đồng nhất với ý thức về mối quan hệ với cái gì ở bên ngoài tôi, và đó là kinh nghiệm thực sự chứ không phải hoang đường, là cảm quan chứ không phải tưởng tượng, nối kết chặt chẽ cái bên ngoài với giác quan bên trong của tôi. Bởi lẽ, giác quan bên ngoài, tự nó, đã là mối quan hệ của trực quan với cái gì có thực ở ngoài tôi và tính thực tại của cái bên ngoài này – khác với tưởng tượng – dựa vào việc nó gắn liền không tách rời với bản thân kinh nghiệm bên trong làm điều kiện khả thể cho nó. Giả thử bằng ý thức trí tuệ về sự tồn tại của tôi thể hiện trong biểu tượng “Tôi tồn tại” (Ich bin) đi kèm theo mọi phán đoán và hành vi của giác tính lại đồng thời gắn với sự quy định về tồn tại của tôi bởi một trực quan trí tuệ (mà thực ra ta không thể có, N.D), thì chắc hẳn ý thức về mối quan hệ với cái gì ở ngoài tôi sẽ không cần thiết. Thế nhưng, trực quan bên trong là cái duy nhất trong đó tồn tại của tôi được quy định – dù trước đó đã có ý thức thuần túy trí tuệ “Tôi tồn tại” –, bản thân nó là cảm tính và lệ thuộc vào điều kiện của thời gian. Cho

Các sửa chữa lần này không khỏi mang lại mất mát nhỏ đối với người đọc, sự mất mát không thể tránh được nếu không muốn quyển sách trở thành quá dày, do đó tôi buộc phải lược bỏ hoặc viết ngắn lại một số đoạn không cần thiết lắm cho sự hoàn chỉnh của quyển sách, những đoạn mà một số người đọc không muốn mất đi và thấy vẫn còn hữu ích về mặt nào đó. | Tôi hy vọng những đoạn bị lược bỏ ấy sẽ nhường chỗ cho cách trình bày được dễ hiểu hơn trong lần

nên, sự quy định về sự tồn tại của tôi, và do đó bản thân kinh nghiệm bên trong của tôi, phải dựa vào một cái gì thường tồn không ở trong tôi, tức chỉ có thể là cái gì ở ngoài tôi mà tôi có quan hệ. Vậy, tính thực tại của giác quan bên ngoài thiết yếu gắn liền với tính thực tại của giác quan bên trong để cùng tạo nên khả thể cho kinh nghiệm nói chung, tức là, tôi ý thức chắc chắn rằng có các sự vật ở ngoài tôi đang quan hệ với giác quan của tôi cũng giống như tôi ý thức chắc chắn rằng bản thân tôi đang tồn tại trong thời gian. [Xin nhắc lại: giác quan bên ngoài tức là trực quan thông qua mô thức không gian; giác quan bên trong thông qua mô thức thời gian, xem thêm Cảm năng học tiên nghiệm, N.D].

Nhưng, để biết chắc những trực quan nào thực sự tương ứng với các đối tượng nào ở ngoài tôi, nói cách khác, xem trực quan nào là thực sự thuộc về giác quan bên ngoài chứ không phải là do tưởng tượng, tôi phải – trong từng trường hợp cụ thể, cá biệt – dựa vào các quy luật theo đó kinh nghiệm nói chung (kể cả kinh nghiệm bên trong) được phân biệt với sự tưởng tượng; các quy luật này bao giờ cũng dựa vào nguyên tắc: thực sự có kinh nghiệm bên ngoài. Ở đây, ta có thể nêu thêm nhận xét: Biểu tượng về cái gì thường tồn (tức thực tại bên ngoài) không đồng nhất với biểu tượng có tính thường tồn [ở bên trong ta], vì biểu tượng ở bên trong ta có thể luôn thay đổi và biến động, kể cả các biểu tượng của ta về vật chất và chúng phải quan hệ với cái gì thực sự thường tồn khác với mọi biểu tượng của ta và là những sự vật ở bên ngoài ta. Sự tồn tại của nó nhất thiết có mặt trong sự quy định về sự tồn tại của chính ta, và cùng với nó, ta tạo nên một kinh nghiệm duy nhất, một kinh nghiệm không thể chỉ có ở bên trong mà đồng thời không có (một phần) từ bên ngoài. Còn câu hỏi “Tại sao như thế?” thì ta không thể nào trả lời được cũng như không thể trả lời tại sao ta phải suy tưởng về cái ổn định, cái đứng yên (không biến đổi) trong thời gian cùng tương tác với cái khả biến để hình thành khái niệm của ta về sự biến đổi. [“cái khả biến” là các trạng thái luôn thay đổi của một cái gì ổn định, chẳng hạn tôi lúc trẻ và tôi lúc già nhưng tôi vẫn là tôi. Xem thêm: “Loại suy thứ nhất: nguyên tắc về sự thường tồn của bản thể” B225-232. N.D].

này, và sẽ không có thay đổi gì cả về nội dung và các lập luận chứng minh, mặc dù trong phương pháp diễn đạt, có khi khác với ấn bản trước đây, vì không thể thực hiện được việc thay đổi cách diễn đạt chỉ bằng cách đưa chen ngang vào các đoạn mới.

BXLIII Tôi hy vọng sự mất mát nhỏ này – dù sao cũng dễ bù trừ bằng cách tùy ý đối chiếu với ấn bản lần thứ nhất – * sẽ được đền đáp nhiều hơn bằng sự dễ đọc. Tôi rất vui mừng và biết ơn khi được thấy trong nhiều sách báo (các bài điểm sách và các chuyên luận) tinh thần nghiên cứu cẩn
kê và nghiêm túc vẫn chưa bị mai một ở nước Đức, dù nó chỉ nhất thời bị lấn át bởi giọng điệu thời thượng của lối tư duy tùy hứng tự cho là tự do của các thiên tài, và con đường chông gai của sự Phê phán đã không ngăn cản được các nhà tư tưởng đầy nghị lực và uyên bác thực sự làm chủ được môn khoa học về lý tính thuần túy mà con đường ấy tất yếu sẽ dẫn đến; một khoa học có tính học thuật nghiêm ngặt (schulgerecht) và cần phải như vậy mới là một khoa học có giá trị lâu dài và tối cần thiết. Tôi xin nhường cho các vị đó – những người khéo kết hợp sự sâu sắc của suy tư và tài năng diễn đạt sáng sủa (điều mà tôi thú thực không có được) hoàn thiện những gì tôi còn thiếu sót về mặt sáng sủa, vì trong trường hợp này [trong triết học], điều nguy hiểm không phải là bị phản bác mà là không được hiểu đúng.

Riêng phần tôi từ nay xin rút khỏi các cuộc luận chiến, dù tôi vẫn sẽ rất cẩn trọng lắng nghe cao kiến từ mọi phía, dù từ các người bạn hay từ các người đối nghịch, để sử dụng chúng một cách thích hợp cho việc thực hiện hệ

* Các phần được Kant lược bỏ, viết thêm hoặc viết lại trong cả hai ấn bản (A và B) đều có đầy đủ trong bản dịch này, để bạn đọc tiện đối chiếu. (N.D).

BXLIV thống triết học dự bị này (Propädeutik) trong tương lai. Vì khi chuẩn bị ấn bản này, tôi đã khá lớn tuổi (tháng này tôi đã tròn 64) nên rất cần tiết kiệm thời gian nếu muốn thực hiện nốt kế hoạch đã định là hoàn tất phần Siêu hình học về tự nhiên cũng như về đạo đức như là sự khẳng định tính đúng đắn của công cuộc Phê phán lý tính tư biện lần thực hành*. | [Vì thế], tôi chờ đợi việc minh giải những chỗ còn tối tăm không thể tránh khỏi trong tác phẩm này cũng như việc bảo vệ cái toàn bộ nơi các vị rất có công lao đã xem triết học của tôi như của chính họ.

Đối với tác phẩm triết học nào cũng vậy, những đoạn riêng lẻ là dễ bị tổn thương (vì nó không thể xuất hiện một cách kiên cố theo kiểu được bọc thép như tác phẩm toán học), thế nhưng cấu trúc bên trong của cả hệ thống, xét như một chỉnh thể, lại không chịu nguy cơ ấy. | Nếu hệ thống ấy là mới mẻ thì ít người đủ thông thạo để có được cái nhìn tổng quan về nó, và lại càng ít người không những hiểu rõ mà còn yêu thích nó. Nếu chỉ xem xét từng phần riêng lẻ, tách chúng ra khỏi mối liên hệ chung rồi so sánh với nhau ắt rất dễ moi móc ra các mâu thuẫn giả tạo, nhất là trong các quyển sách được viết với lối hành văn ít nhiều tự do. | Các mâu thuẫn giả tạo này dễ làm cho quyển sách bị nhìn một cách bất lợi dưới mắt những ai chỉ biết dựa vào đánh giá của người khác, nhưng lại rất dễ giải quyết đối với những người thực sự nắm vững ý tưởng chung của cái toàn bộ. Nếu một [hệ thống] lý luận thực sự vững chắc từ nền tảng bên trong thì tác động và phản tác động đe dọa lớn đến sự tồn tại của nó trong lúc đầu, nhưng với thời gian chỉ càng làm nhẵn dần những chỗ còn gồ ghề, và nếu được những người có tinh thần vô tư, có óc sáng suốt và có tính

* - "Cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên" (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft) 1786

- "Siêu hình học về đức lý" (Metaphysik der Sitten) 1797. (N.D).

đại chúng thực sự bắt tay nghiên cứu sẽ sớm mang lại cho lý luận ấy sự trang nhã cần thiết.

Königberg, tháng 4. 1787

Bản sao lưu trữ

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

2 LỜI TỰA 2 (BVII-BXLIV): “CUỘC CÁCH MẠNG COPERNIC”.

Sau bước “khởi đầu nan” ở Lời Tựa 1, ta bước vào đọc Lời Tựa 2 ung dung hơn như chính thái độ tự tin của Kant. Khi viết lời Tựa mới này cho lần xuất bản thứ 2 (1787), Kant đã hoàn thành quyển “Sơ luận” (Prolegomena) nói trước đây và tự thấy sáng tỏ hơn nhiều trong hàng loạt vấn đề mà ông đã bỏ công viết lại hoặc sửa chữa thêm. Nếu Lời Tựa 1 nhắm đến đối tượng độc giả quen thuộc với “lối tư duy” cũ, còn bỏ ngỡ trước “cách đặt lại vấn đề” của Kant, thì Lời tựa 2 là dịp để ông biện minh rõ hơn lập trường của mình, giải đáp những thắc mắc của độc giả nảy sinh trong thời gian giữa hai lần xuất bản. Lời Tựa 2, vì thế, có đóng Tư tưởng chủ yếu của cả tác phẩm. Tư tưởng then chốt trong Lời Tựa này là điều sau này nổi danh trong lịch sử triết học: **“cuộc cách mạng Copernic về lẽ lối tư duy”**.

2.1 Kant muốn mang lại cho Siêu hình học “bước đi vững chắc của một khoa học” (BVII). Theo Kant, muốn là **“khoa học”** thì phải liên tục tăng tiến về kết quả nghiên cứu, không bị bế tắc đến nỗi phải thụt lùi để bắt đầu lại từ đầu. Do đó phải tiến hành có phương pháp, có mục đích và nhất là phải nhất trí với nhau về phương pháp, mục đích trước đã. Không như vậy thì chỉ là sự “mò mẫm” trong bóng tối. **“Mò mẫm” (Heruntappen)** là hình ảnh yêu thích khác của Kant để chỉ phương pháp của môn Siêu hình học tiền-phê phán: triết gia không biết phê phán thì chỉ có thể mò mẫm, và “tệ hại nhất, là mò mẫm giữa những khái niệm suông” (BXV). Đối lập với sự “mò mẫm” là một cuộc cải cách lớn về phương pháp, thậm chí phải là **“một cuộc cách mạng về lẽ lối tư duy” (Revolution der Denkart)**. Cả hai khái niệm cơ bản này: “sự mò mẫm” và “cách mạng về lẽ lối tư duy” thật ra đều được Kant mượn của **Francis Bacon** (1561-1626) (Novum Organum, 1623), người được Kant trân trọng trích dẫn một câu để làm đề từ cho lần xuất bản thứ hai quyển “Phê phán” này. Nếu Bacon có tham vọng đưa khoa học tự nhiên từ đêm tối của sự “mò mẫm” ra ánh sáng bằng phương pháp thực nghiệm, và tự nhận mình là người đầu tiên tiến hành cuộc **“cách mạng tư duy” (“doctrinarum revolutionis”**, sđd: a. 78), thì Kant muốn tiếp bước để làm bùng nổ cuộc cách mạng ấy trong Siêu hình học và triết học nói chung bằng phương pháp “phê phán siêu nghiệm”. Vậy, có thể nói, **John Locke** (Lời Tựa 1) và **Francis Bacon** (Lời Tựa 2) là những bậc tiền bối được Kant trực tiếp nhắc đến như những hệ phóng cho việc kế thừa và phát triển của ông sau này.

Nhiệm vụ của “Phê phán lý tính thuần túy” là đặt nền móng cho phương pháp mới mẻ, vì vậy, nó tuy chưa thể trình bày bản thân Siêu hình học như một “khoa học”, nhưng là tiền đề cần thiết như là một **“khảo luận về phương pháp”** (BXXII) [cũng theo nghĩa như là “công cụ” – “Organa” của Francis Bacon!]. Điều đầu tiên là phải xét xem ba môn học được mọi người thừa nhận là “khoa học” (Lô-gíc học, toán học, và khoa học tự nhiên) đã trở thành khoa học như thế nào?

2.1.1 (BVIII-IX): Lô-gíc học kiểu Aristote là kiểu mẫu của một khoa học vững chắc, có đặc điểm nổi bật là không phải chịu **một bước lùi** nào. Sở dĩ như vậy là nhờ ưu thế **ngoại lệ** của nó ở chỗ được “giới hạn rõ” và “giác tính chỉ còn phải làm việc tự mình với các mô thức của chính mình”, bởi nó chỉ nghiên cứu các quy luật **hình thức** của mọi tư duy, độc lập với đối tượng. Lô-gíc học, do đó, chỉ là “tiền sản” của mọi khoa học (BIX), giữ vai trò như một “âm bản” cho mọi hoạt động lý luận. (Tuy nhiên, khẳng định của Kant cho rằng lô-gíc học – đúng là không có bước lùi – nhưng cũng đã hoàn tất và không đi thêm “một bước tiến nào” nữa là điều không đúng hẳn, nếu xét sự phát triển của môn học này kể từ những công trình của **G. Frege** (1879) đến nay.

2.1.2 Đối với những khoa học có **đối tượng nghiên cứu** riêng, tình hình khác hẳn. Nếu trong chúng, ta không chỉ thấy toàn là nhận thức thường nghiệm, mà có mặt của “lý tính”, tức của những nhận thức **tiên nghiệm** (xem: Chú giải cho Lời dẫn nhập), câu hỏi nảy sinh ngay lập tức là: những biểu tượng tiên nghiệm ấy làm thế nào có thể quan hệ và lại quan hệ một cách đúng đắn [mang lại chân lý phổ quát và tất yếu] với đối tượng? Kant trả lời: đó là khi biểu tượng của ta **xác định** đối tượng một cách tiên nghiệm để **“nhận thức”** nó (tức trong các khoa học lý thuyết như toán học và khoa học tự nhiên) **hoặc** đó là khi biểu tượng tiên nghiệm **tác động** để biến đối tượng tương ứng với biểu tượng ấy **thành hiện thực** (tức biến biểu tượng về điều thiện, điều tốt thành hiện thực trong lãnh vực đạo đức). **Trong cả hai trường hợp, đối tượng sẽ không là gì cả đối với chủ thể nếu không có biểu tượng tiên nghiệm**. Ở đây, Kant chưa xét trường hợp sau (đạo đức) mà chỉ tập trung chứng minh trường hợp trước, đúc kết trong tư tưởng chủ yếu của cuộc “cách mạng” như sau: **lý tính** [hiểu theo nghĩa chung là “đầu óc” con người] **chỉ nhận thức được đối tượng bằng những gì do chính nó trước đó đã đặt vào trong đối tượng (một cách tiên nghiệm)**. Ý tưởng có vẻ ngược đời này có thể hiểu như thế nào? Khác với cách làm trong quyển **“Sơ luận”** là xuất phát từ sự có mặt “hiển nhiên” của những nhận thức tiên nghiệm (“những phán đoán đồng hợp tiên nghiệm”. Xem: Chú giải cho Lời dẫn nhập) ở trong toán học và khoa học tự nhiên để chứng minh khả thể của nhận thức

này trong Siêu hình học; ở đây, Kant dựa vào những "sự kiện trong lịch sử phát triển của hai khoa học ấy để cho thấy cuộc "cách mạng về lẽ lối tư duy" đã diễn ra ở đó như thế nào và đặt vấn đề liệu có thể tiến hành cuộc "cách mạng" tương tự ở trong Siêu hình học hay không.

2.1.3 Trước hết, trong toán học. Từ thời cổ đại, người ta đã nhận ra điều này mỗi khi muốn chứng minh các mệnh đề toán học: không thể chỉ dựa vào tri giác về đối tượng mà phải "**cấu tạo**" (**Konstruieren**), nghĩa là diễn tả nó trong trực quan (chẳng hạn hình tam giác) **một cách tiên nghiệm** tương ứng với các khái niệm về nó (xem thêm: B740...). V.d: ta phải biết định lý Pythagore trước khi có thể chứng minh tam giác vuông, hay ví dụ của Kant về [giai thoại] Thalès chứng minh tam giác cân. Nói cách khác: ta chỉ biết chắc [phổ quát và tất yếu] những gì tự ta **đặt vào** trong khái niệm về đối tượng. Tuy nhiên, không phải là "đặt vào" một cách tùy tiện, nên toán học – với tư cách là một khoa học – có được là nhờ một điều kiện tưởng như bất khả: tiền đề chủ quan nhưng lại có giá trị khách quan.

2.1.4 Kant cũng nhận thấy mô hình tương tự trong khoa học tự nhiên. Nhờ F. Bacon đề xướng và được Galilei và Torricelli thực nghiệm, ta thấy lý tính chỉ nhận thức được tự nhiên từ những gì "bản thân lý tính tạo ra theo phác họa của chính nó". Nhà khoa học đến với tự nhiên "không phải với tư cách một người học trò... mà với tư cách một thẩm phán buộc nhân chứng phải thành thật khai báo... (BXIV) bằng "thí nghiệm", tức bằng cách "cố lập" những quá trình tự nhiên ("đặt vào" một câu hỏi nhất định) theo yêu cầu của mình (vd: của Kant: Galilei tìm ra luật rơi và gia tốc không phải bằng tri giác đơn giản mà bằng cách cho những viên bi có trọng lượng khác nhau trượt theo một mặt phẳng nghiêng). Tóm lại, thay vì nhận thức theo lẽ lối tư duy "tiền khoa học" (bằng tri giác, chạy theo tự nhiên), người ta đã làm cuộc "cách mạng" bằng cách "đặt vào" trong sự vật những gì người ta muốn biết về nó **một cách tiên nghiệm**. Cuộc cách mạng ấy chưa xảy ra trong Siêu hình học nên nó vẫn phải tiếp tục "mò mẫm" trong "đấu trường tranh cãi bất tận".

Do đó, Kant đề nghị hãy thử hình dung một quan hệ mới giữa chủ thể nhận thức đối với đối tượng nói chung: "**Lâu nay, ta vẫn cho rằng nhận thức của ta phải phù hợp với đối tượng (...) nhưng đều đi đến thất bại cũng tại vì giả định này. Vậy bây giờ hãy thử nghiệm (...) bằng cách cho rằng: đối tượng phải phù hợp với nhận thức của ta. Cách làm này hứa hẹn giúp ta đạt được mục đích mong muốn là nhận thức đối tượng một cách tiên nghiệm, tức là quy định cho đối tượng một số điều trước khi đối tượng được mang lại cho ta**" (BXVII).

2.1.5 Một ví dụ đơn giản giúp ta dễ hiểu hơn. Với kiến thức ít ỏi về thiên văn học, ta dùng một kính viễn vọng nhìn lên bầu trời. Thoạt đầu chỉ thấy một vạt tròn xanh nhạt có một vòng đai chung quanh rất lạ mắt. Khá hơn một chút, ta biết hình tròn ấy là một ngôi sao, rồi dần dần ta nhận ra đó là một hành tinh với tên gọi Sao Thổ. Nhà thiên văn tài giỏi phát hiện ra Sao Thổ lần kể “nghịch dư” như ta đều giống nhau ở chỗ: các khái niệm: ngôi sao, hành tinh, hình tròn, vòng đai, Sao Thổ... đều là những “sản phẩm” của đầu óc con người! Và xin nhớ: sao Thổ đã biến đổi dần dần trong **quá trình nhận thức** của ta và **hướng theo** đầu óc ta như Kant nói, song **tự thân** Sao Thổ không hề biến đổi gì cả.

Chữ “**tự thân**” xuất hiện có vẻ ngẫu nhiên, nhưng thật ra ta đã chạm đến giây thần kinh trung tâm của triết học Kant: đó là khái niệm về “**vật tự thân**” (*Ding an sich*) và sự phân biệt giữa “vật-tự thân” với “**hiện tượng**” (*Erscheinung*). Giống như ta không thể biết gì về “Sao Thổ tự-thân” (theo Kant, kể cả khi ta đổ bộ lên Sao Thổ và nghiên cứu căn kẽ về nó), ta cũng không thể biết gì về “tự thân” của mọi sự vật khác, vì chúng nằm ngoài giác quan lẫn trí óc của ta. Vậy, theo Kant, ta chỉ có thể phát biểu về sự vật những gì do chính đầu óc ta “sản xuất ra”, hoặc theo cách nói của ông: **những gì do giác tính mang lại cho ta như là hiện tượng**. Câu then chốt ở đây là: “cho rằng các đối tượng – hay dùng một từ đồng nghĩa: **kinh nghiệm**, trong đó các đối tượng được mang lại cho ta và được nhận thức – **phải phù hợp với các khái niệm của ta**”... (BXVIII).

Ý nghĩa của “cách mạng về lẽ lối tư duy” trở nên khá sáng tỏ: chạy theo tìm hiểu “vật-tự thân” là cái về nguyên tắc con người không thể biết được, lý tính sẽ rơi vào “tối tăm mù mịt, đầy rẫy mâu thuẫn. Nếu thay vào đó, ta làm việc với **hiện tượng** – hay **kinh nghiệm** – là cái trở thành **đối tượng nhận thức cho ta, nguy cơ trên sẽ không còn nữa**. Bởi lẽ, kinh nghiệm là một bộ phận của giác tính của ta. Ta có thuận lợi là sẽ chỉ làm việc với những gì ta nắm chắc: **với kinh nghiệm của chính ta**.

Nói cách khác, nếu hỏi Siêu hình học có thể thực hiện cuộc cách mạng tư duy như trong toán học và khoa học tự nhiên hay không, thì theo Kant, điều ấy có thể (và chỉ có thể) diễn ra trong trường hợp những đối tượng của trực quan đều là **những hiện tượng** chứ không phải là những **vật-tự thân**, bởi chỉ như thế, trong quan hệ với đối tượng, giác tính mới “**đặt vào**” được những khái niệm tiên nghiệm của mình, để từ những **hiện tượng** (tức là: những biểu tượng, “những biến thái của tâm thức” (*Modifikationen des Gemüts*)) có thể hình thành nên “**kinh**

nghiệm". Chỉ trong trường hợp đó, tức khi đối tượng phải "hường theo" nhận thức của ta, chứ không phải ngược lại, một nhận thức "tiền nghiệm" – tạo nên linh đối tượng (Gegenständlichkeit) – mới có thể **có được** về nguyên tắc. Nhiệm vụ của những chương tiếp theo (trong hai phần: "Cảm năng học siêu nghiệm" và "Phân tích pháp siêu nghiệm") là chứng minh cho "**giả thuyết**" này.

- 2.1.6 Kant so sánh rất ấn tượng "cách mạng tư duy" của mình với lối giải thích mới của Copernic về sự vận động của các thiên thể, nên nổi danh trong lịch sử như là "cuộc cách mạng Copernic về triết học" (mặc dù chính Kant không hề dùng chữ này!). Có lẽ với Kant, điều đáng chú ý nơi Copernic không chủ yếu ở chỗ ông này bác bỏ các thuyết thiên văn trước đó, mà là ở chỗ vượt bỏ quan điểm của ý thức tự nhiên thông thường (Mặt trời quay chung quanh người quan sát theo thuyết địa tâm) để đảo ngược nhận định lại (thuyết nhật tâm). (Tất nhiên không so sánh Kant và Copernic theo nghĩa đen, theo đó quả đất quay chung quanh mặt trời giống như chủ thể nhận thức phải "hường theo" đối tượng. Kant muốn nói điều ngược lại, do đó chỉ là so sánh về tinh thần thôi). Và chẳng, ta đều biết Copernic không thực sự tiến hành "cách mạng" về tư duy và về phương pháp như Thalès hay Galilei, mà chỉ thay đổi "**mô hình**" (**Modell**) giải thích để hiểu những hiện tượng tự nhiên, do đó, về sau Kant không trở lại với Copernic nữa, ngoại trừ một lần ngay sau đó, Kant "mượn" Copernic (và Newton) như là ví dụ để minh họa phương cách chứng minh cho "**giả thuyết**" của chính ông. Điểm cốt yếu theo Kant là phải thoát ra khỏi viễn tượng hạn hẹp và gây thơ của **ý thức tự nhiên**, tưởng có thể nhận thức sự vật như nó thật sự là, **nơi bản thân nó**. Để đạt được nhận thức khách quan, nhất là tính phổ quát và tất yếu xứng danh với tên gọi "khoa học", theo Kant, ta không thể trông chờ vào đối tượng như ta tưởng, trái lại, phải nhờ vào chủ thể nhận thức. (Cần chú ý: Kant không muốn nói rằng nhận thức khách quan tùy thuộc vào cấu tạo **thường nghiệm** của chủ thể như cấu trúc của bộ não, của đặc điểm nhân chủng hay hoàn cảnh xã hội. Vấn đề của Kant là nghiên cứu các điều kiện khả thể của nhận thức khách quan độc lập với kinh nghiệm, có sẵn trong chủ thể nhận thức một cách "tiền-thường nghiệm") (xem: B168 và Lời dẫn nhập). Trong tinh thần đó, ông muốn đặt cơ sở cho **thế đứng mới mẻ của chủ thể đối với tính khách quan**.

Nói theo ngôn ngữ chặt chẽ của Kant, ta có thể đúc kết như sau: cách mạng về lẽ lối tư duy ("cách mạng Copernic") cho rằng những đối tượng của nhận thức khách quan không tự xuất hiện ra mà phải do chủ thể (siêu nghiệm chứ không phải thường nghiệm) mang lại cho ta

như là **hiện tượng**. Vì thế, chúng không còn là những sự vật tồn tại tự thân mà chỉ với tư cách là những hiện tượng. Và bởi lẽ cơ sở của tính khách quan đã thay đổi và lý luận về đối tượng – tức Bản thể học – phụ thuộc vào lý luận về chủ thể nên không thể duy trì một môn Bản thể học (Ontologie) độc lập được nữa (xem B303). Nói cách khác, điều cốt lõi của “Phê phán lý tính thuần túy” là sự đan cài chặt chẽ của cả hai mặt: lý luận triết học về cái tồn tại, tức về đối tượng khách quan chỉ có thể là lý luận nhận thức về cái tồn tại; còn lý luận nhận thức là sự xác định quan niệm về đối tượng khách quan.

2.1.7 Ở đây chưa phải là lúc tìm hiểu sâu hơn về sự phân biệt rất quan trọng giữa **“hiện tượng và vật-tự thân”**; những từ không dễ hiểu và rất dễ gây hiểu lầm. (Kant dành hẳn một chương để bàn kỹ về vấn đề này. Xem chương III, phần Phân tích pháp các nguyên tắc. B295-B315). Chỉ xin nhắc qua và sẽ trở lại tìm hiểu kỹ hơn ở phần liên quan về điểm chính yếu sau: “Vật-tự thân” – theo cách hiểu của Kant – chỉ là một khái niệm **có tính phương pháp**, chứ **không phải** là một khái niệm **siêu hình học** theo nghĩa “có” một cái gì “ở đằng sau” thế giới hiện tượng như là thế giới “chân thực” có tính bản chất mà ta không thể nhận thức được, còn hiện tượng chỉ là “vỏ ngoài” hời hợt, chỉ là “ảo tượng” (Schein). “Vật-tự thân” chỉ là khái niệm thiết yếu phải có để hiểu khả thể của kinh nghiệm mà thôi. (Xem thêm các mục 8.1.6 và 9.6.2 của Chú giải).

2.2 Ý thức về sự khó hiểu lẫn dễ hiểu lầm đối với sự phân biệt nền tảng này của toàn bộ hệ thống tư tưởng của mình, Kant dành rất nhiều trang trong Lời Tựa 2 (BXVIII-BXXXV) để biện giải về sự cần thiết và phương pháp sẽ sử dụng để chứng minh sự phân biệt này, đồng thời tự bảo vệ trước những ngộ nhận, thậm chí lên án của một bộ phận dư luận trong thời gian giữa hai lần xuất bản. Phần này hơi khó đọc vì Kant viện dẫn đến cả những kết quả đã đạt được **nhờ dựa vào** sự phân biệt này trong lãnh vực nghiên cứu về đạo đức. (Ta nhớ rằng, hai năm trước đó, 1785, Kant đã hoàn thành quyển **“Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý”**, và một năm sau, 1788, ông cho ra mắt **“Phê phán lý tính thực hành”**, tất cả đều đặt cơ sở trên sự phân biệt giữa “hiện tượng” và “vật-tự thân”). Để phần chú giải dẫn nhập này không quá dài, chỉ xin ghi nhận hai điểm vấn đề:

2.2.1 **Về phương pháp chứng minh**: Tương tự như mô hình mới (chưa được chứng minh) của Copernic mở đường cho Newton phát hiện luật hấp dẫn, rồi chính phát hiện này của Newton chứng minh ngược lại cho sự “xác tín hiển nhiên” của giả thuyết Copernic, Kant cho rằng chính **“thử nghiệm của lý tính”** khi phát hiện những “nghịch lý” (Antinomien) trong phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” (vì hiểu đối

tượng như là “vật-tự thân”), rồi việc giải quyết chúng sẽ chứng minh ngược lại cho sự “cần thiết và đúng đắn” phải phân biệt giữa “hiện tượng và vật-tự thân” trong hai phần trước là Cảm năng học và Phân tích pháp siêu nghiệm.

2.2.2 Trước sự ngộ nhận, thậm chí lên án của nhiều người đọc khi cho rằng sự phê phán siêu hình học cổ truyền của Kant chỉ mang lại hậu quả **tai hại** cho đạo đức và tôn giáo (chẳng hạn **Moses Mendelsohn** gọi Kant là “kẻ phá hủy tất cả” và đại học Marburg bị sắc lệnh của nhà nước năm 1786 cấm tuyệt đối không được giảng dạy triết học Kant!), Kant biện chính rằng:

- Chính nhờ sự giới hạn phạm vi của “lý tính lý thuyết” trong lãnh vực kinh nghiệm mới dành chỗ trống để “được lấp đầy bằng các dữ kiện thực hành” (đạo đức). Những “dữ kiện thực hành” (ý nói những quy luật của “tự do”, tức của ý chí đạo đức) ắt sẽ không thể được phát hiện đúng đắn (như Newton ắt đã không thể phát hiện luật hấp dẫn) nếu không có cuộc “cách mạng về lề lối tư duy” trước đó. Và đây chính là đóng góp **tích cực**, bổ ích của công cuộc phê phán.
- Vấn đề đạo đức không thể đặt ra nếu không lấy “tự do” (ý chí) làm tiền giả định. Nhưng “tự do” sẽ không thể “cứu vãn” nếu không biết “nhìn đối tượng theo hai tầng ý nghĩa”: con người – với tư cách là “hiện tượng” – là không tự do (phục tùng quy luật tất yếu của tự nhiên), vừa – với tư cách là “vật-tự thân” – là tự do. Đây là lãnh vực mà Kant cho rằng: “Tôi phải dẹp bỏ **tri thức** đi để dành chỗ cho **lòng tin**” (BXXX). “Lòng tin” ở đây là lòng tin của lý tính thực hành, biến những đối tượng “bất khả” của lý tính lý thuyết (Thượng đế, tự do, bất tử) thành những “định đề của lý tính thực hành”. (Xem: “Phê phán lý tính thực hành”, 1788).
- Tóm lại, cái bị sự “Phê phán” phá hủy không phải là đạo đức mà chính là sự độc tôn của những “thuyết giáo điều” không có cơ sở. Lần đầu tiên, nhờ xác định về nguyên tắc phạm vi và ranh giới của nhận thức lý thuyết, cơ sở của đạo đức mới được thiết lập vững chắc. (Ta thấy một bước tiến mới giữa hai lần xuất bản: năm 1781, Kant hoàn toàn chưa nói về sự phê phán “lý tính thực hành”).

2.2.3 Tác phẩm “Phê phán” này thực chất làm công việc kiểm nghiệm “giả thuyết” trên đây bằng hai bước:

Bước 1:

- “**Cảm năng học siêu nghiệm**” sẽ kiểm nghiệm và chứng minh

những điều kiện **tiên nghiệm** của trực quan và cảm năng, cơ sở triết học cho toán học.

- "**Phân tích pháp siêu nghiệm**" sẽ kiểm nghiệm và chứng minh những điều kiện **tiên nghiệm** của giác tính, cơ sở triết học cho khoa học tự nhiên.

Bước 2:

- "**Biện chứng pháp siêu nghiệm**" sẽ chứng minh rằng theo "lối tư duy cũ", Siêu hình học sẽ rơi vào bế tắc không lối thoát; còn nếu theo "lối tư duy mới", các mâu thuẫn, nghịch lý (*Antinomien*) sẽ được giải quyết ổn thỏa và lý tính sẽ "làm hòa" với chính mình để mở ra viễn tượng bao la của lãnh vực lý tính thực hành.

Kant đặt vấn đề như một giả thuyết, nhưng khi đi vào trình bày, ông xem nó như tiền đề đã được khẳng định, chỉ cần chứng minh.

LỜI DẪN NHẬP

(ẤN BẢN B)*

I.

VỀ SỰ KHÁC NHAU GIỮA NHẬN THỨC THUẦN TÚY VÀ NHẬN THỨC THƯỜNG NGHIỆM

Mọi nhận thức của ta đều bắt đầu bằng kinh nghiệm, đó là điều không có gì phải nghi ngờ; bởi vì thông qua cái gì khiến quan năng nhận thức được đánh thức để đi vào hoạt động nếu không phải thông qua những đối tượng tác động đến các giác quan của ta để, phần thì tạo ra những biểu tượng (Vorstellungen), phần thì đưa hoạt động của giác tính chúng ta đi vào vận hành, tức làm công việc so sánh, nối kết hay tách rời những biểu tượng ấy, và như thế là xử lý (verarbeiten) chất liệu thô của các ấn tượng cảm tính thành một nhận thức về những đối tượng được gọi là **KINH NGHIỆM (ERFAHRUNG)**? Vậy, về mặt thời gian, không có nhận thức nào trong ta lại đi trước kinh nghiệm và tất cả bắt đầu bằng kinh nghiệm.

Thế nhưng, tuy mọi nhận thức của ta đều bắt đầu (anhebt) từ kinh nghiệm, song không phải vì thế mà tất cả đều bắt nguồn (entspringt) từ kinh nghiệm. Bởi vì, hoàn toàn có thể là, bản thân nhận thức kinh nghiệm của ta là một sự kết hợp giữa những gì ta nhận được từ các ấn tượng và những gì do

* Lời dẫn nhập trong Ấn bản A ngắn gọn hơn nhiều (chỉ gồm hai mục). Ở bản B, Kant viết thêm 5 mục nữa và khai triển có hệ thống giúp người đọc dễ hiểu hơn các thuật ngữ "then chốt" của ông. Trong "Lời dẫn nhập" này, các đoạn khác biệt trong bản A sẽ được in nghiêng. (N.D).

quan năng nhận thức của ta **tự mang lại** (còn các ấn tượng cảm tính chỉ tạo cơ hội cho chúng khởi động); **phần thêm vào này** chưa được ta phân biệt với chất liệu cơ bản nói trên, cho tới khi sự tập luyện lâu dài khiến ta lưu ý và biết tách riêng được phần thêm vào này một cách thành thạo.

Vậy ít nhất cũng có một câu hỏi cần nghiên cứu kỹ chứ không thể trả lời ngay lập tức khi mới thoát nhìn, đó là: thật có chăng một nhận thức độc lập với kinh nghiệm và cả với mọi ấn tượng của giác quan? Ta gọi các nhận thức như vậy là **TIÊN NGHIỆM (A PRIORI)** và phân biệt chúng với các nhận thức **THƯỜNG NGHIỆM (EMPIRISCH)** có nguồn gốc **HẬU NGHIỆM (A POSTERIORI)**, tức là từ trong kinh nghiệm.

Nhưng thuật ngữ này [**tiên nghiệm hay tiên thiên**] chưa được xác định đầy đủ để biểu thị toàn bộ ý nghĩa tương xứng với câu hỏi được đặt ra trên đây. Bởi vì ta thường quen nói về một số nhận thức được rút ra từ các nguồn kinh nghiệm rằng ta có thể biết chúng một cách tiên nghiệm hoặc có phần tiên nghiệm, vì ta không rút chúng ra một cách **trực tiếp** từ kinh nghiệm mà từ một quy luật phổ biến, quy luật này thực ra cũng do chính ta đã vay mượn từ kinh nghiệm. Cho nên người ta nói về một ai đó đã đào móng ngôi nhà của mình rằng: người đào móng có thể biết một cách “tiên nghiệm” rằng ngôi nhà sẽ đổ, tức là không cần chờ có kinh nghiệm [trực tiếp] khi ngôi nhà đổ thật. Chỉ có điều, người nọ thật ra không thể biết được điều ấy một cách **hoàn toàn tiên nghiệm**. Vì rằng những vật thể đều nặng, do đó, nếu bị rút mất chỗ tựa sẽ đổ, nhận thức này người ấy đã phải biết trước đó nhờ kinh nghiệm.

Vậy, khi theo dõi các nhận thức tiên nghiệm, ta sẽ không hiểu chúng là độc lập với kinh nghiệm này hay với kinh nghiệm nọ mà là **tuyệt đối độc lập với MỌI** kinh nghiệm. Đối lập với các nhận thức này là những nhận thức thường nghiệm, hay là những nhận thức chỉ có thể có được một cách hậu

nghiệm, tức từ kinh nghiệm. Nhưng, trong các nhận thức tiên nghiệm có những nhận thức được gọi là **THUẦN TÚY (REIN)** là những nhận thức **không** được pha trộn với bất cứ cái gì thường nghiệm. Do đó, ví dụ mệnh đề “Mọi sự biến đổi đều có nguyên nhân” là một mệnh đề **tiên nghiệm**, nhưng **không** thuần túy, vì “sự biến đổi” là một khái niệm chỉ có thể được rút ra từ kinh nghiệm.

[Trong Bản A, mục I này như sau:]

I.

Ý NIỆM VỀ TRIẾT HỌC-SIÊU NGHIỆM

Kinh nghiệm, – không nghi ngờ gì – là sản phẩm đầu tiên do giác tính chúng ta tạo ra (*hervorbringt*) bằng cách xử lý chất liệu thô của các cảm giác cảm tính. Chính qua đó, kinh nghiệm là bài học đầu tiên và trong quá trình tiến lên, nó mang lại bài học mới một cách không bao giờ cạn khiến cho cả cuộc sống liên tục của mọi sự sản sinh các tri thức mới trong tương lai – có thể được tập hợp trên mảnh đất này – đều sẽ không bị thiếu thốn gì. Dù vậy, kinh nghiệm vẫn không phải là **lãnh vực duy nhất**, trong đó giác tính của ta chịu bị giới hạn. Kinh nghiệm tuy nói cho ta biết cái gì đang tồn tại, nhưng lại không nói rằng cái ấy **phải** tồn tại như thế một cách tất yếu chứ không thế khác. Chính vì thế, kinh nghiệm không mang lại cho ta **tính phổ biến đích thực** nào cả, và lý tính – vốn khao khát những nhận thức thuộc loại ấy – chỉ được kinh nghiệm kích thích hơn là làm thỏa mãn. Các nhận thức có tính **phổ biến**, đồng thời có đặc tính của sự **tất yếu** bên trong như thế phải tự bản thân là sáng sủa và vững chắc, **độc lập với kinh nghiệm**, vì thế được người ta gọi là các nhận thức **tiên nghiệm**, bởi cái ngược lại, tức cái chỉ được vay mượn từ kinh nghiệm chỉ được nhận thức một cách hậu nghiệm hay là **thường nghiệm**, theo cách nói quen thuộc.

Vậy, điều hết sức đáng chú ý ở đây là, ngay trong bản thân những kinh nghiệm của ta cũng có chen lẫn các nhận thức nhất thiết phải có nguồn gốc tiên nghiệm, và có lẽ chúng chỉ có nhiệm vụ tạo nên sự nối kết giữa các biểu tượng của giác quan chúng ta. Bởi lẽ, nếu ta gạt bỏ ra khỏi những kinh nghiệm tất cả những gì thuộc về các giác quan, thì vẫn còn lại một số khái niệm nguyên thủy nào đó cùng với các phán đoán được sản sinh ra từ chúng; những khái niệm và phán đoán này phải được ra đời một cách hoàn toàn tiên nghiệm, độc lập với kinh nghiệm, vì chúng làm cho ta có thể – hoặc ít ra làm cho ta tin rằng có thể – phát biểu được nhiều điều về các đối tượng xuất hiện ra cho giác quan hơn là những gì kinh nghiệm đơn thuần có thể truyền đạt; và làm cho các khẳng định ấy chứa đựng tính phổ biến đích thực lẫn tính tất yếu chặt chẽ mà nhận thức đơn thuần thường nghiệm không thể nào mang lại được.

[Bản A tiếp tục từ câu đầu của mục 3 thuộc bản B].

II.

**CHÚNG TA SỞ HỮU MỘT SỐ NHẬN THỨC TIÊN
NGHIỆM VÀ NGAY TÂM TRÍ BÌNH THƯỜNG*
CŨNG KHÔNG BAO GIỜ KHÔNG CÓ CHÚNG**

Vấn đề bây giờ là về **đặc điểm (Merkmal)** nhờ đó ta có thể phân biệt chắc chắn giữa một nhận thức thuần túy với nhận thức thường nghiệm. Kinh nghiệm tuy dạy cho ta biết cái gì đó tồn tại với tính chất như thế này hay thế kia, nhưng không cho biết nó không thể tồn tại cách khác. Vậy, **thứ nhất**, khi gặp một mệnh đề được suy tưởng với **tính tất yếu**, nó là một phán đoán **tiên nghiệm**; ngoài ra nếu không được rút ra từ mệnh đề nào khác ngoài mệnh đề mà bản thân cũng có giá trị như một mệnh đề tất yếu, nó là **tuyệt đối tiên nghiệm**. **Thứ hai** là: kinh nghiệm không bao giờ mang lại cho các phán đoán của nó **tính phổ biến (Allgemeinheit)** đích thực hay chặt chẽ, mà chỉ tính phổ biến được giả định hay so sánh (bằng quy nạp), khiến cho thực ra phải nói: trong mức độ ta quan sát được cho đến nay, chưa thấy có ngoại lệ nào đối với quy luật này hay quy luật kia. Vậy, khi một phán đoán được suy tưởng với tính phổ biến chặt chẽ, tức không cho phép có một ngoại lệ nào cả, phán đoán ấy không được rút ra từ kinh nghiệm mà là có giá trị tuyệt đối tiên nghiệm. Cho nên, tính phổ biến thường nghiệm chỉ là sự gia tăng tùy tiện về tính hiệu lực, nghĩa là từ cái có giá trị trong phần lớn các trường hợp trở thành cái có giá trị trong mọi trường hợp, chẳng hạn như trong mệnh đề, “mọi vật thể đều nặng”; ngược lại, ở đâu tính phổ biến chặt chẽ thuộc về

* “Tâm trí bình thường” (der gemeine Verstand): xem chú thích* cho AVIII. (N.D).

phán đoán một cách thiết yếu (wesentlich), tính phổ biến này cho thấy [sự có mặt của] một **nguồn** nhận thức đặc biệt của phán đoán, đó là một **quan năng** của nhận thức tiên nghiệm. Vậy, **tính tất yếu** và **tính phổ biến** là các dấu hiệu (Kennzeichen) của một nhận thức tiên nghiệm, và chúng thuộc về nhau một cách không thể tách rời*. Nhưng vì trong lúc sử dụng chúng, có khi dễ vạch ra tính hạn chế (Beschränktheit) thường nghiệm [tính không phổ biến] hơn là tính bất tất [tính không tất yếu] trong các phán đoán, hay là dễ thấy rõ [chứng minh] tính phổ biến không bị hạn chế mà ta gán cho một phán đoán hơn là tính tất yếu của nó, do đó điều nên làm là cứ sử dụng hai tiêu chuẩn (Kriterien) được suy tưởng nói trên một cách riêng lẻ, dù mỗi tiêu chuẩn tự nó là không thể thiếu.

Chứng minh rằng trong nhận thức của con người **thực sự** có các phán đoán tất yếu và phổ biến theo nghĩa chặt chẽ nhất như thế, – do đó, là các phán đoán **thuần túy tiên nghiệm** – là điều dễ dàng. Nếu muốn lấy một ví dụ từ trong các khoa học, người ta chỉ cần nhìn vào mọi mệnh đề của toán học; nếu muốn có ví dụ từ việc sử dụng giác tính thông thường nhất, mệnh đề “mọi sự biến đổi đều phải có một nguyên nhân” có thể phục vụ cho điều ấy. | Vâng, quả thật trong mệnh đề này, bản thân khái niệm về “một nguyên nhân” chứa đựng rõ ràng khái niệm về một sự tất yếu phải nối kết với một kết quả và về tính phổ biến chặt chẽ của quy luật; và quy luật này sẽ hoàn toàn mất đi, nếu người ta muốn rút nó ra, như HUME** đã làm, từ sự **kết nối (Beigesellung)** [liên tưởng] thường xuyên của cái gì đang xảy ra với cái đã xảy ra trước và từ một **thói quen** nảy sinh từ sự

* Trước đây, Platon và Aristote (Phân tích pháp II, chương 12) cũng đã xem tính tất yếu (chỉ có thể như vậy chứ không thể khác) và tính phổ biến (không cho phép có ngoại lệ nào) là các đặc điểm để phân biệt tri thức thực sự (episteme) và tư kiến (doxa). (N.D).

** David Hume: (1711-76) triết gia Anh, đề xướng thuyết hoài nghi. (N.D).

liên tưởng để nối kết các biểu tượng lại với nhau (do vậy chỉ là tính tất yếu **chủ quan** đơn thuần). Ta cũng có thể không cần đến các ví dụ như vậy để chứng minh tính thực tại của các nguyên tắc thuần túy tiên nghiệm trong nhận thức của chúng ta mà vẫn làm rõ một cách tiên nghiệm sự cần thiết không thể thiếu được của thực tại này cho **khả thể** của bản thân kinh nghiệm. Bởi vì từ đâu bản thân kinh nghiệm có được sự xác tín, nếu mọi quy luật mà kinh nghiệm tuân theo bao giờ cũng chỉ có tính thường nghiệm, tức bất tất [ngẫu nhiên, không tất yếu/zufällig] khiến ta khó có thể để cho chúng có giá trị như **các nguyên tắc đầu tiên** được*. Riêng ở bước đầu này, ta có thể tạm vừa lòng với việc khẳng định có sự sử dụng **thuần túy** của quan năng nhận thức nơi ta như là một **sự kiện có thực (Tatsache)** cùng với các đặc điểm của nó [là tính tất yếu và tính phổ biến]. Nhưng không chỉ trong những phán đoán, mà ngay cả trong **những khái niệm (Begriffe)** cũng cho thấy một số khái niệm là có **nguồn gốc tiên nghiệm**. Các bạn hãy lần lượt lược bỏ hết tất cả những gì là thường nghiệm trong khái niệm thường nghiệm về một vật thể: màu sắc, tính cứng hay mềm, trọng lượng và cả tính không thể thâm nhập, thì vẫn còn lại **không gian** mà vật thể ấy (bây giờ đã hoàn toàn biến mất) đã chiếm chỗ là cái các bạn không thể nào lược bỏ [trong tư tưởng] được. Cũng thế, từ khái niệm thường nghiệm về một đối tượng bất kỳ, là vật thể hay không phải vật thể, các bạn lược bỏ mọi thuộc tính do kinh nghiệm mang lại, các bạn vẫn không thể lược bỏ chính điều đã cho phép các bạn suy tưởng về nó như một **bản thể (Substanz)** hoặc như cái gì tùy thuộc vào một bản thể [tùy thể] (mặc dù khái niệm “bản thể” chứa đựng

* Các Nguyên tắc đầu tiên (die ersten Grundsätze): còn được Kant gọi là các “Anfangsgründe” [các cơ sở đầu tiên] (Vd: trong tác phẩm: “Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên – Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft – 1786), là cách dịch sang tiếng Đức thuật ngữ gốc latin: elementa vào thế kỷ 18: các nguyên tắc tuyệt đối thuần túy tiên nghiệm, không bắt nguồn từ kinh nghiệm. (N.D).

nhiều quy định hơn là khái niệm về một đối tượng nói chung).
Vậy, từ sự tất yếu mà khái niệm này [bản thể] đã áp đặt lên
các bạn, các bạn phải thừa nhận rằng khái niệm [bản thể] có
mặt trong quan năng nhận thức của các bạn một cách **tiên
nghiệm**.

Bản sao lưu trữ

III.

**TRIẾT HỌC CẦN CÓ MỘT MÔN KHOA
HỌC XÁC ĐỊNH KHẢ THỂ, CÁC NGUYÊN
TẮC VÀ PHẠM VI CỦA MỌI NHẬN THỨC
TIÊN NGHIỆM**

Điều muốn nói xa hơn tất cả những gì trên đây, chính là sự kiện: một số nhận thức lại rời bỏ lãnh vực của mọi kinh nghiệm có thể có và có vẻ mở rộng phạm vi các phán đoán của chúng ta ra khỏi mọi ranh giới của kinh nghiệm bằng các khái niệm mà không một đối tượng tương ứng nào ở trong kinh nghiệm có thể được mang lại.

B7 Và chính trong các nhận thức đi ra khỏi thể giới cảm tính này, nơi kinh nghiệm không thể mang lại manh mối lẫn sự điều chỉnh nào, cũng là nơi diễn ra các nỗ lực nghiên cứu của lý tính chúng ta; các nghiên cứu mà về tính quan trọng được ta xem là ưu tiên hơn, còn về mục đích tối hậu của chúng là cao cả hơn tất cả những gì **giác tính** có thể học hỏi trong lãnh vực những hiện tượng; do đó bất chấp nguy cơ phạm sai lầm, ta dám liều lĩnh tất cả hơn là chịu từ bỏ các nỗ lực nghiên cứu tha thiết ấy vì bất cứ lý do nào, dù là sự e ngại, xem nhẹ hoặc thờ ơ. Các vấn đề không thể tránh khỏi này của bản thân lý tính thuần túy là: **THƯỢNG ĐẾ, TỰ DO [CỦA Ý CHÍ]** và **SỰ BẤT TỬ [CỦA LINH HỒN]**. Nhưng, môn khoa học mà mục đích tối hậu – với mọi sự trang bị – chỉ nhắm vào việc giải quyết các vấn đề ấy chính là **SIÊU HÌNH HỌC**, môn học đã tự tin đứng ra đảm nhận việc thực hiện, với phương pháp ngay từ đầu là giáo điều, tức là, không có sự kiểm tra trước đó về năng lực (Vermögen) hay sự bất lực

(Unvermögen) của lý tính đối với công việc lớn lao như thế*.

B8 Điều có vẻ tự nhiên là, khi đã rời bỏ mảnh đất của kinh nghiệm, người ta không thể xây dựng ngay lập tức một tòa nhà bằng những nhận thức đang có và không biết chúng từ đâu đến, cũng như tin cậy vào những nguyên tắc không rõ gốc gác, nếu trước đó không được đảm bảo vững chắc về nền móng của chúng bằng các nghiên cứu kỹ lưỡng, nghĩa là **đúng ra** người ta từ lâu đã phải nêu câu hỏi rằng giác tính có thể đi đến được tất cả các nhận thức tiên nghiệm này **bằng cách nào** và đâu là **phạm vi, tính hiệu lực và giá trị** của chúng. Trong thực tế, đó là điều không có gì tự nhiên hơn, nếu ta hiểu chữ “**tự nhiên**” là cái gì phải xảy ra một cách chính đáng và hợp lý; nhưng nếu hiểu tự nhiên là cái gì thường xảy ra, thì lại không có gì tự nhiên và dễ hiểu hơn là việc nghiên cứu ấy đã – từ quá lâu – không được tiến hành. Bởi lẽ, một bộ phận của các nhận thức này, với tư cách là nhận thức **toán học**, đã có được tính đáng tin cậy từ xa xưa, qua đó tạo nên sự chờ đợi rằng cũng sẽ có sự thuận lợi như thế cho các bộ phận nhận thức khác, dù chúng có bản tính hoàn toàn khác biệt. Và lại, khi đi ra khỏi vòng kinh nghiệm, người ta chắc rằng sẽ không bị kinh nghiệm **phản bác**. Sự hấp dẫn nhằm mở rộng các nhận thức là quá lớn khiến người ta chỉ có thể bị chững lại trong bước tiến lên của mình khi vấp phải mâu thuẫn rõ ràng. Mâu thuẫn này là có thể tránh được nếu người ta chỉ cần thận trọng hơn đối với các ảo tưởng của mình, dù không phải nhờ vậy mà chúng bớt là các ảo tưởng. Toán học cho ta điển hình rạch ròi về việc ta có thể đi xa đến đâu trong nhận thức tiên nghiệm, độc lập với kinh nghiệm. **Toán học chỉ nghiên cứu các đối tượng và nhận thức trong**

* Đoạn từ: “Những vấn đề..... lớn lao như thế” là được Kant viết thêm vào cho bản B. (N.D).

chừng mực chúng được diễn tả trong trực quan. Nhưng tình hình đó rất dễ không được chú ý, vì bản thân trực quan được suy tưởng [trong toán học] cũng có thể được mang lại một cách tiên nghiệm, nên khó phân biệt với một khái niệm thuần túy đơn thuần [khái niệm suông của Siêu hình học]. Bị quyến rũ bởi bằng chứng như thế về sức mạnh của lý tính, lòng khao khát muốn mở rộng nhận thức không còn thấy ranh giới nào nữa. Con chim bồ câu nhẹ nhàng khi rẽ không khí để tung bay vẫn còn cảm thấy sức cản, nên tưởng rằng có thể thành công hơn nhiều trong cõi chân không! Cũng giống như thế, **PLATON*** đã rời bỏ thế giới cảm tính vì nó đặt giác tính trong những giới hạn chật chội để, trên đôi cánh của các Ý niệm, ông liêu lĩnh vượt khỏi thế giới ấy, bay bổng vào không gian trống không của giác tính thuần túy. Ông không nhận ra rằng với các nỗ lực ấy, ông sẽ không đạt được gì, vì không có chỗ tựa làm nền móng để trên đó ông có thể đứng vững và vận dụng sức lực để nâng giác tính lên khỏi chỗ của nó. Số phận thông thường của lý tính con người trong tư biện là muốn xây xong ngôi nhà càng sớm càng tốt và sau đó mới xem xét liệu nền móng có vững chắc không. Nhưng bấy giờ, hoặc người ta tìm cách tô điểm để tự an ủi về tính đặc dụng của nó, hoặc tốt hơn là tránh hẳn công việc thẩm định muộn màng và nguy hiểm kia. Tuy nhiên, điều sẽ giúp ta thoát khỏi mọi lo lắng và nghi ngại trong khi xây nhà cũng như không tự đánh lừa về sự vững chắc giả tạo, chính là sự xem xét sau đây: một phần lớn, và có lẽ là phần lớn nhất trong các công việc của lý tính chúng ta là nhằm tháo rời [phân tích] (*Zergliederung*) những khái niệm mà ta đã có về đối tượng. Việc phân tích này mang lại cho ta khá nhiều nhận thức, dù chúng không gì khác hơn là những sự giải thích hay làm sáng tỏ những gì đã được suy tưởng (tuy bằng cách còn mù mờ) trong những khái niệm ấy. | Tuy về mặt hình thức, chúng

* Platon: (427-347 tr. C.N): đại triết gia Hy Lạp cổ đại. (N.D.)

B10 được đánh giá như các tri thức mới mẻ, nhưng về mặt chất liệu hay nội dung, chúng không mở rộng những khái niệm ta đang có mà chỉ **tháo rời** [phân tích] chúng ra thôi. Vì lẽ phương pháp này quả có mang lại nhận thức thực sự tiên nghiệm, có bước tiến lên vững chắc và hữu ích, nên lý tính – một cách vô tình – lén lút đưa lẫn vào trong các tri thức phỉnh phờ ấy những khẳng định **thuộc loại hoàn toàn khác**, tức lý tính đưa thêm các khái niệm hoàn toàn xa lạ vào cho những khái niệm sẵn có và **cũng bằng một cách tiên nghiệm** mà không hề biết lý tính bằng cách nào đi đến được với chúng cũng như không hề để cho **một câu hỏi như thế** được gợi lên trong tư tưởng. Vì vậy, trước hết, tôi muốn bàn về sự **khác nhau** giữa hai **phương cách** nhận thức này.

IV.

VỀ SỰ KHÁC NHAU GIỮA PHÁN ĐOÁN PHÂN TÍCH VÀ PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP

Trong mọi phán đoán, quan hệ của chủ ngữ (Subjekt) với vị ngữ (Prädikat) được suy tưởng (tôi chỉ xét những phán đoán khẳng định, vì việc áp dụng vào những phán đoán phủ định sau đó cũng dễ dàng). | Quan hệ này có thể có được bằng hai cách. Hoặc vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A như là cái gì đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm A (dù một cách kín đáo); hoặc B hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm A, dù được nối kết với khái niệm này. Trong trường hợp trước, tôi gọi phán đoán là **phân tích**; trong trường hợp sau là **tổng hợp**. Vậy, những phán đoán phân tích (có tính khẳng định) là những phán đoán trong đó sự nối kết của vị ngữ với chủ ngữ được suy tưởng bằng **sự đồng nhất (Identität)**; còn những phán đoán nào trong đó sự nối kết được suy tưởng không có sự đồng nhất là những phán đoán tổng hợp. Ta cũng có thể gọi những phán đoán phân tích là **phán đoán giải thích (Erläuterungsurteil)**, những phán đoán tổng hợp là **phán đoán mở rộng (Erweiterungsurteil)** bởi vì, trong phán đoán trước, vị ngữ không bổ sung gì cho khái niệm của chủ ngữ mà chỉ tách nó ra thành những khái niệm nhỏ [bộ phận] vốn đã được suy tưởng sẵn trong chủ ngữ (dù còn hỗn độn); trái lại, trong phán đoán sau, một vị ngữ được thêm vào cho các khái niệm của chủ ngữ vốn chưa được suy tưởng trong chủ ngữ và dù có phân tích bao nhiêu đi nữa cũng không thể rút ra được. Chẳng hạn khi tôi nói: “Mọi vật thể đều có quảng tính”*, đó là một

* Quảng tính (Ausdehnung) (còn có thể được dịch là “trường độ”, “hậu lượng”) chỉ việc chiếm một khoảng không gian của vật thể. Quảng tính, hình thể

phán đoán phân tích. Vì tôi không được phép đi ra ngoài khái niệm được nối kết với “vật thể” để tìm “quảng tính” như cái gì gắn liền với nó mà chỉ phân tích khái niệm “vật thể”, nghĩa là tôi chỉ tự ý thức về cái đa tạp mà tôi lúc nào cũng suy tưởng trong khái niệm ấy là tìm gặp ngay thuộc tính này ở trong nó; bởi vậy là một phán đoán phân tích. Ngược lại, khi tôi nói: “Mọi vật thể đều nặng”, thuộc tính [hay vị ngữ] “nặng” là cái gì hoàn toàn khác với những gì tôi đã suy tưởng trong khái niệm về “vật thể”. Việc thêm vào một thuộc tính như thế mang lại một phán đoán tổng hợp.

Những phán đoán kinh nghiệm (Erfahrungsurteile) đúng nghĩa, nhìn chung đều có tính tổng hợp. Vì thật vô lý khi đặt một phán đoán phân tích trên cơ sở kinh nghiệm, bởi tôi không được phép đi ra khỏi khái niệm của tôi để hình thành phán đoán nên không cần đến bằng chứng nào của kinh nghiệm cho việc này cả. “Một vật thể là có quảng tính” là một mệnh đề đứng vững một cách tiên nghiệm chứ không phải B12 một phán đoán kinh nghiệm. Vì, trước khi tôi đi đến với kinh nghiệm, tôi đã có mọi điều kiện cho phán đoán của tôi ngay bên trong khái niệm, từ đó tôi có thể rút ra thuộc tính này theo nguyên tắc [lô-gíc] về mâu thuẫn là ý thức ngay được tính tất yếu của phán đoán mà kinh nghiệm không bao giờ có thể dạy bảo cho tôi được*. Ngược lại, dù tôi chưa bao hàm thuộc tính

(Gestalt), và tính không thể thâm nhập được (Undurchdringlichkeit)... thường được xem là các thuộc tính cơ bản của “vật thể” ở ngoài ta trong triết học cổ điển. Nhưng cần chú ý, với Kant, Quảng tính (cũng như hình thể...) không phải là thuộc tính “tự thân” của bản thân sự vật ở ngoài ta, độc lập với cảm năng, trái lại, là các khái niệm được hình thành từ sự tổng hợp của cảm năng thông qua trực quan thuần túy về không gian. Điều này sẽ rõ hơn ở phần Cảm năng học siêu nghiệm. (Xem B35, 202, 203, 340, 555...). (N.D).

* [Đoạn từ: “Những phán đoán kinh nghiệm..... dạy bảo cho tôi được” là được thêm vào cho bản B. Đoạn tương ứng (đã bị lược bỏ) trong bản A như sau:]

“nặng” trong khái niệm về một vật thể nói chung, khái niệm này vẫn biểu thị **một đối tượng** của kinh nghiệm thông qua một bộ phận của kinh nghiệm, rồi [sau đó] tôi có thể đưa thêm vào các bộ phận khác của kinh nghiệm như những gì cũng **thuộc về** bộ phận trước. Trước đó, bằng cách phân tích, tôi đã có thể nhận thức khái niệm về “vật thể” bằng các đặc điểm như quảng tính, tính không thể thâm nhập được, hình thể v.v.. vốn đã được suy tưởng trong khái niệm này. Bây giờ tôi **mở rộng** nhận thức của tôi, và bằng cách nhìn trở lại kinh nghiệm từ đó tôi đã rút ra khái niệm “vật thể”, tôi thấy thuộc tính “nặng” bao giờ cũng gắn liền với các đặc điểm trước đây, cho nên tôi bổ sung thêm đặc điểm “nặng” như một thuộc tính [mới] vào cho khái niệm trên **một cách tổng hợp**. Vậy, bây giờ chính **kinh nghiệm** [bản A: về cái X nằm ngoài khái niệm A] mới là cơ sở cho khả thể của việc mở rộng thuộc tính “nặng” vào cho khái niệm “vật thể”, vì lẽ cả hai khái niệm, dù cái này không chứa đựng sẵn trong cái kia vẫn **thuộc về** nhau như là các bộ phận của một toàn bộ, tức cũng là của kinh nghiệm vốn bản thân là sự nối kết tổng hợp của các trực quan, dù sự nối kết này chỉ diễn ra một cách bất tất [ngẫu nhiên, zufällig]*.

A8 *Từ đó rõ ràng là: 1. Thông qua những phán đoán phân tích, nhận thức của ta không hề được mở rộng, trái lại, khái niệm mà tôi đã có chỉ được tháo rời ra và giúp cho bản thân tôi hiểu được nó. 2. Đối với những phán đoán tổng hợp, thì ngoài khái niệm về chủ ngữ, tôi phải có một cái khác nữa (cái X), trên đó giác tính dựa vào để có thể nhận thức một thuộc từ tuy không nằm sẵn trong khái niệm nhưng lại được xem như thuộc về khái niệm ấy.*

Nơi những phán đoán kinh nghiệm hay thường nghiệm thì không hề có khó khăn này. Bởi cái X này là kinh nghiệm hoàn chỉnh về đối tượng được tôi suy tưởng thông qua một khái niệm A; khái niệm này chỉ là một bộ phận của kinh nghiệm trên.

* Câu: “Vì lẽ cả hai khái niệm..... một cách bất tất” là được thêm vào cho bản B. (N.D).

Nhưng, đối với những **PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM**, phương tiện hỗ trợ này [từ kinh nghiệm] là hoàn toàn thiếu. Nếu tôi muốn **đi ra khỏi khái niệm A** để nhận thức một cái B khác như là cái nối kết với nó, cái gì làm chỗ dựa cho tôi và sự tổng hợp này có thể có được thông qua cái gì? bởi ở đây tôi không còn có thuận lợi là đi tìm nó đâu đó ở trong lãnh vực kinh nghiệm. Hãy lấy mệnh đề sau làm ví dụ: “Mọi cái gì xảy ra đều có nguyên nhân”. Trong khái niệm về “cái gì xảy ra”, tôi cũng lắm có thể suy tưởng về một tồn tại có một thời gian đi trước nó v.v.. để từ đó rút ra các phán đoán phân tích. Nhưng khái niệm về một **nguyên nhân** lại hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm này, và biểu thị một cái gì khác hẳn với “cái xảy ra”, do đó không hề được chứa đựng sẵn trong biểu tượng này. Bằng cách nào tôi đi đến chỗ nói được về cái gì hoàn toàn khác với cái xảy ra, và nhận thức khái niệm “nguyên nhân” tuy không chứa đựng sẵn trong khái niệm trước nhưng lại được xem là thuộc về nó và thậm chí thuộc về một cách tất yếu? Ở đây, **Cái KHÔNG ĐƯỢC BIẾT = X (das Unbekannte = X)** đó là cái gì để cho giác tính dựa vào khi nó tin rằng đã tìm ra được một thuộc tính B xa lạ bên ngoài khái niệm A và lại cho rằng chúng được nối kết với nhau? Không thể là **kinh nghiệm** được, vì chính nguyên tắc được nêu trên đây [nguyên tắc nhân quả] – không chỉ với tính phổ biến lớn hơn [mà kinh nghiệm không thể mang lại] mà cả biểu hiện về tính tất yếu hoàn toàn tiên nghiệm từ các khái niệm đơn thuần – là cái đã **thêm** biểu tượng thứ hai [nguyên nhân] vào cho biểu tượng thứ nhất [cái gì xảy ra].

Toàn bộ mục đích tối hậu (Endabsicht) của nhận thức tư biện tiên nghiệm của chúng ta là đặt nền tảng trên **những nguyên tắc tổng hợp tức là mở rộng** như vậy; bởi vì những phán đoán phân tích tuy là hết sức quan trọng và cần thiết để đạt được **sự sáng sủa (Deutlichkeit)** của các khái niệm; – sự sáng sủa cần thiết cho một sự tổng hợp mở rộng chắc chắn

hơn, – nhưng [tự nó] không đưa lại **sở đắc (Erwerb)** thực sự mới mẻ.

[Bản A thêm một đoạn – đã bị lược bỏ – như sau:]

Vậy, ở đây ẩn giấu một sự bí mật nào đó ⁽¹⁾ mà chỉ có sự khai mở bí mật này mới có thể làm cho sự tiến bộ trong lãnh vực vô giới hạn của nhận thức giác tính thuần túy được vững chắc và đáng tin cậy; đó là, với tính phổ biến vốn có, phát hiện cho được cơ sở cho **khả thể của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm** và nhận chân các điều kiện làm cho một loại nhận thức như thế có thể có được; và không chỉ biểu thị toàn bộ nhận thức này (vốn tạo nên một chủng loại – *Gattung* – riêng) trong một hệ thống dựa theo các nguồn suối nguyên thủy, các bộ phận, phạm vi và các ranh giới của nó bằng một sự phác họa sơ sài, trái lại cần **xác định** nó một cách hoàn chỉnh, đồng thời cũng đầy đủ cho việc sử dụng về nó. Trở lên là những nét sơ bộ về đặc điểm riêng có của những phán đoán tổng hợp.

⁽¹⁾ Giả thử chỉ cần một trong những triết gia ngày xưa biết gợi nên vấn đề này thì ít chi riêng vấn đề này thôi cũng đủ sức đề kháng lại một cách mạnh mẽ tất cả các hệ thống của lý tính thuần túy cho tới tận thời đại chúng ta, và đã tiết giảm được biết bao thử nghiệm huênh hoang đã được tiến hành một cách mù quáng do chỗ người ta không biết thực sự họ phải làm gì.

[Bản A tiếp tục từ câu đầu của mục 7 trong bản B].

V.

**TRONG MỌI MÔN KHOA HỌC LÝ THUYẾT
CỦA LÝ TÍNH * ĐỀU CÓ CHỨA ĐỰNG
NHỮNG PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIÊN
NGHIỆM NHƯ LÀ CÁC NGUYÊN TẮC**

1. Những phán đoán Toán học, nhìn chung, đều có tính tổng hợp. Câu nói này có vẻ xa rời với các nhận xét của các nhà phân tích về lý tính con người trước nay, thậm chí trái ngược hẳn với mọi phỏng đoán của họ, dù nó đúng đắn một cách không thể chối cãi và rất quan trọng về hệ quả. Bởi lẽ, nếu ta đã thấy rằng các suy luận của những nhà toán học đều tiến hành dựa theo **nguyên tắc mâu thuẫn**** (do bản tính tự nhiên của mọi sự xác tín hiển nhiên – apodiktische Gewissheit – đòi hỏi), người ta đã tưởng rằng các nguyên tắc [toán học] cũng có thể được nhận thức từ nguyên tắc mâu thuẫn; đây là chỗ lầm lẫn vì một mệnh đề tổng hợp tuy có thể được nhận ra theo nguyên tắc mâu thuẫn, nhưng chỉ có thể như thế khi có một

* “Các khoa học lý thuyết của lý tính” (theoretische Wissenschaften der Vernunft): (có thể nói gọn là: các khoa học thuần lý) là các khoa học, theo Kant, chỉ dựa vào lý tính chứ không (vd Toán học) hoặc không hoàn toàn dựa vào kinh nghiệm (vd: Vật lý học). Xem BX (Lời Tựa 2) và mục B3.3.4 của “Chú giải dẫn nhập”. (N.D).

** Nguyên tắc mâu thuẫn (Satz des Widerspruchs; latin: principium contradictionis): thật ra phải gọi là nguyên tắc loại trừ hoặc ngăn cấm mâu thuẫn. Một trong các nguyên tắc cơ bản của Lô-gíc hình thức (“Lô-gíc học phổ biến”, theo cách gọi của Kant) do Aristote nêu ra, theo đó các mệnh đề mâu thuẫn nhau không thể cùng đúng; và thường được phát biểu như sau: “Cùng một thuộc tính không thể đồng thời thuộc về và không thuộc về một đối tượng”. (Sự phủ định của A là sai, nếu bản thân A là đúng). Xem thêm ý kiến phê phán của Kant đối với nguyên tắc này ở B190-193). (N.D).

mệnh đề tổng hợp khác làm tiền đề để từ đó mệnh đề trên được rút ra chứ không bao giờ tự nơi bản thân nó.

B15 Trước hết, phải chú ý rằng: những mệnh đề toán học đích thực bao giờ cũng là những mệnh đề tiên nghiệm chứ không phải thường nghiệm, vì chúng mang theo tính **tất yếu** không thể được rút ra từ kinh nghiệm. Nhưng nếu người ta không chịu như thế, cũng không sao, vậy tôi xin giới hạn mệnh đề của tôi chỉ trong toán học **thuần túy** thôi mà ngay khái niệm của nó [tên gọi “thuần túy”] đã ngụ ý rằng nó không chứa đựng nhận thức thường nghiệm nào, trái lại chỉ toàn là nhận thức **thuần túy tiên nghiệm**.

B16 Thoạt nhìn, người ta có thể nghĩ rằng: mệnh đề $7+5=12$ chỉ là một mệnh đề phân tích đơn thuần, rút ra từ khái niệm về một tổng của 7 và 5 dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn. Chỉ có điều, nếu xem xét mệnh đề ấy kỹ hơn, người ta sẽ thấy rằng khái niệm về tổng của 7 và 5 không chứa đựng điều gì khác hơn là sự hợp nhất của hai con số này trong một con số duy nhất, nhưng qua đó hoàn toàn không hề được suy tưởng về **con số duy nhất nào** bao hàm cả hai con số kia. Khái niệm về con số 12 không hề được suy tưởng ngay khi tôi chỉ suy tưởng về sự hợp nhất của 7 và 5, và dù tôi có phân tích khái niệm của tôi về một tổng có thể có ấy bao nhiêu đi nữa, tôi cũng sẽ không thể tìm gặp được trong đó con số 12. Người ta phải đi ra khỏi các khái niệm này bằng cách nhờ đến sự trợ giúp của **trực quan** tương ứng với một trong hai số đó, chẳng hạn nhờ năm ngón tay, hay (như Segner trong môn Số học của ông) nhờ năm điểm; rồi dần dần đem các đơn vị trong con số 5 được mang lại trong trực quan **thêm** vào cho khái niệm về số 7. Vì [trong mệnh đề này] trước hết tôi lấy con số 7, nên bằng cách nhờ vào các ngón tay trong bàn tay như là trực quan cho khái niệm về số 5, tôi đem các đơn vị mà trước đó đã được tập hợp để tạo ra con số 5 thêm dần vào cho số 7 dựa trên hình ảnh [cụ thể của bàn tay tôi], và qua đó tôi thấy con số 12 xuất

hiện ra. 5 phải thêm vào cho 7 là điều tôi đã suy tưởng trong khái niệm về một tổng = $7+5$, nhưng không hề suy tưởng rằng tổng này phải bằng con số 12. Vậy, mệnh đề số học bao giờ cũng có tính **tổng hợp**, điều người ta càng thấy rõ khi lấy những con số lớn hơn, vì trong trường hợp đó rõ ràng là, nếu không nhờ **trực quan** giúp đỡ và chỉ dựa vào sự phân tích đơn thuần các khái niệm, dù ta có xoay trở các khái niệm bao nhiêu theo ý muốn thì cũng không bao giờ tìm ra được tổng số.

Cũng vậy, không có nguyên tắc nào của Hình học thuần túy lại có tính phân tích. Mệnh đề: “đường thẳng giữa hai điểm là đường ngắn nhất” là một mệnh đề tổng hợp. Vì khái niệm của tôi về “thẳng” không chứa đựng khái niệm nào về lượng [tức độ ngắn/dài] mà chỉ khái niệm về một chất [tính thẳng]. Khái niệm về cái “ngắn nhất” ấy là cái gì hoàn toàn được thêm vào chứ không thể được rút ra từ sự phân tích khái niệm “đường thẳng”. Rõ ràng ở đây cần có sự trợ giúp của **trực quan**, và chỉ nhờ nó, sự tổng hợp mới có thể có được.

Một số ít nguyên tắc được các nhà hình học **giả định tiên quyết như các tiên đề [tiền giả định] (voraussetzen)** đúng là có tính phân tích và dựa trên nguyên tắc mâu thuẫn; B17 nhưng chúng chỉ phục vụ như các mệnh đề đồng nhất **cho chuỗi của phương pháp** chứ không như các nguyên tắc, v.d: $a=a$, cái toàn bộ là bằng với chính nó, hoặc $(a+b)>a$, tức là cái toàn bộ là lớn hơn bộ phận của nó. Thế nhưng, ngay các mệnh đề này tuy có giá trị là nhờ dựa vào các khái niệm đơn thuần, nhưng sở dĩ được chấp nhận trong toán học cũng là vì chúng có thể được diễn tả trong **trực quan**. Điều làm cho ta ngỡ rằng ở đây, thuộc tính của các phán đoán hiển nhiên ấy vốn nằm sẵn trong khái niệm của ta nên phán đoán là có tính phân tích, là do tính nước đôi (Zweideutigkeit) của thuật ngữ. Thật vậy, đối với một khái niệm được cho, ta phải suy tưởng thêm (hinzudenken) một thuộc tính nào đó vào cho nó và sự tất yếu này gắn chặt với các khái niệm. Nhưng vấn đề không phải là

những gì ta **phải** suy tưởng thêm vào cho khái niệm được cho, mà là những gì ta **đã thực sự** suy tưởng ở bên trong nó, dù còn tối tăm [mù mờ], do đó, ta thấy thuộc tính tuy thiết yếu gắn liền với khái niệm, nhưng không phải như được suy tưởng ngay trong bản thân khái niệm mà là nhờ một trực quan phải được thêm vào cho khái niệm.

2. Khoa học tự nhiên (Vật lý học) cũng chứa đựng bên trong nó các **phán đoán tổng hợp tiên nghiệm** như là các **nguyên tắc**. Tôi chỉ nêu một cặp mệnh đề làm ví dụ, như: “Trong mọi biến đổi của thế giới vật thể, lượng của vật chất không biến đổi” hay: “Trong mọi thông báo (Mitteilung) về vận động, tác động và phản tác động bao giờ cũng phải bằng nhau”. Nơi cả hai mệnh đề này, không chỉ tính tất yếu, tức nguồn gốc tiên nghiệm mà cả việc chúng là những mệnh đề **tổng hợp** là rất rõ ràng. Bởi vì, trong khái niệm về “vật chất”, tôi không suy tưởng về tính **thường tồn (Beharrlichkeit)** [tức không thay đổi về lượng] mà chỉ suy tưởng đơn thuần về sự hiện diện của nó trong không gian do sự lấp đầy của nó. Vậy là tôi **thực sự** đi ra ngoài khái niệm về “vật chất” để suy tưởng thêm cho nó một cái gì **tiên nghiệm** mà tôi suy tưởng. Như thế, mệnh đề này không được suy tưởng một cách phân tích, mà là **tổng hợp**, nhưng lại là **tiên nghiệm**, và những mệnh đề còn lại của **phần thuần túy** trong khoa học tự nhiên cũng đều như vậy cả.

3. **Siêu hình học**, – nếu ta xem nó đến nay cũng chỉ mới là một khoa học được thử nghiệm*, dù là một khoa học không thể thiếu được do bản tính tự nhiên của lý tính con người đòi hỏi – ắt phải chứa đựng những nhận thức **tổng hợp tiên**

* “Siêu hình học mới là một khoa học được thử nghiệm” [đang được tìm kiếm]: Xem: Mục 1.4.2.1 (Chú thích 2) của “Chú giải dẫn nhập” cho Lời Tựa I. (N.D).

nghiệm. | Nhiệm vụ của Siêu hình học không phải là tháo rời và qua đó, giải thích một cách phân tích những khái niệm mà ta đã tạo ra một cách tiên nghiệm về những sự vật; trái lại, do mong muốn **mở rộng** các nhận thức tiên nghiệm, ta phải sử dụng các nguyên tắc để thêm vào cho khái niệm được cho những gì đã không được chứa đựng sẵn trong nó, và bằng những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, **ta đi rất xa ra khỏi những khái niệm mà bản thân kinh nghiệm cũng không thể theo kịp**, chẳng hạn trong mệnh đề: “Thế giới [vũ trụ] phải có một khởi điểm đầu tiên” v.v..; như thế tức là ít nhất về mặt ý đồ, Siêu hình học bao gồm toàn những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm.

Bản sao lưu trữ

B19

VI.

**VẤN ĐỀ CHỦ YẾU * CỦA LÝ
TÍNH THUẦN TÚY**

Người ta đã đạt được rất nhiều điều một khi có thể đưa một số lượng lớn các nghiên cứu [riêng lẻ] vào trong công thức chung của một **vấn đề duy nhất**. Vì qua đó, không chỉ tự làm cho công việc nghiên cứu của riêng mình được dễ dàng vì xác định nó một cách chính xác, mà còn giúp cho bất cứ ai khác muốn kiểm tra công việc cũng dễ đánh giá xem dự định nghiên cứu của ta đã đạt yêu cầu hay không. Vậy, vấn đề đích thực (eigentlich) của lý tính thuần túy được chứa đựng trong câu hỏi [duy nhất] sau đây: **LÀM SAO CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC NHỮNG PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM?**

Sở dĩ môn Siêu hình học cho tới nay vẫn còn ở trong tình trạng bấp bênh của sự thiếu vững chắc và đầy các mâu thuẫn là phải quy về cho **nguyên nhân duy nhất** sau đây: người ta đã không sớm nhận ra vấn đề [chủ yếu] này và có lẽ cả sự khác nhau giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp. Sự đứng vững hay sụp đổ của Siêu hình học là dựa trên việc giải quyết vấn đề này hay là, dựa trên chứng minh thỏa đáng rằng khả thể mà vấn đề này đòi hỏi [tức có các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong Siêu hình học] là hoàn toàn không thể có được trong thực tế. Trong số các triết gia, DAVID HUME là người đã tiến đến gần [việc giải

* “Allgemeine Aufgabe”: vấn đề (chữ “Aufgabe” cũng còn có nghĩa là “vấn đề đặt ra như là nhiệm vụ” – “aufgegeben”) phổ biến hay tổng quát, chung nhất. Chúng tôi dịch là “vấn đề chủ yếu” cho dễ hiểu và có ý nhấn mạnh. (N.D).

quyết] vấn đề này nhất, nhưng do ông không suy nghĩ về nó một cách chính xác đúng mức cũng như trong tính phổ biến [toàn diện], nên đã chỉ dừng lại ở mệnh đề tổng hợp về sự nối kết của **kết quả với nguyên nhân (Principium causalitatis** – la tinh: **nguyên tắc nhân quả**), từ đó tin rằng một mệnh đề tiên nghiệm như thế là hoàn toàn không thể có được; và theo các suy luận của ông, tất cả những gì ta gọi là Siêu hình học rút cục chỉ là một ảo tưởng đơn thuần của nhận thức lý tính sai lầm, vì [theo ông] thực ra những gì lý tính đã vay mượn từ trong kinh nghiệm thì lại do **thói quen**, lý tính đã cho chúng mang vẻ ngoài của tính tất yếu. | Ông chắc hẳn không bao giờ đưa ra khẳng định có tính phá hủy mọi triết học thuần túy như vậy, nếu ông xem xét vấn đề của chúng ta trong tính phổ biến của nó, bởi ông sẽ nhận ra ngay rằng, theo lập luận của ông, cũng sẽ không thể có được môn toán học thuần túy, vì toán học chứa đựng các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm; và chính trí tuệ sáng suốt của ông ắt sẽ ngăn cản ông trước một khẳng định như thế.

Giải quyết vấn đề trên đây cũng đồng thời bao hàm việc giải quyết khả thể của việc sử dụng lý tính thuần túy để đặt cơ sở và tiến hành mọi ngành khoa học khác có chứa đựng nhận thức lý thuyết tiên nghiệm về các đối tượng, tức đồng thời trả lời cho các câu hỏi:

- **LÀM THẾ NÀO TOÁN HỌC THUẦN TÚY CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?**
- **LÀM THẾ NÀO KHOA HỌC TỰ NHIÊN THUẦN TÚY CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?**

Vì các khoa học này đã có thực rồi, nên câu hỏi đúng hơn chỉ là: chúng đã có thể trở thành khoa học thuần túy **như thế nào** chứ việc chúng **phải** có thể trở thành khoa học đã

B21 được chứng minh bằng thực tế ⁽¹⁾. Nhưng, riêng đối với **Siêu hình học**, chính tình trạng tồi tệ của nó cho đến nay, và do không một bước tiến lên duy nhất nào của nó cho đến nay liên quan đến mục đích cơ bản cho phép người ta có thể bảo rằng nó đã **thực sự** tồn tại, nên người ta có lý do để nghi ngờ cả **khả năng** tồn tại của Siêu hình học.

Tuy nhiên, theo một nghĩa nào đó, **loại** nhận thức này cũng phải được thừa nhận là có thực, và Siêu hình học, dù chưa phải là một khoa học, thì ít ra cũng có thực như là **THIÊN HƯỚNG TỰ NHIÊN (NATURANLAGE, METAPHYSICA NATURALIS)**. Bởi vì lý tính con người, không phải do lòng kiêu mạn muốn hiểu biết tất cả, nhưng do nhu cầu tự thân thúc đẩy, luôn tiến lên không ngừng nghỉ, đi tới những câu hỏi mà không một sự sử dụng kinh nghiệm nào của lý tính, tức không nguyên tắc nào được vay mượn từ kinh nghiệm có thể trả lời được, và vì thế, mỗi khi lý tính tự mở rộng để đi tới tư biện thì trong **mọi con người** bao giờ cũng đã và sẽ mãi mãi có mặt một Siêu hình học nào đó như là cái gì có thực. Chính từ một thứ Siêu hình học luôn luôn có thực trong mọi con người này mà có câu hỏi: **“LÀM THẾ NÀO SIÊU HÌNH HỌC, NHƯ LÀ THIÊN HƯỚNG TỰ NHIÊN, CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?”** tức cũng là hỏi: các câu hỏi mà lý tính tự đặt ra cho chính mình và được chính nhu cầu của mình thúc đẩy để trả lời với tất cả khả năng là **được nảy sinh ra**

(1) Đối với khoa học tự nhiên thuần túy có thể ta còn ít nhiều nghi ngờ về điều sau này [chứa đựng các nhận thức tiên nghiệm]. Nhưng chỉ cần xem xét kỹ B21 các mệnh đề khác nhau xuất hiện ngay từ đầu trong vật lý học thực sự (thường nghiệm) như về tính thường tồn [không biến đổi] của lượng vật chất, về quán tính, về sự bằng nhau của tác động và phản tác động v.v..., người ta sẽ thấy ngay rằng những mệnh đề ấy tạo thành một môn Vật lý học thuần túy hay thuần lý (physica pura hay rationalis), xứng đáng được trình bày tách rời như một khoa học riêng biệt dù rộng hay hẹp nhưng có phạm vi hoàn chỉnh của nó.

như thế nào từ bản tính tự nhiên của lý tính con người nói chung ?

Nhưng vì mọi cố gắng cho đến nay để trả lời các câu hỏi tự nhiên, chẳng hạn thế giới có một khởi đầu hay có tự vĩnh hằng v.v.. lúc nào cũng gặp phải các mâu thuẫn không thể tránh khỏi, nên người ta không thể thỏa mãn với **thiên hướng tự nhiên** đơn thuần hướng đến Siêu hình học, tức là với bản thân quan năng lý tính thuần túy lúc nào cũng nảy sinh một thứ Siêu hình học nào đó (tùy theo ý muốn của lý tính); trái lại, nhất thiết phải có khả năng cùng với nền Siêu hình học ấy đi đến sự xác tín rằng **có hay không có** sự hiểu biết về các đối tượng, tức là, hoặc đưa ra quyết định về các đối tượng của các câu hỏi của Siêu hình học, hoặc về năng lực và sự bất lực của lý tính trong việc phán đoán về các đối tượng ấy; nói khác đi, hoặc mở rộng lý tính thuần túy của ta một cách đáng tin cậy hoặc phải đặt ra cho nó các giới hạn (Schranken) nhất định và chắc chắn. Câu hỏi sau cùng thoát thai từ vấn đề chủ yếu nói trên chính là câu hỏi chính đáng sau đây: **LÀM THẾ NÀO SIÊU HÌNH HỌC CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC NHƯ MỘT KHOA HỌC? (WIE IST METAPHYSIK ALS WISSENSCHAFT MÖGLICH?)**

B23 Phê phán lý tính thuần túy, do đó, tất yếu sẽ dẫn đến [một nền Siêu hình học như là] KHOA HỌC; trái lại, sự sử dụng lý tính một cách giáo điều, không có Phê phán nhất thiết dẫn đến các khẳng định không có cơ sở mà lập trường có vẻ đối lập với nó nhất định sẽ dẫn tới **thuyết hoài nghi (Skeptizismus)**.

Khoa học này cũng có thể không có sự dài dòng lê thê đáng sợ vì nó không đi vào những **đối tượng** của lý tính mà tính đa tạp là vô tận, nhưng chỉ phải làm việc với chính bản thân nó, tức là với các vấn đề nảy sinh hoàn toàn từ chính trong lòng nó; và không phải do bản tính tự nhiên của những

sự vật khác biệt với nó mà do chính bản tính tự nhiên của nó đặt ra. | Bởi vì, nếu một khi lý tính trước đó đã nhận biết một cách hoàn chỉnh năng lực của riêng nó đối với những đối tượng có thể xuất hiện ra cho nó trong kinh nghiệm, lý tính sẽ dễ dàng **xác định một cách hoàn chỉnh và chắc chắn** phạm vi và các ranh giới của việc sử dụng lý tính ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm.

Vậy, người ta **có thể** và **phải** xem mọi nỗ lực đã làm cho đến nay để xây dựng nền Siêu hình học một cách **giáo điều** như thể **chưa từng xảy ra (ungeschehen)**; bởi lẽ những gì được **phân tích** trong nền Siêu hình học này hay nền Siêu hình học kia, tức là sự tháo rời đơn thuần các khái niệm vốn có sẵn một cách tiên nghiệm trong lý tính chúng ta, vẫn hoàn toàn **chưa phải** là mục đích mà chỉ là **sự chuẩn bị** cho **Siêu hình học đích thực**, tức là mở rộng các nhận thức tiên nghiệm **một cách tổng hợp**; việc phân tích ấy là vô dụng đối với mục đích này, vì nó chỉ cho thấy những gì được chứa đựng trong các khái niệm trên, chứ không cho thấy chúng ta **làm thế nào** đi đến được với các khái niệm như vậy một cách tiên nghiệm, để **sau đó** có thể xác định cả việc sử dụng các khái niệm này một cách có hiệu lực [chính đáng] đối với những đối tượng của mọi nhận thức nói chung. Một ít sự tự phủ nhận là cần thiết để từ bỏ tất cả các yêu sách này, vì các mâu thuẫn không thể phủ nhận được và cũng không thể tránh được của lý tính với chính nó trong **phương pháp giáo điều** đã từ lâu hủy hoại uy tín của mọi hệ thống Siêu hình học xuất hiện cho tới nay. Mặt khác, lại cần thiết có nhiều sự kiên định hơn để không lùi bước trước những khó khăn đến từ bên trong và sự chống đối đến từ bên ngoài nhằm thúc đẩy sự phát triển lớn mạnh của một môn khoa học không thể thiếu được của lý tính con người bằng **một sự nghiên cứu khác hẳn, hoàn toàn ngược lại với trước nay**; một môn khoa học – [Siêu hình học] – mà người ta có thể **chặt bỏ** mọi cành nhánh mọc ra từ thân cây nhưng không thể nào đốn bỏ tận gốc được.

VII.

**Ý TƯỞNG VÀ SỰ PHÂN CHIA [NỘI DUNG]
CỦA MỘT MÔN KHOA HỌC ĐẶC THÙ
MANG TÊN PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY**

Từ tất cả những điều nói trên mang lại Ý tưởng* về một khoa học đặc thù có thể mệnh danh là **Phê phán lý tính thuần túy****. Lý tính là quan năng mang lại các Nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm. Vì thế, lý tính **thuần túy** là quan năng chứa đựng các Nguyên tắc để nhận thức cái gì một cách **tuyệt đối tiên nghiệm** (schlechthin a priori). Vậy, **BỘ CÔNG CỤ (ORGANON)** của lý tính thuần túy sẽ là **tổng thể** B25 (**Inbegriff**) những Nguyên tắc, theo đó **mọi** nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể đạt được và thực sự được hình thành. Việc áp dụng cặn kẽ một Bộ Công cụ như thế sẽ mang lại một **Hệ thống** của lý tính thuần túy. Nhưng vì điều này đòi hỏi rất nhiều thứ và hiện vẫn chưa thể khẳng định liệu ở đây cũng có thể có một sự mở rộng nhận thức của ta hay không và có thể mở rộng trong những trường hợp nào; cho nên ta có thể xem một môn khoa học chỉ nhằm đánh giá đơn thuần về lý tính thuần túy, về các nguồn gốc và các ranh giới của nó như là môn **Dự bị (Propädeutik)** cho [bản thân] hệ thống của lý tính thuần túy. Môn dự bị như vậy chưa thể mang tên là một **Học thuyết (Doktrin)** mà chỉ mới là sự **Phê phán lý tính thuần túy**, và ích lợi của nó **đối với sự tư biện (Spekulation)** thực sự

* Ý tưởng hay Ý niệm (Idee) về một khoa học: xem thêm B860-B862. (N.D).

** [Bản A thêm câu sau:] “Nhưng nhận thức được gọi là thuần túy khi nó không bị trộn lẫn với cái gì xa lạ. Đặc biệt, một nhận thức được gọi là **tuyệt đối thuần túy** khi trong đó tuyệt đối không có kinh nghiệm hay cảm giác nào trộn lẫn vào, do đó, có thể có được một cách **hoàn toàn tiên nghiệm**”.

chỉ là **tiêu cực (negativ)**, không nhằm phục vụ việc mở rộng mà chỉ làm **trong sạch (Läuterung)** lý tính chúng ta, giữ cho lý tính không rơi vào các sai lầm, và như vậy cũng đã là thu hoạch được rất nhiều rồi. Tôi gọi mọi nhận thức là **SIÊU NGHIỆM (TRANZENDENTAL)** khi chúng không chỉ nghiên cứu các đối tượng mà nghiên cứu chung về phương cách nhận thức của ta (Erkenntnisart) về các đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm. Một hệ thống các khái niệm như vậy sẽ được gọi là **TRIẾT HỌC-SIÊU NGHIỆM (TRANZENDENTALE PHILOSOPHIE)**. Nhưng, một triết học như thế cũng còn là quá nhiều đối với bước đầu này. Bởi vì, một khoa học như thế phải bao gồm không chỉ nhận thức phân tích mà cả nhận thức **tổng hợp tiên nghiệm** một cách đầy đủ, tức là đối với mục đích của chúng ta hiện nay, nó có phạm vi quá rộng; trong khi ta chỉ được phép tiến hành công việc phân tích (Analysis) trong mức độ cần thiết (notwendig) không thể thiếu được để **nhận ra các nguyên tắc của sự tổng hợp tiên nghiệm** trong toàn bộ phạm vi của nó như là điều **duy nhất** hiện nay ta phải quan tâm tìm kiếm. Do đó, công việc nghiên cứu mà bây giờ chúng ta bắt tay vào chưa thể được gọi đúng nghĩa là **Học thuyết** mà chỉ là sự **Phê phán siêu nghiệm**, vì nó không có mục đích mở rộng bản thân nhận thức mà chỉ điều chỉnh (Berichtigung) nhận thức nhằm mang lại hòn đá thử (Probierstein) về giá trị hay vô-giá trị của mọi nhận thức tiên nghiệm. Một sự Phê phán như thế là sự chuẩn bị, trong mức độ có thể, cho một **BỘ CÔNG CỤ (ORGANON)***, và nếu việc này cũng không thành công, thì ít nhất cũng chuẩn bị cho một **BỘ CHUẨN TẮC (KANON)*** của lý tính để một ngày nào đó, căn cứ vào bộ chuẩn tắc này, hệ thống hoàn chỉnh của

* Bộ Công cụ (Organon) của lý tính thuần túy và Bộ chuẩn tắc (Kanon): xem hai mục từ liên quan ở “Mục lục các vấn đề và các thuật ngữ” ở cuối sách. (N.D).

triết học về lý tính thuần túy – dù để mở rộng hay chỉ để giới hạn nhận thức của lý tính – sẽ có thể được trình bày không những một cách **phân tích** mà cả một cách **tổng hợp**.

Điều này là khả thi, và thậm chí một hệ thống như thế cũng hy vọng sẽ được hoàn tất trọn vẹn mà có thể không có quy mô quá lớn lao là điều ta có thể lượng định ngay từ đầu, bởi ở đây không phải bản tính tự nhiên của những sự vật vốn vô cùng tận mà là chính **giác tính** phán đoán về bản tính của sự vật, và giác tính này cũng chỉ ở phương diện các nhận thức tiên nghiệm của nó thôi làm nên **đối tượng** [nghiên cứu] cho ta; nên trữ lượng của nó – bởi ta không được phép đi tìm ở bên ngoài ta – là không thể ẩn giấu đối với ta được, và theo phỏng đoán, là một số lượng nhỏ có thể được thu thập đầy đủ, xem xét về giá trị hay vô-giá trị và được đánh giá đúng đắn.

B27 Người ta càng không nên chờ đợi ở đây một sự phê phán các tác phẩm hay các hệ thống [triết học] về lý tính thuần túy, mà là sự **phê phán bản thân quan năng lý tính thuần túy**. Và chỉ khi lấy việc phê phán này làm nền tảng, người ta mới có một **viên đá thử chắc chắn** để đánh giá nội dung triết học của các tác phẩm xưa cũng như nay trong ngành chuyên môn này; còn ngược lại thì không khác gì nhà viết sử hay vị thẩm phán không có thẩm quyền lại đi đánh giá các khẳng quyết không có cơ sở của người khác bằng các khẳng quyết cũng không có cơ sở của chính mình*.

Triết học-Siêu nghiệm là Ý niệm (Idee) về một môn **khoa học** mà sự Phê phán lý tính thuần túy có nhiệm vụ phác họa toàn bộ kế hoạch một cách **kiến trúc (architektonisch)**,

* Đoạn từ: Người ta càng không nên chờ đợi..... không có cơ sở của chính mình" là được thêm vào cho bản B. Trong bản A, ở đây bắt đầu mục 2: "Việc phân chia [nội dung] của Triết học-siêu nghiệm" và tiếp tục cho đến hết. (N.D).

nghĩa là, từ các **nguyên tắc**, với sự đảm bảo hoàn toàn về tính hoàn chỉnh và tính vững chắc [an toàn] (Sicherheit) của mọi bộ phận làm nên tòa nhà ấy. **Triết học-Siêu nghiệm** là hệ thống tất cả các nguyên tắc của lý tính thuần túy. Sở dĩ công cuộc Phê phán này **không** được gọi là bản thân **Triết học-Siêu nghiệm** chỉ là vì, để là một Hệ thống hoàn chỉnh, sự phê phán phải bao gồm một công cuộc **phân tích (Analysis)** toàn bộ nhận thức tiên nghiệm của con người. Công cuộc phê phán của chúng ta tất nhiên cũng phải kể ra một cách hoàn chỉnh tất cả các **khái niệm gốc (Stammbegriffe)*** tạo nên nhận thức thuần túy đã nói. Chỉ có điều là sự phân tích cận kề bản thân các khái niệm gốc này cũng như việc xem xét hoàn chỉnh những khái niệm **phái sinh** được rút ra từ chúng là chưa được làm, với lý do: phần vì việc tháo rời [phân tích] này là không cần thiết vì nó không có sự khó khăn trở ngại như đã gặp phải ở việc **tổng hợp (Synthesis)** là mục đích thực sự của toàn bộ quyển Phê phán này; phần khác, việc này sẽ đi ngược lại tính nhất trí của kế hoạch, nếu buộc nó phải chịu cả trách nhiệm nghiên cứu về tính hoàn chỉnh của sự phân tích lẫn sự dẫn xuất; điều mà xét về mục đích, chưa phải là việc cần làm lúc này. Bổ sung tính hoàn chỉnh không những của việc phân tích [các khái niệm gốc] mà cả của việc dẫn xuất [rút ra những khái niệm phái sinh] từ các khái niệm tiên nghiệm sẽ được [sự phân tích] mang lại trong tương lai là điều dễ dàng, miễn là một khi ta đã có tất cả các **khái niệm gốc** làm các **nguyên tắc nền tảng** cho sự **tổng hợp** và xét về mục đích cơ bản ấy, không có gì còn thiếu.

* “Các khái niệm gốc” (Stammbegriffe): các khái niệm căn nguyên (ursprüngliche, originale), là các khái niệm tối cao không được rút ra từ các khái niệm nào cao hơn nữa, trái lại từ chúng có thể rút ra (dẫn xuất) các khái niệm phái sinh (abgeleitete Begriffe) khác. Các khái niệm gốc của giác tính chính là các phạm trù (Kategorien). Xem B102... (N.D).

Tóm lại, tất cả những gì tạo nên **Triết học-Siêu nghiệm** đều thuộc về công cuộc Phê phán lý tính thuần túy và sự Phê phán là **Ý niệm** hoàn chỉnh về **Triết học-Siêu nghiệm**, tuy nhiên, **chưa phải** là bản thân môn khoa học này; bởi vì công cuộc Phê phán chỉ tiến hành **việc phân tích** ở mức độ cần thiết nhằm tìm hiểu hoàn chỉnh về nhận thức **tổng hợp tiên nghiệm**.

Đặc điểm cần chú ý hơn cả khi phân chia [nội dung] của một khoa học như vậy là: **không được để bất kỳ khái niệm nào có chứa đựng cái gì thường nghiệm chen lẫn vào trong đó**, hay [nói cách khác], **nhận thức tiên nghiệm phải hoàn toàn thuần túy**. Cho nên, dù các nguyên tắc tối cao của Đạo đức (Moralität) và những khái niệm nền tảng của nó đều là **B29** những nhận thức tiên nghiệm, nhưng chúng lại **không** thuộc về Triết học-Siêu nghiệm, bởi lẽ tuy chúng không dùng các khái niệm về khoái lạc và đau khổ, về các dục vọng và xu hướng (Neigungen) v.v.. – nhìn chung đều có nguồn gốc **thường nghiệm** – làm nền tảng cho những điều lệnh (Vorschriften) [đạo đức], thế nhưng trong khái niệm về nghĩa vụ, chúng **nhất thiết** phải đưa các khái niệm thường nghiệm này vào trong hệ thống đạo đức thuần túy, xem chúng như là trở lực cần phải vượt qua, hay như sự kích thích (Anreiz) không được phép trở thành động cơ hành động [đạo đức]*. Do đó, **Triết học-Siêu nghiệm là một triết học của lý tính thuần túy và tư biện đơn thuần mà thôi**. Vì mọi cái gì thực hành (praktisch) mà có chứa đựng các động cơ (Triebfedern) đều quan hệ với các **xúc cảm** là những cái thuộc về các nguồn nhận thức thường nghiệm.

* Phần câu, từ: “– làm nền tảng cho..... động cơ hành động” là được thêm vào cho bản B. (N.D).

Bây giờ, nếu ta muốn, từ quan điểm tổng quát của một hệ thống nói chung, phân chia nội dung của khoa học này, nó phải bao gồm hai phần: phần thứ nhất là một **Học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức (Elementarlehre)**, phần thứ hai là một **Học thuyết về phương pháp (Methodenlehre)** của lý tính thuần túy, đó là những gì ta sẽ trình bày dưới đây. Mỗi phần chính này có các phần nhỏ mà chưa thể trình bày hết lý do ở đây được. Nhưng, điều có vẻ cần thiết phải nói ngay trong Lời Dẫn Nhập này là: Có hai nguồn gốc (**Stämme**) trong nhận thức của con người; chúng có lẽ cùng bắt nguồn từ một căn nguyên chung mà ta không biết được, đó là **CẢM NĂNG (SINNLICHKEIT)** và **GIÁC TÍNH (VERSTAND)**; nhờ **CẢM NĂNG**, những đối tượng được mang lại cho ta, nhờ **GIÁC TÍNH**, chúng được ta suy tưởng. Cảm năng, trong chừng mực chứa đựng các **biểu tượng tiên nghiệm** làm điều kiện nhờ đó những đối tượng được mang lại cho ta; nó thuộc về Triết học-Siêu nghiệm. Học thuyết siêu nghiệm về cảm năng sẽ phải thuộc về phần đầu tiên của khoa học về các yếu tố cơ bản, vì các điều kiện nhờ đó những đối tượng của nhận thức con người được mang lại phải đi trước phần chúng được ta suy tưởng. [tức phần thứ hai của Học thuyết cơ bản, gọi là **Lô-gíc học siêu nghiệm** bàn về các khái niệm thuần túy của giác tính].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

3 LỜI DẪN NHẬP: (B1-B29) MÃY THUẬT NGỮ THEN CHỐT:

"Lời dẫn nhập" thực sự đưa ta bước vào chủ đề và kế hoạch nghiên cứu của tác phẩm. Trong ấn bản B (lần xuất bản thứ hai), Lời dẫn nhập được mở rộng về phạm vi (7 mục thay vì 2 mục như trong bản A) lần về nội dung. Những mục được bổ sung này hầu như được trích nguyên văn từ quyển "Sơ luận" (Prolegomena) năm 1783.

Mục đích của Lời dẫn nhập là giới thiệu ý tưởng hay ý niệm (Idee) về một môn khoa học đặc biệt (B24) đúng nghĩa với nhan đề "Phê phán lý tính thuần túy", là xác định nguồn gốc, phạm vi và ranh giới của nhận thức con người xuất phát từ đặc điểm của "lý tính thuần túy" là quan năng chứa đựng những nguyên tắc giúp ta nhận thức sự vật một cách hoàn toàn tiên nghiệm (schlechthin a priori), tức là, độc lập với mọi kinh nghiệm. Vì thế, môn khoa học về chính bản thân lý tính thuần túy phải trả lời câu hỏi: yêu sách đòi nhận thức một cách "hoàn toàn tiên nghiệm" như thế có thể có không? Nếu có, làm sao chứng minh cơ sở "chính đáng" của nó? Và nhất là, loại nhận thức ấy có thể đi xa đến đâu hay nói cách khác: ranh giới của nhận thức tiên nghiệm cũng chính là ranh giới của nhận thức bằng lý tính thuần túy. Những câu hỏi ấy quy về một câu hỏi căn bản: có thể có "phán đoán tổng hợp tiên nghiệm" hay không, hoặc triển khai ra thành bốn câu hỏi:

1. Làm thế nào toán học thuần túy có thể có được? (B20)
2. Làm thế nào khoa học tự nhiên thuần túy có thể có được?
3. Làm thế nào Siêu hình học như khuynh hướng tự nhiên có thể có được? (tức: từ đâu nảy sinh những câu hỏi do lý tính thuần túy tự đặt ra từ bản tính tự nhiên của lý trí con người nói chung?). Nhưng, vì chưa thể xuất phát từ Siêu hình học như từ một khoa học được khẳng định (như toán học và khoa học tự nhiên) nên câu hỏi trở thành:
4. Làm thế nào Siêu hình học có thể có được như một khoa học?

Nếu toán học và khoa học tự nhiên thực sự chứa đựng những "phán đoán tổng hợp tiên nghiệm" thì việc chứng minh những điều kiện cho khả thể của chúng cũng đồng thời chứng minh những điều kiện cho khả thể trở thành khoa học của Siêu hình học.

Một môn triết học không nghiên cứu những lãnh vực đối tượng nhất định (như toán học và khoa học tự nhiên), trái lại chỉ nghiên cứu **những điều kiện cho khả thể nhận thức của ta về đối tượng**, nhất là khả thể nhận thức **tiên nghiệm**, được Kant dành cho tên gọi đặc biệt là **“triết học-siêu nghiệm” (Transzendental-Philosophie) (B27)**, cũng như nhận thức của ta về **phương cách nhận thức “tiên nghiệm”** này được gọi là **“nhận thức siêu nghiệm”**. Để xây dựng môn học đặc biệt này, hay nói khác đi, để giải quyết câu hỏi căn bản nói trên, trước hết cần làm rõ mấy khái niệm then chốt: **“tiên nghiệm-hậu nghiệm”**, **“phân tích-tổng hợp”**, **“tổng hợp tiên nghiệm”** và **“siêu nghiệm”**.

3.1 Kant lý giải phương cách nhận thức của toán học, khoa học tự nhiên và cả của Siêu hình học với tư cách là các môn học của lý tính bằng sự phân biệt sau:

- các **nhận thức** có giá trị một cách tiên nghiệm hoặc hậu nghiệm.
- các **phán đoán** có tính tổng hợp hoặc phân tích.

Ý nghĩa nhận thức luận và khoa học luận về hai sự phân biệt này đã gây ra các cuộc tranh luận sôi nổi, đến nay vẫn còn tính thời sự và vẫn chưa ngã ngũ.

3.2 **Tiên nghiệm – Hậu nghiệm:**

3.2.1 Về **mặt thời gian**, mọi nhận thức đều **bắt đầu** bằng kinh nghiệm. (từ gốc Hy Lạp: *empeiria*, từ đó có tính từ **‘thường nghiệm’**: *empirisch* hay *empirique/empirical* trong tiếng Pháp/Anh chỉ cái gì thuộc về kinh nghiệm, dựa vào kinh nghiệm, một tính từ được Kant dùng thường xuyên trong sách này). Nhớ lại Lời Tựa 1, ta thấy Kant tán thành phái duy nghiệm về mặt này, đặc biệt đồng ý với sự phê bình của Locke đối với thuyết các ý niệm bẩm sinh của Descartes. Thực ra, các nhà duy lý như Leibniz, Wolff chắc hẳn cũng không phản đối rằng **ít ra về mặt thời gian**, không thể có nhận thức nếu không có “các đối tượng tác động đến các giác quan để một phần tạo ra các biểu tượng, phần khác khởi động giác tính của ta làm việc so sánh, nối kết, tách rời các biểu tượng ấy, tức là chuyển chất liệu còn thô của các ấn tượng cảm tính thành tri thức về đối tượng được ta gọi là kinh nghiệm”. (B1).

Nhưng **‘bắt đầu’** không có nghĩa là **‘bắt nguồn’**: từ việc đi trước về thời gian không thể suy ra rằng không có nguồn nhận thức nào khác ngoài kinh nghiệm. Kant cho rằng Locke và phái duy nghiệm đã lộng quá hóa quá sớm. Theo ông, sự bắt đầu về thời gian hoàn toàn có thể kết hợp với một “giả thuyết” đáng nghiên cứu, đó là: **“bản thân nhận**

thức thường nghiệm là một sự kết hợp những gì ta nhận được từ ấn tượng và những gì **do quan năng nhận thức tự mang lại** (còn các ấn tượng cảm tính chỉ tạo cơ hội cho chúng khởi động) (nt).

Với “phỏng đoán” này, Kant bắt một nhịp cầu giữa duy nghiệm và duy lý.

- 3.2.2 Nhận thức “độc lập với kinh nghiệm và với bản thân mọi ấn tượng của giác quan” (B2) ấy được Kant gọi là **“tiên nghiệm”** (*a priori*, từ gốc la tinh: prior: có trước). Chữ **“tiên nghiệm”** rất hệ trọng đối với Kant nên ông cẩn thận nhắc ta đừng lẫn lộn với chữ “biết trước” trong ngôn ngữ hàng ngày. Ví dụ của ông: Ta “biết trước” ngôi nhà sẽ đổ nếu bị đào móng là dùng chữ “biết trước” hay “tiên nghiệm” không theo nghĩa chặt chẽ, vì sự biết trước này thực ra cũng bắt nguồn từ kinh nghiệm (“vật nặng không có chỗ tựa sẽ đổ”).

“Tiên nghiệm” đúng nghĩa là hoàn toàn độc lập với mọi kinh nghiệm. Còn ngược lại là **“hậu nghiệm”** (*a posteriori*, từ gốc la tinh: post: có sau), tức nhận thức có được nhờ kinh nghiệm, hay nói cách khác, có nguồn gốc “thường nghiệm”.

Phê phán thuyết duy nghiệm và nhằm tìm ra cơ sở cho nhận thức thuần lý của lý tính, Kant chỉ quan tâm phát hiện những nhận thức “tiên nghiệm thực sự”, “không bị pha trộn với chút gì là thường nghiệm cả”. Nếu tìm được thì – theo ông – sẽ chứng minh giả định về “cách mạng Copernic” của ông là đúng đắn.

- 3.2.3 Theo Kant, không chỉ **một số** phán đoán mà cả **một số** khái niệm thực sự có “nguồn gốc tiên nghiệm” (B5). Ở đây, ông chỉ nêu ví dụ về phán đoán nhân quả và các khái niệm về “không gian”, “bản thể, tùy thể” (B5, B6) nhưng ta sẽ thấy tất cả những khái niệm và phán đoán ấy sẽ được trình bày và chứng minh như những “mô thức trực quan thuần túy tiên nghiệm” (không gian-thời gian) trong phần Cảm năng học siêu nghiệm và như những “phạm trù” của giác tính trong phần Lô-gíc học siêu nghiệm.

- 3.2.4 Nhưng làm sao phân biệt được nhận thức tiên nghiệm với nhận thức hậu nghiệm? Ông đưa ra hai đặc điểm mà xưa kia Platon và Aristote (xem Aristote: “Phân tích pháp” II, chương 12) đã dùng để phân biệt tri thức thực sự (*episteme*) và tư kiến (*doxa*), đó là: **tính tất yếu** (chỉ có thể như vậy chứ không thể khác) và **tính phổ quát (hay phổ biến)** (không cho phép có ngoại lệ nào). Hai đặc điểm này không nhận thức thường nghiệm nào có thể đạt được trọn vẹn. Kant đồng ý với David Hume rằng mọi mệnh đề của sự quy nạp thường nghiệm chỉ có tính phổ biến “tương đối, so sánh” chứ không “dịch thực hay chặt chẽ”

(B3); chúng có **tính khái quát (Generalität)** chứ **không** có tính **phổ quát (Universalität)**. Nhưng ông không đồng ý với Hume khi cho rằng không thể có nhận thức mang tính phổ quát và tất yếu chặt chẽ. Ông nêu các ví dụ: “mọi mệnh đề của toán học” (B4) và phán đoán của “việc sử dụng giác tính bình thường nhất rằng mọi sự biến đổi đều phải có một nguyên nhân” (B5). Vậy, nhận thức nào có được hai đặc điểm nói trên (phổ quát và tất yếu), ta biết ở đó có mặt của cái “thực sự tiên nghiệm”.

3.2.5 Những ví dụ về nhận thức tiên nghiệm nói trên đều nằm trong “lãnh vực của mọi kinh nghiệm khả hữu”, bởi vì chúng là những điều kiện không-thường nghiệm hay tiên-thường nghiệm cho khả thể nhận thức thường nghiệm. Nếu “kinh nghiệm” là sự “kết hợp” giữa những ấn tượng cảm tính với những gì do bản thân quan năng nhận thức của ta tự mang lại, tức với cái tiên nghiệm, như giả thuyết đã nêu (xem 3.2.1), thì những nhận thức tiên nghiệm ấy chỉ là những điều kiện để nhận thức **chính những đối tượng** của kinh nghiệm ấy mà thôi. Vậy, theo Kant, tri thức tiên nghiệm (không-thường nghiệm) là tri thức về cấu trúc nền tảng có tính mô thức (formale Grundstruktur) để nhận thức đối tượng, vì lẽ bất kỳ đối tượng nào cũng tất yếu phải tương ứng với những “điều kiện ấy của khả thể của kinh nghiệm” trong chừng mực đó là đối tượng trong phạm vi kinh nghiệm của ta.

Trước Kant, **Descartes** đã quay về tìm hiểu năng lực nhận thức của chủ thể và lấy sự xác tín của Tự-ý thức (Cogito: tôi tư duy) làm tiêu chuẩn của mọi tri thức. **Locke** cũng đã làm như thế khi đề ra học thuyết về những nội dung cơ bản và phương cách tiến hành nhận thức của giác tính con người. Kant kế thừa Descartes và Locke, nhưng đi xa hơn ở điểm then chốt: chứng minh rằng “những điều kiện [tiên nghiệm] của nhận thức cũng đồng thời là những điều kiện [hình thành] **những đối tượng** của nhận thức, theo tinh thần “cách mạng tư duy” như ta đã biết: không phải nhận thức hướng theo đối tượng mà đối tượng (trong chừng mực ta nhận thức được chúng, tức trong phạm vi kinh nghiệm) hướng theo những điều kiện của nhận thức (xem lại BXVI), tức theo những điều kiện do ta “đặt vào” trong đối tượng một cách tiên nghiệm (xem thêm: Chú giải 8.3.5.4).

Tuy chừa đi vào phần chứng minh, nhưng ngay trong Lời dẫn nhập này, ta đã biết rằng theo Kant, nhận thức **tiên nghiệm** (không-thường nghiệm) **không** phải là nhận thức về những đối tượng **nằm bên ngoài** kinh nghiệm, tức về những đối tượng **siêu việt** (Thượng đế, Tự do, Linh hồn) của Siêu hình học cổ truyền. Trái lại, nó là nhận thức về những quy luật phổ biến nhất mà mọi đối tượng của **kinh nghiệm khả hữu** phải phục tùng, trong chừng mực những quy luật này được

xác định một cách tiên nghiệm bởi những điều kiện **chủ quan** của nhận thức. Nói cách khác, dựa vào những trực quan **tiên nghiệm** của cảm năng và những khái niệm **tiên nghiệm** của giác tính, ta có thể tạo nên những phán đoán **tổng hợp** có giá trị **tiên nghiệm** cho mọi đối tượng của kinh nghiệm khả hữu. Nhưng trước khi làm quen với phán đoán "tổng hợp tiên nghiệm" này, cần phân biệt giữa phán đoán tổng hợp và phán đoán phân tích ⁽¹⁾.

(1) Phần "Chú giải dẫn nhập" tự giới hạn trong việc tìm hiểu sơ bộ tác phẩm, nên không thể đi sâu vào cuộc thảo luận chung quanh những vấn đề do Kant đặt ra. Riêng đối với vấn đề nhận thức tiên nghiệm, ngay từ 1784, **Hamann** trong "Siêu phê phán về cái Thuần túy của lý tính" (*Metakritik über den Purismus der Vernunft*) đã không thừa nhận có cái "thuần túy" trong lý tính và tương đối hoá cái "tiên nghiệm" trong quan hệ với cấu trúc ngôn ngữ. Năm 1867, **Adolf Trendelenburg** phê phán "khiếm khuyết" trong chứng minh của Kant về tính tiên nghiệm của không gian-thời gian (theo đó, Kant đã không chứng minh được tại sao "vật-tự thân" không có bản tính không gian thời gian) và nổi tiếng với tên gọi "lỗ hổng Trendelenburg" (*Über eine Lücke in Kants Beweis von der ausschliessenden Subjectivität des Raumes und der Zeit*), trong *Historische Beiträge zur Philosophie*, B13, Berlin 1867, trang 215-276). Gần đây, **R. Rorty** (1970) và nhất là **W.V.O. Quine** ("Two Dogmas of Empiricism" 1953) cho rằng sự phân biệt giữa "tiên nghiệm và thường nghiệm", giữa "phân tích và tổng hợp" là không đứng vững, cũng như không thể xuất phát từ những điều kiện của kinh nghiệm để suy ra đặc điểm của những đối tượng của kinh nghiệm. Những ý kiến phản bác cũng như hênh vực Kant chung quanh vấn đề này còn rất nhiều và trải rộng trên nhiều hướng mà ở đây chúng ta chỉ có thể nhắc sơ qua một số tên tuổi:

- tương đối hoá "cái tiên nghiệm" từ nghiên cứu về ngôn ngữ (Herder, Humboldt, và ngày nay với Kuhn, Feygerabend, Sapir, Wittgenstein, Whorf...)
 - lý giải "cái tiên nghiệm" từ giác độ Nhân loại học và Sinh vật học (Schopenhauer, Hembholz, Nietzsche, H. Spencer, Konrad Lorenz...)
 - tiếp thu và cải biến "cái tiên nghiệm" (và "cái siêu nghiệm"):
 - * từ giác độ "Văn hóa học", "Hiện tượng học", "Giải minh học" (Hermeneutik) và "Ngữ dụng học" (Sprachpragmatik): Dilthey, Husserl, Heidegger, K.O. Apel...
 - * từ giác độ "Lý luận xã hội": G. Lukács, trường phái Frankfurt, Habermas...
- (Xem: Thư mục tham khảo chọn lọc).

3.3 Phân tích-Tổng hợp:

Cặp khái niệm "tiền nghiệm-hậu nghiệm" phân biệt **nguồn gốc** của nhận thức, còn cặp "phân tích-tổng hợp" xem xét **cơ sở** cho tính chân lý của một **phán đoán**: Cơ sở cho việc nối kết giữa chủ ngữ và vị ngữ trong phán đoán là nằm bên trong hay bên ngoài chủ thể nhận thức? Phán đoán được Kant xét ở đây không theo nghĩa tâm lý học, tức hành vi phán đoán, mà chỉ theo nghĩa lô-gíc, tức những mệnh đề hay các khẳng định nối kết (tổng hợp) các biểu tượng nhằm nói lên một nội dung có giá trị khách quan. Về mặt ngôn ngữ, phán đoán có cấu trúc "chủ ngữ-vị ngữ". Trong thực tế, có những phán đoán không mang cấu trúc này nên ta cần hiểu theo nghĩa rộng.

3.3.1 Kant gọi là phán đoán **phân tích** khi vị ngữ đã ẩn chứa sẵn trong chủ ngữ (B10), hoặc theo nghĩa đồng nhất (lô-gíc), vd: "Người độc thân là kẻ không lập gia đình", "Người thất học là kẻ chưa được học"; hoặc theo nghĩa là một khái niệm **bộ phận** với tư cách là một đặc điểm lô-gíc, nghĩa là nếu phủ nhận sẽ phạm phải mâu thuẫn, vd: "Mọi vật thể đều có quảng tính"... Những phán đoán này đều tất yếu và phổ biến, nên đều là những phán đoán tiên nghiệm. Ai cũng có thể lập gia đình, nhưng người độc thân thì không! Tất nhiên không ai cấm anh ta – hay chị ta – lập gia đình cả, nhưng nếu vậy sẽ không còn là "độc thân" nữa!. Vậy, tính chân lý của phán đoán phân tích hoàn toàn dựa vào các quy luật lô-gíc hình thức, tuy có tính tất yếu lô-gíc nhưng **không mang lại tri thức gì mới mẻ cả**, nên còn được gọi là "**phán đoán giải thích**". (Chú ý: dù phán đoán phân tích có thể có nội dung thường nghiệm, vd: "người độc thân" nói trên, nhưng ta không cần dùng kinh nghiệm để kiểm chứng mà chỉ cần dựa vào các qui luật lô-gíc. Tính phân tích không liên quan đến các quy tắc về ý nghĩa, chỉ liên quan đến quan hệ "chủ ngữ-vị ngữ" nên Leibniz từng xem phán đoán phân tích là đúng và có giá trị trong "mọi thế giới khả hữu"!)

3.3.2 Phán đoán **tổng hợp** thì ngược lại, bao gồm nhiều phán đoán **đến từ kinh nghiệm**: vd: "ông hàng xóm của tôi là một viên chức già đã về hưu rất khá ái". Các vị ngữ "viên chức", "già", "về hưu", "rất khá ái" không thể được rút ra một cách "tất yếu và phổ biến" từ chủ ngữ "ông hàng xóm" mà được thêm vào, vì vậy là **tổng hợp**, gia tăng tri thức thường nghiệm, nên còn được gọi là "**phán đoán mở rộng**". Phân biệt như trên không có gì khó, vấn đề là: phán đoán phân tích thì tiên nghiệm nên tất yếu và phổ biến nhưng không mở rộng kiến thức⁽¹⁾;

(1) Đó là nói một cách chặt chẽ, chứ trong thực tế, việc tháo rời và phơi mở

phán đoán tổng hợp mở rộng kiến thức nhưng chỉ có thể dựa vào kinh nghiệm, tức có giá trị hậu nghiệm, không thể tất yếu và phổ biến. Thế lưỡng nan ấy buộc Kant phải đặt câu hỏi quan trọng: có loại phán đoán nào vừa mở rộng tri thức, lại vừa tất yếu và phổ biến để xứng danh là **tri thức khoa học**⁽¹⁾? Nói gọn: Có thể có **"phán đoán tổng hợp tiên nghiệm"** không? Theo Kant, đây là câu hỏi then chốt, quyết định "số phận" của khoa học và cả của Siêu hình học. Để dễ hình dung, ta thấy sự phân biệt "tiên nghiệm-hậu nghiệm" và "phân tích-tổng hợp" ở trên chỉ có thể mang lại 4 khả năng kết hợp:

- a- phán đoán phân tích tiên nghiệm (có)
- b- phán đoán phân tích hậu nghiệm (không thể có)
- c- phán đoán tổng hợp hậu nghiệm (có)
- d- phán đoán tổng hợp tiên nghiệm (?)

Kant khẳng định là không chỉ tìm thấy loại phán đoán đặc biệt này một cách hiển nhiên ở trong nhận thức thông thường lẫn ở trong các khoa học, mà còn lý giải được **cơ sở** của nó nữa.

các nội dung tiềm ẩn trong chủ ngữ cũng "mở rộng" nhận thức của ta không ít. Kết luận của một suy luận diễn dịch đơn giản: "Mọi người đều có thể sai lầm; mọi triết gia đều là con người; vậy: mọi triết gia đều có thể sai lầm" không phải triết gia nào cũng biết! Vì thế, **G. Frege** đưa ra nhiều ví dụ cho thấy chân lý toán học được rút ra bằng con đường phân tích và diễn dịch vẫn có thể mở rộng nhận thức của ta và cho rằng việc xem thường khá phổ biến đối với những phán đoán phân tích cũng như huyền thoại về tính vô bổ của môn Logic học thuần túy là không thể đứng vững". (**G. Frege, Grundlagen der Arithmetik/Các cơ sở của môn Số học**, §17, 24). Từ nhận định ấy, **Frege** – cha đẻ của môn Lô-gíc toán – mở đường cho trào lưu "**Triết học phân tích**" (**Analytic Philosophy**) hiện đại, theo đó nhiều khái niệm cơ bản (vd: con người, tồn tại, chân lý, ý thức, sự Thiện v.v..) không thể được "**định nghĩa**" một cách minh nhiên (nếu không muốn rơi vào lẩn quẩn) mà chỉ có thể "**giải thích**" một cách mặc nhiên những gì được chứa đựng trong các khái niệm ấy, qua đó mở rộng nhận thức của ta về nội dung khái niệm.

(1) **Chú ý**: Kant vẫn còn tuân theo mô hình "**khoa học**" đương thời, bắt nguồn từ **Aristote** (Siêu hình học, I) theo đó chỉ là "**khoa học**" (**Hy Lạp: episteme**) đúng nghĩa khi có tính phổ quát, tất yếu và bất biến, trái với "**lịch sử**" (**historia**) chỉ là tri thức về cái cá biệt, bất tất, gắn liền với "kinh nghiệm xuất phát từ dữ liệu" (**empeiria, ex datis**). Xem thêm B863-864.

3.3.3 Kant nêu một ví dụ trong nhận thức thông thường và 2 ví dụ trong khoa học:

- Trong nhận thức thông thường: Mệnh đề: "Tất cả những gì diễn ra đều có nguyên nhân" (B13). Mệnh đề này, hay nói cách khác, nguyên tắc nhân quả không chỉ là tiên nghiệm mà còn là "tổng hợp tiên nghiệm", vì lẽ: khái niệm "nguyên nhân" vừa **không** phải là một đặc điểm lô-gíc của khái niệm "những gì xảy ra" vừa **không** phải là thuộc tính **thường nghiệm** đã được ẩn chứa sẵn trong khái niệm "những gì xảy ra". Thế nhưng, khái niệm nguyên nhân không chỉ **thuộc về (gehörig)** mà còn **tất yếu** thuộc về khái niệm "những gì xảy ra". Nói khác đi: sự nối kết (tổng hợp) **tất yếu** này giữa chủ ngữ và vị ngữ **không** phải là một tất yếu **lô-gíc**. Vậy, sự tổng hợp tiên nghiệm (tất yếu) ấy từ đâu mà ra? Hay theo cách nói của Kant: "Làm thế nào có thể có được?".
- Trong khoa học, trước hết là toán học:
 - trong **số học**, mệnh đề $7+5=12$ đúng một cách tiên nghiệm vì đáp số của nó là phổ quát và tất yếu. Tuy vậy, nó không phải là phân tích vì trong số 12 không nhất thiết ẩn chứa 7 và 5 mà vẫn có thể là 4 và 8, do đó có tính tổng hợp⁽¹⁾.
 - trong **hình học**, mệnh đề "Đường thẳng là đường ngắn nhất giữa hai điểm" cũng vậy. Từ "thẳng" chỉ nói lên "tính thẳng" chứ không chứa đựng một cách phân tích các khái niệm "điểm" và "ngắn", vì thế là phán đoán tổng hợp song đúng một cách tiên nghiệm. Kant khái quát: "**Mọi phán đoán toán học đều là có tính tổng hợp**" (tiên nghiệm) (B14)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Thật ra, để hiểu lý do tại sao Kant đi ngược lại với cả Descartes, Leibniz (duy lý) lẫn Locke (duy nghiệm) khi cho rằng những mệnh đề toán học đều có tính "tổng hợp", ta cần hiểu quan niệm của ông về nhận thức toán học là nhận thức bằng việc **cấu tạo khái niệm ở trong trực quan thuần túy** (khái niệm toán học + trực quan thuần túy = đối tượng toán học) (xem: B741). Chung quanh vấn đề: các mệnh đề toán học (và khoa học tự nhiên "thuần túy") là phân tích hay tổng hợp, tiên nghiệm hay hậu nghiệm, có nhiều ý kiến tranh luận trái ngược nhau:

- là phân tích (và không có tính "trực quan"): Frege, David Hilbert, B. Russel, R. Carnap...
- là tổng hợp: J. Brouwer, Paul Lorenzen, J. Hintikka, Brittau, K. Lambert, C. Parsons... (tiếp trang sau).

- trong **vật lý học**: các nguyên tắc nền tảng của vật lý học (cổ điển) có tính tổng hợp tiên nghiệm (vd: các nguyên tắc bảo tồn vật chất, về sự ngang bằng nhau của lực và phản lực, định đề thứ ba của Newton...), phần còn lại là tổng hợp hậu nghiệm.

Vậy, theo Kant, tính khoa học của toán học và khoa học tự nhiên (thuần túy) đã được thực tế chứng minh, và sẽ được lý giải về mặt triết học trong Phần đầu của quyển Phê phán (Cảm năng học siêu nghiệm và

-
- là hậu nghiệm hay quy ước: A. Einstein, H. Poincaré...

Đặc biệt, **Hegel**, khi nghiên cứu về nhận thức phân tích ("**Khoa học Lô-gíc**", II, trang 502) đã bác ý kiến của Kant cho rằng các mệnh đề toán học như $7 + 5 = 12$ là có tính tổng hợp. Theo Hegel, chúng đều có tính **phân tích** và nhất thiết phải như thế, bởi chúng không chứa đựng yếu tố "**khái niệm**" (được trung giới, vermittelt) nào cả. Là những con số, chúng là "thuần túy trừu tượng" như mọi cái gì thuộc về "Lượng", nên không thể đặt vấn đề $7 + 5$ và 12 có cùng hoặc không cùng "**một nội dung**", bởi chúng không mang "nội dung" nào cả. Bên cạnh "thành kiến" xem thường mọi "chân lý toán học" vì tính trừu tượng, không nội dung của chúng, lập luận của Hegel ở đây cũng đáng chú ý: $7 + 5 = 12$ chỉ có nghĩa là: khi ta có 7 và thêm vào đó 5 lần 1, ta có 12; vậy $7 + 5$ không phải là "tính quy định" (Bestimmung) có thể bao hàm hoặc không bao hàm 12, trái lại, nó chỉ đơn thuần là "con toán" cộng 5 vào với 7. Nếu tiến hành đúng "thuật toán" này, ta sẽ có đáp số đúng; ở đây không có gì là "**tổng hợp**" theo nghĩa của Kant cả, vì kết quả "12" không gì khác hơn là sự "**tiếp tục đơn thuần của cùng một thao tác**" ("cộng dồn vào với nhau" – "Zusammenzählen". Thao tác này không mang lại "định lý" (Lehrsatz) nào cả mà chỉ đơn thuần là một "**bài toán**" (Aufgabe) (Sdd. tr. 507).

Ngoài ra, việc phân biệt giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp của Kant cũng trở thành một đề tài tranh luận lớn. Tựu trung xoay quanh câu hỏi liệu có thể và làm thế nào xác định **ranh giới** giữa chúng. Chẳng hạn ví dụ của Kant về phán đoán phân tích: "Mọi vật thể đều có quảng tính, có hình thể và có tính không thể thâm nhập", và về phán đoán tổng hợp: "Mọi vật thể đều có sức nặng". Ai xác định và xác định trong điều kiện nào những thuộc tính ấy? Chúng mực nào chúng là "tiên nghiệm", chúng mực nào là "hậu nghiệm? Chúng là thuộc tính "lô-gíc" hay thuộc tính "từ nghĩa" (semantisch)? (Xem: **W.V.O. Quine**: Two Dogmas of Empiricism", 1953 và **Morton. G. White**: "The Analytic and the Synthetic: an untenable Dualism", 1949, trong: Semantics and the Philosophy of language. A collection of Readings, Urbana 1952).

Phân tích pháp các nguyên tắc). (Điều đáng chú ý là ở đây Kant chỉ xét toán học và khoa học tự nhiên dưới giác độ là những khoa học thuần lý và dưới mắt Kant, chúng là các khoa học thuần lý "dịch thực". Kant không (đúng ra là chưa) đề cập đến các ngành khoa học "nhân văn" và "xã hội" theo nghĩa rộng của chúng ta ngày nay. Điều này dễ hiểu vì ở thời Kant, các khoa học nhân văn-xã hội còn ít phát triển (các vấn đề: đạo đức, mỹ học, lịch sử, xã hội và pháp quyền sẽ được Kant bàn ở các tác phẩm khác) và nhất là từ quan điểm thịnh hành đương thời: chỉ là "khoa học dịch thực" khi chúng mang lại chân lý tất yếu và hiển nhiên (apodiktisch) và thế giới hiện thực, khách quan – trái với thế giới chủ quan – là thống nhất với thế giới của toán học và khoa học tự nhiên thuần túy).

- 3.4 Trở lại vấn đề, ta thấy mục đích của Kant ở đây không phải là phân biệt phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp nói chung mà **chủ yếu** là phân biệt ngay bên trong hàng ngũ những phán đoán **tiên nghiệm**: tức giữa phán đoán phân tích (tiên nghiệm, lô-gíc) với phán đoán **tổng hợp** tiên nghiệm để phát hiện **cơ sở khả thể** của chúng. Nếu phán đoán phân tích có cơ sở (hay chỗ dựa) là sự tất yếu lô-gíc nơi **bản thân** khái niệm về đối tượng; phán đoán tổng hợp (hậu nghiệm) có chỗ dựa là kinh nghiệm, thì đâu là chỗ dựa của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm? "**Cái X vô danh**" (B13) mang lại tính tất yếu và phổ biến **cho kinh nghiệm** chính là những điều kiện **chủ quan** cho khả thể của kinh nghiệm. "**Cơ sở chứng minh duy nhất khả hữu**" ("**einzig möglicher Beweisgrund**") (xem thêm B816) cho phán đoán tổng hợp tiên nghiệm chỉ có thể tìm thấy nơi những điều kiện (chủ quan) nhưng có giá trị khách quan đối với những đối tượng của kinh nghiệm (như ta sẽ thấy, đó là các mô thức trực quan – không gian/thời gian – của cảm năng và các phạm trù của giác tính).

Một lần nữa, với việc xác định cấu trúc của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, Kant vừa bác bỏ thuyết duy lý lẫn duy nghiệm. Thật vậy, ta biết rằng **Leibniz** (duy lý) phân chia mọi phán đoán ra thành "những chân lý của lý tính" (vérités de raison) và "những chân lý của sự kiện" (vérités de fait) và không hề nghi ngờ rằng mọi chân lý lý tính đều dựa trên nguyên tắc loại trừ mâu thuẫn (lô-gíc), còn mọi chân lý sự kiện dựa trên nguyên tắc nguyên nhân đầy đủ (nguyên tắc túc lý). Còn **Hume** (duy nghiệm) chia mọi phán đoán ra thành "những sự kiện" ("matters of fact") và "những quan hệ của tư tưởng" ("relations of ideas"). Phê phán của Kant đối với **Leibniz** và **Hume** là: cả hai đã giới hạn lãnh vực của phán đoán tiên nghiệm vào những phán đoán **phân tích** và giới hạn lãnh vực của phán đoán tổng hợp vào những phán đoán **thường nghiệm** (hậu nghiệm).

Chẳng hạn, đối với nguyên tắc nhân quả (dưới hình thức phán đoán **tổng hợp tiên nghiệm** tiêu biểu: “Mọi sự việc diễn ra đều có nguyên nhân”), Kant đứng về phía Hume để chống lại nỗ lực của Wolff (trường phái Leibniz) muốn dẫn xuất (rút ra) nguyên tắc nguyên nhân **dây dù từ nguyên tắc mâu thuẫn (lô-gíc)** (xem: C. Wolff: *Prima philosophia* § 70), tức là, biến **nguyên tắc nhân quả thành một phán đoán phân tích**. Nói cách khác, Kant phát hiện **ngộ nhận** căn bản của phái duy lý (và cũng là của **Siêu hình học cổ truyền**) là ở chỗ tưởng rằng sở dĩ mọi phán đoán đúng một cách tiên nghiệm đều là do đúng về mặt lô-gíc (phân tích). Họ lẫn lộn phán đoán phân tích với phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, hay nói đúng hơn, chưa biết đến phán đoán **tổng hợp tiên nghiệm**. Mặt khác, Kant đứng về phía **Leibniz** để phản đối việc Hume lý giải quan hệ nhân quả chỉ là “thói quen” liên tưởng những “tư tưởng” thường nghiệm, qua đó phủ nhận và “**làm mất sạch**” (B5) ý nghĩa về mối quan hệ **tất yếu** giữa nguyên nhân và hậu quả.

Nỗ lực của Kant là cho thấy rằng sự mất mát ấy là không thể chấp nhận được, bởi nó sẽ phá hủy cơ sở của nhận thức “khoa học”. Song, để chứng minh thì không thể chỉ “**khẳng định yêu sách**” rằng nguyên tắc nhân quả có giá trị như một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm (“yêu sách” mà bản thân Hume cũng không phủ nhận), trái lại, phải cho thấy “yêu sách” ấy là “**chính đáng**” (**legitim**). Kant đặt câu hỏi: Phải chăng phán đoán **tổng hợp** rằng “Mọi sự việc đều có nguyên nhân” là có giá trị (đúng) một cách **tiên nghiệm**? Câu trả lời khẳng định cho câu hỏi này **đồng thời** bao hàm sự giải thích tại sao nó **có thể** như thế, nghĩa là, nó đúng trên cơ sở nào. Như đã nói, “cơ sở chứng minh duy nhất khả hữu” cho nguyên tắc nhân quả (cũng là cho mọi phán đoán tổng hợp tiên nghiệm nói chung) là: mọi “sự việc xảy ra” trong không gian-thời gian – những đối tượng của kinh nghiệm như Hume nói – phải là những đối tượng **có thể có** của kinh nghiệm, còn sự nối kết nhân quả **tất yếu** giữa chúng – điều mà Hume phủ nhận – là điều kiện của chính khả thể này. Tóm lại, khả thể của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm chính là khả thể của nhận thức khoa học trong phạm vi kinh nghiệm.

- 3.4.1 Nhưng đó là kết luận mà Kant sẽ chỉ có thể rút ra sau 300 trang phân tích và chứng minh: ... “**bên ngoài lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu, không thể có được các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm**”. (B305). Như ta đã biết, kết luận này sẽ là cơ sở để giải quyết “**nhiệm vụ chủ yếu**” (B19-24) của công cuộc Phê phán là xét khả thể của Siêu hình học như một khoa học, hay nói cách khác, để trả lời dứt khoát câu hỏi: có thể có nhận thức khách quan, khoa học (tổng hợp-tiên nghiệm) nằm **bên ngoài** lãnh vực kinh nghiệm như Siêu hình học cổ truyền (tiền-phê phán) đã lầm tưởng hay không? Trong phần sau của

quyển *Phê phán* (Biện chứng pháp siêu nghiệm), Kant sẽ xuất phát từ “thực tế hiển nhiên” là có một nền Siêu hình học như “thiên hướng tự nhiên” (*metaphysica naturalis*) – giống như sự tồn tại hiển nhiên của toán học và khoa học tự nhiên –, nhưng lại có xu hướng tự “dánh lừa” trong quá trình nhận thức. Lý tính con người tưởng rằng có thể mở rộng vô hạn các thành công trong lãnh vực toán học và khoa học tự nhiên ra các đối tượng nằm bên ngoài kinh nghiệm. Nhưng, mọi nỗ lực giải quyết các câu hỏi “rất tự nhiên nhưng hoàn toàn siêu việt ấy” đều là công dã tràng (hay như cách nói của Kant: “sự hoài công của Sisyphus”. Xem XVIII 94) và chỉ đẩy lý tính vào chỗ bế tắc, đầy mâu thuẫn. Các phán đoán chủ yếu của Siêu hình học cổ truyền (“Thượng đế hiện hữu, ý chí là tự do, linh hồn là bất tử”) đều vượt khỏi ranh giới của kinh nghiệm (thế giới cảm tính). Thượng đế không phải là đối tượng của kinh nghiệm “khả hữu” vì không ở trong không gian/thời gian. Tự do cũng thế vì nó không phải là đối tượng có thể quan sát được; còn sự bất tử của linh hồn là trạng thái của sự sống ở bên ngoài thế giới khả giác. Với những đối tượng siêu việt ấy, không có cơ sở cho việc hình thành những “phán đoán tổng hợp tiên nghiệm”⁽¹⁾.

3.4.2 Như vậy, với tư cách là khoa học lý thuyết của lý tính, Siêu hình học, theo Kant, chỉ có thể là **Siêu hình học về kinh nghiệm**, nghĩa là, một học thuyết không-thường nghiệm về những điều kiện không-thường nghiệm của chính khả thể của nhận thức thường nghiệm. Nói cách khác, Siêu hình học tập trung trả lời câu hỏi: “**Làm thế nào để kinh nghiệm có thể có được?**” (“**Wie ist Erfahrung möglich?**”) (xem thêm: XXIII 25). Vì thế, ông viết: “khoa học này [Siêu hình học như một khoa học] cũng có thể không có sự dài dòng lê thê đáng sợ, vì nó không đi vào các đối tượng của lý tính mà tính đa tạp là vô tận, nhưng chỉ phải làm việc với chính bản thân nó, tức là với các vấn đề nảy sinh hoàn toàn từ chính trong lòng nó, và không phải do bản tính tự nhiên

⁽¹⁾ Chỗ dừng rất khó khăn và tế nhị của Kant giữa thuyết duy nghiệm và thuyết duy lý thể hiện rõ ở nỗ lực chứng minh của ông về “**phán đoán tổng hợp tiên nghiệm**”: chúng vừa là “siêu nghiệm” (xem 3.5) tức đi trước kinh nghiệm vừa **đồng thời** phải cần đến mối quan hệ với kinh nghiệm. Ngày nay, nhiều tác giả không tin rằng Kant đã thành công trong việc chứng minh khả thể và tính chất siêu nghiệm của loại phán đoán đặc biệt này. (Xem: cuộc thảo luận chung quanh vấn đề này trong: Strawson, P.F.: “*Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*”/ “**Các ranh giới của giác quan. Một chú giải về Phê phán lý tính thuần túy của Kant**”, Königstein/Ts 1981).

của những sự vật khác biệt với nó mà do chính bản tính tự nhiên của nó đặt ra. Bởi vì, nếu một khi lý tính trước đó đã nhận biết một cách hoàn chỉnh năng lực của riêng nó đối với các đối tượng có thể xuất hiện ra cho nó trong kinh nghiệm, lý tính sẽ dễ dàng **xác định một cách hoàn chỉnh và chắn chắn** phạm vi và các ranh giới của việc thử sử dụng lý tính ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm". (B23).

Như vậy ý Kant muốn nói: Siêu hình học – với tư cách là một khoa học – sẽ không bàn về các đối tượng của lý tính như trước nay (Thượng đế, Tự do, Linh hồn, Bất tử...) vì điều ấy không thể làm được mà chỉ nghiên cứu về **chính bản thân lý tính** để rút ra các nhận thức tuy có tính tổng hợp tiên nghiệm nhưng **chỉ có giá trị sử dụng trong phạm vi kinh nghiệm**. Vì là các nhận thức tổng hợp tiên nghiệm, nên số lượng của chúng không nhiều, "không dài dòng lê thê đáng sợ", tuy nhiên là **cơ sở cho mọi nhận thức thường nghiệm**. Theo Kant, chúng là các nhận thức tổng hợp-tiên nghiệm duy nhất mà lý tính tự mình có thể đạt đến được. (Sau này Kant sẽ tiếp tục chứng minh: **ra khỏi** lãnh vực nhận thức lý thuyết, phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm sẽ thực sự phát huy tác dụng trong lãnh vực hành động đạo đức của lý tính thực hành thể hiện trong "mệnh lệnh tuyệt đối" – Kategorischer Imperativ-, còn các đối tượng cố hữu của lý tính trước đây (Thượng đế, Tự do, Bất tử của linh hồn) trở thành các "định đề" của lý tính thuần túy thực hành, chứ không phải các "nhận thức" của lý tính thuần túy lý thuyết nữa. Nhưng đó sẽ là công việc của tác phẩm "Phê phán lý tính thực hành").

- Đi tìm khả thể của phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm **"trong phạm vi kinh nghiệm"**, Kant đề nghị ta hãy "xem mọi nỗ lực xây dựng Siêu hình học theo cách giáo điều cho đến nay như thể không hề tồn tại" nhằm "thay đổi phương pháp, đưa cách làm mới khác hẳn với cách làm trước nay" (B23-24). Đề án nghiên cứu mới hướng tới một nền triết học mới ấy được Kant đặt một tên gọi chung là **"TRIẾT HỌC SIÊU NGHIỆM" (TRANSCENDENTALE PHILOSOPHIE)**, một từ then chốt khác nữa mà bây giờ ta cần hiểu rõ để mở cánh cửa đi vào toàn bộ triết học Kant.

3.5 Nhận thức Siêu nghiệm – Phê phán siêu nghiệm – Triết học siêu nghiệm:

- 3.5.1 Thuật ngữ **"siêu nghiệm"** dễ gây hiểu lầm. Trước hết cần phân biệt nó với **"siêu việt" (transzendent)**, tuy cả hai đều bắt nguồn từ động từ la-tinh **"transcendere"**, nghĩa là "vượt ra khỏi một giới hạn".

Nhưng nếu “siêu việt” chỉ một thế giới nằm bên ngoài thế giới kinh nghiệm của ta (vd: khái niệm về Thượng đế, về tính vô tận, vô lượng...), thì – theo Kant, thế giới “bên kia” hay “siêu nhiên”, “siêu cảm tính” này không thể là một đối tượng khách quan để có thể mang lại cho ta nhận thức có giá trị trong phạm vi lý thuyết. **“Siêu nghiệm”** cũng có ý nghĩa vượt ra khỏi kinh nghiệm. Nhưng thay vì vượt ra khỏi theo hướng **đi lên** như “siêu việt”, ta có thể hình dung **“siêu nghiệm”** là theo hướng **“đi xuống”** hay **“đi lùi”** lại.

Trong lãnh vực lý thuyết, Kant không đi tìm thế giới “bên kia” như triết học cổ truyền. Ông muốn đi tìm **những điều kiện tạo nên kinh nghiệm nhưng lại có trước kinh nghiệm**. Thay vì tìm cách nhận thức một thế giới khác, ông muốn có nhận thức nguyên thủy về thế giới này và về nhận thức khách quan của ta. Nói cách khác, Kant đi tìm cấu trúc bề sâu có giá trị tiền-thường nghiệm của mọi kinh nghiệm mà ông phỏng đoán rằng nằm ngay trong chủ thể nhận thức theo tinh thần cách mạng Copernic. Vậy, phê phán lý tính đi lùi lại để phát hiện các yếu tố tiền nghiệm kiến tạo nên chủ thể tính của nhận thức lý thuyết. Nói gọn, **“Phê phán siêu nghiệm”** là đi tìm **các điều kiện khả thể của kinh nghiệm, hay của mọi nhận thức**, còn **“nhận thức Siêu nghiệm”** là lý luận (học thuyết) về **khả thể của nhận thức tiên nghiệm**. Trong “Sơ luận” (Prolegomena, Phụ lục), Kant viết: “Chữ *transzendental* (siêu nghiệm) không có nghĩa là cái gì vượt ra khỏi mọi kinh nghiệm mà là cái gì tuy **đi trước (vorhergeht)** kinh nghiệm (tức *a priori*/tiên nghiệm) nhưng không có nhiệm vụ gì khác hơn là **chỉ** làm cho nhận thức kinh nghiệm có thể có được. Nếu những khái niệm [tiên nghiệm] này vượt ra khỏi kinh nghiệm thì sự sử dụng chúng bấy giờ gọi là **transzendent (siêu việt)**”⁽¹⁾. Như thế, chữ **“siêu nghiệm” (transzendental)** là trái nghĩa với chữ **“thường nghiệm” (empirisch)**, song **không** phải theo nghĩa là **“siêu-cảm tính” (übersinnlich) = siêu việt (transzendent)** mà là **không-thường nghiệm hay tiên-thường nghiệm**.

Lý luận siêu nghiệm, như đã nói, là **học thuyết về những điều kiện tiên nghiệm của nhận thức chúng ta** (gồm Cảm năng học **siêu**

⁽¹⁾ Đó cũng là ý nghĩa của câu định nghĩa rất khái quát ở B25 trong Lời dẫn nhập này: “Tôi dùng chữ **“Siêu nghiệm”** để chỉ mọi thứ nhận thức không bàn về các đối tượng mà về **Phương cách nhận thức (Erkenntnisart)** của ta về đối tượng, trong chừng mực phương cách ấy có thể có được một cách tiên nghiệm”.

nghiệm, Lô-gíc học **siêu nghiệm** và nói chung là triết học **siêu nghiệm**). Các **đối tượng** của học thuyết này như các quan năng nhận thức tương ứng (ví dụ: trí tưởng tượng siêu nghiệm mà ta sẽ gặp), bản thân các mô thức tiên nghiệm (trong hai môn Cảm năng học và Lô-gíc học kể trên) và cả chủ thể siêu nghiệm như là sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác (ta sẽ tìm hiểu ở 8.3) đều được gọi là **siêu nghiệm**.

Tuy trong sách này, Kant không trực tiếp dùng chữ "**phương pháp siêu nghiệm**" nhưng ta hiểu tinh thần cốt lõi của phương pháp này là: điểm xuất phát của triết học không phải là **kinh nghiệm** được chấp nhận một cách ngây thơ về những đối tượng được mang lại một cách cảm tính mà là sự **phân tư** về chủ thể nhận thức và về **những điều kiện** nằm bên trong chủ thể về khả thể của nhận thức khách quan. Vì Kant cho rằng các **điều kiện tiên nghiệm** này chỉ có thể được dùng để "cấu tạo" nên những đối tượng như là "**hiện tượng**" thôi nên phương pháp siêu nghiệm sẽ dẫn ông đến **thuyết duy tâm siêu nghiệm** hay thuyết phê phán siêu nghiệm (Kritizismus) như ta sẽ thấy.

Vậy, "**điều kiện khả thể của nhận thức**" là gì ?

"**Điều kiện khả thể của nhận thức**" thật ra có nhiều loại. Khi nhìn một người hành khất đói khổ đang ngồi bên vệ đường, ta cần nhiều "**điều kiện khả thể**" để "**nhận thức**" hiện tượng này: nào là điều kiện khả thể về sinh lý tức đôi mắt; điều kiện tâm lý của sự miễn cảm đưa đến lòng xúc động và cắn rứt lương tâm; điều kiện đạo lý, xã hội hay tôn giáo của lòng vị tha và các nguyên tắc bình đẳng, từ bi, bác ái v.v... Nhưng, tất cả các điều kiện ấy đều có tính **thường nghiệm** và Kant không quan tâm. Lý do là vì: điều kiện thường nghiệm (ví dụ: điều kiện khả thể về sinh lý như mắt hay đại não) bản thân là một **đối tượng có thể "kinh nghiệm được"** nên không thể lại là điều kiện khách quan cho khả thể của kinh nghiệm thường nghiệm ! Và lại, về nguyên tắc, cũng không thể loại trừ khả năng có những sinh vật không có mắt hay đại não vẫn có thể có "**kinh nghiệm**". Khác với điều kiện thường nghiệm, điều kiện siêu nghiệm cho biết phải thỏa ứng những điều kiện tiên quyết nào để một đối tượng nói chung mới có thể được nhận thức **như một đối tượng**. Nói khác đi, các điều kiện siêu nghiệm không chỉ đề ra các điều kiện khả thể cho việc nhận thức những đối tượng thường nghiệm mà còn đồng thời giải thích **khả thể** của những đối tượng của kinh nghiệm nói chung. Đó chính là **bước ngoặt nhận thức luận** của Kant đối với khái niệm đối tượng

của môn Bản thể học truyền thống⁽¹⁾.

Điều Kant bàn ở đây là điều kiện **siêu nghiệm** có trước mọi kinh nghiệm, hay như ông định nghĩa rõ hơn ở trang B80: “không phải bất kỳ nhận thức tiên nghiệm nào cũng là siêu nghiệm, trái lại chỉ những nhận thức tiên nghiệm cho ta biết **tại sao và bằng cách nào** một số biểu tượng (trực quan hay khái niệm) chỉ có thể có được và chỉ được áp dụng một cách tiên nghiệm mới được gọi là siêu nghiệm. Vậy, **siêu nghiệm là khả thể tiên nghiệm của nhận thức và việc sử dụng tiên nghiệm nhận thức ấy**”. Rõ hơn nhưng cũng chưa dễ hiểu hơn, nên ta cần chịu khó đi sâu phân tích thêm chút nữa.

(1) Mở rộng vấn đề hơn như ta sẽ bàn trong 9.6.4, trong quan niệm của Kant về phương pháp siêu nghiệm, **chân trời** của những đối tượng **khả hữu** (có thể có được) cho con người bao giờ cũng là **hữu hạn (endlich)**, còn những đối tượng **khả niệm** (có thể suy tưởng được) thì dành cho các ý niệm điều hành (regulativ) của lý tính như là sự định hướng, kích thích nghiên cứu (heuristisch) và cho lý tính thực hành (đạo đức). Trái lại, trong thuyết duy tâm sau Kant (Fichte, Hegel), chủ thể siêu nghiệm lại được hiểu là **cơ sở nguyên thủy (Urgrund)** của tất cả và, do đó, sự phân biệt của Kant giữa **hiện tượng** và **vật-tự thân** (hay ranh giới của các điều kiện siêu nghiệm) không còn nữa. Trong quan niệm này, chủ thể siêu nghiệm – ngay cả khi được hiện thực hóa nơi con người – vẫn xuất hiện ra như là **vô hạn (unendlich)**. Trong khi đó, **J. Maréchal** (*Le point de départ de la métaphysique*, 1926) và các nhà tư tưởng Thiên chúa giáo theo ông thì đồng thời khẳng định tính hữu hạn của chủ thể con người lẫn tính vô hạn của chân trời hữu thể do con người khám phá. Cũng thế, đối với khái niệm “**transzendent**” (**siêu việt**), nếu Kant hiểu nó đồng nghĩa với “siêu-cảm tính”, “siêu-nhiên”, “siêu-thể gian”, “không thể nhận thức được” (vượt khỏi mọi khả thể của các điều kiện siêu nghiệm) thì trong triết học hiện sinh, “cái siêu việt” (das Transzendenz) lại được “tái phát hiện” theo nghĩa mới: **Karl Jaspers** (*Philosophie*, tập III, 1932) nói về “Hữu thể” (Sein) như là về cái “Bao trùm” (das Umgreifende/Lê tôn Nghiêm dịch là “Bao dung thể”) và để cho “hiện sinh” của con người được cấu tạo bởi cái siêu việt thể ấy, nghĩa là thông qua sự tự-khai mở của nó đến cái Tuyệt đối. **Martin Heidegger** (*Von Wesen des Grundes*, 1931) xem Siêu Việt như là sự “vượt lên” của hiện thể cá biệt đến “Thể giới – nói chung”, đến **cái** hiện thể-trong-toàn-bộ, thậm chí đến “Hữu thể” (**das Sein**) cho dù vẫn không bao giờ xác định được “Hữu thể” là gì. Như thế, tất cả các nỗ lực ấy (thuyết duy tâm tuyệt đối, tôn giáo, thuyết hiện sinh...) rõ ràng là muốn “**đi ra khỏi**” Kant chứ không phải là các cách lý giải khác nhau “**về**” Kant.

3.5.2 “**Không phải bất kỳ nhận thức tiên nghiệm nào cũng là siêu nghiệm**”: Các khoa học tuy chứa đựng toàn các nhận thức tiên nghiệm (toán học) hay một số yếu tố tiên nghiệm (khoa học tự nhiên) nhưng không phải là triết học siêu nghiệm. Vì sao? Ta chú ý, với hai câu hỏi “**tại sao và bằng cách nào**” ở câu trích dẫn trên, Kant vạch rõ hai nhiệm vụ song hành của nhận thức đúng nghĩa là “siêu nghiệm”.

- trước hết, nhận thức siêu nghiệm phải chứng minh rằng quả thật có một số biểu tượng “không có nguồn gốc thường nghiệm” (B81), tức là tiên nghiệm (như mô thức của trực quan: không gian và thời gian và các khái niệm thuần túy của giác tính, – các phạm trù – như ta sẽ biết).
- thứ hai, chứng minh các biểu tượng tiên nghiệm ấy **có thể và bằng cách nào** “quan hệ được với các đối tượng của kinh nghiệm” một cách tiên nghiệm.

Do đó, với nhiệm vụ thứ nhất, cần gạt bỏ mọi tiền đề thường nghiệm dù quan trọng đến đâu ra khỏi việc nghiên cứu siêu nghiệm, vì chỉ có nhận thức không-thường nghiệm về chính kinh nghiệm mới là siêu nghiệm.

Với nhiệm vụ thứ hai, ta biết các mệnh đề toán học và khoa học tự nhiên là những phát biểu về đối tượng, nhưng không phải thuộc về lý luận siêu nghiệm, vì siêu nghiệm là những tiền đề sâu hơn, không có tính toán học hay vật lý học nhưng luôn có mặt và tác động mỗi khi ta nghiên cứu toán học và khoa học tự nhiên. Cần hiểu rõ cả hai mặt ấy ta mới nắm được nội dung của từ “**siêu nghiệm**” theo như Kant hiểu. Từ nội dung này, ta sẽ dễ hiểu tại sao trong phần Cảm năng học siêu nghiệm và Phân tích pháp siêu nghiệm nghiên cứu về các yếu tố cơ bản của nhận thức, Kant luôn đi hai bước: bước 1: “**khảo sát siêu hình học**” nhằm phát hiện sự tồn tại của những yếu tố tiên nghiệm trong chủ thể nhận thức (“Siêu hình học” là môn học về “tồn tại!”) và bước 2: “**khảo sát siêu nghiệm**” hay “**diễn dịch siêu nghiệm**” theo nghĩa chặt chẽ là xem các biểu tượng tiên nghiệm ấy **nhất thiết** phải được áp dụng và áp dụng **bằng cách nào** vào đối tượng để có được nhận thức khách quan.

Thật vậy, như đã thấy trên kia, ta có **những phán đoán hậu nghiệm** về những đối tượng thường nghiệm (ví dụ: quả táo màu đỏ; vật thể rơi theo luật rơi). Những phán đoán này có thể kiểm chứng bằng cách khảo sát đối tượng. Ngược lại, những **phán đoán siêu nghiệm** lại đòi hỏi có giá trị tiên nghiệm đối với kinh nghiệm, tức độc lập với kinh nghiệm cảm tính. Chúng không liên quan đến những đối tượng

thường nghiệm mà đến các điều kiện **tất yếu** cho việc nhận thức đối tượng. Trong chừng mực đó, chúng giống với các phán đoán lô-gíc vì đều có thể được nhận thức một cách **tiên nghiệm**. Nhưng, trong khi việc phủ định một phán đoán đúng về mặt lô-gíc là tự-mâu thuẫn thì điều này lại không áp dụng được cho phán đoán siêu nghiệm! (ví dụ về phán đoán siêu nghiệm: "Nếu ánh nắng mặt trời chiếu vào hòn đá và làm nó nóng lên thì quan hệ nhân quả này chỉ có thể có được với điều kiện mọi đối tượng của kinh nghiệm đều phục tùng quy luật nhân quả"). Việc phủ nhận phán đoán này là **không** tự-mâu thuẫn. Bởi vì, nói như Kant, phán đoán lô-gíc là phán đoán phân tích-tiên nghiệm, còn ngược lại, phán đoán siêu nghiệm là tổng hợp-tiên nghiệm. Vậy, tính đúng, sai của phán đoán siêu nghiệm không thể giải quyết bằng việc **phân tích** lô-gíc như trong phán đoán lô-gíc mà phải bằng con đường khác. Đây sẽ là phần khó khăn nhất (và cũng khó hiểu nhất) để chứng minh tính giá trị khách quan của những phán đoán siêu nghiệm (cũng tức là của các mô thức tiên nghiệm: các phạm trù) được Kant đặt tên là "**sự diễn dịch siêu nghiệm về các khái niệm thuần túy của giác tính**" mà ta sẽ tìm hiểu sau. (Xem: 8.3).

3.5.3 Nhận thức siêu nghiệm không làm tăng thêm kiến thức về đối tượng vì "**sự phân biệt siêu nghiệm-thường nghiệm chỉ thuộc về công việc phê phán các loại nhận thức chứ không nói đến mối quan hệ giữa các nhận thức này với đối tượng của chúng**" (B81).

Do đó, phê phán siêu nghiệm khác với các khoa học cụ thể, với các khoa học cơ bản lẫn các lý luận về khoa học. Nếu **khoa học cụ thể** nghiên cứu về một loại đối tượng nhất định; **khoa học về nền tảng** (Grundlagewissenschaft) nghiên cứu các khái niệm nền tảng của khoa học ấy, còn **lý luận khoa học** (Wissenschaftstheorie) làm sáng tỏ việc hình thành các khái niệm và phương pháp nghiên cứu, thì **phê phán siêu nghiệm** đặt câu hỏi triệt để hơn: về nguyên tắc, tất cả các công việc ấy có thể làm được không? Nó không xét các mệnh đề khoa học là đúng hay sai mà hỏi: liệu có thể có một mối quan hệ khách quan và đúng đắn với đối tượng nghiên cứu hay không và nếu có thì như thế nào? Nó xét xem tại sao và bằng cách nào chân lý của nhận thức về đối tượng – có tính tất yếu và phổ biến – không rơi vào mâu thuẫn và nghịch lý.

Kant gọi Phê phán siêu nghiệm là đi tìm "**Lô-gíc học của chân lý**" (B87). Điều này không có nghĩa là đi tìm ý nghĩa của chân lý hay các tiêu chuẩn của chân lý. Ở phần đầu của quyển Phê phán, ông đặt vấn đề nguyên tắc về khả thể của chân lý và về các đối tượng khách quan nói chung tại sao chúng lại cho phép ta đưa ra được các phán

doán hợp với chân lý. Ở đây, Kant lấy lại định nghĩa truyền thống về chân lý là sự trùng hợp (tương ứng) giữa tư duy và đối tượng, nhưng theo tinh thần “cách mạng Copernic”, đối tượng không phải là cái Tự thân, độc lập với chủ thể nhận thức mà được cấu tạo thông qua các điều kiện tiên nghiệm của chủ thể.

Nhận thức về các điều kiện tiên nghiệm của nhận thức đồng thời là nhận ra các giới hạn của bản thân nhận thức. Cho nên theo Kant, lợi ích đầu tiên của phê phán lý tính là có tính “tiêu cực, phủ định”, nó không nhằm mở rộng mà nhằm “làm trong sạch lý tính” (B25).

3.5.4 Mục đích của **sự Phê phán siêu nghiệm**, như đã nói, “không phải là mở rộng mà là điều chỉnh và hướng dẫn nhận thức, lấy đó làm tiêu chuẩn để kiểm tra mọi nhận thức tiên nghiệm xem có giá trị hay không” (B26). Nó là bước chuẩn bị cần thiết để xây dựng hệ thống hoàn chỉnh về lý tính thuần túy – tức là Siêu hình học – mà Kant gọi là “**Triết học siêu nghiệm**”. Triết học siêu nghiệm, tức học thuyết về Siêu hình học đã được “điều chỉnh” theo phương pháp mới, chỉ có thể hình thành sau khi việc phê phán siêu nghiệm (nhiệm vụ chính của quyển Phê phán này) đã giải quyết về nguyên tắc các điều kiện khả thể của nó. Kant nhấn mạnh: “Phê phán lý tính thuần túy nghiên cứu những gì tạo nên Triết học siêu nghiệm, nó là **Ý niệm toàn diện** về Triết học siêu nghiệm nhưng **chưa phải là** bản thân môn khoa học này vì nó chỉ làm công việc phân tích trong mức độ cần thiết để hiểu được đầy đủ nhận thức tổng hợp tiên nghiệm (B28).

Từ việc phát hiện các yếu tố tiên nghiệm trong “Phê phán siêu nghiệm”, **triết học siêu nghiệm sẽ là hệ thống tất cả các nguyên tắc của lý tính thuần túy**, triển khai các yếu tố ấy một cách toàn diện trong lãnh vực nhận thức tự nhiên và nhất là trong sinh hoạt đạo đức⁽¹⁾.

(1) Thật ra, phạm vi chính xác của “Triết học-siêu nghiệm” và nhất là quan hệ của nó với một bên là đề án “Phê phán lý tính thuần túy” và bên kia là với Siêu hình học vẫn còn khá mơ hồ và không ít mâu thuẫn vì Kant phát biểu không thống nhất. Mấy điểm chưa thật rõ là:

- bản thân “Phê phán lý tính thuần túy” đã là một **bộ phận** (tuy chưa phải là “hệ thống hoàn chỉnh”) của Triết học-siêu nghiệm (B25; B27) hay chỉ là phần “dự bị” (“Vorübung”) còn toàn bộ hệ thống sẽ đến sau? (B869). (tiếp trang sau)

3.5.5 Ở trên, Kant nói đến “**Ý niệm** toàn diện về triết học siêu nghiệm” vì trước đó ông đã nêu: “Triết học siêu nghiệm là Ý tưởng, hay đúng hơn là bản thân **Ý niệm (Idee)** về một khoa học mà sự Phê phán lý tính thuần túy (này) chỉ là sự phác họa toàn bộ kế hoạch một cách kiến trúc (architektonisch), tức là bao gồm các nguyên tắc đảm bảo sự hoàn chỉnh và vững chắc trong mọi bộ phận để tạo nên Tòa nhà triết học này” (B27). Vậy “**Ý niệm về một khoa học**” là gì? Ta dừng lại một lát để tìm hiểu điều Kant muốn nói qua thuật ngữ quan trọng này:

“**Ý niệm về khoa học**” là sự đòi hỏi có được nhận thức khách quan. Đòi hỏi này thường bị các nhà hoài nghi từ thời cổ đại cho đến David Hume bác bỏ vì theo họ, nhận thức khách quan theo nghĩa phổ quát và tất yếu là không thể có được. Trước tình hình đó, xuất phát từ một “lý tưởng” khoa học ở thời đại ông, Kant đặt nhiệm vụ cho công cuộc Phê phán siêu nghiệm là đi tìm các điều kiện, hay theo cách nói quen thuộc của ông, “**cơ sở hợp pháp và chính đáng**” (**Rechtsgrund**) cho tính khách quan khoa học. Nếu việc đi tìm các điều kiện này đạt được kết quả thì đòi hỏi về nhận thức khách quan sẽ có cơ sở chính đáng (legitim). Việc phát hiện ra các điều kiện này (theo Kant đó là các mô thức thuần túy của trực quan trong “Cảm năng học siêu nghiệm” và các khái niệm thuần túy – phạm trù – cũng như các nguyên tắc của giác tính trong “Lô-gíc học siêu nghiệm”) sẽ cho thấy nhận thức khách quan là có cơ sở.

Cách làm của ông như sau: ông không làm theo kiểu “giáo điều” tức khẳng định ngay từ đầu các điều kiện tiên nghiệm, trái lại theo phương pháp “hoài nghi” là đặt câu hỏi liệu chúng có thể có không, rồi

-
- Triết học-siêu nghiệm chỉ là một bộ phận của Siêu hình học (B873) hay toàn bộ Siêu hình học đều là Triết học-siêu nghiệm (B508)?
 - Nếu Triết học-siêu nghiệm chứa đựng **tất cả mọi** phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm (B25), tại sao nó không bao gồm cả toán học (B508) mà chỉ giải thích “khả thể” của toán học (B761) thôi? Còn “Siêu hình học về đức lý” (Metaphysik der Sitten), tức triết học đạo đức và pháp quyền, cũng được tính chung vào Triết học-siêu nghiệm? Vị trí quyền “Những cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên” (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786) được xác định như thế nào khi trong Lời tựa II (1787), Kant vẫn còn hứa hẹn sẽ cho ra đời “Siêu hình học về tự nhiên”, điều không hề được thực hiện? Dù sao, ta chỉ cần ghi nhớ rằng, với Kant, Triết học-siêu nghiệm là môn Siêu hình học **nền tảng (fundamental)** mà ông muốn xây dựng.

lần theo các “manh mối” (Leitfaden) để đi tìm. Rút cục ông chứng minh: dựa trên các trực quan thuần túy, các phạm trù và các nguyên tắc đã phát hiện được, cho thấy nhận thức khách quan (tất yếu và phổ quát) là khả hữu và chỉ khả hữu trong phạm vi kinh nghiệm thời. Như vậy, không phải Kant xuất phát từ sự tồn tại khách quan của toán học và khoa học tự nhiên (thuần túy) – như phái Kant mới diễn giải – để chứng minh (vì như vậy là “giáo điều”), trái lại, phê phán siêu nghiệm có nhiệm vụ đặt cơ sở cho nhận thức khách quan, trong đó có toán học và khoa học tự nhiên. Các môn học ấy không phải là tiền đề mà là kết luận, không phải là cơ sở của chứng minh mà là mục đích của chứng minh.

Ở đây, “nhận thức khách quan” hay “tính khách quan của nhận thức” cũng có hai nghĩa đan xen nhau: tính khách quan là kết quả của việc nhận thức thế giới hiện thực, nó có giá trị phổ biến và tất yếu cho mọi người, tức có giá trị liên-chủ thể (intersubjektiv). Nhưng muốn vậy, tính khách quan phải quan hệ với các đối tượng có thật, chứ không phải với ảo tưởng và các “sản phẩm hoang đường của đầu óc ta”. Ý nghĩa sau quyết định và là tiền đề cho ý nghĩa trước nên Kant tập trung nghiên cứu về nó.

Tóm lại, “Ý niệm về khoa học” có tính tất yếu và phổ biến của Kant gây ảnh hưởng sâu đậm trong lịch sử triết học Tây phương, kể cả trong các trường phái ngày nay không còn chia xẻ phương pháp và kết quả của ông nữa (chẳng hạn K.R.Popper với thuyết duy lý phê phán) khi cho rằng về nguyên tắc, các khoa học – nhất là khoa học tự nhiên – đều có thể và có quyền sai lầm (fallibel), còn cộng đồng các nhà khoa học vẫn đi tìm chân lý nhưng không hề biết chắc nó có hay không. Dù sao, họ vẫn chia xẻ tư tưởng nền tảng của Kant về sự phê phán, về việc cần thiết phải phát hiện và loại bỏ các ảo tưởng, sai lầm và giữ sự phê phán được “trong sạch” khỏi mọi khẳng quyết “giáo điều”.

4 NHÌN LẠI “MỤC LỤC” QUYỂN SÁCH

Giống như khi mới tậu một chiếc xe hay một máy hát, ta mở “catalog” để xem nó gồm những bộ phận nào, được lắp ráp và sử dụng ra sao. Nhìn “mục lục” chi tiết dài dằng dặc ở đầu sách, ta thấy hoang mang và nản lòng hơn là sáng tỏ. Cho nên, trước khi thực sự bước vào nội dung quyển sách, nên phác họa một “mục lục” ngắn gọn, sáng sủa hơn: Quyển sách gồm 2 phần chính:

I. Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản của nhận thức

II. Phương pháp học siêu nghiệm

Hai phần khác xa nhau về độ dày (700 trang so với hơn 100 trang) nhưng không vì thế mà xem Phần 2 chỉ là phụ lục, không quan trọng. Trái lại mỗi phần có nhiệm vụ riêng, đều quan trọng như nhau và không được lướt qua như thói quen dễ phạm phải khi đọc quyển “Phê phán” này. Bằng ví dụ đơn giản như khi xây một ngôi nhà, Kant đã giới thiệu rất rõ nhiệm vụ của mỗi phần. Phần đầu là tìm kiếm và kiểm tra chất lượng của các loại vật liệu; phần sau là lên đồ án xây dựng ngôi nhà chỉ từ các vật liệu ấy (B735). Siêu hình học cổ truyền muốn xây một “tòa tháp chọc trời cao tận mây xanh” nhưng không chịu bỏ công chọn lựa và kiểm tra kỹ lưỡng vật liệu, nên Phần 1 phải làm công việc ấy một cách rất vất vả và tỉ mỉ.

4.1 Phần 1 (Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản của nhận thức):
Tìm kiếm và kiểm tra các loại “vật liệu” của nhận thức sau đây:

1. **Cảm năng học siêu nghiệm**: hai chương: về không gian và về thời gian: hai “vật liệu” chính của cảm năng, tức 2 mô thức thuần túy của trực quan cảm tính, trụ cột thứ nhất của nhận thức.
2. **Lô-gíc học siêu nghiệm**: hai nhóm vật liệu khác:
 - a) **Phân tích pháp siêu nghiệm**: tìm kiếm các vật liệu chính của **giác tính**: các Phạm trù (còn gọi là “các khái niệm thuần túy của giác tính”) và các Nguyên tắc, trình bày thành 2 “quyển”: “Phân tích pháp các khái niệm” và “Phân tích pháp các Nguyên tắc”, trụ cột thứ hai của nhận thức. Chỉ các loại vật liệu trên là đủ chất lượng để xây dựng tòa nhà nhận thức trong phạm vi kinh nghiệm. Còn loại vật liệu thứ ba sau đây là rất khả nghi:
 - b) **Biện chứng pháp siêu nghiệm**: kiểm tra loại vật liệu đặc biệt của **lý tính**: các Ý niệm. Chúng đã được Siêu hình học “giáo điều” sử dụng tùy tiện để xây nên ba tòa nhà lộng lẫy nhưng thiếu vững chắc: Tâm lý học thuần lý (làm nảy sinh “các võng luận tâm lý học”); Vũ trụ học thuần lý (nảy sinh các “nghịch lý của lý tính thuần túy”) và Thần học thuần lý (nâng Ý niệm lên thành “Ý thể” tạo ra ba luận cứ thiếu cơ sở nhằm chứng minh sự tồn tại của Thượng đế). Sau khi kiểm tra, phê phán, Kant đề ra phương pháp để giải quyết: các Ý niệm của lý tính không thể **cấu tạo nên** nhận thức khách quan, nhưng vẫn có ý nghĩa quan trọng và chỉ được dùng để **định hướng (regulativ)** và **thúc đẩy (heuristisch)** nhận thức trong nghiên cứu tự nhiên và là các “định đề” trong sinh hoạt đạo đức.

4.2 **Phần 2** (Phương pháp học siêu nghiệm): Nói dễ hiểu, sau khi có vật liệu, việc xây dựng ngôi nhà cần làm rõ:

- những gì lý tính không được phép làm (Kỷ luật học)
- những gì lý tính có thể làm (Bộ chuẩn tắc)
- những gì lý tính cần làm và sẽ làm (Kiến trúc học của lý tính thuần túy)
- những gì lý tính đã làm cho đến nay (Lịch sử của lý tính thuần túy).

Cũng chính trong phần này, Kant gieo những hạt giống đầu tiên cho triết học thực hành, tức Đạo đức học sẽ được ông bàn kỹ trong các tác phẩm khác. (“Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý” và “Phê phán lý tính thực hành”).

B31-33

**HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM
VỀ CÁC YẾU TỐ CƠ BẢN
CỦA NHẬN THỨC**

PHẦN I

CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM

MỤC § 1

[DẪN NHẬP]

Dù bằng cách nào và với phương tiện gì để một nhận thức có thể quan hệ được với các đối tượng, thì quan hệ trực tiếp (unmittelbar) bao giờ cũng là bằng **TRỰC QUAN (ANSCHAUUNG)**. | Mọi tư duy đều nhắm vào trực quan như là phương tiện. Trực quan chỉ có thể xảy ra trong chừng mực đối tượng được mang lại cho ta; nhưng điều này lại chỉ có thể có được, – ít nhất là cho con người chúng ta*, – bằng cách đối tượng kích động (affizieren) tâm trí** ta một cách nào đó. Năng lực tiếp thu các biểu tượng (tính thụ nhận – **Rezeptivität** –) do phương cách làm thế nào để chúng ta được các đối tượng kích động, gọi là **CẢM NĂNG (SINN-LICHKEIT)**. Vì thế, nhờ cảm năng, những đối tượng được mang lại cho ta, và chỉ có cảm năng mới cung cấp cho ta những trực quan; trong khi đó, nhờ **GIÁC TÍNH (VERSTAND)**, những đối tượng được suy tưởng (gedacht) và từ giác tính, những khái niệm ra đời. Nhưng mọi suy tưởng

* Trong Siêu hình học cổ truyền trước Kant, đặc biệt trong hệ thống Leibniz-Wolff, người ta cho rằng các chân lý của lý tính là phổ quát và tất yếu có giá trị cho bất kỳ sinh vật có lý tính (Vernunftswesen) nào cũng như trong mọi thế giới khả hữu (alle mögliche Welten). Vì thế, ở đây Kant nhấn mạnh trực quan là điều kiện thiết yếu “ít nhất là cho con người chúng ta”, còn các “sinh vật có lý tính” nào khác không cần trực quan mà vẫn nhận thức được đối tượng thì ta không biết và không thể biết. Xem thêm B139... (N.D).

** “tâm trí” (das Gemüt): Trong sách này, Kant dùng “das Gemüt” để chỉ chung mọi quan năng nhận thức (tương tự như chữ “ý thức nói chung” – das Bewusstsein überhaupt –) và không có ý nghĩa tâm lý học – thường nghiệm như một quan năng riêng lẻ. Tùy theo văn cảnh, chúng tôi dịch là: “tâm trí, tâm thức, đầu óc” (B34, 37, 42, 67, 74, 261, 799). (N.D).

(Denken), – dù đi thẳng (trực tiếp) hay bằng đường vòng (gián tiếp) và nhờ dựa vào một số đặc điểm, – trước hết đều phải quan hệ với những trực quan, do đó, nơi con người chúng ta, là quan hệ với cảm năng, vì không một đối tượng nào có thể được mang lại cho ta bằng một cách khác cả.

B34 Sự tác động của một đối tượng lên năng lực biểu tượng, trong chừng mực ta được nó kích động, là **CẢM GIÁC (EMPFINDUNG)**. Trực quan nào quan hệ với đối tượng thông qua Cảm giác, là **thường nghiệm**. Đối tượng chưa xác định [chưa được giác tính suy tưởng] của một trực quan thường nghiệm gọi là **HIỆN TƯỢNG (ERSCHEINUNG)**.

Tôi gọi những gì bên trong hiện tượng tương ứng với cảm giác là **CHẤT LIỆU (MATERIE)** của hiện tượng; còn cái gì làm cho [nội dung] **đa tạp (das Mannigfaltige)** của hiện tượng có thể được sắp xếp theo các quan hệ nào đó là **MÔ THỨC (FORM)** của hiện tượng. Bởi lẽ, bản thân mô thức này, tức cái chỉ trong đó các cảm giác được sắp xếp và đưa vào một hình thức nào đó, **không thể lại là cảm giác được**, cho nên, tuy chất liệu của mọi hiện tượng chỉ được mang lại một cách hậu nghiệm, nhưng **MÔ THỨC** của chúng đã phải có sẵn toàn bộ trong tâm trí ta một cách **tiên nghiệm** dành cho các đối tượng và vì thế, có thể được xem xét một cách riêng biệt, **tách rời** với mọi cảm giác.

Tôi gọi mọi biểu tượng là **thuần túy** (theo nghĩa siêu nghiệm) khi trong chúng không có gì là thuộc về cảm giác cả. Do đó, **mô thức thuần túy** của những trực quan cảm tính nói chung phải có mặt một cách tiên nghiệm trong tâm trí, trong đó mọi cái đa tạp của những hiện tượng được trực quan trong một số quan hệ nào đó. **Mô thức thuần túy** của cảm năng cũng chính là **trực quan thuần túy**. Cho nên, trong biểu tượng về một vật thể, nếu tôi tước bỏ hết những gì do giác tính suy tưởng về nó như bản thể, lực, tính có thể phân chia

B35

được v.v. và tất cả những gì thuộc về cảm giác như tính không thể thâm nhập, độ cứng, màu sắc..., thì từ trực quan thường nghiệm này vẫn còn lại một cái gì đó cho tôi, đó là **quảng tính và hình thể**. Hai cái này thuộc về trực quan **thuần túy**, có mặt một cách tiên nghiệm trong tâm trí như là **mô thức đơn thuần** của cảm năng, cho dù không có một đối tượng hiện thực nào của giác quan hay cảm giác.

Tôi gọi môn khoa học bàn về tất cả các nguyên tắc của cảm năng một cách tiên nghiệm là **CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE ÄSTHETIK)**⁽¹⁾. Phải có

-
- (1) Hiện nay [thời Kant], duy nhất chỉ có người Đức là dùng thuật ngữ “Ästhetik” [theo nghĩa “Mỹ học”] để chỉ môn học mà các nơi khác gọi là “Phê phán cảm xúc thẩm mỹ”. Lý do bắt nguồn từ hy vọng đã thất bại của nhà phân tích sắc sảo Baumgarten [Alexander Gottlieb BAUMGARTEN 1714-1762, triết gia Đức, người đầu tiên tạo ra từ Ästhetik – Mỹ học – và muốn xây dựng Mỹ học thành một khoa học độc lập theo tinh thần của triết học Leibniz-Wolff] khi ông muốn đưa sự phán đoán phê phán về cái Đẹp vào dưới các nguyên tắc của lý tính và nâng các quy luật của việc phán đoán này lên thành khoa học. Nhưng, nỗ lực này là vô vọng. Bởi vì các quy luật hay tiêu chuẩn nói trên, xét về nguồn gốc chủ yếu nhất của chúng, chỉ đơn thuần là thường nghiệm, cho nên không bao giờ có thể dùng làm các quy luật tiên nghiệm được xác định mà phán đoán thẩm mỹ của ta phải hưởng theo, trái lại, chính phán đoán thẩm mỹ của ta mới là hòn đá thử thực sự cho tính đúng đắn của các nguyên tắc. Do vậy, điều nên làm là không nên dùng cách gọi này nữa [tức không dùng từ “Ästhetik” để chỉ môn phê phán thẩm mỹ] và chỉ dành để chỉ môn học có tính cách là môn khoa học thực sự [đó là khoa học về các quy luật thuần túy của cảm năng như Kant đang dùng] (để đưa nó đến gần với ngôn ngữ và ý nghĩa của người xưa trong sự phân chia nhận thức ra làm AIOTHETA KAI NOETA* (Hy Lạp: cảm năng và tư duy) đã vốn rất nổi tiếng), hoặc cùng chia xẻ cách gọi tên này với triết học tư biện và dùng chữ “Ästhetik” một phần theo nghĩa siêu nghiệm, một phần theo nghĩa tâm lý học. (Chú thích của tác giả). [Ta thấy đề nghị này của Kant đã không được thực hiện trong thực tế. Ngày nay, từ “Ästhetik” vẫn được dùng phổ biến theo nghĩa “Mỹ học” – dù không còn theo nội dung ban đầu của Baumgarten, – và cũng chỉ riêng Kant là dùng theo nghĩa “Cảm năng học” hay “Trực quan học” như trong quyển Phê phán

B36 môn khoa học này để tạo nên phần thứ nhất của Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản của nhận thức, khác với phần thứ hai là bàn về các nguyên tắc của **TỬ DUY THUẦN TÚY** được gọi là môn **LÔ GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE LOGIK)**.

Trong Cảm năng học siêu nghiệm, trước hết ta tách riêng cảm năng ra khỏi những gì được giác tính suy tưởng bằng các khái niệm để chỉ còn lại trực quan thường nghiệm thô. Bước thứ hai là tách ra khỏi trực quan thường nghiệm những gì thuộc về cảm giác để chỉ còn lại **trực quan thuần túy** và **mô thức đơn thuần** của những hiện tượng là cái duy nhất mà cảm năng có thể cung cấp một cách tiên nghiệm. Nghiên cứu này sẽ cho thấy có **hai mô thức thuần túy của trực quan cảm tính như là các nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm: ĐÓ LÀ KHÔNG GIAN VÀ THỜI GIAN.** | Sau đây, ta sẽ lần lượt đi vào xem xét hai mô thức này.

này. Mặt khác, đối với bản thân vấn đề Mỹ học, cho đến 1787, khi tái bản lần thứ hai “Phê phán lý tính thuần túy” này, ta thấy Kant vẫn chưa thừa nhận có thể xây dựng môn Mỹ học trên cơ sở tiên nghiệm. Nhưng ngay đến cuối năm ấy (12.1787), Kant đã thay đổi quan điểm và bắt đầu soạn thảo Mỹ học như một “khoa học” độc lập và tiên nghiệm. [Xem I. Kant: Phê phán năng lực phán đoán (“Kritik der Urteilskraft”) Phần I]. (N.D).

* Các thuật ngữ Hy Lạp trong sách này đều được chúng tôi phiên âm theo chữ Latinh cho dễ đọc. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

5 HAI TRỤ CỘT CỦA NHẬN THỨC: CẢM NĂNG (TRI GIÁC) VÀ GIÁC TÍNH (SUY TƯỞNG):

5.1 Để nhận thức một cái gì trước hết ta cần 5 giác quan. Kant gọi chung cho quan năng này là "**CẢM NĂNG**" (**SINNLICHKEIT**). Nhưng 5 giác quan không đủ để nhận thức, ta còn cần **GIÁC TÍNH (VERSTAND)** nữa để "suy tưởng" về nó. Vd: tôi thấy một con mèo. Nhận thức này không chỉ là nhờ mắt thấy, tai nghe mà còn do giác tính gộp tất cả các dữ kiện của trực quan thành khái niệm: "con mèo" (thuật ngữ la tinh "conceptus" – khái niệm – gắn với từ nguyên "cumcapere": gộp lại, nối kết lại). Ngược lại, khi chưa thấy con mèo cụ thể nhưng nghe người bạn mới nuôi một con mèo, giác tính nhờ khái niệm "mèo" đã hình dung ngay được con vật dễ thương này đại khái như thế nào.

Kant gọi đó là hai trụ cột chính hay hai chân đứng của nhận thức: cảm năng và giác tính. Trước khi đi sâu hơn, ta cần làm quen với câu thường được trích dẫn nhất trong quyển "Phê phán":

"Những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, những trực quan không có khái niệm thì mù quáng" (B75).

5.1.1 **"Tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng"** (hay: **giác tính phải dựa vào cảm năng**). Ta nghe khái niệm "SOBAKA" và không hiểu gì cả, không một hình ảnh nào gợi lên trong biểu tượng của ta. Nhưng khi biết đó là tiếng Nga để chỉ "con chó", khái niệm ấy lập tức được lấp đầy bằng các tri giác ta có về chú khuyển.

5.1.2 **"Trực quan không có khái niệm thì mù quáng"** (hay: **Cảm năng phải dựa vào giác tính**).

Ta thấy hình ảnh kinh dị của một vật lạ lùng xuất hiện trên ti-vi. Đó là "trực quan mù quáng". Nhưng khi giác tính "xử lý" bằng các khái niệm: "phim khoa học giả tưởng" hay "sinh vật ngoài trái đất", nhận thức ta đã đi đúng hướng. Vậy:

5.2. a) **Cảm năng** là khả năng có thể được các đối tượng "**kích động**" và Kant gọi là "**tính thụ nhận**": cái tử "**kích động**" vào thị giác của tôi, cái ghê tôi đang ngồi vào xúc giác⁽¹⁾.

(1) Sau này Kant nghiên cứu rất chi tiết về cảm năng và 5 giác quan trong:

- b) Tác động ấy của các đối tượng sở dĩ ta có được là nhờ các **trực quan (Anschauungen)**: **lời thấy / cảm nhận** các đối tượng bằng gỗ.
- c) Nếu các đối tượng này lại được giác tính suy tưởng, ta có các **khái niệm (Begriffen)**: **tủ, ghế ...**
- d) Kết quả tác động của đối tượng lên cảm năng, Kant gọi là **Cảm giác (Empfindung)** và loại trực quan này là **trực quan thường nghiệm**.
- e) Đối tượng của trực quan này Kant gọi là **hiện tượng (Erscheinung)**. Ta hỏi: "giữa **hiện tượng**" của điểm e và **đối tượng**" của điểm a có gì khác nhau? Không khác gì cả, vì theo Kant, chúng đều không phải là "cái tử, cái ghế tự-thân" mà chỉ là những gì "được mang lại cho ta trong cảm năng và được ta suy tưởng trong giác tính".
- 5.3. Với sự phân chia các "quan năng" trên, Kant tiếp thu cách phân chia của Baumgarten về các quan năng hạ đẳng (cảm năng) và cao cấp (giác tính – và có khi cả lý tính nhưng ta chưa bàn ở đây vội). Ông cũng tiếp thu sự phân chia quan năng nhận thức cao cấp của lô-gíc học cổ truyền gồm: giác tính ("tạo ra khái niệm"); năng lực phán đoán ("tạo ra phán đoán") và lý tính theo nghĩa hẹp ("suy luận").
- Nhưng Kant không xem xét chúng dưới khía cạnh tâm lý học (cao thấp) mà là lô-gíc và xem chúng là **bình đẳng** và **phải dựa vào nhau**.
- 5.4. Thừa nhận "**cảm năng**", Kant tán thành thuyết duy nghiệm và bác bỏ thuyết duy lý thuần túy. Thừa nhận sự cần thiết của "**giác tính**", ông tán thành phái duy lý và bác bỏ phái duy nghiệm thuần túy. Nói theo cách hiện đại, Kant không tán thành sự phân chia máy móc và tách rời giữa "ngôn ngữ quan sát" và "ngôn ngữ lý luận".
- 5.5. "**Cảm năng**" và "**giác tính**" là đồng đẳng và gắn bó với nhau. Ở đây, Kant bác lại thuyết duy lý của Leibniz cho rằng giữa hai quan năng chỉ có sự khác nhau về mức độ (trực quan thì hỗn độn, lý trí thì sáng tỏ). Theo Kant, trực quan có nguồn gốc riêng, đó là cảm năng, cũng thiết yếu và độc lập với giác tính, do đó sai lầm của Leibniz phát xuất từ sự thiếu phân biệt này.
- 5.6. Cuối Lời dẫn nhập, Kant viết câu quan trọng: "nhận thức của con người có hai nguồn gốc, đó là cảm năng và giác tính (**có thể bắt nguồn từ một căn nguyên chung mà ta không biết được**)" (B29). Như sau này nhiều lần ông nhấn mạnh, ta chỉ biết nó **phải là như thế** (chẳng hạn

"**Anthropologie in pragmatischer Hinsicht**" (Nhân loại học dưới giác độ thực tiễn) 1798.

trực quan phải thông qua 2 mô thức không gian-thời gian; giác tính qua 12 phạm trù nhất định...) chứ **tại sao như thế** (chẳng hạn tại sao ta không có được trực quan **"thần thánh"** không cần đối tượng kích động...), thì không trả lời được (xem chú thích BXL và B145). Vậy, Kant khiếm tốn dừng lại ở **sự mô tả** để khắc phục bế tắc lý luận giữa hai phái triết học đương thời (duy lý/duy nghiệm) chứ không có tham vọng đưa ra lời giải sau cùng, còn gọi là **"đặt cơ sở tối hậu"** (*Letztbegründung*) cho nhận thức từ một nguyên tắc nền tảng duy nhất như các triết gia duy tâm (Fichte, Schelling, Hegel) hay như Husserl sau này. "Phê phán lý tính thuần túy" đã vô tình hay cố ý để ngỏ vấn đề cho các tìm tòi (hay mạo hiểm) của người đi sau?

5.7. Thật ra, ngoài hai quan năng chính là "cảm năng" và "giác tính", nhận thức còn cần một quan năng thứ ba để nối kết chúng lại như ta cần xây một cái dầm để nối hai trụ cột. Đó là quan năng **"phán đoán"** (được ông trình bày trong phần 2 của *Phân tích pháp siêu nghiệm*) "thâu gồm" các chất liệu của trực quan vào các quy luật (các phạm trù) của giác tính. Ở cả 3 quan năng, Kant đều tìm ra được các **yếu tố tiên nghiệm** làm cơ sở cho "tổng hợp tiên nghiệm": với cảm năng, đó là các "mô thức thuần túy của trực quan" (không gian-thời gian); với giác tính là "các phạm trù"; với năng lực phán đoán là "các niệm thức và các nguyên tắc của giác tính thuần túy".

Để ôn lại phần quan trọng mấu chốt này, ta có bảng tóm tắt sau:

CẢM NĂNG

- Đối tượng được mang lại bằng sự kích động lên tâm thức.
- Khả năng của tâm thức để được kích động là **Cảm năng**. Kết quả tác động là **Cảm giác** (chất liệu của cảm năng).
- Quan hệ với đối tượng bằng cảm giác là **trực quan thường nghiệm** (hậu nghiệm)

GIÁC TÍNH

- Hiện tượng chưa được xác định, tức cái đa tạp của trực quan bây giờ được **suy tưởng**, nghĩa là được **xác định**.
- Khả năng xác định đối tượng, tức tự tạo nên một biểu tượng về nó là **Giác tính**, hay là quan năng tạo ra các **khái niệm** (các quy luật).
- Quan hệ với đối tượng bằng các **phạm trù** của giác tính là **thuần túy** (tiên nghiệm).

- Đối tượng chưa được xác định (bằng khái niệm) của trực quan thường nghiệm là **Hiện tượng (Erscheinung)**.
- Các mô thức thuần túy của trực quan là **không gian và thời gian**.
- Hiện tượng được giác tính xác định là **đối tượng (Gegenstand, Objekt)** của nhận thức (còn được gọi là **Phänomenon**, thường được dùng lẫn lộn với "**hiện tượng (Erscheinung)**").
- Các khái niệm **thuần túy** của giác tính là các **phạm trù**.

NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN (URTEILSKRAFT)

- là quan năng "thâu gồm" các dữ kiện trực quan vào dưới các quy luật (các khái niệm), nghĩa là xem cái gì đấy có thuộc về một quy luật (khái niệm) nào hay không.
- Điều kiện khả thể để áp dụng các phạm trù vào các hiện tượng là "các quy định siêu nghiệm về thời gian", chúng vừa có tính khái niệm (giác tính) vừa có tính thực quan (cảm năng) gọi là các **Niệm thức siêu nghiệm**, là sản phẩm siêu nghiệm của **năng lực tưởng tượng**. (Mỗi trực quan trong thời gian tương ứng với một phạm trù, vd: niệm thức về bản thể là tính thường tồn trong thời gian, niệm thức về tính tất yếu là sự tồn tại của một đối tượng trong mọi thời gian v.v..)
- Các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm ra đời từ các phạm trù nhờ các niệm thức và làm cơ sở cho mọi nhận thức tiên nghiệm khác sẽ là các **Nguyên tắc** của giác tính thuần túy.

Phần "**năng lực phán đoán**" khá khó hiểu, ở đây chỉ nhắc qua để ta có cái nhìn tổng quát và sẽ tìm hiểu sau (lời B172). **Chú ý: Năng lực phán đoán (Urteilkraft)** được phân biệt ở đây với **Giác tính (Verstand)** theo nghĩa hẹp, còn **giác tính nói chung, theo nghĩa rộng** lại cũng chính là **quan năng phán đoán (Vermögen zu urteilen)**, bao gồm cả "**năng lực phán đoán**"! (Xem: Chú giải dẫn nhập, mục 8.2.1, chú thích 2). Ngoài ra, ta cũng chưa vội đề cập đến chức năng và nhiệm vụ của **lý tính (Vernunft)**, điều sẽ được bàn kỹ ở mục 10.1.2 và 10.1.3 của Chú giải dẫn nhập.

CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM

CHƯƠNG I

VỀ KHÔNG GIAN

MỤC § 2

KHẢO SÁT SIÊU HÌNH HỌC VỀ KHÁI NIỆM KHÔNG GIAN

Nhờ **giác quan bên ngoài** (một thuộc tính của tâm thức*), ta hình dung những đối tượng như là ở ngoài ta và đều ở trong **KHÔNG GIAN**. Chỉ ở trong không gian, hình thể, độ lớn và quan hệ giữa những đối tượng với nhau mới được xác định hoặc có thể được xác định. Còn **giác quan bên trong**,— nhờ đó tâm thức trực quan chính mình hay trực quan trạng thái nội tâm – tuy không mang lại trực quan nào về bản thân linh hồn như một **đối tượng**, nhưng cũng là một **mô thức** nhất định, chỉ nhờ đó trực quan về trạng thái nội tâm [bên trong] mới có thể có được; vì thế, tất cả những gì thuộc về những quy định bên trong đều được hình dung trong các quan hệ về **THỜI GIAN**. **Thời gian** không thể được trực quan từ bên ngoài cũng như **không gian** không thể được trực quan như cái gì ở bên trong ta. Vậy, **KHÔNG GIAN** và **THỜI GIAN** là gì?

* “Tâm thức” (das Gemüt): Xem chú thích** cho B33. (N.D).

B38 Phải chăng chúng là những thực thể (wirkliche Wesen)? Hay chúng tuy chỉ là các quy định hoặc các quan hệ của sự vật nhưng lại là các quy định, quan hệ thuộc về **tự thân** những sự vật ngay cả khi những sự vật ấy không được trực quan? Hay chúng chỉ tồn tại như là cái gì chỉ gắn liền với **mô thức của trực quan**, và vì thế, gắn liền với **tính chất [đặc điểm cấu tạo] (Beschaffenheit) chủ quan** của tâm thức ta, mà nếu không có tính chất này, các thuộc tính [không gian, thời gian] không thể được gán cho bất kỳ sự vật nào? Để tìm hiểu về việc này, trước hết ta cần **khảo sát** khái niệm về không gian. Tôi hiểu “**khảo sát**” (Erörterung, expositio) là sự hình dung một cách minh bạch (dù chưa thật cặn kẽ) về những gì thuộc về một khái niệm; còn sự khảo sát sẽ có tính **siêu hình học** khi nó bao hàm những gì diễn tả khái niệm như là được mang lại một cách **tiên nghiệm***.

1. **Không gian không phải là một khái niệm thường nghiệm** được rút ra từ những kinh nghiệm bên ngoài. Bởi vì, để cho các cảm giác có thể quan hệ được với cái gì ở bên ngoài tôi (tức với cái gì chiếm vị trí trong không gian khác với vị trí của tôi), cũng như để tôi có thể hình dung chúng như là ở **bên ngoài** nhau và **bên cạnh** nhau, tức không chỉ khác nhau mà còn khác **vị trí** với nhau; biểu tượng về **không gian** phải [có sẵn] làm cơ sở. Do vậy, biểu tượng về không gian không thể được vay mượn từ các mối quan hệ của hiện tượng bên ngoài thông qua kinh nghiệm, trái lại, bản thân kinh nghiệm bên ngoài này

* Siêu hình học – theo nghĩa chặt chẽ, – là môn khoa học về sự tồn tại. Do đó, nhiệm vụ của **khảo sát siêu hình học** là chứng minh một sự vật (ở đây là không gian và thời gian) là có thực., như các mô thức thuần túy của trực quan. Còn nhiệm vụ của **khảo sát siêu nghiệm** (ở mục §3) – theo đúng nghĩa của từ “**siêu nghiệm**” mà Kant dùng – là cho thấy các mô thức ấy là **điều kiện khả thể** làm cho nhận thức tiên nghiệm có thể có được. (N.D).

cũng chỉ có thể có được là thông qua biểu tượng này.

- B39
2. **Không gian là một biểu tượng tất yếu, tiên nghiệm làm cơ sở cho mọi trực quan bên ngoài.** Người ta không bao giờ có thể có được biểu tượng rằng không có không gian, dù người ta có thể dễ dàng nghĩ rằng trong không gian ấy không có một đối tượng nào. Vậy, không gian phải được xem như là **điều kiện khả thể** cho những hiện tượng, chứ không phải như là một quy định phụ thuộc vào hiện tượng; nó là một biểu tượng **tiên nghiệm**, làm cơ sở cho những hiện tượng bên ngoài một cách tất yếu*.
 3. **Không gian không phải là một khái niệm suy lý (diskursiv) – hay như người ta quen nói – không phải là một khái niệm phổ biến về các quan hệ của sự vật nói chung, mà là một TRỰC QUAN THUẦN TÚY.** Bởi vì, thử nhất, người ta chỉ có thể hình dung một không gian duy nhất, và khi nói về nhiều không gian, người ta hiểu đó là những bộ phận của cùng một không gian duy nhất ấy. Những bộ phận này không thể đi trước (vorhergehen) cái không gian duy nhất bao trùm tất cả

* Trong ấn bản A (lần xuất bản thứ nhất), Kant viết tiếp điểm 3 và được thay bằng điểm 3 mới trong bản B. Điểm 3 này trong bản A như sau:

A24 “3. Tính xác tín hiển nhiên của mọi nguyên tắc hình học và khả thể của việc cấu tạo chúng một cách tiên nghiệm là dựa trên tính tất yếu tiên nghiệm này. Vì giả thử biểu tượng về không gian chỉ là một khái niệm được sở đắc một cách hậu nghiệm, tức là có được từ kinh nghiệm bên ngoài nói chung, ắt các nguyên tắc đầu tiên [nền tảng] của quy định toán học không gì khác hơn là các tri giác. Như thế, chúng có mọi tính bất tất [ngẫu nhiên] của tri giác, và không có gì tất yếu rằng giữa hai điểm chỉ có thể có một đường thẳng, trái lại chỉ là do kinh nghiệm lúc nào cũng cho ta biết thế thôi. Cái gì vay mượn từ kinh nghiệm thì chỉ có tính phổ biến so sánh, tức là nhờ quy nạp. Với cách như thế, người ta cùng lắm chỉ có thể nói, theo những gì được quan sát cho tới nay, chưa thấy có không gian nào có nhiều hơn ba chiều”. (N.D).

kia như thế là các bộ phận **cấu thành** của nó (từ đó làm cho một sự tổ hợp – *Zusammensetzung* – có thể có được), trái lại, chúng chỉ có thể được suy tưởng như đều ở **trong** không gian duy nhất. Vậy, không gian thiết yếu phải là **một, duy nhất**, còn cái đa tạp trong nó, do đó, cả khái niệm phổ biến về **hiều** không gian nói chung là chỉ dựa trên những **sự giới hạn**. Từ đó suy ra, một trực quan tiên nghiệm (không phải là thường nghiệm) phải làm **nền tảng** cho mọi khái niệm về không gian. Nhờ đó, mọi nguyên tắc hình học, chẳng hạn, “trong một tam giác, tổng của hai cạnh lớn hơn cạnh thứ ba” không bao giờ được rút ra từ các khái niệm phổ biến về đường thẳng và tam giác, mà là từ **trực quan** và là được rút ra một cách tiên nghiệm với sự xác tín hiển nhiên (*apodiktisch*).

- B40 4. **Không gian được hình dung như là một lượng (Grösse) vô tận (unendlich) được cho.** Bởi vì, tuy người ta có thể suy tưởng về bất kỳ khái niệm nào như là một biểu tượng chứa đựng số lượng vô tận những biểu tượng khác nhau có thể có (như là **đặc điểm có chung** giữa những biểu tượng của nó), tức là tập hợp các biểu tượng **dưới (unter sich)** một khái niệm, nhưng không một khái niệm nào, đúng với nghĩa là một khái niệm, lại có thể được suy tưởng như thế chứa đựng **bên trong nó (in sich)** một số lượng vô tận những biểu tượng. Trong khi đó, không gian lại có thể được ta suy tưởng như vậy (vì mọi bộ phận của không gian đều là **đồng thời*** tồn tại đến vô tận). Vậy, biểu tượng nguyên thủy về không gian là **TRỰC QUAN TIÊN NGHIỆM**, chứ **KHÔNG PHẢI KHÁI NIỆM**.

[Tiểu mục 4 trên đây là phần được thêm vào cho bản B. Tiểu

* *Zugleich*: đồng thời, tuy nhiên ở đây nên hiểu theo nghĩa “không gian”, tức là những bộ phận của không gian đều cùng tồn tại bên nhau (*Koexistenz*). (N.D).

mục này trong bản A như sau:

5. Không gian được hình dung như một lượng (Grösse) vô tận được mang lại. Một khái niệm phổ biến về không gian (chung cho một "phút" [Fusse: từ cổ, chỉ đơn vị chiều dài = 0,33 cm] cũng như cho một "sải tay" [Elle: = 113cm]) không thể xác định điều gì cả về mặt lượng. Nếu giả thử không có tính vô-giới hạn [không có ranh giới] (Grenzenlosigkeit) trong tiến trình của trực quan, ắt không có khái niệm nào về các mối quan hệ lại mang theo mình một nguyên tắc về tính vô tận (Unendlichkeit) của trực quan.

[Mục §3 tiếp sau đây: "Khảo sát siêu nghiệm về khái niệm không gian" là phần được thêm vào cho bản B].

MỤC § 3

KHẢO SÁT SIÊU NGHIỆM VỀ KHÁI NIỆM KHÔNG GIAN

Tôi hiểu sự khảo sát siêu nghiệm là sự giải thích một khái niệm, [xem nó] như một nguyên tắc, nhờ đó có thể nhận ra được khả thể của các nhận thức tổng hợp tiên nghiệm khác. Mục đích này đòi hỏi: 1. Các nhận thức tổng hợp tiên nghiệm thực sự bắt nguồn từ khái niệm được cho nói trên; 2. Các nhận thức này chỉ có thể có được khi lấy phương cách giải thích siêu nghiệm về khái niệm làm tiền đề.

B41 Môn hình học là một khoa học xác định các thuộc tính của không gian một cách tổng hợp nhưng lại tiên nghiệm. Vậy, biểu tượng về không gian phải như thế nào để có thể có được một nhận thức như thế về nó? Không gian phải là **trực quan nguyên thủy**; vì từ một khái niệm đơn thuần ta không thể rút ra các mệnh đề đi ra khỏi bản thân khái niệm ấy [vì như vậy chỉ có các mệnh đề phân tích], nhưng thực tế vẫn diễn ra được trong Hình học (xem Lời dẫn nhập mục 5). Nhưng, trực quan này [không chỉ tổng hợp mà] phải là tiên nghiệm, tức phải có sẵn trong ta **trước** mọi tri giác về đối tượng; do đó không gian là **trực quan thuần túy**, không phải thường nghiệm. Bởi lẽ những mệnh đề hình học đều có tính hiển nhiên (apodiktisch), nghĩa là gắn liền với ý thức về **tính tất yếu của chúng**, chẳng hạn: “không gian chỉ có ba chiều”, những mệnh đề như thế không thể là những phán đoán thường nghiệm hay phán đoán kinh nghiệm, cũng không thể được rút ra từ những phán đoán ấy. (Xem Lời dẫn nhập, ấn bản 2)

Vậy làm thế nào một trực quan bên ngoài – đi trước (vorhergeht) bản thân các đối tượng và trong đó, khái niệm về

đối tượng có thể được xác định một cách tiên nghiệm – lại có thể tồn tại trong tâm thức? Rõ ràng không bằng cách nào khác hơn là trong chừng mực nó có chỗ đứng đơn thuần ở bên trong chủ thể, như là tính chất [đặc tính cấu tạo] (*Beschaffenheit*) về mặt mô thức của chủ thể được kích động bởi các đối tượng và qua đó, nhận được biểu tượng trực tiếp về các đối tượng, tức là trực quan. | Như vậy, trực quan về không gian chỉ như là **MÔ THỨC CỦA GIÁC QUAN BÊN NGOÀI NÓI CHUNG.**

Và chỉ có cách giải thích trên đây của chúng ta mới làm cho ta hiểu được **khả thể của môn Hình học** như là môn học về nhận thức tổng hợp tiên nghiệm. Bất cứ phương cách giải thích nào khác, dù có vẻ ngoài ít nhiều tương tự với cách giải thích của chúng ta, nhưng không mang lại được **khả thể** ấy thì đều có thể được phân biệt một cách chắc chắn nhất với cách giải thích của chúng ta dựa trên **đặc điểm** này.

B42

KẾT LUẬN TỪ CÁC KHÁI NIỆM TRÊN

- a. **Không gian** không hình dung thuộc tính của bất kỳ vật-tự thân nào hay hình dung các vật-tự thân trong quan hệ giữa chúng với nhau; tức là không hình dung tính quy định nào của vật-tự thân như là cái gắn liền với bản thân các đối tượng và vẫn tồn tại cả khi người ta tước bỏ [trừu tượng hóa] mọi điều kiện chủ quan của trực quan. Bởi vì [đối với vật-tự thân], các tính quy định (*Bestimmungen*) tuyệt đối lẫn tương đối đều không thể được trực quan trước khi có sự tồn tại thực (*Dasein*) của các sự vật mang các quy định ấy, nghĩa là không thể được trực quan một cách tiên nghiệm.
- b. **Không gian** không gì khác hơn là **mô thức** cho mọi hiện tượng của giác quan bên ngoài; tức là, điều kiện chủ quan của cảm năng, chỉ nhờ đó trực quan bên ngoài mới có thể

có được cho ta. Vì tính thụ nhận của chủ thể sẵn sàng được kích động bởi đối tượng phải đi trước mọi trực quan về các đối tượng ấy một cách tất yếu, nên dễ hiểu tại sao **mô thức** của mọi hiện tượng lại có thể đã được mang lại (gegeben sein) [có sẵn] trước mọi tri giác có thực, do đó là một cách tiên nghiệm ở trong tâm thức, và tại sao mô thức ấy – với tư cách là một trực quan thuần túy – trong đó mọi đối tượng phải được quy định – lại có thể chứa đựng các nguyên tắc cho các mối quan hệ của mọi đối tượng có trước mọi kinh nghiệm.

B43 Vì thế, **chỉ đứng từ quan điểm của con người**, ta mới có thể nói về không gian, về những đối tượng có quảng tính v.v.. Nếu ta rời bỏ điều kiện chủ quan nhờ đó ta có thể nhận được trực quan bên ngoài cũng như được các đối tượng kích động, biểu tượng về không gian sẽ không có ý nghĩa gì cả. Thuộc tính này [không gian] chỉ được gán cho những sự vật trong chừng mực **chúng xuất hiện (erscheinen) ra cho ta**, tức như là những đối tượng của cảm năng. Mô thức ổn định cố hữu này của tính thụ nhận mà ta gọi là cảm năng là một điều kiện tất yếu của mọi mối quan hệ, trong đó những đối tượng được trực quan như là **ở ngoài ta**; và khi người ta tước bỏ [trừ tượng hóa] hết những đối tượng này, vẫn còn lại **trực quan thuần túy** có tên là **không gian**. Vì ta không thể biến các điều kiện đặc thù của cảm năng thành các điều kiện cho khả thể của **bản thân** sự vật, nhưng chỉ là của những **hiện tượng** thôi, nên ta có thể nói rằng không gian bao trùm mọi sự vật trong chừng mực **chúng xuất hiện ra cho ta ở bên ngoài** [như những hiện tượng], chứ không bao trùm bản thân mọi vật-tự thân theo nghĩa dù chúng có được trực quan hay không hoặc được trực quan bởi chủ thể nào. Bởi vì, ta hoàn toàn không thể đánh giá về những trực quan của những hữu thể có tư duy nào khác, liệu họ có bị ràng buộc bởi những điều kiện đang giới hạn trực quan của ta, tức những điều kiện chỉ có giá trị phổ biến **cho ta** thôi. Nếu ta đem tính giới hạn của một phán đoán

thêm vào cho khái niệm của chủ thể, phán đoán ấy sẽ có giá trị, tức là đúng một cách vô điều kiện. Mệnh đề: “Mọi sự vật đều ở bên cạnh nhau trong không gian” chỉ đúng với điều kiện **giới hạn** khi những sự vật này được xem là những đối tượng của trực quan cảm tính của ta. Nếu ở đây, tôi thêm điều kiện cho khái niệm trên và nói: “Mọi sự vật, – như là **những hiện tượng bên ngoài** – đều ở bên cạnh nhau trong không gian”, thì quy luật này có giá trị phổ biến, không có giới hạn nào. Vậy, các khảo sát trên đây vừa cho ta thấy **tính thực tại (Realität)** (tức giá trị khách quan) của không gian đối với tất cả những gì có thể xuất hiện ra cho ta ở bên ngoài như là đối tượng [hiện tượng], nhưng đồng thời cho thấy cả **Ý thể tính (Idealität)** của không gian đối với những sự vật khi chúng được lý tính xem xét nơi **tự thân chúng**, tức là, khi không xét đến đặc điểm cấu tạo của cảm năng chúng ta. Vậy, chúng ta **khẳng định tính thực tại thường nghiệm** của không gian (đối với mọi kinh nghiệm bên ngoài có thể có), mặc dù ta **giả định (annehmen) Ý thể tính siêu nghiệm** của không gian, tức giả định không gian là **cái hư vô (Nichts)** [cái khuôn rỗng, không có gì hết] bao lâu ta rút bỏ điều kiện tạo nên khả thể cho mọi kinh nghiệm và xem không gian như là cái gì làm cơ sở cho bản thân những vật-tự thân.

Nhưng, ngoài không gian ra, không có một biểu tượng chủ quan nào khác có quan hệ với cái gì ở **bên ngoài** mà lại có thể được gọi là [có giá trị] **khách quan tiên nghiệm**. Vì ta sẽ không rút ra được những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm từ bất cứ biểu tượng chủ quan nào khác ngoài biểu tượng về trực quan trong không gian (xem § 3). Do vậy, nói một cách chính xác, những biểu tượng chủ quan khác không thể có **Ý thể tính** nào cả, dù chúng trùng hợp với biểu tượng về không gian ở chỗ chúng đều thuộc về tính chất [đặc điểm cấu tạo] chủ quan của phương cách [tri giác] cảm tính, chẳng hạn thị giác, thính giác, xúc giác thông qua các cảm giác về màu sắc, âm thanh và hơi ấm v.v., nhưng vì chúng chỉ là những cảm giác đơn

thuần chứ không phải những trực quan nên tự chúng không thể cho ta nhận thức về đối tượng, càng không thể là nhận thức tiên nghiệm*.

- B45 Mục đích của nhận xét này chỉ là để tránh việc người ta giải thích Ý thể tính của không gian đã được khẳng định trên đây bằng các ví dụ không đầy đủ [bằng màu sắc, mùi vị v.v.], vì màu sắc, mùi vị... không phải là những tính chất (Beschaffenheiten) của sự vật mà đúng ra phải được xem như là những trạng thái biến đổi của chủ thể chúng ta; chúng thậm chí có thể khác nhau nơi những con người khác nhau. Trong trường hợp đó, cái mà bản thân nguyên thủy chỉ là hiện

* Đoạn: "Vi ta sẽ không rút ra được... nhận thức tiên nghiệm" là phần Kant viết lại cho ấn bản B. Phần này của bản A như sau: "Bởi vậy, điều kiện chủ quan này của mọi hiện tượng bên ngoài [không gian] là không thể so sánh được với các điều kiện chủ quan nào khác. Vị ngon của rượu không thuộc về các quy định khách quan của rượu, tức của một đối tượng cho dù được xem như là hiện tượng, mà thuộc về đặc điểm cấu tạo đặc thù của giác quan nơi chủ thể đang thưởng thức rượu. Các màu sắc không phải là các đặc điểm của vật thể gắn liền với trực quan về chúng, mà cũng chỉ là các sự biến thái (Modifikationen) của thị giác được ánh sáng kích động bằng một cách nào đó. Ngược lại, không gian, như là điều kiện của các đối tượng bên ngoài, lại thuộc về hiện tượng hay trực quan về hiện tượng một cách tất yếu. Mùi vị và màu sắc là những điều kiện không tất yếu, nhờ đó các đối tượng chỉ có thể trở thành các đối tượng của giác quan trước mắt ta. Chúng chỉ nối kết với hiện tượng như là các tác động được thêm vào một cách ngẫu nhiên của sự tổ chức đặc thù [của hiện tượng]. Vì thế chúng không phải là các biểu tượng tiên nghiệm, trái lại dựa trên cảm giác; vị ngon [của rượu] thậm chí còn dựa trên cảm xúc (vui và không vui) như là một tác động của cảm giác. Ta không bao giờ có được một cách tiên nghiệm biểu tượng về một màu sắc hay một mùi vị, trong khi đó, không gian thì lại chỉ liên quan đến mô thức thuần túy của trực quan, không bao hàm cảm giác trong nó (không có gì thường nghiệm), và thậm chí mọi cách thái và quy định của không gian đều có thể và đều phải được hình dung một cách tiên nghiệm nếu muốn các khái niệm – không chỉ về hình thể mà cả về các quan hệ – được ra đời. Chỉ thông qua không gian mới làm cho các sự vật có thể trở thành các đối tượng bên ngoài cho ta được".

A29

tượng, chẳng hạn một đóa hồng lại được xem là một **vật-tự thân** trong giác tính thường nghiệm, mặc dù về mặt màu sắc, đóa hồng có thể xuất hiện ra một cách khác nhau dưới con mắt nhìn của mỗi người. Ngược lại, khái niệm siêu nghiệm [của chúng ta] về **những hiện tượng** trong không gian là một sự nhắc nhở có tính phê phán rằng: nói chung không có gì được trực quan trong không gian mà là một vật-tự thân; và không gian **không** phải là một mô thức của sự vật như là cái gì vốn có nơi bản thân sự vật; trái lại, **những đối tượng tự thân** là cái gì hoàn toàn không biết được đối với chúng ta, và tất cả những gì được ta gọi là những đối tượng bên ngoài đều không gì khác hơn là **những biểu tượng đơn thuần** của cảm năng chúng ta. | **Mô thức của cảm năng chính là KHÔNG GIAN**, còn cái **đối ứng thực sự (wahres Correlatum)** [của mô thức ấy], tức vật-tự thân **không** được và cũng **không** thể được nhận thức bằng mô thức ấy cũng như không bao giờ được tra hỏi ở trong kinh nghiệm cả.

CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM

CHƯƠNG II

VỀ THỜI GIAN

MỤC § 4

KHẢO SÁT SIÊU HÌNH HỌC VỀ KHÁI NIỆM THỜI GIAN

1. Thời gian không phải là một khái niệm thường nghiệm được rút ra từ một kinh nghiệm nào đó. Bởi vì bản thân việc xảy ra đồng thời hay xảy ra kế tiếp nhau không đến được với tri giác, nếu biểu tượng về thời gian không làm cơ sở một cách tiên nghiệm. Chỉ với tiền đề ấy, người ta mới có thể hình dung các sự vật là đang tồn tại trong cùng một thời gian (đồng thời) hoặc trong các thời gian khác nhau (kế tiếp nhau).
2. Thời gian là một biểu tượng tất yếu làm nền móng cho mọi trực quan. Đối với những hiện tượng nói chung, người ta không thể thủ tiêu (aufheben) bản thân thời gian, mặc dù người ta hoàn toàn có thể tước bỏ mọi đối tượng ra khỏi thời gian. Vậy, **Thời gian là được mang lại một cách tiên nghiệm.** Chỉ trong thời gian mà mọi tính thực tại của những hiện tượng mới có thể có được. Những hiện tượng này có thể mất hết nhưng bản thân thời gian (như là điều kiện phổ biến cho khả thể của chúng) không thể bị thủ tiêu được.

- B47 3. Khả thể của các nguyên tắc tất nhiên (apodiktisch) về các mối quan hệ trong thời gian hay các tiên đề (Axiomen)* về thời gian nói chung đều dựa trên tính tất yếu tiên nghiệm này. Thời gian chỉ có **MỘT** chiều: những thời gian khác nhau **không phải** đồng thời với nhau mà là kế tiếp nhau (trong khi những **không gian** khác nhau không kế tiếp nhau mà cùng **tồn tại**** bên nhau). Các nguyên tắc này không thể được rút ra từ kinh nghiệm, vì kinh nghiệm không mang lại tính phổ biến chặt chẽ lẫn tính xác tín hiển nhiên. [Từ kinh nghiệm], ta hầu như chỉ có thể nói: “tri giác thông thường dạy cho ta biết như thế”, chứ không thể nói: “nó phải như thế”. Các nguyên tắc này có giá trị như các **quy luật**, nhờ đó những kinh nghiệm, nói chung, mới có thể có được và dạy cho ta biết **trước khi** có kinh nghiệm chứ không phải **thông qua** kinh nghiệm.
4. Thời gian không phải là một khái niệm suy lý, hay như người ta thường gọi, không phải là một khái niệm phổ biến mà là một mô thức thuần túy của trực quan cảm tính. Những thời gian khác nhau chỉ là những bộ phận của cùng một thời gian. Nhưng, biểu tượng có thể được mang lại bởi chỉ một **đối tượng duy nhất [thời gian]** phải là **TRỰC QUAN**. Nên ngay cả mệnh đề “những thời gian khác nhau không thể là đồng thời với nhau” cũng không thể được rút ra từ một **khái niệm phổ biến**. Mệnh đề này là có tính **tổng hợp** và không thể chỉ bắt nguồn duy nhất từ các khái niệm. Vậy, mệnh đề ấy được chứa đựng một cách trực tiếp (unmittelbar) trong trực quan và trong biểu tượng về thời gian.

* Xem “Các tiên đề của trực quan” B202... và chú thích * cho B760. (N.D).

** **Zugleich**: đồng thời, nhưng – như đã nói – ở đây có nghĩa là “cùng tồn tại” bên nhau (Koexistenz). (N.D).

- B48 5. **Tính vô tận (Unendlichkeit) của Thời gian** không có nghĩa gì khác hơn là: mọi lượng nhất định của thời gian chỉ có thể có được bằng những sự giới hạn của **một Thời gian duy nhất** làm nền tảng. Vì vậy, biểu tượng nguyên thủy: Thời gian phải được mang lại [được cho] như là vô giới hạn. Nếu bản thân các bộ phận và mỗi lượng của một đối tượng đều chỉ có thể được hình dung một cách xác định bằng các sự giới hạn thì biểu tượng về cái toàn bộ không phải do những khái niệm mang lại (vì những khái niệm **chỉ chứa đựng** các biểu tượng bộ phận), trái lại phải có **trực quan trực tiếp** [về cái toàn bộ thời gian] làm nền móng cho những khái niệm ấy.

MỤC § 5**KHẢO SÁT SIÊU NGHIỆM VỀ
KHÁI NIỆM THỜI GIAN**

[Mục §5 này là được thêm vào cho bản B]

Để ngắn gọn, tôi xin lưu ý trở lại những gì đã nói ở mục § 3 về thế nào là “siêu nghiệm” được đặt ngay dưới phần khảo sát siêu hình học. Ở đây, tôi chỉ nói thêm rằng: khái niệm về **sự biến đổi** (*Veränderung*) và cùng với nó là khái niệm về **sự vận động** (như là sự biến đổi về vị trí) chỉ có thể có được là nhờ **thông qua và ở trong** biểu tượng về thời gian. | Và nếu biểu tượng này không phải là trực quan tiên nghiệm (bên trong), sẽ không có một khái niệm nào, dù thuộc loại gì, có thể làm cho ta hiểu được khả thể của sự biến đổi*, tức là, của sự **nối kết** các thuộc tính đối lập – mâu thuẫn nhau** trong cùng một đối tượng (chẳng hạn sự tồn tại và sự không-tồn tại của cùng một sự vật trong cùng một vị trí). Chỉ trong **thời gian**, hai tính quy định đối lập-mâu thuẫn mới có thể cùng tồn tại trong một sự vật, đó chính là sự tồn tại **kế tiếp** nhau [của

* Về cách dùng chữ, sau này (B225-231), Kant phân biệt rất tế nhị giữa “biến đổi” (*Veränderung*) và “thay đổi” (*Wechsel*). “Biến đổi” chỉ bản thân sự vật (bản thể) trải qua nhiều trạng thái khác nhau, nó vẫn là nó nhưng không còn giống như trước đây (vd: tôi vẫn là tôi nhưng tôi “biến đổi” từ trẻ thành già. Còn các trạng thái “trẻ”, “già” chỉ là những “thay đổi”, tức sự thay chỗ cho nhau, tự chúng không “biến đổi” gì dù là các thuộc tính “đối lập-mâu thuẫn” nhau trong cùng một sự vật. Theo Kant, chỉ nhờ khái niệm về thời gian, ta mới nhận thức được khả thể ấy. Do đó, để thống nhất về thuật ngữ, từ nay chữ “*Veränderung*” sẽ được dịch là “sự biến đổi”, còn “*Wechsel*” là “thay đổi”. (N.D).

** Đối lập-mâu thuẫn: *Kontradiktorisch-entgegengesetzt*. (N.D).

hai trạng thái]. Cho nên, khái niệm về thời gian của chúng ta giải thích được khả thể của rất nhiều nhận thức tổng hợp tiên nghiệm như được thể hiện trong học thuyết chung về vận động [ám chỉ môn Cơ học], một học thuyết mang lại không ít điều bổ ích.

Bản sao lưu trữ

MỤC § 6

KẾT LUẬN TỪ CÁC KHÁI NIỆM TRÊN

- a. **Thời gian không phải** là cái gì tồn tại cho chính nó hay thuộc về những sự vật như là quy định khách quan, và do đó, không phải là cái vẫn còn lại khi người ta tước bỏ [trừu tượng hóa] mọi điều kiện chủ quan để trực quan sự vật. | Vì trong trường hợp trước [tồn tại cho chính nó], thời gian sẽ vẫn là cái gì hiện thực (wirklich) dù không có đối tượng hiện thực nào cả. Còn trong trường hợp sau, nếu thời gian được xem như một quy định hay trật tự gắn liền với sự vật thì nó không thể đi trước (vorhergehen) đối tượng để làm điều kiện cho chúng và không thể được nhận thức bằng những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm và không thể được trực quan. Nhưng trái lại, những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm là hoàn toàn có thể có được, nếu thời gian không gì khác hơn là **điều kiện chủ quan**, nhờ đó mọi trực quan có thể diễn ra **bên trong ta**. Vì ở đây, mô thức này của trực quan bên trong có thể được hình dung **trước** các đối tượng, do đó, là một cách **tiên nghiệm**.
- b. **Thời gian không gì khác hơn là mô thức của giác quan bên trong**, tức của trực quan về chính ta và về trạng thái bên trong [nội tâm] của ta. Vì thời gian không thể là một quy định của những hiện tượng bên ngoài; nó không có hình thể hay vị trí nào v.v., trái lại thời gian **xác định mỗi quan hệ giữa các biểu tượng** của trạng thái nội tâm bên trong ta. Và, vì trực quan bên trong này không mang lại hình thể nên ta tìm cách thay thế sự thiếu thốn này bằng **các cái tương tự (Analogien)** và hình dung dòng thời gian bằng một đường thẳng vô tận, trong đó cái đa tạp [mọi thời điểm] tạo thành một chuỗi, chỉ có một chiều và từ

các đặc điểm của đường thẳng này mà suy ra mọi đặc điểm của thời gian, ngoại trừ điểm duy nhất là: các bộ phận của đường thẳng [trong không gian] thì cùng tồn tại đồng thời (zugleich) còn các bộ phận của thời gian bao giờ cũng kế tiếp nhau. Điều này cũng cho thấy rõ rằng bản thân biểu tượng về thời gian là một **TRỰC QUAN**, bởi lẽ mọi mối quan hệ của nó đều có thể được diễn tả bằng một trực quan bên ngoài [“bằng mô thức không gian”].

- c. **Thời gian** là điều kiện mô thức tiên nghiệm cho mọi hiện tượng nói chung. Không gian – như là mô thức thuần túy của mọi trực quan bên ngoài – chỉ là điều kiện tiên nghiệm được giới hạn cho những hiện tượng bên ngoài mà thôi. Ngược lại, vì lẽ mọi biểu tượng – dù có đối tượng là những sự vật bên ngoài hay không – tự chúng là các quy định của tâm thức, đều thuộc về trạng thái nội tâm; nhưng trạng thái nội tâm này thuộc về điều kiện mô thức của trực quan bên trong, tức thuộc về thời gian, nên thời gian là điều kiện tiên nghiệm cho mọi hiện tượng nói chung, là điều kiện trực tiếp cho những hiện tượng bên trong (của tâm hồn chúng ta) và đồng thời qua đó cũng là điều kiện gián tiếp cho mọi hiện tượng bên ngoài. Nếu tôi có thể nói một cách tiên nghiệm rằng: “Mọi hiện tượng bên ngoài đều ở trong không gian và được quy định một cách tiên nghiệm theo các mối quan hệ của không gian”, thì từ nguyên tắc của giác quan bên trong, tôi có thể nói một cách hoàn toàn tổng quát rằng: “**Mọi hiện tượng nói chung, tức mọi hiện tượng của giác quan đều ở trong thời gian và nhất thiết phải ở trong các mối quan hệ của thời gian**”.

Giả thử ta tước bỏ phương cách của ta để tự trực quan chính ta từ bên trong và nhờ trực quan [bên trong] này để bao quát hết mọi trực quan bên ngoài trong năng lực biểu tượng, nghĩa là nếu ta hiểu đối tượng như chúng đang tồn tại tự thân,

thì thời gian [sẽ không còn nữa và] không là gì cả (nichts). Nó chỉ có giá trị khách quan đối với những hiện tượng, vì chúng là những sự vật được ta xem là **những đối tượng của giác quan chúng ta**; nhưng nó sẽ không còn là khách quan, nếu người ta trừ tượng hóa [tức bỏ] khỏi cảm năng của trực quan chúng ta, do đó, là trừ tượng hóa khỏi **phương cách biểu tượng (Vorstellungsart) riêng có của chúng ta** và lại đi bàn về **những sự vật nói chung (Dinge überhaupt)** [tức những vật-tự thân]. Vậy, thời gian chỉ là một điều kiện chủ quan của trực quan (mang tính **con người**) của chúng ta (bao giờ cũng là cảm tính, nghĩa là trong chừng mực ta được các đối tượng kích động), còn thời gian **tự thân**, ở bên ngoài chủ thể, là không có [không là gì cả]. Tuy nhiên, đối với **mọi hiện tượng**, tức đối với mọi sự vật có thể xuất hiện ra cho ta trong kinh nghiệm, thời gian là **khách quan** một cách tất yếu. Chúng ta không thể nói: “**Mọi sự vật đều ở trong thời gian**”, vì trong khái niệm về “**mọi sự vật nói chung**”, mọi **phương cách** để trực quan sự vật đã bị tước bỏ, trong khi chính **phương cách** này là điều kiện đích thực để thời gian được thuộc về biểu tượng của những hiện tượng. Nhưng nếu điều kiện này được bổ sung thêm vào cho khái niệm trên, và câu trên trở thành: “**Mọi sự vật – với tư cách là những hiện tượng (những đối tượng của trực quan cảm tính) đều ở trong thời gian**”, nguyên tắc này sẽ có được tính đúng đắn khách quan và tính phổ biến tiên nghiệm.

Các khẳng định trên đây của chúng ta dạy cho ta biết về **tính thực tại thường nghiệm (empirische Realität)** của thời gian, tức tính giá trị khách quan đối với mọi đối tượng có thể được mang lại cho giác quan của ta. Và bởi vì trực quan của ta bao giờ cũng là cảm tính, nên trong kinh nghiệm, không bao giờ một đối tượng được mang lại cho ta mà không phục tùng điều kiện thời gian. Ngược lại, ta **bác bỏ** mọi yêu sách về **tính thực tại tuyệt đối (absolute Realität)** của Thời

gian, vì như vậy, thời gian sẽ gắn liền với những sự vật một cách **tuyệt đối** như là điều kiện hay thuộc tính mà không cần xét đến mô thức của trực quan cảm tính của chúng ta. Các thuộc tính gắn liền với những vật-tự thân như thế không bao giờ có thể được mang lại cho ta thông qua các giác quan. Tuy nhiên, chính ở điểm này cho thấy **Ý thể tính siêu nghiệm (transzendente Idealität)** của thời gian, theo đó, thời gian **không là gì cả** nếu người ta trừu tượng hóa nó ra khỏi mọi điều kiện chủ quan của trực quan cảm tính, và thời gian không thể được xem là cái gì tồn tại như bản thể (subsistierend), cũng không phải cái gì tồn tại như tùy thể (inhärierend) nơi những đối tượng **tự thân** (mà không có quan hệ với trực quan của ta). Nhưng **Ý thể tính** này, cũng giống như ý thể tính của **không gian**, không được đem ra so sánh một cách sai lầm với **cảm giác**, vì như vậy là người ta đã giả định như một tiên đề rằng **hiện tượng** – mang nơi mình các thuộc tính ấy [các cảm giác] là có tính thực tại **khách quan**; điều hoàn toàn không có ở đây, ngoại trừ việc: tính thực tại ấy chỉ là **thường nghiệm**, tức là trong chừng mực người ta xem bản thân đối tượng chỉ là **hiện tượng** đơn thuần mà thôi, như đã từng nhận xét ở cuối mục §3 trên đây mà ta có thể xem lại.

MỤC § 7

GIẢI THÍCH

Trái ngược với học thuyết này của tôi – thừa nhận **tính thực tại thường nghiệm** nhưng bác bỏ **tính thực tại tuyệt đối và siêu nghiệm** của thời gian –, tôi được nghe ý kiến phản bác khá nhất trí của các vị có đầu óc và tôi nhận ra rằng ý kiến ấy cũng có thể có một cách tự nhiên nơi mỗi người đọc vốn chưa quen với các nhận định trên đây của tôi.

Luận cứ phản bác ấy như sau: Mọi sự biến đổi là có thực (chính sự thay đổi những biểu tượng của riêng ta đã chứng minh điều này, cho dù người ta muốn phủ nhận mọi hiện tượng bên ngoài lẫn các sự biến đổi của chúng). Nhưng mọi sự biến đổi đều chỉ có thể có được trong thời gian, nên thời gian là cái gì có thực. (etwas Wirkliches).

B54 Trả lời luận cứ này không có gì khó. Tôi thừa nhận toàn bộ lập luận ấy ở chỗ thời gian là cái gì có thực, như là mô thức có thực của trực quan bên trong. Như vậy, thời gian có **tính thực tại chủ quan** xét về phương diện kinh nghiệm bên trong, tức là, tôi thực sự có biểu tượng về thời gian và cũng như có các quy định của tôi bên trong thời gian. Nhưng thời gian **không** được xem là có thực như là đối tượng, mà như là **phương cách biểu tượng** về chính bản thân tôi như về một đối tượng. Nhưng nếu tôi có thể trực quan chính bản thân tôi hay một sinh vật nào khác trực quan tôi mà **không có điều kiện này của cảm năng**, thì ngay trong chính những quy định được ta hình dung như là các sự biến đổi hứa hẹn sẽ mang lại một nhận thức, biểu tượng về thời gian – và cả biểu tượng về sự biến đổi – cũng sẽ không hề xuất hiện trong nhận thức đó. Cho nên, **tính thực tại thường nghiệm** của thời gian vẫn mãi

mãi như là điều kiện cho mọi kinh nghiệm của chúng ta. Còn tính thực tại **tuyệt đối**, qua các điều đã trình bày trên đây, là không thể thừa nhận cho thời gian được. **Thời gian không gì khác hơn là mô thức của trực quan bên trong của chúng ta**⁽¹⁾. Nếu người ta lấy đi điều kiện đặc thù của cảm năng chúng ta ra khỏi trực quan bên trong, khái niệm về thời gian cũng sẽ biến mất, vì nó không gắn liền với bản thân những đối tượng mà chỉ với **chủ thể** đang trực quan những đối tượng.

Nhưng lý do [thực sự] khiến cho luận cứ phản bác trên có sự nhất trí đến như vậy, – nhất là từ những người không đưa ra được luận cứ thuyết phục nào để bác lại học thuyết về ý thức tính của không gian – là như sau: Họ không hy vọng có thể chứng minh được một cách hiển nhiên tính thực tại tuyệt đối của không gian, vì chính thuyết duy tâm [của họ] đã chống lại họ, theo đó tính thực tại của những đối tượng bên ngoài không thể nào được chứng minh một cách chặt chẽ; ngược lại, tính thực tại của đối tượng thuộc giác quan bên trong của chúng ta (về chính tôi và trạng thái nội tâm của tôi) là hiển nhiên trực tiếp thông qua ý thức. Nếu cái trước [đối tượng bên ngoài] có thể chỉ là một ảo tượng đơn thuần (ein blosser Schein) thì cái sau này [đối tượng của tri giác bên trong của ta], theo ý họ, là cái gì có thực không thể chối cãi được. Tuy nhiên, họ không thấy rằng, cả hai – dù ta không được phép phủ nhận tính thực tại của chúng như là những biểu tượng – **đều thuộc về hiện tượng**, là cái lúc nào cũng có hai mặt: một mặt, đối tượng được xem như tồn tại tự-thân (không xét đến phương cách chủ quan để trực quan chúng và vì thế tính chất của vật-tự thân này như thế nào là điều còn hoàn toàn nghi

⁽¹⁾ Tất nhiên tôi có thể nói: “các biểu tượng của tôi kế tiếp theo nhau”; nhưng điều này chỉ có nghĩa là tôi ý thức về chúng như là diễn ra trong một trình tự thời gian, tức là dựa theo mô thức của giác quan bên trong. Vì thế, thời gian không phải là cái gì tồn tại tự thân, cũng không phải một quy định gắn liền với các sự vật một cách khách quan.

vấn – problematisch); và mặt khác, đối tượng được xem xét theo mô thức của trực quan về đối tượng; mô thức này không thể được tìm thấy nơi đối tượng tự-thân mà trong chủ thể là nơi nó xuất hiện ra; mô thức của trực quan này [thời gian] là có thực và tất yếu thuộc về đối tượng xét như **hiện tượng**.

B56 Tóm lại, **thời gian** và **không gian** là hai nguồn nhận thức, từ đó ta có thể rút ra những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm khác nhau, mà hàng đầu là Toán học đã mang lại điển hình rạch ròi về phương diện các nhận thức về không gian và về các quan hệ của không gian. Cả hai – không gian-thời gian – gộp chung lại là các mô thức thuần túy của mọi trực quan cảm tính, và qua đó làm cho những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm có thể có được. Nhưng các nguồn nhận thức tiên nghiệm này cũng qua đó **tự xác định** các ranh giới của mình (chỉ là các điều kiện của cảm năng), tức, chúng chỉ liên quan đến những đối tượng trong chừng mực chúng được xem xét như là **những hiện tượng** chứ không diễn tả điều gì về những vật-tự thân cả. Chỉ có những hiện tượng mới là lãnh vực cho tính hiệu lực của chúng, còn nếu đi ra ngoài lãnh vực này, ta sẽ không có sự sử dụng khách quan nào về chúng được cả. Và lại, tính thực tại [thường nghiệm] này của không gian và thời gian cũng không đụng chạm gì đến tính vững chắc (Sicherheit) của nhận thức kinh nghiệm, vì ta có xác tín về nhận thức kinh nghiệm, cho dù các mô thức này gắn liền với bản thân những vật-tự thân hay chỉ gắn liền một cách tất yếu với trực quan của ta về những sự vật này. Ngược lại, những người khẳng định tính thực tại **tuyệt đối** của không gian và thời gian – xem nó tồn tại như là bản thể (subsistierend) hay chỉ như là tùy thể (inhärierend) – đều sẽ gặp phải sự không nhất trí với các nguyên tắc của bản thân kinh nghiệm. Bởi, nếu họ quyết định theo quan điểm trước [xem không gian-thời gian như các bản thể] (đây là phái những nhà nghiên cứu tự nhiên có xu hướng toán học), họ phải giả định có hai **vật tưởng tượng (Undinge)** vừa vĩnh cửu vừa vô tận (không gian và thời gian) đang tồn tại

- (dù không phải cái gì có thực) chỉ để bao chứa toàn bộ những gì có thực ở trong chúng. Còn nếu chọn phái thứ hai (phái của nhà nghiên cứu tự nhiên có xu hướng siêu hình học) thì không gian và thời gian chỉ có giá trị với họ như là các **mối quan hệ** của những hiện tượng (bên cạnh nhau trong không gian và kế tiếp nhau trong thời gian), nhưng bị trừ tượng hóa khỏi kinh nghiệm và trong trạng thái bị tách rời này, các mối quan hệ ấy được hình dung một cách hỗn độn; họ ắt phải phủ nhận giá trị **tiên nghiệm** của các học thuyết toán học về những sự vật có thực (chẳng hạn trong không gian), hoặc ít nhất là phủ nhận tính xác tín **hiển nhiên** của toán học, vì sự xác tín này không thể có được bằng con đường hậu nghiệm. | Theo cách nhìn này, các khái niệm **tiên nghiệm** về không gian và thời gian chỉ là các sản phẩm của trí tưởng tượng, vì – theo họ, nguồn gốc thực sự của chúng phải được tìm trong **kinh nghiệm**, nhưng từ các mối quan hệ bị trừ tượng hóa, trí tưởng tượng đã tạo ra một cái gì tuy có chứa đựng cái **phổ biến** về các mối quan hệ trên nhưng cái phổ biến ấy không thể có được nếu không có những giới hạn vốn gắn liền với các quan hệ ấy do bản tính tự nhiên [của kinh nghiệm]. Quan điểm trước có điểm mạnh là đã để ngỏ lãnh vực hiện tượng cho những khẳng định toán học. Nhưng cũng chính các điều kiện này [không gian và thời gian] gây cho họ nhiều lúng túng khi giác tính muốn đi ra khỏi lãnh vực này. Quan điểm sau có ưu điểm là các biểu tượng về không gian và thời gian không gây trở ngại cho họ khi họ muốn phán đoán về những đối tượng, không phải như những hiện tượng mà chỉ trong mối quan hệ với giác tính; nhưng họ lại không thể đưa ra được cơ sở cho khả thể của nhận thức toán học tiên nghiệm (vì họ thiếu một trực quan tiên nghiệm có giá trị thực sự và khách quan), cũng như không thể mang lại sự nhất trí tất yếu giữa những mệnh đề kinh nghiệm với những mệnh đề toán học. Trong thuyết của chúng ta về bản tính thực sự của hai mô thức nguyên thủy này của cảm năng, hai khó khăn trên đều được khắc phục.

Sau cùng, Cảm năng học siêu nghiệm không thể bao hàm cái gì nhiều hơn là hai yếu tố [cơ bản] này, đó là **không gian** và **thời gian**; điều này là rõ ràng, vì tất cả mọi khái niệm khác thuộc về cảm năng, kể cả khái niệm về **sự vận động** là khái niệm hợp nhất hai khái niệm trên lại với nhau, đều phải lấy một cái gì đó có tính **thường nghiệm** làm tiền đề. Vì khái niệm về sự vận động phải có tiền đề là tri giác về cái gì đang vận động. Trong **không gian**, xét nơi tự thân nó, không có cái gì vận động cả: vì vậy, cái vận động phải là cái gì chỉ được tìm thấy **thông qua** kinh nghiệm ở trong không gian, tức là một dữ kiện thường nghiệm. Cũng thế, Cảm năng học siêu nghiệm không thể tính khái niệm về **sự biến đổi** vào trong số các dữ kiện tiên nghiệm của nó được: vì bản thân thời gian thì không biến đổi gì, và chỉ có cái gì ở **trong** thời gian mới biến đổi. Cho nên ở đây cần có **tri giác** về một cái tồn tại nào đó cũng như về sự tiếp diễn của các quy định của nó, do đó, đòi hỏi phải có **kinh nghiệm**.

B59

MỤC § 8

CÁC NHẬN XÉT CHUNG VỀ CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM

I. Trước hết, cần thiết phải giải thích càng rõ càng tốt ý kiến của chúng ta liên quan đến tính chất cơ bản [căn tính] (**Grundbeschaffenheit**) của nhận thức cảm tính nói chung để ngăn ngừa mọi sự hiểu lầm.

Những điều chúng ta muốn nói là:

- [-] Mọi trực quan của ta không gì khác hơn là **biểu tượng về hiện tượng**;
- [-] Ta trực quan những sự vật không phải là trực quan cái gì nơi **tự thân** chúng, cũng không phải trực quan các quan hệ theo bản tính **tự thân** của chúng, mà như chúng **xuất hiện** ra cho ta;
- [-] Nếu ta thủ tiêu chủ thể của ta hay chỉ thủ tiêu bản tính cấu tạo chủ quan của giác quan nói chung, thì mọi thuộc tính, mọi mối quan hệ của những đối tượng trong không gian và thời gian, và thậm chí cả bản thân không gian và thời gian cũng sẽ biến mất cả và với tư cách là **những hiện tượng**, chúng không thể tồn tại tự-thân, mà chỉ có thể tồn tại (*existieren*) **trong ta**. Cái gì có thể xem là có nơi **tự thân** những đối tượng và tách rời khỏi mọi tính thụ nhận của cảm năng chúng ta là điều hoàn toàn không thể biết được đối với ta. Chúng ta không biết gì ngoài **phương cách** của chúng ta để tri giác những đối tượng; phương cách ấy là của **riêng ta**, không nhất thiết phải là của mọi sinh vật, nhưng là tất yếu đối với mọi con người. Và ta chỉ làm việc với phương cách này mà thôi. Không gian

B60 và thời gian là các mô thức thuần túy của phương cách ấy, còn **cảm giác** nói chung là chất liệu của nó. Chúng ta chỉ có thể nhận thức được cái trước một cách tiên nghiệm, tức là trước mọi tri giác có thực, vì thế chúng có tên gọi là **trực quan thuần túy**; còn cái sau [cảm giác] là cái làm cho những gì trong nhận thức chúng ta trở thành nhận thức **hậu nghiệm**, nên được gọi là **trực quan thường nghiệm**. Cái trước gắn chặt với cảm năng chúng ta một cách tuyệt đối tất yếu, bất kể các cảm giác của chúng ta thuộc loại gì; còn cái sau thì có thể rất khác nhau. Cho dù ta có thể đưa các trực quan này của chúng ta đến độ minh bạch tối cao đi nữa, ta cũng không tiến gần hơn được đến các tính chất của những đối tượng nơi **tự thân** chúng. Bởi vì, trong mọi trường hợp, ta cũng chỉ có nhận thức **hoàn chỉnh** về **phương cách** trực quan của ta, tức là về **cảm năng** của ta thôi và phương cách này bao giờ cũng phục tùng các điều kiện vốn gắn chặt một cách nguyên thủy với chủ thể, đó là không gian và thời gian; còn cái gì có thể là những đối tượng nơi **tự thân** chúng, thì thông qua nhận thức dù sáng tỏ nhất về **hiện tượng** của những đối tượng ấy – là những gì duy nhất được mang lại cho ta – cũng sẽ không bao giờ cho ta nhận biết được chúng.

Nhưng nếu vì vậy mà cho rằng toàn bộ cảm năng của ta không gì khác hơn là biểu tượng còn mù mờ, lộn xộn về những sự vật, tuy chứa đựng những gì liên quan đến **tự thân** sự vật nhưng mới chỉ là sự thâm góp hỗn độn các đặc điểm và các biểu tượng bộ phận về sự vật mà ta chưa thể dùng ý thức để phân biệt; cách nhìn này là **sự xuyên tạc** khái niệm về cảm năng cũng như khái niệm về hiện tượng, làm cho toàn bộ học thuyết về cảm năng trở nên vô dụng và trống rỗng. Sự khác nhau giữa một biểu tượng thiếu minh bạch với biểu tượng minh bạch chỉ là sự khác nhau đơn thuần về mặt lô-gíc chứ không liên quan đến nội dung. Đúng là khái niệm về sự công bằng được lý trí lành mạnh bình thường sử dụng cũng chưa

B61

đựng cùng một nội dung mà sự tư biện tinh vi nhất có thể triển khai từ khái niệm ấy, chỉ có điều trong việc sử dụng thông thường và thực hành, người ta không ý thức về các biểu tượng hết sức đa tạp chứa đựng trong tư tưởng ấy. Nhưng không vì thế mà người ta có thể bảo rằng khái niệm thông thường về sự công bằng là **cảm tính** và chỉ chứa đựng một **hiện tượng** đơn thuần, bởi lẽ sự công bằng không hề có thể xuất hiện ra như hiện tượng, ngược lại, khái niệm của nó là ở trong giác tính và là sự hình dung về một thuộc tính (đạo đức) của các hành vi, thuộc về nơi **tự thân** các hành vi. Trái lại, biểu tượng về một **vật thể** ở trong trực quan lại không chứa đựng bất cứ điều gì có thể thuộc về đối tượng nơi **tự thân** nó, mà chỉ là **hiện tượng** đơn thuần về một cái gì và là **phương cách** làm thế nào để ta được đối tượng ấy kích động; tính thụ nhận ấy của năng lực nhận thức của ta chính là **cảm năng** và mãi mãi **khác biệt một trời một vực** với nhận thức về đối tượng **tự thân** cho dù người ta có nghiên cứu thấu suốt đến tận căn cơ của **hiện tượng** bao nhiêu đi nữa.

Do đó, triết học **Leibniz-Wolff** đã đề ra một quan điểm hoàn toàn không đúng cho mọi công cuộc nghiên cứu về bản tính tự nhiên cũng như về nguồn gốc của những nhận thức của chúng ta khi nó xem sự khác biệt giữa **Cảm năng** và [nhận thức] trí tuệ (*Intellektuelle*) chỉ đơn thuần có tính lô-gíc, trong khi sự khác biệt này rõ ràng có tính **siêu nghiệm** [tức về điều kiện cho khả thể của các loại nhận thức khác nhau] và nó không chỉ liên quan đến mô thức của sự minh bạch hoặc không minh bạch mà đến **nguồn gốc** và **nội dung** của mô thức này; nghĩa là thông qua cảm năng, không phải là ta nhận thức một cách không minh bạch về các tính chất của **những vật-tự thân** mà là không thể nhận thức được gì hết về chúng, và bao lâu ta tước bỏ tính chất chủ quan của ta, cả đối tượng được hình dung với các thuộc tính do trực quan cảm tính mang lại cũng không và không thể được tìm thấy ở đâu cả, bởi chính tính chất chủ quan này xác định mô thức của đối tượng như là

B62

hiện tượng.

Tất nhiên, giữa các hiện tượng, ta thường phân biệt những gì là cốt yếu gắn liền với trực quan về chúng, có giá trị cho giác quan của con người nói chung với những gì chỉ thuộc về trực quan một cách bất tất, ngẫu nhiên, không có giá trị trong quan hệ với cảm năng nói chung mà chỉ có giá trị đối với vị trí hay tổ chức đặc thù của một giác quan nào đó. Do vậy, ta thường gọi nhận thức trước là loại nhận thức hình dung đối tượng trong “tự thân” nó, còn loại sau chỉ là “hiện tượng” [về ngoài] của sự vật. Tuy nhiên, sự phân biệt này chỉ có tính **thường nghiệm**. Nếu ta chỉ biết dừng lại ở đây (như thường xảy ra) và không chịu nhìn trực quan thường nghiệm ấy cũng chỉ là hiện tượng (điều đúng ra phải làm), trong đó không có gì thuộc về vật-tự thân cả, ta sẽ đánh mất sự **phân biệt siêu nghiệm** và tưởng rằng đang nhận thức những vật-tự thân, khi thực ra dù ta có nghiên cứu những đối tượng một cách cặn kẽ nhất cũng không thể tìm ra ở đâu (trong thế giới cảm tính) cái gì khác hơn là **những hiện tượng**. Thật thế, ta thường gọi cầu vồng chỉ là hiện tượng đơn thuần [về bề ngoài] của cơn mưa trong khi trời nắng, còn cơn mưa mới chính là “vật-tự thân”; điều này đúng, trong chừng mực ta hiểu khái niệm “vật-tự thân” này chỉ theo nghĩa vật lý, như cái gì – trong kinh nghiệm phổ biến và trong mọi trạng thái khác nhau đối với các giác quan – phải xuất hiện ra trong trực quan bằng một cách nhất định chứ không thể khác được. Nhưng nếu ta lại hiểu cái [dữ kiện] **thường nghiệm** này một cách tổng quát và không lưu ý đến sự nhất trí của nó với giác quan của con người, tự hỏi cái thường nghiệm ấy có hình dung được vật-tự thân nào không (không phải trong những giọt mưa vì chúng chỉ là những đối tượng thường nghiệm như là những hiện tượng), câu hỏi về mối quan hệ của biểu tượng với đối tượng như vậy là có tính **siêu nghiệm**, và không chỉ những giọt mưa là những hiện tượng đơn thuần, mà cả dạng tròn của chúng và thậm chí cả không gian trong đó chúng rơi xuống cũng chẳng có gì là tự

thân cả, trái lại đều là các biến thái đơn thuần (**Modifikationen**) hay là các cơ sở* của trực quan cảm tính của ta, còn đối tượng siêu nghiệm** vẫn là điều không biết được đối với ta.

B64 Điểm thứ hai rất hệ trọng đối với lý thuyết Cảm năng học của chúng ta là: Cảm năng học siêu nghiệm này không phải chỉ là một giả thuyết (**Hypothese**) có vẻ chấp nhận được mà đúng một cách chắc chắn và không thể nghi ngờ như đòi hỏi của bất kỳ học thuyết nào muốn trở thành công cụ (**Organon**) [phương pháp luận]. Để hoàn toàn làm sáng tỏ sự xác tín này, ta thử chọn một trường hợp chứng minh tính hiệu lực của nó rõ ràng nhất và có thể giúp làm sáng tỏ hơn những gì đã nói ở mục § 3 trên kia.

Giả thiết rằng không gian và thời gian là tồn tại khách quan như những vật-tự thân và là các điều kiện cho khả thể của những vật-tự thân, trước hết ta thấy: cả hai [không gian-thời gian] phải mang lại một số lượng lớn những mệnh đề tổng hợp và tiên nghiệm hiển nhiên về không gian, nên ở đây ta ưu tiên xét về không gian để làm ví dụ. Vì lẽ những mệnh đề của môn Hình học đều được nhận thức một cách tổng hợp tiên nghiệm với sự xác tín hiển nhiên, vậy tôi xin hỏi: Từ đâu các bạn có được những mệnh đề như vậy, và giác tính của ta dựa vào đâu để đi đến được những chân lý tuyệt đối tất yếu và có giá trị phổ biến như vậy? Không có con đường nào khác, ngoài việc thông qua các khái niệm hoặc là thông qua các trực quan; nhưng cả hai hoặc được mang lại một cách tiên nghiệm hoặc hậu nghiệm. Bằng con đường sau, tức bằng các khái

* **Grundlagen**: các cơ sở. Ở đây có thể hiểu là “các sự sắp xếp cơ bản” (**fundamentale Dispositionen**) của trực quan cảm tính của ta. (N.D.)

** **Đối tượng siêu nghiệm** (**das transzendente Objekt**): Xem: Chú giải dẫn nhập, Mục 9.6.2, Chú thích 2). N.D.

niệm **thường nghiệm** [**hậu nghiệm**] cùng với cơ sở mà chúng dựa vào là trực quan **thường nghiệm**, không thể mang lại các mệnh đề tổng hợp nào ngoài những mệnh đề chỉ có tính **thường nghiệm**, tức là mệnh đề **kinh nghiệm**, do đó không bao giờ có thể bao hàm được tính tất yếu và tính phổ biến tuyệt đối vốn là đặc điểm tiêu biểu của mọi mệnh đề hình học. Còn đối với con đường trước và là con đường duy nhất, đó là: **hoặc** thông qua các khái niệm đơn thuần **hoặc** thông qua các trực quan tiên nghiệm để đạt được các nhận thức như thế; rõ ràng là từ các khái niệm đơn thuần, ta không thể đạt được nhận thức **tổng hợp** nào cả mà chỉ có nhận thức **phân tích** thôi. Các bạn thử lấy mệnh đề: “Hai đường thẳng không thể bao chứa một không gian, do đó không hình thể nào có thể có được” và thử rút mệnh đề ấy ra từ khái niệm về các đường thẳng và con số hai; hoặc cũng thế với mệnh đề: “Từ ba đường thẳng có thể có được một hình thể” và hãy thử rút mệnh đề ấy ra chỉ từ các khái niệm đơn thuần này. Mọi nỗ lực của các bạn đều hoài công và các bạn thấy buộc phải cầu cứu đến **trực quan** cũng như môn Hình học lúc nào cũng làm thế. Vậy tức là: **các bạn mang lại cho chính mình một đối tượng trong trực quan**; thế nhưng, trực quan này thuộc loại nào, nó là một **trực quan tiên nghiệm** hay **trực quan thường nghiệm**? Nếu là thuộc trực quan **thường nghiệm**, thì không bao giờ từ đó có thể có được một mệnh đề có giá trị phổ biến, càng không thể có một mệnh đề hiển nhiên (apodistisch), bởi vì **kinh nghiệm** không khi nào có thể mang lại một mệnh đề như thế. Vậy, các bạn phải mang lại cho mình một đối tượng **tiên nghiệm** trong trực quan và đặt mệnh đề tổng hợp của các bạn trên cơ sở này. Nhưng nếu không tồn tại sẵn trong các bạn một **quan năng** để trực quan tiên nghiệm, nếu điều kiện chủ quan này – về mặt **mô thức** – không đồng thời là điều kiện phổ biến tiên nghiệm chỉ nhờ đó đối tượng của bản thân trực quan (bên ngoài) này có thể có được, và nếu đối tượng (hình tam giác) là cái gì **tự thân**, không có quan hệ nào với chủ thể các bạn: vậy làm sao các bạn có thể nói rằng, cái gì là tất yếu để cấu tạo

B66 (konstruieren) nên hình tam giác theo các điều kiện **chủ quan** của các bạn cũng phải tất yếu thuộc về hình tam giác **tự thân**? Bởi vì như thế, các bạn không thể thêm vào cho các khái niệm của các bạn (về ba đường thẳng) một cái gì mới (hình thể), và cái mới này sở dĩ phải được xem là có một cách tất yếu nơi đối tượng là bởi vì **đối tượng này được mang lại trước khi có nhận thức chứ không phải nhờ có nhận thức**. Vậy nếu **không gian** (và cả thời gian nữa) không phải là mô thức đơn thuần của trực quan của các bạn, chứa đựng các điều kiện tiên nghiệm chỉ nhờ đó các sự vật có thể trở thành các đối tượng bên ngoài cho các bạn, những đối tượng ấy sẽ **không là gì cả** nơi tự thân chúng khi không có các điều kiện chủ quan này, và các bạn không thể tạo nên bất kỳ điều gì có tính tổng hợp và tiên nghiệm về những đối tượng bên ngoài. Tóm lại, điều chắc chắn không thể nghi ngờ chứ không phải chỉ có thể hay có lẽ, đó là: **không gian và thời gian**, với tư cách là các điều kiện tất yếu của mọi kinh nghiệm (bên ngoài và bên trong), chỉ là các điều kiện **chủ quan** của mọi trực quan của chúng ta; vì thế, ở trong mối quan hệ với các điều kiện này, **mọi đối tượng chỉ là những hiện tượng** chứ không phải là những **vật-tự thân** được mang lại cho ta bằng phương cách đặc thù này. | Cũng vì lý do đó, về những gì liên quan đến mô thức của những hiện tượng, nó cho phép ta phát biểu nhiều điều **tiên nghiệm**, nhưng không thể phát biểu điều gì về vật-tự thân là cái có thể làm nền tảng của những hiện tượng này.

II.* Để xác nhận sự đúng đắn của học thuyết này về **Ý thể tính** của giác quan bên ngoài lẫn giác quan bên trong, tức của mọi đối tượng của giác quan chỉ như là **Ý thể tính** của những **hiện tượng đơn thuần**, ta đặc biệt lưu ý đến nhận xét sau

* Các tiểu mục II, III, IV và phần kết luận của Cảm năng học siêu nghiệm dưới đây là phần được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

đây: trong nhận thức của chúng ta, **tất cả những gì thuộc về trực quan không chứa đựng gì khác hơn là các mối quan hệ** (không kể các xúc cảm sướng, khổ và ý chí, vì chúng không phải là nhận thức); đó là các quan hệ về **các vị trí** trong một trực quan (quảng lính), sự biến đổi các vị trí (sự vận động) và các quy luật xác định sự biến đổi này (các lực vận động). Tuy nhiên, cái gì thực sự hiện diện (gegenwärtig) trong vị trí này hay vị trí kia hoặc cái gì thực sự tác động nơi bản thân sự vật – ngoài việc thay đổi vị trí – không thể được mang lại cho ta bằng trực quan. Vậy chỉ thông qua các quan hệ đơn thuần, sự vật – như là vật-tự thân – không hề được nhận thức, cho nên cần phải nhận định rằng: thông qua giác quan bên ngoài, không có gì được mang lại cho ta ngoài các biểu tượng về các mối quan hệ, do đó **giác quan bên ngoài chỉ có thể chứa đựng mối quan hệ của một đối tượng đối với chủ thể trong biểu tượng của nó chứ không chứa đựng cái nội tại (das Innere) [bản chất] thuộc về đối tượng tự thân.** Tình hình cũng giống hệt như thế với trực quan bên trong. Không phải chỉ vì trong trực quan bên trong, các biểu tượng của giác quan bên ngoài tạo nên chất liệu thực sự cho tâm thức ta làm việc, mà chính vì bản thân **thời gian**, – trong đó ta **thiết định (setzen)** các biểu tượng này – **có trước** ý thức về các biểu tượng ấy trong kinh nghiệm và làm nền móng như là điều kiện mô thức của phương cách làm thế nào để ta **thiết định (setzen)** chúng trong tâm thức, nên thời gian đã chứa đựng sẵn các mối quan hệ về sự tiếp diễn, sự đồng thời và về cái gì đồng thời [gắn liền] với sự tiếp diễn (sự thường tồn). Cái gì, với tư cách là biểu tượng, có thể có **trước** mọi hành vi suy tưởng về một sự vật chính là **trực quan**, và nếu trực quan không chứa đựng cái gì khác hơn là các mối quan hệ, thì chính **mô thức** của trực quan – là cái không hình dung điều gì ngoài việc trong chừng mực **có cái gì đấy được thiết định** trong tâm thức – không có thể là gì khác hơn là **phương cách** làm thế nào để tâm thức được kích động bằng hoạt động của

chính nó, tức bằng việc **thiết định** này về **biểu tượng** của nó (**dieses Setzen seiner Vorstellung**)*, do đó, là **được kích động** bởi chính mình (**affiziert durch sich selbst**); phương cách này chính là một **giác quan bên trong** xét về mặt **mô thức** của nó. Tất cả những gì trong chừng mực được hình dung [thành biểu tượng] thông qua một **giác quan** đều chỉ là **hiện tượng**, do đó, hoặc phải hoàn toàn phủ nhận một **giác quan bên trong**, hoặc chủ thể – là đối tượng của **giác quan bên trong** – cũng chỉ có thể được **giác quan bên trong** hình dung như là **hiện tượng**, chứ không phải chủ thể có thể tự mình nhận thức được như thể trực quan của chủ thể là **sự tự khởi thuần túy** (**blosse Selbsttätigkeit**), tức là một cách **trí tuệ** (**intellektuell**) [như của thần thánh]. Mọi khó khăn ở đây tập trung ở câu hỏi: Làm thế nào mà một chủ thể có thể trực quan chính mình từ bên trong?, chỉ có điều khó khăn này học thuyết nào cũng gặp phải. Ý thức về chính mình (**Thông giác** – **Apperzeption**) là biểu tượng đơn giản về **cái Tôi (Ich)**, và nếu chỉ thông qua biểu tượng này mà mọi cái đa tạp trong chủ thể đều được mang lại một cách tự khởi (**selbsttätig**), ắt trực quan bên trong phải có **tính trí tuệ**. Trong **con người**, ý thức này đòi hỏi tri giác bên trong về cái đa tạp được mang lại **từ trước** trong chủ thể và để phân biệt với phương cách trí tuệ, phương cách [của con người] làm thế nào để cái đa tạp được mang lại trong tâm thức mà không có **tính tự khởi**, được gọi là **CẢM NĂNG**. Nếu quan năng tự nhận thức muốn nhận ra (lãnh hội – **apprehendieren**) cái gì ở trong tâm thức, nó phải kích động tâm thức và chỉ bằng phương cách như thế mới tạo ra được một trực quan về chính mình. | Nhưng chính **mô thức** của trực quan – là cái cơ sở đã có sẵn trước đó trong tâm thức – **quy định** phương cách làm thế nào để cái đa tạp được tập hợp trong tâm thức **trong biểu tượng về thời gian**, vì chủ thể

* Xem: Chú giải dẫn nhập, mục 6.2.2.2.5. (N.D).

tự trực quan chính mình không phải theo cách làm thế nào để tự hình dung chính mình một cách tự khởi trực tiếp (*unmittelbar selbsttätig*) mà theo phương cách làm thế nào để được kích động từ bên trong, do đó, như nó xuất hiện ra cho chính mình [như hiện tượng] chứ không phải như nó là. [trong tự thân nó]. (*Wie es sich erscheint, nicht wie es ist*).

III. Khi tôi nói rằng trực quan về những đối tượng bên ngoài cũng như trực quan về chính mình của tâm thức [chủ thể] đều hình dung cả hai [đối tượng và chủ thể] ở trong không gian và thời gian như chúng kích động các giác quan của ta, tức như chúng đang xuất hiện ra cho ta, tôi không hề muốn nói rằng những đối tượng ấy chỉ là một ảo tượng bề ngoài đơn thuần (*ein blosser Schein*). Bởi vì, trong hiện tượng, các đối tượng – và cả những tính chất được ta gán cho chúng – bao giờ cũng được xem là cái gì được mang lại thực sự; chỉ có điều, trong chừng mực tính chất này phụ thuộc vào phương cách trực quan của chủ thể trong mối quan hệ với đối tượng được cho, cho nên đối tượng này phải được phân biệt với tư cách là hiện tượng với chính bản thân nó, tức với tư cách là vật-tự thân. Do đó, tôi không hề bảo rằng các vật thể chỉ có vẻ như là tồn tại ở bên ngoài tôi, hoặc bảo linh hồn của tôi chỉ có vẻ được mang lại trong Tự-ý thức của tôi mỗi khi tôi khẳng định rằng đặc điểm của không gian và thời gian – là những gì tôi phải tuân theo để thiết định cả hai đối tượng trên như là điều kiện cho sự tồn tại của chúng – có cơ sở trong phương cách trực quan của tôi chứ không phải trong các đối tượng này một cách tự thân. Sẽ là lỗi của riêng tôi nếu tôi làm cho những gì được tôi xem là hiện tượng trở thành ảo tượng bề ngoài⁽¹⁾. Nhưng, điều này sẽ không xảy ra do nguyên tắc Ý

⁽¹⁾ Các thuộc tính của hiện tượng sở dĩ có thể được gán cho đối tượng là do chúng ở trong mối quan hệ với giác quan của ta, chẳng hạn màu đỏ hay mùi thơm được gán cho hoa hồng; thế nhưng, ảo tượng bề ngoài (*der Schein*) không bao giờ có

thể tính của mọi trực quan cảm tính của ta, trái lại, nếu ta gán tính thực tại khách quan [tuyệt đối] cho các mô thức biểu tượng này, sẽ không thể tránh khỏi là tất cả sẽ qua đó bị biến thành ảo tượng bề ngoài. Bởi vì, nếu ta xem không gian và Thời gian như là các tính chất – mà về mặt khả thể – phải được tìm thấy trong những vật-tự thân, và nếu ta thử suy nghĩ về những điều phi lý ta sẽ gặp phải khi thừa nhận hai sự vật vô tận – vừa không phải là các bản thể, vừa không phải là thuộc tính thực sự của các bản thể – mà lại là cái gì phải tồn tại, thậm chí là điều kiện tất yếu cho sự tồn tại của mọi sự vật, và vẫn tiếp tục tồn tại cho dù mọi sự vật đang tồn tại thật đều bị thủ tiêu hết, ta sẽ không thể buộc tội **BERKELEY*** tốt bụng tại sao đã hạ giá mọi vật thể xuống thành những ảo tượng bề ngoài đơn thuần, và bằng cách đó, thậm chí làm cho cả sự tồn tại của chính bản thân ta cũng phải lệ thuộc vào tính thực tại tự-thân của một vật tượng tượng là thời gian để cùng với thời gian bị biến thành ảo tượng nốt, một điều phi lý mà cho đến nay không ai chịu nhận lỗi cả.

thể được gán cho đối tượng như là thuộc tính, chính là vì ảo tượng bề ngoài đã mang những gì thuộc về mối quan hệ với giác quan hay với chủ thể nói chung gán cho đối tượng tự-thân, chẳng hạn khi mới được phát hiện, sao Thổ bị người ta gán cho hai cái cán. **HIỆN TƯỢNG** là cái gì không phải ở nơi đối tượng tự-thân mà bao giờ cũng là cái nằm trong mối quan hệ của đối tượng với chủ thể và gắn liền không tách rời với biểu tượng về đối tượng, và như thế, các thuộc tính của Không gian và Thời gian có quyền được gán cho các đối tượng của giác quan và ở đây không có ảo tượng bề ngoài nào cả. Ngược lại, nếu tôi gán tính đỏ chó hoa hồng tự-thân, gán hai cái cán cho sao thổ tự-thân hay gán quảng tính cho mọi đối tượng tự-thân ở bên ngoài mà không nhìn thấy một mối quan hệ nhất định của các đối tượng này với chủ thể và không biết tự giới hạn phán đoán của tôi trong mối quan hệ ấy, bấy giờ ảo tượng bề ngoài mới nảy sinh ra.

* **George Berkeley** (1685-1753): giám mục Ái Nhĩ Lan, nhà thần học và triết gia đề xướng thuyết duy tâm chủ quan cực đoan với luận điểm nổi tiếng: “*Esse est percipi aut percipere*”: “sự tồn tại của các đối tượng là cái được tri giác, còn sự tồn tại của các chủ thể là sự tri giác”. (N.D).

IV. Trong môn **Thần học tự nhiên**, vì người ta suy tưởng về một đối tượng [Thượng đế] không những không bao giờ có thể là đối tượng của trực quan **cho ta**, mà cũng không thể là đối tượng cho trực quan cảm tính của bản thân Thượng đế, nên người ta đã cần thận tước bỏ mọi điều kiện của không gian và thời gian ra khỏi mọi trực quan của Thượng đế (vì trực quan phải là toàn bộ nhận thức của Thượng đế chứ không phải là tư duy vì tư duy bao giờ cũng có những giới hạn). Nhưng thử hỏi người ta có quyền gì để làm điều đó khi trước đó đã biến cả hai (không gian và thời gian) thành các mô thức của những vật-tự thân và chúng vẫn tiếp tục tồn tại như là các điều kiện tiên nghiệm cho sự tồn tại của mọi sự vật ngay cả khi người ta đã thủ tiêu bản thân mọi sự vật; bởi lẽ, với tư cách là các điều kiện của mọi tồn tại nói chung, không gian và thời gian ắt cũng phải là các điều kiện cho sự tồn tại của Thượng đế. Vậy không còn cách nào khác hơn là người ta không được biến chúng thành các mô thức **khách quan** của mọi sự vật mà chỉ thành các mô thức **chủ quan** của phương cách trực quan bên ngoài lẫn bên trong **của ta**, vì thế được gọi là **cảm tính**, vì chúng không có tính **căn nguyên (ursprünglich)**, tức không phải loại trực quan chỉ cần thông qua chính mình thì sự tồn tại của đối tượng được **mang lại ngay** (phương cách trực quan này chỉ có thể có nơi Hữu thể nguyên thủy [Thượng đế] (Urwesen) trong chừng mực ta cảm nhận được), trái lại, chúng phải lệ thuộc vào sự tồn tại của đối tượng, nghĩa là chỉ có thể có được bằng cách năng lực biểu tượng của chủ thể được đối tượng kích động.

[Tất nhiên], ta không cần thiết phải giới hạn phương cách trực quan trong không gian và thời gian vào cảm năng của con người; vì rất có thể là tất cả mọi sinh vật có tư duy hữu hạn đều phải tất yếu phù hợp với con người ở điểm này (dù ta không thể quyết đoán được), thế nhưng không vì tính có giá trị phổ biến ấy mà phương cách trực quan này không còn dựa vào cảm năng nữa, bởi lẽ phương cách này đều có

tính phái sinh (intuitus derivativus)* chứ không có tính căn nguyên (intuitus originarius), do đó, không phải là **trực quan trí tuệ (intellektuelle Anschauung)** mà – như lý do đã nêu trên – có lẽ chỉ thuộc về Hữu thể nguyên thủy [Thượng đế], chứ không bao giờ thuộc về một hữu thể bị lệ thuộc về mặt tồn tại lẫn về trực quan (trực quan quy định sự tồn tại trong mối quan hệ với các đối tượng được cho). | Tuy nhiên, nhận xét sau cùng này chỉ được xem như là sự giải thích rõ hơn cho Học thuyết về cảm năng của chúng ta chứ không được kể như một luận cứ để chứng minh.

B73

KẾT LUẬN CỦA CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM

Vậy đến đây, ta đã có được một trong các phần cần thiết để giải quyết vấn đề chủ yếu của Triết học-siêu nghiệm: **LÀM THẾ NÀO ĐỂ NHỮNG MỆNH ĐỀ TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC?**, đó là các trực quan thuần túy tiên nghiệm: **KHÔNG GIAN** và **THỜI GIAN**, chính trong đó chúng ta – khi muốn đi ra khỏi khái niệm được cho để phán đoán tiên nghiệm – sẽ gặp được những gì không thể phát hiện được trong khái niệm nhưng lại được tìm thấy một cách tiên nghiệm ở trong trực quan tương ứng với khái niệm và có thể nối kết với khái niệm một cách tổng hợp. | Nhưng những phán đoán [do các trực quan thuần túy mang lại] này, cũng vì lý do trên, không bao giờ có thể vượt ra khỏi những đối tượng của giác quan và chỉ có thể có giá trị đối với những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu mà thôi.

* Intuitus derivativus (latinh): trực quan phái sinh (được dẫn xuất). (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

6 CẢM NĂNG HỌC SIÊU NGHIỆM (B33-B73)

Từ *"aethetisch"* bắt nguồn từ gốc Hy Lạp *"aisthesis"* và chỉ có nghĩa là **"tri giác"** (la tinh: *percipio*). Sau này, nó có thêm nghĩa phái sinh rất đẹp đẽ là **"thẩm mỹ"** là do công của Baumgarten thêm vào để xây dựng nên môn Mỹ học (*Aesthetik*).

Kant dùng theo nghĩa gốc để chỉ trụ cột thứ nhất của nhận thức. Ta đã biết thế nào là "siêu nghiệm", vậy công việc đầu tiên của Kant trong "kiểm tra vật liệu" là hỏi: điều kiện khả thể của tri giác là gì?

6.1. Khảo sát siêu hình học về không gian-thời gian:

Khảo sát siêu hình học, như đã biết, là chứng minh các biểu tượng nguyên thủy về không gian-thời gian, tức không gian tính và thời gian tính là tiên nghiệm và là các trực quan chứ không phải là các khái niệm. Muốn vậy, phải tiến hành hai bước trừu tượng hóa: tách mọi yếu tố của giác tính (quan năng suy tưởng bằng những khái niệm và phạm trù) ra để chỉ còn lại cảm năng. Trong cảm năng, lại tách mọi yếu tố cảm giác đi (vd: màu sắc, âm thanh ...) để chỉ còn lại kết quả là **hai mô thức thuần túy của trực quan cảm tính** như là cơ sở của nhận thức:

- không gian, Kant gọi là "giác quan bên ngoài"
- thời gian, là "giác quan bên trong"

Như vậy, ta cần lưu ý ngay ở đây quan niệm của Kant về **"hiện tượng"** (*Erscheinung*): "Hiện tượng" là đối tượng còn **chưa được xác định** (chưa được "phạm trù hóa" bởi giác tính⁽¹⁾ của một trực quan cảm tính được "kích động" thông qua cảm giác. Trong "hiện tượng" ấy, Kant phân biệt hai mặt: mặt **nội dung** do cảm giác mang lại, tức do sự "kích động" (*Affektion*) từ bên ngoài, gọi là **"chất liệu"** (*Materie*) và mặt hình thức, hay còn gọi là **"mô thức"** (*Form*). **Khẳng định quan trọng của Kant**

(1) Như đã nói (5.7), theo nghĩa chặt chẽ, Kant sẽ gọi "hiện tượng" (*Erscheinung*) đã được phạm trù hóa là **"Phaenomenon"**; tuy nhiên trong thực tế, hai từ này thường được dùng gần như đồng nghĩa, do đó, đều được dịch là **"hiện tượng"**. Ý nghĩa chặt chẽ của chúng cần được hiểu tùy theo văn cảnh.

là: chỉ có chất liệu mới có thể “kích động” đến chủ thể, có nguồn gốc từ bên ngoài, còn hình thức (hay mô thức) thì không thể kích động, trái lại, là cái đã phải có sẵn một cách tiên nghiệm trong “tâm thức” (*im Gemüt*) của chủ thể⁽¹⁾. Ví thế, “mô thức có thể được xem xét tách rời với mọi cảm giác” (B34), và nhiệm vụ của Cảm năng học siêu nghiệm là xét xem đâu là những mô thức của trực quan đặc thù của con người có sẵn một cách tiên nghiệm trong tâm thức. Mục §2 và 3 chứng minh “mô thức không gian”; các mục §4-7 chứng minh “mô thức thời gian”

Kant đưa 4 luận cứ giống nhau cho mỗi phần để chứng minh, ta dùng ví dụ quen thuộc sau đây để dễ hình dung:

6.1.1 Không gian:

“Vội vàng lá rụng hoa rơi
Chàng về viện sách, nàng đòi lầu trang” (Kiểu)

Kim Trọng – Thúy Kiều vội vã chia tay vì e cuộc tâm tình lên lút có thể bị “bại lộ”:

- a) Nơi tâm tình, viện sách, lầu trang là các biểu tượng không gian thường nghiệm. Họ có thể lên lút tâm tình ở một chỗ khác, nhưng không thể không ở một chỗ nào. Không cần bất quả tang hai người, tức không cần kinh nghiệm, biểu tượng về không gian là nền móng của hai câu thơ trên, (ở đây, khác với Nguyễn Du, Kant không bàn đến “không gian hành động”: “trong gang tấc lại cách mười quan san”, hay “không gian cảm xúc”: “biết đâu rồi nữa chẳng là chiêm bao”) của tâm lý học và văn chương nghệ thuật. Chỉ đơn thuần là không gian trực quan, tức trên dưới, trước sau là những gì độc lập với kinh nghiệm.
- b) Có thể hình dung rằng giả thử song thân nàng Thúy có tìm đến cũng sẽ không còn bất gặp ai hết trong không gian ấy, nhưng không thể hình dung rằng không có không gian. Không gian tính là không thể loại bỏ được. Do đó, không gian là biểu tượng tất yếu và tiên nghiệm.
- c) Viện sách, lầu trang cách biệt nhau nhưng không phải là các bộ phận cắt rời của không gian mà đều thuộc về một không gian

⁽¹⁾ Khái niệm “mô thức” (*Form*) của Kant nhìn chung có nguồn gốc từ khái niệm “*eidōs*” của Platon và Aristoteles, theo đó, “*eidōs*” hay bản chất khái niệm của một sự vật không thực sự “kích động” (*affizieren*) đến chủ thể nhận thức.

duy nhất. Biểu tượng về không gian là nền móng cho mọi biểu tượng về không gian khác nhau.

- d) Không gian là một đại lượng vô tận chứ không phải một khái niệm như "viện sách, lầu trang". Ta có thể tước bỏ các khái niệm ấy nhưng không thể tước bỏ không gian, do đó nó là trực quan tiên nghiệm.

6.1.2 **Thời gian**: cũng giống hệt như không gian, nhưng ta cứ nhắc lại để biểu rõ. Lần này là giữa Thúc Sinh với Thúy Kiều:

"Khi chén rượu, khi cuộc cờ
Khi xem hoa nở, khi chờ trăng lên"

- a) Làm gì thì làm, phải làm trong một lúc nào đó, việc này sau việc kia hoặc đồng thời. Thời gian là cơ sở độc lập với kinh nghiệm.
- b) Thời gian là biểu tượng tất yếu, vì có thể dẹp bỏ hết mọi hành động "dan díu" của hai người, vẫn không dẹp bỏ được thời gian: nó là tiên nghiệm.
- c) Các thời gian khác nhau (làm các việc trên) chỉ là các bộ phận, các thời khắc của một thời gian duy nhất.
- d) Thời gian là một đại lượng vô tận chứ không phải một khái niệm.

Tóm lại, hai mục đích chứng minh của Kant là: **tính tiên nghiệm** (không phải thường nghiệm) và **tính trực quan** (không phải khái niệm) của không gian-thời gian:

- Với luận cứ a) và b), Kant bác thuyết duy nghiệm: không gian và thời gian có tính tiên nghiệm, thuần túy, độc lập với kinh nghiệm.
- Với luận cứ c) và d), Kant bác thuyết duy lý: không gian và thời gian không phải là các khái niệm của tư duy mà có tính trực quan⁽¹⁾. Vậy chúng là hai mô thức thuần túy của trực quan nằm trong cấu trúc tiên nghiệm của chủ thể nhận thức.

(1) Những bổ sung quan trọng về học thuyết không gian-thời gian cũng như về sự khác biệt giữa trực quan và khái niệm (phê phán thuyết duy lý của Leibniz) được Kant trình bày thêm trong Chương "Về tính nước đôi của các khái niệm phản tư" (B316...).

6.1.3 **Khác biệt cấu trúc và quan hệ bổ sung giữa không gian-thời gian:**

Trong các mục §5 và §6. Kant nêu thêm mấy đặc điểm:

- Không gian là mô thức của “giác quan bên ngoài” tức là điều kiện để trực quan các quy định thuộc quan hệ không gian như quảng tính, bình thể, tình trạng. Trong khi đó, thời gian có chức năng khác; nó không phải là “quy định của những hiện tượng bên ngoài”, trái lại, xác định “mối quan hệ của những biểu tượng trong trạng thái nội tâm của ta” (B49). Nhưng, điều này không có nghĩa rằng những hiện tượng bên ngoài không được xác định về mặt thời gian. Thời gian tuy không phải là cái kiến tạo nên những quan hệ không gian (như quảng tính, bình thể...) nhưng mọi hiện tượng bên ngoài (những đối tượng và sự kiện diễn ra trong không gian) bao giờ cũng ở trong thời gian và được xác định về mặt thời gian, do đó, Kant viết: “khái niệm về sự biến đổi và, cùng với nó, khái niệm về vận động (như là sự biến đổi vị trí) chỉ có thể có được là do thông qua và ở bên trong biểu tượng về thời gian” (B48). Vậy, ở đây, Kant nhấn mạnh sự khác biệt về **cấu trúc** giữa không gian và thời gian, chứ không phải nói về mối quan hệ loại trừ nhau về **lãnh vực** thẩm quyền của mỗi bên.
- Chức năng và thẩm quyền của không gian, thời gian sẽ rõ hơn trong mối quan hệ **giữa chúng với nhau**. Là mô thức của “giác quan bên ngoài”, không gian có ba chiều; trong khi đó, thời gian, – là mô thức của “giác quan bên trong” –, chỉ có một chiều. Mô thức không gian là việc “ở bên cạnh nhau” (das Nebeneinander); còn mô thức thời gian là việc “nối tiếp theo nhau” (das Nacheinander). Không gian là “mô thức thuần túy của mọi trực quan bên ngoài”, do đó, “bị giới hạn như là điều kiện tiên nghiệm **chỉ** đối với những hiện tượng bên ngoài”, còn thời gian là “điều kiện mô thức tiên nghiệm cho **mọi hiện tượng nói chung**” (B50). Nói cách khác, tất cả những gì tồn tại trong không gian đều tồn tại trong thời gian, nhưng không phải tất cả những gì tồn tại trong thời gian đều tồn tại trong không gian. Thông qua giác quan bên ngoài, những đối tượng được hình dung như là ở trong không gian **bên ngoài tôi**, còn giác quan bên trong là **tổng thể của mọi biểu tượng**. Mọi biểu tượng, bất kể nội dung và nguồn gốc, đều ở trong những mối quan hệ về thời gian. Vậy, không phải chỉ những hiện tượng bên trong nội tâm mới có tính thời gian, mà mọi hiện tượng, xét như là hiện tượng, đều phục tùng điều kiện mô thức của thời gian. Do đó,

Kant viết: “**thời gian là điều kiện mô thức tiên nghiệm cho Mọi hiện tượng nói chung**” (B50), bởi biểu tượng nào của giác quan bên ngoài cũng đều thuộc về chủ thể nhận thức, tức trở thành biểu tượng của giác quan bên trong.

Nhưng, đây chính là điểm dễ gây ngộ nhận như thể có sự mâu thuẫn giữa hai nhận định: giác quan bên ngoài và giác quan bên trong ở trong quan hệ **phối kết (koordination)** với nhau, nghĩa là mỗi bên có lãnh vực đối tượng riêng biệt; đồng thời, giác quan bên ngoài lại ở trong quan hệ lệ thuộc (Subordination) vào giác quan bên trong, khiến cho mọi hiện tượng bên ngoài trở thành những hiện tượng bên trong **đơn thuần** và như thế không khác gì luận điểm duy tâm thường nghiệm của Berkeley. Mâu thuẫn trên sẽ mất đi, nếu hiểu quan hệ giữa hai giác quan là quan hệ của sự **bổ sung** lẫn nhau và hiểu giác quan bên trong không theo nghĩa “nội quan” (Introspektion) đơn thuần. Theo đó, một trực quan bên ngoài là xét ở phương diện tôi có thể liên hệ nó với một đối tượng trong không gian-thời gian, trong khi một trực quan bên trong là ở phương diện nó được mang lại cho tôi, và với tư cách là trực quan bên trong, nó là một biểu tượng có thể được tôi ý thức. Như thế, sự phân biệt giác quan bên ngoài và bên trong là sự phân biệt về chức năng nhận thức luận (epistemologische Funktion) giữa hai phương diện của toàn bộ những biểu tượng cảm tính, chứ không phải giữa hai **loại (Klassen)** biểu tượng liên quan đến những **loại** đối tượng khác nhau. (Xem: **Georg Mohr** 1991: *Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant.* Würzburg). Dù sao, từ vị trí có tính “ưu thế” hơn, thời gian sẽ giữ vai trò quan trọng trong phần Dẫn dịch siêu nghiệm các phạm trù (B129-169) và thuyết niệm thức (B169-197). Ngoài ra, vì được xem là “chiều kích sâu thẳm” của con người, sau này Heidegger xem quyển “Phê phán” là kẻ mở đường cho “Bản thể học nền tảng” của ông với nhan sách “Tồn tại và Thời gian” (Sein und Zeit, 1927).

6.2 Khảo sát siêu nghiệm về không gian-thời gian:

Sau phần chứng minh “siêu hình học” rằng không gian-thời gian là các mô thức thuần túy của trực quan, Kant tiếp tục bằng phần khảo sát siêu nghiệm hết sức ngắn gọn. Mục đích là chứng minh rằng không gian và thời gian không phải là các biểu tượng đơn thuần, trái lại có khả năng “cấu tạo đối tượng xét như hiện tượng”, tức có thể nhờ chúng mà có được nhận thức tổng hợp tiên nghiệm về đối tượng.

6.2.1 Vì không gian-thời gian là các mô thức trực quan độc lập với kinh nghiệm nên có thể có một khoa học độc lập với kinh nghiệm, đó là **toán học**. Mô thức không gian tạo nên môn **Hình học**; mô thức thời gian tạo nên phần tiên nghiệm của **Cơ học** và cả **Số học** (qua việc đếm dẫn các con số theo thời gian). (Prolegomena §10 và "Phê phán" B182). Như vậy, dù việc đặt cơ sở cho giá trị khách quan của toán học chỉ thực sự bắt đầu ở phần "Các tiên đề của trực quan" (B202-207), nhưng ngay ở đây, Kant đã cung cấp những luận cứ đầu tiên về cơ sở triết học cho toán học và vật lý học dựa trên ba lập luận chính:

- Không gian không phải là khái niệm, mà là trực quan, vì khái niệm không thể mang lại các mệnh đề tổng hợp (khái niệm chỉ có thể được phân tích như ta đã biết ở Lời dẫn nhập).
- Nó cũng không phải là trực quan thường nghiệm, nếu không, hình học không thể có tính tiên nghiệm (phổ biến và tất yếu).
- Một trực quan có trước kinh nghiệm lại xác định nó một cách tiên nghiệm chỉ có thể bắt nguồn từ chủ thể và là mô thức của trực quan bên ngoài.

Kết quả:

- Không gian và thời gian là trực quan tiên nghiệm làm cơ sở cho Toán học thuần túy và Vật lý học thuần túy.
- Chúng còn là mô thức giúp cho mọi đối tượng thường nghiệm trở thành các trực quan của ta, nên cũng là cơ sở cả cho Toán học và Vật lý học ứng dụng.

6.2.2 Kant biết rằng quan niệm của mình về không gian-thời gian là rất "khác thường" và dễ gây nên những ngộ nhận (như đã nói ở 6.1.3) nên ông dành khá nhiều trang để luận giải (§7) và nêu thêm nhiều "nhận xét" để bổ sung (§8). Đây là những trang rất quan trọng, không chỉ để hiểu phần Cảm năng học siêu nghiệm mà còn để nắm vững những luận điểm căn bản của triết học Kant, do đó, ta nên điếm qua và ghi nhớ một số ý chính:

6.2.2.1 "**Ý thể tính siêu nghiệm**" (*Transzendente Idealität*) của không gian-thời gian và thuyết "**duy tâm siêu nghiệm**" (*Transzendentaler Idealismus*) của Kant:

Trong triết học thời cận đại, bản chất của không gian-thời gian là đề tài tranh luận lớn. Trong §2, khi Kant nêu câu hỏi: "Vậy bây giờ, không gian và thời gian là gì?" (B37), ông có trước mắt **ba** sự lựa

chọn và ông đều bác bỏ hết để đưa ra lựa chọn **thứ tư** chưa từng có trong lịch sử triết học và là sáng tạo độc đáo của riêng ông. Lựa chọn thứ nhất là xem không gian-thời gian như một **bản thể** thực tồn (Isaac Newton, Samuel Clarke)⁽¹⁾. Lựa chọn thứ hai là xem chúng như một thuộc tính, một quy định, tức là **"tùy thể" (Akzidenz)** của những bản thể (Descartes) hoặc của một bản thể thần linh (Spinoza). Khả năng thứ ba là hiểu chúng như một **quan hệ khách quan** của những vật-tự thân (những bản thể hữu hạn) (Leibniz).

Kant bác bỏ cả ba và khẳng định rằng chúng tuy là những quan hệ nhưng là những **quan hệ chủ quan** mà mọi hiện tượng, tức đối tượng và sự kiện, đều phục tùng, trong chừng mực ta quan hệ với chúng dựa vào trực quan cảm tính. Chúng thuộc về chủ thể nhận thức và là đặc điểm mô thức của cảm năng. Những hiện tượng sờ dĩ ở trong mối quan hệ không-thời gian là dựa trên cơ sở: bản thân nhận thức phục tùng một số điều kiện mô thức nhất định của trực quan cảm tính. Kant gọi luận điểm ấy của mình bằng thuật ngữ: **"ý thể tính siêu nghiệm của không gian và thời gian"**. Thuật ngữ này biểu thị rằng không gian và thời gian không phải là cái gì tự tồn, mà thuộc về những điều kiện nhận thức của con người: "nếu ta tước bỏ khỏi nó [thời gian] điều kiện đặc thù của cảm năng **của chúng ta**, thì khái niệm về thời gian cũng biến mất" (B52). Như vậy, Kant chọn lập trường đối lập lại với "thuyết duy thực siêu nghiệm" là học thuyết cho rằng không gian-thời gian là những "bản thể thực tồn" hay là những đặc tính của vật-tự thân. Ông gọi lập trường của ông là **"thuyết duy tâm siêu nghiệm"** (hay thuyết duy tâm phê phán), một **đanh hiệu chính thức** ông muốn dành cho triết học của mình và được ông xem là "chìa khoá" để giải quyết các nghịch lý vũ trụ học sau này (xem B490-543). Vậy, "thuyết duy tâm siêu nghiệm" là gì?

Nếu thuyết duy tâm siêu nghiệm (của Kant) phủ nhận rằng không gian-thời gian là những "bản thể thực tồn", nó **không hề** phủ nhận (khả năng chứng minh được) tính hiện thực (Wirklichkeit) của sự vật trong không gian và thời gian, khác với thuyết "duy tâm thường nghiệm" của Berkeley. Vì thế, Kant cũng xem thuyết duy tâm siêu nghiệm của mình là "thuyết duy thực thường nghiệm". Trong khi thuyết duy tâm thường nghiệm (thường được gọi là thuyết duy tâm

(1) Như vậy, Kant thừa nhận vật lý học Newton như là mẫu mực của khoa học tự nhiên nhưng không chấp nhận tiền đề triết học của nhà khoa học này.

chủ quan hay thuyết duy ngã – Solipsismus⁽¹⁾ kiểu Berkeley) cho rằng tất cả những gì ta kinh nghiệm được (những gì xuất hiện ra cho ta) đều chỉ là “ảo tượng đơn thuần” (bloßer Schein) hoặc không thể **chứng minh** được như là hiện thực, thì thuyết duy thực thường nghiệm hay duy tâm siêu nghiệm của Kant cho rằng tất cả những gì xuất hiện ra cho ta đều xuất hiện (như là hiện tượng) trong không gian và thời gian; rằng mọi kinh nghiệm là kinh nghiệm mang tính không gian-thời gian và mọi hiện thực có thể kinh nghiệm được đều là hiện thực mang tính không gian-thời gian. (Ở mục §8, Kant trở lại với sự phân biệt giữa **hiện tượng** và **ảo tượng (Schein)**, và lý giải căn cứ về khái niệm “hiện tượng” trong chương về “Hiện tượng và Vật tự thân” (Phaenomena/Noumena: xem: B294-315)).

6.2.2.2⁵ “nhận xét chung” về Cảm năng học siêu nghiệm (§8).

Sau mục §7 giải thích thêm về luận điểm: Thời gian (và không gian) tuy có tính “thực tại thường nghiệm” (empirisch real) nhưng không thể có tính “thực tại tuyệt đối hay siêu nghiệm”, trái lại, chỉ có “ý thể tính siêu nghiệm”. Kant dành mục §8 khá dài cho hai mục đích: thuyết phục người đọc về những “lợi điểm” của học thuyết mới và xác định lại một số vấn đề dễ gây hiểu lầm (3 “nhận xét” cuối được ông thêm vào cho bản B để bác lại các phê phán nảy sinh từ lần xuất bản thứ nhất). Đây là 5 nhận xét có tính nguyên tắc nên cần chú giải thêm để hiểu rõ ý Kant ngay từ chương khởi đầu này:

1. Hiện tượng - Vật tự thân (B59-B62)

Đây là sự phân biệt **cơ bản nhất** gắn liền với luận điểm về ý thể tính siêu nghiệm của không gian và thời gian. Từ “ý thể tính siêu nghiệm” ấy, Kant mở rộng vấn đề, nêu lên “đặc tính cơ bản [hay căn tính: Grundberschaffenheit] của nhận thức cảm tính **nói chung**” đó là “mọi trực quan của ta không gì khác hơn là **biểu tượng về hiện tượng**” (B59). “Thuyết hiện tượng” (Phänomenalismus) này cho rằng: “nếu ta xóa bỏ chủ thể của chúng ta đi hay là dù chỉ xóa bỏ đặc tính chủ quan của giác quan nói chung, thì tất mọi đặc tính, mọi quan hệ của những đối tượng trong không gian và thời gian, vậy, thậm chí cả bản thân không gian và thời gian cũng sẽ biến mất; và [những đối tượng ấy] với tư cách là **những hiện tượng** [chúng tôi nhận mạnh] không thể tồn tại nơi tự thân chúng, mà chỉ ở **trong** chúng ta” (nt). (Xem thêm: Prolegomena, §13, nhận xét II).

⁽¹⁾ **Solipsismus**: từ chữ Latinh: **solum ipse**: chỉ riêng mình.

Với khái niệm siêu nghiệm về hiện tượng, Kant muốn đi ngược lại khái niệm thường nghiệm thể hiện trong học thuyết của J. Locke (và Descartes) về những thuộc tính "**hạng nhất**" và "**hạng hai**" của sự vật. Thuyết này phân biệt những thuộc tính "**hạng nhất**" thuộc về vật-tự thân (như quảng tính, hình thể, tính không thể thâm nhập, vận động... nơi vật thể) với những thuộc tính "**hạng hai**" do tác động của sự vật lên giác quan (như sắc, thanh, hương, vị, độ nóng...). Những thuộc tính hạng nhất là cơ bản, ổn định, được mang lại một cách **khách quan**, nhờ đó ta nhận thức được "vật-tự thân", còn những thuộc tính hạng hai là sản phẩm **chủ quan** của tri giác cảm tính, tùy thuộc vào tính thụ nhận của chủ thể, và đó chỉ là những "hiện tượng" được mang lại cho ta.

Ngược lại, theo Cảm năng học siêu nghiệm của Kant, bất kỳ nhận thức nào cũng đều liên quan đến trực quan và vì thế, mọi nhận thức **chỉ** làm việc với "hiện tượng" mà thôi. Tuy nhiên, "hiện tượng" ở đây **không** theo nghĩa **thường nghiệm**, theo đó sự vật xuất hiện ra cho ta những gì và như thế nào là tùy thuộc vào từng chủ thể và từng tình trạng nhận thức, mà theo nghĩa **siêu nghiệm**, nghĩa là, tất cả những gì được trực quan trong không gian-thời gian (kể cả những "thuộc tính hạng nhất" của Locke) đều là "hiện tượng".

2. Cảm năng không phải là hỗn độn, thiếu sáng sủa (B60...)

Điểm thứ hai Kant muốn làm rõ là sự dị biệt giữa **cảm năng** (*Sinnlichkeit*) và **giác tính** (*Verstand*) và cùng với nó, là sự dị biệt về đặc tính nhận thức luận giữa trực quan cảm tính và biểu tượng của sự suy tưởng (khái niệm của giác tính).

Theo Kant, sự dị biệt giữa trực quan và khái niệm là sự **dị loại** hay **dị tính** (*Heterogenität*) của hai yếu tố nhận thức với chức năng khác nhau. Kant khẳng định rằng (B61) đây không phải là sự dị biệt "về lô-gíc" mà là "siêu nghiệm". Có nghĩa là, sự dị biệt ở đây **không** liên quan đến **độ** minh bạch, sáng sủa mà đến **nguồn gốc**, **nội dung** và **chức năng nhận thức** của hai loại biểu tượng khác nhau.

Với quan niệm này, Kant phản bác lại lý luận nhận thức của phái duy lý. Từ triết học Descartes cho đến trường phái triết học "trường ốc" của Leibniz / Wolff (thế kỷ 18), người ta cho rằng trực quan (biểu tượng cảm tính: **intuitio**) là biểu tượng hỗn độn, không sáng sủa, trong khi khái niệm (biểu tượng của giác tính: **conceptus**) mới là biểu tượng rõ ràng và sáng sủa ("claire et distinct"/"klar und deutlich") ["sáng sủa" theo nghĩa là "phân minh, rành mạch, có thứ lớp, trật tự"].

Trong triết học Leibniz/Wolff, trực quan cũng là khái niệm, nhưng không sáng sủa, tức cả hai thuộc cùng một loại (*Homogenität*) chỉ khác nhau về mức độ và chất lượng nhận thức. Ngược lại, theo Kant, chúng khác nhau

về bản chất xét về cấu trúc, chức năng, do đó, không thể quy giảm cái này vào cái kia mà là bổ túc cho nhau. Nói cách khác, tính không gian-thời gian của đối tượng phải được **trực quan** chứ không thể được **thâu gồm (Subsumption)** vào dưới khái niệm bởi giác tính. Bên cạnh những tính quy định khác nhau về đối tượng (để hình thành một khái niệm phổ biến), tính quy định về không gian-thời gian có một vị trí và chức năng riêng biệt. Vậy, "Cảm năng học siêu nghiệm" đánh dấu sự đoạn tuyệt dứt khoát (khởi đầu từ 1770 với quyển "Về mô thức và các nguyên tắc của thế giới khả giác và khả niệm" viết bằng tiếng Latinh) của Kant với quan niệm duy lý về khả năng nhận thức "vật-tự thân" nhờ vào khái niệm. Kant nêu hai luận cứ chủ yếu:

- bản thân nhiều khái niệm cũng hỗn độn, mơ hồ, thiếu sáng sủa, nhất là những khái niệm về những "vật-tự thân" không xuất hiện ra như hiện tượng (vd: khái niệm về sự công bằng...)
- không phải những biểu tượng cảm tính nhận thức "vật tự thân" một cách hỗn độn, thiếu sáng sủa, mà ngược lại, ta tuyệt đối không thể nhận thức được "vật-tự thân" nào cả, dù bằng biểu tượng cảm tính (trực quan) lẫn bằng biểu tượng "trí tuệ" của giác tính (khái niệm), như Cảm năng học siêu nghiệm đã chứng minh ở trên. (Xem: B320).

3. Chủ thể cũng chỉ tự-nhận thức chính mình như là hiện tượng (B66-69)

Điểm thứ ba này khá phức tạp và khó hiểu. Với tư cách là mô thức của giác quan bên trong, ý thức tính siêu nghiệm của thời gian liên quan đến lý luận về "**Tự ý thức (Selbstbewusstsein)**". Ý thức-về-mình của chủ thể về những trạng thái nội tâm (ý thức về những biểu tượng của chính mình) chỉ có thể có được là nhờ chủ thể "**được kích động bởi chính mình (affiziert durch sich selbst)**". Như thế, tự-nhận thức cũng phục tùng những điều kiện của trực quan cảm tính, tức của mô thức của trực quan bên trong. Kết quả là: chủ thể – với tư cách là **đối tượng** của giác quan bên trong – cũng chỉ nhận thức chính mình "chỉ như là hiện tượng". Quan niệm này thường được gọi là "thuyết hiện tượng về tự-nhận thức".

Điều này chỉ sáng tỏ hơn trong các phần sau (nhất là phần "Diễn dịch siêu nghiệm" của bản B, trang B129-169 và "Các vòng luận" B406-432) khi Kant phân biệt giữa "ý thức **thuần túy** về chính mình" trong "Thông giác (Apperzeption)", tức chỉ đơn thuần là "biểu tượng đơn giản về cái Tôi" với Tự ý thức **thường nghiệm** của chủ thể về những trạng thái nội tâm của chính mình, đòi hỏi phải có một "tri giác bên trong về cái đa tạp được mang lại **trước đó** trong chủ thể". Theo đó, Tự-trực quan về nội tâm chỉ có thể có được nơi **giác quan** bên trong thông qua việc **tự-kích động (Selbstaffektion)**, và **thời gian** chính là "phương cách làm thế nào để chủ thể **được kích động từ**

bên trong, tức là, chủ thể xuất hiện ra như thể nào **cho chính mình** (như hiện tượng) chứ không phải như chủ thể [thật sự] là [một cách tự thân]" (B69).

Khái niệm "**tự-kích động**" (*Selbstaffektion*) không được Kant tiếp tục đào sâu mà chỉ nói ngắn gọn đó là hoạt động của tâm thức như là một sự "**thiết định nên biểu tượng**" (*ein Setzen der Vorstellung*, B67). Nhiều nhà chú giải thấy rằng, trong khuôn khổ lý luận về trực quan, khái niệm "**thiết định nên biểu tượng**" vừa khó hiểu vừa mâu thuẫn. Ta đều biết, theo Kant, trực quan là được mang lại (*gegeben*) chứ không phải được tạo ra (*gemacht*); và cảm năng là có tính thụ nhận (*Rezeptivität*) chứ không có tính tự khởi (*Spontaneität/Selbsttätigkeit*). Vậy, hoạt động "**thiết định nên biểu tượng**" phải hiểu như thế nào để không mâu thuẫn với luận điểm về sự dị loại/dị tính giữa cảm năng và giác tính (cảm năng thì không suy tưởng/thiết định, còn giác tính thì không trực quan)? (Xem: Georg Mohr 1991). Phải chăng vì chỗ khó lý giải này mà ngay sau Kant, J.G. **Fichte** (năm 1794) đã biến khái niệm "**thiết định**" (*Setzen*) thành khái niệm nền tảng cho triết học của mình; xem nó là hành động thống nhất **nguyên thủy** hơn cả, là cơ sở nằm ở tầng sâu cho sự lưỡng phân giữa trực quan và khái niệm và được ông gọi là "**trực quan trí tuệ tiên-phản tư**" (*präreflexive intellektuelle Anschauung*) (xem: **Fichte**: *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, 1794)?

4. Hiện tượng không phải là ảo tượng (*Schein*) – Kant phản bác Berkeley (B69-79)

Kant bổ sung thêm phần nhận xét này để phòng ngừa sự ngộ nhận rằng, với luận điểm về tính chất "hiện tượng" của trực quan cảm tính, ông muốn xem mọi nhận thức chỉ đơn thuần là "ảo tượng" như thuyết duy tâm cực đoan của Berkeley, đồng thời để trả lời những ý kiến phê phán do hiểu lầm ông (theo thứ tự thời gian, đó là các ý kiến của **Lambert** (1770), **C. Garve** và **J. G. H. Feder** (1782) và **Moses Mendelssohn** (1785)). Trả lời của Kant tập trung ở cách hiểu của ông về "hiện tượng" và về lập trường của thuyết "duy tâm siêu nghiệm" như đã chú giải ở mục 6.2.2.1 trên đây.

5. Trực quan cảm tính của con người không có tính "căn nguyên" và "trí tuệ" của thần linh (B71...)

Khái niệm về cảm năng (và cùng với nó là khái niệm về trực quan) được làm rõ hơn bằng sự đối lập giữa **trực quan phái sinh** (*intuitus derivativus/abgeleitete Anschauung*) và **trực quan căn nguyên** (*intuitus originarius/ursprüngliche Anschauung*). Kant hiểu trực quan phái sinh (của con người) là trực quan phụ thuộc vào sự tồn tại-được-mang lại (*das Gegebensein*) của cái được trực quan, trong khi trực quan căn nguyên (của thần linh) là trực quan **tạo ra** sự tồn tại của cái được trực

quan. Sự phân biệt này gắn liền với sự phân biệt giữa “**trí tuệ nguyên mẫu**” (*intellectus archetypus/urbildlicher Verstand*) và “**trí tuệ sao chụp**” (*intellectus actypus/abbildlicher Verstand*). Nơi “Hữu thể căn nguyên” (Thượng đế), trực quan **đồng thời** là tư duy, là trực quan trí tuệ, còn tư duy cũng **đồng thời** là trực quan. Ngược lại, trực quan của con người (hữu thể hữu hạn) chỉ là cảm tính, phải lấy sự tồn tại được mang lại của đối tượng làm tiền đề tiên quyết, và giác tính của con người chỉ là “**suy lý**” (*diskursiv*), phải lấy trực quan làm tiền đề để có được nội dung.

6.3. Cuộc tranh luận còn tiếp tục

Cảm năng học siêu nghiệm mà hạt nhân của nó là không gian-thời gian là vấn đề được tranh luận ngay từ thời Kant cho đến ngày nay như đã có giới thiệu sơ lược trên đây. Ngoài vấn đề lớn (không gian-thời gian “**không gì khác hơn**” là mô thức của trực quan hay cũng là một quan hệ có tính thực tại khách quan? Xem: toàn cảnh cuộc tranh luận trong **Peter Bieri** 1972: *Zeit und Zeiterfahrung*. Exposition eines Problembereichs, Frankfurt/M), câu hỏi khá thời sự là xem xét quan niệm của Kant trong viễn tượng của vật lý học hiện đại, của thuyết tương đối vốn đã thay thế mô hình không gian-thời gian của Euclid – Newton. Phải chăng Cảm năng học siêu nghiệm của Kant là lý luận triết học của một mô hình khoa học đã lỗi thời? Toán học nói chung và nhất là môn hình học là một môn học tổng hợp hay phân tích? Đối với câu hỏi trước, ngay từ 1921, **Ernst Cassirer** – trong quyển “Bàn về thuyết tương đối của Einstein” – đã bênh vực Kant và gần đây, năm 1980, **Ingeborg Strobmeyer** (“*Transzendentalphilosophische und physikalische Raum-Zeit-Lehre*”) tiếp tục thời sự hoá vấn đề này. Với câu hỏi sau, phần đông cho rằng toán học là môn học phân tích (xem: **Friedman** 1992 và **Parsons** 1983). Cuộc tranh luận còn tiếp diễn từ nhiều cách hiểu khác nhau:

- Đối với câu hỏi thứ nhất, có hai cách hiểu:
- cần phân biệt hai loại không gian: không gian trực quan ba chiều của Euklide là **không gian siêu nghiệm** làm cơ sở khởi đầu cho khoa học tự nhiên. Còn lại là các không gian **thường nghiệm** mà nhà toán học và vật lý phải tìm biểu cụ thể.
- lối giải thích khác cho rằng biểu như thế là chưa đúng nghĩa “siêu nghiệm của Kant. Ông không hề làm công việc chứng minh tính ba chiều của không gian và thậm chí đã xem các không gian phi Euklide là có thể có (trong: Kant: “Về sự lượng định đúng đắn §9-11). Tính trực quan tiên nghiệm chỉ nói đến mô thức cơ bản của mọi trực quan bên ngoài (ngoài nhau và bên cạnh nhau) chứ không chứa đựng đặc điểm cấu trúc nào cả. Vậy phải hiểu nó là “**không gian tính**” (*Räumlichkeit*), “không gian

nói chung" ("Raum überhaupt", "Raum im allgemeinen"). "Không gian tính" không phải là đối tượng nghiên cứu của hình học. Hình học phải khách quan hóa không gian tính bằng tưởng tượng và thiết định các cấu trúc nhất định. Giữa không gian là điều kiện siêu nghiệm và không gian như là đối tượng của hình học khác nhau rất xa. "Không gian ba chiều" chỉ là ví dụ của một mệnh đề hình học chứ **không phải mệnh đề siêu nghiệm**. Nói cách khác, các mệnh đề toán học và vật lý tự chúng không có ý nghĩa siêu nghiệm mà ý nghĩa này ở tầng sâu hơn nơi chủ thể nhận thức theo tinh thần cách mạng Copernic. Do đó, về nguyên tắc, khảo sát siêu hình học và khảo sát siêu nghiệm về không gian là độc lập và trung lập trước bất kỳ loại hình học nhất định nào.

- Đối với câu hỏi thứ hai, tuy phần đông dè dặt trước tính tổng hợp của toán học (hình học) theo cách hiểu của Kant, nhưng cũng có người tìm cách hiểu từ quan điểm "siêu nghiệm" trên đây. Hình học là khoa học về không gian và lấy "không gian tính" làm tiền đề. Không gian tính không bắt nguồn từ kinh nghiệm, cũng không từ các khái niệm (định nghĩa), vì thế nó là **tổng hợp tiên nghiệm**, dù người ta có thể xây dựng môn hình học một cách thuần túy phân tích (theo tiên đề), điều vẫn chưa được các nhà toán học nhất trí với nhau. Do đó, theo cách hiểu này, cần phân biệt ba cấp độ: – không gian tính siêu nghiệm, – không gian toán học, – không gian vật lý. Cấp độ sau phụ thuộc nhưng không phải là được dẫn xuất từ cấp độ trước. Theo cách hiểu này:
- Trực quan không gian siêu nghiệm là tổng hợp tiên nghiệm, nhưng không vì thế mà các tiên đề về không gian chuyên biệt của hình học nhất thiết cũng phải có đặc tính này.
- Hình học thuần túy theo nghĩa của Kant tự nó chưa phải là nhận thức theo nghĩa đầy đủ. Nó chưa khẳng định cấu trúc của thực tại thường nghiệm mà nhường chỗ cho các loại hình học khác nhau mà vật lý học có thể lựa chọn căn cứ vào kinh nghiệm.
- Cảm năng học siêu nghiệm không gắn với một môn toán học và vật lý học cụ thể nào và nó cũng không can thiệp vào cuộc tranh luận về cơ sở lý luận khoa học của các khoa học riêng lẻ.

Tóm lại, trước và sau Kant, nhiều người đã khẳng định khả thể của nhận thức tiên nghiệm thông qua các khái niệm phổ biến của giác tính (xem chú thích của N.D cho B105). Nhưng luận điểm cho rằng trực quan và cảm năng cũng có những yếu tố tiên nghiệm, độc lập với kinh nghiệm và không thể thiếu để toán học và khoa học tự nhiên có thể có được là sáng tạo mới mẻ của riêng ông. Do đó, tuy "Cảm năng học siêu nghiệm" tiếp tục gây nhiều tranh cãi, nó vẫn là một trong những phần độc đáo nhất trong quyển "Phê

phán lý tính thuần túy" này ⁽¹⁾.

(1) Thời cổ đại, **Aristote** cũng đã không tránh khỏi những "nan đề" (**Aporien**) khi bàn về không gian-thời gian, và tuy đi đến một số nhận định khá gần gũi với Kant nhưng Aristote không rút ra kết luận giống như Kant:

– Nghiên cứu về **vị trí (topos)**, Aristote không bàn về **không gian tính** trừu tượng mà luôn gắn với một đối tượng cụ thể để trả lời câu hỏi "ở đâu?". Ví thể, Aristote không bình dung không gian như cái gì tiên nghiệm hay như mô thức trực quan thuần túy. Để đi đến định nghĩa về không gian, Aristote xuất phát từ những hiện tượng cần phải giải thích: a: vật thể đều ở một nơi nào đó, tức có một vị trí nhất định; b: có hiện tượng hoán vị (thay đổi vị trí) vật thể chiếm một chỗ mà vật thể khác (không khí) đã chiếm trước đó; và c: có ba chiều: trên-dưới, trước-sau và phải-trái. Ông dùng phương pháp loại trừ: mặc dù vị trí có những thuộc tính cơ bản của vật thể (quảng tính với ba chiều) nhưng nó không phải là vật thể, bởi nếu vậy sẽ không thể có việc hoán vị. Vị trí cũng không phải là một nguyên nhân theo nghĩa của học thuyết về bốn nguyên nhân của ông, dù nó có đặc tính tương tự. Giống như "chất thể thuần túy", vị trí (không gian) thiếu mọi tính quy định về chất và về bản thể; đồng thời, giống như "mô thức" (Form), vị trí lại có tác động khu biệt ranh giới cho vật thể.

Giả định của **Zenon** (xem thêm: B530...) rằng: vị trí, vì nó hiện hữu, phải hiện hữu ở một nơi nào đó, điều này dẫn đến nan đề là: bản thân vị trí, nơi vị trí của nó, cũng phải có một vị trí, rồi vị trí này lại cũng phải có vị trí v.v.. Bởi phải ngăn cấm sự quy thoái vô tận, nên ở đây chỉ còn hai khả năng. Khả năng thứ nhất là thừa nhận không gian là một không gian trung gian, trống rỗng, ở giữa những vị trí có ranh giới, có thể được lấp đầy bởi bất kỳ vật thể nào. Nhưng khả năng này – có những vị trí không có vật thể, tức không gian rỗng – sẽ dẫn đến những hệ luận không đứng vững được, nên chỉ còn khả năng thứ hai và đó chính là định nghĩa chính thức của **Aristote** về vị trí: Vị trí là sự giới hạn bên trong của vật thể đứng yên kế cận bao bọc một vật thể khác (Vật lý học, IV, 4, 212a2). Định nghĩa này đúng cho vật thể, chẳng hạn vị trí của nước là chiếc cốc, cái bình hay lòng sông và bên trên là không khí giới hạn nó. Thế nhưng, vũ trụ, xét như toàn bộ mọi vật thể, lại không còn ở nơi một vị trí nào. Vậy, phải chăng **Aristote** cũng suy tưởng vị trí như là cái toàn bộ (das Ganze) bao bọc những vị trí nhỏ hơn như là những bộ phận của nó? Nếu thế, phải chăng **Aristote** cũng đến gần với hình dung của Kant rằng không gian không có tính khái niệm mà có tính trực quan? Thực ra, **Aristote** không xét đến không gian như một toàn bộ và vẫn xem không gian thuộc về tính khác quan vật lý, trong khi Kant xem không gian là thuộc về tính chủ thể siêu nghiệm.

– Khảo sát về **thời gian (chronos)**, Aristote xét thời gian như chuẩn mực cho sự biến đổi nhưng bản thân lại không biến đổi. Ở đây, có hai câu hỏi khó: Thời gian thuộc về cái đang tồn tại hay cái không tồn tại? Một bộ phận thời gian đã qua đi, một bộ phận khác đang tới và cái kết hợp hai cái không-tồn tại ấy thì bản thân khó có thể là cái “đang tồn tại”. Câu hỏi thứ hai là: Cái Bây giờ – là cái phân cách quá khứ và tương lai – bao giờ cũng là chính nó hay lúc nào cũng là một cái khác? Theo Aristote, thời gian vừa không tồn tại độc lập, vừa không phải là cái được tạo ra (khác với quan điểm của **Platon** trong **Timaios**), vậy nó là một “hiện tượng đi kèm theo” (Epiphänomen) của những quá trình tự nhiên, tức như một **kinh nghiệm** mà tinh thần (con người) có được nơi sự vật tự nhiên đang biến đổi. Những quá trình tự nhiên bao giờ cũng diễn ra trong thời gian nhưng không đồng nhất với thời gian. Trong khi vị trí liên quan đến cái tĩnh tại (vật thể) thì thời gian liên quan đến cái năng động, cái biến đổi. Thời gian không chỉ đếm được (theo nghĩa: đo được) mà còn được xác định theo một chiều: có cái sớm hơn và cái muộn hơn. Vì thế, Aristote định nghĩa thời gian là “số vận động tương ứng với cái sớm hơn và muộn hơn” (Vật lý học, IV, 11, 219b) và nói thêm: “vì thời gian là con số của một cái liên tục, nên nó là liên tục” (220a). Vì tính liên tục của thời gian nên ta không thể hiểu thời gian từ cái hiện tại, tức từ cái Bây giờ, dù cái Bây giờ là cái quen thuộc nhất. (Cộng dồn những điểm-bây giờ, ta không đạt được một quãng thời gian cũng như không đạt được quãng không gian bằng tổng của những điểm-không gian). Vậy, phải chăng thời gian là một yếu tố của tính chủ thể như Kant nói? Aristote không cho như vậy, dù ông bảo rằng tâm thức là điều kiện tất yếu của thời gian, nhưng chỉ theo nghĩa rằng thời gian có **tính thao tác (operativ)**, gắn liền với động tác “đếm”. Thời gian là một lượng của những đơn vị thời gian mà chuẩn mực của nó không phải là cái Bây giờ mà là quãng thời gian giữa hai điểm-bây giờ (giờ, ngày, tháng, năm...). Nhưng thao tác đếm lại phụ thuộc vào một “quan năng” đếm, tức vào chủ thể. (Vật lý học, IV, 14.223a). Do đó, **Aristote** đi đến kết luận: Thời gian không phải có được là nhờ có “tâm thức” (Aristote gọi là “linh hồn”), cũng không phải “có sẵn” một cách tiền lập ở trong đó, nhưng cũng không thể có thời gian nếu không có thao tác đếm của tâm thức. Tóm lại, đối diện với những “nan đề”, Aristote tránh không đi vào định nghĩa **bản chất** của không gian-thời gian mà chỉ đi tới một định nghĩa đơn thuần có tính **vật lý** như một **khái niệm thao tác (operativ)**. Ngày nay, trong thực tiễn nghiên cứu khoa học, người ta cũng thường chọn cách làm này hơn là đi vào việc định nghĩa bản chất của không gian-thời gian.

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ CÁC YẾU TỐ CƠ BẢN CỦA NHẬN THỨC

PHẦN II

LÔ GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM

DẪN NHẬP

Ý NIỆM VỀ MỘT MÔN LÔ GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM

I.

VỀ MÔN LÔ GÍC HỌC NÓI CHUNG

Nhận thức của ta phát sinh từ hai nguồn suối cơ bản (**Grundquellen**) của tâm thức: nguồn thứ nhất là quan năng tiếp nhận những biểu tượng (tính thụ nhận những ấn tượng); nguồn thứ hai là quan năng nhận thức một đối tượng bằng các biểu tượng ấy (tính tự khởi* của các khái niệm); thông qua nguồn suối thứ nhất, một đối tượng được mang lại cho ta; thông qua nguồn suối thứ hai, đối tượng ấy được suy tưởng trong quan hệ với biểu tượng trước (vốn chỉ là quy định đơn thuần của tâm thức). Vậy, trực quan và những khái niệm tạo nên các yếu tố của mọi nhận thức chúng ta, khiến cho: những khái niệm mà không có trực quan tương ứng bằng một cách nào đó cũng như trực quan mà không có khái niệm đều không thể mang lại nhận thức nào cả. Cả hai hoặc là thuần túy, hoặc là thường nghiệm. Là thường nghiệm khi chúng chứa đựng cảm giác (cảm giác lại phải có sự hiện diện thực sự của đối tượng làm tiền đề); là thuần túy khi biểu tượng không bị pha trộn với cảm giác nào cả. Người ta có thể gọi cảm giác là chất liệu của nhận thức cảm tính. Do đó, trực quan thuần túy chỉ chứa đựng mô thức nhờ đó một cái gì đó

* **Rezeptivität**: tính thụ nhận.

Spontaneität: tính tự khởi, hoặc tính nội khởi. (N.D.)

được trực quan, còn khái niệm thuần túy chỉ chứa đựng mô thức của tư duy về một đối tượng nói chung. Chỉ những trực quan hay khái niệm thuần túy mới có thể có được một cách tiên nghiệm, còn trực quan và khái niệm thường nghiệm thì chỉ có thể có một cách hậu nghiệm.

Nếu ta đã gọi tính thụ nhận của tâm thức đối với các biểu tượng trong chừng mực tâm thức bị kích động bằng một cách nào đó là CẢM NĂNG, thì ngược lại, quan năng sản sinh ra bản thân những biểu tượng, hay là tính tự khởi của nhận thức sẽ được gọi là **GIÁC TÍNH (DER VERSTAND)**. Bản tính tự nhiên của ta quy định rằng trực quan không bao giờ có thể gì khác hơn là cảm tính, tức là, chỉ chứa đựng phương cách làm thế nào để ta được các đối tượng kích động. Ngược lại, quan năng suy tưởng về đối tượng của trực quan cảm tính chính là giác tính. Không quan năng nào có ưu thế [hay quan trọng] hơn quan năng kia. Không có cảm năng, không đối tượng nào được mang lại cho ta, và không có giác tính, không đối tượng nào được suy tưởng. **Những tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, những trực quan không có khái niệm thì mù quáng.** Vì thế, điều thiết yếu như nhau là phải làm cho những khái niệm trở thành cảm tính (tức thêm vào cho chúng đối tượng trong trực quan) cũng như làm cho những trực quan mang tính tư tưởng (tức đưa chúng vào các khái niệm). Cả hai quan năng (Vermögen) hay hai năng lực (Fähigkeiten) này không thể chuyển đổi các chức năng của chúng cho nhau. Giác tính không thể trực quan và các giác quan thì không thể suy tưởng điều gì cả. Chỉ từ việc chúng hợp nhất lại, nhận thức mới có thể nảy sinh. Vì thế, người ta không được phép lẫn lộn phần tham gia của chúng, trái lại có lý do rất hệ trọng để phải cẩn thận tách rời và phân biệt chúng ra. Vì lý do đó, chúng ta phân biệt môn học về những quy luật của cảm năng nói chung, tức **CẢM NĂNG HỌC (ÄSTHETIK)** với môn học về những quy luật của giác tính

nói chung là môn **LÔ GÍC HỌC (LOGIK)**.

Môn Lô-gíc học, đến lượt nó, có thể được tiến hành theo hai mục đích khác nhau: Lô-gíc học của việc sử dụng giác tính **phổ biến** và Lô-gíc học của việc sử dụng giác tính **đặc thù**. Môn học trước bao gồm những quy luật **tuyệt đối tất yếu** của tư duy, mà không có nó sẽ không có việc sử dụng giác tính nào cả và nó chỉ quan tâm đến việc sử dụng này thôi, **không kể** đến tính dị biệt của những đối tượng mà nó có thể nhắm đến. Còn môn Lô-gíc của việc sử dụng giác tính đặc thù lại chứa đựng những quy luật để tư duy **đúng** về một loại đối tượng nhất định nào đó. Môn Lô-gíc trước [phổ biến] có thể gọi là môn lô-gíc học cơ bản (**Elementarlogik**), còn môn sau là **Công cụ (Organon)** [phương pháp luận] của ngành khoa học này hay ngành khoa học kia. Lô-gíc học đặc thù phần lớn được ưu tiên giảng dạy trong nhà trường như là môn dự bị (**Propädeutik**) cho các ngành khoa học, mặc dù theo trình tự của lý tính con người, nó là sản phẩm ta đạt được sau cùng một khi ngành khoa học đã hoàn tất từ lâu [đã trưởng thành] và chỉ cần làm động tác tối hậu để chỉnh đốn và hoàn thiện nó. Vì lẽ ta đã phải hiểu biết những đối tượng ở một trình độ khá cao khi muốn đề ra những quy luật làm thế nào để một khoa học về những đối tượng ấy được hình thành.

B77

Môn Lô-gíc học phổ biến lại có hai loại: **thuần túy** hoặc **ứng dụng**. Trong môn học trước, ta trừu tượng hóa khỏi mọi điều kiện thường nghiệm khi sử dụng giác tính, chẳng hạn khỏi các ảnh hưởng của các giác quan, của trí tưởng tượng, các quy luật của ký ức, sức mạnh của thói quen, của các xu hướng v.v., tức là khỏi các nguồn gốc của các định kiến, và nói chung khỏi mọi nguyên do làm **nảy sinh** hoặc **ngụy tạo** một số nhận thức nào đó, vì chúng chỉ liên quan đến giác tính trong các hoàn cảnh sử dụng cụ thể và để nhận ra chúng, cần phải có kinh nghiệm. Vậy, Lô-gíc học **phổ biến** và **thuần túy** chỉ bàn đến các **nguyên tắc tiên nghiệm** và là **Bộ**

chuẩn tắc (Kanon) của giác tính và của lý tính, nhưng chỉ về phương diện **hình thức** của việc sử dụng chúng, còn nội dung thì tùy ý (thường nghiệm hay siêu nghiệm). Ngược lại, môn Lô-gíc học phổ biến sẽ trở thành môn học **ứng dụng** khi nó hướng đến những quy luật của việc sử dụng giác tính dưới các điều kiện **chủ quan thường nghiệm** mà môn **Tâm lý học** dạy cho ta biết. Nó chỉ có những nguyên tắc thường nghiệm, mặc dù những nguyên tắc này có tính **phổ biến** trong chừng mực áp dụng vào giác tính nói chung, không phân biệt các loại đối tượng. Vì vậy, nó **không** phải là một Bộ chuẩn tắc của giác tính nói chung, cũng không phải là một bộ Công cụ của các ngành khoa học đặc thù, mà chỉ là phép **thanh tẩy (Kathartikon)** của giác tính thông thường. [giúp cho giác tính được tỉnh táo, sáng suốt khi hoạt động].

Vậy, trong môn Lô-gíc học phổ biến, phần tạo nên học thuyết **thuần túy** của lý tính phải được tách biệt hoàn toàn với phần **ứng dụng** (dù phần này vẫn có tính phổ biến như đã nói). Chỉ có phần trước [thuần túy] mới là môn khoa học đích thực, dù ngắn gọn và khô khan và được trình bày theo phong cách học thuật nghiêm chỉnh (schulgerecht) như đòi hỏi của một Học thuyết cơ bản của giác tính. Trong môn học này, các nhà Lô-gíc học luôn luôn phải ghi nhớ hai quy luật:

1. Với tư cách là môn Lô-gíc học **phổ biến**, nó trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức giác tính cũng như khỏi mọi sự dị biệt của những đối tượng và không làm việc với gì khác hơn là với **mô thức** đơn thuần của tư duy.
2. Với tư cách là môn Lô-gíc học **thuần túy**, nó không có những nguyên tắc thường nghiệm, do đó, không tiếp thu bất cứ điều gì từ môn **Tâm lý học** (như người ta đôi lúc thường tưởng), vì Tâm lý học không có ảnh hưởng nào đối với Bộ chuẩn tắc của giác tính cả. Lô-gíc học thuần túy là một học thuyết được chứng minh chặt chẽ (demonstrierte

Doktrin) và tất cả đều phải có tính xác tín hoàn toàn **tiên nghiệm** trong môn học ấy.

B79 Còn môn học mà tôi gọi là Lô-gíc học **ứng dụng** (ngược với ý nghĩa thông thường của thuật ngữ này, theo đó Lô-gíc học ứng dụng phải bao gồm các bài tập ứng dụng dựa theo các quy luật của phần Lô-gíc học thuần túy) là hình dung về giác tính và về các quy luật của việc sử dụng giác tính một cách tất yếu trong các trường hợp cụ thể (in concreto), nghĩa là sự sử dụng giác tính dưới các điều kiện ngẫu nhiên của chủ thể có thể gây cản trở hoặc tạo thuận lợi cho việc sử dụng, và là các điều kiện nhìn chung chỉ được mang lại một cách thường nghiệm. Nó nghiên cứu về sự chú ý, những gì cản trở sự chú ý và các hậu quả của nó, về nguồn gốc của sai lầm, của các trạng thái hoài nghi, do dự, tin tưởng v.v.. | Lô-gíc học phổ biến và thuần túy quan hệ với Lô-gíc học ứng dụng giống như môn Đạo đức học thuần túy chứa đựng những quy luật đạo đức tất yếu của một ý chí tự do nói chung quan hệ với môn học về đức hạnh (Tugendlehre) là môn học xem xét những quy luật ấy trước các trở lực của tình cảm, xu hướng và đam mê là những gì con người bị lệ thuộc ít hay nhiều, và môn học ứng dụng ấy không bao giờ có thể mang lại một môn **khoa học** thực sự và được chứng minh chặt chẽ, vì nó – cũng giống như môn Lô-gíc học ứng dụng – cần đến các nguyên tắc thường nghiệm và tâm lý học.

II.**VỀ LÔGÍC HỌC SIÊU NGHIỆM**

Như ta đã thấy, môn Lôgíc học phổ biến trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức, tức là, khỏi mọi quan hệ của nhận thức với đối tượng và **chỉ xem xét hình thức lôgíc trong mối quan hệ giữa các nhận thức với nhau**, nói cách khác, chỉ nghiên cứu **mô thức** của tư duy nói chung. Nhưng, vì lẽ đã có những trực quan không chỉ thuần túy mà còn thường nghiệm (như Cảm năng học siêu nghiệm đã chứng minh), nên cũng có thể có một sự khác nhau giữa **tư duy thuần túy** và **tư duy thường nghiệm** về những đối tượng. Vậy, trong trường hợp này, **ắt phải có một môn Lôgíc học, trong đó người ta không trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức**, bởi vì một môn Lôgíc học chỉ chứa đựng các quy luật của **tư duy thuần túy** về một đối tượng phải loại trừ mọi nhận thức có nội dung thường nghiệm. Môn Lôgíc học [mới] này sẽ nghiên cứu **nguồn gốc (Ursprung)** của các nhận thức của chúng ta về những đối tượng, **trong chừng mực nguồn gốc này không thể quy cho những đối tượng**; trong khi đó môn Lôgíc học phổ biến không hề quan tâm đến việc nghiên cứu **nguồn gốc [chủ quan]** này của nhận thức, trái lại chỉ xem xét những biểu tượng – dù có nguồn gốc nguyên thủy và tiên nghiệm trong bản thân ta hay chỉ được mang lại một cách thường nghiệm – theo các quy luật mà giác tính sử dụng trong mối quan hệ giữa những biểu tượng với nhau khi giác tính suy tưởng, nghĩa là chỉ nghiên cứu mô thức của giác tính vốn có thể được áp dụng vào những biểu tượng, bất kể những biểu tượng này có nguồn gốc phát sinh từ đâu.

Và ở đây, tôi xin nêu một nhận xét [về từ “**SIÊU NGHIỆM**” – **TRANSZENDENTAL**] có ảnh hưởng đến tất

cả các nghiên cứu về sau và ta cần phải lưu ý, đó là: **Không phải bất kỳ nhận thức tiên nghiệm nào cũng là siêu nghiệm, trái lại, chỉ những nhận thức tiên nghiệm cho ta biết TẠI SAO và BẰNG CÁCH NÀO một số biểu tượng (các trực quan hay các khái niệm) chỉ được hay chỉ có thể được áp dụng một cách tiên nghiệm mới được gọi là SIÊU NGHIỆM** (tức là khả thể của nhận thức hay là sự sử dụng nhận thức một cách tiên nghiệm). Vì lý do đó, không gian hay bất kỳ tính quy định hình học tiên nghiệm nào về không gian đều **không phải** là một biểu tượng **siêu nghiệm**, trái lại, chỉ có **nhận thức rằng** các biểu tượng này không hề có nguồn gốc thường nghiệm và chính **khả thể** làm thế nào để nhận thức ấy, mặc dù là tiên nghiệm vẫn có thể quan hệ được với những đối tượng của kinh nghiệm mới có thể được gọi là **“SIÊU NGHIỆM”**. Cũng thế, việc sử dụng [khái niệm] **không gian** vào những đối tượng nói chung [những vật-tự thân] cũng gọi là **siêu nghiệm***, nhưng nếu chỉ giới hạn vào các đối tượng của giác quan, việc sử dụng ấy gọi là **thường nghiệm**. Như vậy, sự phân biệt cái **siêu nghiệm** và cái **thường nghiệm** chỉ thuộc về công việc **Phê phán** các [loại] nhận thức chứ không liên quan đến mối quan hệ giữa các nhận thức này với đối tượng của chúng.

Với hy vọng rằng có thể sẽ có được các **khái niệm** có khả năng quan hệ với đối tượng một cách **tiên nghiệm**, không phải với tư cách là các **trực quan** thuần túy hay cảm tính nữa, mà chỉ với tư cách là **các hành vi của tư duy thuần túy**, do đó, là các **khái niệm** không có nguồn gốc thường nghiệm lẫn cảm năng (ästhetisch), chúng ta hình thành **ngay từ trước ý niệm** về một môn khoa học của nhận thức giác tính và lý tính

* Có thể hiểu là: trở thành một “vấn đề siêu nghiệm” vì không có khả thể như thế. (N.D).

thuần túy, để nhờ đó ta suy tưởng về những đối tượng một cách hoàn toàn tiên nghiệm. Một môn khoa học như thế – có nhiệm vụ xác định **nguồn gốc, phạm vi và tính giá trị khách quan** của các nhận thức [tiên nghiệm] ấy – phải được mệnh danh là môn **LÔGÍC HỌC SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE LOGIK)**, vì nó chỉ nghiên cứu các quy luật của giác tính và lý tính trong **chừng mực môn học này quan hệ với những đối tượng một cách tiên nghiệm chứ không giống** như môn Lôgíc học phổ biến quan hệ với các nhận thức lý tính vừa thường nghiệm vừa thuần túy mà không có sự phân biệt.

Bản sao lưu trữ

III.

VỀ VIỆC CHIẠ LÔGÍC HỌC PHỔ BIẾN RA THÀNH PHÂN TÍCH PHÁP (ANALYTIK) VÀ BIỆN CHỨNG PHÁP (DIALEKTIK)

Câu hỏi xưa cũ và nổi tiếng mà người ta hay nêu lên để tưởng lầm rằng có thể bắt bí được các nhà lôgíc học, và tìm cách đẩy họ đến chỗ hoặch phải bào chữa theo cách ngụ ý biện (Dialektik) thậm hại hoặch phải thú nhận sự bất tri cũng như tính khoác lác của toàn bộ môn học này, đó là câu hỏi: **CHÂN LÝ LÀ GÌ?** Trong câu hỏi trên, người ta đã tán thành và giả định một định nghĩa về chân lý là “sự trùng hợp của nhận thức với đối tượng của nó”, nhưng điều người ta thực sự muốn được nghe trả lời lại là: đâu là tiêu chuẩn (Kriterium) phổ biến và chắc chắn để biết được chân lý của một nhận thức?

Để biết đặt câu hỏi đúng cách, người ta cũng cần trưng ra bằng chứng đầy đủ và mạnh mẽ về sự khôn ngoan hay sáng suốt. Bởi vì, nếu câu hỏi tự nó đã vô lý và đòi hỏi những câu trả lời không cần thiết, thì ngoài việc làm cho người đặt câu hỏi cũng phải xấu hổ, câu hỏi ấy đôi lúc còn có hại và dẫn dắt người nghe vô ý đáp lại bằng những câu trả lời cũng vô lý nốt và tạo ra cảnh tượng buồn cười như người xưa nói “kẻ lo đi vắt sữa dê, người lại đi lấy râu mà hứng”^{**}.

* Định nghĩa này về chân lý bắt nguồn từ Aristote dù ông không trực tiếp dùng chữ “trùng hợp” hay “tương ứng”: “Cái gì là mà bảo không là, hay, cái gì không là mà bảo là, đó là sai; trong khi cái gì là thì bảo là, không là thì bảo không là, đó là đúng”. (Xem: Aristote, Siêu hình học, Q.4, Chương 7, 1011 b26-28). (N.D).

** Ngụ ý tương tự như câu “ông nói gà, bà nói vịt”. (N.D).

Nếu **chân lý** nằm ở chỗ trùng hợp của một nhận thức với đối tượng của nó, thì qua đó, đối tượng này phải được phân biệt hẳn với những đối tượng khác; vì một nhận thức là sai, nếu nó không trùng hợp với đối tượng mà nó quan hệ, **mặc dù** nó vẫn chứa đựng những gì có thể là đúng với những đối tượng khác. Trong khi đó, một tiêu chuẩn phổ biến của chân lý phải là tiêu chuẩn có giá trị cho mọi nhận thức không phân biệt những đối tượng của chúng. Thế nhưng, điều rõ ràng là với tiêu chuẩn đó, người ta trừ tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức (quan hệ với đối tượng), còn chân lý lại chỉ liên quan đến chính nội dung này, nên quả là hoàn toàn vô lý và không thích hợp khi nêu câu hỏi về một đặc điểm của chân lý cho **nội dung** này của nhận thức và thế là, không thể nào mang lại một **dấu hiệu (Kennzeichen)** [tiêu chuẩn] vừa đầy đủ lại đồng thời vừa phổ biến của chân lý. Vì trên đây ta đã gọi **nội dung** của một nhận thức là “**chất liệu**” của nó, nên người ta phải nói rằng: “**về mặt chất liệu**, không thể đòi hỏi có được một dấu hiệu [tiêu chuẩn] phổ biến cho chân lý của nhận thức, vì tiêu chuẩn ấy là **tự-mâu thuẫn** trong chính nó.

Nhưng, chỉ xét về mặt **hình thức** (gạt sang một bên mọi nội dung) của nhận thức, điều cũng rõ ràng là: một môn

B84 **Lô-gíc học** – trong chừng mực trình bày những quy luật phổ biến và tất yếu của **giác tính** – phải nêu được trong những quy luật ấy **các tiêu chuẩn** của chân lý. Cái gì mâu thuẫn lại với những quy luật ấy là sai, bởi như thế **giác tính** sẽ tự mâu thuẫn với những quy luật phổ biến của tư duy, tức là tự mâu thuẫn với chính nó. Nhưng các tiêu chuẩn này chỉ liên quan đến **hình thức** của chân lý, tức của tư duy nói chung, và trong chừng mực đó, là hoàn toàn đúng đắn, **song không đầy đủ**. Vì dù cho một nhận thức có thể hoàn toàn phù hợp với hình thức lô-gíc, tức là không tự mâu thuẫn với chính nó, thế nhưng nó vẫn có thể mâu thuẫn với đối tượng. Cho nên, tiêu chuẩn

lôgic đơn thuần của chân lý – tức là sự trùng hợp của một nhận thức với các quy luật phổ biến và hình thức của giác tính và lý tính – chỉ mới là **conditio sine qua non** [latinh: **điều kiện không có không được**], do đó, là điều kiện **tiêu cực (negativ)** của mọi chân lý, chứ môn Lô gíc học này không thể đi xa hơn được và nó không có hòn đá thử nào để phát hiện sai lầm không liên quan đến hình thức mà liên quan đến nội dung [của nhận thức].

Vậy, môn Lôgic học phổ biến tháo rời toàn bộ các công việc có tính **hình thức** của giác tính và lý tính ra thành **những yếu tố** và trình bày chúng như là **các nguyên tắc** của mọi sự đánh giá về lôgic đối với nhận thức của ta. Vì thế, phần này của môn Lôgic được gọi là **PHÂN TÍCH PHÁP (ANALYTIK)** và cũng vì thế, ít nhất là hòn đá thử **tiêu cực** về chân lý khi người ta trước hết phải kiểm tra và đánh giá mọi nhận thức về **mặt hình thức** căn cứ vào các quy luật này của môn lôgic, trước khi người ta xem xét về bản thân nội dung để biết các nhận thức có chứa đựng chân lý **tích cực (positiv)** nào đối với đối tượng hay không. Nhưng bởi vì **hình thức đơn thuần** của nhận thức dù có trùng hợp với các quy luật lô-gíc bao nhiêu đi nữa cũng vẫn chưa đủ để mang lại chân lý chất liệu [khách quan] cho nhận thức, nên không ai có thể chỉ dùng môn Lô-gíc học đơn thuần mà dám phán đoán về đối tượng và khẳng định một điều gì, nếu không tham khảo các **hiểu biết** có cơ sở về đối tượng mà người ta đã đạt được từ trước và ở bên ngoài môn Lôgic, để chỉ **sau đó** mới thử vận dụng và nối kết các hiểu biết ấy lại thành một cái toàn bộ có hệ thống theo các quy luật lôgic, hoặc tốt hơn nữa, là kiểm tra chúng chỉ theo các quy luật ấy.

Tuy nhiên, có một điều gì đấy hết sức lôi cuốn khi ta làm chủ được một nghệ thuật có vẻ như mang lại hình thức của giác tính cho mọi nhận thức của ta, mặc dù về mặt nội dung của nhận thức có thể còn rất trống rỗng và nghèo nàn,

khiến cho môn Lô-gíc học phổ biến vốn chỉ là một **Bộ chuẩn tắc (ein Kanon)** để phán đoán lại được sử dụng như một **Công cụ (ein Organon)** nhằm thực sự tạo ra – hay ít nhất cũng có vẻ tạo ra – các khẳng định khách quan, và như vậy trong thực tế, môn Lô-gíc học phổ biến đã bị **lạm dụng**. **Môn lô-gíc học phổ biến bị hiểu sai như là một Bộ Công cụ**, được gọi là **BIỆN CHỨNG PHÁP (DIALEKTIK)**.

B86 Dù ý nghĩa [của từ “biện chứng pháp”] được người xưa sử dụng để đặt tên cho một môn khoa học hay nghệ thuật là rất khác nhau, nhưng người ta có thể căn cứ vào việc sử dụng thực sự của nó để nhận ra rằng đối với người xưa, Biện chứng pháp đã không gì khác hơn là môn **LÔ-GÍC HỌC VỀ ẢO TƯỢNG (LOGIK DES SCHEINS)**. Đó là một nghệ thuật ngụy biện nhằm mang lại cho sự không hiểu biết, thậm chí cho sự cố ý lừa phỉnh một lớp sơn của chân lý, bằng cách bắt chước phương pháp chặt chẽ mà Lô-gíc học nói chung đã **đề ra (vorschreiben)** và sử dụng Định vị học (Topik) [các thể cách lập luận] của môn Lô-gíc để tô điểm cho các trò bịp bợm rỗng tuếch. Cho nên ngày nay, người ta có thể nhận ra một sự cảnh báo chắc chắn và hữu ích là: khi nào môn Lô-gíc học phổ biến bị xem như là **Bộ Công cụ (Organon)** thì bao giờ cũng là một môn **Lô-gíc học về ảo tượng**, tức là có tính **biện chứng**. Vì lẽ nó không truyền dạy được cho ta điều gì hết về nội dung của nhận thức mà chỉ về các điều kiện hình thức đơn thuần của việc trùng hợp với **giác tính**; còn ngoài ra hoàn toàn không ăn nhập gì với đối tượng cả, cho nên yêu sách đòi hỏi sử dụng Lô-gíc học phổ biến như là một **công cụ (Organon)** hòng tăng tiến và mở rộng nhận thức – ít ra là theo ý đồ bịp bợm của nó – rút cục sẽ không đạt được gì hơn là sự ba hoa nhảm nhí, dùng một số ảo tượng để tùy tiện khẳng định hay bác bỏ bất cứ điều gì người ta muốn.

Một sự truyền dạy như thế là hoàn toàn không thích đáng đối với **phẩm giá của Triết học**. Chính vì bảo vệ phẩm

giá ấy mà người ta – tốt hơn – nên gọi Biện chứng pháp là một sự **PHÊ PHÁN ẢO TƯỢNG BIỆN CHỨNG**, xếp việc phê phán này vào trong môn Lô-gíc học, và ở đây, chúng ta cũng muốn hiểu nó với tư cách là một môn phê phán như thế.

Bản sao lưu trữ

B87

IV.

**VỀ VIỆC CHIA LÔ-GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM
RA THÀNH PHÂN TÍCH PHÁP SIÊU NGHIỆM
VÀ BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM**

Trong môn Lô-gíc học siêu nghiệm, ta tách riêng **giác tính** (cũng như trước đây trong **Cảm năng học siêu nghiệm**, ta tách riêng **cảm năng**) và rút ra khỏi các nhận thức của ta **phần tư duy chỉ có nguồn gốc trong bản thân giác tính** để xem xét. Nhưng, việc sử dụng nhận thức **thuần túy** này phải dựa trên điều kiện là: những đối tượng phải được mang lại cho ta trong trực quan để phần nhận thức **thuần túy** này có thể được áp dụng vào chúng. Vì lẽ, không có trực quan, mọi nhận thức của ta sẽ thiếu đối tượng và do đó, sẽ vẫn hoàn toàn trống rỗng. Vậy, bộ phận của môn Lô-gíc học siêu nghiệm trình bày các **yếu tố của nhận thức giác tính thuần túy** và các **nguyên tắc** – mà nếu không có chúng thì không đối tượng nào có thể được suy tưởng, – chính là **PHÂN TÍCH PHÁP SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE ANALYTIK)** và đồng thời cũng là một môn **LÔ-GÍC HỌC VỀ CHÂN LÝ**. [Sở dĩ gọi như vậy] vì không một nhận thức nào có thể mâu thuẫn với nó mà không đồng thời đánh mất mọi nội dung, tức là, đánh mất mọi quan hệ với một đối tượng nào đó, và do đó, đánh mất chân lý. Thế nhưng, vì lẽ vốn hết sức hấp dẫn và dễ bị lôi cuốn vào con đường lầm lạc khi sử dụng riêng biệt các nhận thức **thuần túy** cùng với các **nguyên tắc** này, cũng như tự mình vượt ra khỏi các ranh giới của kinh nghiệm là nơi duy nhất có thể mang lại cho ta chất liệu (những đối tượng) để các khái niệm **thuần túy** của **giác tính** có thể được áp dụng, nên **giác tính** rơi vào nguy cơ – bằng các **ngụy biện** trống rỗng – biến các **nguyên tắc đơn thuần hình thức** của **giác tính thuần**

B88

túy thành một sự sử dụng có tính chất liệu [nội dung] và từ đó, phán đoán về những đối tượng một cách không phân biệt, [đó là] những đối tượng vốn không được mang lại cho ta và có lẽ cũng không thể được mang lại cho ta bằng bất kỳ cách nào. Vì lẽ Phân Tích Pháp Siêu Nghiệm đích thực chỉ là một **Bộ chuẩn tắc (ein Kanon)** để phán đoán trong sử dụng thường nghiệm, nó sẽ bị lạm dụng nếu người ta cho nó có giá trị như là **Bộ Công cụ (Organon)** cho một sự sử dụng phổ biến và vô giới hạn, và dám liều lĩnh dùng riêng giác tính thuần túy để phán đoán, khẳng định và quyết định về những đối tượng nói chung [tự thân] một cách tổng hợp. Việc sử dụng giác tính thuần túy như thế sẽ mang tính **biện chứng**. Cho nên, phần thứ hai của Lô-gíc học siêu nghiệm phải là một sự Phê phán về ảo tượng biện chứng này và có tên gọi là **BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE DIALEKTIK)**, không phải như là một nghệ thuật kích hoạt ảo tượng biện chứng một cách giáo điều (một nghệ thuật tiếc thay rất phổ biến trong đủ loại nguy biện siêu hình học), trái lại với tư cách là một sự Phê phán giác tính và lý tính xét về phương diện bị sử dụng **siêu vật lý (hyperphysisch)**, nhằm phát hiện ảo tượng sai lầm trong các yêu sách thiếu cơ sở của chúng cũng như nhằm hạ thấp các tham vọng muốn khám phá và mở rộng nhận thức – mà hai quan năng trên tưởng lầm rằng có thể đạt được chỉ bằng các nguyên tắc siêu nghiệm – xuống thành việc kiểm tra các phán đoán của giác tính thuần túy và bảo vệ nó trước những ảo tượng nguy biện (sophistische Blendwerke).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

7 LÔ GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM (B75-B90)

Cuối phần Cảm năng học siêu nghiệm, Kant tỏ ra hài lòng vì đã tìm được các yếu tố tiên nghiệm đầu tiên tạo nên **trụ cột thứ nhất** của nhận thức: **không gian và thời gian**. Đồng thời Kant cũng đã đi được bước đầu tiên để trả lời câu hỏi về khả thể của **"phán đoán tổng hợp tiên nghiệm"** (B19). Nếu không gian-thời gian là những mô thức tiên nghiệm của trực quan cảm tính, thì Kant bắt đầu giải thích được khả thể của những phán đoán vừa tiên nghiệm vừa tổng hợp: là **"tiên nghiệm"**, trong chừng mực những phán đoán là đúng khi chúng dựa trên mối quan hệ với trực quan tiên nghiệm trong đó mọi dữ kiện thường nghiệm được sắp xếp lại; là **"tổng hợp"**, trong chừng mực chúng là đúng không phải chỉ nhờ vào việc "phân tích" đơn thuần những khái niệm do chúng kết hợp lại, mà nhờ vào mối quan hệ (tổng hợp) với trực quan thuần túy về không gian và thời gian.

Nhiệm vụ kế tiếp là khảo sát về **giác tính (Verstand)** để tìm ra các "vật liệu" tiên nghiệm cho **trụ cột thứ hai**: các **khái niệm thuần túy (các phạm trù)** của giác tính. Nói cách khác, sau khi xem xét vai trò của những **mô thức** tiên nghiệm của cảm năng, bây giờ phải xem xét vai trò của những **mô thức** tiên nghiệm của giác tính để hình thành **trọng vẹn** khả thể của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Trọng tâm của phần này là nhằm giải thích nguồn gốc, ý nghĩa và phạm vi sử dụng "hợp pháp" của các **phạm trù**, tức của các khái niệm phổ biến và nền móng vốn là bộ khung cho tư duy siêu hình học nói chung. Do đó, phần "khẳng định" phạm vi hiệu lực của chúng (Phân tích pháp siêu nghiệm) và phần "phủ định" tham vọng "vượt rào" của chúng (Biện chứng pháp siêu nghiệm) là góp phần trả lời câu hỏi chủ yếu của toàn bộ công cuộc phê phán: Siêu hình học có thể có được hay không? Và nếu có, chỉ có thể có được **như thế nào?**

Môn học mới mẻ bao gồm cả hai phần trên đây được Kant đặt tên là **"Lô-gíc học siêu nghiệm"**. Vậy, **"lô-gíc học siêu nghiệm"** là gì? Nó khác với Lô-gíc học thông thường ở chỗ nào? Mục 7 này tìm hiểu vấn đề đó, trước khi ta cùng Kant lần theo **"các manh mối"** để tìm ra những phạm trù ở mục 8.

- 7.1 Kant dẫn nhập vào phần Lô-gíc học siêu nghiệm giống cùng một kiểu như đã dẫn nhập vào phần Cảm năng học siêu nghiệm trước đây

(B33), đó là: **khẳng định** (mà không luận giải) **tính hai mặt** của các quan năng biểu tượng của con người: cảm năng và giác tính; tính thụ nhận và tính tự khởi. Thoạt nhìn, đây là cách phân biệt quen thuộc của tâm lý học thường nghiệm: quan năng thụ nhận – nhờ đó ta tiếp thu những ấn tượng – được phân biệt với quan năng tích cực, tự khởi nhờ đó ta hình thành những khái niệm. Tuy nhiên, **chỗ độc đáo** và mới mẻ của Kant là gán cho mỗi quan năng một **mô thức** riêng biệt, tức **phương thức** khác nhau để nối kết và sắp xếp những dữ kiện của biểu tượng. Và như thế, những quan năng không còn được xét theo nghĩa tâm lý học thường nghiệm nữa mà theo nghĩa **siêu nghiệm** (B25, B80, xem: Chú giải 3.5.1): tức xét những điều kiện khả thể của nhận thức tiên nghiệm về đối tượng.

Một mặt, những mô thức của cảm năng (không gian-thời gian) là phương thức để sắp xếp cái đa tạp (Mannigfaltigkeiten B34) của cảm giác thành trực quan về đối tượng (= thành những biểu tượng "trực tiếp và cá biệt", B377). Mặt khác, những đối tượng phải được **suy tưởng** mới trở thành những biểu tượng "phổ biến và được phân tư". Nói cách khác, nhờ những mô thức của cảm năng, cái đa tạp cảm tính được nối kết và sắp xếp **vào trong** trực quan, còn những mô thức của giác tính sẽ giúp cho những đối tượng nói chung được suy tưởng **vào dưới** những khái niệm. Theo Kant, bất kỳ nhận thức nào về đối tượng cũng cần **sự hợp tác** thiết yếu ấy của cả **hai loại** "mô thức". Đó chính là lý do phải hình thành môn **Lô-gíc học siêu nghiệm**, tức là môn học về những quy luật tiên nghiệm của giác tính, trong chừng mực sự hợp tác của chúng với những quy luật tiên nghiệm của cảm năng có thể đặt nền móng cho khả thể của nhận thức tiên nghiệm về đối tượng.

Nội dung trên đây sẽ dễ hiểu hơn khi Kant so sánh giữa Lô-gíc học siêu nghiệm với Lô-gíc học thông thường.

- 7.2 Kant gọi Lô-gíc học thông thường (có từ thời Aristote) là Lô-gíc học phổ biến (tổng quát); hay Lô-gíc học phổ biến và **thuần túy** và đôi khi cũng gọi là Lô-gíc học **hình thức** (B170).

Lô-gíc học được định nghĩa là "khoa học về những quy tắc (hay quy luật: Regeln] của tư duy (giác tính) nói chung" (B76), gồm hai loại: lô-gíc học phổ biến và lô-gíc học như là phương pháp luận của các khoa học riêng lẻ. Lô-gíc học phổ biến, đến lượt nó, lại chia làm hai: "thuần túy" và "ứng dụng" ("ứng dụng" theo nghĩa đặc biệt của Kant là nghiên cứu những vấn đề tâm lý học thường nghiệm, chẳng hạn sự can thiệp của trí tưởng tượng và xu hướng vào việc sử dụng "thuần túy"). Khi phân biệt như vậy, Kant cốt nhấn mạnh **hai** đặc điểm chủ yếu:

- Lô-gíc học phổ biến, thuần túy (= hình thức) "chỉ làm việc với mô thức đơn thuần của tư duy".
- "không rút ra bất cứ điều gì từ tâm lý học" (B78)

Trước hết, "mô thức đơn thuần của tư duy" là gì? "Mô thức" là cái đối lập lại với "chất liệu" (*Materie*), tức với nội dung, với đối tượng của tư duy. Mô thức của tư duy thể hiện trên bốn lãnh vực: (xem: Kant, Các bài giảng về Lô-gíc học. Toàn tập, tập IX, 91-139).

- "mô thức" của khái niệm là tính phổ biến của chúng.
- "mô thức" của phán đoán là phương thức đặc thù nối kết những biểu tượng (trực quan hoặc khái niệm).
- "mô thức" của suy luận, tức quy tắc rút ra kết luận (*consequentia*) từ những tiền đề.
- "mô thức" của một môn khoa học là sự thống nhất có hệ thống dựa theo những quy tắc phổ biến của ba lãnh vực trên.

Vậy, khi nói rằng Lô-gíc học phổ biến, thuần túy chỉ liên quan đến "mô thức đơn thuần của tư duy", Kant muốn nói rằng Lô-gíc học chỉ nghiên cứu những quy tắc của việc nối kết những khái niệm (trong phán đoán, suy luận, hệ thống khoa học) về mặt đơn thuần "hình thức", với tư cách là những biểu tượng "phổ biến và phân tư", trừu tượng hoá "khỏi mọi nội dung của nhận thức, tức khỏi mọi mối quan hệ của nhận thức với đối tượng" (B79). "Trừu tượng hoá khỏi mọi nội dung" có nghĩa là Lô-gíc học không cần biết sự vật nào hoặc đặc điểm nào của sự vật được hình dung trong khái niệm (vì thế, từ thời Aristote, khái niệm – trong lô-gíc học – có thể được biểu thị bằng ký hiệu hay mẫu tự như S, P, Q...). Trái lại, nó chỉ quan tâm giải thích việc ta phải tư duy như thế nào để tư duy có thể nhất trí với chính nó, nghĩa là, để cho việc nối kết những khái niệm của ta không dẫn đến mâu thuẫn và kết luận được rút ra là có căn cứ, hợp quy tắc lô-gíc.

7.3 Trong khi đó, Lô-gíc học siêu nghiệm lại quan tâm nghiên cứu nội dung của tư duy, trong chừng mực tư duy "có thể quan hệ với đối tượng một cách tiên nghiệm", vì thế, còn được gọi là Lô-gíc học chất thể (*materiale Logik*), một nỗ lực bất thành từ F. Bacon qua Descartes tới Leibniz và Lambert:

- Trước hết, khi đã đề ra môn Lô-gíc học siêu nghiệm, Kant chỉ còn gọi môn Lô-gíc học "phổ biến, thuần túy" là "Lô-gíc học phổ biến" thôi (B79, 102) mà không cần dùng chữ "thuần túy" nữa, bởi lẽ cả hai: Lô-gíc học siêu nghiệm lẫn Lô-gíc học phổ biến, tuy khác nhau cơ

bản, nhưng có **điểm chung giống nhau** là đều “**thuần túy**” cả, tức “không vay mượn chút gì từ tâm lý học”: cả hai đều trừu tượng hóa khỏi việc **mô tả** theo kiểu tâm lý học-thường nghiệm về **hoạt động** của tư duy để chỉ tập trung nghiên cứu những quy tắc phổ biến của việc “**ta phải suy tưởng như thế nào**”.

- Lô-gíc học siêu nghiệm xét về nội dung, vậy “**nội dung của tư duy**” hay **của khái niệm** là gì? Theo Kant, “**nội dung**” (**Inhalt**) của một khái niệm là “**khái niệm bộ phận**” (**Teilbegriff**) được chứa đựng trong biểu tượng về sự vật, chẳng hạn khái niệm “màu đỏ” là một “**biểu tượng bộ phận**” có **chung** cho những biểu tượng của ta về màu cờ, màu máu, về quả cà chua, quả dâu... (Lô-gíc học § 7, IX 95). Đây là những “**biểu tượng bộ phận**” có được nhờ sự **vật tác động** đến cảm năng của ta thông qua giác quan. Nhưng, nếu Cảm năng học siêu nghiệm đã chứng minh rằng quan năng cảm tính cung cấp cho ta những phương cách **tiên nghiệm** để sắp xếp cái đa tạp vào trong trực quan, thì bây giờ câu hỏi là phải chăng trong số những khái niệm của ta cũng có **một số khái niệm (bộ phận)** không bắt nguồn từ sự tác động của sự vật mà bắt nguồn **một cách tiên nghiệm** do phương cách của chính riêng ta để **suy tưởng** về sự vật tương ứng với mô thức tiên nghiệm của cảm năng. Nghiên cứu vấn đề này chính là nhiệm vụ cũng của một môn Lô-gíc học, tức của một “**môn học về những quy tắc của giác tính**” (B76) nhưng có tính cách **siêu nghiệm**, bởi việc nghiên cứu ấy nhằm chứng minh rằng: “**có và bằng cách nào (một số) khái niệm (thuần túy của giác tính) được áp dụng và có thể được áp dụng một cách đơn thuần tiên nghiệm**” (B80). (Ý tưởng và đề án về “**Lô-gíc học siêu nghiệm**” này của Kant gây ảnh hưởng lớn và trực tiếp đến các triết gia sau Kant. “**Khoa học lô-gíc**” biện chứng-tư biện của Hegel có thể nói là sự tiếp thu và thực hiện triệt để ý tưởng này khi Hegel mang lại cho **Lô-gíc học siêu nghiệm** nền tảng mới: nền tảng bản thể học (ontologisch)).

7.4 Cả hai môn, Lô-gíc học phổ biến (hình thức) lẫn Lô-gíc học siêu nghiệm đều được chia làm hai phần: **Phân tích pháp (Analytik)** và **Biện chứng pháp (Dialektik)** (B82, 87). Sự phân chia này dựa trên căn cứ nào?

- Kant gọi phần **Phân tích pháp** của Lô-gíc học phổ biến (thuật ngữ “**Phân tích pháp**” – Analytik – do Kant mượn của Aristote) là phần trình bày “**những quy tắc tất yếu và phổ quát của giác tính**” (B84), còn **Biện chứng pháp** là sự **lạm dụng** môn Lô-gíc học một cách “**ảo tưởng và lừa bịp**”. Sự lạm dụng thể hiện ở chỗ: biến những gì

chỉ đơn thuần là một **Bộ chuẩn tắc (Kanon)** – tức một bộ gồm những quy tắc để hướng dẫn việc suy tưởng đúng đắn, trong khi **nội dung** của suy tưởng phải được mang lại từ bên ngoài giác tính – thành một **Bộ công cụ (Organon)** để tạo ra nhận thức khách quan bằng cách chỉ sử dụng đơn thuần những quy luật của bản thân môn Lô-gíc học (B85). Theo Kant, đó chính là sự “lam dụng” của Siêu hình học duy lý, chẳng hạn khi **Wolff** và **Baumgarten** (trường phái **Leibniz**) đã “chứng minh” nguyên tắc túc lý (nguyên tắc về nguyên nhân đầy đủ, tức nguyên tắc nhân quả) bằng cách áp dụng nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn của Lô-gíc học vào cho một khái niệm **suông** là khái niệm “**tồn tại**” (latinh: **ens**) và triển khai toàn bộ hệ thống siêu hình học theo cùng phương pháp ấy. (Xem: **C. Wolff**: *Philosophia prima*; **Baumgarten**: *Metaphysica*).

Trong tinh thần ấy, Kant sử dụng thuật ngữ **Phân tích pháp** và **Biện chứng pháp** cho Lô-gíc học **siêu nghiệm**. Ở đây, **Phân tích pháp** sẽ bị lam dụng để trở thành **Biện chứng pháp** khi **điều kiện cảm tính** – chỉ nhờ đó tư duy thuần túy về đối tượng mới có thể có được – bị xem thường và gạt bỏ để lý tính chỉ “phiêu lưu” giữa những khái niệm suông. Chỉ đơn thuần dựa vào những khái niệm thuần túy (những phạm trù) của giác tính (mà không có chất liệu của cảm năng) hòng tạo ra tri thức thì cũng mắc phải sai lầm như trong trường hợp lam dụng lô-gíc học phổ biến. Vạch rõ sai lầm và phát hiện **nguồn gốc** của sai lầm ở ngay trong bản tính tự nhiên của lý tính là công việc của phần **Biện chứng pháp** siêu nghiệm (tức phần **hạt** của Lô-gíc học siêu nghiệm). Tóm lại, Lô-gíc học siêu nghiệm sẽ gồm có hai phần:

- Phần đầu, “**Phân tích pháp siêu nghiệm**” là “**Lô-gíc học về chân lý**” (B87) gồm hai phần nhỏ: “**Phân tích pháp các khái niệm**” và “**Phân tích pháp các nguyên tắc**” làm nhiệm vụ tháo rời (phân tích) các yếu tố tiên nghiệm của giác tính để cùng với các mô thức thuần túy của cảm năng (không gian, thời gian) có thể quan hệ với đối tượng, làm cho nhận thức khách quan có thể hình thành được.
- Phần sau, “**Biện chứng pháp siêu nghiệm**” là “**Lô-gíc học về ảo tượng**” (**Logik des Scheins**) (B86) cho thấy lý tính nhất định sẽ rơi vào mâu thuẫn, bết tắc vì chỉ có được những “nhận thức” giả tạo khi nó muốn vượt qua ranh giới của kinh nghiệm khả hữu là phạm vi và mảnh đất “dụng võ” thực sự và duy nhất của các yếu tố tiên nghiệm trên đây. Phần đầu độ 200 trang, phần sau ngót 400 trang.

7.5 Ta đã biết thế nào là "phân tích" theo nghĩa "tháo rời", nên sẽ bắt đầu đi vào "**Phân tích pháp siêu nghiệm**": **bộ xương sống của nhận thức**. Những gì Kant đã làm với "Cảm năng", ông cũng sẽ làm như vậy với giác tính, tức với quan năng suy tưởng, tư duy. Trước đây, ông đi tìm những nguyên tắc tiên nghiệm của tri giác, bây giờ ông đi tìm chúng trong tư duy. Nhiệm vụ là tìm ra các mô thức và các nguyên tắc của giác tính thỏa ứng 4 đặc điểm sau:

- a) không lệ thuộc vào kinh nghiệm
- b) không thuộc về cảm năng
- c) là những mô thức và nguyên tắc nền tảng, căn nguyên chứ không phải là phái sinh (tức được rút ra từ cái cao hơn) và phức hợp (tức do nhiều cái hợp lại), và
- d) phải hoàn chỉnh, bao quát toàn bộ lãnh vực của giác tính thuần túy dưới dạng một bảng "danh mục" đầy đủ (B89).

Làm sao phát hiện được các mô thức và nguyên tắc tư duy thuần túy ấy? Phải dò tìm theo các **manh mối**, tức đi đường vòng thông qua các **phán đoán**. Kant hỏi: Khi tư duy (suy tưởng), thực chất là ta làm việc gì? Trả lời: là **Hiểu** và **Hiểu tức là phán đoán; muốn phán đoán thì phải thông qua các khái niệm và nguyên tắc**. Đó là tóm tắt những công việc của các phần sau đây.

LÔ GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM

A

PHÂN TÍCH PHÁP SIÊU NGHIỆM

B89

Phân tích pháp này là sự tháo rời [phân tích] toàn bộ nhận thức tiên nghiệm của ta ra thành các yếu tố của nhận thức giác tính thuần túy. Vấn đề thiết yếu là các điểm sau đây:

1. Các khái niệm [của giác tính] phải là các khái niệm thuần túy chứ không phải khái niệm thường nghiệm.
2. Chúng không thuộc về trực quan và cảm năng mà thuộc về Tư duy và Giác tính.
3. Chúng là các **khái niệm cơ bản (Elementarbegriffe)** và phải phân biệt với những khái niệm **phái sinh (abgeleitet)** hay với những khái niệm kết hợp từ những khái niệm phái sinh.
4. Bảng danh mục các khái niệm ấy là hoàn chỉnh, lấp đầy toàn bộ lãnh vực của giác tính thuần túy một cách trọn vẹn. Tuy nhiên, sự hoàn chỉnh này của một môn khoa học không thể được thừa nhận một cách đáng tin cậy nếu chỉ dựa vào sự dự đoán về một tập hợp hỗn độn (Aggregate) [các khái niệm] đạt được chỉ từ nỗ lực thử nghiệm, trái lại chỉ có thể có thông qua **Ý niệm về cái toàn bộ** của các nhận thức thuần túy của giác tính và từ Ý niệm đó, thông qua sự phân chia chính xác các khái niệm được Ý niệm ấy tạo ra, tức là chỉ có thể có được thông qua mối liên kết của chúng **trong một hệ thống**. Giác tính thuần túy không chỉ tách biệt hẳn với mọi cái thường nghiệm mà còn tách biệt hoàn toàn với mọi cảm năng. Giác tính là **một chỉnh thể (Einheit)** bền vững, tự đầy đủ với chính nó và không được gia tăng thêm từ các bổ sung nào từ bên ngoài. Vì thế, **tổng thể (Inbegriff)** nhận thức của nó tạo nên một **hệ thống** được bao quát và xác định bởi một **Ý niệm**; và tính hoàn chỉnh lẫn tính rành mạch của hệ thống ấy đồng thời có thể mang lại hòn đá thử cho

B90

tính đúng đắn và tính chân thực của mọi bộ phận nhận thức thuộc về nó. Toàn bộ môn Lô-gíc học siêu nghiệm được chia làm hai quyển: quyển I là **Phân tích pháp các khái niệm (Analytik der Begriffe)** và quyển hai là **Phân tích pháp các nguyên tắc (Analytik der Grundsätze)** của giác tính thuần túy.

Bản sao lưu trữ

PHÂN TÍCH PHÁP SIÊU NGHIỆM

QUYỂN I

PHÂN TÍCH PHÁP CÁC KHÁI NIỆM

Tôi hiểu “**Phân tích pháp các khái niệm**” không phải là sự phân tích bản thân các khái niệm, hay là – theo phương pháp thông thường trong các nghiên cứu triết học – tháo rời [phân tích] các khái niệm có sẵn về mặt nội dung để làm cho chúng trở thành minh bạch, trái lại đây là công việc phân tích còn ít được làm về bản thân quan năng giác tính, nhằm qua đó nghiên cứu khả thể của các khái niệm tiên nghiệm, bằng cách đi tìm chúng chỉ ở trong giác tính như là nơi khai sinh ra chúng và phân tích việc sử dụng thuần túy của giác tính nói chung, vì đây mới là công việc riêng biệt của một môn **Triết học-Siêu nghiệm**; còn các việc còn lại khác là nghiên cứu có tính lô-gíc về những khái niệm trong triết học nói chung.

Vì vậy, chúng ta sẽ theo dõi các khái niệm thuần túy đến tận những mầm mống (**Keimen**) và tổ chất (**Anlagen**) đầu tiên của chúng trong giác tính con người, từ lúc chúng đã nằm sẵn trong tư thế chuẩn bị cho tới khi chúng phát triển nhân tiếp xúc với kinh nghiệm, và sau đó được chính giác tính giải phóng chúng ra khỏi những điều kiện thường nghiệm ràng buộc để chúng được trình bày [nơi đây] trong trạng thái hoàn toàn thuần túy.

PHÂN TÍCH PHÁP CÁC KHÁI NIỆM

CHƯƠNG I

VỀ MẠNH MỐI (LEITFADEN) ĐỂ PHÁT HIỆN TẤT CẢ CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH

B92 Khi ta đưa một quan năng nhận thức vào hoạt động thì nhân các cơ hội sử dụng nó, những khái niệm khác nhau tự bộc lộ ra làm cho có thể nhận ra được quan năng này, và những khái niệm được tập hợp lại ít hay nhiều là tùy vào sự nghiên cứu về chúng được tiến hành trong một thời gian dài hoặc với sự tinh tường, sâu sắc được dành cho chúng. Công việc nghiên cứu này – được tiến hành theo phương pháp có tính khá cơ giới vừa nói – sẽ kết thúc ở chỗ nào là điều không bao giờ có thể xác định chắc chắn. Tuy nhiên, những khái niệm được người ta tìm ra một cách khá ngẫu nhiên này cũng không cho thấy là nằm trong một trật tự và một chỉnh thể có hệ thống nào, trái lại chỉ được sắp thành từng cặp dựa trên sự giống nhau giữa chúng và xếp thành từng chuỗi dựa theo độ lớn về nội dung từ đơn giản đến phức tạp hơn, và không có gì ở đây là có tính hệ thống cả, mặc dù chúng cũng đã được hình thành một cách có phương pháp bằng một kiểu nào đó.

[Trái lại], **Triết học siêu nghiệm** có thuận lợi nhưng đồng thời cũng có sự bó buộc là phải đi tìm **các khái niệm của nó theo một nguyên tắc**, vì các khái niệm này đều bắt nguồn từ giác tính, như là từ một chỉnh thể tuyệt đối, thuần túy và không bị pha tạp, và vì thế, bản thân chúng phải nối kết lại với nhau theo **một khái niệm** hay một **Ý niệm**

[chung]. Một sự nối kết (Zusammenhang) như thế mang lại cho ta một quy luật, theo đó **mỗi** khái niệm thuần túy của giác tính có **vị trí** được xác định rõ, và tính hoàn chỉnh của tất cả các khái niệm ấy cũng có thể được xác định một cách **tiên nghiệm**, vì nếu không, tất cả [cả hai điều trên] sẽ bị phụ thuộc vào sự tùy tiện hoặc ngẫu nhiên.

Bản sao lưu trữ

TIẾT 1

VỀ VIỆC SỬ DỤNG GIÁC TÍNH NÓI CHUNG MỘT CÁCH LÔ GÍC

B93 Trước đây, **giác tính** đã được định nghĩa một cách đơn thuần **tiêu cực (negativ)**: như một quan năng nhận thức **phi cảm tính**. Nhưng độc lập với cảm năng, ta không thể dự phần vào bất kỳ một trực quan nào. Vậy, **giác tính** không phải là quan năng của trực quan. Tuy nhiên, ngoài bằng trực quan ra, không còn phương cách nhận thức nào khác hơn là bằng những khái niệm. Cho nên nhận thức của mọi **giác tính** – ít nhất là của **giác tính** con người – là một nhận thức bằng những khái niệm, không có **tính trực quan**, mà là **suy lý (diskursiv)**. Mọi **trực quan** – vì là **cảm tính** – nên dựa vào những sự **kích động [những cảm xúc] (Affektionen)**, còn những **khái niệm** dựa vào những **CHỨC NĂNG (FUNKTIONEN)**. Tôi hiểu **CHỨC NĂNG** là sự **thống nhất [Einheit, nhất thể]** của hành vi sắp xếp những **biểu tượng khác nhau dưới một biểu tượng chung**. Vậy, những **khái niệm** dựa trên **tính tự khởi** của tư duy cũng giống như những **trực quan cảm tính** dựa trên **tính thụ nhận** của những **ấn tượng**. **Giác tính** không thể sử dụng những **khái niệm** này cho việc gì khác hơn là dùng chúng để **phán đoán**. Vì lẽ không có **biểu tượng** nào, – ngoại trừ **trực quan** – **quan hệ trực tiếp** được với **đối tượng**, nên một **khái niệm** không bao giờ **quan hệ trực tiếp** với một **đối tượng**, trái lại chỉ **quan hệ** với bất kỳ một **biểu tượng** nào khác về **đối tượng** (**biểu tượng** được **quan hệ** ấy có thể là **trực quan** hay **bản thân** đã là một **khái niệm**).

Vậy, **PHÁN ĐOÁN (DAS URTEIL)** là nhận thức **gián tiếp [trung giới]** về một **đối tượng**, do vậy, là **biểu tượng của một biểu tượng về đối tượng**. Trong bất kỳ **phán đoán** nào cũng có một **khái niệm** có giá trị cho nhiều cái và trong cái **Nhiều**

này bao gồm một biểu tượng được cho, biểu tượng sau cùng này có quan hệ **trực tiếp** với đối tượng. Chẳng hạn, trong phán đoán: “Mọi vật thể đều khả phân”, khái niệm về “khả phân” có thể quan hệ với nhiều khái niệm khác nhau, nhưng ở đây, nó quan hệ đặc thù với khái niệm về “vật thể”, quan hệ [sau cùng] này gắn liền với một hiện tượng [vật thể] nào đó đang xuất hiện ra cho ta. Vậy là những đối tượng này được hình dung một cách

B94 **gián tiếp** thông qua khái niệm về tính khả phân. Như thế, mọi phán đoán đều là những chức năng mang lại tính thống nhất cho những biểu tượng của ta, bởi thay vì một biểu tượng trực tiếp thì một biểu tượng **cao hơn** – bao hàm biểu tượng này lẫn nhiều biểu tượng khác – được sử dụng để mang lại nhận thức về đối tượng và qua đó, nhiều nhận thức có thể có được tập hợp lại thành **MỘT** nhận thức. Ta có thể quy mọi hành vi của giác tính vào những phán đoán, khiến cho giác tính nói chung có thể được hình dung như là một quan năng để phán đoán (ein Vermögen zu urteilen). Vì như đã nói, giác tính là quan năng để suy tưởng. Suy tưởng là nhận thức bằng những khái niệm. Nhưng những khái niệm – với tư cách là những vị ngữ [thuộc từ] (Prädikate) của những phán đoán khả hữu – quan hệ với một biểu tượng nào đó về một đối tượng chưa được xác định. Khái niệm về một vật thể biểu thị một cái gì đó, chẳng hạn kim loại, là cái có thể được nhận thức bằng khái niệm trên. Vậy khái niệm chỉ trở thành khái niệm là nhờ trong nó có chứa đựng các biểu tượng khác để thông qua các biểu tượng ấy, khái niệm có thể quan hệ được với những đối tượng. Vậy nó là vị ngữ cho một phán đoán khả hữu, chẳng hạn phán đoán: “Kim loại là một vật thể”.

Tóm lại, **tất cả mọi chức năng của giác tính** đều có thể được tìm ra, nếu người ta có thể trình bày **hoàn chỉnh những chức năng mang lại tính thống nhất trong những phán đoán (die Funktionen der Einheit in den Urteilen)**. Điều này là hoàn toàn có thể làm được như Tiết sau đây sẽ cho thấy.

TIẾT 2

MỤC § 9

B95

VỀ CÁC CHỨC NĂNG LÔ GÍC CỦA GIÁC TÍNH TRONG NHỮNG PHÁN ĐOÁN

Nếu ta trừu tượng hóa [gạt bỏ] mọi nội dung của một phán đoán nói chung và chỉ lưu ý đến mô thức đơn thuần của giác tính (Verstandesform) ở trong đó, ta sẽ thấy chức năng của tư duy trong phán đoán có thể được quy về bốn đề mục (Titel); mỗi đề mục bao gồm ba trạng thái (Momente)* được hình dung rất thuận tiện trong bảng sau đây:

1

XÉT VỀ LƯỢNG CỦA PHÁN ĐOÁN

Phổ biến (Allgemein)

Đặc thù (Besonder)

Cá biệt (Einzeln)

2

XÉT VỀ CHẤT

Khẳng định (Bejahend)

Phủ định (Verneinend)

Bất định (Unendlich) [hay vô tận]

3

XÉT VỀ TƯƠNG QUAN

Nhất thiết (Kategorisch)

Giả thiết (Hypothetisch)

Phân đôi (Disjunktiv)

4

XÉT VỀ HÌNH THÁI (MODALITÄT)

Nghi vấn (Problematisch)

Xác định (Assertorisch)

Tất nhiên (Apodiktisch)

* Moment: chữ rất khó dịch cho trọn nghĩa. Ở đây, chúng tôi tạm dịch là “trạng thái” hiểu như là “tình trạng” của giác tính trong phán đoán. Ở chỗ khác, có thể được dịch là “nhân tố”, “yếu tố”, “phương diện”. Chữ “Moment” có nguồn gốc từ

B96 Vì sự phân chia này có vẻ khác trong một vài điểm – tuy không cốt yếu – với kỹ thuật quen thuộc của các nhà Lô-gíc học, thiết tưởng các lưu ý sau đây không phải là không cần thiết để phòng tránh sự hiểu lầm.

1. [**VỀ LƯỢNG**]: Các nhà Lô-gíc học nói có lý rằng khi sử dụng các phán đoán trong những **suy luận của lý tính (Vernunftschlüsse)***, người ta có thể xem các phán đoán cá biệt giống như các phán đoán **phổ biến**. Chính bởi vì các phán đoán cá biệt không có **phạm vi (Umfang)**** nào cả nên vị ngữ (Prädikat) của chúng không thể chỉ được áp dụng cho một số cái được chứa đựng trong khái niệm của chủ ngữ (Subjekt) và loại trừ các cái còn lại. Vị ngữ có giá trị cho toàn bộ khái niệm không có ngoại lệ **như thể** khái niệm ấy là một khái niệm phổ biến có một phạm vi mà vị ngữ có giá trị cho toàn bộ nội dung. Thế nhưng, nếu ta so sánh một phán đoán cá biệt với một phán đoán có giá trị phổ biến như một nhận thức về **mặt lượng**, ta thấy phán đoán cá biệt quan hệ với phán đoán phổ biến giống như **một đơn vị** quan hệ với cái vô tận; bản thân nó khác với phán đoán phổ biến một cách cơ bản. Do đó, nếu tôi đánh giá một phán đoán cá biệt (judicium singulae) không chỉ về tính giá trị nội tại của nó mà về **mặt lượng** với tư cách là nhận thức nói chung trong sự so sánh với những nhận thức [về lượng] khác, phán đoán cá biệt là **khác** với các phán đoán phổ biến (judici

chữ “mô-men” trong vật lý học. Trong triết học Hegel sau này, chữ này rất thường được dùng theo nghĩa “phương diện”, “bước” của tiến trình phát triển biện chứng. Trong trường hợp đó, một số tác giả để nghị dịch là “thời quán”. (N.D).

* Lưu ý: Giác tính là quan năng để phán đoán; lý tính là quan năng để suy luận (Vd: suy luận dưới dạng tam-đoạn luận). Tuy nhiên suy luận thực chất là phán đoán về những phán đoán (kết luận trong suy luận là phán đoán về hai phán đoán (hai tiền đề) trước đó. (N.D).

** Umfang: phạm vi. Cũng có thể hiểu là “ngoại trương” hay “ngoại diện” (Extension). (N.D).

B97 communia), và do đó xứng đáng có một vị trí riêng trong bảng danh mục hoàn chỉnh về các trạng thái (Momente) của tư duy nói chung (mặc dù điều này không cần thiết nơi môn lô-gíc học chỉ giới hạn trong việc sử dụng các phán đoán trong quan hệ giữa chúng với nhau).

2. [**VỀ CHẤT**]: Cũng thế, trong Lô-gíc học **siêu nghiệm**, phán đoán **bất định [vô tận]** phải được phân biệt với phán đoán **khẳng định**, mặc dù trong môn Lô-gíc phổ biến chúng được xếp chung một cách đúng đắn vào các phán đoán khẳng định và không tạo nên một bộ phận riêng. [Sở dĩ như vậy vì] Lô-gíc học phổ biến trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của vị ngữ (dù là vị ngữ phủ định), và chỉ xét xem vị ngữ ấy được gán cho chủ ngữ hoặc đối lập lại với chủ ngữ mà thôi. Ngược lại, Lô-gíc học siêu nghiệm xem xét cả **giá trị** hay **nội dung** của sự khẳng định lô-gíc này – [kể cả] thông qua một vị ngữ phủ định đơn thuần –, và xét xem sự khẳng định này có mang lại bổ ích gì đối với toàn bộ nhận thức hay không. Giả thử tôi nói về **linh hồn** rằng: “nó **không phải là khả diệt**”, thì qua một phán đoán **p phủ định** như thế, ít nhất tôi có thể tránh được một sai lầm. Nhưng nếu tôi nói: “Linh hồn là **bất-diệt**”, thì xét về hình thức lô-gíc, tôi thực sự khẳng định và đặt linh hồn vào trong phạm vi không giới hạn của những hữu thể bất-diệt. Nhưng vì trong **toàn bộ** phạm vi của những hữu thể có thể có, những hữu thể khả diệt chiếm một phần, phần kia là những hữu thể bất-diệt, vậy mệnh đề trên của tôi không nói lên được điều gì khác hơn là: linh hồn là **một** trong số lượng vô tận những sự vật vẫn còn lại nếu tôi gạt bỏ hết những hữu thể khả diệt đi. Nhưng qua đó, phạm vi vô tận của mọi hữu thể có thể có chỉ mới được giới hạn trong mức độ [những hữu thể] khả diệt được tách riêng ra, còn linh hồn vẫn bị đặt vào trong không gian [khu vực] **còn lại** của toàn bộ phạm vi. Nhưng không gian này – dù đã bị gạt bỏ một số – vẫn mãi mãi là **vô tận** và dù các bộ phận khác có tiếp tục được loại bỏ dần, thì

B98

khái niệm về linh hồn cũng không nhờ đó mà tăng tiến [sáng tỏ] hơn chút nào, và vẫn không được xác định một cách khẳng định. Vậy, xét về mặt phạm vi lô-gíc, những phán đoán **bất định** [hay vô tận] này thực chất chỉ mới có **tính giới hạn** đối với nội dung của nhận thức* nói chung, và trong chừng mực đó, chúng không thể bị bỏ qua trong bảng danh mục siêu nghiệm về tất cả các trạng thái của tư duy trong các phán đoán, bởi vì chức năng của giác tính được sử dụng trong trường hợp này có thể có vai trò quan trọng trong lãnh vực nhận thức thuần túy tiên nghiệm của giác tính.

3. [**VỀ TƯƠNG QUAN**]: Mọi mối tương quan của tư duy trong các phán đoán là: a) của chủ ngữ với vị ngữ; b) của nguyên nhân với kết quả và c) của nhận thức bị phân chia và mọi bộ phận của việc phân chia với nhau. Trong loại tương quan thứ nhất, ta xem xét mối tương quan giữa hai khái niệm; trong loại thứ hai, giữa hai phán đoán; và trong loại thứ ba là nhiều phán đoán trong mối quan hệ giữa chúng với nhau. Mệnh đề **giả thiết** (*hypothetisch*): “Nếu có sự công bằng hoàn toàn, kẻ ác ngoan cố phải bị trừng phạt” thực ra chỉ chứa đựng mối quan hệ của hai mệnh đề: “Có sự công bằng hoàn toàn” và “kẻ ác ngoan cố phải bị trừng phạt”. Hai mệnh đề này có đúng trong tự thân chúng [về nội dung] hay không là điều không được quyết định ở đây. Thông qua phán đoán này chỉ có **hệ quả** [nếu – thì] là được suy tưởng mà thôi. Còn phán đoán **phân đôi** (*disjuntiv*) lại chứa đựng mối quan hệ giữa hai hay nhiều mệnh đề trái ngược nhau, nhưng không phải là mối quan hệ về hệ quả mà chứa đựng mối quan hệ của sự đối lập lô-gíc, trong chừng mực lãnh vực của mệnh đề này loại trừ lãnh vực của mệnh đề kia, nhưng đồng thời cũng bao hàm mối quan hệ của
- B99

* [Không phải thế này, không phải thế kia, chứ chưa khẳng định được nội dung của nhận thức]. (N.D).

cộng đồng tương tác (Gemeinschaft), trong chừng mực mọi mệnh đề gộp chung lại sẽ lấp đầy lãnh vực của nhận thức thực sự; tức là, một mối quan hệ giữa các bộ phận thuộc toàn bộ lãnh vực của một nhận thức, vì lãnh vực của một bộ phận này là phần bổ sung cho lãnh vực của bộ phận khác đối với **cả tổng thể (ganzer Inbegriff)** nhận thức được phân chia, chẳng hạn trong phán đoán phân đôi sau đây: “Thế giới tồn tại **hoặc** là do một ngẫu nhiên mù quáng, **hoặc** là do sự tất yếu nội tại, **hoặc** là do một nguyên nhân từ bên ngoài”. Mỗi một mệnh đề trong các mệnh đề này nắm giữ **một bộ phận** của [tổng thể] lãnh vực nhận thức có thể có về sự tồn tại của thế giới nói chung, và tất cả các mệnh đề ấy gộp lại tạo nên **toàn bộ** lãnh vực. Lấy đi nhận thức của một trong các lãnh vực này có nghĩa là đặt nó vào trong một của các lãnh vực còn lại, và ngược lại, đặt nó vào trong một lãnh vực nghĩa là lấy nó ra khỏi các lãnh vực còn lại. Như vậy, trong một phán đoán phân đôi, có một **cộng đồng tương tác** nào đó của các nhận thức, thể hiện ở chỗ các nhận thức ấy vừa loại trừ lẫn nhau, nhưng qua đó vừa xác định nhận thức đúng đắn **trong cái toàn bộ**, theo nghĩa gộp chung chúng lại, chúng tạo nên nội dung toàn diện của một nhận thức duy nhất được cho. Đây là những gì tôi cho rằng cần phải nêu vì có ảnh hưởng đến sau này.

- B100 4. [**VỀ HÌNH THÁI**]: Hình thái (die Modalität) của các phán đoán là một **chức năng** hoàn toàn đặc thù của các phán đoán, có đặc điểm dị biệt nơi nó là: hình thái không đóng góp gì cho **nội dung** của phán đoán cả (vì ngoài Lượng, Chất và Tương quan thì không còn gì khác tạo nên **nội dung** của một phán đoán), nhưng chỉ nói lên **giá trị của hệ từ** * trong mối quan hệ **với tư duy** nói chung. Các phán

* **Hệ từ (Copula)**: loại động từ nối chủ ngữ với vị ngữ, ở đây là các hệ từ: là, có

đoán nghi vấn (**problematisch**) là các phán đoán, nơi đó sự khẳng định hay phủ định được người ta giả định chỉ như là **có thể có** (khả năng tùy thích). Gọi là phán đoán **xác định** (**assertorisch**) vì được xem như là **hiện thực** (**wirklich**) (đúng thật/wahr). Còn phán đoán **tất nhiên** (**apodiktisch**) là vì trong đó người ta xem nó là **phải có** (tất yếu)⁽¹⁾.

Như thế, hai phán đoán mà tương quan giữa chúng tạo nên phán đoán **giả thiết** (**hypothetisch**) (nguyên nhân và kết quả) cũng như các phán đoán mà tương quan giữa chúng tạo nên sự **phân đôi** (**disjunktiv**) (các bộ phận của sự phân chia) đều chỉ có tính **nghi vấn** (**problematisch**) [về mặt hình thái]. Trong ví dụ trước đây, mệnh đề “có sự công bằng hoàn toàn” không được phát biểu một cách **xác định** (**assertorisch**) [về mặt hình thái như là hiện thực] mà chỉ được suy tưởng như một phán đoán khả năng nghĩa là người ta có thể giả định nó và chỉ có kết quả của nó mới có tính **xác định** (**assertorisch**). Do đó, các phán đoán như thế có thể là sai một cách rõ ràng, nhưng nếu hiểu như là có tính **nghi vấn** [về mặt hình thái] thì lại là các điều kiện để nhận thức cái đúng. Cũng thế, phán đoán: “Thế giới tồn tại nhờ sự ngẫu nhiên mù quáng” trong phán đoán phân đôi cũng chỉ có ý nghĩa nghi vấn, tức là người ta có thể tạm chấp nhận mệnh đề này trong một giây lát để tìm ra mệnh đề đúng (cũng giống như chỉ ra con đường sai trong số tất cả những con đường mà người ta có thể giả định). Vậy, mệnh đề **nghi vấn** [về hình thái] chỉ diễn đạt **khả năng lô-gíc** (chứ không có tính khách quan), tức là một sự lựa chọn tự do cho phép

thế là, **phải** là thể hiện ba hình thái: hiện thực, khả năng và tất yếu của phán đoán trong mối quan hệ với tư duy. (N.D).

(1) Giống như thể tư duy trong trường hợp thứ nhất là một chức năng của giác tính, trong trường hợp thứ hai là của năng lực phán đoán và trong trường hợp thứ ba là của lý tính. Một nhận xét chỉ được làm sáng tỏ hơn về sau này.

một mệnh đề như thế là có giá trị, một sự tiếp nhận tùy thích mệnh đề ấy ở trong giác tính. Trong khi đó, mệnh đề **xác định (assertorisch)** nói về tính thực tại lô-gíc hay là sự thật, chẳng hạn trong một suy luận giả thiết, **tiền đề (das Antecedens)** có hình thức nghi vấn trong chính đề (Major) nhưng lại có hình thái xác định trong thứ đề (Minor) và cho thấy mệnh đề ấy đã gắn liền với giác tính theo đúng các quy luật của giác tính. | [Sau cùng], mệnh đề **tất nhiên (apodiktisch)** suy tưởng về mệnh đề xác định như là được quy định bởi bản thân các quy luật này của giác tính, do đó khẳng định một cách tiên nghiệm và bằng cách đó, diễn tả tính tất yếu lô-gíc. Vì lẽ ở đây [trong tính **hình thái** của các phán đoán], tất cả đều gắn liền với giác tính theo cấp độ ngày càng tăng dần (gradweise), – khởi đầu người ta phán đoán về điều gì đó một cách nghi vấn [khả năng], rồi giả định nó như là đúng một cách **xác định** [hiện thực] và sau cùng khẳng định nó như là gắn liền không thể tách rời với giác tính, tức như là **tất yếu (notwendig)** và **tất nhiên (apodiktisch)** – cho nên người ta có thể gọi **ba chức năng** này của Hình thái cũng là bấy nhiêu **trạng thái (Momente)** [có thể có] của tư duy nói chung.

TIẾT 3**MỤC § 10**

B102

**VỀ CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA
GIÁC TÍNH HAY VỀ CÁC PHẠM TRÙ**

Như đã nói nhiều lần, môn Lô-gíc học phổ biến trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức và chờ đợi sẽ được mang lại các biểu tượng từ các nơi khác, bất kể nguồn gốc từ đâu, để biến các biểu tượng này thành các khái niệm bằng con đường **phân tích**. Ngược lại, môn Lô-gíc học siêu nghiệm có trước mặt mình cái đa tạp của cảm năng tiên nghiệm do Cảm năng học siêu nghiệm mang lại để tạo nên một chất liệu cho các khái niệm thuần túy của giác tính, mà nếu không có chất liệu này, Lô-gíc học siêu nghiệm sẽ không có nội dung nào cả, do đó sẽ hoàn toàn trống rỗng. Không gian và Thời gian chứa đựng cái đa tạp của trực quan tiên nghiệm, nhưng lại thuộc về các điều kiện của tính thụ nhận của tâm thức chúng ta, chỉ nhờ đó tâm thức mới có thể tiếp nhận được các biểu tượng về những đối tượng, và những điều kiện này, do đó, bao giờ cũng phải kích động (*affizieren*) đến khái niệm về đối tượng. Trong khi đó, chỉ riêng **tính tự khởi** của tư duy chúng ta là đòi hỏi rằng cái đa tạp này trước hết phải được **trải nghiệm** (*durchgegangen*), tiếp thu và nối kết lại bằng một cách nào đó, để từ đó tạo ra một nhận thức. Hành vi này tôi gọi là **SỰ TỔNG HỢP (SYNTHESIS)**.

B103

Tôi hiểu **SỰ TỔNG HỢP** trong nghĩa khái quát nhất là hành vi nối kết những biểu tượng khác nhau lại và thấu hiểu (*begreifen*) [bằng khái niệm] sự đa tạp của chúng trong **một** nhận thức. Một sự tổng hợp như thế là **thuần túy** khi cái đa tạp không phải được mang lại một cách thường nghiệm mà là tiên nghiệm (như cái đa tạp trong Không gian và Thời gian).

Các biểu tượng của ta phải được mang lại **trước khi** mọi sự phân tích (Analysis) về chúng được tiến hành và, về **mặt nội dung**, không khái niệm nào có thể ra đời bằng cách phân tích. Trong khi đó, chính sự **TỔNG HỢP** về cái đa tạp (dù được mang lại một cách thường nghiệm hay tiên nghiệm) mới là **cái đầu tiên** làm nảy sinh một nhận thức; nhận thức này tuy lúc đầu có thể còn thô và hỗn độn và do đó cần có sự phân tích, nhưng chỉ sự **TỔNG HỢP** mới là cái thực sự **tập hợp** các yếu tố thành các nhận thức và **hợp nhất** chúng lại thành một nội dung nhất định nào đó; cho nên sự **TỔNG HỢP** là **cái đầu tiên** ta phải lưu ý xem xét nếu ta muốn phán đoán [tìm hiểu] về **nguồn gốc đầu tiên** (den ersten Ursprung) của nhận thức chúng ta.

Sự tổng hợp **nói chung** – như ta sẽ thấy – là kết quả tác động (Wirkung) đơn thuần của **năng lực tưởng tượng** (Einbildungskraft), một **chức năng** mù quáng nhưng không thể thiếu được của tâm hồn (Seele), mà nếu không có nó, chắc hẳn ta sẽ không có được nhận thức nào cả, nhưng lại hiếm khi nào ta có ý thức về nó*. Tuy nhiên, chỉ riêng công việc **đưa sự tổng hợp** này thành những **khái niệm** (auf Begriffe bringen) lại là một **chức năng** thuộc về **giác tính** và qua đó **giác tính** mới giúp ta có được nhận thức theo đúng nghĩa đích thực là nhận thức.

B104 Hình dung một cách khái quát, sự **TỔNG HỢP THUẦN TÚY** mang lại **KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH**. Tôi hiểu sự tổng hợp này là sự tổng hợp dựa trên cơ sở của sự **THỐNG NHẤT** [sự **NHẤT THỂ**] **TỔNG HỢP TIÊN NGHIỆM**: cho nên hành vi đếm của ta (càng dễ

* Năng lực tưởng tượng hay trí tưởng tượng (Einbildungskraft): sẽ được Kant bàn sâu hơn về chức năng quan trọng của nó trong B151-152 và đặc biệt trong A15-A130 (ấn bản A: sự diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù). (N.D).

thấy hơn khi đếm các con số lớn) là một sự **TỔNG HỢP DỰA THEO CÁC KHÁI NIỆM**, vì sự tổng hợp này diễn ra dựa trên một cơ sở chung của [khái niệm thuần túy] về sự **THỐNG NHẤT** (ví dụ sự thống nhất của hệ thập phân). Tính thống nhất trong sự tổng hợp cái đa tạp trở thành tất yếu là nhờ vào khái niệm [thuần túy] này.

Những biểu tượng khác nhau được đưa vào trong một khái niệm bằng cách phân tích (đó là công việc được môn Lô-gíc học phổ biến nghiên cứu). Còn nhiệm vụ của Lô-gíc học siêu nghiệm không phải là đưa những biểu tượng mà là đưa sự tổng hợp thuần túy của những biểu tượng vào dưới các khái niệm [thuần túy]. Cái đầu tiên phải được mang lại cho ta nhằm có được nhận thức về mọi đối tượng một cách tiên nghiệm là cái đa tạp của trực quan thuần túy; sự tổng hợp cái đa tạp này bằng năng lực tưởng tượng là cái thứ hai, nhưng vẫn chưa mang lại nhận thức. Chính các khái niệm mang lại sự thống nhất cho sự tổng hợp thuần túy này và chúng chỉ tồn tại trong biểu tượng của sự thống nhất tổng hợp tất yếu này thôi mới làm nên cái thứ ba để có được nhận thức về một đối tượng, và các khái niệm [thuần túy] này đều là dựa trên giác tính [do giác tính mang lại].

Cùng một chức năng đã mang lại sự thống nhất cho những biểu tượng khác nhau trong một phán đoán, cũng mang lại sự thống nhất cho sự tổng hợp đơn thuần những biểu tượng khác nhau trong một trực quan; sự thống nhất này, nói B105 một cách khái quát, được gọi là **KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH**. Cũng chính giác tính, và cũng cùng bằng các hành vi như nhau, trong các khái niệm, giác tính dùng sự thống nhất phân tích để tạo ra hình thức lô-gíc của một phán đoán, rồi dùng sự thống nhất tổng hợp về cái đa tạp trong trực quan nói chung để mang một nội dung siêu nghiệm vào cho các biểu tượng của nó, vì thế chúng được gọi là các khái niệm thuần túy của giác tính, những khái niệm quan hệ được

với các đối tượng một cách tiên nghiệm, điều mà Lô-gíc học phổ biến không thể làm được.

Bằng cách như vậy, có bao nhiêu **khái niệm thuần túy của giác tính** được nảy sinh – các khái niệm áp dụng một cách tiên nghiệm vào những đối tượng của trực quan nói chung – thì cũng có bấy nhiêu **chức năng lô-gíc** trong mọi phán đoán khả hữu như đã trình bày trong bảng danh mục những phán đoán trước đây, vì những chức năng ấy bao quát trọn vẹn **toàn bộ năng lực** của quan năng giác tính. Ta gọi các khái niệm thuần túy ấy của giác tính là **CÁC PHẠM TRÙ (KATEGORIEN)** theo cách gọi quen thuộc của **ARISTOTE**, vì ta cùng có chung ý đồ nguyên thủy với **ARISTOTE**, mặc dù trong cách tiến hành thì khác ông rất xa.

B106

BẢNG CÁC PHẠM TRÙ

1

VỀ LƯỢNG (QUANTITÄT)

Nhất thể (Einheit)

Đa thể (Vielheit)

Toàn thể (Allheit)

2

VỀ CHẤT (QUALITÄT)

Thực tại (Realität)

Phủ định (Negation)

Hạn định (Limitation)

3

VỀ TƯƠNG QUAN (RELATION)

Bản thể và tùy thể

(latin: substantia et accidens)

Tính nguyên nhân và sự tùy thuộc

(Nguyên nhân và hậu quả)

Cộng đồng tương tác (tác động qua lại giữa cái hành động và cái bị động)

4

VỀ HÌNH THÁI (MODALITÄT)

Khả thể – Bất khả thể [khả năng, không có khả năng]

Tồn tại – không tồn tại (Dasein – Nichtsein) [hiện thực, không hiện thực]

Tất yếu – bất tất [ngẫu nhiên]

Trên đây là danh mục tất cả các khái niệm thuần túy có tính nguyên thủy để làm công việc **TỔNG HỢP** mà giác tính chứa đựng trong nó một cách tiên nghiệm, và cũng vì thế, giác tính chỉ là một **giác tính thuần túy** bằng cách chỉ thông qua các khái niệm thuần túy này mới có thể **hiểu** (*verstehen*) một cái gì đó nơi cái đa tạp của trực quan, tức là, có thể **suy tưởng** một đối tượng của trực quan. Sự phân chia này được hình thành một cách **có hệ thống** từ một **Nguyên tắc chung**, đó là từ **quan năng để phán đoán** (quan năng để phán đoán cũng chính là quan năng để suy tưởng) [tức “giác tính” theo nghĩa rộng], chứ không phải ra đời một cách tùy hứng (*rhapsodisch*)* từ việc đi tìm các khái niệm thuần túy một cách cầu may: vì như thế, người ta không bao giờ biết chắc được số lượng đầy đủ của chúng, một khi chúng chỉ được suy ra bằng cách quy nạp; và không nhận ra rằng bằng cách này người ta không tài nào lý giải được tại sao các khái niệm này chứ không phải các khái niệm khác là thuộc về giác tính thuần túy. Trước đây, quả là một toan tính xứng đáng đối với một nhà tư tưởng sâu sắc như **Aristote** khi ông đi tìm các khái niệm nền tảng này. Nhưng vì không có một nguyên tắc [hướng dẫn] nên ông gom góp những gì ông bắt gặp, lúc đầu được **mười** khái niệm mà ông gọi là các **Phạm trù (Prädikamente)**. Sau đó, ông tin rằng đã tìm thêm được **năm** cái khác nữa và bổ sung vào với tên gọi là các **Hậu phạm trù (Postprädikamente)**. Thế nhưng bảng danh mục này của ông vẫn cứ còn thiếu. Ngoài ra, trong số đó lại thấy có mặt một số thể cách (*Modi*) của cảm năng thuần túy (như **quando**, **ubi**, **situs** cũng như **prius**, **simul**)** và thậm chí cả một khái niệm thường nghiệm

* Từ chữ “*Rhapsodie*”: bản nhạc cuồng hứng. (N.D).

** Latinh: **quando**: lúc xảy ra; **ubi**: nơi xảy ra; **situs**: tình trạng; **prius**: có trước; **simul**: đồng thời; **motus**: vận động; **actio**: tác động; **passio**: bị tác động. Mười phạm trù [Kategorien, do gốc Ily Lạp: *Kategorien*: phát biểu, mệnh đề trần thuật]

(*motus*)*, tất cả chúng đều không thuộc về danh mục gốc của giác tính được, hoặc cả những khái niệm phái sinh (như *actio, passio*)* đều được ông tính vào các khái niệm nguyên thủy (*Urbegriffe*), trong khi một số khái niệm nguyên thủy thì lại hoàn toàn thiếu.

Đối với các khái niệm nguyên thủy này cần lưu ý thêm rằng: các phạm trù, với tư cách là các khái niệm gốc (*Stammbegriffe*) của giác tính thuần túy cũng có những khái niệm thuần túy nhưng phái sinh của chúng mà hệ thống hoàn chỉnh của Triết học-Siêu nghiệm không thể bỏ qua được, dù ở đây – trong khuôn khổ nghiên cứu phê phán – tôi có thể tạm vừa lòng với việc nhắc qua sự có mặt của chúng thôi.

B108 Do đó, cho phép tôi gọi những khái niệm tuy cũng thuần túy nhưng chỉ là phái sinh này là các “*Prädikabilien*”** của giác tính thuần túy (trái với

của Aristote thật ra chỉ là mười cách phát biểu có thể có để trần thuật về một đối tượng; đó là: 1. Bản thể (bản chất của đối tượng, vd: đó là một con người hay là một con ngựa?); 2. Lượng (độ lớn, vd: vật ấy dài hai mét) 3. Chất (hay tính chất cấu tạo, vd: con người ấy có học); 4. Tương quan (quan hệ với các đối tượng khác; vd: nó lớn hơn hay nhỏ hơn sự vật kia); 5. Vị trí (lat: *ubi*) (nơi xuất hiện, vd: ở chợ); 6. Thời gian (lat: *quando*) (nơi xảy ra, vd: ngày hôm qua, năm trước); 7. Hoạt động (lat: *actio*): vd: ăn, cháy; 8. Bị động (lat: *passio*) (vd: bị ăn, bị cháy); 9. Tình trạng (lat: *situs*): vd: nằm, ngồi, đứng; 10. Ăn mặc hay trang bị (lat: *habitus*, vd: mang giày, có vũ trang). Vào thời Kinh viện (*Scholastik*), các phạm trù trên mới được xem là các “*Prädikamente*”, và có ý nghĩa quan trọng trong Lô-gíc học và Bản thể học (*Ontologie*) vì các nhà kinh viện tin rằng có thể xác định đối tượng một cách hoàn chỉnh thông qua mười phạm trù trên đây. (Xem thêm: Chú giải dẫn nhập, mục 8.1, 8.2. (N.D).

* Xem chú thích ** của N.D cho B107. (N.D).

** “*Prädikabilien*” (La tinh: *Praedicabilia*; Hy Lạp: *Katagoroumena*): các khái niệm phổ biến để phát biểu về sự vật. Vd: Khái niệm “người” khác với khái niệm “cây” về nội dung. Nhưng cả hai phát biểu về những đối tượng ấy cùng một

“Prädikamente” là các phạm trù^{*}). Nếu ta đã có các khái niệm nguyên thủy và cơ bản, thì những khái niệm phái sinh và thứ cấp (subaltern) sẽ được thêm vào một cách dễ dàng để phác họa trọn vẹn cây phả hệ (Stammbaum) của giác tính thuần túy. Nhưng vì ở đây tôi không bàn về tính hoàn chỉnh của hệ thống mà chỉ về các nguyên tắc để hình thành một hệ thống, nên tôi xin dành việc bổ sung này cho một công trình nghiên cứu khác. Vả lại, người ta có thể phần nào đạt được mục đích này nếu mở các sách giáo khoa về môn Bản thể học (Ontologie) sẽ thấy chẳng hạn phạm trù nhân quả có các khái niệm phái sinh (Prädikabilien) như “lực”, “tác động”, “bị tác động”; phạm trù cộng đồng tương tác có: “hiện diện”, “đề kháng”; các phạm trù về hình thái có: “sự ra đời”, “sự mất đi”, “sự biến đổi” v.v.. Các phạm trù kết hợp với các thể cách của cảm năng thuần túy hoặc kết hợp với nhau sẽ mang lại một số lượng lớn những khái niệm tiên nghiệm phái sinh. | Việc lưu ý và nếu có thể, việc kể hết chúng ra thành một danh mục hoàn chỉnh là một nỗ lực hữu

phương cách như là “loài” (Gattung) bao gồm nhiều “giống” (Arten). Trong khi sự sắp xếp các khái niệm về mặt nội dung sẽ dẫn đến các Phạm trù (Prädikamente) thuộc về môn Bản thể học, thì về phương cách phát biểu, có năm loại Prädikabilien (thuộc về môn Lô-gíc học) (theo Porphyrius: Dẫn nhập vào học thuyết các phạm trù của Aristote): loài (Gattung/genus) (vd: sinh vật); giống (Art/species) (vd: người); đặc điểm về giống (differentia specifica) (vd: có lý tính); thuộc tính tất yếu của giống (proprium) (vd: biết cười); thuộc tính bất tất (accidens logicum): (vd: đang cười). Vì tư duy trước hết quan tâm đến nội dung nên các phạm trù còn được gọi là các khái niệm phổ biến thứ nhất, sau đó mới phản tư về các phương cách phát biểu nên các Prädikabilien được gọi là các khái niệm phổ biến thứ nhì hay phản tư. Kant xem các Prädikabilien cũng là các khái niệm thuần túy của giác tính nhưng phái sinh, tức được rút ra từ các phạm trù (gốc): vd: các khái niệm về “lực”, “tác động” và “bị tác động” là được rút ra từ phạm trù nguyên nhân; sự “biến đổi” là được rút ra từ phạm trù hình thái (xem B109 dưới đây). (N.D).

^{*} Xem chú thích ^{**} của N.D cho B108. (N.D).

ích và không phải không thú vị nhưng chưa cần thiết ở đây.

B109 Trong tác phẩm phê phán này, tôi cố tình tránh né việc đi vào các định nghĩa về các phạm trù dù tôi đang có chúng trong tay. Trong phần sau của quyển sách, tôi cũng sẽ chỉ phân tích các khái niệm này đến mức độ vừa đủ trong quan hệ với học thuyết về phương pháp mà tôi đang tiến hành*. [Tất nhiên], trong một hệ thống của lý tính thuần túy người ta có quyền đòi hỏi tôi đưa ra các định nghĩa cận kề về các phạm trù, nhưng ở đây, chúng chỉ làm lạc mất điểm chính yếu của việc nghiên cứu vì sẽ gây ra sự nghi ngờ và các công kích; về những việc này, ta có thể dành cho một công cuộc nghiên cứu khác mà vẫn không ảnh hưởng gì đến mục đích cốt yếu hiện nay. Tuy nhiên, từ những gì ít ỏi được tôi trình bày ở đây cũng đã cho thấy rõ rằng việc mang lại một cuốn tự vị hoàn chỉnh với tất cả những sự giải thích cần thiết [về các phạm trù] không chỉ khả thi mà còn dễ dàng nữa. Các ô trống một khi đã có sẵn thì chỉ cần phải lấp đầy chúng, và một môn Định vị học (Topik) có hệ thống như cái chúng ta đang có thật khó có thể thiếu một vị trí nào vốn dành riêng cho mỗi một khái niệm, và đồng thời cũng dễ nhận ra vị trí nào còn bỏ trống.

* Xem thêm lý do khiến Kant “tránh né việc định nghĩa các phạm trù”: A241 (tiếp theo B300) và A244-246 (tiếp theo B302). (N.D).

MỤC § 11 *

Bảng phạm trù trên đây gợi ra một số vấn đề nghiên cứu quan trọng có thể có hậu quả lớn đối với hình thức khoa học của mọi nhận thức lý tính. Vì rằng bảng danh mục này, trong phần lý thuyết của triết học, là hết sức bổ ích, thậm chí là thiết yếu để phác họa hoàn chỉnh sơ đồ toàn bộ về một môn khoa học trong chừng mực khoa học ấy đặt nền tảng trên các khái niệm tiên nghiệm, cũng như để phân chia môn khoa học ấy – theo kiểu toán học – dựa theo các nguyên tắc nhất định, [ý nói môn Siêu hình học như một khoa học] tự nó đã cho thấy rõ rằng bảng phạm trù chứa B110 đựng đầy đủ mọi khái niệm cơ bản của giác tính, và hơn thế, chứa đựng cả bản thân hình thức của một hệ thống các khái niệm ấy trong giác tính con người, do đó, mang lại sự hướng dẫn cho mọi nhân tố (Momente)** và cho cả trật tự [sắp xếp nội tại] của môn khoa học tự biện dự kiến như tôi đã thử làm trong một tác phẩm khác⁽¹⁾. Dưới đây chỉ là một vài nhận xét trong số đó.

1. Nhận xét 1:

Trước hết, bảng phạm trù bao gồm bốn loại (Klassen) khái niệm [thuần túy] của giác tính, được chia làm hai nhóm: nhóm thứ nhất hướng đến các đối tượng của trực quan (thuần túy lẫn thường nghiệm); nhóm thứ hai hướng

* Mục § 11 và § 12 sau đây là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

** Momente: xem chú thích cho B95. (N.D).

⁽¹⁾ Tức trong quyển: “Các nguyên tắc Siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên”. (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft) (1786). (Chú thích của tác giả).

đến sự tồn tại (Existenz) của các đối tượng này (hoặc trong quan hệ với nhau hoặc với giác tính).

Tôi tạm gọi hai loại trước [lượng và chất] là các phạm trù có tính toán học, hai loại sau [tương quan và hình thái] là các phạm trù có tính năng động (dynamisch) [hay động lực]. Như ta thấy, hai loại trước không có các cái đối ứng (Korrelate) mà chỉ có trong hai loại sau. Sự khác biệt này ắt phải có một nguyên do (Grund) [hay cơ sở] ở bên trong bản tính tự nhiên của giác tính.

2. Nhận xét 2:

Số lượng của các phạm trù trong mỗi loại lúc nào cũng bằng nhau, đó là ba phạm trù, một sự kiện cũng đòi hỏi ta phải suy ngẫm, vì thông thường mọi sự phân chia tiên nghiệm bằng các khái niệm đều phải là “Lưỡng phân” (Dichotomie) [chia hai, đối lập nhau]*. Thêm nữa, phạm trù thứ ba bao giờ cũng hình thành từ sự nối kết (Verbindung) của phạm trù thứ hai với phạm trù thứ nhất trong loại của nó.

B111 Như thế, “Toàn thể” không gì khác hơn là “Đa thể” được xem như là “Nhất thể”; “Hạn định” không gì khác hơn là “Thực tại” được nối kết với “Phủ định”; “Cộng đồng tương tác” là “tính nhân quả” của một bản thể trong sự

* Lưỡng phân (Dichotomie) (gốc Hy Lạp: dichotomos: chia đôi): quan hệ giữa hai khái niệm loại trừ nhau bao quát toàn bộ nội dung của một khái niệm lớn hơn; nghĩa là, mọi sự vật thuộc về một khái niệm lớn hơn phải thuộc về một trong hai khái niệm nhỏ hơn, vd: trong sinh vật học, khái niệm “sinh vật” phân ra “sinh vật thuộc giống người”/”sinh vật không thuộc giống người” → phép lưỡng phân (Diäresc), được Platon sử dụng trong đối thoại “Các nhà ngụ biện” (Sophistes) để phân chia khái niệm về “tri thức” ra làm hai: tư kiến đúng/tư kiến sai; “tư kiến đúng” lại chia làm hai: tư kiến đúng nhưng không có cơ sở/tư kiến đúng có cơ sở = tri thức. (N.D).

quy định qua lại và được quy định bởi các bản thể khác; sau cùng, Tính tất yếu không gì khác hơn là “sự Tồn Tại” (hiện thực, Existenz) được mang lại bởi bản thân “Khả năng”.

Tuy nhiên không vì thế mà người ta nghĩ rằng phạm trù thứ ba chỉ đơn thuần là một khái niệm **phái sinh** chứ không phải một khái niệm **gốc** của giác tính thuần túy. Bởi vì sự nối kết của phạm trù thứ nhất và phạm trù thứ hai để tạo ra phạm trù thứ ba đòi hỏi một **tác vụ (Aktus)** đặc thù của giác tính không đồng nhất với tác vụ đã được thực hiện ở phạm trù thứ nhất và thứ hai. Thật thế, khái niệm về một con số (thuộc về phạm trù “**toàn thể**”) không phải lúc nào cũng có thể có được khi đã có các khái niệm về “**đa thể**” và “**nhất thể**” (chẳng hạn để có được biểu tượng về “**cái vô tận**”); hoặc từ chỗ tôi nối kết khái niệm về “một nguyên nhân” với khái niệm về một bản thể, khái niệm về ảnh hưởng [tác động] không đương nhiên được tôi hiểu ngay lập tức, nghĩa là không thể từ sự nối kết ấy mà hiểu được tại sao một bản thể có thể trở thành nguyên nhân của cái gì đấy trong bản thể khác. Vậy, rõ ràng rằng cần phải có một tác vụ đặc thù của giác tính trong việc hình thành phạm trù thứ ba; và cũng như thế trong các phạm trù còn lại.

3. Nhận xét 3:

B112 Đối với một phạm trù duy nhất là phạm trù “**cộng đồng tương tác**” (**Gemeinschaft**) nằm trong đề mục thứ ba của bảng phạm trù [thuộc loại các phạm trù **Tương quan – Relation**], sự trùng hợp của phạm trù này với hình thức tương ứng là phán đoán “**phân đôi**” (**disjunktiv**) trong bảng các chức năng lôgic [của phán đoán] không dễ nhận ra như đối với các phạm trù còn lại.

Để nhận rõ sự trùng hợp này, ta cần lưu ý: trong mọi

phán đoán phân đôi, lãnh vực của phán đoán (số lượng của tất cả những gì được chứa đựng trong phán đoán ấy) được hình dung như một **toàn bộ** được phân chia ra làm nhiều bộ phận (các khái niệm nằm trong phán đoán ấy), và bởi vì một bộ phận này không thể được chứa đựng trong một bộ phận kia, nên chúng đều phải được suy tưởng như là **phối kết với nhau (koordiniert)** chứ không phải **lệ thuộc vào nhau (subordiniert)**, khiến chúng không quy định nhau theo kiểu một chiều (einseitig) như trong một **chuỗi**, mà là quy định **lẫn nhau** theo kiểu qua lại (wechselseitig) như trong một **hỗn hợp (Aggregat)** (nếu một bộ phận của sự phân chia được thiết định thì mọi bộ phận còn lại đều bị loại trừ và ngược lại)*.

Ta cũng cần suy tưởng một sự nối kết tương tự như vậy trong cái **Toàn bộ của mọi sự vật**, vì mỗi sự vật **không lệ thuộc** vào sự vật khác giống như kết quả lệ thuộc vào nguyên nhân cho sự tồn tại của nó, mà là ở bên nhau [phối kết] một cách đồng thời và hỗ tương qua lại như một nguyên nhân trong quan hệ với các nguyên nhân khác (chẳng hạn, trong một vật thể, các bộ phận của nó hút và đẩy **lẫn nhau**). | Đây là một kiểu nối kết hoàn toàn khác với kiểu nối kết thường gặp trong quan hệ của nguyên nhân với kết quả (như kiểu nguyên tắc với hệ luận), là kiểu trong đó kết quả không quy định trở lại đối với nguyên nhân một cách hỗ tương và vì thế, không cùng với nguyên nhân tạo nên một **toàn bộ** (cũng như Đấng sáng tạo vũ trụ [nguyên nhân] không cùng với thế giới [kết quả] hợp thành một **Toàn bộ**).

* Vd: phán đoán phân đôi: “Ngôi nhà này hoặc là một ngôi chùa hoặc là trường học, hoặc là nhà ở ...” Tất cả tạo nên **toàn bộ** lãnh vực nhận thức về ngôi nhà, nhưng mỗi bộ phận quan hệ qua lại với nhau một cách không lệ thuộc. Nếu ngôi nhà ấy là một ngôi chùa thì loại trừ các khái niệm còn lại (trường học, nhà ở) và ngược lại. (N.D).

- B113 Phương cách [xem xét] này của giác tính khi nó hình dung [toàn bộ] lãnh vực của **một khái niệm** được phân chia cũng chính là phương cách quan sát khi giác tính suy tưởng về **một sự vật** như là cái có thể phân chia được. | Cũng giống như các bộ phận của sự phân chia trong cái trước [khái niệm] vốn loại trừ nhau nhưng cùng được nối kết trong một lãnh vực chung [cái toàn bộ của khái niệm ấy], giác tính hình dung các bộ phận của cái sau [sự vật] như là mỗi bộ phận mà sự tồn tại (như là **bản thể**) là thuộc riêng về bộ phận ấy và loại trừ các bộ phận còn lại, nhưng vẫn như là được nối kết trong một cái Toàn bộ [sự vật].

Bản sao lưu trữ

MỤC § 12

Trong “Triết học siêu nghiệm của người xưa” * lại có một chương chủ đạo nêu lên các khái niệm thuần túy của giác tính – dù không được tính vào danh mục các phạm trù – nhưng lại được họ xem là các khái niệm có giá trị tiên nghiệm cho mọi đối tượng. Nhưng trong trường hợp đó chúng lại làm gia tăng số lượng các phạm trù, điều mà chúng không thể làm. Các khái niệm này được thể hiện trong mệnh đề nổi tiếng của các nhà kinh viện: **“QUODLIBET ENS EST UNUM, VERUM, BONUM”** (BẤT KỲ HỮU THỂ NÀO CŨNG LÀ NHẤT TÍNH,

* “Triết học siêu nghiệm của người xưa”: chỉ “triết học siêu nghiệm” (Transzendente Philosophie) của thời Trung Cổ, thường gọi là triết học kinh viện (Scholastik) (từ “siêu nghiệm” hoàn toàn theo nghĩa khác với của Kant). Đây là môn Bản thể học về yếu tính, đề ra các “Siêu nghiệm tính” hay “Siêu nghiệm thể” (Transzendentalien) là các quy định nền tảng của Tồn Tại nói chung (das Sein), vượt lên cao hơn các quy định phạm trù của các tồn tại cụ thể (das Seiende). Trước khi các tồn tại cụ thể được chia ra theo các phạm trù cũng như theo các khái niệm về loài và giống, chúng đều được phủ cho các “siêu nghiệm tính” này. Các “Siêu nghiệm tính” chính yếu là: “cái tồn tại như hữu thể cụ thể” (hữu thể tính, das Seiende, Latinh: ENS); cái Một (nhất tính, das Eine, UNUM); cái Đúng (chân tính, das Wahre, VERUM); cái thiện hay hoàn hảo (thiện tính, das Gute, BONUM). Các “siêu nghiệm tính” thứ cấp (subaltern) khác là: “vật tính” (Etwas, RES); “sự tính” (Bestimmtes, ALIQUID là quy định rõ hơn của nhất tính UNUM) và “mỹ tính” (cái đẹp, das Schöne, PULCHRUM, là sự thống nhất của VERUM và BONUM). Đặc tính chung của hữu thể là “đồng tính” với chính mình, nên các “siêu nghiệm tính” trên đều có thể chuyển đảo cho nhau được. Các khái niệm này bắt nguồn từ Bản thể học (Ontologie) của Platon và Aristote, được triển khai chủ yếu bởi THOMAS AQUINO (1225-74). Xem thêm: Lê tôn Nghiêm, Lịch sử triết học Tây Phương, Tập III, 266... NXB TP. HCM, 2000 và chi tiết hơn trong: G. Schulemann: Die Lehre von den Transzendentalien in der scholastischen Philosophie” (1929) (Học thuyết về các Siêu nghiệm thể trong triết học kinh viện). (N.D).

CHÂN TÍNH, THIÊN TÍNH) [tức là **Một**, là **Đúng**, là **Hoàn hảo**]. Mặc dù việc sử dụng nguyên tắc này hòng đi lối các hệ luận chỉ mang lại kết quả rất nghèo nàn (toàn là các mệnh đề lặp thừa*) khiến cho trong các thời gian về sau, hầu như chỉ vì lý do danh dự mà còn được người ta nhắc đến trong Siêu hình học; tuy nhiên, một tư tưởng đã được duy trì trong một thời gian lâu như thế – tuy có vẻ trống rỗng – bao giờ cũng đáng được nghiên cứu về nguồn gốc của nó cũng như ta có lý do chính đáng để phỏng đoán rằng tư tưởng ấy thực ra cũng đặt cơ sở trên một quy luật nào đó của giác tính, song đã bị diễn giải sai như vẫn thường xảy ra.

- B114 Các thuộc tính “siêu nghiệm” về sự vật bị hiểu một cách sai lầm này thực ra không gì khác hơn là các yêu cầu và các tiêu chuẩn lô-gíc của mọi nhận thức về sự vật nói chung và nền tảng thực sự của chúng chính là các phạm trù về **Lượng**, đó là **Nhất thể**, **Đa thể** và **Toàn thể**. | Chỉ có điều, trong thực tế, các thuộc tính siêu nghiệm ấy đã sử dụng các phạm trù này – vốn phải được xem như là các điều kiện **chất thể** thuộc về **khả thể** của bản thân các sự vật và chỉ trong ý nghĩa hình thức như là thuộc về đòi hỏi lô-gíc của mọi nhận thức mà thôi – và biến các tiêu chuẩn này của tư duy một cách thiếu thận trọng thành các thuộc tính của những vật-tự thân. [Thật vậy], trong bất kỳ nhận thức nào về một đối tượng, trước hết phải có tính **NHẤT THỂ** của khái niệm mà ta có thể gọi là **Nhất thể về chất**, trong chừng mực sự Nhất thể ấy chỉ được suy tưởng như là Nhất thể [sự Thống nhất] trong việc nối kết cái đa tạp của nhiều nhận thức lại với nhau [thành một], chẳng hạn như sự nhất thể [sự thống nhất] của chủ đề trong một vở kịch, một bài phát biểu, một câu chuyện kể. Thứ hai là phải có **CHÂN**

* **Lặp thừa**: tautologisch, còn được dịch là “trùng luận”, “trùng ngôn”: Vd: $A=A$. (N.D).

TÍNH” [sự đúng đắn, Wahrheit] xét về các hệ quả. Càng nhiều hệ quả đúng đắn được rút ra từ một khái niệm được cho, càng có nhiều dấu hiệu cho thấy tính thực tại khách quan của khái niệm ấy. Ta có thể gọi “chân tính” này là **Đa thể về chất** của các đặc điểm thuộc về một khái niệm như thuộc về một cơ sở chung (chứ các đặc điểm ấy không được suy tưởng như là một **Lượng** trong khái niệm ấy). Điều thứ ba sau cùng là **sự hoàn hảo (Vollkommenheit) [THIỆN TÍNH]** thể hiện ở chỗ cái Đa thể này quay trở về lại với cái Nhất thể của khái niệm, hoàn toàn trùng hợp với khái niệm này chứ không phải với khái niệm nào khác nên ta có thể gọi là **sự hoàn chỉnh về chất** (tính Toàn thể – Totalität). B115 Vậy, từ đó rõ ràng là: các tiêu chuẩn lô-gíc về khả thể của nhận thức nói chung này đã **chuyển hóa** ba phạm trù về **Lượng** – trong đó sự thống nhất để tạo ra một lượng (Quantum) phải được xem là hoàn toàn **cùng loại (gleichartig)** với nhau – thành **Nguyên tắc** nhằm nối kết các bộ phận **nhận thức không cùng loại (ungleichartig)** trong một ý thức thông qua **Chất (Qualität)** của một nhận thức. [tức là xem **Chất** của nhận thức như là Nguyên tắc cho sự nối kết ấy]. Như thế, tiêu chuẩn cho khả thể của một **khái niệm** (chứ không phải của đối tượng của khái niệm) chính là **ĐỊNH NGHĨA** về khái niệm ấy, trong đó **tính nhất thể** của khái niệm, **tính đúng đắn** [chân tính] của tất cả những gì có thể được rút ra từ khái niệm ấy và sau cùng, **tính hoàn chỉnh** [thiện tính] của tất cả những gì đã được rút ra, là những **đòi hỏi** phải có để tạo ra toàn bộ khái niệm. | Hay cũng thế, tiêu chuẩn [để thẩm tra] một giả thuyết là tính minh nhiên [có thể hiểu được] của cơ sở lý giải được giả định hay là tính **nhất thể** của nó (không cần các giả thuyết phụ trợ nào khác), rồi **tính đúng đắn** [chân tính] của các hệ luận được rút ra (sự trùng hợp giữa chúng với nhau và với kinh nghiệm), và sau cùng là **tính hoàn chỉnh** [thiện tính] của cơ sở lý giải đối với những gì đã được rút ra, tức là các

hệ luận phải có quan hệ không hơn cũng không kém với những gì đã được nêu ra trong giả thuyết. Và sau cùng, bằng cách **phân tích và hậu nghiệm**, khôi phục trở lại và trùng hợp với những gì đã được suy tưởng bằng cách **tổng hợp và tiên nghiệm** ở trong giả thuyết.

B116 Vậy tóm lại, thông qua các khái niệm về tính nhất thể[UNUM], tính chân lý [VERUM] và tính hoàn hảo [BONUM] nói trên, bảng **danh mục siêu nghiệm** về các phạm trù không hề được bổ sung như thể nó còn có gì thiếu sót, trái lại, bằng cách hoàn toàn gạt bỏ mối quan hệ của các khái niệm này [thực chất là ba phạm trù về lượng] với các đối tượng [của kinh nghiệm], các khái niệm trên đã sử dụng ba phạm trù ấy chỉ như là các quy luật lô-gíc phổ biến để mang lại sự trùng hợp của **nhận thức** với **chính bản thân nó mà thôi**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

8 PHÂN TÍCH PHÁP CÁC KHÁI NIỆM (B89-B169)

Ta đã biết qua nhiệm vụ của phần này và cũng biết đây là phần khó khan, hóc búa nhất của quyển sách. Vậy ta hãy đi từng bước. Trước hết cần phân biệt:

8.1 Khái niệm thường nghiệm và khái niệm thuần túy (Phạm trù)

8.1.1 Trực quan mang lại cho ta sự đa tạp của những cảm giác hỗn độn, chưa được cấu trúc hóa: chúng đến từ mắt thấy, tai nghe và nhiều ấn tượng giác quan trải rộng trong không gian và thời gian. Để những cảm giác đa tạp ấy trở thành một đối tượng khách quan, chẳng hạn con chó, cái bàn đúng cho những sự vật có các đặc điểm tương tự và cũng để trao đổi, truyền đạt được cho người khác, cần có một **quy luật** hay một **quy tắc (Regel)**. Quy luật ấy chính là **khái niệm thường nghiệm** về con chó, cái bàn, trong đó những cảm giác được tập hợp thành một nhất thể và nhất thể ấy là một mô thức và cấu trúc được xác định. Khái niệm về con chó, cái bàn cho biết sự vật phải như thế nào mới được gọi là con chó, cái bàn chứ không phải con mèo, cái ghế hay quyển sách. Vậy, thông qua những khái niệm thường nghiệm, chất liệu của trực quan được đưa vào thể thống nhất và có một cấu trúc. Những khái niệm vừa làm công việc **tổng hợp** (nối kết) vừa làm công việc **xác định**.

8.1.2 Nhưng các quy luật để tổng hợp và xác định này lại không bắt nguồn từ những cảm giác. Cũng không phải bằng sự cộng dồn đơn giản các cảm giác ấy lại. Như Kant nói, chúng bắt nguồn từ **tính tự khởi của giác tính**, do giác tính tự "suy nghĩ ra" các quy luật để nhận biết những dữ kiện cảm tính và kiểm nghiệm xem điều nó "nghĩ ra" có đúng để lý giải dữ kiện cảm tính hay không, chẳng hạn đã sai lầm khi dùng khái niệm "con rắn" để chỉ những cảm giác thuộc về "dây thừng". Vậy theo Kant, tư duy không chạy theo một thể giới đã được cấu trúc sẵn. Trái lại, không có tư duy (suy tưởng), ta chỉ có một cái gì đó rời rạc, bất định, một mớ những cảm giác hỗn độn chứ không phải tính thống nhất và xác định của một hiện thực. Theo nghĩa đó, nói một cách mạnh mẽ: không có tư duy cũng sẽ không có thể giới. Nhưng mặt khác, tư duy không quan hệ **trực tiếp** với hiện thực; nó là **suy lý (diskursiv)**, được trung giới qua những khái niệm chứ không phải là trực quan: quan sát trực tiếp. Vì thế Kant gọi khái niệm là "biểu tượng của biểu tượng".

8.1.3 Vì những khái niệm là những quy luật, chúng có **tính phổ biến**. Ngay khái niệm thường nghiệm về con chó, cái bàn cũng không biểu thị một cá thể như con chó vàng của tôi hay cái bàn trước mặt tôi mà chỉ bất kỳ con chó nào, cái bàn nào có những đặc điểm cơ bản chung bất kể thuộc giống nào hoặc bằng vật liệu gì. Thế nhưng, những khái niệm thường nghiệm, dù phổ biến đến mấy, cũng có nội dung **phát xuất từ kinh nghiệm** và sở dĩ có tính phổ biến là nhờ giác tính so sánh, phân tư, trừu tượng hóa...

8.1.4 Trái lại, theo Kant, các **khái niệm thuần túy**, xét cả về mặt nội dung, cũng chỉ bắt nguồn từ **bản thân giác tính** mà thôi. V.d: Những phán đoán riêng lẻ từ khái niệm con chó: nó chạy nhanh, vẫy đuôi, sủa... chưa đưa lại "nhận thức" gì đáng kể. Nhưng khi nói: Con chó mừng rỡ khi gặp chủ, **cho nên** nó vẫy đuôi... là nhờ có khái niệm thuần túy của giác tính về tính **nhân quả**. Theo Kant, chỉ nhờ các khái niệm thuần túy ấy mà tính thống nhất và xác định của dữ kiện cảm tính trở thành nhận thức đích thực. Những hiện tượng đã được ta suy tưởng thực sự. Và vì các khái niệm thuần túy ấy không được rút ra từ khái niệm nào cao hơn chúng nữa, nên Kant – mượn cách nói của Aristote – gọi chúng là các **phạm trù (Kategorien)**.

Trước khi đi theo Kant để tìm ra các phạm trù, ta ghi nhận thêm vài nhận xét:

8.1.5 Kant cho rằng ông cũng chia xẻ ý đồ với Aristote khi đi tìm các phạm trù nhưng **cách làm** thì khác xa. **Aristote** (trong tác phẩm "Các phạm trù", chương 4) nêu ra 10 phạm trù: bản chất/bản thể (ousia), lượng (poson), chất (poion), tương quan (prosti), ở đâu (pou), bao giờ (pote), tình trạng ra sao (keisthai), có những gì (echein), tác động (poiain) và bị tác động (paschein). Kant đánh giá cao thành tựu của Aristote nhưng cho rằng đó là cách làm kiểu "cầu may", thiếu một nguyên tắc nhất quán vì lẫn vào trong ấy cả những yếu tố của cảm năng (vd: ở đâu, bao giờ [không gian-thời gian]...), các khái niệm phái sinh (tác động, bị tác động...) và lại thiếu các khái niệm thực sự thuần túy khác (B107). Thật ra, ý đồ của Aristote rất giản dị: xuất phát từ một đối tượng cá biệt, vd: Socrate, ông muốn biết ta có thể đưa ra các hình thức phát biểu nào có ý nghĩa: chẳng hạn, Socrate là người, sống ở Athen, cao bao nhiêu, có học và lớn tuổi hơn Platon... Vậy, với Aristote, các phạm trù là các chủng loại mệnh đề tối cao không phụ thuộc hay được dẫn xuất (rút ra) từ các mệnh đề khác (hay từ một **nguyên tắc** như Kant), trái lại, đạt được bằng con đường quy nạp từ sự khái quát

hóa những hành vi ngôn ngữ hiện thực⁽¹⁾.

Kant đi xa hơn và nằm trong xu hướng chung của triết học thế kỷ 17-18 là đi tìm và nghiên cứu các "**khái niệm cơ bản**" hay còn gọi là các "**khái niệm gốc**" (*Stammbegriffe*) của giác tính. Trước đó, **Locke** và **Hume** đã đi tìm các "**ý niệm đơn giản**" (*simple ideas*), tức các khái niệm cơ bản nhất, nhưng do lập trường duy nghiệm, họ không quy cho giác tính thuần túy. Ngược lại, **Descartes** và **Leibniz** lại tin rằng hệ thống các khái niệm thuần túy của giác tính là các "**ý niệm đơn giản**" (*ideae simplices* của **Descartes**) hay "**các chữ cái của tư tưởng con người**" (**Leibniz**) cho phép ta – từ quan điểm duy lý – có thể nhận thức được vật-tự thân. Phát kiến của Kant đứng bên ngoài hai xu hướng ấy.

Kant bác thuyết duy nghiệm, vì cho rằng các phạm trù có nguồn gốc từ giác tính, không dựa vào kinh nghiệm, thậm chí làm cho kinh nghiệm có thể có được: cái đa tạp của trực quan được thống nhất lại là nhờ phục tùng các phạm trù. Không có phạm trù tiên nghiệm, không thể có nhận thức khách quan. Đồng thời, cùng bác thuyết duy lý: Các phạm trù phải nhắm đến các dữ kiện cảm tính trong không gian và thời gian, nếu không, sẽ trống rỗng, không có gì để thống nhất và do đó, không thể có bất kỳ nhận thức nào bên ngoài các ranh giới của kinh nghiệm.

8.1.6 *Phân tích pháp các khái niệm củng cố luận điểm của Cảm năng học siêu nghiệm trước đây: những đối tượng khách quan được nhận thức là nhờ các yếu tố tiên nghiệm của chủ thể nhận thức. Vì các phạm trù lần các mô thức của trực quan thuần túy không bắt nguồn từ kinh nghiệm mà từ chủ thể nên về nguyên tắc, con người không thể nhận thức được vật tự thân. Như đã nói, điều này dễ gây hiểu lầm và ta cần hiểu rõ Kant thực sự muốn nói gì. Kant không hề muốn nói rằng con người bị một màn "vô minh" che phủ nên không thể nhận thức được*

(1) Chính vì hiểu phạm trù là khái niệm tối cao, nên **Aristote** xem không gian-thời gian (ở đâu? bao giờ?) là các phạm trù chứ chưa phân biệt giữa cảm năng và giác tính như Kant. Tuy nhiên, cũng như với Kant, khái niệm về phạm trù nơi **Aristote** không quan hệ trực tiếp đến thế giới khách quan mà là **khái niệm phản tư** (*Reflexionsbegriff*), diễn đạt một tính thống nhất mới mẻ bên cạnh những hình thức thống nhất (nhất thể hóa) khác như: thống nhất về số lượng về giống (*Art*) và loài (*Gattung*). (Tính thống nhất dựa theo phạm trù do **Aristote** đề ra được **M. Heidegger** xem là đã đạt "vấn đề tồn tại trên một cơ sở mới về nguyên tắc" (*Sein und Zeit*, 1927, § 1)).

"thực tại đích thực" và vật tự thân là tặng phẩm dành riêng cho các bậc "kỳ nhân". Ông chỉ muốn nói: mọi nhận thức con người đều có tính hiện tượng vì nhận thức phụ thuộc vào các yếu tố tiên nghiệm của chủ thể. Các yếu tố này không che đậy thực tại, tức không che đậy chân lý. Ngược lại, **chính chúng làm cho chân lý có thể có được**, tuy nhiên đó là chân lý về những đối tượng, sự việc xuất hiện ra cho con người chứ không phải nơi tự thân chúng. Kant không phủ nhận "vật tự thân" xét theo nghĩa bản thể học, thậm chí xem chúng là hiển nhiên, nếu không, làm gì có cái xuất hiện ra cho ta, được ông gọi là một cái X phiếm định (đối tượng siêu nghiệm). Nhưng mỗi khi xuất hiện, **tức đi vào mối quan hệ nhận thức**, chúng đều là hiện tượng và hiện tượng (Erscheinung) ở đây hoàn toàn không có nghĩa là ảo tượng, là bề ngoài giả tạo (Schein). (Xem: định nghĩa của Kant về "hiện tượng", 6.2.2.2). Nhận thức là vô tận và có thể đi đến kỳ cùng nhưng bao giờ cũng chỉ trong lãnh vực của thế giới hiện tượng, hay nói chính xác hơn, của thế giới xuất hiện ra **như là hiện tượng cho ta**. Con người đã dành là hữu hạn, và dễ phạm sai lầm nhưng theo Kant, cũng được trang bị đủ những "công cụ" để nhận thức thế giới khách quan chứ không phải "bất khả tri".

- 8.1.7 Các mô thức thuần túy của trực quan (không gian-thời gian) **không** đồng đẳng với những trực quan toán học và thường nghiệm, mà là điều kiện khả thể của chúng. Cũng thế, các khái niệm thuần túy của giác tính (phạm trù) không thể được lẫn lộn với những khái niệm thường nghiệm mà là tiền đề cho tính khách quan của những khái niệm thường nghiệm này. Để chứng minh điều cốt yếu này, Kant cũng phải **đi hai bước** như trong phần Cảm năng học bằng quá trình trừu tượng hóa, loại bỏ hết những yếu tố thường nghiệm trong giác tính để chỉ còn những yếu tố hoàn toàn thuần túy.

Bước 1: diễn dịch siêu hình học (thay vì **khảo sát**, bây giờ là **diễn dịch** theo nghĩa chứng minh, biện minh tính chính đáng. Diễn dịch (la tinh: deductio) nghĩa đen là "dẫn xuất" tức rút các phạm trù từ bản thân giác tính): đi tìm các phạm trù **bằng con đường nào** và chúng ở **đâu, ra sao?**

Bước 2: diễn dịch siêu nghiệm: chứng minh và lý giải: tại sao và làm thế nào các phạm trù – dù bắt nguồn từ tính tự khởi của giác tính, tức chủ quan – lại có thể quan hệ với đối tượng một cách thiết yếu, tức có giá trị khách quan?

Mục 8.2 sau đây sẽ tóm tắt phần Diễn dịch Siêu hình học. Mục 8.3 sẽ bàn về Diễn dịch siêu nghiệm.

8.2 **DIỄN DỊCH SIÊU HÌNH HỌC VỀ CÁC PHẠM TRÙ: dò theo “MANH MỐI” của các CHỨC NĂNG PHÁN ĐOÁN để tìm ra bảng phạm trù hoàn chỉnh: (B92-B116):**

Kant không muốn tìm các phạm trù một cách “tùy hứng” như Aristote mà “có hệ thống từ một nguyên tắc chung” (B106). Ông tìm ra nguyên tắc ấy trong các **hình thức phán đoán**, tương ứng với các phạm trù. Môn Lô-gíc cung cấp danh mục đầy đủ các hình thức phán đoán và Kant xem đó là **manh mối (Leitfaden)** để phát hiện các phạm trù. Kant trình bày bày hơi tối, nên chúng ta cố tóm lược thành 4 bước “diễn dịch” như sau:

8.2.1 **Bước 1:** xác định nhiệm vụ chuyên biệt của giác tính, đó là **nối kết** (hay còn gọi là **tổng hợp** hoặc **nhất thể hóa**) cái đa tạp **trong các phán đoán** thể hiện về mặt ngôn ngữ qua mệnh đề có chủ ngữ – vị ngữ, vd: “mọi vật thể đều khả phán” (B93). Trong phán đoán ấy, các biểu tượng khác nhau (chủ ngữ: “vật thể” và vị ngữ “khả phán”) được nối kết lại. Vì giác tính làm công việc nối kết này nên nếu trước đây ta gọi nó là **quan năng suy tưởng**, nay có thể hình dung nó là **“quan năng để phán đoán” (Vermögen zu urteilen)** và mỗi khái niệm (thường nghiệm) đều có thể là chủ ngữ hay vị ngữ của những phán đoán khả hữu (B94)⁽¹⁾.

(1) Khuôn khổ của chú giải dẫn nhập không cho phép lý giải và tìm biểu căn kê nội dung quan trọng của Chương I (Quyển 1. Phân tích pháp siêu nghiệm) này. Ở đây, chỉ xin lưu ý mấy thuật ngữ **khó**, cần phân biệt để tránh nhầm lẫn:

– “**Việc sử dụng giác tính một cách lô-gíc**” (**logischer Gebrauch des Verstandes**) (nhan đề của Tiết 1):

“Sử dụng giác tính một cách lô-gíc” **không** phải là sử dụng giác tính **trong** môn Lô-gíc học theo nghĩa tuân theo những quy tắc để có được suy luận đúng đắn, trái lại, được hiểu như là đối lập lại với “**sử dụng hiện thực**” (**realer Gebrauch**). “Sử dụng hiện thực” là việc sử dụng giác tính trong đó giác tính **sản sinh** ra những khái niệm về đối tượng và mối quan hệ giữa chúng **từ** bản thân những quy luật nội tại của giác tính, đó là cách sử dụng giác tính trong các bộ môn Siêu hình học cổ truyền bị Kant phê phán. Trái lại, “sử dụng lô-gíc” là xét xem những khái niệm thuần túy (phạm trù) của giác tính làm thế nào để có thể áp dụng được vào những đối tượng **thường nghiệm**. Do đó, phân tích việc “sử dụng lô-gíc” sẽ cung cấp chìa khóa để hiểu bản tính của những khái niệm này của giác tính và đó cũng là nhiệm vụ chủ yếu của Lô-gíc học siêu nghiệm. (tiếp trang sau).-

8.2.2 **Bước 2:** Nếu các khái niệm thuần túy (phạm trù) “cấu tạo” nên kinh nghiệm, thì bản thân sự nối kết (phán đoán) cũng không cần dựa vào kinh nghiệm nhưng lại thiết yếu để hình thành kinh nghiệm. Ta tìm thấy sự nối kết ấy khi ta lược bỏ hết mọi nội dung của những khái niệm (thường nghiệm) để chỉ nhìn vào mô thức của sự nối kết khái niệm. Vì sự nối kết các khái niệm diễn ra trong phán đoán, nên mô thức của sự nối kết ấy chính là **mô thức của sự phán đoán**. Phán đoán được giác tính thực hiện, nên mô thức đơn thuần của phán đoán cũng là của chính giác tính thuần túy. Vậy, các khái niệm thuần túy của giác tính (phạm trù) mà ta đang tìm kiếm nhất thiết phải tương ứng với các mô thức của phán đoán. Thế là tuy chưa lên danh sách đầy đủ các phạm trù, nhưng ngay ở bước 2 này, Kant đã đạt được mục đích diễn dịch: **biết rõ các phạm trù phải tìm ở đâu; nhờ dựa vào các hình thức phán đoán.**

– “Mọi hành vi của giác tính” và “quan năng để phán đoán”

“Ta có thể quy mọi hành vi của giác tính vào các phán đoán, khiến cho giác tính nói chung có thể được hình dung như là một quan năng để phán đoán” (B94):

“Mọi hành vi của giác tính” (*Alle Handlungen des Verstandes*): là thuật ngữ phổ biến đương thời trong môn Lô-gíc học, bao gồm **bốn** loại hành vi của giác tính (*operationes intellectus/opérations de l'esprit* trong Lô-gíc học của **Port Royal** (Paris 1662), hệ thống hóa Lô-gíc học của Aristote), nhờ đó giác tính (i) nhận thức khái niệm; (ii) so sánh, nối kết hoặc tách rời khái niệm trong phán đoán; (iii) hình thành chuỗi các phán đoán trong suy luận và (iv) hợp nhất các phán đoán dựa theo một **phương pháp**. Như vậy, “**giác tính**” trong “**mọi hành vi**” của nó phải được hiểu theo **nghĩa rộng** (giác tính **nói chung**: *Verstand überhaupt*), bao hàm cả “giác tính” được hiểu theo **nghĩa hẹp** (quan năng của khái niệm) lẫn “**năng lực phán đoán**” (*Urteilstkraft*) (thâu gồm những đối tượng vào **dưới** các khái niệm) và “**lý trí**” (*Vernunft*) (suy luận). Trong cách hiểu ấy, khái niệm lẫn suy luận đều mặc nhiên được ẩn chứa trong phán đoán (“suy luận” thực chất là phán đoán về những phán đoán), vì thế, Kant bảo giác tính (theo nghĩa rộng) không gì khác hơn là “**một quan năng để phán đoán**” (*ein Vermögen zu urteilen*). Quan năng này, như đã nói trên, **không** nên lẫn lộn với “**năng lực phán đoán**” (*Urteilstkraft*), tức năng lực thâu gồm những đối tượng cá biệt vào dưới các khái niệm (xem: B171 và “Phê phán năng lực phán đoán”, V, 179). “Năng lực phán đoán” chỉ là **một** phương diện trong các hành vi của giác tính xét theo nghĩa rộng là “quan năng để phán đoán”. Kant cho rằng mình đã nhận diện được “**chức năng** bao trùm tất cả” để đi đến định nghĩa giác

- 8.2.3 **Bước 3:** lên danh sách tất cả các hình thức phán đoán mà Lô-gíc học hình thức cổ truyền đã chuẩn bị sẵn để từ đó suy ra bằng các phạm trù. Đây là việc khá dễ dàng. (xem 8.2.5).
- 8.2.4 **Bước 4:** lên danh mục các phạm trù tương ứng với bằng các hình thức phán đoán nói trên ⁽¹⁾.
- 8.2.5 Để dễ dàng hình dung và so sánh, ta nhắc lại chúng ở đây bằng cách đối chiếu:

tính theo nghĩa rộng. Do đó, sau khi bắt đầu với định nghĩa thông thường và hẹp về giác tính như là “quan năng của khái niệm” (B94), ông quy nó về lại với **chức năng nền tảng** – làm nguồn gốc cho mọi chức năng khác, – đó là **chức năng hình thành các phán đoán**. Điều đó cốt nghĩa tại sao **tất cả mọi chức năng của giác tính** [theo nghĩa rộng của “intellectus”] sẽ được tìm ra, nếu ta có thể trình bày hoàn chỉnh **những chức năng tạo nên tính thống nhất trong các phán đoán** (cuối B94). (“Những chức năng tạo nên tính thống nhất” – “Funktionen der Einheit” có thể hiểu như là: “những chức năng mang tính thống nhất vào cho...”).

– “**Mọi quan năng cơ bản của “tâm thức” con người**” (hay của “ý thức nói chung”): Cần phân biệt “mọi hành vi của giác tính” với “mọi quan năng cơ bản của tâm thức con người nói chung”. Theo Kant, **tâm thức (Gemüt)** hay “ý thức nói chung” là khái niệm rộng, bao trùm, bao gồm **ba quan năng cơ bản**: quan năng nhận thức (trong đó “mọi hành vi của giác tính” chỉ là một bộ phận); tình cảm vui sướng và không vui sướng (xúc cảm thẩm mỹ) và quan năng ý chí. (Xem: Kant: **Phê phán năng lực phán đoán**; Lời nói đầu III). Việc phân chia và “xếp hạng” các quan năng bắt nguồn từ **Descartes**. (Xem: **Descartes**: Các suy niệm về đệ nhất triết học, suy niệm 3; 1641): ông phân biệt: a) Các ý niệm; b) Các phán đoán và c) Các hành vi của ý chí. Dựa theo Descartes, **F. Brentano** (xem: “Tâm lý học” II, Chương 6, §3) chia thành: a) Các biểu tượng; b) Các phán đoán và c) Các hành vi của ý chí (bao gồm xúc cảm, hành vi yêu, ghét...). Theo mô hình này, “ý thức” hay “tâm thức” có nhiều “lớp”: lớp dưới cùng là các biểu tượng (vd: trái cây); lớp giữa là các phán đoán (vd: trái cây chín hay chưa chín) và sau cùng là hành vi của ý chí (vd: muốn ăn hay không). “Lớp” cao hơn lấy “lớp” thấp hơn làm tiền đề.

⁽¹⁾ Thực ra, các bước đi để dẫn đến việc hình thành bằng danh mục các phạm trù (Tiết 3, B102-105) là khá phức tạp, được Kant diễn giải có đọng, nhưng có thể phân ra thành **bảy** bước nhỏ:

**BẢNG CÁC HÌNH THỨC
PHÁN ĐOÁN (B95)**

**BẢNG CÁC PHẠM TRÙ
(B106)**

I. VỀ LƯỢNG

(phạm vi của
nhận thức)

Phổ biến

(vd: "Mọi người đều phải
chết")

Nhất thể

Đặc thù

(vd: "Một số động vật là có
xương sống")

Đa thể

Cá biệt

(vd: "Rừng: Tì là đấng anh
hùng") (Kiểu)

Toàn thể

(Tại sao phán đoán "phổ
biến" lại tương ứng phạm
trù "nhất thể" còn phán
đoán cá biệt lại tương ứng
với phạm trù "toàn thể"?)

(i): nhắc lại sự khác nhau giữa Lô-gíc học "phổ biến" và Lô-gíc học siêu nghiệm, nhất là sự khác nhau giữa "phân tích" (Analysis) và "tổng hợp" (Synthesis): Lô-gíc học phổ biến nghiên cứu các **hình thức** (hay mô thức) của "phân tích", còn lô-gíc học siêu nghiệm nghiên cứu các **hình thức** của "tổng hợp"; (ii): giải thích về "tổng hợp"; (iii): trí tưởng tượng là nguồn suối của sự "tổng hợp", còn giác tính là nguồn suối của **tính thống nhất** của tổng hợp (Einheit der Synthesis); (iv): các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù) là "những biểu tượng phổ quát của tổng hợp **thuần túy**"; (v): nhắc lại nhiệm vụ riêng biệt của hai môn Lô-gíc: Lô-gíc học phổ biến giải quyết vấn đề cái đa tạp được đưa **vào dưới** các khái niệm như thế nào, bằng con đường "phân tích"; còn Lô-gíc học siêu nghiệm giải quyết việc cái đa tạp được mang lại **cho** các khái niệm (thuần túy) như thế nào, bằng con đường "tổng hợp"; (vi): cùng chức năng sản sinh ra hình thức của các phán đoán (bằng phân tích) cũng sản sinh ra nội dung siêu nghiệm cho các khái niệm thuần túy của giác tính (bằng tổng hợp); và từ đó (vii): biện minh bằng danh mục các chức năng lô-gíc của phán đoán là "mạnh mẽ" dẫn đến bằng danh mục các phạm trù hay các khái niệm thuần túy của giác tính.

Lẽ ra phải đảo ngược lại? Trong "Sơ luận" (Prolegomena, IV302), Kant giải thích: Từ quan điểm siêu nghiệm, người ta bắt đầu với một đối tượng cá biệt của trực quan (nhất thể), rồi lồng hợp thành đa thể và sau cùng thống nhất thành một toàn thể. Ngược lại, từ quan điểm lô-gíc, hình thức lô-gíc cơ bản là toàn bộ ngoại trưng (Extension) trong quan hệ của một khái niệm với khái niệm khác (vd: mọi vật thể là khả phân) (tức phán đoán phổ biến), rồi sau đó mới đi đến phán đoán cá biệt. Sự khác nhau này cho thấy Lô-gíc học siêu nghiệm quan tâm đến các hình thức của việc **cấu tạo nên cái đa tạp trong trực quan**, trong khi Lô-gíc học phổ biến quan tâm đến các hình thức của việc lệ thuộc vào nhau giữa các khái niệm (Begriffssubordination).

II. VỀ CHẤT

(giá trị chân lý của nhận thức)

Khẳng định

(Vd: "Thúy Kiều sắc sảo, khôn ngoan") (Kiều)

Thực tại

Phủ định

(Vd: "Con này chẳng phải
thiện nhân") (Kiểu)

Bất định

(hay vô tận)

(Vd: "Nhà này không phải
là một ngôi chùa". Phán
đoán là bất định, vô tận vì
có vô tận các khả năng còn
lại bởi ngôi nhà có thể là
nhà ở, nhà hàng hay nhà
trường...). Vd của Kant:
"linh hồn là **bất tử**". Trong
lô-gíc hình thức, phán đoán
bất định được tính vào cho
phán đoán khẳng định.
Trong lô-gíc siêu nghiệm,
theo Kant, nó thuộc về một
nhóm riêng vì chủ ngữ
(linh hồn) là bộ phận của
số vô tận các sự vật bị phủ
định vì ngữ (bất tử) nhưng
không vì thế mà biết được
chủ ngữ được khẳng định
thực sự như thế nào (B98).
Đây là đóng góp mới của
Kant.

Phủ định**Hạn định**

III. VỀ TƯƠNG QUAN

(quan hệ của nhận
thức)

Nhất thiết

(Phán đoán vô điều kiện)
(Vd: "Vòng tròn là tròn")

Giả thiết

(Phán đoán có điều kiện)
(Vd: "Nếu trời mưa, đường
sá sẽ ướt")

Bản thể và tùy thể

Nguyên nhân và hậu
quả (tùy thuộc)

Phân đôi

(phán đoán loại trừ)

(Vd: "Con chó hoặc là chó
ta hoặc chó săn, hoặc chó
Nhật, hoặc...")

Cộng đồng tương tác

IV. VỀ HÌNH THÁI

(có chức năng đặc biệt, không thêm gì vào nội dung của phán đoán mà chỉ nói lên giá trị chân lý của hệ từ ("LÀ") trong quan hệ với tư duy). Đặc điểm này đã được Locke nhìn thấy sơ bộ (trong "An Essay concerning Human Understanding, Q.4, Chương I)

Nghi vấn

(phán đoán phỏng đoán về khả năng)

(Vd: "Hôm nay có thể trời sẽ mưa")

Khả thể – Bất khả thể

(khả năng – không có khả năng)

Xác định

(phán đoán về tính hiện thực)

(Vd: "Hôm nay trời mưa")

Tồn tại – không tồn tại

(hiện thực – không hiện thực)

Tất nhiên

(phán đoán về tính tất yếu)

(Vd: "Nhất định ngày nào đó tôi sẽ chết")

Tất yếu – Bất tất

Chú ý: Phạm trù "Tồn tại – không tồn tại" (hiện thực – không hiện thực) thuộc nhóm "Hình thái" (tương ứng với phán đoán "xác định") rất quan trọng cho việc phê phán luận cứ bản thể học về sự tồn tại của Thượng đế

sau này. Do đó, không được lẫn lộn phạm trù "**Thực tại**" (**Realität**) là phạm trù thứ nhất thuộc nhóm "Chất" với phạm trù "**Tồn tại**" (**Dasein**) này vì phạm trù "Thực tại" không nói lên sự tồn tại có thực như một hình thái mà – theo nghĩa đen của từ này – chỉ là sự tương ứng với phán đoán khẳng định nói lên tính đúng sự thật của một sự việc hay của các thuộc tính "tích cực" của sự việc. (Vd: "Thượng đế là toàn năng". "Toàn năng" là thuộc tính được khẳng định – Latinh: *Realitas* – trong khái niệm "Thượng đế", còn Thượng đế có tồn tại thực hay không (*Dasein, Existenz*) lại là chuyện khác).

8.2.6 Trước khi kết thúc phần "diễn dịch siêu hình học" để bước sang phần "diễn dịch siêu nghiệm" về các phạm trù, ta dành vài dòng để tóm lược lại lịch sử phát triển của vấn đề "phạm trù":

- Thuật ngữ "**phạm trù**" (**Kategorien**) bắt nguồn từ chữ Hy Lạp "**Katagorein**" có nghĩa là "**phát biểu**"⁽¹⁾. Vì phát biểu bao giờ cũng là phát biểu một cách nào đó về "**tồn tại**", nên các phạm trù nói lên các phương cách phát biểu khác nhau về các phương cách khác nhau của **tồn tại**. Đó cũng chính là ý nghĩa của từ La tinh "**praedicamenta**" (các phạm trù) liên quan với từ "**praedicare**" ("**phát biểu**"). Vậy, ngay ý nghĩa của thuật ngữ đã cho thấy phạm trù luôn gắn liền với "**phán đoán**" là nơi diễn ra việc phát biểu (thành các mệnh đề). Aristote, triết học kinh viện và cả Kant cũng xuất phát từ cách hiểu này.
- Trong **phán đoán**, ta gặp vô số những **phương cách** phát biểu lẫn **phương cách** tồn tại, vd: con người, suy tưởng, đẹp, lớn, khả diệt v.v.. Để sắp xếp chúng lại, ta lần lượt quy những khái niệm này vào **dưới** những khái niệm khác. Từ đó, những khái niệm "thấp" có phạm vi (ngoại diện) hẹp nhưng nội dung (nội hàm) rộng được xem là những bộ phận của những khái niệm "cao" có phạm vi rộng nhưng nội dung hẹp. Chẳng hạn, "con người" là khái niệm "thấp" so với khái niệm "cao" là "sinh vật". Cách làm này dẫn ta đến các khái niệm "cao" tối hậu, tức các khái niệm không phải là "bộ phận" hay "thấp" so với những khái niệm nào cao hơn nữa và vì thế được gọi là các khái niệm **nguyên thủy** (**Urbegriffe**) hay các khái niệm **gốc** (**Stammegriffe**). Chúng tạo nên số lượng nguyên thủy của các phạm trù hay các "loài" tối cao (*Gattungen*). Tuy nhiên, chỉ có **đ duy nhất** (khái niệm) **Tồn tại** (**Sein**) là đứng cao hơn các phạm trù, bởi bản thân "tồn tại" không phải là một

⁽¹⁾ Chúng tôi không rõ từ "**phạm trù**" (rất hay!) trong tiếng Việt được dịch ra vào lúc nào. Phải chăng là mượn cách dịch của Trung Quốc (hay Nhật Bản?) với việc sử dụng hai chữ "phạm", "trù" trong "Hồng **phạm** cứu **trù**" của Kinh Thư?

"loài" (*Gattung*) nhưng mọi phạm trù – với tư cách là các "phương cách tồn tại nguyên thủy" – đều có phần tham dự vào đó. Vì thế, triết học kinh viện xem các phương cách hay các quy định nguyên thủy (*Modi*) của bản thân "tồn tại" là các "siêu nghiệm thể" (*Transzendentalien*) (xem § 12 B113-116): người ta gọi các phạm trù các "quy định riêng" vì chúng đặt cơ sở cho các trật tự khác nhau và nói lên "cái riêng" của mỗi trật tự, còn các "Siêu nghiệm thể" là các "quy định chung" vì chúng xuyên suốt và có chung cho mọi trật tự. Do đó, "tồn tại" và các "siêu nghiệm thể" còn được gọi là các "siêu-phạm trù". Còn bản thân các phạm trù – cùng với mọi loài (*Gattung*) và giống (*Arten*) cho tới giống thấp nhất được bao hàm trong chúng – tạo nên một "vương quốc" của những khái niệm mang tính phạm trù (*kategorial, prädikamental*). Những cấp độ bên trong "vương quốc" này được gọi là những "cấp độ siêu hình học" nói lên mức độ thâm nhập vào bên trong sự vật, vượt qua những biểu hiện "vật lý" đơn thuần của chúng.

- Lịch sử triết học Tây phương không ngừng nỗ lực đi tìm một bảng phạm trù hoàn chỉnh. Như đã thấy, **Aristote** đề ra mười phạm trù; sau đó là một số "hậu-phạm trù" là các thuộc tính có chung trong tất cả hay trong một số các phạm trù. Bảng phạm trù này thống trị toàn bộ triết học kinh viện và tiếp tục có ảnh hưởng đến ngày nay.

Thomas Aquino (1225-74) tìm cách biện minh tính tất yếu nội tại của bảng phạm trù này. Sau đó **G.W. Leibniz** (1646-1716) thu gọn thành sáu phạm trù: bản thể, lượng, chất, tương quan, hành động và bị tác động. **Kant** tạo ra một bước ngoặt mới khi rút ra 12 phạm trù từ 12 phương cách phán đoán. Vì theo **Kant**, chúng không phải là các phạm trù của bản thân tồn tại mà chỉ là của giác tính, nên ông phải dùng "sự diễn dịch siêu nghiệm" (Chương II sau đây) để biện minh tính "giá trị khách quan" của chúng như là các điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm, tuy nhiên chúng cũng chỉ có giá trị cho sự vật với tư cách là "hiện tượng" chứ không phải "vật-tự thân".

- Sau **Kant**, **Fichte** xem sự diễn dịch này là không đầy đủ và nỗ lực rút các phạm trù ra từ "hành động nguyên thủy" của Tinh thần. "**Khoa học Lô-gíc**" của **Hegel** là nỗ lực toàn diện theo hướng đó từ quan điểm biện chứng-tư biện và sau đó được cải tạo lại trong thuyết duy vật biện chứng. Ở thời hiện đại, đáng chú ý là nỗ lực của **Ed.v.Hartmann** ("*Kategorienlehre*"/Học thuyết về các phạm trù, 1896) và nhất là của **N. Hartmann** ("*Der Aufbau der realen Welt*"/"Cấu tạo thế giới hiện thực", 1940) khi cho thấy "bảng phạm trù" là không thể hoàn tất được do sự biến đổi của phạm trù trong những "tầng" (**Schichten**) khác nhau của thế giới. **M. Heidegger** gắn với quan niệm này của **N. Hartmann** khi phân biệt các

phạm trù của cái đơn thuần "tồn tại" (Vorhandenen) với các "phổ sinh" (Existentialien) của con người với tư cách là "Tại-thể/người" (Dasein) và nhấn mạnh đến cái sau nhiều hơn. (M. Heidegger: "Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus"/Học thuyết về phạm trù và ý nghĩa của Duns Scotus, 1916; "Sein und Zeit"/Tồn tại và Thời gian, 1927 §9). Cuộc thảo luận hiện nay về vấn đề "phạm trù" đang xoay quanh khái niệm mới: "**Qualia**" (gốc la tinh: "qualis": cái nào? có đặc tính gì?) do **C.I. Lewis** (1883-1964) đề xướng theo nghĩa là tính năng có thể lặp lại và có thể nhận thức lại của nội dung kinh nghiệm được mang lại một cách trực tiếp (vd: tính trực tiếp của "màu đỏ"), trừu tượng hóa khỏi việc lý giải nó bằng khái niệm (chịu ảnh hưởng của Kant và thuyết thực dụng Mỹ). "**Qualia**" là "thuần túy chủ quan" (chẳng hạn cảm giác về nóng, lạnh, đói, khát, ngọt, mặn...) nhưng lại có tính liên-chủ thể và do đó cũng có tính **phổ biến**, là những nhân tố tạo nên **tính chủ thể** trong nhận thức. (Xem: mục từ: "**Qualia**" trong các từ điển triết học có giá trị và **C.I. Lewis**: *Mind and the World-Order*, New York 1929, đặc biệt các chương II&V; **Marcel/Bisiach**: *Consciousness in Contemporary Science*, Oxford 1988).

Về ý nghĩa và "giá trị hiệu lực" của các phạm trù, triết học Tây phương chứng kiến sự xuất hiện của mọi dạng đối lập nhau giữa hai phái: "**duy thực**" (**Realismus**) theo hướng Platon (các phạm trù có giá trị tự thân) và "**duy niệm**" (**Konzeptualismus**) (các phạm trù là sản phẩm của đầu óc con người) gắn gũi với thuyết duy tâm siêu nghiệm của Kant, (hoặc dạng "duy thực ôn hòa" của Aristote và triết học kinh viện).

PHÂN TÍCH PHÁP CÁC KHÁI NIỆM

CHƯƠNG II

VỀ SỰ DIỄN DỊCH CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TUÝ CỦA GIÁC TÍCH

TIẾT 1

MỤC § 13

VỀ CÁC NGUYÊN TẮC CỦA DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM NÓI CHUNG

Trong một cuộc tranh tụng, khi nói về quyền hạn [của pháp luật] và yêu sách [của người khiếu tố], các luật gia phân biệt câu hỏi về cái gì là **quid juris** [đúng pháp luật] với cái gì là **quid facti** [đúng với sự thực] và khi đòi hỏi bằng chứng về cả hai mặt này, họ gọi bằng chứng về điểm thứ nhất để xác định thẩm quyền hay yêu sách [trong khuôn khổ] pháp lý là **SỰ DIỄN DỊCH (DEDUKTION)**. Chúng ta sử dụng một loạt những khái niệm thường nghiệm mà không bị ai phản đối và thấy rằng dù không cần diễn dịch gì cả vẫn có quyền gán cho chúng một ý nghĩa và nội dung do ta tự nghĩ ra, vì lẽ lúc nào ta cũng có sẵn kinh nghiệm trong tay để chứng minh tính thực tại khách quan của chúng. Tuy vậy, cũng có một số khái niệm bị cưỡng chiếm, chẳng hạn khái niệm “**hạnh phúc**”, “**số phận**”... được để dành cho lưu hành rộng rãi, nhưng đôi lúc nếu phải trả lời câu hỏi “**quid juris**” thì người ta ắt sẽ rơi vào lúng túng không nhỏ do việc diễn

dịch về chúng gây ra, một khi người ta không thể đưa ra cơ sở pháp lý (**Rechtsgrund**) rõ rệt nào đến từ kinh nghiệm lẫn từ lý tính để qua đó làm rõ thẩm quyền trong việc sử dụng chúng.

Thế nhưng, trong vô số những khái niệm dẹt nên mạng lưới rất pha tạp của nhận thức con người lại có một số ít khái niệm được xác định là cũng có thể được sử dụng một cách **thuần túy tiên nghiệm** (hoàn toàn độc lập với mọi kinh nghiệm) và thẩm quyền sử dụng chúng bao giờ cũng đòi hỏi một **sự diễn dịch**, bởi lẽ các bằng chứng đến từ kinh nghiệm là không đủ để biện minh tính hợp pháp của một việc sử dụng như thế; và người ta cần phải biết các khái niệm ấy **làm thế nào** có thể quan hệ được với các đối tượng trong khi chúng lại không được rút ra từ bất cứ kinh nghiệm nào cả. Do đó, tôi gọi sự giải thích về phương cách (Art) làm thế nào để các khái niệm tiên nghiệm có thể quan hệ được với các đối tượng là sự **DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM** về chúng, và phân biệt nó với sự **diễn dịch thường nghiệm** là sự diễn dịch cho thấy phương cách làm thế nào để một khái niệm có thể được sở đắc thông qua kinh nghiệm và **sự phản tư (Reflektion)*** về kinh nghiệm, vì thế không liên quan đến tính hợp pháp mà chỉ liên quan đến sự kiện thực tế (Factum) nhờ đâu có được khái niệm.

- B118 Hiện nay ta đã có hai nhóm khái niệm hoàn toàn khác nhau về loại nhưng đều trùng hợp với nhau ở chỗ cả hai đều quan hệ với các đối tượng một cách hoàn toàn **tiên nghiệm**, đó là: các khái niệm về Không gian và Thời gian như là các **mô thức của cảm năng** và các **phạm trù** như là các khái niệm của giác tính. Muốn thử làm một diễn dịch **thường nghiệm** về chúng là việc hoàn toàn hoài công, vì chỗ khác

* **Phản tư (Reflexion)**: xem chú thích* cho B316-317. (N.D).

biệt trong bản tính tự nhiên của chúng là quan hệ với các đối tượng mà không vay mượn chút gì từ kinh nghiệm cho biểu tượng của chúng [cho việc hình thành nên bản thân chúng]. Cho nên, nếu cần một diễn dịch về chúng, nhất thiết lúc nào cũng phải là **diễn dịch siêu nghiệm**.

Tuy nhiên, cũng như đối với mọi nhận thức, người ta có thể đi tìm các khái niệm [tiên nghiệm] này ở trong kinh nghiệm, - không phải là nơi để tìm **nguyên tắc cho khả thể** của chúng mà chỉ là **các nguyên nhân - cơ hội** cho sự ra đời của chúng thôi, - tức là nơi các ấn tượng của giác quan là nguyên cơ đầu tiên mở ra việc huy động toàn bộ năng lực nhận thức, hình thành nên kinh nghiệm chứa đựng hai yếu tố rất khác nhau về loại, đó là: **chất liệu** cho nhận thức đến từ các giác quan và một **mô thức** nhất định để sắp xếp chất liệu ấy đến từ nguồn suối nội tại của trực quan và tư duy thuần túy, nhân có tác động của các ấn tượng giác quan mà đi vào hoạt động và tạo ra các khái niệm. Không nghi ngờ gì, sự truy tìm như thế về những nỗ lực đầu tiên của năng lực nhận thức của chúng ta để đi từ những tri giác riêng lẻ tiến lên những khái niệm phổ biến, là có ích lợi rất lớn và người ta phải biết ơn **LOCKE*** trứ danh là người đầu tiên mở ra con đường này. Chỉ có điều là: bằng con đường nghiên cứu này, một sự diễn dịch [siêu nghiệm] về các khái niệm thuần túy tiên nghiệm sẽ không bao giờ đạt được, bởi vì nó hoàn toàn không nằm trong con đường này, và xét về việc sử dụng các khái niệm trong tương lai phải hoàn toàn độc lập với mọi kinh nghiệm, điều cần chứng minh là chúng được khai sinh từ một nguồn gốc khác chứ không phải từ kinh nghiệm. Nỗ lực dẫn xuất (Ableitung) có tính cách “**tự nhiên học**” * này [của Locke] thực ra không thể gọi là **sự diễn dịch** vì nó chỉ đề cập đến một “**quaestio facti**” [vấn đề có thực đang diễn

* John Locke và “Tự nhiên học”: Xem chú thích cho AIX (Lời Tựa I). (N.D).

ra], nên tôi chỉ có thể gọi nó là sự **giải thích về việc sở hữu** một nhận thức thuần túy. Vậy, rõ ràng là, đối với nhận thức thuần túy chỉ có thể có một sự diễn dịch siêu nghiệm chứ dứt khoát không phải là thường nghiệm, và việc diễn dịch **thường nghiệm** về các khái niệm thuần túy tiên nghiệm không gì khác hơn là nỗ lực huênh hoang chỉ dành cho những ai không hiểu gì về bản tính đặc thù của các nhận thức này.

B120 Thế nhưng, mặc dù đã thừa nhận rằng phương cách duy nhất cho một sự diễn dịch có thể có về nhận thức thuần túy tiên nghiệm phải là con đường siêu nghiệm, thì qua đó cũng chưa hoàn toàn sáng tỏ tại sao sự diễn dịch này là tuyệt đối cần thiết. Trước đây, cũng thông qua một sự diễn dịch siêu nghiệm, chúng ta đã theo dõi các khái niệm về Không gian và Thời gian tận **nguồn gốc** của chúng và đã giải thích cũng như xác định tính giá trị khách quan tiên nghiệm của chúng. Dù sao môn **Hình học** cũng đã đi những bước vững chắc bằng toàn những nhận thức tiên nghiệm mà không cần nhờ triết học ban cho giấy xác nhận, là nhờ vào nguồn gốc khai sinh thuần túy và hợp quy luật của khái niệm nền tảng của nó là **KHÔNG GIAN**. Trong môn khoa học này, việc sử dụng khái niệm [thuần túy về không gian] chỉ hướng về thế giới cảm tính bên ngoài, mà chính không gian lại là mô thức thuần túy của trực quan của nó, nên trong đó mọi nhận thức hình học - vì đặt nền tảng trên trực quan tiên nghiệm - có được sự hiển nhiên trực tiếp, và các đối tượng [của nhận thức này] được mang lại một cách tiên nghiệm (về mặt mô thức của chúng) trong trực quan bởi bản thân nhận thức. Nhưng trái lại, với các khái niệm thuần túy của giác tính, **bắt đầu** có nhu cầu tất yếu phải đi tìm một sự diễn dịch siêu nghiệm không chỉ đối với bản thân các khái niệm này mà cả cho [khái niệm] **không gian**, bởi vì, trong chừng mực chúng đưa ra các khẳng định liên quan đến các đối tượng không dựa vào các thuộc tính của trực quan và của cảm năng mà chỉ của tư duy thuần túy tiên nghiệm, chúng quan hệ nói

chung với các đối tượng mà không có mọi điều kiện của cảm năng. | Và vì không dựa vào kinh nghiệm, chúng không thể được mang lại một đối tượng nào trong trực quan tiên nghiệm để - trước mọi kinh nghiệm - làm nền móng cho sự tổng hợp của chúng, cho nên kết quả là chúng không những gây ra sự nghi ngờ về tính giá trị khách quan và về các giới hạn trong việc sử dụng chúng mà còn làm cho khái niệm về **không gian** cũng trở nên lập lờ nước đôi (zweideutig) vì chúng luôn có xu hướng sử dụng khái niệm không gian vượt ra ngoài các điều kiện của trực quan cảm tính, và chính vì lý do đó, trước đây đã hết sức cần thiết phải tiến hành một sự diễn dịch siêu nghiệm về không gian*.

B121

Như thế, người đọc phải được thuyết phục về sự cần thiết không thể tránh khỏi của một sự diễn dịch siêu nghiệm trước khi đi bước đầu tiên vào lãnh vực của lý tính thuần túy, vì nếu không, sẽ bước đi một cách mù quáng và sau bao nhiêu lầm lạc lại phải quay về với chỗ bất tri khi xuất phát. Người đọc cũng phải nhận rõ ngay từ đầu sự khó khăn không thể tránh khỏi để đừng trách móc về sự tối tăm vốn tiềm ẩn rất sâu trong bản thân sự việc này, hoặc vội mất kiên nhẫn trước việc dẹp bỏ các trở ngại, bởi vì điều cốt yếu ở đây là: hoặc phải hoàn toàn từ bỏ mọi yêu cầu xem xét lại lý tính thuần túy như là lãnh vực được yêu thích nhất, đó là vượt ra khỏi các ranh giới của mọi kinh nghiệm khả hữu, hoặc phải đưa công cuộc nghiên cứu phê phán này đến chỗ hoàn tất mỹ mãn.

Trước đây, bằng một nỗ lực khá nhẹ nhàng, ta đã có thể làm rõ được bằng cách nào các khái niệm về Không gian và Thời gian - tuy là các nhận thức tiên nghiệm - phải nhất thiết quan hệ với những đối tượng để, độc lập với mọi kinh

* Xem Cảm năng học siêu nghiệm: "khảo sát siêu nghiệm về Không gian và Thời gian". (N.D).

B122 nghiệm, tạo nên một nhận thức tổng hợp về chúng. Vì lẽ, chỉ nhờ vào các mô thức thuần túy như thế của cảm năng mà một đối tượng có thể xuất hiện ra cho ta, tức có thể trở thành một đối tượng của trực quan thường nghiệm, cho nên Không gian và Thời gian là các trực quan thuần túy, chứa đựng một cách tiên nghiệm các điều kiện cho khả thể của những đối tượng như là những hiện tượng, và sự tổng hợp trong các trực quan ấy là có giá trị khách quan.

Ngược lại, các phạm trù của giác tính không giới thiệu cho ta các điều kiện nhờ đó những đối tượng được mang lại trong trực quan, do đó, những đối tượng vẫn có thể xuất hiện ra cho ta mà không nhất thiết phải quan hệ với các chức năng của giác tính [với các phạm trù] như thế không có sự nhất thiết nào buộc giác tính chứa đựng một cách tiên nghiệm các điều kiện cho đối tượng. Cho nên, ở đây có một khó khăn mà ta đã không gặp phải trong lãnh vực cảm năng, đó là: bằng cách nào các điều kiện chủ quan của Tư duy lại phải có giá trị khách quan, tức là mang lại các điều kiện cho khả thể của mọi nhận thức về những đối tượng, bởi vì không cần các chức năng của giác tính, những đối tượng vẫn có thể được mang lại trong trực quan. Tôi lấy ví dụ khái niệm về nguyên nhân, là một phương cách tổng hợp đặc biệt vì một cái A được quy định bởi một cái B hoàn toàn khác biệt theo một quy luật. Nó không rõ ràng một cách tiên nghiệm tại sao những hiện tượng lại phải chứa đựng một điều như thế (người ta không thể dùng những kinh nghiệm để chứng minh vì tính giá trị khách quan của khái niệm nguyên nhân phải có thể được chứng minh một cách tiên nghiệm) và vì thế một cách tiên nghiệm cũng đáng ngờ rằng phải chăng khái niệm ấy là hoàn toàn trống rỗng và không có đối tượng nào tương ứng với nó trong tất cả mọi hiện tượng. Những đối tượng của trực quan cảm tính phải phù hợp với các điều kiện mô thức của cảm năng có sẵn một cách tiên nghiệm trong tâm thức là điều rõ ràng, vì nếu không,

B123

chúng không phải là các đối tượng cho ta; thế nhưng ngoài điều đó ra chúng cũng phải phù hợp với các điều kiện mà giác tính cần có để mang lại sự thống nhất tổng hợp của tư duy thì kết luận này lại không dễ dàng được nhận ra. Bởi vì, những hiện tượng vẫn có thể được cấu tạo theo một cách nào đó khiến cho giác tính thấy chúng không hề phù hợp với các điều kiện của sự thống nhất của giác tính, và thế là tất cả đều ở trong tình trạng hỗn loạn, chẳng hạn, trong trình tự tiếp diễn của những hiện tượng chẳng có gì có thể mang lại một quy luật cho sự tổng hợp cả, do đó, không hề phù hợp với khái niệm về nguyên nhân và kết quả, làm cho khái niệm này [nguyên nhân] trở thành trống rỗng, vô hiệu và vô nghĩa. Những hiện tượng cũng sẽ không vì thế mà không tiếp tục mang lại những đối tượng cho trực quan của ta, vì trực quan thì chẳng hề cần đến các chức năng của giác tính.

Giả thử để thoát khỏi sự vất vả của các công cuộc nghiên cứu này bằng cách nói rằng: **kinh nghiệm** không ngừng cho ta vô số ví dụ về một tính hợp quy luật như thế của những hiện tượng, đủ cơ sở để từ đó tách riêng ra khái niệm về **nguyên nhân**, đồng thời qua đó thử thách tính giá trị khách quan của một khái niệm như thế, người ta đã không để ý rằng: bằng cách này khái niệm về nguyên nhân không thể nào ra đời được, trái lại, hoặc nó phải được đặt cơ sở một cách **hoàn toàn tiên nghiệm trong giác tính** hoặc phải hoàn toàn vứt bỏ nó đi như một sản phẩm hoang đường đơn thuần của trí não ta. Bởi lẽ khái niệm này đòi hỏi nghiêm ngặt rằng một cái A nào đó phải tuân theo phương cách để cho một cái B khác đi theo sau nó **một cách tất yếu** và theo **một quy luật phổ biến tuyệt đối**. Những hiện tượng đúng là có mang lại các trường hợp để từ chúng, một **quy luật** là có thể có được, theo đó, một điều gì là **thường** xảy ra, nhưng không bao giờ là xảy ra một cách **tất yếu**; vì vậy, sự tổng hợp của nguyên nhân và kết quả gắn liền với một **phẩm cách (Dignität)** mà người ta không thể diễn đạt một cách thường

nghiệm, đó là: kết quả không phải là cái chỉ được **thêm vào** cho nguyên nhân mà là **do** nguyên nhân quy định và từ nguyên nhân mà ra. Tính phổ biến chặt chẽ của quy luật cũng không phải là đặc tính của những quy luật thường nghiệm vốn chỉ đạt được bằng quy nạp và chúng không thể nhận được điều gì khác hơn là **tính phổ biến so sánh** [tương đối], tức là tính tiện dụng rộng rãi. Việc sử dụng các khái niệm thuần túy của giác tính sẽ hoàn toàn bị đối khác, nếu người ta muốn đối xử với chúng chỉ như là với những sản phẩm thường nghiệm.

Bản sao lưu trữ

MỤC § 14

BƯỚC CHUYỂN SANG DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM VỀ CÁC PHẠM TRÙ

B125 Chỉ có thể có hai trường hợp, trong đó **biểu tượng tổng hợp** [khái niệm] và các đối tượng của nó trùng hợp nhau, quan hệ với nhau một cách tất yếu và hầu như gặp gỡ lẫn nhau. Đó là, hoặc chỉ có đối tượng mới làm cho biểu tượng có thể có được, hoặc chỉ có biểu tượng mới làm cho đối tượng có thể có được. Trong trường hợp trước, quan hệ này chỉ là thường nghiệm, và biểu tượng không bao giờ có thể là tiên nghiệm. Và đó là trường hợp đối với hiện tượng xét về phương diện những gì nơi chúng vốn thuộc về **cảm giác**. Nhưng sẽ là trường hợp sau, nếu tự thân biểu tượng tuy không tạo ra đối tượng về mặt tồn tại (**Dasein**) (ở đây hoàn toàn không đề cập đến loại nguyên nhân do ý chí [tạo ra đối tượng về mặt tồn tại]) nhưng xét về mặt biểu tượng quy định đối tượng một cách tiên nghiệm, chỉ có nó mới nhận thức được một cái gì đó như là một đối tượng. Nhưng phải có hai điều kiện thì nhận thức về một đối tượng mới có thể có được, thứ nhất là **trực quan**, qua đó chính đối tượng ấy được mang lại nhưng chỉ như là **hiện tượng**; và thứ hai là **khái niệm**, qua đó một đối tượng được suy tưởng tương ứng với trực quan này. Trước đây [trong Cảm năng học siêu nghiệm] đã rõ là: điều kiện thứ nhất - tức điều kiện nhờ đó những đối tượng có thể được trực quan - đã có sẵn một cách tiên nghiệm trong tâm thức đối với đối tượng về mặt mô thức. Vậy, mọi hiện tượng phải trùng hợp một cách tất yếu với **điều kiện mô thức** này của cảm năng, vì chúng chỉ **xuất hiện ra** nhờ điều kiện này, nghĩa là có thể được trực quan và được mang lại một cách thường nghiệm. Nên **bây giờ**

B126 điều cần tự hỏi là: phải chăng cũng có các khái niệm đi trước một cách tiên nghiệm [cũng có sẵn trong tâm thức] như là các điều kiện chỉ nhờ đó mà một cái gì - dù không được trực quan - vẫn được suy tưởng như một đối tượng nói chung, và nếu quả như vậy thì mọi nhận thức thường nghiệm về những đối tượng cũng phải phù hợp một cách tất yếu với các khái niệm [tiên nghiệm] này bởi, nếu không có tiền đề này, không có gì có thể trở thành đối tượng của kinh nghiệm được cả. Mọi kinh nghiệm, ngoài trực quan của giác quan để một cái gì đó được mang lại, còn chứa đựng một khái niệm về đối tượng được mang lại trong trực quan, hay [nói khác đi] về đối tượng đang xuất hiện ra, như thế các khái niệm [thuần túy: các phạm trù] về những đối tượng nói chung cũng là nền tảng như là các điều kiện tiên nghiệm cho mọi nhận thức của kinh nghiệm, do đó, tính giá trị khách quan của các phạm trù với tư cách là các khái niệm tiên nghiệm cũng dựa vào cơ sở là: chỉ thông qua chúng, kinh nghiệm (về mặt mô thức của tư duy) mới có thể có được. Bởi vì trong trường hợp đó, các phạm trù quan hệ một cách tất yếu và tiên nghiệm với những đối tượng của kinh nghiệm, chỉ nhờ đó mà một đối tượng bất kỳ của kinh nghiệm mới có thể được suy tưởng.

Vậy, sự diễn dịch siêu nghiệm về tất cả các khái niệm tiên nghiệm [của giác tính] có một Nguyên tắc (Principium) mà toàn bộ công cuộc nghiên cứu phải hướng về, đó là: chúng phải được nhận thức rõ như là các điều kiện tiên nghiệm cho KHẢ THỂ CỦA KINH NGHIỆM (dù đó là của trực quan ở trong kinh nghiệm hay là của tư duy). Các khái niệm (tiên nghiệm của giác tính) mang lại cơ sở khách quan cho khả thể của kinh nghiệm, vì vậy, là tất yếu. Còn sự phát triển của [bản thân] kinh nghiệm, trong đó các khái niệm tiên nghiệm này được tìm thấy, thì không phải là sự DIỄN DỊCH về chúng (mà chỉ là sự MINH HỌA

B127 - **ILLUSTRATION**) vì trong trường hợp này chúng có thể chỉ là ngẫu nhiên [bất tất]. Không có mối **quan hệ nguyên thủy** này với kinh nghiệm khả hữu là nơi mọi đối tượng của nhận thức xuất hiện ra, thì mối quan hệ [thực sự] của chúng [các phạm trù] với bất kỳ đối tượng nào ắt cũng sẽ không thể được nhận rõ.

LOCKE, nhà triết học nổi tiếng của chúng ta, vì thiếu sự xem xét như vậy và vì ông bắt gặp các khái niệm thuần túy của giác tính ở trong kinh nghiệm, rồi cũng rút chúng ra từ kinh nghiệm, và lại tiến hành một cách không triệt để khiến cho ông dám liều lĩnh thử nghiệm những nhận thức đi rất xa ra khỏi mọi ranh giới của kinh nghiệm*. Còn **DAVID HUME**** thì lại nhận ra được rằng, để có thể làm được điều sau này [đi ra ngoài ranh giới kinh nghiệm], điều tất yếu là các khái niệm này phải có nguồn gốc tiên nghiệm. Thế nhưng, vì ông đã không thể giải thích được bằng cách nào giác tính phải suy tưởng về các khái niệm ấy - vốn tự thân không nối kết với nhau ở trong giác tính - lại như là tất yếu được nối kết ở trong đối tượng, và vì ông không hề nghĩ rằng biết đâu có lẽ chính giác tính - thông qua các khái niệm ấy - mới có thể là **kẻ khai sinh (Urheber)** ra kinh nghiệm vốn là nơi những đối tượng của giác tính được mang lại; cho nên, trong tình thế bức bách, ông buộc phải rút chúng ra từ kinh nghiệm (tức là cho rằng từ một sự tất yếu

* Chính Kant đã vạch chỗ "liều lĩnh" của Locke như sau: "Locke, sau khi rút mọi khái niệm và nguyên tắc của tinh thần con người từ kinh nghiệm, lại đi quá xa trong việc sử dụng các khái niệm và nguyên tắc này và cho rằng ta có thể chứng minh sự tồn tại của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn - cả hai đều nằm ngoài lãnh vực của kinh nghiệm - cũng chắc chắn và hiển nhiên như việc chứng minh bất kỳ định lý toán học nào". (Xem B883). (N.D).

** David Hume (1711-1776), triết gia Anh, người chủ xướng của thuyết hoài nghi hiện đại (Skeptizismus) và cũng thuộc về phái duy nghiệm. (N.D).

chủ quan được nảy sinh trong kinh nghiệm do việc **liên tưởng** lặp đi lặp lại nhiều lần mà bị xem một cách sai lầm là tất yếu khách quan, nói cách khác chỉ là do **thói quen** thôi). Nhưng rồi từ đó, ông đã tiến hành một cách quá triệt để đến nỗi tuyên bố rằng với những khái niệm và nguyên tắc đã tạo nên thói quen ấy, **không thể nào** đi ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm được. Thế nhưng, việc **đẫn xuất thường nghiệm** mà cả hai ông đều rơi vào này lại không hợp nhất được với **thực tế** của những nhận thức tiên nghiệm có tính khoa học mà chúng ta đang có, đó là trong các môn **toán học thuần túy** và **khoa học tự nhiên phổ biến**, và như vậy bị chính sự kiện thực tế (Faktum) bác bỏ.

Người thứ nhất trong hai triết gia nổi tiếng này [LOCKE] mở toang cửa cho sự mơ mộng hão huyền, vì lẽ lý tính một khi thấy có đủ mọi quyền hạn về phía mình sẽ không chịu chấp nhận việc đặt ra các rào cản nào nữa bởi các sự khuyên nhủ mơ hồ về tính ôn hòa; còn vị thứ hai [HUME] thì hoàn toàn quy hàng **thuyết hoài nghi**, một khi tin rằng mình đã từng khám phá ra sự lừa bịp của quan năng nhận thức của chúng ta và xem là sự lừa bịp **chung** của cả lý tính. [Trước tình hình đó], giờ đây chính chúng ta đang ý thức về việc phải làm là: liệu người ta có thể đưa lý tính con người thoát ra khỏi **hai mô đá ngầm** ấy một cách an toàn hay không, bằng cách vừa vạch rõ những ranh giới nhất định, vừa để mở ngỏ toàn bộ lãnh vực cho hoạt động đúng mục đích của lý tính.

Trước khi đi vào nhiệm vụ ấy, tôi muốn có đôi lời **giải thích** trước về các **phạm trù**. Các phạm trù là các khái niệm về một đối tượng nói chung, qua đó trực quan về nó được xem là đã được **xác định (bestimmt)** trong quan hệ với một trong các chức năng lô-gic đưa tới những phán đoán. Như thế, chức năng của phán đoán **nhất thiết (kategorisch)** là chức năng của mối quan hệ của chủ ngữ (Subjekt) với vị

B129* ngữ (Prädikat), v.d.: “Mọi vật thể đều là khả phân”. Nhưng chỉ trong phương diện sử dụng giác tính một cách đơn thuần lô-gíc thì vẫn không xác định được cái nào trong hai khái niệm trên được người ta muốn trao cho chức năng của chủ ngữ và cái nào là của vị ngữ. Vì người ta cũng có thể nói: “Một số cái khả phân là một vật thể”. Thế nhưng, nhờ có **phạm trừ bản thể**, tôi đưa khái niệm về một vật thể vào dưới phạm trừ này, thế là khái niệm ấy sẽ được **xác định**: trực quan thường nghiệm về một vật thể ở trong kinh nghiệm lúc nào cũng phải chỉ được xem như là **chủ thể (Subjekt)** chứ không bao giờ chỉ như là **thuộc tính (Prädikat)** đơn thuần^{**}; và cũng như thế trong tất cả các phạm trừ còn lại.

* Trong bản của NXB Meiner không thấy đánh số trang B128. (N.D).

** Các chữ “Subjekt” và “Prädikat” trong trường hợp trước (sự sử dụng lôgic đơn thuần trong phán đoán) được hiểu là “chủ ngữ” và “vị ngữ”; trong trường hợp sau được hiểu là “chủ thể” và “thuộc tính” khi được nối kết với phạm trừ “bản thể”. (N.D).

TIẾT 2

**SỰ DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM CÁC KHÁI
NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH
(THEO ẤN BẢN B)***

MỤC § 15

**VỀ KHẢ THỂ CỦA MỘT SỰ
NỐI KẾT NÓI CHUNG ****

Nội dung đa tạp trong những biểu tượng có thể được mang lại trong một trực quan chỉ là cảm tính, nghĩa là không gì khác hơn là tính thụ nhận; và mô thức của trực quan này có thể có sẵn một cách tiên nghiệm trong năng lực biểu tượng của ta cũng không gì khác hơn là phương cách mà chủ thể được kích động bằng cách nào đó. Chỉ duy có sự **NỐI KẾT** (latinh: **CONJUNCTIO**) cái đa tạp nói chung là không bao giờ có thể đến được bằng các giác quan và cũng không thể đồng thời cùng chứa sẵn trong mô thức thuần túy của trực quan cảm tính, vì lẽ đó là một hành vi [tác vụ,

* Tiết 2 và Tiết 3 của Chương II này được Kant viết lại hoàn toàn cho bản B. Phần tương ứng trong bản A được dịch tiếp theo sau. (Đây là chương được Kant xem là quan trọng và đặc ý nhất của ông trong cả quyển sách. Riêng Martin Heidegger trong “Kant và vấn đề Siêu hình học §31”; 1929, đặc biệt coi trọng tiết 2 và tiết 3 trong bản A, vì theo ông, ở bản A, Kant đã đào sâu hơn về vai trò của trí tưởng tượng siêu nghiệm, “khai quang” một kích thước sâu thẳm của tâm thức. (N.D).

** tức là: Về khả thể của một sự nối kết (Verbindung) những biểu tượng đa tạp do giác quan mang lại. (N.D).

Aktus] của tính nội khởi (Spontancität) của năng lực biểu tượng. | Và vì để phân biệt với cảm năng, ta phải gọi năng lực này là **giác tính**, cho nên mọi sự nối kết - dù ta có ý thức hay không; dù đó là nối kết cái đa tạp của trực quan cảm tính hay không phải cảm tính hoặc sự nối kết một số khái niệm - đều là một **hành vi của giác tính** mà ta gọi tên chung là **SỰ TỔNG HỢP** để qua đó đồng thời lưu ý rằng, ta không thể hình dung một cái gì như được nối kết trong đối tượng mà trước đó không tự nối kết [trong ta], và trong số tất cả mọi biểu tượng thì **sự nối kết** là biểu tượng duy nhất không được mang lại bởi các đối tượng mà chỉ có thể do bản thân chủ thể thực hiện vì nó là một tác vụ của tính tự khởi của chủ thể. Ở đây, người ta dễ dàng nhận ra rằng hành vi này là **thống nhất [một cách] nguyên thủy (ursprünglich einig)**, phải có giá trị ngang nhau cho mọi sự nối kết; còn sự phân tích (Analysis) tuy có vẻ là cái trái ngược với nó cũng luôn phải lấy nó làm tiền đề, vì ở đâu giác tính trước đó không nối kết thì nó cũng không thể tháo rời [phân tích] và chỉ nhờ có giác tính đã nối kết mới mang lại cho năng lực biểu tượng một cái gì để có thể phân tích.

Nhưng, ngoài khái niệm về cái đa tạp và sự tổng hợp về cái đa tạp, khái niệm về sự nối kết còn bao hàm khái niệm về sự **thống nhất [hay nhất thể] (Einheit)** của cái đa tạp. **Vậy, sự nối kết là biểu tượng về tính thống nhất tổng hợp của cái đa tạp⁽¹⁾**. Tuy nhiên, biểu tượng về sự thống nhất này lại không thể phát sinh từ sự nối kết, mà đúng hơn là, chính biểu tượng này - bằng cách kết hợp bản thân

⁽¹⁾ Liệu bản thân các biểu tượng có đồng nhất với nhau hay không, do đó một biểu tượng này có thể được suy tưởng thông qua biểu tượng khác bằng cách phân tích, là điều không được bàn ở đây. Ý thức về một biểu tượng này bao giờ cũng phân biệt với ý thức về một biểu tượng khác, trong chừng mực nói về cái đa tạp, cho nên ở đây chỉ cốt bàn về sự tổng hợp của ý thức (khả hữu) này mà thôi.

nó [thêm vào cho] với biểu tượng về cái đa tạp -, mới làm cho khái niệm về sự nối kết có thể có được. Sự **THỐNG NHẤT** [nhất thể] này có trước một cách tiên nghiệm so với mọi khái niệm về sự nối kết, nên không phải là phạm trù nhất thể (§ 10), vì mọi phạm trù là dựa vào các chức năng lô-gic trong những phán đoán, nhưng trong những phán đoán thì sự nối kết, do đó, sự nhất thể của những khái niệm được cho vốn đã được suy tưởng. Cho nên, phạm trù cũng đã phải lấy sự nối kết [nguyên thủy] làm tiền đề. Vậy, ta phải đi tìm sự **THỐNG NHẤT** này (như là sự **Thống nhất về chất** § 12) ở chỗ **cao hơn**, nghĩa là ở trong cái gì chứa đựng bản thân cơ sở cho sự thống nhất [thấp hơn] của những khái niệm khác nhau trong những phán đoán, do đó chứa đựng cơ sở cho chính khả thể của giác tính, kể cả trong việc sử dụng lô-gic của giác tính.

MỤC § 16

**VỀ SỰ THỐNG NHẤT TỔNG HỢP-NGUYÊN
THỦY CỦA THÔNG GIÁC (APPERZEPTION)**

B132 Cái: "TÔI TƯ DUY" ("Das: ICH DENKE") nhất thiết phải có thể đi kèm tất cả mọi biểu tượng của tôi; bởi vì nếu không như vậy, một cái gì đó có thể được hình dung [thành biểu tượng] trong tôi nhưng lại không được tôi suy tưởng; điều ấy cũng có nghĩa tương tự là, biểu tượng ấy hoặc không thể có được hoặc ít nhất không là cái gì cả cho tôi. Biểu tượng có thể được mang lại trước mọi tư duy, gọi là **trực quan**. Vậy, mọi cái đa tạp của trực quan phải có mối quan hệ tất yếu với cái "Tôi tư duy", trong cùng một chủ thể nơi cái đa tạp này có mặt. Nhưng biểu tượng "Tôi tư duy" này là một tác vụ của tính nội khởi, tức là không thể xem như là thuộc về cảm năng được. Tôi gọi nó là **THÔNG GIÁC THUẦN TÚY (DIE REINE APPERZEPTION)** để phân biệt với thông giác thường nghiệm, hay còn gọi nó là **THÔNG GIÁC NGUYÊN THỦY (URSPRÜNGLICHE APPERZEPTION)** vì nó chính là **TỰ-Ý THỨC (SELBST-BEWUSSTSEIN)*** tức là cái một khi làm nảy sinh biểu

* Thông giác: (do gốc latin: Ap = ad: thêm vào; perzeption: percipio: tri giác) thông giác là cái gì "thêm vào cho tri giác". Từ "thông giác" nói lên được ý nghĩa ấy: giác: ý thức; thông: xuyên suốt, nhất quán = Tự ý thức. Thuật ngữ được Leibniz sử dụng lần đầu tiên để phân biệt với các "tri giác nhỏ" (petites perceptions) [xem: Đơn tử luận/Monadologie, 1720, định lý 18], biểu thị tiến trình tinh thần qua đó "các tri giác nhỏ" (được mang lại một cách cảm tính) được nâng lên và được sắp xếp vào trong sự nối kết của ý thức nhờ sự chú ý và ký ức. Vậy, Leibniz hiểu "thông giác" là nhận thức phản tư đối với các tri giác về một bản thể/đơn tử. Trong khi mọi đơn tử diễn tả toàn bộ vũ trụ theo cách riêng của chúng ở trong các tri giác thì năng lực "thông giác" chỉ có ở những hữu thể có ý thức về

tượng "Tôi tư duy" thì mọi biểu tượng khác đều phải có thể đi kèm theo ngay, và nó vẫn là nó trong mọi [hành vi của] ý thức và nó không thể lại đi kèm theo một biểu tượng nào khác nữa. Tôi cũng gọi sự thống nhất của thông giác này là sự **THỐNG NHẤT SIÊU NGHIỆM CỦA TỰ Ý THỨC** để biểu thị khả thể của nhận thức tiên nghiệm ra đời từ sự thống nhất này. Bởi vì, những biểu tượng đa tạp được mang lại trong một trực quan nào đó nhìn chung sẽ không phải là những biểu tượng của tôi, nếu chúng không cùng thuộc về một Tự-ý thức, nghĩa là, với tư cách là những biểu tượng của tôi (dù tôi không ý thức ngay về chúng như thế), chúng phải tất yếu phù hợp với điều kiện chỉ nhờ đó chúng có thể tập hợp trong một Tự-ý thức chung, vì nếu không, chúng sẽ không thuộc về tôi một cách trọn vẹn (durchgängig). Từ sự nối kết nguyên thủy này sẽ còn được rút ra nhiều điều khác nữa.

B133

Đó là: tính đồng nhất trọn vẹn [xuyên suốt] (durchgängige Identität) này của Thông giác về một cái đa tạp được mang lại trong trực quan chứa đựng một sự tổng

chính các tri giác của mình. "Thông giác" bảo đảm sự đồng nhất của bản ngã nơi các tri giác. Tiếp thu thuật ngữ này, Kant phân biệt giữa "thông giác thường nghiệm hay tâm lý học" như là quan năng của giác tính hình thành nên các biểu tượng rõ rệt từ tri giác cảm tính và tập hợp những trực quan đa tạp thành một biểu tượng thống nhất thông qua hoạt động của "giác quan bên trong" với Thông giác thuần túy hay siêu nghiệm như là quan năng của ý thức nói chung bao gồm cả giác tính và lý tính và bắt nguồn từ sự thống nhất tất yếu và nguyên thủy của mọi nhận thức giác tính lẫn lý tính. Leibniz nhấn mạnh ở sự đối lập giữa ý thức và không-ý thức; Kant nhấn mạnh sự phân biệt giữa thuần túy và thường nghiệm. Trong khi thông giác thường nghiệm có tính "phân tán và không có quan hệ nào với tính đồng nhất của chủ thể nhận thức" (B133) thì Thông giác siêu nghiệm – thông qua ý thức về cái "Tôi-tư duy" – tạo ra mối quan hệ của mọi biểu tượng với một ý thức chung, luôn tự-đồng nhất và bao trùm mọi biểu tượng. Trong chức năng này, Thông giác siêu nghiệm là "nguyên tắc tối cao của mọi sự sử dụng giác tính". (Xem Chú giải dẫn nhập: 8.3.5). (N.D).

hợp những biểu tượng và sự đồng nhất này chỉ có thể có được là nhờ có Ý thức về sự tổng hợp này. Bởi vì, ý thức thường nghiệm, - là cái đi kèm theo những biểu tượng khác nhau, - tự nó rất phân tán và không có mối quan hệ với sự đồng nhất của chủ thể. Mối quan hệ này chưa xảy ra nếu chỉ bằng cách tôi cho ý thức đi kèm theo từng biểu tượng [riêng lẻ], trái lại, chỉ khi tôi **nối kết (hinzusetze)** biểu tượng này vào với biểu tượng kia và tôi có ý thức về sự tổng hợp các biểu tượng ấy. Như vậy, chỉ bằng cách tôi có thể nối kết một nội dung đa tạp của những biểu tượng được cho **trong một Ý thức**, bấy giờ mới có thể có được việc tôi hình dung về **sự đồng nhất của ý thức** trong bản thân những biểu tượng ấy; tức là, sự thống nhất có tính phân tích của Thông giác chỉ có thể có được với điều kiện tiên quyết của một sự thống nhất có tính **tổng hợp** nào đó⁽¹⁾. Ý tưởng: "những biểu tượng được mang lại trong trực quan này là đều thuộc về tôi" cũng đồng nghĩa như ý tưởng: "tôi hợp nhất chúng lại **trong một ý thức**, hoặc ít ra có thể hợp nhất chúng lại trong đó", và dù ý tưởng ấy chưa phải là ý thức về sự tổng hợp của những biểu

(1) Sự thống nhất phân tích của Ý thức gắn liền với mọi khái niệm phổ biến, v.d. khi tôi suy tưởng về một màu đỏ nói chung, tôi hình dung - qua đó - một tính chất (như một đặc điểm) đã gặp ở đâu đó hoặc hình dung tính chất này có thể được nối kết với các biểu tượng khác, như vậy là chỉ nhờ có một sự thống nhất tổng hợp khả hữu đã được suy tưởng từ trước, tôi mới có thể hình dung về sự thống nhất phân tích. Một biểu tượng được suy tưởng như là biểu tượng chung [phổ biến] cho nhiều biểu tượng khác nhau thì được xem như là thuộc về các biểu tượng khác nhau, nhưng các biểu tượng khác nhau này - ngoài biểu tượng chung - còn có một cái gì khác nữa nơi chúng, do đó biểu tượng chung này phải được suy tưởng từ trước trong sự thống nhất tổng hợp với các biểu tượng khác (dù chỉ là các biểu tượng có thể có), trước khi tôi có thể suy tưởng ở bên trong biểu tượng chung ấy về sự thống nhất phân tích của ý thức, là sự thống nhất đã làm cho nó trở thành một *conceptus communis* [một khái niệm phổ biến] Và như vậy, sự thống nhất tổng hợp của thông giác là điểm tối cao mà người ta phải gắn chặt mọi sự sử dụng giác tính, cả bản thân toàn bộ môn lô-gic học và sau môn lô-gíc, cả Triết học-Siêu nghiệm vào đó, thậm chí, quan năng này chính là bản thân giác tính.

tượng thì cũng đã giả định khả thể cho sự tổng hợp ấy, tức là, chỉ thông qua việc tôi có thể hiểu được (begreifen) cái đa tạp của những biểu tượng trong một ý thức, tôi mới gọi chúng nói chung là những biểu tượng của tôi, bởi vì nếu không như vậy, hóa ra tôi cũng có một bản ngã cũng dị biệt, hỗn mang đủ màu như nơi những biểu tượng mà tôi ý thức. Như vậy, sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp trong trực quan - được mang lại một cách tiên nghiệm - là cơ sở cho tính đồng nhất của bản thân Thông giác, đi trước mọi tư duy nhất định của tôi một cách tiên nghiệm. Nhưng sự nối kết không phải nằm ngay trong những đối tượng và không thể vay mượn từ những đối tượng thông qua tri giác rồi sau đó mới được tiếp thu vào trong giác tính, mà là một công việc thiết kế riêng của giác tính vốn bản thân không gì khác hơn là quan năng để nối kết một cách tiên nghiệm và đưa cái đa tạp của những biểu tượng được cho vào trong sự thống nhất của Thông giác, và Nguyên tắc của sự thống nhất này là Nguyên tắc tối cao trong toàn bộ nhận thức con người.

Nguyên tắc này về sự thống nhất tất yếu của Thông giác tuy bản thân là một nguyên tắc đồng nhất, do đó là nguyên tắc có tính phân tích nhưng lại có thể giải thích một sự tổng hợp của cái đa tạp được mang lại trong trực quan như là có tính tất yếu, mà không có nó, sự đồng nhất trọn vẹn của Tự-ý thức sẽ không thể nào suy tưởng được. Bởi vì thông qua cái Tôi, với tư cách là một biểu tượng đơn giản, không có gì đa tạp được mang lại; chỉ trong trực quan là cái khác với cái Tôi, cái đa tạp mới được mang lại và thông qua sự nối kết mà được suy tưởng trong một ý thức. Một giác tính chỉ cần thông qua Tự-ý thức là mọi cái đa tạp đều đồng thời được mang lại, ắt có thể trực quan [đây chỉ loại giác tính của thần linh]. Giác tính của chúng ta chỉ có thể suy tưởng và phải tìm trực quan ở trong các giác quan. Vậy, tôi ý thức về cái Bản ngã đồng nhất [của tôi] trong quan hệ

- với cái đa tạp của những biểu tượng được mang lại cho tôi trong trực quan là vì tôi gọi tất cả chúng là những biểu tượng **của tôi** và chúng trở thành **một** trong tôi. Nhưng như vậy cũng giống như nói rằng tôi ý thức một cách tiên nghiệm về
- B136 một sự tổng hợp tất yếu của những biểu tượng được gọi là **sự thống nhất tổng hợp nguyên thủy của thông giác** mà mọi biểu tượng được mang lại cho tôi đều phải phục tùng và đều phải được đưa vào trong sự thống nhất ấy bằng một sự **tổng hợp**.

Bản sao lưu trữ

MỤC § 17

NGUYÊN TẮC CỦA SỰ THỐNG NHẤT TỔNG HỢP CỦA THÔNG GIÁC LÀ NGUYÊN TẮC TỐI CAO CỦA MỌI SỰ SỬ DỤNG GIÁC TÍNH

Theo Cảm năng học siêu nghiệm, nguyên tắc tối cao cho khả thể của mọi trực quan trong quan hệ với cảm năng là: mọi cái đa tạp của trực quan phải phục tùng các điều kiện mô thức của Không gian và Thời gian. Còn nguyên tắc tối cao cũng của nó nhưng trong quan hệ với giác tính là: mọi cái đa tạp của trực quan phải phục tùng các điều kiện của sự thống nhất tổng hợp-nguyên thủy của Thông giác⁽¹⁾.

B137 Mọi biểu tượng của trực quan phục tùng nguyên tắc thứ nhất, trong chừng mực chúng được mang lại cho ta; phải phục tùng nguyên tắc thứ hai, trong chừng mực chúng có thể phải được nối kết trong một Ý thức. Vì không có ý thức thì không có gì được suy tưởng hay nhận thức và những biểu tượng được cho cũng sẽ không có chung hành vi Thông giác "Tôi tư duy" và qua đó không được nối kết trong một Tự-Ý thức.

(1) Không gian, Thời gian và mọi bộ phận của chúng đều là những trực quan, do đó đều là những biểu tượng riêng lẻ với cái đa tạp mà chúng chứa đựng bên trong chúng. (xem Cảm năng học siêu nghiệm). | Cho nên, chúng không phải là những khái niệm đơn thuần để nhờ đó cùng một ý thức được tìm thấy trong nhiều biểu tượng mà ngược lại, nhiều biểu tượng chứa đựng trong một ý thức và có thể xem ý thức về chúng như là cái gì có tính kết hợp, do đó sự thống nhất của ý thức là tổng hợp và đồng thời lại là nguyên thủy. Đặc điểm này của ý thức mang lại nhiều hệ quả quan trọng trong việc vận dụng (xem § 25)

Giác tính, nói một cách tổng quát, là **quan năng của những nhận thức**. Những nhận thức là ở trong mối quan hệ nhất định của những biểu tượng được cho với một **đối tượng**. Còn đối tượng là cái đa tạp của một trực quan được cho được **hợp nhất** lại trong **khái niệm** về đối tượng. Nhưng mọi sự hợp nhất (Vereinigung) những trực quan đòi hỏi **sự thống nhất của Ý thức** trong việc tổng hợp chúng lại. Do đó, **sự thống nhất của ý thức** là cái duy nhất làm cho mối quan hệ của những biểu tượng với một đối tượng, cũng như cả tính giá trị khách quan của chúng có thể có được, tức là làm cho chúng trở thành **những nhận thức**, và bản thân khả thể của giác tính cũng dựa vào đó. [sự thống nhất của ý thức].

Vậy, nhận thức thuần túy **đầu tiên** của giác tính làm cơ sở cho toàn bộ việc sử dụng còn lại của nó và đồng thời cũng là nhận thức hoàn toàn độc lập với mọi điều kiện của trực quan cảm tính chính là **Nguyên tắc về sự thống nhất tổng hợp-nguyên thủy của Thông giác**. Như thế, mô thức đơn thuần của trực quan cảm tính bên ngoài - không gian - vẫn chưa phải là [chưa mang lại] nhận thức, nó chỉ mới mang lại cái đa tạp của trực quan tiên nghiệm để **có thể** trở thành một nhận thức. Để **nhận thức** một cái gì đấy trong không gian, v.d. một đường kẻ, tôi phải **kéo** một đường kẻ và như thế là hình thành một **cách tổng hợp** một sự nối kết nhất định của cái đa tạp được cho, khiến cho sự thống nhất của hành vi này **đồng thời** là sự thống nhất của Ý thức (trong khái niệm về một đường kẻ) và qua đó một đối tượng (một không gian nhất định) mới được **nhận thức**. Vậy, sự thống nhất tổng hợp của Ý thức là một điều kiện khách quan của mọi nhận thức, không phải chỉ bản thân tôi mới cần nó để nhận thức một đối tượng mà bất kỳ trực quan nào cũng phải phục tùng điều kiện ấy để trở thành đối tượng **cho tôi**, bởi nếu bằng phương cách khác và không có sự tổng hợp này, cái đa tạp sẽ không tự hợp nhất được trong một Ý thức.

Nguyên tắc trên đây, như đã nói, bản thân có tính phân tích nhưng lại làm cho sự thống nhất tổng hợp trở thành điều kiện của mọi tư duy; bởi vì nó không nói điều gì hơn là: mọi biểu tượng của tôi trong bất cứ một trực quan được mang lại nào đều phải phục tùng điều kiện chỉ nhờ đó tôi mới có thể xem chúng như là những biểu tượng của tôi, thuộc về bản ngã đồng nhất của tôi, và do đó, như là được nối kết một cách tổng hợp trong một Thông giác bằng thuật ngữ chung: "Tôi tư duy".

Tuy nhiên, nguyên tắc này không phải là một nguyên tắc cho bất kỳ một giác tính khả hữu nào nói chung, trái lại, chỉ cho loại giác tính mà thông qua Thông giác thuần túy trong biểu tượng: TÔI TỒN TẠI (ICH BIN) thì không có cái đa tạp nào được mang lại cả. Còn giác tính mà thông qua Tự-ý thức **đồng thời** được mang lại ngay cái đa tạp của trực quan, tức một giác tính thông qua biểu tượng của nó thì đồng thời những đối tượng của biểu tượng này đều **hiện hữu (existieren)**, hẳn sẽ **không cần đến** một tác vụ đặc thù của sự tổng hợp cái đa tạp thành sự thống nhất của Ý thức; một tác vụ mà giác tính **con người**, vốn chỉ suy tưởng chứ không trực quan, phải cần đến. Đối với giác tính con người, nguyên tắc trên là nguyên tắc **đầu tiên** không thể tránh khỏi, khiến cho nó không thể có bất kỳ khái niệm nào [không có chút hiểu biết nào] về một giác tính có thể có nào khác, một giác tính hoặc tự mình có thể trực quan, hoặc nếu phải có một trực quan cảm tính đi nữa thì cũng là trực quan thuộc về loại khác hơn là loại trực quan đặt nền móng trên Không gian và Thời gian.

MỤC § 18**SỰ THỐNG NHẤT KHÁCH QUAN
CỦA TỰ-Ý THỨC LÀ GÌ**

Nhờ sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác mà mọi cái đa tạp được mang lại trong một trực quan được hợp nhất lại thành một khái niệm về đối tượng. Vì thế, sự thống nhất siêu nghiệm ấy được gọi là **khách quan** và phải được phân biệt với sự thống nhất **chủ quan** của Ý thức vốn là một sự quy định (Bestimmung) của giác quan bên trong, nhờ đó cái đa tạp của trực quan được mang lại một cách **thường nghiệm** cho một sự nối kết như thế. Tôi có thể ý thức một cách thường nghiệm về cái đa tạp như là xảy ra đồng thời hay kế tiếp nhau là tùy vào các hoàn cảnh hay các điều kiện thường nghiệm. Vì vậy, chỉ nhờ sự **liên tưởng (Assoziation)** các biểu tượng, sự thống nhất thường nghiệm của ý thức liên hệ với bản thân một hiện tượng có tính hoàn toàn ngẫu nhiên [bất tất]. Ngược lại, mô thức thuần túy của trực quan trong thời gian, xét đơn thuần như trực quan chứa đựng cái đa tạp, lại phục tùng sự thống nhất nguyên thủy của ý thức, tức chỉ thông qua mối quan hệ tất yếu của cái đa tạp trong trực quan với "Tôi tư duy"; tức thông qua sự tổng hợp thuần túy của giác tính, mới làm nền tảng tiên nghiệm cho mọi thống nhất **thường nghiệm**. Vậy, **chỉ riêng sự thống nhất siêu nghiệm mới có giá trị khách quan**, còn sự thống nhất thường nghiệm của thông giác mà ta không bàn ở đây và chỉ được rút ra từ sự thống nhất siêu nghiệm trong những điều kiện [áp dụng] cụ thể được cho (in concreto), thì chỉ có giá trị chủ quan. Người này nối kết biểu tượng của một từ nào đó với một sự vật này, người kia với sự vật khác; sự thống nhất của ý thức trong những gì là thường nghiệm thì xét trong quan hệ với sự vật được mang lại cho ta, là không tất yếu và không có giá trị phổ biến.

MỤC § 19

**HÌNH THỨC LÔ-GIC CỦA MỌI PHÁN ĐOÁN
LÀ Ở TRONG SỰ THỐNG NHẤT KHÁCH QUAN
CỦA THÔNG GIÁC VỀ NHỮNG KHÁI NIỆM
ĐƯỢC CHỨA ĐỰNG TRONG ĐÓ [TRONG MỌI
PHÁN ĐOÁN]**

B141 Tôi vốn không bao giờ có thể thỏa mãn với sự giải thích [định nghĩa] về một phán đoán nói chung của các nhà Lô-gic học: theo họ, phán đoán là biểu tượng về một mối quan hệ giữa hai khái niệm. Không muốn tranh cãi với họ ở đây về chỗ sai lầm của định nghĩa trên rằng điều đó chỉ hợp với những phán đoán nhất thiết chứ không đúng với những phán đoán giả thiết và phân đôi (hai loại sau không chứa đựng mối tương quan giữa những khái niệm mà giữa bản thân những phán đoán với nhau) và (không nhắc đến các hậu quả tai hại do sai lầm ấy của các nhà Lô-gic học gây ra)⁽¹⁾, tôi chỉ nhận xét rằng định nghĩa trên chưa xác định rõ mối quan hệ nói trên nằm ở đâu.

(1) Học thuyết dài dòng về bốn dạng thức (Figuren) của tam đoạn luận chủ liên quan đến các suy luận nhất thiết (kategorisch); và dù nó không gì khác hơn là một xảo thuật đưa lối suy luận trực tiếp (consequentiae immediatae) một cách lén lút vào trong các tiền đề của một suy luận thuần túy để làm ra về có nhiều thể cách (Modus) rút ra kết luận hơn là các thể cách có trong dạng thái đầu tiên. | Nhưng trò xảo thuật này đã không thể thành công đến thể nếu nó không xem các phán đoán nhất thiết có một vị thế đặc biệt mà mọi phán đoán khác [giả thiết và phân đôi] đều phải tùy thuộc vào. Tuy nhiên học thuyết này là sai như đã nói ở mục § 9. [Phân tích về bảng danh mục các phán đoán].

Nếu tôi nghiên cứu kỹ hơn về mối quan hệ của các nhận thức được cho trong mỗi phán đoán, xem chúng là thuộc về giác lịnh và phân biệt chúng với loại quan hệ tuân theo các quy luật của trí tưởng tượng tái tạo* (chỉ có giá trị chủ quan), tôi thấy rằng một phán đoán không gì khác hơn là phương cách để đưa các nhận thức được cho vào trong sự thống nhất khách quan của Thông giác. Chính liên từ **LÀ (IST)** bé nhỏ trong những phán đoán lại có mục đích phân biệt sự thống nhất khách quan của các biểu tượng được cho với sự thống nhất chủ quan. Bởi vì liên từ này biểu thị mối quan hệ của các biểu tượng với Thông giác nguyên thủy và sự thống nhất tất yếu của chúng, cho dù bản thân [nội dung] phán đoán là thường nghiệm, do đó là ngẫu nhiên, ví dụ phán đoán: "Các vật thể là nặng". Với phán đoán ấy, tôi không muốn nói các biểu tượng này tất yếu phải thuộc về nhau trong trực quan thường nghiệm mà sở dĩ thuộc về nhau là nhờ có sự thống nhất tất yếu của Thông giác trong sự tổng hợp các trực quan lại với nhau, tức là theo các nguyên tắc của tính quy định khách quan cho mọi biểu tượng, trong chừng mực từ đó có thể trở thành nhận thức, và các nguyên tắc ấy đều được rút ra từ Nguyên tắc của sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác. Chỉ thông qua đó mà từ mối quan hệ này, một phán đoán, tức là, một mối quan hệ mới có giá trị khách quan và đủ để phân biệt với mối quan hệ cũng của chính các biểu tượng ấy nhưng chỉ có giá trị chủ quan, chẳng hạn theo các quy luật của sự liên tưởng. Theo các quy luật của sự liên tưởng, tôi chỉ có thể nói: "khi tôi mang một vật thể, tôi cảm thấy nặng" chứ không thể nói: "nó, vật thể ấy, **LÀ nặng**", tức cũng như nói

* Trí tưởng tượng tái tạo (reproduktive Einbildungskraft): vd: sự liên tưởng: Kant sẽ giải thích rõ hơn dưới đây. Xem B151-152. (N.D).

rằng hai biểu tượng ấy [vật thể; nặng] là được nối kết với nhau ở **trong** đối tượng, không kể sự khác nhau của trạng thái của chủ thể và không phải chỉ đơn thuần có mặt bên cạnh nhau ở trong tri giác (dù được lặp đi lặp lại bao nhiêu lần đi nữa).

Bản sao lưu trữ

MỤC § 20

**MỌI TRỰC QUAN CẢM TÍNH ĐỀU PHỤC
TÙNG CÁC PHẠM TRÙ NHƯ CÁC ĐIỀU KIỆN
CHỈ NHỜ ĐÓ CÁI ĐA TẠP CỦA TRỰC QUAN
CÓ THỂ THỐNG NHẤT TRONG MỘT Ý THỨC**

- B143 Cái được mang lại có tính đa tạp trong một trực quan cảm tính là thuộc về sự thống nhất tổng hợp-nguyên thủy của Thông giác một cách tất yếu, vì chỉ nhờ vậy, **sự thống nhất** của trực quan mới có thể có được (§ 17). Thế nhưng, **hành vi của giác tính**, qua đó cái đa tạp của các biểu tượng được cho (dù là các trực quan hay các khái niệm) được đưa vào một Thông giác nói chung, **chính là chức năng lô-gic của các phán đoán** (§ 19). Vậy, mọi cái đa tạp, trong chừng mực chúng được mang lại trong **một** trực quan thường nghiệm, được **xác định** trong quan hệ với **một** trong những chức năng lô-gic của phán đoán, nhờ đó nó được đưa vào một ý thức nói chung. Nhưng vì **các phạm trừ** không gì khác hơn là chính các chức năng để phán đoán này, trong chừng mực cái đa tạp của một trực quan được **xác định** bằng phạm trừ (§ 13), do đó, **cái đa tạp trong một trực quan được cho cũng phải phục tùng các phạm trừ một cách tất yếu.**

B144

MỤC § 21**NHẬN XÉT**

Cái đa tạp chứa đựng trong một trực quan mà tôi gọi là trực quan của tôi, được hình dung - nhờ sự tổng hợp của giác tính - như là thuộc về sự thống nhất tất yếu của Tự-ý thức; và điều này xảy ra được là nhờ thông qua các phạm trù⁽¹⁾. Các phạm trù này cũng chỉ ra rằng: ý thức thường nghiệm về cái đa tạp trong Một trực quan phức tùng Tự-ý thức thuần túy tiên nghiệm, giống như một trực quan thường nghiệm phức tùng trực quan cảm tính thuần túy, và cũng tiên nghiệm.

Nhận xét trên đây là khởi điểm cho việc diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính. | Vì các phạm trù chỉ bắt nguồn từ giác tính, độc lập với cảm năng, do đó, trong khi diễn dịch, tôi tạm gạt bỏ phương cách mà cái đa tạp được mang lại cho trực quan thường nghiệm để chỉ tập trung chú ý đến sự thống nhất mà giác tính mang lại cho trực quan nhờ phạm trù.

Sau này (trong § 26) sẽ cho thấy rõ, từ phương cách trong đó trực quan thường nghiệm được mang lại cho cảm năng, thì sự thống nhất đi liền theo nó chính là sự thống nhất do phạm trù (§ 20) áp đặt trên sự đa tạp của trực quan và như vậy, khi tính hiệu lực tiên nghiệm của phạm trù được

⁽¹⁾ Cơ sở chứng minh dựa trên sự thống nhất đã được hình dung của trực quan, qua đó một đối tượng được mang lại; sự thống nhất này bao giờ cũng bao hàm trong nó một sự tổng hợp của cái đa tạp được mang lại trong một trực quan và đã chứa đựng sẵn mối quan hệ của cái đa tạp này với sự Thống nhất của Thông giác.

thiết lập đối với mọi đối tượng của giác quan, mục đích sự diễn dịch của ta đã hoàn toàn đạt được.

Tuy nhiên, trong chứng minh trên đây, có một điều ta không thể nào trừu tượng hóa [gạt bỏ] được là bản thân cái đa tạp phải được mang lại trong trực quan, **đi trước** việc tổng hợp của giác tính; và tồn tại độc lập với nó. **Nhất thiết phải thế, còn tại sao như thế là điều không xác định được.** Bởi vì, giả thử ta nghĩ đến một loại giác tính có khả năng tự trực quan (chẳng hạn một giác tính thần linh không hình dung những đối tượng được cho, và chỉ cần hình dung bằng biểu tượng, những đối tượng lập tức được mang lại ngay hoặc được sản sinh ra), các phạm trù sẽ không có ý nghĩa gì cả đối với loại nhận thức này. Các phạm trù chỉ là các quy tắc dành cho loại giác tính mà toàn bộ năng lực chỉ là suy tưởng thôi, nghĩa là hành vi đưa sự tổng hợp cái đa tạp do trực quan ở nơi khác mang lại vào trong sự thống nhất của thông giác, tức tự mình không nhận thức được gì cả nhưng chỉ nối kết và sắp xếp những chất liệu do đối tượng mang lại trong trực quan thành nhận thức. **Chúng ta không thể nào giải thích lý do về đặc điểm riêng có của giác tính con người là nhất thiết phải nhờ các phạm trù - với cách thức và số lượng có hạn của chúng - để hình thành nên sự thống nhất tiên nghiệm của thông giác; cũng như không thể nào giải thích tại sao chúng ta được phú cho một số chức năng phán đoán nhất định chứ không thể có hơn và tại sao thời gian và không gian lại là những mô thức duy nhất của trực quan của chúng ta.**

B146

MỤC § 22

ĐỂ NHẬN THỨC VỀ NHỮNG SỰ VẬT, PHẠM TRỪ KHÔNG CÓ SỰ SỬ DỤNG NÀO KHÁC HƠN LÀ ÁP DỤNG VÀO NHỮNG ĐỐI TƯỢNG CỦA KINH NGHIỆM

Suy tưởng về một đối tượng, và nhận thức một đối tượng không phải là làm cùng một việc. Để nhận thức cần có hai bộ phận: thứ nhất là khái niệm, qua đó một đối tượng được suy tưởng (phạm trừ), và thứ hai là trực quan, qua đó đối tượng được cung cấp cho ta làm dữ kiện. | Bởi vì, nếu khái niệm không được cung cấp một trực quan tương ứng, khái niệm sẽ vẫn là một ý tưởng xét về mặt mô thức nhưng lại không có đối tượng và không thể có nhận thức về bất cứ sự vật nào; sự vật ấy không có, cũng không thể có vì ý tưởng của tôi không biết áp dụng vào đâu. Mọi trực quan có thể có của ta đều là cảm tính (xem Cảm năng học siêu nghiệm), cho nên suy tưởng của ta về một đối tượng nói chung thông qua một khái niệm thuần túy của giác tính chỉ trở thành nhận thức trong chừng mực khái niệm ấy quan hệ với những đối tượng của giác quan. Trực quan cảm tính thì hoặc là trực quan thuần túy (không gian và thời gian) hoặc là trực quan thường nghiệm, tức là những gì được hình dung là hiện thực, trực tiếp có mặt trong không gian và thời gian, thông qua cảm giác. Với trực quan thuần túy, ta có những nhận thức tiên nghiệm về đối tượng (như trong toán học), song chỉ là những hiện tượng thuần về mặt mô thức thôi; còn liệu có thể có những sự vật thật sự được trực quan trong mô thức ấy không, là điều không thể khẳng định. Vì thế, mọi khái niệm toán học tự chúng không phải là những nhận thức; trừ khi ta giả định rằng có những sự vật được mô tả cho ta

B147

phù hợp với mô thức của trực quan thuần túy nói trên. Còn những sự vật trong không gian và thời gian chỉ trở thành dữ kiện cho ta khi chúng là những tri giác (tức những biểu tượng đi kèm với cảm giác), nghĩa là thông qua biểu tượng thường nghiệm. Vậy, các khái niệm thuần túy của giác tính, dù khi áp dụng vào các trực quan tiên nghiệm (như trong toán học), chỉ trở thành nhận thức khi có thể áp dụng vào những trực quan thường nghiệm. Do đó, các phạm trù, thông qua trực quan, cũng chỉ mang lại cho ta nhận thức về sự vật khi chúng có thể được áp dụng vào trực quan thường nghiệm mà thôi, nghĩa là chúng chỉ phục vụ cho khả thể của nhận thức thường nghiệm. Nhận thức thường nghiệm ấy gọi là kinh nghiệm. Rút lại, nhằm nhận thức sự vật, các phạm trù không có sự sử dụng nào khác là trong chừng mực những sự vật ấy được xem là những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu.

B148

MỤC § 23

Câu trên đây là tối quan trọng, vì nó xác định rõ ranh giới của việc sử dụng các khái niệm của giác tính thuần túy trong quan hệ với đối tượng; giống như Cảm năng học tiên nghiệm đã xác định ranh giới việc sử dụng mô thức thuần túy của trực quan cảm tính của ta. Không gian và Thời gian, - như là các điều kiện để những đối tượng có thể trở thành dữ kiện cho ta - chỉ có giá trị cho những đối tượng của giác quan, do vậy cũng chỉ có giá trị cho kinh nghiệm mà thôi. Ra khỏi ranh giới này, chúng không hình dung được một cái gì hết, vì chúng chỉ có tính thực tại ở trong chứ không ở ngoài các giác quan. Các khái niệm thuần túy của giác tính thoát khỏi sự hạn chế này và trải rộng đối với mọi đối tượng của trực quan nói chung; những trực quan ấy có thể tương tự như của chúng ta hay là không, miễn chúng chỉ là cảm tính chứ không phải là trí tuệ. Thế nhưng, sự mở rộng các khái niệm ra ngoài phạm vi trực quan cảm tính của ta cũng chẳng giúp ích gì cho ta cả. Vì rằng trong trường hợp đó, chúng sẽ chỉ là những khái niệm trống rỗng về những đối tượng, còn những đối tượng ấy có thể có hay không thì ta không thể nào chỉ nhờ các khái niệm suông mà phán đoán được, tức chúng chỉ là những mô thức tư tưởng đơn thuần (**Gedankenformen**) không có tính thực tại khách quan. | Lý do là vì ta không hề có trực quan nào trong tay để sự thống nhất tổng hợp của Thông giác có thể áp dụng vào và xác định chúng là một đối tượng. Chỉ có trực quan cảm tính và thường nghiệm của ta mới có thể mang lại cho những đối tượng ấy ý nghĩa và nội dung mà thôi.

B149

Thử giả thiết ta đang có một đối tượng thuộc trực quan phi-cảm tính, ta tha hồ hình dung cho nó mọi thuộc tính đúng với tiền đề rằng nó không có thuộc tính nào thuộc trực

quan cảm tính cả: như vậy, nó không có quảng tính, tức không ở trong không gian; thọ mệnh của nó không ở trong thời gian, cũng không có sự biến đổi nào xảy ra bên trong nó (hệ luận của những quy định trong thời gian) v.v... **Chỉ có điều, đó dứt khoát không phải là một nhận thức đích thực, khi tôi chỉ nêu những gì mà trực quan về đối tượng không phải là, chứ không nói được những gì chứa đựng trong đó.** | Nghĩa là tôi không hình dung được khả thể của một đối tượng nào cho khái niệm thuần túy của giác tính cả, vì tôi không nêu được trực quan nào tương ứng với nó, mà chỉ có thể nói giản dị rằng những gì thuộc trực quan của chúng ta đều không có giá trị đối với nó thôi. Nhưng điều quan trọng nhất ở đây là, đối với một “cái gì đó” như vậy, không bao giờ và không hề có một phạm trù nào có thể áp dụng vào được cả: ví dụ, phạm trù về bản thể, tức là về một cái gì chỉ có thể tồn tại như một chủ thể chứ không thể chỉ như một thuộc tính, thế mà ở đây tôi lại hoàn toàn không biết liệu có thể có vật thể nào tương ứng với quy định tư duy* ấy không, một khi trực quan thường nghiệm không đem lại cho tôi một trường hợp áp dụng nào cả. Về việc này, còn nhiều điều để nói tiếp theo đây.

* Quy định tư duy (Gedankenbestimmung): ở đây là khái niệm thuần túy (phạm trù). (N.D).

MỤC § 24

B150

**VỀ VIỆC ÁP DỤNG CÁC PHẠM TRÙ
VÀO NHỮNG ĐỐI TƯỢNG CỦA
GIÁC QUAN NÓI CHUNG**

Nếu các khái niệm thuần túy của giác tính chỉ thông qua giác tính đơn thuần liên hệ với những đối tượng của trực quan **nói chung**, bất kể đó là trực quan của chúng ta hay một loại trực quan nào khác miễn là trực quan cảm tính, các khái niệm thuần túy ấy (các phạm trù) cũng chỉ là những **mô thức tư tưởng đơn thuần (blosse Gedankenformen)**, qua đó chưa có một đối tượng nhất định nào được nhận thức cả. Sự tổng hợp hay nối kết cái đa tạp trong các mô thức tư tưởng đơn thuần ấy chỉ liên hệ với sự thống nhất của Thông giác là cơ sở để có thể có nhận thức tiên nghiệm. | Và vì chỉ dựa vào giác tính đơn thuần, sự tổng hợp ấy không chỉ có tính siêu nghiệm mà còn có tính **thuần túy trí tuệ (rein intellektual)***. Thế nhưng, vì lẽ đã biết rằng ở trong ta có sẵn một cách liên nghiệm một mô thức nhất định của trực quan cảm tính dựa trên tính thụ nhận của năng lực biểu tượng (cảm năng), cho nên giác tính, như là sự nội khởi, có thể **quy định** giác quan bên trong ấy thông qua cái đa tạp của những biểu tượng được cho, phù hợp với sự thống nhất tổng hợp của thông giác, và **suy tưởng** một cách tiên nghiệm về sự thống nhất tổng hợp của thông giác như là điều kiện mà mọi đối tượng của trực quan (của con người)

* **Intellektual**: chỉ đơn thuần dựa trên giác tính (không cần có cảm năng). Phân biệt với **intellektuell**: không liên quan đến đối tượng mà chỉ liên quan đến nhận thức. (Xem chú thích** cho A367). (N.D).

B151 phải phục tùng. | Bằng cách ấy, các phạm trù, vốn chỉ là các mô thức tư tưởng đơn thuần, có được tính thực tại khách quan, tức là, được áp dụng vào những đối tượng được mang lại cho ta trong trực quan, nhưng chỉ như là những hiện tượng vì chúng ta chỉ có khả năng trực quan tiên nghiệm đối với hiện tượng thôi.

Ta có thể gọi sự tổng hợp cái đa tạp của trực quan cảm tính này - sự tổng hợp này vừa có thể, vừa tất yếu là tiên nghiệm - là sự tổng hợp hình tượng (*synthesis speciosa - figürliche Synthesis*) để phân biệt với cái gọi là sự Nối kết của giác tính (*Verstandesverbindung*) (*synthesis intellectualis*: sự tổng hợp trí tuệ) là sự tổng hợp được suy tưởng chỉ bằng phạm trù trong quan hệ với cái đa tạp của một trực quan nói chung. | Cả hai đều là siêu nghiệm không chỉ vì đều được tiến hành một cách tiên nghiệm, mà còn đặt cơ sở tiên nghiệm cho khả thể của những nhận thức khác.

Khác với sự nối kết đơn thuần trí tuệ, riêng sự tổng hợp hình tượng cần được gọi là sự tổng hợp siêu nghiệm của trí tưởng tượng khi nó chỉ có quan hệ với sự thống nhất tổng hợp-nguyên thủy của Thông giác, tức là với sự thống nhất siêu nghiệm được suy tưởng trong các phạm trù. **TRÍ TƯỞNG TƯỢNG*** là quan năng hình dung một đối tượng mà không cần sự có mặt (*Gegenwart*) của đối tượng trong trực quan. Vì lẽ mọi trực quan của ta đều là cảm tính, cho nên trí tưởng tượng, - xét về mặt là điều kiện chủ quan chỉ có nó mới có thể mang lại một trực quan tương ứng cho các

* "Einbildungskraft": năng lực tưởng tượng, sức tưởng tượng. Chúng tôi dịch là "trí tưởng tượng" theo thông dụng. Đây là năng lực đặc biệt quan trọng, "cái thứ ba" làm trung giới giữa cảm năng và giác tính, sẽ được Kant triển khai thêm ở phần sau khi bàn về các niệm thức (B172 - B187) và trong Chương II (ấn bản A). (N.D).

B152 khái niệm của giác tính, - là **thuộc về cảm năng**. | Thế nhưng, trong chừng mực sự tổng hợp của trí tưởng tượng là **một sự thực hiện hành vi** của tính tự khởi (Spontaneität) - vốn luôn có tính quy định (bestimmend) chứ không phải chỉ có thể **được** quy định (bestimmbar) như giác quan -, do đó, trí tưởng tượng có thể quy định giác quan một cách tiên nghiệm về mặt mô thức sao cho phù hợp với sự thống nhất của Thông giác, thì trong chừng mực đó, trí tưởng tượng lại là một quan năng quy định cảm năng một cách tiên nghiệm. | Sự tổng hợp các trực quan của trí tưởng tượng phù hợp với các phạm trù **phải là sự tổng hợp siêu nghiệm của trí tưởng tượng**, đây là một tác động của **giác tính** đối với cảm năng và là sự áp dụng **đầu tiên** của giác tính (đồng thời là **cơ sở** cho mọi sự áp dụng khác của giác tính) đối với những đối tượng của trực quan có thể có của chúng ta. Trí tưởng tượng, sở dĩ gọi là có hình tượng (figürlich) chỉ là để phân biệt với sự tổng hợp trí tuệ là sự tổng hợp thông qua giác tính đơn thuần không [xét tới] mọi trí tưởng tượng. Trong chừng mực trí tưởng tượng - như nói trên - cũng là tính nội khởi, đôi lúc tôi gọi nó là **trí tưởng tượng tác tạo (productive Einbildungskraft)**, để phân biệt với **trí tưởng tượng tái tạo (reproductive Einbildungskraft)** là sự tổng hợp phục tùng những quy luật thuần túy thường nghiệm, đó là sự **liên tưởng**; loại trí tưởng tượng này không đóng góp gì vào việc giải thích khả năng có được những nhận thức liên nghiệm cho nên không thuộc về triết học siêu nghiệm mà chỉ thuộc về môn tâm lý học.

-----oOo-----

Bây giờ là chỗ làm sáng tỏ cái nghịch lý ai cũng nhận

B153 thấy khi trình bày về mô thức của giác quan bên trong (§ 6): đó là bằng cách nào giác quan bên trong mô tả trước ý thức của ta về chính ta, không phải cái ta tự thân như thế nào mà chỉ về **cái ta xuất hiện cho ta như hiện tượng**, vì ta trực quan về ta chỉ về mặt ta bị **kích động** từ bên trong như thế nào. | Điều này thoạt nghe có vẻ mâu thuẫn vì như thế tự ta lại hành xử một cách thụ nhận với chính ta khiến cho nhiều người - trong các hệ thống tâm lý học - để có thói quen xem giác quan bên trong là đồng nhất với quan năng **thông giác** (điều này ta đã phân biệt rất cẩn thận).

Chính giác tính cùng với quan năng nguyên thủy của nó để nối kết cái đa tạp của trực quan, mới là cái quy định giác quan bên trong, tức là đưa cái đa tạp vào một Thông giác (bản thân khả thể của giác tính cũng dựa trên Thông giác này). Nhưng vì lẽ giác tính của loài người chúng ta tự nó không phải là một năng lực trực quan, - trực quan chỉ có trong cảm năng - nên giác tính không thể tiếp nhận trực quan vào trong lòng nó để nối kết cái đa tạp trong trực quan riêng của nó được. Sự tổng hợp của giác tính, tự nó, không gì khác hơn là sự thống nhất của hành động giúp cho giác tính tự ý thức về mình - độc lập với cảm năng - nhưng đồng thời lại có khả năng quy định cảm năng (giác quan bên trong), tức quy định cái đa tạp được thực sự mang lại cho cảm năng theo mô thức của trực quan. Như vậy, dựa vào cái gọi là **sự tổng hợp tiên nghiệm của trí tưởng tượng**, giác tính thực hiện hành động tổng hợp trên cái chủ thể **thụ động**, dù giác tính là một quan năng của chủ thể ấy, khiến ta có quyền nói rằng qua đó, giác quan bên trong bị kích động. Rõ ràng **thông giác và sự thống nhất tổng hợp của nó hoàn toàn không phải đồng nhất với giác quan bên trong**. | Cái trước là nguồn suối của mọi sự nối kết, áp dụng vào cái đa tạp của các trực quan nói chung bằng các phạm trù và đi trước mọi trực quan cảm tính về những đối tượng. |

Còn giác quan bên trong, ngược lại, chỉ là mô thức đơn thuần của trực quan, chưa có sự nối kết cái đa tạp trong đó, tức chưa chứa đựng một trực quan **nhất định** nào cả, là cái chỉ có thể có được nhờ **ý thức về sự xác định** thông qua hành động siêu nghiệm của trí tưởng tượng (tức ảnh hưởng tổng hợp của giác tính trên giác quan bên trong) mà trên đây tôi đã gọi là sự tổng hợp hình tượng.

Ta có thể tri giác điều này bất cứ lúc nào ở trong ta. Ta không thể suy tưởng về một đường kẻ mà không kéo một đường kẻ trong tư tưởng, không thể suy tưởng về một hình tròn mà không vẽ nó ra, hoặc không thể hình dung ba chiều đo của không gian mà không vạch ba đường thẳng vuông góc từ một điểm. | Với thời gian cũng vậy, ta không thể suy tưởng về thời gian trừ khi ta cũng kéo một đường thẳng (xem là biểu hiện hình tượng bên ngoài của thời gian), tức ta chỉ quan tâm đến hành động tổng hợp cái đa tạp, qua đó ta quy định giác quan bên trong một cách tiếp diễn (sukzessiv) và nhận ra sự tiếp diễn của quy định này trong giác quan bên trong. Sự vận động, xét như là hành vi của chủ thể (chứ không phải như là một quy định của một đối tượng⁽¹⁾), do đó, sự tổng hợp cái đa tạp trong không gian - nếu ta tạm gạt bỏ không gian đi và chỉ chú ý đến hành vi [tổng hợp] - nhờ đó ta xác định giác quan bên trong phù hợp với mô thức của nó, chính hành vi này mới tạo ra khái niệm về sự tiếp diễn.

(1) Sự vận động của một đối tượng trong không gian không thuộc về khoa học thuần túy, kể cả hình học; vì lẽ cái gì vận động thì chỉ có thể nhận thức bằng kinh nghiệm chứ không phải tiên nghiệm. Còn sự vận động, xét như sự mô tả về một không gian, thì lại là một hành vi thuần túy của sự tổng hợp kế tiếp nhau của cái đa tạp ở trong trực quan bên ngoài thông qua trí tưởng tượng kiến tạo, và như thế không chỉ thuộc về môn hình học mà cả triết học siêu nghiệm. (Chú thích của tác giả).

Như vậy, giác tính không phải đã tìm thấy sự nối kết cái đa tạp có sẵn trong giác quan bên trong, mà trái lại chính nó tạo ra (hervorbringen) sự nối kết đó, bằng cách kích động giác quan bên trong. Thế thì, khi hỏi làm sao phân biệt “cái Tôi đang suy tưởng” với “cái Tôi đang tự trực quan chính mình” (tất nhiên còn có thể có các loại trực quan khác nữa) khi cả hai đồng thời cùng tồn tại trong một chủ thể, thì cũng giống như nói: Tôi, với tư cách là trí tuệ và chủ thể đang suy tưởng nhận thức chính mình như một đối tượng được suy tưởng, trong chừng mực tôi được mang lại cho tôi trong trực quan giống như mọi hiện tượng khác; tức không phải là cái tôi tự thân có trước giác tính mà cái tôi xuất hiện ra cho tôi như hiện tượng. | Câu hỏi trên chẳng dễ hơn mà cũng chẳng khó hơn câu hỏi làm thế nào tôi lại có thể trở thành một đối tượng cho chính tôi, tức là đối tượng của trực quan và của các tri giác bên trong. Nhưng điều ấy thực sự phải là như thế, vì lẽ, nếu đối với không gian, ta thừa nhận nó là mô thức thuần túy cho những hiện tượng thuộc giác quan bên ngoài; ta cũng cần rõ rằng đối với thời gian, vốn không phải là đối tượng của trực quan bên ngoài, ta không thể hình dung được nó bằng cách nào khác hơn là bằng hình ảnh một đường kẻ do ta vạch ra trong tư tưởng. Không có kiểu diễn tả bằng biểu tượng ấy, ta không thể nhận thức được tính thống nhất về kích thước của nó; cũng thế, mọi quy định của ta về độ dài của thời gian hay của các thời điểm đối với mọi tri giác bên trong đều phải rút ra từ những gì mà sự biến đổi của những sự vật bên ngoài biểu hiện ra cho ta trong tri giác. Do đó, ta phải sắp xếp những quy định của giác quan bên trong như những hiện tượng diễn ra trong thời gian giống như ta đã sắp xếp chúng trong không gian đối với các giác quan bên ngoài. Vậy, nếu ta cho rằng chỉ có thể nhận thức được những đối tượng trong không gian khi ta bị kích động từ bên ngoài thì đối với giác quan bên trong, cũng phải thừa nhận rằng ta chỉ trực quan được chính ta khi ta được kích động bởi chính ta từ bên trong; tức là xét về trực quan

B156

bên trong, ta nhận thức được chủ thể riêng biệt của chính ta chỉ như là **hiện tượng** chứ không phải như là tự thân⁽¹⁾.

(1) Tôi không hiểu lý do tại sao người ta thấy khó khăn trước sự việc giác quan bên trong bị chính chúng ta kích động. Bất cứ hành động chú ý nào cũng cho ta ví dụ điển hình về điều đó. Trong khi ta chú ý về một điều gì, giác tính - phù hợp với sự nối kết mà nó suy tưởng ra - luôn buộc giác quan bên trong phải hướng về trực quan nội tại tương ứng với cái đa tạp được tổng hợp trong giác únh. Qua đó, tâm thức thường bị kích động mạnh mẽ như thế nào là điều mà bất cứ ai cũng có thể tri giác được trong chính mình.

B157

MỤC § 25

Ngược lại, trong việc tổng hợp siêu nghiệm cái đa tạp của những biểu tượng nói chung, tức trong sự thống nhất tổng hợp nguyên thủy của Thông giác, tôi ý thức về chính tôi không phải theo cách tôi tự xuất hiện cho tôi như hiện tượng, cũng không phải về cái tôi tự thân như thế nào mà chỉ ý thức **RẰNG** tôi tồn tại thôi (*dass ich bin*). Biểu tượng này chỉ là một ý tưởng [một Tư duy - *ein Denken*] chứ không phải là một trực quan. Thế nhưng để có được nhận thức về chính bản thân ta thì ngoài hành vi suy tưởng, tức đưa cái đa tạp của bất kỳ trực quan nào vào sự thống nhất của Thông giác, còn cần một phương cách trực quan nhất định, qua đó cái đa tạp này được mang lại. | Do đó, tuy sự tồn tại của riêng tôi (*mein eigenes Dasein*) không phải là hiện tượng (càng không phải là ảo tượng bề ngoài đơn thuần – *bloßer Schein*), nhưng sự quy định của tồn tại của tôi⁽¹⁾ chỉ có thể có được theo mô thức của giác quan bên trong bằng một phương cách đặc thù, tức là làm thế nào để cái đa tạp

B158

-
- (1) Cái: "Tôi tư duy" diễn tả hành vi xác định sự tồn tại của tôi. Qua hành vi ấy, sự tồn tại của tôi đã được mang lại, tuy nhiên phương cách làm thế nào để tôi xác định tồn tại của tôi, tức là, làm thế nào đặt định cái đa tạp vào trong tôi như là thuộc về tồn tại của tôi thì chưa được mang lại. Để làm điều đó cần có trực quan về mình và trực quan này có một mô thức tiên nghiệm đó là thời gian, vốn là cảm tính và thuộc về tính thụ nhận của ta. Nhưng vì lẽ tôi không có một trực quan về mình nào khác hơn nữa để có thể tự xác định mình (tôi chỉ có ý thức về tính nội khởi) trước cả động tác xác định như cách thời gian đã làm, cho nên rõ ràng rằng tôi không thể xác định sự tồn tại của tôi là của một bản thể tự khởi được. Tôi chỉ có thể tự hình dung về tính tự khởi như là một ý tưởng của tôi thôi, còn sự tồn tại của tôi lúc nào cũng phải được xác định bằng cách thuần túy cảm tính, nghĩa là như sự tồn tại của một hiện tượng. Song cũng vì có mang tính nội khởi nên tôi gọi tôi là trí tuệ (*Intelligenz*). (Chú thích của tác giả).

B158

mà tôi nối kết được mang lại trong trực quan bên trong, do đó tôi không có nhận thức về mình như là cái tôi tự thân mà chỉ về cái tôi xuất hiện cho tôi như hiện tượng. **Ý thức về mình còn lâu mới là một nhận thức về mình**, bất kể [ta đã có sẵn] mọi phạm trù là cái tạo ra sự suy tưởng về một đối tượng nói chung thông qua sự nối kết cái đa tạp trong một Thông giác. Cũng giống như để có được nhận thức về một đối tượng khác với tôi, thì ngoài việc suy tưởng về một đối tượng nói chung (trong phạm trù), tôi cần có thêm một trực quan nhờ đó tôi mới xác định được khái niệm phổ biến ấy; nay để có được nhận thức về chính tôi thì ngoài ý thức - hay ngoài ý tưởng rằng tôi đang suy tưởng về mình cũng cần có một trực quan về cái đa tạp trong tôi, nhờ đó tôi mới xác định được ý tưởng ấy. | Tuy tôi tồn tại như một trí tuệ (Intelligenz) luôn tự ý thức về quan năng nối kết của mình, nhưng xét trong tương quan với cái đa tạp mà trí tuệ tôi cần nối kết, tôi phải phục tùng một **điều kiện hạn chế** gọi là giác quan bên trong, tức chỉ làm cho sự nối kết ấy có thể **trực quan được** (anschaulich machen) là nhờ dựa vào các **mối quan hệ về thời gian** vốn hoàn toàn nằm bên ngoài các khái niệm thực sự của giác tính [các phạm trù]. Vì thế [trí tuệ] tôi chỉ nhận thức được chính tôi như tôi xuất hiện ra cho tôi [như hiện tượng] thôi trong quan hệ với một trực quan [của con người], (trực quan này không thể có tính trí tuệ, tức giác tính không thể tự mang lại cho mình được) chứ không thể tự nhận thức mình là cái tôi tự thân như thể trực quan của tôi có tính trí tuệ. [như của thần thánh].

MỤC § 26

**DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM VỀ VIỆC SỬ
DỤNG CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA
GIÁC TÍNH MỘT CÁCH PHỔ BIẾN TRONG
(PHẠM VI) KINH NGHIỆM KHẢ HỮU**

Trong phần diễn dịch siêu hình học, ta đã chứng minh nguồn gốc tiên nghiệm của các phạm trù nói chung là do sự trùng hợp hoàn toàn với những chức năng lô-gíc phổ biến của tư duy; rồi trong phần diễn dịch siêu nghiệm, ta lại trình bày về khả thể của các phạm trù như là những nhận thức tiên nghiệm về những đối tượng của một trực quan nói chung (§20.21). Bây giờ, ta phải giải thích về khả năng tại sao thông qua các phạm trù ta lại có thể nhận thức được một cách tiên nghiệm mọi đối tượng xuất hiện trước giác quan ta, không chỉ theo mô thức của cảm năng mà còn theo các quy luật của sự nối kết, hay sự tổng hợp, nghĩa là tại sao các phạm trù lại **đề ra (vorschreiben)** được quy luật cho toàn bộ giới tự nhiên và thậm chí làm cho tự nhiên có thể có được. Vì nếu các phạm trù không làm được nhiệm vụ này, sẽ không rõ bằng cách nào mọi sự vật xuất hiện trước giác quan ta lại phải phục tùng các quy luật vốn chỉ phát sinh một cách tiên nghiệm từ giác tính.

B160

Trước hết xin lưu ý rằng tôi dùng thuật ngữ **tổng hợp của SỰ LÃNH HỘI (Synthesis der Apprehension)*** để chỉ

* Apprehension (La tinh: apprehendere): sự lãnh hội. Với Kant, sự lãnh hội đồng nghĩa với việc tiếp thu những ấn tượng cảm tính (của giác quan). Theo định nghĩa trên: “sự kết hợp cái đa tạp trong một trực quan thường nghiệm...” là sự tổng hợp của sự lãnh hội. Sự tổng hợp này làm cho sự thống nhất của tri giác nói

sự kết hợp cái đa tạp trong một trực quan **thường nghiệm**, nhờ đó tri giác, - tức là ý thức thường nghiệm của trực quan (như là hiện tượng) - mới có thể có được.

Chúng ta đã có các mô thức tiên nghiệm của trực quan cảm tính bên ngoài cũng như bên trong qua các biểu tượng về Không gian và Thời gian, và sự tổng hợp lãnh hội cái đa tạp của hiện tượng nhất thiết lúc nào cũng phải phù hợp với các mô thức này, vì bản thân sự tổng hợp chỉ có thể diễn tả theo các mô thức ấy. Nhưng Không gian và Thời gian không phải chỉ được hình dung như là các mô thức của trực quan cảm tính mà như là bản thân các trực quan (chứa đựng cái đa tạp), cho nên cũng chứa đựng trong chúng một cách tiên nghiệm tính quy định về sự thống nhất của cái đa tạp này. (Xem Cảm năng học siêu nghiệm)⁽¹⁾. Như thế, ngay bản

chung có thể có được từ những trực quan đa tạp. Tổng hợp này là một diễn trình thuần túy thường nghiệm, cần được phân biệt với sự tổng hợp siêu nghiệm của Thông giác (*Synthesis der Apperzeption*) (§15-§20). Trong bản A, Kant phân biệt lãnh hội thuần túy (vd: vị trí các con số, các hình thể hình học, thời gian) với lãnh hội thường nghiệm (vd: sự đông đặc của nước, cái đa tạp của một ngôi nhà). Trong bản B, thay thế cho “lãnh hội thuần túy”, ông gọi là “sự tổng hợp tiếp diễn của trí tưởng tượng” (184 204 234...). (N.D).

- (1) Không gian được hình dung như một đối tượng (điều cần thiết trong môn hình học) không chỉ là một mô thức đơn thuần của trực quan mà bao hàm nhiều hơn nữa, đó là sự kết hợp cái đa tạp sẵn có thuận theo mô thức của cảm năng để trở thành một biểu tượng được trực quan; có nghĩa là mô thức của trực quan (*Forme der Anschauung*) chỉ mang lại cho ta cái đa tạp, còn trực quan mang tính mô thức (*formale Anschauung*) lại cho ta sự nhất thể của biểu tượng. Trong phần Cảm năng học, tôi xếp sự nhất thể này hoàn toàn vào lãnh vực cảm năng để nhằm chỉ ra rằng sự nhất thể ấy đi trước mọi khái niệm mặc dù nó lấy một sự tổng hợp không phải do giác quan làm tiền đề và sự tổng hợp ấy làm cho mọi khái niệm của ta về không gian và thời gian có thể có được. Chỉ nhờ vào nhất thể ấy (bằng cách giác tính quy định cảm năng) mà không gian và thời gian được mang lại cho ta như là trực quan, do đó nhất thể của trực quan này thuộc về

B161 thân sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp ở ngoài ta hay ở trong ta, tức là, cả sự nối kết mà tất cả những gì được hình dung một cách xác định trong không gian và thời gian đều phải phù hợp theo, cũng được mang lại đồng thời với (chứ không phải trong) các trực quan nói trên [Không gian và Thời gian] một cách tiên nghiệm như là điều kiện cho sự tổng hợp của mọi sự lãnh hội. Sự thống nhất tổng hợp này không thể là gì khác hơn là sự thống nhất của sự nối kết cái đa tạp của một trực quan nói chung trong một ý thức **nguyên thủy** phù hợp với các phạm trù, nhưng chỉ được áp dụng vào trực quan cảm tính của ta thôi. Do đó mọi sự tổng hợp, nhờ đó bản thân tri giác có thể có được [tức sự tổng hợp lãnh hội] đều phải phục tùng các phạm trù. | Và vì **kinh nghiệm** là **nhận thức đệt bằng những tri giác liên kết với nhau**, cho nên các **phạm trù** là những điều kiện cho khả thể của **kinh nghiệm**, và, - như vậy -, chúng cũng có giá trị tiên nghiệm cho mọi đối tượng của kinh nghiệm.

-----oOo-----

Vậy, nếu tôi muốn, chẳng hạn, biến trực quan thường nghiệm về một ngôi nhà thành một tri giác, thông qua việc

B162 **lãnh hội** cái đa tạp của trực quan ấy, tôi lấy sự thống nhất tất yếu của không gian và của trực quan cảm tính bên ngoài làm cơ sở, và hầu như tôi vẽ hình dáng của ngôi nhà phù hợp với sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp này nơi không gian. Thế nhưng nếu tôi trừ tượng hóa mô thức của không

không gian và thời gian một cách tiên nghiệm chứ không phải thuộc về khái niệm của giác tính. (§ 24). (Chú thích của tác giả).

gian đi, tôi sẽ thấy chính sự thống nhất tổng hợp này là ở nơi giác tính, và trong trường hợp này, phạm trù của giác tính làm công việc tổng hợp những cái đồng tính [hay cùng loại] ở trong trực quan nói chung, chính là phạm trù về lượng. [tức phạm trù nhất thể thuộc về lượng, xem B106] mà sự tổng hợp lãnh hội, tức tri giác nào cũng phải tuân theo⁽¹⁾.

B163 Lấy một ví dụ khác, chẳng hạn khi tôi tri giác sự đông đặc của nước, tôi lãnh hội hai trạng thái (lỏng và đông đặc) nằm trong mối quan hệ về thời gian trái ngược nhau. Trong thời gian - tức là cái tôi dùng làm nền móng cho hiện tượng, với tư cách là trực quan bên trong - tôi nhất thiết phải hình dung một sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp vì không có sự thống nhất này, mối quan hệ kia [lỏng và đông đặc] sẽ không thể được mang lại một cách xác định trong một trực quan (xét về trình tự thời gian). Thế nhưng, nếu tôi cũng tạm gạt bỏ thời gian vốn là mô thức bền vững của trực quan bên trong của tôi ra một bên, sự thống nhất tổng hợp này - với tư cách là điều kiện tiên nghiệm để tôi nối kết cái đa tạp của trực quan nói chung - chính là phạm trù nguyên nhân; nhờ đó mỗi khi tôi áp dụng phạm trù này vào cảm năng, tôi xác định được mọi điều diễn ra trong thời gian nói chung về mặt tương quan (Relation) của chúng [tức quan hệ nhân quả trong nhóm các phạm trù tương quan]. Do đó, sự lãnh hội trong một trường hợp như thế, và cả bản thân trường hợp này [lỏng và đông đặc], xét về mặt tri giác có thể có, phục tùng khái niệm [thuần túy] về mối quan hệ giữa kết quả và

(1) Bằng cách đó ta đã chứng minh rằng: sự tổng hợp lãnh hội - có tính thường nghiệm - nhất thiết phải phù hợp với sự tổng hợp của Thông giác là cái có tính trí tuệ và hoàn toàn tiên nghiệm được chứa đựng trong phạm trù. Cùng là một sự nội khởi - nhằm mang lại sự nối kết cho cái đa tạp của trực quan - nhưng ở nơi kia [thường nghiệm] là với danh nghĩa trí tưởng tượng, còn ở nơi đây [tiên nghiệm] là với danh nghĩa giác thức.

nguyên nhân, và cũng tương tự như vậy trong mọi trường hợp khác.

Các phạm trù là những khái niệm ĐỀ RA quy luật một cách tiên nghiệm cho hiện tượng, tức là cho giới tự nhiên hiểu như tổng thể (Inbegriff) mọi hiện tượng (natura materialiter spectata). | Câu hỏi nảy sinh ngay ở đây là: nếu các phạm trù không được rút ra từ tự nhiên và không hướng theo tự nhiên như là mẫu mực cho chúng (vì nếu như vậy chúng chỉ có tính thường nghiệm), vậy làm sao có thể hiểu được tự nhiên lại nhất thiết phải hướng theo các phạm trù, nghĩa là làm thế nào các phạm trù lại có thể quy định sự nối kết cái đa tạp trong tự nhiên một cách tiên nghiệm chứ không phải rút sự nối kết này ra từ tự nhiên? Sau đây là lời giải cho điều bí hiểm ấy.

B164 Làm thế nào những quy luật của những hiện tượng trong tự nhiên lại phải phù hợp một cách tiên nghiệm với giác tính và với mô thức tiên nghiệm của giác tính - tức với quan năng của giác tính nối kết cái đa tạp nói chung -, điều ấy cũng không lạ lùng khó hiểu hơn việc làm thế nào bản thân những hiện tượng cũng phải phù hợp một cách tiên nghiệm với mô thức của trực quan cảm tính. **Vì rằng những quy luật không tồn tại trong những hiện tượng, chúng chỉ tồn tại trong tương quan với chủ thể mà hiện tượng phụ thuộc vào, trong chừng mực chủ thể có giác tính; cũng như thế, những hiện tượng không hiện hữu tự thân, chúng chỉ tồn tại trong quan hệ với chủ thể ấy trong chừng mực chủ thể có giác quan.** Vật tự thân hẳn nhiên có tính quy luật một cách tất yếu, kể cả nằm bên ngoài một giác tính nhận thức ra chúng. Nhưng **RIÊNG NHỮNG HIỆN TƯỢNG LẠI CHỈ LÀ NHỮNG BIỂU TƯỢNG VỀ NHỮNG SỰ VẬT,** còn sự vật tự thân như thế nào lại không thể nhận thức được. Là những biểu tượng đơn thuần, những hiện tượng không

thể phục tùng những quy luật nối kết nào khác ngoài những quy luật do quan năng nối kết [của chủ thể] đề ra cho chúng. Cái nối kết những gì đa tạp của trực quan cảm tính chính là trí tưởng tượng; và trí tưởng tượng đến phiên nó lại phụ thuộc vào giác tính về mặt tính thống nhất của tổng hợp trí tuệ và phụ thuộc vào cảm năng về mặt sự tổng hợp cái đa tạp của sự lãnh hội. Mọi tri giác đều dựa vào sự tổng hợp lãnh hội, và đến lượt nó, sự tổng hợp thường nghiệm này lại phụ thuộc vào sự tổng hợp siêu nghiệm, tức là vào các phạm trù; thế là mọi tri giác có thể có, do đó, tất cả những gì có thể vươn tới được ý thức thường nghiệm, tức toàn bộ hiện tượng của tự nhiên, - xét về mặt được nối kết - **đều phục tùng các phạm trù**, là những cái mà tự nhiên (xét như tự nhiên nói chung) phải phục tùng với tư cách là cơ sở nguyên thủy cho tính hợp quy luật tất yếu của tự nhiên (như là *natura formaliter spectata* - tự nhiên như là toàn bộ các quy luật -). Nhưng quan năng thuần túy của giác tính trong việc đề ra những quy luật tiên nghiệm cho những hiện tượng chỉ bằng các phạm trù tất nhiên không đủ sức đề ra hết mọi thứ quy luật, ngoại trừ những quy luật tiên nghiệm mà tự nhiên nói chung - với tư cách là tính quy luật của mọi hiện tượng trong không gian và thời gian - phải tuân thủ. Những quy luật đặc thù liên quan đến những hiện tượng thường nghiệm cụ thể không thể hoàn toàn được rút ra từ những quy luật nền tảng ấy mặc dù đều phải phục tùng chúng. Ở đây ta cần sự hỗ trợ của kinh nghiệm để phát hiện thêm những quy luật đặc thù; nhưng đối với **bản thân kinh nghiệm nói chung** và với mọi đối tượng được nhận thức là đối tượng của kinh nghiệm thì chỉ có những quy luật tiên nghiệm nói ở trước mới mang lại sự dạy bảo (*Belehrung*) [có tính hướng dẫn].

MỤC § 27

KẾT QUẢ CỦA SỰ DIỄN DỊCH NÀY VỀ CÁC KHÁI NIỆM CỦA GIÁC TÍNH

B166 Chúng ta không thể suy tưởng về đối tượng mà không nhờ các phạm trù; chúng ta cũng không thể nhận thức đối tượng được suy tưởng mà không nhờ các trực quan tương ứng với các khái niệm ấy. Mọi trực quan của ta đều là cảm tính và nhận thức này - trong chừng mực đối tượng cảm tính của nó được mang lại - là thường nghiệm. Nhận thức thường nghiệm chính là kinh nghiệm. Do đó, ta không thể có nhận thức tiên nghiệm nào ngoại trừ về những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu⁽¹⁾.

Nhưng nhận thức này - bị giới hạn trong phạm vi những đối tượng của kinh nghiệm - không vì thế lại hoàn toàn vay mượn từ kinh nghiệm; trái lại, không những các trực quan thuần túy mà cả các khái niệm của giác tính đều là những yếu tố của nhận thức có thể tìm thấy trong ta một cách tiên

⁽¹⁾ Để người ta khỏi vội e ngại về hậu quả bất lợi của câu kết luận này, tôi xin nhắc lại rằng trong việc suy tưởng, các phạm trù không hề bị các điều kiện của trực quan cảm tính hạn chế, trái lại, các phạm trù có lãnh vực hoạt động vô hạn. | Chỉ để nhận thức những gì ta suy tưởng, tức để xác định đối tượng thì mới cần trực quan, còn ở chỗ nào không có trực quan, tư tưởng ta có về đối tượng vẫn có thể có tác dụng thực sự và bổ ích cho việc sử dụng lý tính của chủ thể. Đó là khi sự sử dụng lý tính không nhằm vào việc xác định đối tượng, tức không hướng đến mục đích nhận thức mà hướng về sự khẳng định của bản thân chủ thể và ý chí của chủ thể, là những lãnh vực ta chưa bàn ở đây. (Chú thích của tác giả). [Ý Kant muốn chỉ sự sử dụng lý tính trong các lãnh vực không phải nhận thức (đạo đức và năng lực phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận) mà ông sẽ trình bày trong hai tác phẩm quan trọng khác là "Phê phán lý tính thực hành" và "Phê phán năng lực phán đoán"].

nghiệm. Vậy chỉ có hai con đường để có thể suy tưởng sự
 trùng hợp tất yếu giữa kinh nghiệm với các khái niệm về
 đối tượng của kinh nghiệm: đó là, hoặc kinh nghiệm tạo ra
 các khái niệm, hoặc là các khái niệm làm cho kinh nghiệm
 có thể có được. Con đường thứ nhất là không thể có, xét về
 B167 mặt các phạm trù (cũng như trực quan thuần túy), vì chúng
 là những khái niệm tiên nghiệm, do đó độc lập với mọi kinh
 nghiệm (khẳng định nguồn gốc thường nghiệm là gán cho
 chúng một loại *generatio aequivoca*) [Latinh: nguồn gốc
 phát sinh từ bên ngoài]*. Như vậy chỉ còn con đường thứ hai
 thôi (cũng gọi là một hệ thống **Epigenesis** của lý tính thuần
 túy) [Latinh: **epigenesis: nội sinh**]*: đó là, đứng về phía giác
 tính, các phạm trù chứa đựng các cơ sở cho khả thể của mọi
 kinh nghiệm nói chung. Còn câu hỏi: các phạm trù ấy làm
 thế nào để làm cho kinh nghiệm có thể có được và đâu là
 các nguyên tắc cho khả thể ấy do phạm trù mang lại để áp
 dụng vào các hiện tượng, phần tiếp sau đây bàn về việc sử
 dụng siêu nghiệm của năng lực phán đoán sẽ giải đáp đầy
 đủ.

* - **Epigenesis** (latinh: từ gốc Hy Lạp: *epi*: thêm vào; *genesis*: sự ra đời): Thuật
 ngữ trong thuyết của Christian Wolff (*Theoria generationis*, 1759), theo đó cơ thể
 sống không phải đã được kiến tạo hoàn tất từ ngay trong mầm mống (tổ chất)
 (như chủ trương của thuyết tiền lập - *Präformation*) mà chỉ thực sự ra đời trong
 quá trình phát triển các mầm mống (theo nghĩa “tiến hóa” ngày nay). Ở đây,
 Kant dùng thuật ngữ này để khẳng định nguồn gốc tiên nghiệm của các phạm trù,
 đồng thời để bác bỏ ngay sau đó quan niệm về tính bẩm sinh của các phạm trù.
 Khái niệm về sự tự phát triển này của phạm trù có ảnh hưởng lớn đến các triết
 gia duy tâm sau Kant.

- **Generatio aequivova**: (latinh: sự ra đời từ nguồn gốc nguyên thủy ở bên ngoài =
Urzeugung): là giả thuyết cho rằng sự ra đời đầu tiên của sự sống là từ các chất
 liệu vô cơ. (# *generatio univoca*: sự sản sinh của một vật hữu cơ chỉ từ một vật
 hữu cơ khác dù là dị loại). (Xem: Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, §80, chú
 thích 1, trang B370). Ở đây, Kant dùng thuật ngữ này để bác bỏ giả thuyết cho
 rằng các phạm trù bắt nguồn từ kinh nghiệm. (N.D).

Ngoài hai con đường duy nhất nói trên, cũng có thể có người đề nghị một con đường thứ ba ở giữa (theo kiểu **hệ thống tiền lập - Präformationssystem** - của lý tính thuần túy), theo đó, các phạm trù vừa không phải là những nguyên tắc tiên nghiệm đầu tiên, tự suy tưởng (selbstgedacht) của nhận thức, cũng không phải rút ra từ kinh nghiệm mà là **những tổ chất (Anlagen)** chủ quan để suy tưởng được gieo vào trong ta cùng lúc với sự hiện hữu của ta và được đấng sáng tạo thiết kế sẵn khiến mỗi khi được sử dụng, chúng luôn trùng hợp một cách chính xác với những quy luật của tự nhiên đang điều tiết kinh nghiệm. | Điều ta nhận xét ở đây là, ngoài việc một giả thuyết như thế không thể cho thấy đâu là điểm dừng trong việc người ta còn muốn tiếp tục đẩy giả định về những tổ chất tiền lập này cho những phán đoán trong tương lai đi xa đến đâu; điều quyết định để ta bác bỏ con đường thứ ba ấy là ở điểm này: trong giả thuyết ấy, các phạm trù sẽ mất đi tính **tất yếu** vốn thiết yếu gắn liền với các khái niệm của chúng. Chẳng hạn phạm trù nguyên nhân - nói lên sự tất yếu của một kết quả phải xảy ra trong một điều kiện được giả định trước - sẽ có thể là sai, nếu khi nối kết những biểu tượng thường nghiệm theo nguyên tắc của mối quan hệ ấy, nó chỉ dựa vào tính tất yếu chủ quan được **gieo cấy*** vào trong ta một cách tùy tiện. Trong trường hợp đó, tôi không còn nói được rằng: “kết quả này gắn với nguyên nhân kia ở **ngay trong đối tượng** (tức là tất yếu)”, mà chỉ có thể bảo: “do tôi **được cấu tạo như thế** nên không thể suy tưởng biểu tượng này bằng một cách kết hợp nào

* “Được gieo cấy” (eingepflant): theo nghĩa “bẩm sinh” (angeboren). Kant thay thế quan niệm “bẩm sinh” bằng quan niệm “tiên nghiệm” (a priori) vì ông chỉ xét các phạm trù về mặt siêu nghiệm (điều kiện khả thể của kinh nghiệm) chứ không xét chúng về mặt bản thể học như Platon, Spinoza, Descartes, Leibniz (nguồn gốc bẩm sinh) hay về mặt “tự nhiên học” (physiologisch) như Locke, Hume (nguồn gốc kinh nghiệm). (N.D).

khác”. | Đó chính là điều những nhà hoài nghi mong muốn; vì như thế mọi tri thức của ta - căn cứ vào giá trị khách quan giả định của những phán đoán - chỉ còn thuần là ảo tưởng, và cũng sẽ không thiếu người tự mình không thừa nhận tính tất yếu chủ quan ấy (dù họ phải cảm thấy về nó); và ít nhất là người ta không còn thể tranh luận với ai được cả khi họ chỉ dựa vào phương cách cấu tạo riêng biệt của chủ thể họ.

TOÁT YẾU VỀ SỰ DIỄN DỊCH

B169 Diễn dịch là sự trình bày về các khái niệm thuần túy của giác tính (và cùng với chúng là toàn bộ nhận thức lý luận tiên nghiệm) như là các nguyên tắc về khả thể của kinh nghiệm: Kinh nghiệm được xem là sự quy định những hiện tượng trong không gian và thời gian nói chung; tức kinh nghiệm đạt được từ nguyên tắc thống nhất tổng hợp nguyên thủy của Thông giác, như là mô thức của giác tính trong quan hệ với không gian và thời gian, những mô thức nguyên thủy của cảm năng.

-----oOo-----

Cho đến đây tôi xem cách chia thành từng mục (§) là cần thiết vì ta bàn về các khái niệm cơ bản. Sau đây, chúng ta bàn về việc sử dụng các khái niệm cơ bản ấy thì việc trình bày nằm trong mối quan hệ liên tục nên không cần chia thành mục nữa.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

8.3 DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM VỀ CÁC PHẠM TRÙ: “LINH HỒN” của sự NHẬN THỨC (B117-169)

Ta đang chạm đến dây thần kinh trung tâm của quyển “Phê phán”, phần lý luận khó khăn và phức tạp được Kant xem là “cốt tử” của quyển sách và ông thú nhận đã “hao tổn tâm sức nhiều nhất” (Lời tựa 1) khiến ông chậm cho ra đời tác phẩm vì phải nghiền ngẫm và chữa đi chữa lại nhiều lần. Ngoài chương “Các vông luận” trong Biện chứng pháp siêu nghiệm, đây là phần ông viết lại hoàn toàn cho ấn bản lần thứ hai. Tuy có sáng sửa hơn nhưng vẫn rối rắm, dành chỗ cho nhiều cách tiếp cận, lý giải khác nhau. Trong khuôn khổ chú giải có tính dẫn nhập này, ta chưa thể đi vào việc so sánh giữa hai ấn bản mà chỉ căn cứ vào ấn bản lần thứ hai do chính Kant đã sửa chữa⁽¹⁾. Trước hết hãy xét: phần “cốt tử” này đặt ra nhiệm vụ gì?

8.3.1 Diễn dịch siêu hình học đã phát hiện ra các phạm trù là các khái niệm thuần túy tiên nghiệm của giác tính. Bây giờ là xem chúng được sử dụng như thế nào. Ta nhớ lại nghĩa gốc của từ “diễn dịch” (la tinh: *deductio*) là “dẫn xuất”. Qua sự dẫn xuất các khái niệm thuần túy từ giác tính mà biện minh cho tính “chính đáng, hợp pháp” (*quid juris*) của chúng. Việc biện minh phải tiến hành ở hai mặt:

- chứng minh các phạm trù là thiết yếu cho mọi nhận thức, chúng không phải là sản phẩm tưởng tượng của triết gia mà là các hòn đá tảng tạo nên **tính đối tượng**, nghĩa là nếu không có các phạm trù, không thể có các đối tượng, tức cũng không thể có kinh nghiệm.
- Từ đó, phải chứng minh các phạm trù **“quan hệ với đối tượng một cách tiên nghiệm”** (B117) bằng cách nào?

Thoạt nghe ta cảm thấy câu hỏi thứ hai này thật viển vông, nhưng với Kant đó là câu hỏi “cốt tử”. Ta cần làm rõ tầm quan trọng của câu hỏi này trước đã. Một mặt, con người phải phụ thuộc vào cảm năng và dù có lý tính vẫn không thể nói gì về những đối tượng “tự thân” cả. Mặt ngược lại, những đối tượng “tự thân” lại chỉ đến với ta thông qua trực

⁽¹⁾ Xem bản dịch đầy đủ trong sách này: Ấn bản B (B116-B169), Ấn bản A (A95-A130).

quan thời, mà trực quan thì chưa phải là nhận thức. Hai điểm xuất phát trái ngược nhau này buộc Kant phải hỏi: **Làm sao những gì nằm bên ngoài phạm vi tiếp cận và hiểu biết của ta lại có thể quan hệ được với ta và ngược lại?** Với Kant, mối quan hệ qua lại giữa hai mặt này hoàn toàn không phải là điều tự nhiên và dễ hiểu tí nào! Giải thích được điều ấy là nhiệm vụ gay go của "diễn dịch siêu nghiệm".

- 8.3.2 Để hiểu tại sao các phạm trù lại thiết yếu, không thể thiếu được đối với đối tượng, có hai khả năng: hoặc phạm trù có được là nhờ những đối tượng hoặc những đối tượng sở dĩ có được là nhờ các phạm trù. Đã theo dõi Kant đến đây, ta biết ông chọn khả năng thứ hai. Kant đặt vấn đề như sau: Mọi đối tượng của kinh nghiệm đều là hậu nghiệm, trong khi các phạm trù là tiên nghiệm. Vậy không thể lý giải việc những đối tượng được quy định trên cơ sở các phạm trù bằng một sự **diễn dịch có tính thường nghiệm - tâm lý học** "dựa vào kinh nghiệm và sự phản tư về kinh nghiệm" (B117) như Locke đã làm. Kinh nghiệm cùng lắm chỉ có thể cho ta biết các phạm trù được giác tính hình thành từ "những nguyên tố ngẫu nhiên" nào mà thôi. Kant ca ngợi Locke đã có công đầu trong việc mở ra hướng nghiên cứu về quá trình hình thành phạm trù một cách thường nghiệm với điểm xuất phát là những ấn tượng cảm tính, vì nó cho ta thấy **từ đâu** giác tính của ta đi đến chỗ **sở hữu** được nhận thức thuần túy, nhưng không cắt nghĩa được về mặt phương pháp **tại sao** như thế (B118).

Nếu các phạm trù không thể đặt cơ sở trên kinh nghiệm, vậy chỉ còn khả năng còn lại theo tinh thần cách mạng Copernic, đó là: cũng giống như các mô thức thuần túy của trực quan (không gian-thời gian), các phạm trù bắt nguồn từ bản tính tiên nghiệm của chủ thể nhận thức, tức từ giác tính thuần túy (hay tư duy thuần túy). Chứng minh điều này chính là công việc của **diễn dịch siêu nghiệm**, cần phân biệt rõ với **diễn dịch thường nghiệm** kiểu Locke. Mượn cách nói của triết học cổ điển, ta thấy sự phân biệt hai loại diễn dịch này, **trong chừng mực nào đó**, có ý nghĩa gần giống với sự phân biệt giữa các "**modi cogitandi**" (các thể cách tư duy) (diễn dịch thường nghiệm) với các "**modi essendi**" (các thể cách thuộc yếu tính) (diễn dịch siêu nghiệm).

Nói như trên đây dù sao cũng còn khá trừu tượng, ta cần vài ví dụ để dễ hiểu hơn:

- 8.3.3 - Giác tính của ta tạo nên khái niệm: "**con mèo**". Ta có thể giải thích khái niệm này bằng cách "**diễn dịch thường nghiệm**", tức rút nó ra từ các kinh nghiệm ta có về những con mèo cụ thể và thêm vào đó là sự

phản tư (Reflexion) ⁽¹⁾ về các kinh nghiệm này. Nhưng ta chưa thỏa mãn, vì nhận thức ấy còn rời rạc. Nếu ta đặt câu hỏi về điều kiện khả thể cho nhận thức về con mèo, ta sẽ đạt được lắng sâu hơn về nhận thức nơi nhận thức thường nghiệm đã dừng lại:

Những trực quan của ta về **một** con mèo là dựa vào khái niệm thuần túy (phạm trù) về "**nhất thể**", còn trực quan khả hữu về **mọi** con mèo là từ phạm trù "**toàn thể**" v.v.. Đi sâu hơn một độ nữa, ta đặt ra câu hỏi như Kant: Có phạm trù là nhờ có đối tượng (những con mèo) hay ngược lại, nhận thức được đối tượng là nhờ có sẵn các phạm trù (nhất thể, đa thể, toàn thể...). Ta đã biết câu trả lời của Kant và đó là câu trả lời đầu tiên của ông về việc giác tính của ta quan hệ với những đối tượng như thế nào. Nhưng cần hiểu ông chính xác để đừng hiểu lầm: khi Kant nói: "**Có những đối tượng là nhờ có các phạm trù**" không có nghĩa từ phạm trù "**nhất thể**" lại có thể nhảy vọt ra trước mắt ta một cô mèo tam thể đủ cả lông và móng, dang kêu meo meo, trái lại, nói chính xác là: phạm trù nhất thể tổng hợp và xác định trực quan của ta về lông, móng, màu sắc, râu ria của cô mèo ấy!

(1) **Phản tư (Reflexion)**: nghĩa đen là "sự quay trở lại của tư duy về với chính nó". Trong ngôn ngữ thông thường, ta hiểu đó là sự nghiền ngẫm, cân nhắc về các suy nghĩ trước đây của ta đối với sự việc, vd: "phản tư về các hậu quả của chiến tranh". Với Kant, ông phân biệt giữa **biểu tượng** và **phản tư** (B316). Biểu tượng là quan hệ trực tiếp với đối tượng thường nghiệm (vd: cái lọ hoa là một vật hình tròn), còn phản tư không đề cập đến đối tượng mà về mối quan hệ giữa biểu tượng và các nguồn gốc của nhận thức. Do đó có hai loại khái niệm: các khái niệm về sự vật (lọ hoa, vật, tròn) và các khái niệm phản tư. Khi nói chẳng hạn: "kinh nghiệm của tôi về lọ hoa như một vật hình tròn là **chất liệu** cảm tính, còn các mô thức của trực quan và khái niệm về sự vật là **mô thức** của tư duy", ta đã dùng hai khái niệm phản tư là "chất liệu" và "mô thức". Các khái niệm này không tương ứng với nội dung (lọ hoa, vật, tròn) mà ta trực tiếp có kinh nghiệm, trái lại chỉ có được sau khi sáng tỏ mối quan hệ giữa các biểu tượng trên về đối tượng và năng lực nhận thức của ta. Ngoài "mô thức", "chất liệu", Kant còn kể ra ba cặp khái niệm phản tư khác: "đồng nhất và dị biệt", "nhất trí và đối lập", "bên trong và bên ngoài" (B316...). Sau này, Hegel bàn sâu về các "quy định phản tư" như "đồng nhất", "dị biệt", "mâu thuẫn" dựa vào sự phân biệt của Kant nhưng xem chúng là các bước tự phát triển của Tinh thần và của Thực tại. (Xem "Khoa học lô-gíc" II). "Phản tư" còn nhiều ý nghĩa khác trong các trào lưu triết học khác nhau (Locke, Husserl, triết học phân tích...).

- "Khi tôi mang một vật thể, tôi cảm thấy nặng". Đó là ví dụ của Kant (B142) về một **phán đoán tri giác (Wahrnehmungsurteil)** thường nghiệm đơn thuần, **chưa chứa đựng phạm trù nào cả**, mà chỉ là sự nối kết lô-gíc của 2 tri giác (có A và có B), A: tôi mang một vật thể; B: tôi cảm thấy nặng. Quan hệ của chủ ngữ (vật thể) và vị ngữ (nặng) được tạo ra **không phải** theo các quy luật của tư duy, mà theo các quy luật của sự liên tưởng (Hume: thói quen tâm lý). Sự nối kết ấy chỉ nói lên một sự kiện chứ không biện giải về cơ sở, chỉ đúng một cách ngẫu nhiên chứ không tất yếu. Dù tri giác ấy được lặp lại bao nhiêu lần đi nữa cũng không dẫn đến tính tất yếu khách quan có cơ sở. Những phán đoán tri giác cũng lắm chỉ có tính phổ biến tương đối, so sánh chứ không có được tính phổ biến tất yếu. Chúng phụ thuộc vào các điều kiện thường nghiệm của chủ thể nên chỉ có giá trị chủ quan, riêng tư. Ngược lại, khi nói: "Vật thể là nặng", ta có một **phán đoán của kinh nghiệm** (tức của nhận thức) (**Erfahrungsurteil**) vì nó nối kết chủ thể "vật thể" với thuộc tính "nặng" **thông qua** một phạm trù. "**Nặng**" là thuộc tính (phạm trù "tùy thể") của "vật thể" (phạm trù bản thể). Quan hệ này (sức nặng của vật thể) không còn là một tư kiến riêng tư, chủ quan, mà trở thành một nhận thức khách quan, nó là tất nhiên (apodiktisch) và phổ biến, có giá trị chung cho mọi người.

Theo Kant, sự chuyển hóa phán đoán tri giác thành phán đoán kinh nghiệm là nhờ có các phạm trù. (Cũng vậy, trong câu "Nếu trời mưa, đường sá sẽ ướt" có giá trị nhận thức là nhờ phạm trù "nhân quả" v.v...). Ta có trực quan về "trời mưa", về "đường sá ướt" nhưng không trực quan được cái "bởi vì", tức nguyên tắc nhân quả giữa trời mưa và đường sá ướt. Nguyên tắc nhân quả là bắt nguồn từ giác tính và có giá trị phổ biến, tất yếu cho mọi kinh nghiệm.

Đó là cách nhìn theo tinh thần "cách mạng Copernic" của Kant: **giác tính dùng các phạm trù như dấu ấn trên chất liệu còn thô của tri giác cảm tính để qua đó nhận thức lại được các tri giác của mình.**

Tóm lại, không phải mọi phán đoán thường nghiệm, - **kinh nghiệm** theo nghĩa rộng - mà chỉ một bộ phận của chúng, - **kinh nghiệm** theo nghĩa hẹp - mới có được sự tham gia của các phạm trù như là yếu tố "**cấu tạo**" (**konstitutiv**) để trở thành nhận thức đích thực. Cho nên, theo Kant, các phạm trù là các mô thức thuần túy của tư duy tạo nên khả thể cho nhận thức, điều mà trước đây Platon và Aristote gọi là **episteme (nhận thức)** để phân biệt với **doxa (tư kiến)** và nay Kant gọi là **kinh nghiệm** theo nghĩa chặt chẽ.

8.3.4 Các điều vừa nói trên là bước chuẩn bị cần thiết được Kant trình bày trong các mục §13 và §14: xác định nguồn gốc của các phạm trù không phải ở nơi những đối tượng mà ở trong chủ thể. Sau đó, ông thực sự bước vào phần "diễn dịch" bằng hai bước chứng minh chủ yếu:

Bước 1 (mục §15-21): chứng minh nguồn gốc của mọi nhận thức là do "Tự ý thức siêu nghiệm" dùng các phạm trù để xác định đối tượng, nhằm mục đích nêu rõ **chức năng** của các phạm trù (không có phạm trù, không có nhận thức khách quan).

Bước 2 (mục §22-27) tranh luận với ba chất vấn để xác định **phạm vi** và **ranh giới** áp dụng của các phạm trù: giá trị nhận thức của các phạm trù chỉ được giới hạn trong phạm vi những đối tượng kinh nghiệm khả hữu.

Cách "diễn dịch" của Kant khá phức tạp: ở bước 1, ông đi "từ trên xuống": từ giác tính và năng lực nối kết của nó; ở bước 2, "từ dưới lên": từ trực quan thường nghiệm và sự thống nhất của nó.

Như đã nói, Kant không bàn về nội dung từng phạm trù mà chỉ cố chứng minh giá trị khách quan của các phạm trù nói chung. Bây giờ ta đi theo ông vào từng bước chứng minh...

8.3.5 **BƯỚC 1 (§15-21, B129...)**: Có thể chia thành hai bước nhỏ:

Bước a: chứng minh mọi đa tạp của những hình thức biểu tượng được thống nhất lại nhờ điểm tối cao là "Tự ý thức siêu nghiệm" (§15-17).

Bước b: các phạm trù là sự quy định tất yếu cho sự thống nhất này (§18-21).

Trước hết hãy tìm hiểu bước a:

8.3.5.1 Nhận thức là gì? Là sự **NỐI KẾT** cái đa tạp dù là của những trực quan hay của những khái niệm. Sự **NỐI KẾT** này - được Kant gọi là sự **TỔNG HỢP** - bắt nguồn từ đâu? Không thể do cảm năng vì cảm năng chỉ có tính thụ nhận; cũng không thể từ đối tượng vì đối tượng chỉ cung cấp cái đa tạp. Vậy phải bắt nguồn từ chủ thể, tức từ nguồn nhận thức khác với cảm năng và không có tính thụ nhận, mà là **tự khởi (selbsttätig)**. Đó là hoạt động tự khởi thuần túy của giác tính, tác nhân tạo nên mọi hình thức nối kết, tổng hợp (B130). Để dễ tìm hiểu, ta hình dung có 3 cấp độ nối kết:

- cấp 1: các chất liệu của trực quan được nối kết thành một nhất thể, ta có khái niệm thường nghiệm: vd: "vật thể", "nặng"... (phán đoán tri giác: "khi mang một vật thể, tôi cảm thấy nặng").

- cấp 2: các khái niệm thường nghiệm được nối kết bằng các phạm trù thành nhất thể của một phán đoán nhận thức (phán đoán kinh nghiệm), vd: "vật thể là nặng".
- cấp 3: sự nhất thể đạt được nhờ các phạm trù thành những phán đoán kinh nghiệm lại phải được nối kết thành một **nhất thể cao hơn** để trở thành toàn bộ nhận thức của chủ thể. Kant gọi đó là "**sự thống nhất hay nhất thể siêu nghiệm của thông giác**" hay nói gọn, của "**Tự ý thức**". Chính **nhất thể tối cao** này là mục đích chứng minh của Kant. Dù thuật ngữ hơi khó hiểu nhưng thực ra không có gì bí hiểm.

Sự nối kết cụ thể cái đa tạp là công việc của những khái niệm thường nghiệm và/hoặc khái niệm thuần túy (phạm trù). Ta có vô số những sự nối kết "thông thường" này làm nội dung của nhận thức. Vậy phải có một nguyên tắc nối kết (hay tổng hợp) cao hơn làm tiền đề hay điều kiện khả thể để những sự nối kết "thông thường" này có thể có được. Kant gọi đó là "**sự tổng hợp nguyên thủy**" làm điều kiện cho mọi tổng hợp khác, tức cho mọi nhận thức. Sự tổng hợp nguyên thủy này không những có giá trị tiên nghiệm mà còn là điều kiện khả thể cho toàn bộ nhận thức, nên gọi là sự nhất thể **siêu nghiệm** của ý thức. Vậy, mọi hành động tổng hợp đều là những hành vi của giác tính, còn tổng hợp nguyên thủy hay siêu nghiệm là "chính bản thân giác tính" (chú thích B133), là sự tự khởi động cao hơn cả sự tổng hợp bằng phạm trù, do đó không được lẫn lộn sự nhất thể tối cao này với phạm trù "nhất thể", một bộ phận của nhóm phạm trù "lượng" đã biết.

8.3.5.2 Tổng hợp (hay nhất thể) nguyên thủy này còn được gọi là "**Thông giác siêu nghiệm**" (**transzendente Apperzeption**: do gốc la tinh: Ap=ad: thêm vào; perzeption: percipio: tri giác). Thông giác là cái gì "thêm vào cho tri giác", hay như trong chữ "**thông giác**": giác: ý thức; thông: xuyên suốt, nhất quán = **Tự ý thức**. Trong mọi ý thức không chỉ có ý thức về đối tượng mà có cả khả năng **ý thức về ý thức ấy**. Chẳng hạn tôi biết một vật thể là nặng, tôi gọi đó là ý thức về trọng lượng của vật thể. Ngoài ra, tôi cũng biết rằng tôi biết về việc này, tức về ý thức này; ý thức sau là hình thái cao hơn của ý thức trước và được gọi là Tự ý thức. Ý thức luôn gắn liền với Tự ý thức, tức khả thể của tư duy đi liền với mọi hành vi ý thức của ta, đó là nhờ sự "can thiệp" thường trực của cái "**Tôi tư duy**" (**das Ich denke**) như trong câu nổi tiếng trong §16: "Cái "**Tôi tư duy**" nhất thiết **phải có thể** đi kèm mọi biểu tượng của tôi; bởi vì nếu không như vậy, một cái gì đó có thể trở thành biểu tượng trong tôi nhưng lại

không được tôi suy tưởng; hay nói cách khác, biểu tượng ấy hoặc không thể có được hoặc ít nhất không là cái gì cả cho tôi" (B132). Kant giải thích thêm: "chỉ khi tôi có thể thấu hiểu cái đa tạp của những biểu tượng ở trong một ý thức chung, tôi mới gọi chúng là những biểu tượng của tôi; bởi vì nếu khác đi, tôi sẽ phải có một bản ngã cũng dị biệt, hỗn mang đủ màu như nơi những biểu tượng mà tôi ý thức" (B134).

Vậy, cái "Tôi tư duy" là biểu tượng tối hậu, không còn quy vào cái nào cao hơn được nữa và nó vẫn là nó trước sự thay đổi vô thường trong nội dung của mọi biểu tượng. Kant gọi biểu tượng tối hậu "Tôi tư duy" này là "sự thống nhất (hay nhất thể) tổng hợp nguyên thủy của thông giác" làm điều kiện cho mọi hành vi nối kết. Trong "Cảm năng học siêu nghiệm" ta đã biết nguyên tắc khả thể của mọi trực quan: chúng phải phục tùng các điều kiện mô thức của không gian-thời gian. Nay trong quan hệ với giác tính, chúng phải phục tùng nguyên tắc tối cao thứ hai: sự thống nhất tổng hợp nguyên thủy của thông giác.

8.3.5.3 Triết học thời cận đại rất quan tâm nghiên cứu cái Tôi (Bản ngã) như là tác nhân tạo nên nhận thức. Kant cũng vậy nhưng ông lại đứng ngoài quan điểm duy lý lẫn duy nghiệm. Quan điểm của ông là "phê phán siêu nghiệm".

Ông khác phái duy lý bằng cách đặt vấn đề kiểu khác, toàn diện hơn và về mặt phương pháp, có tính thuyết phục hơn. Dù "thông giác siêu nghiệm" là nền móng của nhận thức, nhưng nó không phải là một 'bản thể tư duy' (*res cogitans*) như Descartes. Tránh cách hiểu sai về hướng bản thể học, Kant không nói về "cái Tôi" mà về cái "Tôi tư duy", và cái "Tôi tư duy" này - cũng giống như các ý niệm thuần lý sau này - không thể được nhận thức mà chỉ có thể được suy tưởng. (Xem thêm phần phê phán Descartes trong "Các võng luận" thuộc Biện chứng pháp siêu nghiệm).

Cũng khác với phái duy nghiệm, ông hiểu "Tôi tư duy" một cách giản dị nhưng cơ bản: những biểu tượng là "của tôi" không phải vì nội dung của những biểu tượng mà vì tôi ý thức rằng chúng thuộc về tôi. "Tôi" và "của tôi" không được hiểu theo nghĩa tâm lý học-thường nghiệm. Khi bảo cái "Tôi tư duy" phải có thể đi kèm mọi biểu tượng, ông xem thông giác siêu nghiệm là cái gì nhất thiết, tất yếu, do đó, không phải thường nghiệm, ông còn gọi nó là 'thông giác thuần túy' (*reine Apperzeption*). Vậy cái Tôi của Thông giác nguyên thủy, thuần túy không phải là cái Tôi nhân cách cụ thể của một cá nhân nhất định nào. Nếu bản ngã cá nhân thuộc về cái Tôi thường

nghiệm, vô thường thì cái "Tối tư duy" siêu nghiệm - về mặt phương pháp chứ không về mặt bản thể học - đi trước mọi kinh nghiệm, là nguồn suối cho mọi sự tổng hợp kết tinh trong các phán đoán. Nói cách khác, thông giác siêu nghiệm là chủ thể của ý thức nói chung nên nó vẫn là nó trong mọi ý thức và Tự ý thức. Việc nghiên cứu về khả thể của nhận thức ở đây không tiền giả định điều gì khác hơn là: chủ thể nhận thức có khả năng hình thành các phán đoán dựa trên những biểu tượng được cho. Vì thế, điểm xuất phát này được Kant gọi là "điểm tối cao mà người ta phải gắn chặt mọi sự sử dụng giác tính (...) vào đó" (B134, Chú thích 1)⁽¹⁾.

(1) Nhận thức luận lấy ý thức làm trung tâm nghiên cứu (gọi là "triết học về ý thức" – *Bewußtseinsphilosophie* -) trở thành môn học nền tảng của triết học nói chung bắt đầu từ Descartes cho tới khi có cái gọi là "khúc quanh triết học ngôn ngữ" (linguistic turn) vào nửa đầu thế kỷ 20. Dù rất khác nhau trong quan niệm về ý thức, nhưng Descartes, Locke, Berkeley, Hume, Kant đều xem việc giải quyết "khả thể của nhận thức" là việc phải làm đầu tiên, trước khi các bộ môn triết học có thể bắt tay vào công việc của mình. (Hegel sẽ là người đầu tiên phê phán cách làm này, xem đó là "tập bơi trên cạn"). Tuy nhiên, giữa họ có sự khác nhau rất lớn trong cách giải quyết câu hỏi về "các điều kiện của nhận thức" hay về việc đặt nhận thức trên "cơ sở" nào. Khuôn khổ Chú giải dẫn nhập không cho phép đi sâu về giai đoạn lịch sử khá dài này của nhận thức luận, chỉ xin lưu ý ngắn gọn mấy khác biệt quan trọng:

- **Descartes**: cơ sở ấy là "bản thể tư duy" (*res cogitans*) với những "ý niệm bẩm sinh".
- **Locke**: thừa nhận các ý niệm ("ideas") như là nội dung được ý thức một cách trực tiếp, nhưng khác với Descartes ở câu hỏi: làm sao đi đến được các "ý niệm" ấy? Chúng không phải bẩm sinh mà đều đến từ kinh nghiệm, mặc dù vẫn cần đến vai trò nối kết của giác tính.
- **Berkeley**: Nếu Locke còn phân biệt giữa thuộc tính "hạng nhất", "khách quan" đến từ thế giới bên ngoài (ví dụ: lửa) với thuộc tính "hạng nhì" hay "chủ quan" (ví dụ: nóng) thì Berkeley không ngần ngại xem thuộc tính hạng nhất cũng là chủ quan. Từ đó, nảy sinh vấn đề: làm sao biết rằng có những chủ thể khác ngoài tôi ("vấn đề về những ý thức khác"/"the problem of other minds") và làm sao có được quan hệ với thế giới bên ngoài. Berkeley phải cầu cứu đến sự can thiệp của Thượng đế.

Hume: trong khi Berkeley vô tình đi đến các kết luận hoài nghi thì Hume suy nghĩ có ý thức về những nan đề của nhận thức luận về ý thức. Câu trả lời của ông là tiêu cực: nếu bản thân quan hệ nhân quả

8.3.5.4 **Bước b**: Trong bước a, các phạm trù tạm lùi về hậu trường, nhường chỗ cho vai trò chủ đạo của "thông giác nguyên thủy". Sau khi đặt được nền móng, bước b xác định Tự ý thức siêu nghiệm mang lại sự thống nhất và **tính khách quan** của nhận thức và chứng minh cái đa tạp của trực quan nhất thiết phải phục tùng các phạm trù mới có được nhận thức khách quan" (§ 19, § 20). Ta không khỏi ngạc nhiên khi nghe bảo "cái Tôi tư duy" lại là cơ sở cho khả thể của "tính khách quan"! Hãy tạm gác cách hiểu thông thường của ta về "tính khách quan" lại giấy lát để hiểu Kant muốn nói gì khi bảo "cái Tôi tư duy" chủ quan lại là điều kiện khách quan cho nhận thức đối tượng.

Theo Kant, đối tượng được nhận thức không gì khác hơn là sản phẩm của hành vi thống nhất, tổng hợp của cái "Tôi tư duy" sử dụng các

hiện thực trong thế giới không gì khác hơn là sự nối kết những ý niệm theo thói quen thì cũng **không thể có sự đồng nhất của bản ngã (personal identity)** ngoài việc nối kết bất tất chuỗi tiếp diễn của những ý niệm. Nói cách khác, không có "cơ quan" nào đứng ra tổ chức nội dung của ý thức cả. Vậy là, bên cạnh các vấn đề về tính thực tại của thế giới bên ngoài và của những ý thức khác, Hume đặt thêm vấn đề về "cơ sở" của bản thân ý thức. Hume là người đầu tiên phê phán triết học về ý thức, lay tỉnh Kant khỏi "giấc ngủ giáo điều", nhưng không tạo ra một khởi điểm nào mới để vượt bỏ triết học ấy.

- **Kant**: Giải pháp của Kant về "Thông giác siêu nghiệm" là giải pháp "dung hòa", vừa giới hạn ý nghĩa của cái Cogito thuần túy của Descartes, vừa nâng cao cơ bản vai trò của kinh nghiệm. Cái Tôi-tư duy mang tính bản thể của Descartes đã được Kant cải tạo thành cái Tôi-tư duy siêu nghiệm (không mang tính bản thể mà chỉ mang tính lô-gíc) làm **cơ sở** (diễn dịch) cho tính giá trị khách quan của các phạm trù, cũng có nghĩa là **cơ sở** cho nhận thức nói chung. Như thế Kant đã "cứu vãn" cái "cơ sở" (sự thống nhất và đồng nhất của bản ngã) đã bị Hume xóa bỏ bằng cách mang lại cho nó một đặc tính mới mẻ và trong chừng mực đó, Kant vẫn còn ở trong truyền thống của triết học về ý thức. Nhưng đồng thời chính việc lý giải "Thông giác siêu nghiệm" như là **Tự-ý thức (Chủ thể-tự giác)** đã mở ra sự phát triển phức tạp về cấu trúc của ý thức cho triết học duy tâm **sau Kant**. Đến Hegel, khái niệm ý thức trở thành Tự-ý thức của chủ thể; ý thức từ vai trò là "cơ quan" phản ánh thụ động thế giới bên ngoài trở thành năng lực "kiến tạo" thế giới và chủ thể tự giác ấy cũng sẽ mất đi tính tĩnh tại, phi lịch sử. Với Hegel, chủ đề "ý thức" được tách biệt thành một bên là vấn đề ý thức cá nhân của tâm lý học và bên kia là một "Lô-gíc" của ý thức.

phạm trù, hay đúng hơn, đi trước và là điều kiện cho việc sử dụng các phạm trù. Không có Tự ý thức siêu nghiệm, không thể có sự nối kết; không có sự nối kết thì cái đa tạp chưa được xác định của trực quan sẽ không có được tính nhất thể và xác định của một đối tượng, do đó, sự thống nhất tổng hợp-nguyên thủy là **điều kiện khách quan** cho mọi nhận thức. **Nhất thể siêu nghiệm cũng chính là nhất thể khách quan**, vì nó là điều kiện khả thể cho đối tượng, và phải **phân biệt với nhất thể (sự thống nhất) chủ quan của ý thức**, vốn chỉ là một quy định của giác quan bên trong, qua đó, cái đa tạp của trực quan được nối kết lại một cách **thường nghiệm**" (§18, B139). Ta nhớ lại sự phân biệt giữa phán đoán "**chủ quan**": "khi mang 1 vật thể, tôi cảm thấy nặng" và phán đoán "**khách quan**": "Vật thể là nặng". Cơ sở của lập luận chính là mô thức lô-gíc của mọi phán đoán, ở đây là hệ từ "LÀ", nối kết chủ ngữ và vị ngữ (chủ thể và thuộc tính) thành một nhất thể của phán đoán (§19). Hệ từ là mô thức của sự nối kết nói chung, được tước bỏ hết mọi tính quy định cụ thể do những khái niệm thường nghiệm và khái niệm thuần túy (phạm trù) mang lại. Kant nhìn thấy trong hệ từ "là" sự biểu hiện của **nhất thể tất yếu và khách quan của Thông giác**. Dù phán đoán "Vật thể là nặng" - xét về mặt nội dung - là thường nghiệm, tức bất tất, nhưng sự nối kết giữa chủ ngữ và vị ngữ là có cơ sở **ngay trong bản thân vật thể** và theo nghĩa đó, là **tất yếu và khách quan**.

Thế nhưng, tính tất yếu và khách quan của sự nối kết - như ta đã biết trong diễn dịch siêu hình học - là nhờ các phạm trù. Vì thế, sự nối kết cái đa tạp thành nhất thể của Tự ý thức siêu nghiệm (Thông giác) là thông qua các phạm trù. Vậy các phạm trù chính là điều kiện khả thể cho mọi tính **khách quan** của đối tượng. Trong diễn dịch siêu hình học, các phạm trù đúng là các khái niệm thuần túy của giác tính nhưng vẫn có thể chỉ là "sản phẩm hoang đường" của đầu óc ta, nhưng bây giờ rõ ràng chúng có giá trị khách quan. Vậy, **tư duy thuần túy (giác tính) chủ quan lại là các hòn đá tảng tạo nên tính đối tượng khách quan (objektive Gegenständlichkeit)** và như thế, mục đích của diễn dịch siêu nghiệm đã đạt được. Kết luận quan trọng mà Kant rút ra ở đây là: **Tính chủ quan và tính khách quan có cùng một nguồn gốc chung: Tự ý thức siêu nghiệm, thể hiện trong các mô thức thuần túy của sự nối kết, tức các phạm trù**. Với kết luận đó, Kant muốn vượt qua cách nhìn "**nhị nguyên**" của Descartes phân biệt triệt để và cứng nhắc giữa tư duy chủ quan (**res cogitans: bản thể tư duy**) và thế giới khách quan của những đối tượng trong không gian-thời gian (**res**

extensae: bản thể có quảng tính), một cách nhìn có vẻ rất "tự nhiên" nên bám rễ rất sâu trong nhận thức thông thường lẫn nhận thức khoa học. Cách nhìn này không giải thích được làm sao hai bản thể xa lạ có thể đến được với nhau, trong khi theo Kant, "**những điều kiện để có thể có được kinh nghiệm nói chung cũng đồng thời là những điều kiện để có thể có được những đối tượng của kinh nghiệm...** (B197). **Sự hình thành kinh nghiệm và sự hình thành đối tượng**, theo ông, thống nhất lại làm một, vì con người chỉ làm việc với chính kinh nghiệm của mình. "**Đối tượng được hình thành**" - theo cách hiểu của Kant - chỉ là biểu tượng được phạm trừ hóa (Vd: một điều luật hình sự định nghĩa rõ thể nào là tội giết người chỉ có "**giá trị khách quan**" khi có **sự phán đoán chủ quan** của quan toà, tức toà **nhận thức** được rằng một hành động giết người đã xảy ra **đúng là** một tội ác (có giá trị khách quan!) để xử phạt theo điều luật).

8.3.6 BƯỚC 2 (§22-27, B146-169): giới hạn việc sử dụng phạm trừ trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu:

Bước 2 tương đối dễ đọc dù nó gọi ra không ít vấn đề gây tranh cãi. Ta ôn lại kết quả của bước 1:

- Mọi trực quan cảm tính cần có tư duy tạo nên nhất thể mới trở thành nhận thức.
- Cơ sở tối hậu tạo nên nhất thể cho nhận thức là cái "Tội tư duy siêu nghiệm".
- Cái nhất thể tối hậu này được quy định cụ thể bằng các phạm trừ.

Vậy, các phạm trừ là thiết yếu để kiến tạo những đối tượng khách quan, tức nhận thức khách quan, nói gọn, chúng có **giá trị khách quan**. Mục đích diễn dịch như vậy là đã đạt được, tại sao Kant không dừng lại ở đó mà viết thêm năm mục nữa (§22-27)? Có gì thật sự mới mẻ chẳng hay chỉ là quảng diễn và làm sáng tỏ thêm? Ngót 200 năm bình giảng về phần Diễn dịch quan trọng này, người ta vẫn chưa nhất trí với nhau! Ta không đi vào cuộc tranh luận ấy và tạm chấp nhận một lối lý giải tương đối sát hợp với những gì Kant viết: Diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trừ có hai nhiệm vụ: bước 1 xác định quy mô; bước 2 xác định ranh giới sử dụng của các phạm trừ. Bước 1 chứng minh mọi nhận thức chỉ có thể có được nhờ các phạm trừ; bước 2 khẳng định rằng nhận thức bằng phạm trừ không thể vượt ra khỏi lãnh vực kinh nghiệm khả hữu; ngoài lãnh vực ấy, các phạm trừ không những vô dụng mà thậm chí còn gây nhiều ảo tượng tai hại như các cuộc phiêu lưu tư biện sẽ chứng tỏ. Bước 2 này hình thành từ

sự biện giải đối với 3 chất vấn có thể có chung quanh vấn đề này:

8.3.6.1 **Chất vấn đầu tiên** và quan trọng nhất đến từ toán học thuần túy (§22). Toán học là một khoa học tiên nghiệm, không dựa vào kinh nghiệm mà vẫn sử dụng các phạm trù, vậy phải chăng các phạm trù cũng có thể sử dụng ở ngoài phạm vi kinh nghiệm khả hữu? Trước hết, Kant thừa nhận toán học cũng sử dụng các phạm trù: hình học bắt nguồn từ trực quan thuần túy (không gian) nhưng để nối kết thành những khái niệm hay mệnh đề hình học thì phải nhờ có phạm trù (chẳng hạn: mệnh đề hình học Euclide: "tổng các góc của hình tam giác là 180° " về lượng là phổ biến, về chất là khẳng định, về tương quan là nhất thiết, về hình thái là tất nhiên, tức nhờ các phạm trù nhất thể, thực tại, bản thể và tất yếu). Kant không bàn nhiều về mặt này vì diễn dịch siêu hình học đã nói rõ. Vấn đề là phải chăng các phạm trù được sử dụng ngoài phạm vi kinh nghiệm? Kant trả lời: Toán học chỉ nghiên cứu mặt mô thức chứ không phải mặt chất liệu của trực quan nên nó chỉ là nhận thức tiên nghiệm về đối tượng ở mặt mô thức thôi. Không có chất liệu từ cảm giác thường nghiệm, ta không có nhận thức thực sự về thế giới hiện thực, nên toán học tự nó mới chỉ là nhận thức mô thức, **chưa phải là nhận thức thực sự**. Liệu có những đối tượng hiện thực được trực quan tương ứng với các mô thức toán học hay không, toán học không tự quyết định được mà phải do thực tại khách quan, tức giới Tự nhiên. Nói như vậy, Kant không làm giảm giá trị tự thân của toán học mà chỉ nói: toán học không phát biểu gì về thực tại. Toán học chỉ cung cấp mô thức về nhận thức thường nghiệm, vì thế nhận thức thường nghiệm hướng đến toán học về mặt định lượng và các phạm trù - ngay trong toán học - cũng không có **giá trị** nhận thức nào khác hơn là cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu. (Xem thêm các đặc điểm của nhận thức toán học: B741-B766).

8.3.6.2 **Chất vấn thứ hai** (§23): ta có thể khẳng định các đối tượng phi cảm tính và phát biểu về chúng bằng các phạm trù miễn là không gán cho chúng những gì thuộc về trực quan cảm tính? Đây chính là cách phát biểu quen thuộc của ta về các đối tượng "bất khả tư nghị", tức chỉ có thể đưa ra các quy định tiêu cực, phủ định về chúng: đối tượng không có quảng tính trong không gian, không có thọ mệnh trong thời gian, bất sinh, bất diệt... Thế nhưng, theo Kant, bảo chúng là đối tượng của suy tưởng hay của lòng tin (tôn giáo) thì được, nhưng bảo là: "nhận thức thực sự" thì dứt khoát là không. Không có phạm trù nào được sử dụng thực sự ở đây cả - ngoại trừ lạm dụng - vì như đã biết, các phạm trù chỉ là các mô thức tư duy đơn thuần, chúng trống rỗng nếu không có chất liệu của trực quan cảm tính.

Ngay đầu mục §22, Kant nêu mệnh đề nổi tiếng: **"Suy tưởng về một đối tượng, và nhận thức một đối tượng không phải là làm cùng một việc"** (B146). Suy tưởng thì tha hồ nhưng nhận thức thì có điều kiện và do đó nhận thức khoa học là nhận thức có điều kiện. Phải giới hạn nghiêm ngặt việc sử dụng thuộc tính **"khoa học"** đối với nhận thức, cũng ví như phải giới hạn "phạm trù nhân quả" trong phạm vi kinh nghiệm, vì nếu không, sẽ rơi vào tư biện tùy tiện như Siêu hình học tiên-phê phán đã không ngừng phạm phải.

8.3.6.3 **Chất vấn thứ ba** (§25): Phải chăng Tự ý thức siêu nghiệm chính là **"Tự nhận thức"** (*Selbsterkenntnis*), tức là tiền đề có giá trị cho mọi tư duy nên độc lập với trực quan và kinh nghiệm? Ở đây cũng không phải. "Tự ý thức siêu nghiệm" chỉ là **Tự ý thức rằng Tôi là**, chứ không phải **Tự nhận thức về những gì** tôi là: tự nhận thức đòi hỏi phải có trực quan và sự nối kết của các phạm trù, Descartes đã tưởng như vậy nên mới xem cái Tôi là một **"bản thể tư duy"**, điều mà Kant luôn bác bỏ.

Kant rút ra kết luận chung cho cả phần diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù (§26): kinh nghiệm là nhận thức thông qua những tri giác được nối kết lại; điều kiện khả thể cho sự nối kết, tức cho kinh nghiệm là các phạm trù. Không có các phạm trù, cái đa tạp bất định của những ấn tượng giác quan không mang lại thực tại khách quan cho ta: nghĩa là không thể có mối quan hệ chung của những **hiện tượng** thể hiện bằng những **quy luật tự nhiên**. Nói cách khác, các phạm trù **"đề ra những quy luật cho Tự nhiên"** (B159). Khẳng định có vẻ ngược đời này trở thành dễ hiểu hơn khi ta nắm vững định nghĩa của Kant về **Tự nhiên** không phải như Tự nhiên tự-thân mà là **"tổng thể mọi hiện tượng"**. Câu sau đây trong trang B164 giải thích rõ điều ấy: "Vì rằng những quy luật không tồn tại trong những hiện tượng, chúng chỉ tồn tại trong tương quan với chủ thể mà hiện tượng phụ thuộc vào, trong chừng mực chủ thể có giác tính; cũng như thế, những hiện tượng không hiện hữu tự thân, chúng chỉ tồn tại trong quan hệ với chủ thể ấy trong chừng mực chủ thể có giác quan. Vật-tự thân hẳn nhiên có tính quy luật một cách tất yếu, kể cả nằm bên ngoài một giác tính nhận thức ra chúng. Riêng **những hiện tượng** lại chỉ là những biểu tượng [của ta] về những sự vật, còn sự vật tự thân như thế nào lại không thể nhận thức được. Là những biểu tượng đơn thuần, những biểu tượng không thể phục tùng những quy luật nối kết nào khác **ngoài những quy luật do quan năng nối kết [của chủ thể]** đề ra cho chúng". (B164). (Xem thêm: A114).

8.3.6.4 Tóm lại, theo Kant, với sự thống nhất siêu nghiệm của ý thức, ta chỉ có một biểu tượng trống rỗng của cái "Tôi-tư duy", một "ý thức đơn thuần" với tư cách là Thông giác nguyên thủy, không được rút ra từ bất kỳ một biểu tượng nào khác. Sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác chỉ thể hiện một sự quy định **lô-gíc** và **không** được ngộ nhận "cái Tôi" này như một đối tượng. Sự thống nhất của "cái Tôi" là một điều kiện [tối cao] của nhận thức nói chung, nhưng không phải là một "sự kiện" có thể quan sát được. Mọi sự tự-quan sát không cung cấp cho ta một yếu tố **tiên nghiệm** nào của nhận thức có tính độc lập và đứng cao hơn kinh nghiệm cả. (Xem: Về các vòng luận của lý tính thuần túy: A341-405; B399-432).

Sau Kant, trong chừng mực Thông giác siêu nghiệm nói lên mối quan hệ **không-cảm tính** của ý thức với chính mình, khái niệm này trở thành xuất phát điểm cho học thuyết của Fichte về "trực quan trí tuệ". Việc "tự-quan sát" là không thể có được đối với Kant thì Fichte cho rằng có thể có được. Theo Fichte, ý thức về sự tự trị (Autonomie) bám rễ trong Tự-ý thức. Cái Tôi vừa là tác nhân của hành động, vừa là sản phẩm của hành động. Hành động (Handlung) và kết quả của hành động (Tat) là một; và cái Tôi là biểu hiện của "**hành động mang lại kết quả**" (Tathandlung) với tư cách là cái Tôi thực hành, nó tự giác về hoạt động kiến tạo toàn bộ của nó khi "trực quan" chính mình trong những sản phẩm của hoạt động của mình. Từ cách hiểu ấy, Fichte khẳng định rằng bất kỳ hình thức lịch sử nào của sự đào luyện văn hóa (Kultur) đều thể hiện một cấp độ phát triển của Tự-ý thức. Sau Fichte, trong triết học Hegel, Tự-ý thức mang ý nghĩa của một nguyên tắc bản thể học nền tảng của việc kiến tạo toàn bộ hiện thực. Tất cả đều là một "bước" (Moment) của tiến trình tự-thiết định, tự-kiến tạo và tự-quy định của tinh thần. Với Hegel, **tính chủ thể** ("**bản thể như là chủ thể**") là nguyên tắc, từ đó ta có thể lý giải tính đa tạp và tính thống nhất của hiện thực. Đây là nguyên tắc có tính tiến trình tự nhận thức chính mình như là sự vận động của việc tự-thiết định hay là sự trung giới của việc tự-trở thành-cái-khác với chính mình. (Xem: Hegel: Hiện tượng học của Tinh thần, Chương IV, V).

Về **cấu trúc** của Tự-ý thức, ta thấy: trong Tự-ý thức, ta không chỉ biết về các trạng thái ý thức của ta, xét như **nội dung**, mà còn biết về chính ta như là chủ thể thống nhất của các trạng thái ấy, xét như điều kiện **mô thức** của Tự-ý thức (cái Tôi/das Ich; tự ngã/Selbst). Tính đồng nhất về **số lượng** của chủ thể và tính đa tạp thể của các trạng thái là các yếu tố cấu tạo nên Tự-ý thức. Dù hiểu khác nhau, nhưng **Descartes** và **Kant** đều xuất phát từ cấu trúc này. Với

nguyên tắc "cogito [ergo] sum" ("tôi tư duy, [vậy] tôi tồn tại"), Descartes kết hợp hai yếu tố: "**cogito**": biết về các trạng thái tinh thần của tôi và "**sum**": sự xác tín về sự tồn tại của tôi như là chủ thể của các trạng thái ấy. **Kant** thì phân biệt giữa Tự-ý thức thuần túy (thống nhất của Thông giác) liên quan đến linh đồng nhất với tự-ý thức thường nghiệm (giác quan bên trong) qua đó tính đa thể của những biểu tượng được mang lại. Trên cơ sở tính xác tín hiển nhiên (Descartes) và tính nguyên tắc tối cao của nhận thức (Kant), Tự-ý thức trở thành tiêu chuẩn và xuất phát điểm của triết học. Có thể nói, nhận thức luận thời cận đại (từ Descartes đến Kant, Fichte, Schelling) cho tới **Husserl** ("Logische Untersuchungen"/"Các nghiên cứu lô-gíc", 1900) và cả **Santre** ("Conscience de soi et connaissance de soi"/"Tự-ý thức và Tự-nhận thức", Paris, 1948) đều chịu ảnh hưởng của quan niệm cơ bản này. Đến nay, Tự-ý thức vẫn còn nằm ở trung tâm cuộc thảo luận về việc đặt nền tảng cho Triết học và về câu hỏi: phải chăng Tự-ý thức là một hiện tượng nguyên thủy và là điều kiện cơ bản của mọi ý thức hay chỉ là một trường hợp đặc thù của các trạng thái có "ý hướng linh" (intentional), không có chức năng thiết định nền tảng đặc biệt nào về mặt lý luận. (Chẳng hạn, với môn Tâm lý học phát triển (**Piaget**), Tự-ý thức không phải là một hiện tượng nguyên thủy mà chỉ được hình thành nên trong quá trình phát triển nhân cách của trẻ em như là kết quả dị biệt hóa của sự thống nhất chủ thể-khách thể chưa được tách rời của tuổi ấu thơ thành "cái Tôi" và "thế giới" thông qua những thành công và thất bại trong quan hệ với sự vật). (Xem thêm: **M. Frank**: *Selbstbewußtseinstheorien von Fichte bis Sartre/Các học thuyết về Tự-ý thức từ Fichte đến Sartre*; Frankfurt 1991; **S. Shoemaker**: *Self-Knowledge and Self-Identity/Tự-nhận thức và Tự-đồng nhất*; Ithaca-London 1963; **P. F. Strawson**: *Individuals*, 1959).

Trong triết học **Kant**, chức năng và linh cách **phản tư** của lý tính (trong hình thức một sự [tự] phê phán của lý tính thuần túy – lý thuyết lẫn thực hành – về các điều kiện và các ranh giới của nhận thức khách quan) gắn liền với sự thống nhất của một Tự-ý thức. Tự-ý thức siêu nghiệm này còn hoàn toàn có **tính chủ quan** (chủ thể tính siêu nghiệm), chưa mang các kích thích mới của triết học sau Kant: đó là **tính liên-chủ thể** ("xã hội hóa") và **tính ngôn ngữ**. Việc "xã hội hóa" của lý tính (và của Tự-ý thức) bắt đầu trong thuyết duy tâm khách quan, khi **Hegel** nhấn mạnh sự phụ thuộc của "Lý tính chủ quan" vào "Lý tính khách quan" được thể hiện hay được "ngoại tại hóa" trong các định chế xã hội. Sau khi **Herder** và nhất là **W. v. Humboldt** lưu ý đến tính ngôn ngữ của lý tính và, trong triết học

hiện đại, **Wittgenstein** chứng minh chức năng cấu tạo của một "ngôn ngữ thường ngày" cũng được chia xẻ một cách liên-chủ thể đối với tư duy, thuyết "[ngữ] dung học siêu nghiệm" (Transzendentalpragmatik) của **Habermas**, **K. O. Apel** bác họa lý luận về các "loại hình lý tính" (Rationalitätstypen) (lý tính lý thuyết, thực hành, giao tiếp, chiến lược, công cụ...), rọi nhiều ánh sáng mới mẻ vào vấn đề đang bàn. (Xem: **K. O. Apel**: "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen"/"Thách thức của sự phê phán toàn diện [của] lý tính và cương lĩnh cho một lý thuyết triết học về các loại hình lý tính", trong: Concordia 11, 1987, trang 2-23).

Bản sao lưu trữ

TIẾT 2 (ẤN BẢN A)

SỰ DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM VỀ CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH (THEO ẤN BẢN A, 1781)*

VỀ CÁC CƠ SỞ TIÊN NGHIỆM ĐỂ MANG LẠI KHẢ THỂ CHO KINH NGHIỆM

Cho rằng một khái niệm được tạo ra một cách hoàn toàn tiên nghiệm mà lại quan hệ được với một đối tượng, dù bản thân nó không thuộc về khái niệm của kinh nghiệm khả hữu, cũng không hình thành từ các yếu tố của một kinh nghiệm khả hữu là điều hoàn toàn mâu thuẫn và không thể có được. Bởi lẽ, trong trường hợp đó, khái niệm ấy ắt không có nội dung, vì không có trực quan nào tương ứng với nó cả, trong khi các trực quan nói chung, nhờ đó các đối tượng có thể được mang lại cho ta, mới là những gì tạo nên lãnh vực hay là toàn bộ đối tượng của kinh nghiệm khả hữu. Một khái niệm tiên nghiệm không có quan hệ với kinh nghiệm khả hữu chỉ là mô thức lô-gíc cho một khái niệm, chứ không phải là bản thân khái niệm để nhờ đó một cái gì được suy tưởng.

* Từ A95 đến A130 là tiết 2 và tiết 3 trong ấn bản lần thứ nhất, năm 1781 (Ấn bản A). Phần này được Kant thay thế bằng tiết 2 và tiết 3 trong ấn bản lần thứ hai, năm 1787 (ấn bản B) từ trang B130 (mục §15) đến trang B169 (mục §27) đã dịch trên đây. Chúng tôi dịch thêm phần này giúp người đọc có tài liệu trọn vẹn để tham khảo và so sánh nội dung quan trọng này trong cả hai ấn bản. (N.D).

Vậy, nếu quả có các khái niệm thuần túy và tiên nghiệm, thì tuy chúng có thể không chứa đựng cái gì thường nghiệm cả, nhưng chúng phải toàn là **các điều kiện tiên nghiệm** cho một kinh nghiệm khả hữu, là nơi duy nhất mà tính thực tại khách quan của chúng có thể dựa vào.

A96 Do đó, nếu ta muốn biết làm thế nào các khái niệm thuần túy của giác tính [các phạm trù] có thể có được, ta phải tìm hiểu đâu là các điều kiện tiên nghiệm mang lại khả thể cho kinh nghiệm và là các điều kiện làm nền tảng cho kinh nghiệm, ngay cả khi ta trừu tượng hoá khỏi mọi cái thường nghiệm của các hiện tượng. Một khái niệm diễn tả điều kiện mô thức và khách quan này của kinh nghiệm một cách phổ biến và đầy đủ được gọi là một khái niệm thuần túy của giác tính. Một khi tôi có các khái niệm thuần túy của giác tính, tôi hoàn toàn có thể suy tưởng ra những đối tượng không thể có được, [hoặc] có lẽ có thể có một cách tự thân nhưng không thể được mang lại trong kinh nghiệm nào cả, bằng cách: trong sự nối kết các khái niệm ấy, một cái gì thiết yếu thuộc về điều kiện của một kinh nghiệm khả hữu có thể bị tước bỏ đi (chẳng hạn khái niệm về một hồn ma) hoặc các khái niệm thuần túy của giác tính được tiếp tục mở rộng hơn những gì kinh nghiệm có thể nắm bắt được (chẳng hạn khái niệm về Thượng đế). Thế nhưng, các yếu tố thuộc về bản thân mọi nhận thức tiên nghiệm để dẫn đến những sự tưởng tượng tùy tiện và vô lý ấy tuy không thể được vay mượn từ kinh nghiệm (vì nếu vậy, chúng sẽ không phải là các nhận thức tiên nghiệm), nhưng chúng lúc nào cũng phải chứa đựng các điều kiện thuần túy tiên nghiệm của một kinh nghiệm khả hữu và của một đối tượng của kinh nghiệm, bởi nếu khác đi, không những không có gì được suy tưởng thông qua chúng mà bản thân chúng - không có chất liệu - cũng không thể ra đời trong tư duy.

Chúng ta tìm thấy các khái niệm như thế - các khái

A97 niệm chứa đựng **tư duy thuần túy** một cách tiên nghiệm tại bất kỳ kinh nghiệm nào - ở nơi các **phạm trù**, và sẽ là một sự diễn dịch đầy đủ về chúng cũng như biện minh được cho tính giá trị khách quan của chúng khi ta có thể chứng minh rằng: **chỉ nhờ chúng, một đối tượng mới có thể được suy tưởng**. Nhưng, vì lẽ trong ý tưởng trên đây, [thực ra] ta nghiên cứu nhiều hơn là chỉ nghiên cứu riêng quan năng duy nhất để suy tưởng, tức là giác tính [tức còn phải nghiên cứu mối quan hệ giữa giác tính với đối tượng. N.D], nên bản thân giác tính - với tư cách là một quan năng nhận thức phải quan hệ được với **đối tượng** - cũng cần một sự lý giải về khả thể làm sao nó có thể có được mối quan hệ ấy, do đó, trước hết ta phải xem xét nguồn suối chủ quan này - nguồn suối tạo nên cơ sở tiên nghiệm cho khả thể của kinh nghiệm - không phải theo đặc điểm thường nghiệm, mà là **siêu nghiệm**.

Nếu mỗi một biểu tượng riêng lẽ hoàn toàn xa lạ với biểu tượng khác, tức hầu như bị cô lập và tách biệt hẳn với biểu tượng khác, ắt hẳn không bao giờ có thể nảy sinh cái gì được gọi là **nhận thức**, vốn là **cái toàn bộ** gồm nhiều biểu tượng được so sánh và nối kết với nhau. Cho nên, nếu tôi xem giác quan, - vì nó chứa đựng cái đa tạp trong trực quan của nó - là một **sự thống quan (eine Synopsis)**, thì giác quan bao giờ cũng tương ứng với một sự tổng hợp, và [do đó], **sự thụ nhận** chỉ có thể ở trong sự nối kết với **sự tự khởi** mới làm cho các nhận thức có thể có được. **Sự tự khởi (Spontaneität)** này là cơ sở cho một **sự tổng hợp ba lần (dreifache Synthesis)** xuất hiện một cách tất yếu trong mọi nhận thức: đó là: [1] tổng hợp của **sự lãnh hội (Apprehension)** những biểu tượng, như là những biến thái (Modifikationen) của tâm thức trong [quá trình] trực quan; [2] tổng hợp của sự **tái tạo (Reproduktion)** những biểu tượng trong trí tưởng tượng và [3] tổng hợp của sự **nhận thức (Rekognition)** trong khái niệm. Các tổng hợp này mang lại sự chỉ dẫn cho thấy có ba nguồn

- A98 suốt nhận thức chủ quan làm cho bản thân giác tính và - qua giác tính - làm cho mọi kinh nghiệm, như là một sản phẩm thường nghiệm của giác tính, có thể có được.

LƯU Ý SƠ BỘ

Việc diễn dịch về các phạm trù gắn liền với rất nhiều chỗ khó hiểu, cho nên, trong khi thâm nhập sâu như thế vào các cơ sở đầu tiên của khả thể của nhận thức chúng ta, vừa muốn tránh sự dài dòng của một học thuyết thật hoàn chỉnh, lại vừa không muốn bỏ sót điều gì trong một sự nghiên cứu thiết yếu như vậy, tôi thấy tốt hơn là dành bốn tiểu mục sau đây [của tiết 2] để chuẩn bị cho bạn đọc hơn là thuyết giảng; rồi trong *Tiết 3* sau đó mới trình bày một cách có hệ thống việc tìm hiểu các yếu tố này của giác tính. Làm như vậy để bạn đọc đỡ ngán ngại sự tối tăm vốn không thể tránh khỏi lúc đầu trên con đường trước nay chưa được ai khai phá; tuy nhiên, tôi hy vọng rằng trong tiết 3 vừa nói, mọi việc sẽ trở nên sáng tỏ hoàn toàn.

1

VỀ TỔNG HỢP CỦA SỰ LÃNH HỘI Ở TRONG TRỰC QUAN

- A99 Những biểu tượng của ta có thể bắt nguồn từ đâu tùy ý, hoặc do ảnh hưởng của những sự vật bên ngoài hoặc do tác động của những nguyên nhân bên trong; chúng có thể ra đời một cách tiên nghiệm hay thường nghiệm như là những hiện tượng; tuy nhiên tất cả chúng đều thuộc về giác quan bên

trong như là những biến thái (Modifikationen) của tâm thức; và với tư cách ấy, mọi nhận thức của ta kỳ cùng đều phục tùng điều kiện mô thức của giác quan bên trong, tức là phục tùng **thời gian**, trong đó tất cả chúng đều phải được sắp xếp, nối kết và đưa vào các mối quan hệ với nhau. Đây là nhận xét tổng quát mà ta phải lấy làm cơ sở cho những điều sẽ được trình bày tiếp theo đây.

Bất kỳ trực quan nào cũng chứa đựng một cái đa tạp; cái đa tạp ấy không thể được hình dung là cái đa tạp, nếu tâm thức không phân biệt thời gian, trong đó chuỗi các ấn tượng tiếp diễn theo nhau: bởi nếu hình dung cái đa tạp như được chứa đựng trong cùng một khoảnh khắc, thì bất kỳ biểu tượng nào không bao giờ có thể là gì khác hơn một sự thống nhất **tuyệt đối**. Vậy, để từ cái đa tạp ấy trở thành sự thống nhất của trực quan (chẳng hạn như trong biểu tượng về không gian), trước hết tất yếu phải có **quá trình trải nghiệm** (*das Durchlaufen*) về tính đa tạp* và sau đó, là sự tập hợp chung lại của quá trình này; hành vi ấy tôi gọi là **tổng hợp của sự lãnh hội** (*Synthesis der Apprehension*), vì chính sự tổng hợp này nhấm vào trực quan, là cái tuy mang lại cái đa tạp, nhưng cái đa tạp này chỉ là cái đa tạp khi được chứa đựng **trong một biểu tượng** và không bao giờ có thể xảy ra mà không có một sự tổng hợp như vậy xuất hiện.

Nhưng, sự tổng hợp của sự lãnh hội này phải được thực hiện một cách tiên nghiệm, tức là trong quan hệ với các biểu tượng không phải là thường nghiệm. Vì, không có sự tổng hợp này, ắt ta cũng không thể có được các biểu tượng về không gian lẫn về thời gian một cách tiên nghiệm, bởi lẽ các biểu tượng này chỉ có thể được sản sinh ra thông qua sự tổng hợp

* tính đa tạp: *Mannigfaltigkeit*/cái đa tạp: *das Mannigfaltige* (N.D).

của cái đa tạp do cảm năng mang lại trong tính thụ nhận nguyên thủy của nó. Vậy là, ta có một sự tổng hợp **thuần túy** của sự lãnh hội.

2

VỀ TỔNG HỢP CỦA SỰ TÁI TẠO TRONG TRÍ TƯỞNG TƯỢNG

Chỉ là một quy luật đơn thuần thường nghiệm, theo đó, những biểu tượng vốn thường nối tiếp nhau hoặc đi kèm theo nhau rút cục phải ương giao với nhau, và qua đó được nối kết lại; nhờ đó, khi không có sự hiện diện của đối tượng, một trong những biểu tượng này tạo nên một bước chuyển tiếp của tâm thức sang một biểu tượng khác theo một quy luật ổn định. Thế nhưng, quy luật của sự tái tạo [thường nghiệm] này đòi hỏi tiên quyết là: bản thân những hiện tượng cũng thực sự phục tùng một quy luật như thế và trong cái đa tạp của những biểu tượng cũng có một sự đi kèm theo nhau hoặc sự tiếp diễn phù hợp với các quy luật nào đó, vì nếu không, trí tưởng tượng thường nghiệm của ta sẽ không bao giờ đón nhận được một cái gì phù hợp với quan năng của mình, tức là sẽ vẫn ẩn kín như một quan năng chết và không được ta biểu diễn ở bên trong tâm thức. Nếu một khoáng vật [nặng và có màu đỏ] như chất châu sa khi thì đỏ, khi thì đen, lúc nhẹ, lúc nặng; nếu một con người bị thay đổi hình dạng lúc thế này lúc thế khác; nếu ngày dài nhất trong năm khi thì đầy hoa trái, khi thì băng tuyết bao phủ, thì trí tưởng tượng thường nghiệm của tôi không có cơ hội để nghĩ đến chất châu sa khi muốn hình dung màu đỏ; hoặc cũng thế, nếu một từ khi thì được gán cho vật này, khi thì cho vật nọ, hay cùng một sự vật

lại được gọi tên mỗi lúc mỗi khác, tức nếu không có một quy luật nào để bản thân những hiện tượng phải phục tùng, cũng sẽ không có một sự tổng hợp thường nghiệm nào của việc tái tạo có thể xảy ra cả.

Vậy, phải có một cái gì tự bản thân làm cho việc tái tạo những hiện tượng có thể có được, qua đó làm cơ sở tiên nghiệm cho một sự thống nhất tổng hợp tất yếu của sự tái tạo. Ta sẽ tìm ra điều này một khi nhận chân rằng **những hiện tượng** không phải là những vật-ự thân mà chỉ là trò chơi đơn thuần của những biểu tượng của ta; chúng kỳ cùng đều quy về các quy định của giác quan bên trong. Do đó, nếu ta có thể chứng minh rằng, bản thân các trực quan tiên nghiệm thuần túy nhất của ta cũng không tạo nên nhận thức nào, trừ khi trong chừng mực trực quan chứa đựng một sự nối kết như vậy của cái đa tạp; sự nối kết làm cho một sự tổng hợp trọn vẹn của sự tái tạo có thể có được; thì sự tổng hợp ấy của trí tưởng tượng quả là đặt cơ sở trên các nguyên tắc tiên nghiệm đi trước mọi kinh nghiệm, và do đó ta phải giả định có một **sự tổng hợp thuần túy siêu nghiệm** của trí tưởng tượng; bản thân sự tổng hợp này **lại là cơ sở cho khả thể của mọi kinh nghiệm** (vì kinh nghiệm tất yếu lấy tính-có-thể-được-tái-tạo - Reproduzibilität - của những hiện tượng làm tiền đề). Rõ ràng là, khi tôi kéo một đường kẻ trong tư tưởng hay suy tưởng về thời gian từ một buổi trưa này sang một buổi trưa khác, hay chỉ muốn hình dung một con số nào đấy, trước hết tôi phải nhớ rõ từng biểu tượng một của những biểu tượng đa tạp này theo trật tự kế tiếp nhau. Nếu tôi cứ quên ngay những biểu tượng đi trước (phần đầu của đường kẻ, phần đi trước của thời gian hay các đơn vị được hình dung kế tiếp nhau) và không thể tái tạo chúng được trong khi đi tiếp đến các biểu tượng sau, thì không bao giờ một biểu tượng toàn bộ, một ý tưởng nào trong tất cả những điều vừa kể, thậm chí các biểu tượng cơ bản đầu tiên và thuần túy nhất về không gian

và thời gian lại có thể nảy sinh được.

Vậy, *sự tổng hợp lãnh hội nối kết không tách rời với sự tổng hợp tái tạo*. Và vì sự tổng hợp lãnh hội tạo nên cơ sở siêu nghiệm cho khả thể của mọi nhận thức nói chung (không chỉ cho các nhận thức thường nghiệm mà cả cho các nhận thức thuần túy tiên nghiệm), nên sự tổng hợp tái tạo của trí tưởng tượng thuộc về các hành vi siêu nghiệm của tâm thức, và trong việc xem xét các hành vi này, ta cũng gọi quan năng này là *quan năng siêu nghiệm của trí tưởng tượng*.

A103

3

VỀ TỔNG HỢP CỦA SỰ NHẬN THỨC (REKOGNITION) TRONG KHÁI NIỆM

Nếu không ý thức rằng điều ta **đang** suy tưởng cũng chính là điều ta **vừa** suy tưởng trong khoảnh khắc trước đó, mọi sự tái tạo trong chuỗi các biểu tượng đều hoài công. Vì như thế, một biểu tượng mới trong trạng thái hiện tại không hề thuộc về **động tác** [hay "tác vụ"] (*Actus*), qua đó các biểu tượng được tạo ra lần lượt, và cái đa tạp của các biểu tượng cũng không bao giờ tạo nên một cái toàn bộ, vì thiếu sự thống nhất mà chỉ có ý thức mới có thể tạo ra được cho cái toàn bộ ấy. Nếu trong động tác đếm, tôi quên rằng các đơn vị đang hiện ra trước mắt tôi là do được thêm vào dần dần cho tôi, tôi đi không nhận thức được việc sản sinh ra số lượng là nhờ việc cộng dồn tiếp diễn của một cho một, do đó cũng không nhận thức được con số, vì khái niệm [về con số] chỉ tồn tại trong **ý thức** về sự thống nhất này của sự tổng hợp.

AI04 Ngay chữ "khái niệm" (Begriff) tự nó đã có thể cho ta sự hướng dẫn đi đến nhận xét này. Vì chính **một cái Ý thức này (dieses eine Bewusstsein)** hợp nhất cái đa tạp - là cái được trực quan dần dần và rồi được tái tạo - trong một biểu tượng. Ý thức này thường có thể rất yếu khiến ta chỉ nối kết nó ở trong kết quả chứ không ở trong bản thân động tác, tức là không trực tiếp với sự sản sinh ra biểu tượng; tuy nhiên, bất kể sự khác biệt này, bao giờ cũng phải được tìm thấy có **một ý thức**, dù thiếu sự sáng sủa nhưng không có nó thì các khái niệm và cùng với chúng, nhận thức về các đối tượng hoàn toàn không thể có được.

Và ở đây, điều thiết yếu phải tìm hiểu là: thuật ngữ: "đối tượng của những biểu tượng" có nghĩa là gì? Trên đây ta đã nói: bản thân các hiện tượng không gì khác hơn là các biểu tượng cảm tính, và không thể được xem trong cùng một phương cách như là các đối tượng **tự thân** (ở bên ngoài năng lực biểu tượng). Vậy ta hiểu như thế nào khi nói đến một đối tượng **tương ứng** với nhận thức, do đó, là đối tượng **được phân biệt** với nhận thức? Điều dễ dàng nhận ra ngay là: đối tượng này phải chỉ được suy tưởng như là **một cái gì đấy nói chung = X**, vì ngoài nhận thức của ta, ta không có cái gì để có thể đặt thành cái tương ứng với nhận thức này.

AI05 Nhưng, ta thấy rằng ý tưởng của ta về mối quan hệ của mọi nhận thức đối với đối tượng của chúng có một cái gì mang tính tất yếu, vì đối tượng được xem là cái không cho phép nhận thức của ta quan hệ một cách cầu may hay tùy tiện mà là được quy định tiên nghiệm một cách nào đó, bởi để quan hệ được với một đối tượng, các nhận thức của ta - trong quan hệ với đối tượng ấy - phải trùng hợp với nhau, tức phải có một sự thống nhất tạo nên **khái niệm** về một đối tượng.

Rõ ràng là, vì ta chỉ làm việc với cái đa tạp của những

biểu tượng của ta thôi, và cái X (đối tượng) - tương ứng với những biểu tượng ấy - không là cái gì cả trước ta, bởi nó là cái gì khác biệt với những biểu tượng của ta, cho nên sự thống nhất - mà đối tượng làm cho trở thành tất yếu - không thể là cái gì khác hơn sự thống nhất **hình thức** của ý thức trong sự tổng hợp cái đa tạp của những biểu tượng. Trong trường hợp này, ta nói: ta nhận thức đối tượng là khi ta đã tác động để mang lại **sự thống nhất tổng hợp** ở bên trong cái đa tạp của trực quan. Nhưng sự thống nhất này không thể có được, nếu trực quan đã không thể được tạo ra thông qua một chức năng tổng hợp như vậy theo một quy luật làm cho sự tái tạo cái đa tạp trở thành tất yếu tiên nghiệm và làm cho một khái niệm, trong đó cái đa tạp này hợp nhất lại, có thể có được. Cho nên, ta suy tưởng một hình tam giác như đối tượng, khi ta có ý thức về sự tập hợp của ba đường thẳng theo một quy luật, và một trực quan như thế [về hình tam giác] bao giờ cũng có thể được diễn tả dựa theo quy luật ấy. Chính **sự thống nhất này của quy luật** quy định mọi cái đa tạp và giới hạn chúng vào trong những điều kiện làm cho sự **thống nhất của thông giác** [của Ý thức] có thể có được; và khái niệm về sự thống nhất này là biểu tượng về đối tượng = X mà tôi suy tưởng thông qua thuộc tính nói trên của một hình tam giác.

A106 Mọi nhận thức đều đòi hỏi một khái niệm; khái niệm này có thể không hoàn hảo hoặc còn thiếu, thế nhưng về **mặt hình thức**, nó bao giờ cũng là **một cái gì phổ biến (etwas Allgemeines)** và làm nhiệm vụ **của một quy luật**. Thế nên, khái niệm về vật thể - dựa theo sự thống nhất của cái đa tạp, nhờ đó cái đa tạp được suy tưởng thông qua nó - là quy luật để phục vụ cho nhận thức của ta về những hiện tượng bên ngoài. Nhưng khái niệm chỉ có thể là một quy luật của các trực quan bằng cách: đối với các hiện tượng được mang lại cho ta, nó hình dung sự tái tạo tất yếu của cái đa

tạp nơi các hiện tượng, do đó, hình dung sự thống nhất tổng hợp ở bên trong ý thức về sự tái tạo. Cho nên, khi tri giác về cái gì ở bên ngoài ta, khái niệm về vật thể làm cho biểu tượng về quang tính, và cùng với biểu tượng này là biểu tượng về tính không thể thâm nhập, về hình thể v.v.. trở thành tất yếu.

Mọi cái tất yếu bao giờ cũng có một điều kiện siêu nghiệm làm cơ sở. Vì thế, phải tìm ra một cơ sở siêu nghiệm cho sự thống nhất của ý thức ở trong sự tổng hợp cái đa tạp của mọi trực quan của chúng ta, và do đó, cũng của những khái niệm về những đối tượng nói chung, tức cũng của mọi đối tượng của kinh nghiệm; vì không có cơ sở này, không thể suy tưởng bất kỳ một đối tượng nào cho các trực quan của ta; và đối tượng này không gì khác hơn là cái được khái niệm diễn tả một sự tất yếu như thế của sự tổng hợp.

Điều kiện nguyên thủy và siêu nghiệm này không gì khác hơn là Thông giác siêu nghiệm (transzendente Apperzeption). Còn ý thức về mình dựa theo các quy định của trạng thái [nội tâm] của ta, trong tri giác bên trong chỉ là đơn thuần thường nghiệm, luôn bị biến đổi, không thể có một bản ngã (Selbst) cố định hay ổn định trong dòng chảy này của những hiện tượng bên trong thì thường được gọi là **giác quan bên trong** hay là **Thông giác thường nghiệm**. Cái gì phải được hình dung một cách tất yếu như là [bản ngã] đồng nhất về số lượng thì không thể được suy tưởng thông qua các dữ liệu thường nghiệm. [Do đó] nó phải là một điều kiện đi trước mọi kinh nghiệm và làm cho bản thân mọi kinh nghiệm có thể có được, tức là làm cho một tiền đề siêu nghiệm như thế có hiệu lực.

Không nhận thức nào trong ta có thể có được, không thể có sự nối kết và thống nhất nào giữa các nhận thức với nhau mà không có sự thống nhất nói trên của ý thức; sự

thống nhất này đi trước mọi dữ liệu của các trực quan và chỉ trong quan hệ với sự thống nhất này, mọi biểu tượng về những đối tượng mới có thể có được. **Tôi gọi Ý thức nguyên thủy thuần túy và bất biến này là THÔNG GIÁC SIÊU NGHIỆM.** Nó xứng đáng với tên gọi này ngay từ sự kiện: bản thân sự thống nhất khách quan thuần túy nhất, tức là sự thống nhất của các khái niệm tiên nghiệm (không gian và thời gian) cũng chỉ có thể có được khi thông qua mối quan hệ của các trực quan với thông giác siêu nghiệm. Vậy, sự thống nhất số lượng (die numerische Einheit) của thông giác này [sự đồng nhất của bản ngã] làm cơ sở tiên nghiệm cho mọi khái niệm cũng giống như tính đa tạp của không gian và thời gian làm cơ sở cho các trực quan của cảm năng.

A108 Từ tất cả mọi hiện tượng khả hữu luôn có thể tập hợp lại trong một kinh nghiệm, chính sự thống nhất siêu nghiệm này của Thông giác tạo ra một **sự nối kết** của mọi biểu tượng ấy **theo các quy luật.** Vì sự thống nhất này của ý thức không thể có được, nếu tâm thức - trong nhận thức về cái đa tạp - không thể có ý thức về **sự đồng nhất của chức năng**, qua đó sự thống nhất của ý thức nối kết mọi cách tổng hợp cái đa tạp trong một nhận thức. Do đó, ý thức nguyên thủy và tất yếu về sự đồng nhất của chính nó đồng thời là một ý thức về sự thống nhất tổng hợp cũng có tính tất yếu như thế về mọi hiện tượng **dựa theo các khái niệm, tức là dựa theo các quy luật.** | Các quy luật này không chỉ làm cho những hiện tượng có thể được tái tạo (reproduzibel) một cách tất yếu, mà còn qua đó, xác định mọi đối tượng cho trực quan về những hiện tượng, tức là xác định khái niệm về một cái gì, trong đó những hiện tượng nối kết lại với nhau một cách tất yếu: vì tâm thức không thể suy tưởng về sự đồng nhất của chính nó trong tính đa tạp của những biểu tượng của nó và lại suy tưởng một cách tiên nghiệm, nếu tâm thức không có trước mắt **sự đồng nhất của hành vi (Handlung)** của chính

nó; hành vi ấy buộc mọi sự tổng hợp lãnh hội (có tính thường nghiệm) phải phục tùng một sự thống nhất siêu nghiệm và là cái đầu tiên làm cho sự nối kết của tổng hợp ấy có thể có được một cách tiên nghiệm theo các quy luật. Bây giờ ta cũng đã có thể xác định một cách đúng đắn hơn khái niệm của ta về một **đối tượng nói chung** (*Gegenstand überhaupt*). Mọi biểu tượng - với tư cách là những biểu tượng - đều có **đối tượng** của chúng và bản thân chúng cũng lại có thể trở thành những đối tượng cho những biểu tượng khác. **Những hiện tượng là những đối tượng duy nhất có thể được mang lại cho ta một cách trực tiếp**, và cái quan hệ trực tiếp với đối tượng gọi là trực quan. Nhưng vì hiện tượng không phải là vật-tự thân mà bản thân chỉ là biểu tượng, nên chúng lại có **đối tượng** của chúng, nhưng đối tượng này **ta không thể trực quan được nữa**, do đó được gọi là đối tượng không-thường nghiệm, tức là **đối tượng siêu nghiệm = X**.

Khái niệm thuần túy về đối tượng siêu nghiệm này (đối tượng này thực sự bao giờ **cũng là một** ("là giống hệt nhau" - *einerlei* -), tức = X nơi mọi nhận thức của ta) chính là cái có thể mang lại cho mọi khái niệm thường nghiệm nói chung của ta mối quan hệ với một đối tượng, tức là mang lại **tính thực tại khách quan**. Khái niệm này không thể chứa đựng bất kỳ một trực quan nhất định nào, và do đó, không liên quan đến điều gì khác hơn là đến **sự thống nhất** phải được tìm thấy trong cái đa tạp của nhận thức, trong chừng mực cái đa tạp ở trong mỗi quan hệ với một đối tượng. Nhưng mối quan hệ này không gì khác hơn là sự thống nhất tất yếu của ý thức, do đó, cũng là của sự tổng hợp cái đa tạp thông qua chức năng chung của tâm thức là nối kết cái đa tạp trong một biểu tượng. Nhưng vì sự thống nhất này phải được xem như là tiên nghiệm một cách tất yếu (bởi nếu không, nhận thức sẽ không có đối tượng), cho nên mối quan hệ với một đối tượng siêu nghiệm, tức tính thực tại khách quan của nhận thức thường

nghiệm của ta phải dựa trên **quy luật siêu nghiệm** rằng: mọi hiện tượng - trong chừng mực qua đó những đối tượng được mang lại cho ta - phải phục tùng các quy luật tiên nghiệm của sự thống nhất tổng hợp những hiện tượng; và chỉ dựa trên các quy luật này, mối quan hệ của những hiện tượng trong trực quan thường nghiệm mới có thể có được; ước là, mọi hiện tượng - ở trong kinh nghiệm - không những phải phục tùng các điều kiện của sự thống nhất tất yếu của thông giác, mà - ở trong trực quan đơn thuần - chúng cũng phải phục tùng các điều kiện mô thức của không gian và thời gian; và thậm chí phải thông qua các điều kiện trước [của thông giác], bất kỳ nhận thức nào mới có thể có được.

Bản sao lưu trữ

4

GIẢI THÍCH SƠ BỘ VỀ KHẢ THỂ CỦA CÁC PHẠM TRÙ NHƯ LÀ CÁC NHẬN THỨC TIÊN NGHIỆM

[Thật ra] chỉ có **MỘT** kinh nghiệm, trong đó mọi tri giác được hình dung như là ở trong sự nối kết trọn vẹn và hợp quy luật, cũng như chỉ có **MỘT** không gian và thời gian, trong đó mọi mô thức của hiện tượng và mọi quan hệ của sự tồn tại hay không-tồn tại diễn ra. Khi ta nói về **nhều** kinh nghiệm khác nhau, thực ra chỉ là nói về **nhều** tri giác, trong chừng mực chúng đều thuộc về cùng **một** kinh nghiệm chung. Sự thống nhất trọn vẹn và tổng hợp của những tri giác chính là cái tạo nên **mô thức** của kinh nghiệm, và mô thức này không gì khác hơn là sự thống nhất tổng hợp của những hiện tượng **dựa theo các khái niệm**.

All Sự thống nhất tổng hợp theo các khái niệm **thường nghiệm** là hoàn toàn bất tất; và nếu các khái niệm thường nghiệm này không dựa vào một cơ sở siêu nghiệm của sự thống nhất thì điều có thể xảy ra là một mớ hỗn độn những hiện tượng tràn ngập tâm thức ta, nhưng từ đó lại không bao giờ có thể trở thành **kinh nghiệm** được. Trong trường hợp đó, mọi quan hệ của nhận thức với những đối tượng đều bị đánh mất cả, vì nó thiếu sự nối kết theo các quy luật phổ biến và tất yếu; cho nên chúng là trực quan **không có tư tưởng** [mù quáng], chứ không bao giờ là **nhận thức**, tức không là gì cả đối với ta.

Những điều kiện tiên nghiệm của một kinh nghiệm khả hữu nói chung cũng đồng thời là những điều kiện khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm. Nay tôi khẳng định: các phạm trù vừa nêu trên đây [xem B106] không gì khác hơn là các điều kiện của tư duy trong một kinh nghiệm khả hữu, giống như không gian và thời gian chứa đựng các điều kiện của trực quan cũng trong một kinh nghiệm như thế. Do đó, điều chúng ta thực sự cần biết ở đây là: các phạm trù cũng là các khái niệm cơ bản (Grundbegriffe) để suy tưởng những đối tượng nói chung thành những hiện tượng, và vì thế, chúng có giá trị khách quan tiên nghiệm.

Thế nhưng, khả thể, hay đúng hơn, sự tất yếu của các phạm trù này lại dựa trên mối quan hệ của toàn bộ cảm năng và cùng với nó, cũng là của mọi hiện tượng khả hữu đối với Thông giác nguyên thủy, trong đó tất cả đều phải tất yếu phù hợp với các điều kiện của sự thống nhất trọn vẹn của

All2 *Tự-Ý thức (Selbstbewusstsein)*, tức là, phải phục tùng các chức năng phổ biến của sự tổng hợp; và đó là của sự tổng hợp dựa theo các khái niệm, như là nơi duy nhất để Thông giác có thể chứng minh **sự đồng nhất** trọn vẹn và tất yếu của mình một cách tiên nghiệm. Như vậy, khái niệm về một nguyên nhân [chẳng hạn] không gì khác hơn là một sự tổng hợp (của những gì kế tục nhau trong chuỗi thời gian với các hiện tượng khác) **dựa theo các khái niệm**, và nếu không có

* *Các đối tượng nói chung (Objekte überhaupt)* cũng nhiều khi được Kant viết là "*Gegenstände überhaupt*" chỉ các đối tượng siêu nghiệm theo nghĩa vật-tự thân. "Objekt" và "Gegenstand" đều có nghĩa là "đối tượng" với sự phân biệt khá tế nhị: "Objekt" chỉ đối tượng theo nghĩa "khách thể"; "Gegenstand" là đối tượng cho ta thông qua các mô thức của cảm năng = hiện tượng. (Xem thêm chú thích cho B523). (N.D).

sự thống nhất ấy - sự thống nhất có quy luật tiên nghiệm và buộc những hiện tượng phải phục tùng - thì cũng không tìm gặp được sự thống nhất trọn vẹn, phổ biến, và do đó là tất yếu của ý thức ở trong cái đa tạp của những tri giác. Trong trường hợp ấy, sự thống nhất này của ý thức sẽ không thuộc về kinh nghiệm nào cả, do vậy, sẽ không có đối tượng và không gì khác hơn là một trò chơi mù quáng của những biểu tượng, tức là, còn kém hơn cả một giấc mộng.

Do đó, mọi nỗ lực dẫn xuất [rút ra] các khái niệm thuần túy này của giác tính từ kinh nghiệm và quy cho chúng một nguồn gốc đơn thuần thường nghiệm là hoàn toàn huênh hoang và vô vọng. Ở đây tôi thấy không cần phải nhắc lại rằng, chẳng hạn, khái niệm về một nguyên nhân mang theo nó đặc tính của sự tất yếu mà không kinh nghiệm nào có thể mang lại, vì kinh nghiệm tuy dạy cho ta biết rằng: tiếp theo sau một hiện tượng **thường thường** có một cái gì khác diễn ra, nhưng lại không thể bảo: cái khác ấy **tất yếu** phải xảy ra, cũng như không thể từ đó suy ra kết quả một cách tiên nghiệm và hoàn toàn phổ biến như suy ra từ một điều kiện [một nguyên nhân]. Nhưng, đối với quy tắc (Regel) thường nghiệm về **sự liên tưởng (Assoziation)** mà ta phải giả định một cách trọn vẹn, khi nói: tất cả những gì ở trong chuỗi tiếp diễn của những sự kiện đều phục tùng quy tắc là không bao giờ cái gì diễn ra mà trước đó không có cái diễn ra trước để nó lúc nào cũng tiếp theo sau như một kết quả; tôi thử hỏi: quy tắc này, nếu được xem như một **quy luật (Gesetz)** của tự nhiên, vậy nó dựa trên cơ sở nào? và bản thân sự liên tưởng này làm thế nào có thể có được? Cơ sở cho khả thể của việc liên tưởng cái đa tạp - trong chừng mực cơ sở ấy nằm ngay **bên trong đối tượng** - gọi là tính **thân thuộc (Affinität)** của cái đa tạp. Vậy tôi xin hỏi: làm thế nào các bạn có thể hiểu được tính thân thuộc trọn vẹn của những hiện tượng (qua đó những hiện tượng phải phục tùng các quy luật ổn định và

phải thuộc về tính thân thuộc ấy)?.

Dựa theo các Nguyên tắc của tôi, thì điều này lại rất dễ hiểu. Mọi hiện tượng khả hữu, với tư cách là những biểu tượng, đều thuộc về toàn bộ **Tự-Ý thức** khả hữu. Nhưng, sự đồng nhất số lượng [của bản ngã] gắn liền không tách rời với Tự-ý thức này như là với một biểu tượng siêu nghiệm và là xác tín một cách tiên nghiệm, vì không có gì có thể đến được với nhận thức mà không nhờ vào Thông giác nguyên thủy này. Bởi sự đồng nhất này phải tất yếu thâm nhập vào sự tổng hợp mọi cái đa tạp của những hiện tượng, trong chừng mực sự tổng hợp này muốn trở thành nhận thức thường nghiệm, cho nên những hiện tượng phục tùng các điều kiện tiên nghiệm, mà sự tổng hợp về chúng (trong sự lãnh hội) phải phù hợp trọn vẹn với các điều kiện ấy. Nếu biểu tượng về một điều kiện phổ biến, theo đó một cái đa tạp nào đó có thể được thiết định (*gesetzt*) (tức được thiết định cùng một phương cách) gọi là một **quy tắc (Regel)**, thì nếu **phải** được thiết định như thế, nó lại là một **quy luật (Gesetz)**. Vậy, mọi hiện tượng đều phục tùng các **quy luật** tất yếu trong một sự nối kết trọn vẹn, và do đó, trong một sự **thân thuộc siêu nghiệm**, còn sự thân thuộc **thường nghiệm** là kết quả đơn thuần từ đó mà thôi.

Cho rằng Tự nhiên phải hướng theo cơ sở chủ quan của ta về sự thông giác, thậm chí về phương diện tính hợp quy luật của nó, Tự nhiên cũng phải tùy thuộc vào cơ sở chủ quan này, thoạt nghe thật vô lý và lạ lùng. Tuy nhiên, nếu người ta nhận chân rằng, **cái Tự nhiên này, tự nó, không gì khác hơn là một tổng thể (Inbegriff) của những hiện tượng**, do đó không phải là Vật-tự thân mà chỉ đơn thuần là một số lượng những biểu tượng của tâm thức, người ta sẽ không ngạc nhiên khi chỉ nhìn thấy nó ở trong quan năng triệt để [nhất] (*Radikalvermögen*) của mọi nhận thức chúng ta, đó là trong

Thông giác nguyên thủy, tức nhìn thấy nó trong sự thống nhất mà chỉ nhờ đó nó có thể trở thành đối tượng cho mọi kinh nghiệm khả hữu, nghĩa là có thể được gọi là Tự nhiên; và cũng chính vì thế, ta có thể nhận thức sự thống nhất tiên nghiệm này như là tất yếu, điều mà ta ắt hẳn phải từ bỏ nếu giả thử Tự nhiên được mang lại một cách **tự thân**, độc lập với các nguồn suối nguyên thủy nhất của tư duy chúng ta. Vì nếu như vậy, tôi thật không biết ta có thể rút ra những mệnh đề tổng hợp về một sự thống nhất của tự nhiên có tính phổ biến như thế từ đâu, bởi trong trường hợp ấy, người ta phải vay mượn những mệnh đề ấy từ những đối tượng của bản thân tự nhiên. Nhưng vì điều này chỉ có thể diễn ra một cách thường nghiệm, nên từ đó không thể rút ra cái gì khác hơn là sự thống nhất đơn thuần **bất tất**; sự thống nhất bất tất ấy lại không thể đạt được sự nối kết **tất yếu** mà người ta nhắm đến khi gọi tên là **Tự nhiên**.

DIỄN DỊCH CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH

A115

TIẾT 3 (THEO ÁN BẢN A, 1781)

VỀ MỐI QUAN HỆ CỦA GIÁC TÍNH ĐỐI VỚI NHỮNG ĐỐI TƯỢNG NÓI CHUNG VÀ VỀ KHẢ THỂ NHẬN THỨC CHÚNG MỘT CÁCH TIỀN NGHIỆM

Những gì đã được trình bày tách biệt và riêng lẻ trong các tiểu mục [của tiết 2] trên đây, bây giờ chúng ta hãy hình dung chúng một cách hợp nhất và trong mối quan hệ nối kết.

Có *ba* nguồn suối nhận thức chủ quan làm nền tảng cho khả thể của một kinh nghiệm nói chung và cho việc nhận thức các đối tượng của kinh nghiệm ấy, đó là: *Giác quan*, *Trí tưởng tượng* và *Thông giác*, mỗi nguồn đều có thể được xem xét một cách thường nghiệm, tức là trong việc áp dụng vào những hiện tượng được mang lại cho ta; thế nhưng, bản thân chúng cũng đều là *các yếu tố* hay *các cơ sở tiên nghiệm* làm cho việc sử dụng thường nghiệm này có thể có được. *Giác quan* hình dung những hiện tượng một cách *thường nghiệm* ở trong tri giác; *Trí tưởng tượng* ở trong sự liên tưởng (và sự tái tạo); còn *Thông giác* ở trong Ý thức *thường nghiệm* về sự đồng nhất của những biểu tượng được tái tạo này với những hiện tượng, qua đó những hiện tượng được mang lại, tức là ở trong sự nhận thức (Rekognition).

Nhưng, chính **trực quan thuần túy** mới là cơ sở tiên nghiệm cho toàn bộ tri giác (đối với tri giác như là biểu tượng thì cơ sở tiên nghiệm chính là mô thức của trực quan bên trong: thời gian); cũng như **sự tổng hợp thuần túy** của tri tưởng tượng là cơ sở tiên nghiệm cho sự liên tưởng; và **Thông giác thuần túy** - tức là sự đồng nhất trọn vẹn của chính nó [bản ngã] nơi mọi biểu tượng khả hữu - là cơ sở tiên nghiệm cho ý thức thường nghiệm.

Nếu ta muốn theo dõi cơ sở bên trong của việc nối kết này của những biểu tượng cho đến tận điểm mà nơi đó mọi biểu tượng phải quy tụ lại (zusammenlaufen) để mới có thể đón nhận sự thống nhất của nhận thức thành một kinh nghiệm khả hữu, ta phải **bắt đầu** từ Thông giác thuần túy. Mọi trực quan không là gì cả đối với ta và cũng không liên quan gì đến ta cả, nếu chúng không được tiếp thu vào trong ý thức; chúng có thể đến với ý thức một cách trực tiếp hay gián tiếp, nhưng đều chỉ thông qua ý thức thì nhận thức mới có thể có được. Trong quan hệ với mọi biểu tượng có thể thuộc về nhận thức của ta, ta ý thức một cách **tiên nghiệm** về sự đồng nhất trọn vẹn **của chính ta**, như về một điều kiện tất yếu cho khả thể của mọi biểu tượng (bởi vì những biểu tượng ở trong tôi chỉ có thể hình dung một điều gì đó là nhờ chúng thuộc về **một** Ý thức cùng với tất cả những biểu tượng khác, do đó, ít nhất chúng cũng **có thể phải** được nối kết lại ở trong ý thức). Nguyên tắc này đứng vững một cách tiên nghiệm và có thể gọi là **Nguyên tắc siêu nghiệm của sự thống nhất mọi cái đa tạp của những biểu tượng của ta** (do đó cũng cả của những biểu tượng ở trong trực quan). Vì sự thống nhất của cái đa tạp có tính cách **tổng hợp** ở trong một chủ thể, cho nên Thông giác thuần túy mang lại một Nguyên tắc của sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp trong mọi trực quan khả

All7

All8

hữu ⁽¹⁾.

Thế nhưng, sự thống nhất tổng hợp này lại lấy một sự tổng hợp [khác] làm tiền đề, hoặc **bao hàm (einschiessen)** cả sự tổng hợp này ở trong nó, và nếu sự tổng hợp trước là tất yếu tiên nghiệm thì sự tổng hợp sau cũng phải là một tổng hợp tiên nghiệm. Vậy, sự thống nhất siêu nghiệm của thông giác quan hệ với sự tổng hợp thuần túy của trí tưởng tượng như là một điều kiện tiên nghiệm cho khả thể của mọi sự tổ hợp (Zusammensetzung) cái đa tạp trong một nhận thức.

- (1) Ta nên đặc biệt lưu ý câu này vì có tầm quan trọng lớn. Mọi biểu tượng có một mối quan hệ tất yếu với một ý thức **thường nghiệm** khả hữu, bởi nếu chúng không có mối quan hệ này, chúng sẽ hoàn toàn không được ý thức, và như thế cũng có nghĩa rằng chúng không hề tồn tại. Thế nhưng, mọi ý thức thường nghiệm lại có một mối quan hệ tất yếu với một **Ý thức siêu nghiệm** (đi trước mọi kinh nghiệm đặc thù), đó là với Ý thức về bản thân tôi, như là Thông giác nguyên thủy. Vậy, điều tuyệt đối tất yếu là: A117 trong nhận thức của tôi, mọi ý thức đều thuộc về **Một Ý thức (về bản thân tôi)**. Đây chính là sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp (của Ý thức), được nhận thức một cách tiên nghiệm, và **chính là cái mang lại cơ sở cho những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm** liên quan đến tư duy thuần túy, cũng như không gian và thời gian làm cơ sở cho các mệnh đề liên quan đến mô thức của trực quan đơn thuần. Vậy, mệnh đề tổng hợp: "mọi ý thức thường nghiệm khác nhau đều phải được nối kết lại trong một **Tự-Ý thức hợp nhất**" là **Nguyên tắc tổng hợp và đầu tiên một cách tuyệt đối** của tư duy nói chung của chúng ta. Tuy nhiên, ta không được quên rằng biểu tượng đơn thuần về "cái tôi" trong quan hệ với tất cả cái khác (biểu tượng này làm cho sự thống nhất tập thể * của chúng có thể có được) là ý thức siêu nghiệm. Biểu tượng này có thể sáng sửa (ý thức thường nghiệm) hay tối tăm, nhưng điều này không quan hệ gì, và nhất là không ảnh hưởng gì đến tính hiện thực của nó, trái lại, khả thể của mô thức lô-gíc của mọi nhận thức tất yếu dựa trên mối quan hệ với thông giác này như với một quan năng.

* "**Sự thống nhất tập thể**" (*kollektiv Einheit*): sự thống nhất của toàn bộ kinh nghiệm trong Tự-ý thức # "**sự thống nhất phân phối**" (*distributive Einheit*) sự thống nhất của từng kinh nghiệm riêng lẻ bằng phán đoán của giác tính. (N.D.)

Nhưng, chỉ có sự tổng hợp **tác tạo** (*produktive Synthesis*) của trí tưởng tượng mới có thể diễn ra một cách tiên nghiệm, vì sự tổng hợp tái tạo (*reproduktive Synthesis*) chỉ dựa trên các điều kiện của kinh nghiệm. Do đó, Nguyên tắc về sự thống nhất tất yếu của sự tổng hợp thuần túy (tác tạo) của trí tưởng tượng [đi] trước (*vor*) thông giác là cơ sở cho khả thể của mọi nhận thức, nhất là của kinh nghiệm.

Nay ta gọi sự tổng hợp cái đa tạp ở trong trí tưởng tượng là **siêu nghiệm**, khi - không có sự khác nhau của những trực quan - sự tổng hợp này không quan hệ với gì khác hơn là đơn thuần với sự nối kết cái đa tạp một cách **tiên nghiệm**; và gọi sự thống nhất của tổng hợp này là **siêu nghiệm**, khi nó được hình dung một cách tất yếu như là **tiên nghiệm** trong quan hệ với sự thống nhất nguyên thủy của Thông giác. Vì sự thống nhất nguyên thủy của thông giác này làm cơ sở cho khả thể của mọi nhận thức, nên sự thống nhất siêu nghiệm của sự tổng hợp của trí tưởng tượng là **mô thức thuần túy** của mọi nhận thức khả hữu, và do đó, thông qua mô thức thuần túy này, mọi **đối tượng** của kinh nghiệm khả hữu phải được hình dung một cách tiên nghiệm.

A119 **Sự thống nhất của Thông giác chính là giác tính trong quan hệ với sự tổng hợp của trí tưởng tượng; và cũng chính sự thống nhất này, nhưng trong quan hệ với sự tổng hợp siêu nghiệm của trí tưởng tượng, là giác tính thuần túy.** Vậy, chính các nhận thức thuần túy tiên nghiệm ở trong giác tính là những cái chứa đựng sự thống nhất tất yếu cho sự tổng hợp thuần túy của trí tưởng tượng trong quan hệ với mọi hiện tượng khả hữu. Đó là các **phạm trù**, tức là các khái niệm thuần túy của giác tính; do đó, quan năng nhận thức **thường nghiệm** của con người tất yếu chứa đựng một giác tính; giác tính này quan hệ với mọi đối tượng của các giác quan, mặc dù phải nhờ vào trực quan và vào sự tổng hợp

của trực quan thông qua trí tưởng tượng; và mọi hiện tượng, vì thế, phải phục tùng giác tính này với tư cách là những dữ liệu của một kinh nghiệm khả hữu. Nhưng vì mối quan hệ này của những hiện tượng đối với kinh nghiệm khả hữu cũng là mối quan hệ tất yếu giống như thế (bởi không có mối quan hệ này, ta sẽ không nhận được nhận thức nào thông qua những hiện tượng và do đó, những hiện tượng cũng sẽ không hề liên hệ gì đến ta), cho nên giác tính thuần túy, nhờ vào các phạm trù, là một Nguyên tắc mô thức và tổng hợp của mọi kinh nghiệm; và những hiện tượng có một mối quan hệ tất yếu đối với giác tính.

Bây giờ ta hãy thử tìm hiểu sự nối kết tất yếu của giác tính với những hiện tượng nhờ vào các phạm trù, bằng cách bắt đầu từ dưới lên, tức là bắt đầu **từ cái thường nghiệm**. A120 Cái đầu tiên được mang lại cho ta, là hiện tượng; hiện tượng - khi được nối kết với ý thức - gọi là tri giác (nếu không có quan hệ ú ra với một ý thức khả hữu, những hiện tượng không bao giờ có thể trở thành một đối tượng của nhận thức, và do vậy, không là gì cả cho ta, vì **tự thân chúng**, những hiện tượng không có tính thực tại khách quan và chỉ tồn tại ở trong nhận thức mà thôi chứ không ở đâu khác được). Nhưng vì bất kỳ hiện tượng nào cũng chứa đựng một cái đa tạp, do đó, các tri giác khác nhau tự chúng chỉ được tìm thấy một cách phân tán và riêng rẽ ở trong tâm thức, nên cần thiết phải có một sự nối kết chúng lại; một sự nối kết mà chúng không thể có được trong bản thân giác quan. Vậy, bên trong ta, cái được ta gọi là trí tưởng tượng chính là một quan năng hành động làm nên sự tổng hợp cái đa tạp này; và tôi gọi hành vi được thực hiện một cách trực tiếp nơi các hiện tượng ấy của trí tưởng tượng là **hành vi lãnh hội (apprehendieren)** ⁽¹⁾. Nói rõ hơn,

⁽¹⁾ Cho rằng trí tưởng tượng là một bộ phận cấu thành (Ingredienz) của bản thân

trí tưởng tượng có nhiệm vụ biến cái đa tạp của trực quan thành **một hình ảnh (ein Bild)**, muốn vậy, trước đó, nó phải tiếp thu các ấn tượng vào trong hoạt động của nó, tức là, **lãnh hội**

A121 Nhưng rõ ràng là, chỉ riêng bản thân sự lãnh hội cái đa tạp chưa thể sản sinh ra hình ảnh và sự nối kết nào của các ấn tượng, nếu không có sẵn một cơ sở [hay nguyên nhân] chủ quan vậy gọi (rufen) một tri giác - mà tâm thức đã xuất phát để đi đến một tri giác khác - hãy tiếp tục đi đến các tri giác khác nữa, và như vậy, diễn tả toàn bộ các chuỗi tri giác, tức là, một quan năng tái tạo của trí tưởng tượng, dù quan năng này cũng chỉ là **thường nghiệm**.

Nhưng, vì nếu những biểu tượng - dồn lại với nhau và tái tạo lẫn nhau không có sự phân biệt - không làm nảy sinh một sự nối kết nhất định nào mà chỉ đơn thuần một mớ hỗn độn vô quy tắc, tức không tạo ra bất kỳ nhận thức nào, thì sự tái tạo những biểu tượng phải có một quy tắc (ein Regel), theo đó một biểu tượng đi vào sự nối kết với biểu tượng này chứ không phải với một biểu tượng khác ở trong trí tưởng tượng. Ta gọi cơ sở chủ quan và thường nghiệm này của sự tái tạo theo các quy tắc là sự **liên tưởng** những biểu tượng.

Tuy nhiên, nếu sự thống nhất này của sự liên tưởng cũng không có một cơ sở **khách quan** khiến cho những hiện

tri giác, là điều chưa được nhà tâm lý học nào nghĩ tới. Lý do là vì người ta một phần đã hạn chế quan năng này [trí tưởng tượng] chỉ vào việc mang lại các sự tái tạo, và phần khác vì người ta tin rằng các giác quan không chỉ cung cấp cho ta các ấn tượng mà còn làm cả việc tổ hợp chúng lại và hình thành các hình ảnh của các đối tượng; điều này rõ ràng cho thấy ngoài tính thụ nhận của các ấn tượng, còn đòi hỏi một cái gì nhiều hơn nữa, đó là một chức năng để tổng hợp chúng lại.

tượng không thể được trí uởng uởng lãnh hội một cách nào khác hơn là dưới điều kiện của một sự thống nhất tổng hợp khả hữu của sự lãnh hội, thì ắt cũng là một cái gì hoàn toàn ngẫu nhiên [bất tất] khi những hiện tượng lại thích ứng ở trong một sự nối kết của nhận thức con người. Vì, dù ta có quan năng liên uởng những tri giác, quan năng này tự nó vẫn hoàn toàn bất định và bất tất, [không biết rằng] liệu những tri giác cũng có thể liên kết được với nhau hay không (assoziabel); và trong trường hợp chúng không có được đặc tính này, thì tuy một khối lượng những tri giác và cả toàn bộ cảm năng là có thể có được, trong đó **nhieu** ý thức thường nghiệm được bất gặp ở trong tâm thức của tôi, nhưng lại tách rời nhau và không cùng thuộc về **một** ý thức về chính [bản ngã] tôi; đó là điều vô lý, không thể có được. Vì chỉ khi nào tôi ướm mọi tri giác như đều thuộc về **một** ý thức (của Thông giác nguyên thủy), tôi mới có thể nói về mọi tri giác rằng: tôi có ý thức về chúng. Vậy, phải có một cơ sở **khách quan**, tức là một cơ sở được xem là tiên nghiệm có trước mọi quy luật thường nghiệm của trí uởng uởng làm cơ sở cho khả thể, thậm chí cho sự tất yếu của một quy luật bao trùm mọi hiện tượng, tức quy luật xem mọi hiện tượng đều như là những dữ liệu của giác quan, tự chúng có đặc tính liên kết được với nhau (assoziabel) và cùng phục tùng các quy tắc phổ biến của một sự nối kết trọn vẹn ở trong sự tái tạo. Cơ sở khách quan này của mọi sự liên uởng những hiện tượng được tôi gọi là **tính thân thuộc** [tính uởng đồng] (**Affinität**) của những hiện tượng. Nhưng ta không thể tìm thấy cơ sở này ở đâu khác hơn là ở trong Nguyên tắc về sự thống nhất của Thông giác trong quan hệ với mọi nhận thức phải **thuộc về** tôi. Theo Nguyên tắc này, mọi hiện tượng, để đến được với tâm thức hay để được lãnh hội, phải trùng hợp (zusammenstimmen) với sự thống nhất của Thông giác; và tâm thức không thể có được nếu không có sự thống nhất tổng hợp trong sự nối kết những hiện

tượng; sự nối kết, do đó, cũng là tất yếu khách quan.

A123 Vậy, sự thống nhất khách quan của mọi ý thức (thường nghiệm) trong **một** Ý thức (của thông giác nguyên thủy) là điều kiện tất yếu cả cho mọi tri giác khả hữu; và sự thân thuộc (Affinität) của mọi hiện tượng (gần hay xa) là một kết quả tất yếu của một sự tổng hợp trong trí tưởng tượng vốn đặt cơ sở trên các quy tắc một cách tiên nghiệm.

Trí tưởng tượng, do đó, cũng là một quan năng của một **sự tổng hợp tiên nghiệm**, chính vì thế ta mệnh danh nó là trí tưởng tượng tác tạo; và trong chừng mực quan hệ với tất cả cái đa tạp của hiện tượng, trí tưởng tượng tác tạo không có mục đích nào khác hơn là mang lại sự thống nhất tất yếu trong việc tổng hợp những hiện tượng, việc làm này có thể được gọi là **chức năng siêu nghiệm của trí tưởng tượng**. Do đó, tuy khá lạ lùng nhưng từ những gì đã trình bày cũng sáng tỏ rằng, chỉ nhờ có chức năng siêu nghiệm này của trí tưởng tượng mà thậm chí cả tính thân thuộc của những hiện tượng, và cùng với nó là sự liên tưởng và cuối cùng, sự tái tạo theo các quy luật – thông qua sự liên tưởng - , nói khác đi, bản thân kinh nghiệm mới có thể có được, vì nếu không có chức năng này, không có khái niệm nào về những đối tượng có thể tập hợp được trong một kinh nghiệm.

Lý do là vì cái **Tôi** đứng yên và ổn định (của Thông giác thuần túy) tạo nên cái đối ứng (Correlatum) cho mọi biểu tượng của ta, trong chừng mực cái Tôi ấy đơn thuần có khả năng ý thức được về những biểu tượng; và toàn bộ ý thức đều thuộc về **một** Thông giác thuần túy bao trùm tất cả, giống như toàn bộ trực quan cảm tính, với tư cách là biểu tượng, đều thuộc về **một** trực quan bên trong thuần túy, đó là **thời gian**. Chính Thông giác này là cái phải đến thêm vào (hinzu-kommen) với trí tưởng tượng **thuần túy** để làm cho chức năng

A124

của trí tưởng tượng trở thành **trí tuệ (intellektuel)**. Bởi lẽ, sự tổng hợp của trí tưởng tượng, dù được tiến hành một cách tiên nghiệm, nhưng **tự thân** bao giờ cũng là **cảm tính (sinnlich)**, vì nó chỉ nối kết cái đa tạp như là cái đa tạp **xuất hiện ra (erscheint)** [như hiện tượng], chẳng hạn hình thể của một tam giác. Nhưng, thông qua mối quan hệ của cái đa tạp với sự thống nhất của Thông giác thì những khái niệm - vốn thuộc về giác tính nhưng lại chỉ nhờ trí tưởng tượng trong quan hệ với trực quan cảm tính - mới có thể hình thành được. [Xem: B152].

Vậy, ta có một trí tưởng tượng thuần túy như là một quan năng nền tảng (Grundvermögen) của tâm hồn con người làm cơ sở cho mọi nhận thức tiên nghiệm. Nhờ có trí tưởng tượng thuần túy, chúng ta mang lại sự nối kết giữa một bên là cái đa tạp của trực quan và bên kia là điều kiện của sự thống nhất tất yếu của Thông giác thuần túy. **Cả hai thái cực (beide äusserste Enden), đó là cảm năng và giác tính, phải nhờ vào chức năng siêu nghiệm này của trí tưởng tượng mà nối kết nhau lại một cách tất yếu**, vì riêng cảm năng tuy mang lại những hiện tượng nhưng không thể mang lại những đối tượng của một nhận thức thường nghiệm, do đó không thể mang lại **kinh nghiệm** nào. Kinh nghiệm thực sự - vốn bao gồm sự lãnh hội, sự liên tưởng (sự tái tạo) và sau cùng, sự nhận thức những hiện tượng - chứa đựng trong các

A125 khái niệm tối hậu và tối cao (các yếu tố đơn thuần thường nghiệm của kinh nghiệm); các khái niệm này làm cho sự thống nhất về mô thức của kinh nghiệm, và cùng với nó là mọi tính giá trị khách quan (chân lý) của nhận thức thường nghiệm có thể có được. Các cơ sở này cho việc nhận thức (Rekognition) cái đa tạp, trong chừng mực chúng chỉ liên quan đơn thuần đến **mô thức của một kinh nghiệm nói chung**, chính là các **phạm trù** của giác tính. Do đó, mọi sự thống nhất về mô thức trong sự tổng hợp của trí tưởng tượng, và nhờ trí tưởng tượng,

cả mọi sự sử dụng thường nghiệm của sự thống nhất này (từ trong sự nhận thức, tái tạo, liên tưởng, lãnh hội) xuống cho đến những hiện tượng đều đặt cơ sở trên các phạm trù, vì những hiện tượng chỉ nhờ có các yếu tố này của nhận thức và nói chung của ý thức chúng ta [tức các phạm trù] mới có thể thuộc về bản thân chúng ta.

Như vậy, trật tự và tính hợp quy luật nơi những hiện tượng mà ta gọi là Tự nhiên là do **chính chúng ta** đặt vào trong Tự nhiên; và ta ắt cũng không thể tìm thấy chúng trong Tự nhiên nếu không phải chính ta hoặc bản tính tự nhiên của tâm thức ta đã đặt vào trong nó một cách nguyên thủy. Vì sự thống nhất này của Tự nhiên phải là một sự thống nhất tất yếu, tức là tiên nghiệm nào đó của sự nối kết những hiện tượng. Nhưng làm sao ta có thể đưa vào vận hành một sự thống nhất tổng hợp nếu trong các nguồn nhận thức nguyên thủy của tâm thức ta không chứa đựng một cách tiên nghiệm các cơ sở chủ quan cho một sự thống nhất như thế; và nếu các điều kiện chủ quan này không đồng thời có giá trị khách quan, bằng cách là các cơ sở cho khả thể để, nói chung, nhận thức được một đối tượng (Object)* ở trong kinh nghiệm.

Ở trên ta đã giải thích [định nghĩa] giác tính bằng khá nhiều cách: bằng một sự tự khởi của nhận thức (đối lập lại với tính thụ nhận của cảm năng); bằng một quan năng để suy tưởng, hoặc cũng bằng một quan năng của những khái niệm hay của những phán đoán; nhưng những cách giải thích ấy, nhìn một cách thấu đáo, đều chỉ quy về **một** định nghĩa [duy nhất]. Bây giờ ta có thể nêu đặc điểm của giác tính là **quan năng của những quy tắc (Regeln)** **. Đặc điểm này phong

* “Đối tượng” [nói chung] (Objekt überhaupt) xem chú thích cho AIII. (N.D).

** Các quy tắc (die Regeln) Theo Kant, các quy tắc của giác tính là các sản phẩm chủ quan; các quy tắc chủ quan nhưng tối cao của giác tính gọi là các

phủ hơn và đến gần với bản chất của giác tính hơn [các định nghĩa khác]. **Cảm năng mang lại cho ta những mô thức (của trực quan); còn giác tính mang lại những quy tắc** Giác tính bao giờ cũng tập trung vào công việc soi xét những hiện tượng với mục đích phát hiện nơi chúng một quy tắc nào đó. Những quy tắc này, trong chừng mực chúng là khách quan (do đó thiết yếu gắn liền với nhận thức về đối tượng), gọi là **những quy luật (Gesetze)**. Mặc dù thông qua kinh nghiệm, ta học được rất nhiều quy luật [thường nghiệm, hậu nghiệm], tuy nhiên những quy luật này chỉ là những quy định đặc thù của những quy luật **cao hơn**, trong số đó có những quy luật **tối cao** (mà mọi quy luật khác phải phục tùng) thoát thai một cách tiên nghiệm từ bản thân giác tính chứ không phải được vay mượn từ kinh nghiệm, trái lại, tạo ra tính hợp quy luật cho những hiện tượng và qua đó phải làm cho kinh nghiệm có thể có được. Do đó, giác tính không phải đơn thuần là một quan năng tạo ra cho mình những quy tắc thông qua việc so sánh những hiện tượng; bản thân giác tính là sự **ban bố quy luật (Gesetzgebung)** cho Tự nhiên; nghĩa là, nếu không có giác tính cũng sẽ **không** có Tự nhiên ở đâu cả, và cũng nghĩa là không có sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của những hiện tượng theo những quy tắc: bởi lẽ, những hiện tượng, xét như là hiện tượng, không có mặt ở **bên ngoài ta**, mà chỉ tồn tại ở trong cảm năng của ta. Nhưng, cảm năng này, như là đối tượng của nhận thức trong một kinh nghiệm, cùng với tất cả những gì nó có thể chứa đựng, chỉ có thể có được trong sự thống nhất của Thông giác. Sự thống nhất của thông giác là cơ sở siêu nghiệm cho tính hợp quy luật tối yếu của mọi hiện

Nguyên tắc của giác tính (Grundsätze des Verstandes) (xem B170...). Các quy tắc chủ quan sẽ được gọi là các **quy luật (Gesetze)** khi có giá trị khách quan. Do đó, giác tính được Kant định nghĩa khi là quan năng của các quy tắc, khi là quan năng của các quy luật. (N.D).

tượng ở trong một kinh nghiệm. Cũng chính sự thống nhất này của Thông giác là quy tắc, trong quan hệ với một cái đa tạp của những biểu tượng (tức là xác định cái đa tạp từ một sự thống nhất duy nhất) và quan năng của những quy tắc này là giác tính. Vậy, mọi hiện tượng, như là những kinh nghiệm khả hữu, cũng nằm một cách tiên nghiệm ở trong giác tính và đón nhận khả thể về mô thức từ giác tính [các phạm trù], cũng giống như chúng, với tư cách là các trực quan đơn thuần, nằm ở trong cảm năng và chỉ thông qua cảm năng về mặt mô thức [không gian và thời gian] mới có thể có được.

Dù nghe có vẻ quá đáng và vô lý khi bảo rằng: bản thân giác tính là nguồn suôi cho những quy luật của Tự nhiên, và do đó là nguồn suôi của sự thống nhất về mô thức của Tự nhiên, nhưng thực ra một khẳng định như thế là đúng đắn và thích hợp với đối tượng, tức là với kinh nghiệm. Tất nhiên những quy luật thường nghiệm, xét như những quy luật thường nghiệm, không thể bắt nguồn từ giác tính thuần túy, cũng như tính đa tạp vô lượng của những hiện tượng không thể được nhận biết một cách đầy đủ từ mô thức thuần túy của trực quan cảm tính. Tuy nhiên, mọi quy luật thường nghiệm đều chỉ là những quy định đặc thù của các quy luật thuần túy của giác tính, và chúng chỉ có thể có được khi phục tùng các quy luật thuần túy và chuẩn mực (Norm) của các quy luật này. | Đồng thời, những hiện tượng tiếp nhận một hình thức mang tính quy luật, cũng giống như mọi hiện tượng, bất kể sự dị biệt trong hình thức thường nghiệm của chúng, bao giờ cũng phải phù hợp với các điều kiện của mô thức thuần túy của cảm năng.

Tóm lại, giác tính thuần túy trong các phạm trù là quy luật của sự thống nhất tổng hợp mọi hiện tượng và chỉ qua đó, kinh nghiệm - về mặt mô thức - mới có thể

có được một cách nguyên thủy. Trong sự diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù, ta không thể làm được điều gì nhiều hơn là làm sáng tỏ mối quan hệ này của giác tính đối với cảm năng và với mọi đối tượng của kinh nghiệm; do đó làm sáng tỏ giá trị khách quan của các khái niệm thuần túy tiên nghiệm của giác tính và qua đó xác định nguồn gốc và chân lý của chúng.

Bản sao lưu trữ

**HÌNH DUNG TÓM TẮT VỀ SỰ ĐÚNG
ĐẴN VÀ VỀ KHẢ THỂ DUY NHẤT CỦA
VIỆC DIỄN DỊCH NÀY VỀ CÁC KHÁI
NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH**

A129 *Nếu giả thử những đối tượng mà nhận thức của ta phải tiếp xúc là những vật-tự thân, ta không thể có bất kỳ khái niệm tiên nghiệm nào về chúng. Bởi ta lấy chúng từ đâu ra? Nếu ta lấy chúng từ đối tượng (Objekt) (không bàn lại ở đây việc đối tượng làm thế nào có thể nhận biết được đối với ta), những khái niệm của ta chỉ đơn thuần là thường nghiệm chứ không phải khái niệm tiên nghiệm. Nếu ta lấy chúng từ chính bản thân ta, thì cái gì chỉ đơn thuần ở trong ta không thể xác định đặc tính của một đối tượng dị biệt với các biểu tượng của ta, tức là không xác định được lý do tại sao lại có một sự vật tương ứng với cái gì ta có trong tư tưởng, chứ không phải mọi biểu tượng này của ta đều trống rỗng. Nhưng ngược lại, nếu bất kỳ nơi đâu ta cũng chỉ phải làm việc với những hiện tượng thô, thì không chỉ có thể mà còn tất yếu là: một số khái niệm tiên nghiệm nào đó phải đi trước nhận thức thường nghiệm về đối tượng. Vì, với tư cách là những hiện tượng, chúng tạo nên một đối tượng chỉ đơn thuần tồn tại ở bên trong ta, bởi không thể gặp được một sự biến thái đơn thuần nào của cảm năng của ta lại ở bên ngoài ta. Nay chính bản thân biểu tượng này đã diễn đạt một cách tất yếu rằng: mọi hiện tượng này, do đó, mọi đối tượng mà ta có thể tiếp xúc đều ở bên trong ta, tức đều là các quy định của bản ngã đồng nhất của tôi, là một sự thống nhất trọn vẹn của chúng trong cùng một Thông giác. Nhưng trong sự thống nhất*

A130 này của ý thức khả hữu tồn tại cả mô thức của mọi nhận thức về đối tượng (qua đó cái đa tạp được suy tưởng như thuộc về một đối tượng). Vì thế, phương cách làm thế nào cái đa tạp của biểu tượng cảm tính (trực quan) thuộc về một ý thức đi trước mọi nhận thức về đối tượng, tức là đi trước mô thức trí tuệ [các phạm trù] của nhận thức và bản thân phương cách này tạo ra một nhận thức hình thức về mọi đối tượng một cách tiên nghiệm nói chung, trong chừng mực các đối tượng được suy tưởng (các phạm trù). Sự tổng hợp các đối tượng thông qua trí tưởng tượng thuần túy và sự thống nhất mọi biểu tượng trong mối quan hệ với Thông giác nguyên thủy đi trước mọi nhận thức thường nghiệm. Vậy, các khái niệm thuần túy của giác tính sở dĩ có thể có một cách tiên nghiệm, và thậm chí là tất yếu trong quan hệ với kinh nghiệm là vì nhận thức của ta không làm việc với gì khác hơn là với những hiện tượng, mà khả thể của chúng nằm ở trong bản thân ta; sự nối kết và thống nhất của chúng (trong biểu tượng về một đối tượng) chỉ đơn thuần được bắt gặp ở trong ta; do đó, các khái niệm thuần túy của giác tính phải đi trước mọi kinh nghiệm và chính chúng mới làm cho mọi kinh nghiệm - về mặt mô thức - có thể có được. Và sự diễn dịch của chúng ta về các phạm trù cũng đã được tiến hành từ cơ sở này, - cơ sở duy nhất có thể có được trong mọi cơ sở khả hữu.

PHÂN TÍCH PHÁP SIÊU NGHIỆM

QUYỂN II



PHÂN TÍCH PHÁP CÁC NGUYÊN TẮC

Môn Lô-gíc học phổ biến xây dựng trên sơ đồ tương ứng hoàn toàn chính xác với sự phân chia các quan năng nhận thức cao cấp. Đó là: **giác tính, năng lực phán đoán (Urteilkraft)** và **lý tính**. Vì vậy, trong Phân tích pháp của nó, học thuyết ấy nghiên cứu lần lượt về **khái niệm, phán đoán** và **suy luận** tương ứng với các chức năng và trình tự của các quan năng trên của tâm thức mà người ta hiểu dưới tên gọi quen thuộc là **giác tính nói chung**. [Xem: Chú giải dẫn nhập: mục 8.2.1, chú thích 2].

B170 Vì lẽ môn Lô-gíc đơn thuần hình thức nói trên trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức (bất kể thuần túy hay thường nghiệm) và chỉ nghiên cứu mô thức của tư duy nói chung thôi (ức của nhận thức suy lý), nên qua Phân tích pháp, nó có thể cung cấp cho lý tính một **bộ chuẩn tắc (Kanon)**. | Mô thức của tư duy có những quy luật hoàn toàn có thể được phát hiện một cách tiên nghiệm, nhưng ở đây Lô-gíc học hình thức không xem xét bản tính đặc thù của nhận thức được sử dụng này; nó chỉ làm việc giản dị là phân tích những **hành vi của lý tính** ra thành từng thành tố (Momente) thôi.

Môn Lô-gíc học **siêu nghiệm** không bắt chước lối phân chia này được vì nó tự giới hạn trong một nội dung nhất định, đó là khảo sát các **nhận thức thuần túy tiên nghiệm**.

Nó cũng sẽ cho thấy rằng: việc sử dụng lý tính một cách siêu nghiệm sẽ không có giá trị khách quan, tức không thuộc về môn Lô-gic của chân lý, tức Phân tích pháp mà là môn Lô-gic của ảo tượng chiếm một vị trí riêng biệt trong hệ thống lý luận dưới tên gọi là Biện chứng pháp siêu nghiệm.

B171 Trong môn Lô-gic học siêu nghiệm, giác tính và năng lực phán đoán mang lại một bộ Chuẩn tắc cho việc sử dụng chúng một cách đúng đắn, có giá trị khách quan, và bộ Chuẩn tắc này thuộc về phần Phân tích pháp. Chỉ duy có lý tính trong nỗ lực liễu lĩnh muốn đạt đến những phát biểu tiên nghiệm về các đối tượng và mở rộng nhận thức vượt khỏi ranh giới của kinh nghiệm khả hữu mới hoàn toàn mang tính biện chứng, do đó những điều khẳng định đầy ảo tưởng của nó không thể trở thành một bộ Chuẩn tắc như phần Phân tích pháp được.

Phần Phân tích pháp các nguyên tắc dưới đây chính là bộ Chuẩn tắc dành cho năng lực phán đoán để hướng dẫn nó áp dụng các khái niệm của giác tính - chứa đựng điều kiện tiên nghiệm cho các nguyên tắc ấy - vào những hiện tượng. Vì lý do đó, tuy chủ đề thực sự được trình bày dưới đây là những nguyên tắc của giác tính, nhưng tôi xin gọi là Học thuyết về năng lực phán đoán để chỉ rõ hơn về công việc áp dụng này.

DẪN NHẬP

VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN SIÊU NGHIỆM NÓI CHUNG

Nếu giác tính nói khái quát [xem Chú giải dẫn nhập: 9.1.1] được định nghĩa là quan năng đề ra những quy luật, thì năng lực phán đoán (Urteilstkraft) là quan năng **thâu gồm (subsumieren)** sự vật vào trong những quy luật ấy, nghĩa là phân biệt sự vật nào là phục tùng vào quy luật nào (Latin: casus datae legis), còn sự vật nào không. Lô-gic học phổ biến không mang lại và cũng không thể mang lại cho năng lực phán đoán những hướng dẫn như vậy, lý do là vì nó trừu tượng hóa mọi nội dung của nhận thức và không còn làm việc gì khác hơn là tháo rời - bằng phương pháp phân tích - hình thức đơn thuần của nhận thức ra thành những khái niệm, phán đoán và suy luận, qua đó hình thành những quy luật **hình thức** cho việc sử dụng giác tính. Bây giờ nếu môn Lô-gic hình thức muốn hướng dẫn ta làm thế nào để thâu gồm các sự vật vào các quy luật này, tức phân biệt cái gì là thuộc về quy luật và cái gì không, nó chỉ làm được điều ấy bằng một quy luật khác nữa. Quy luật này, - vì là quy luật -, lại đòi hỏi một sự hướng dẫn có nguồn gốc từ năng lực phán đoán. | Thế nhưng, điều rõ ràng là chỉ có giác tính mới có khả năng hướng dẫn và trang bị bằng những quy luật, còn năng lực phán đoán là một năng khiếu đặc biệt do tập luyện mà thành thạo chứ không thể truyền dạy được. Đặc điểm riêng có của năng lực này gọi là "từ lòng mẹ sinh ra", và nếu thiếu, không một trường học nào có thể bù đắp được. | Với những đầu óc bị hạn chế về kiến thức, giáo dục có thể cung cấp và tăng cường bằng những quy luật vay mượn từ các đầu óc khác, nhưng việc áp dụng những quy luật ấy sao

- cho đúng đắn là việc riêng của bản thân người học trò, và không có quy luật nào có thể giúp được anh ta tránh sai lầm,
- B173 nếu thiếu thiên khiếu là năng lực phán đoán⁽¹⁾. Cho nên, một vị thầy thuốc, quan tòa hay viên chức nhà nước có thể có trong đầu rất nhiều quy luật hay ho về bệnh học, luật học hay chính trị, thậm chí đạt trình độ bậc thầy trong các lãnh vực chuyên môn trên, thế nhưng khi vận dụng những quy luật học được ấy, họ vẫn có thể vấp phải sai phạm mà lý do là: - hoặc thiếu óc phán đoán thiên phú (chứ không phải thiếu giác tính), tức chỉ hiểu những quy luật một cách tổng quát và trừu tượng (in abstracto) và không phán đoán nổi trường hợp riêng biệt, cụ thể này (in concreto) có thuộc về quy luật tổng quát kia không; - hoặc năng lực phán đoán của họ chưa được thực tập đầy đủ bằng các trường hợp điển hình trong thực tiễn. Các trường hợp điển hình có ích lợi to lớn và duy nhất là mài sắc óc phán đoán. Bởi vì, đối với tính đúng đắn và sự chính xác của nhận thức giác tính, các ví dụ điển hình thường có thể vi phạm ít nhiều vì hiếm khi chúng thỏa ứng trọn vẹn (adäquat) điều kiện của quy luật [giác tính] (vì đây là một casus in terminis - trường hợp cụ thể, cá biệt -). | Thêm vào đó, chúng thường làm yếu đi các nỗ lực của giác tính vốn nhìn những quy luật trong tính phổ biến, độc lập với các hoàn cảnh đặc thù của kinh nghiệm, dựa theo tính đầy đủ của quy luật, nên các trường hợp điển hình quen sử dụng những quy luật như những công thức [tiện dụng] hơn là những nguyên tắc [cứng đờ].
- B174 Vì thế, các ví dụ điển hình chính là chiếc xe tập đi không bao giờ có thể thiếu cho những ai thiếu năng khiếu tự nhiên là óc phán đoán.

Nếu môn Lô-gic phổ biến, như đã nói, không thể mang

(1) Thiếu óc phán đoán thường gọi là sự ngu muội, và ta không thể tìm phương thuốc chữa trị. Một người dốt nát hoặc trí tuệ cạn hẹp, tức chỉ thiếu một trình độ nào đó về giác tính, có thể nhờ giáo dục bổ cứu, và có khi lại trở thành người

lại những quy luật hướng dẫn cho óc phán đoán, thì môn **Lô-gic học siêu nghiệm** lại hoàn toàn khác, thậm chí có thể nói, nhiệm vụ thực sự của Lô-gic học siêu nghiệm là mang lại những quy luật nhất định để điều chỉnh và đảm bảo vững chắc năng lực phán đoán trong việc sử dụng giác tính thuần túy. Thật vậy, với tư cách học thuyết, tức nỗ lực mở rộng phạm vi của giác tính trong lãnh vực các nhận thức thuần túy tiên nghiệm, triết học có vẻ không cần thiết, thậm chí vô dụng vì mọi thử nghiệm cho đến nay đều không mang lại được gì; nhưng với tư cách là sự **phê phán** nhằm ngăn ngừa những bước lẫm lỡ của năng lực phán đoán (*lapsus iudicii*) trong việc sử dụng những phạm trù ít ỏi mà ta có, thì triết học - với tất cả sự sâu sắc và sắc bén - lại rất cần thiết, tuy sự ích lợi của nó trong trường hợp này chỉ mang tính phủ định, [tiêu cực] thôi.

B175 Song, triết học siêu nghiệm có **đặc điểm riêng biệt** này: ngoài [việc đề ra] quy tắc (*Regel*) (hay đúng hơn là [đề ra] điều kiện chung cho những quy tắc) vốn được mang lại trong khái niệm thuần túy của giác tính, nó đồng thời có thể chỉ ra **một cách tiên nghiệm** các quy tắc ấy phải được áp dụng trong **trường hợp** nào. Ưu thế mà triết học siêu nghiệm có được trong việc này so với các khoa học khác (ngoại trừ toán học) là do nguyên nhân sau: nó [chỉ] nghiên cứu các khái niệm [tức phạm trù] **liên hệ với đối tượng của chúng một cách tiên nghiệm**, do đó, tính giá trị khách quan của các khái niệm này không thể được chứng minh bằng cách hậu nghiệm, bởi bằng cách hậu nghiệm, phẩm cách nói trên của chúng sẽ vẫn hoàn toàn không được xét đến, trái lại, nó phải đồng thời trình bày **những điều kiện** để những đối tượng có thể được mang lại phù hợp với các khái niệm

uyên bác. Nhưng do lao động trí óc mà thiếu óc phán đoán nên không lạ khi có những người rất có học thức nhưng lại vận dụng sở học một cách sai lầm.

ấy thể hiện trong **những dấu hiệu (Kennzeichen)** [tức các niệm thức siêu nghiệm] tổng quát nhưng đầy đủ, vì nếu không thế, các khái niệm của giác tính sẽ không có nội dung, do đó chỉ là các mô thức lôgic đơn thuần chứ không phải các khái niệm thuần túy của giác tính.

Học thuyết siêu nghiệm về năng lực phán đoán trình bày sau đây sẽ gồm hai chương: chương I bàn về **điều kiện cảm tính** như là điều kiện **duy nhất** để có thể áp dụng các khái niệm thuần túy của giác tính, tức là về **Thuyết niệm thức (Schematismus)** của giác tính thuần túy; Chương II bàn về các **phán đoán tổng hợp** bắt nguồn một cách **tiên nghiệm** từ các khái niệm của giác tính theo các điều kiện trên [tức theo các niệm thức siêu nghiệm], làm nền tảng cho mọi nhận thức tiên nghiệm khác còn lại, đó là về: các **Nguyên tắc của giác tính thuần túy**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9. PHÂN TÍCH PHÁP CÁC NGUYÊN TẮC: (B169-B349)

Kết thúc phần diễn dịch siêu nghiệm các phạm trù, ta cảm tưởng công việc nghiên cứu các quan năng nhận thức của Kant đã hoàn tất; khả thể của đối tượng khách quan và của kinh nghiệm - tức của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, vấn đề chính của Kant - đã được giải đáp. Thật thế, sự nối kết cái đa tạp của trực quan bằng những khái niệm cho phép mang lại những phán đoán tổng hợp; còn sự nối kết bằng các khái niệm thuần túy (phạm trù) hình thành các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Phân tích pháp siêu nghiệm như là Lô-gíc học về **chân lý** cơ bản đã xong. Vấn đề kế tiếp là có thể đi ngay vào Biện chứng pháp siêu nghiệm bàn về sự sử dụng "bất hợp pháp" các phạm trù, gây nên các ảo tượng siêu nghiệm.

Nhưng, không phải như vậy. Kant viết thêm "quyển 2" gần 200 trang gọi là **"Phân tích pháp các nguyên tắc"**, gồm **Thuyết niệm thức (Schematismus)** nổi tiếng khó hiểu và một loạt các "**Nguyên tắc**" khá khô khan. Vì sao? Theo Kant, cảm năng và giác tính tự chúng vẫn chưa đủ để mang lại nhận thức. Là các bộ phận chính yếu của chiếc xe, nhưng chúng vẫn cần có thêm động cơ và xăng nhớt mới chạy được! Như ta đã nhắc qua trước đây, bây giờ là lúc Kant giới thiệu một quan năng thứ ba: **NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN** làm vai trò của "động cơ nổ" (từ đâu giác tính biết phải sử dụng phạm trù nào trong số 12 phạm trù vào chất liệu thô của trực quan?) với "xăng nhớt" là một loại biểu tượng hoàn toàn mới mẻ: những **niệm thức (Schemata)**, sản phẩm của một quan năng thứ tư khác nữa: **NĂNG LỰC TƯỞNG TƯỢNG (B179)**. Do đó, trong phần này, trước hết Kant tìm hiểu "xăng nhớt", tức những **niệm thức** tương ứng với các phạm trù, và việc giác tính sử dụng những niệm thức ấy (= thuyết niệm thức: Schematismus) rồi sau đó rút ra **những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm** cơ bản nhất từ các phạm trù - nay đã có đầy đủ "xăng nhớt" nhờ các niệm thức - : đó là các **nguyên tắc** của giác tính thuần túy, làm nền tảng cho mọi nguyên tắc của các ngành khoa học. Phần "**Phân tích pháp các nguyên tắc**" này đặc biệt gây nên nhiều lúng túng và bất đồng nghiêm trọng giữa các nhà chú giải.

Một bên cho rằng nó là thừa (Prichard, Smith, Warnock...) ⁽¹⁾ hoặc quá tối tăm, rối rắm (Jacobi, Schopenhauer và mới đây là Walsh). Theo họ, nếu chính Kant xem phần này là quan trọng và cần thiết (xem Prolegomena §34) thì ông tự mâu thuẫn: cảm năng và giác tính tự chúng đã gắn chặt với nhau và chỉ được tạm thời phân biệt bằng phân tư siêu nghiệm, nay tại sao lại có lập chúng lại để cần thêm một "cái thứ ba" làm khớp nối? Một bên khác cho rằng phần này, nhất là thuyết niệm thức, là rất sâu sắc (Heidegger, Allison, Grason) vì nó khai quang các chiều kích sâu thẳm của tâm thức con người, hoặc là quá tài tình (Paton, Gerhard Seel) khiến cho chính phần diễn dịch siêu nghiệm các phạm trù trước đây mới trở thành thừa. Lại có ý kiến cho rằng chính thuyết niệm thức mở đường cho thuyết duy tâm tuyệt đối sau này của Fichte, Hegel, đi ngược lại lập trường cơ bản của Kant (Daval).
Thật ra, vấn đề đặt ra trong phần Dẫn nhập (Năng lực phán đoán siêu nghiệm, B172-175) và nhất là trong Chương I (Thuyết niệm thức, B178-187) là rất quan trọng đối với Kant, vì nó nhằm chứng minh các phạm trù quan hệ với trực quan như thế nào, cũng như làm thế nào để những trực quan được "thâu gồm" vào dưới các phạm trù. Không có phần chứng minh này thì kết quả của diễn dịch siêu nghiệm sẽ lỏng lẻo và khả thể của nhận thức thường nghiệm vẫn còn đáng ngờ. Đáng ngạc nhiên là: sự trình bày của Kant có phần không tương xứng với tầm quan trọng của vấn đề. Phần này được ông viết quá ngắn gọn, dùng nhiều thuật ngữ tối tăm, đa nghĩa, thậm chí mâu thuẫn và không hề được sửa chữa, bổ sung trong lần tái bản thứ hai. Điều này không khỏi cho thấy bản thân ông còn lúng túng trong cách lý giải, bởi vấn đề quá khó khăn như chính ông thú nhận (B180).

9.1 NHIỆM VỤ CỦA QUYỂN II:

Trước hết cần xác định vị trí và chức năng của Quyển II (Phân tích pháp các Nguyên tắc) thuộc Phân tích pháp siêu nghiệm trong toàn bộ môn Lô-gíc học siêu nghiệm. Ở đây, Kant dùng phương pháp quen thuộc là phân chia các nghiên cứu siêu nghiệm tương ứng với cấu trúc của

(1) Ở đây chúng tôi chỉ nêu tên một số tác giả tiêu biểu. Các tác phẩm liên quan trong thư mục tham khảo.

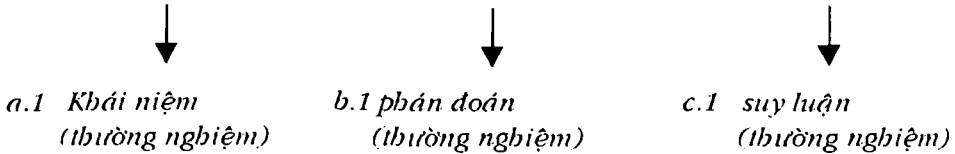
các quan năng nhận thức thuộc "tâm thức" (das Gemüt) con người. Ta đã biết (xem: 8.2.1. Chú thích 1) quan năng nhận thức cao cấp ("giác tính" hay "lý trí" **nói chung** - der Verstand überhaupt) bao gồm "**giác tính**" (der Verstand; theo nghĩa hẹp: quan năng của khái niệm), **năng lực phán đoán** (Urteilkraft) và **lý tính** (Vernunft; nghĩa hẹp: quan năng suy luận). Ví thế, môn Lô-gíc học phổ biến (Lô-gíc học hình thức) chia ra làm các **học thuyết** (Doktrin) về khái niệm, phán đoán và suy luận. Lô-gíc học **siêu nghiệm** lẽ ra cũng sẽ được phân chia tương tự như thế. Song, vì việc sử dụng lý tính một cách siêu nghiệm "không có giá trị khách quan" (B170), nên học thuyết về các **suy luận** của lý tính **thuần túy** - trong việc sử dụng siêu nghiệm - **không** thể thuộc về "**Lô-gíc học của chân lý**" được (B86). Do đó, Phân tích pháp siêu nghiệm (tức "Lô-gíc học của chân lý") có nhiệm vụ đề ra một "bộ chuẩn tắc (ein Kanon) cho việc sử dụng các quan năng nhận thức cao cấp **một cách có giá trị khách quan, tức một cách đúng đắn**" (B170) sẽ **chỉ** bao gồm **hai** phần, đó là: học thuyết về các **khái niệm thuần túy** (phạm trù) và học thuyết về các **phán đoán thuần túy**. Các phán đoán thuần túy này sẽ được Kant gọi là "**các Nguyên tắc của giác tính**". Như thế, quyển I đã trình bày học thuyết về giác tính **thuần túy** và quyển II này sẽ trình bày học thuyết về năng lực phán đoán **thuần túy**. Ngược lại, quan năng thứ ba, - lý tính - , **không** mang lại được một Bộ chuẩn tắc để điều chỉnh việc sử dụng giác tính đúng đắn mà chỉ sẽ là một sự **phê phán** đối với việc sử dụng "siêu nghiệm", "không có giá trị khách quan" và sẽ được gọi là phần Biện chứng pháp siêu nghiệm.

Sự phân biệt về mặt "kiến trúc **hình thức**" (formale Architektonik) này của Lô-gíc học siêu nghiệm gắn liền với **nội dung tất yếu** của một môn **Phân tích pháp siêu nghiệm** về năng lực phán đoán. Ở phần trước, Phân tích pháp siêu nghiệm về giác tính đã cho thấy danh mục các khái niệm thuần túy của giác tính và chứng minh (diễn dịch siêu nghiệm) rằng nếu không có các khái niệm (phạm trù) ấy thì nhận thức về những đối tượng của kinh nghiệm sẽ không thể có được. Nhiệm vụ bây giờ là chứng minh nhận thức về những đối tượng của kinh nghiệm có được **như thế nào** thông qua các khái niệm thuần túy ấy của giác tính. Để dễ hình dung, ta có sơ đồ sau:

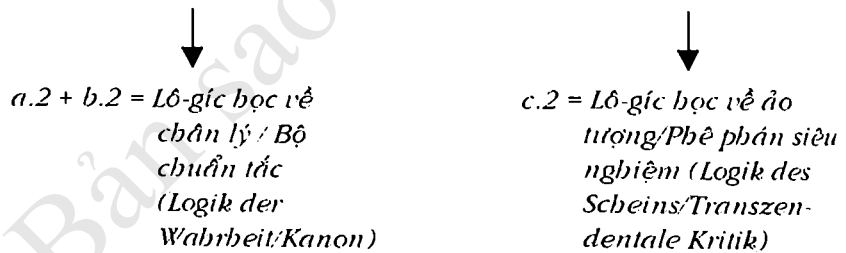
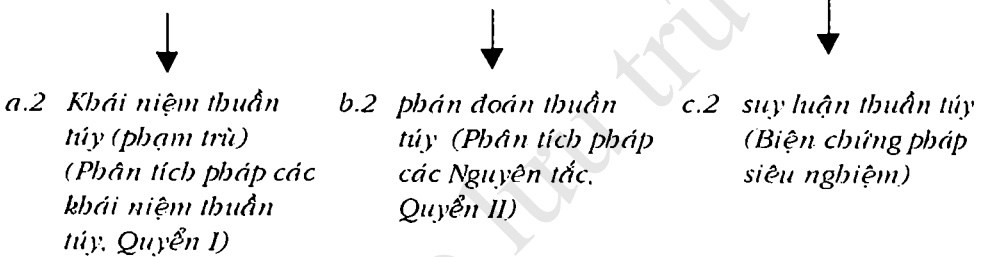
BA QUAN NĂNG NHẬN THỨC CAO CẤP

a. **GIÁC TÍNH** b. **NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN** c. **LÝ TÍNH**

- **Lô-gíc học phổ biến** (lô-gíc hình thức) nghiên cứu:



- **Lô-gíc học siêu nghiệm** nghiên cứu:



9.1.1 NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN: Hành vi “THẦU GỒM” là gì?

Kant định nghĩa: “Nếu giác tính **nói khái quát** [chứ không phải “nói chung” theo nghĩa rộng, tức ở đây là giác tính theo nghĩa hẹp] được định nghĩa là quan năng đề ra những quy luật [những khái niệm], thì **năng lực phán đoán (Urteilkraft)** là **quan năng thấu gồm (subsumieren)** sự vật nào trong các quy luật ấy, nghĩa là phân biệt sự vật nào là phục tùng vào quy luật nào, còn sự vật nào không (casus datae legis)” (B171). Ở đây có **hai cách hiểu** về chữ “**thấu gồm**” khá mơ hồ này:

- “**thấu gồm**” là đưa cái cá biệt hay cái đặc thù vào dưới cái phổ biến. Ta biết rằng khái niệm (thường nghiệm) của giác tính (vd: cái bàn) bản thân cũng là một **quy luật** vì nó là cái phổ biến bao

gồm nhiều cái đặc thù và cá biệt. Ta đi vào một cửa hàng đồ gỗ với khái niệm "cái bàn" trong đầu (giác tính) và thấy một vật bằng gỗ có bốn chân. Sở dĩ ta biết đó chính là cái bàn ta muốn tìm là nhờ năng lực phán đoán cho phép ta "thâu gồm" hay xếp cái cá biệt ấy vào khái niệm phổ biến: "cái bàn".

- Một cách hiểu khác cho rằng đây không phải là quan hệ đặc thù - phổ biến, hay phần tử - toàn thể mà chỉ là quan hệ giữa **chất liệu** chưa xác định của trực quan với **mô thức** có chức năng xác định của giác tính. Ví dụ của chính Kant (B176) về cái đĩa cho thấy nó không phải là bộ phận hay cái cá biệt so với hình tròn phổ biến mà chỉ là **chất liệu** (chẳng hạn bằng gốm, bằng nhựa hay gỗ...) được **mô thức** hình tròn quy định, tức trở thành một vật có dạng tròn.

Dù hiểu cách nào, vai trò của **năng lực phán đoán** cũng không thể phủ nhận: Nếu chất liệu của trực quan và mô thức của khái niệm **tự động** trùng hợp với nhau thì quả năng lực này, - tức cái thứ ba (*tertium quid*) và nói riêng cả chương "Thuyết niệm thức" - trở thành thừa. Không hẳn vậy và quan năng thứ ba thật sự cần thiết vì: các khái niệm chỉ là các mô thức khả hữu cho chất liệu của trực quan. Trong nhận thức, điều quan trọng không phải là tương tượng vu vơ hoặc sử dụng khái niệm tùy tiện. Ta phải dùng đúng khái niệm cho từng loại "chất liệu" hay sự vật: đây là cái bàn, kia là cái ghế, cái giường... chứ không thể lẫn lộn. Muốn vậy phải có năng lực phán đoán, mà thiếu nó sẽ bị Kant gọi là sự "ngu muội" (B172). Tại sao?

Năng lực phán đoán sẽ quyết định **tình trường hợp** xem cái đa tạp của trực quan này có thuộc về quy luật do giác tính đề ra hay không. Năng lực phán đoán này không mang lại chất liệu hay mô thức nào mới mẻ cả, mà chỉ lo làm sao cho khái niệm được áp dụng đúng với sự việc, và sự việc (chất liệu trực quan) phục tùng chính xác một khái niệm nhất định: bàn, ghế hoặc giường... Năng lực phán đoán chính là việc áp dụng đúng các khái niệm vào từng trường hợp cụ thể, nó xứng đáng được gọi là một quan năng có trách vụ riêng biệt.

Trong lãnh vực thường nghiệm, thiếu năng lực phán đoán thì sẽ không biết vận dụng đúng các quy luật vào sự việc cụ thể. Các ví dụ của Kant về người thầy thuốc, nhà chính trị, luật gia hay kỹ sư cho thấy họ có đủ kiến thức nhưng vẫn có thể bất tài, làm hỏng việc vì thiếu năng lực phán đoán sắc bén.

Do đó, theo Kant, năng lực phán đoán chỉ có thể tập luyện chứ không thể được truyền dạy (B172).

9.1.2 Tuy nhiên, với năng lực phán đoán **siêu nghiệm**, linh hình hoàn toàn khác. Bởi "Triết học siêu nghiệm có đặc điểm riêng biệt này: đó là [...] đồng thời chỉ ra **một cách tiên nghiệm** quy luật phải được áp dụng trong trường hợp nào" (B175). Kant biện giải lại sao điều này không những **có thể có được** mà còn **tất yếu** nữa. Các khái niệm thuần túy (phạm trù) khác với những khái niệm thường nghiệm ở chỗ: "**chúng có thể quan hệ với những đối tượng của chúng một cách tiên nghiệm**" (B175). Ví thế, Kant cho rằng triết học siêu nghiệm có thể trình bày **những điều kiện** để những đối tượng có thể được mang lại phù hợp với các khái niệm thuần túy của giác tính. Những điều kiện ấy chính là "**những NIỆM THỨC SIÊU NGHIỆM**" (TRANSCENDENTALE SCHEMATA).

Vậy, việc đề ra các Nguyên tắc của giác tính phải lấy kết quả của phần "Thuyết niệm thức" (Schematismus) [Thuyết niệm thức: sự sử dụng niệm thức của giác tính] làm nền tảng, bởi các Nguyên tắc đều bắt nguồn từ các khái niệm thuần túy phục tùng các điều kiện này [tức phục tùng các niệm thức siêu nghiệm]. Mục Chú giải 9.2 sau đây sẽ tìm hiểu về Niệm thức và Thuyết niệm thức.

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN HAY PHÂN TÍCH PHÁP CÁC NGUYÊN TẮC

CHƯƠNG I

VỀ THUYẾT NIỆM THỨC CỦA CÁC KHÁI NIỆM THUẦN TÚY CỦA GIÁC TÍNH

Trong mọi sự **thâu gồm** (Subsumtion) một đối tượng vào trong một khái niệm, biểu tượng về đối tượng phải **đồng tính** (gleichartig)* với khái niệm; nói cách khác, khái niệm phải chứa đựng những gì đã hình dung ra bằng biểu tượng trong đối tượng được thâu gồm. | Đó là ý nghĩa của cách nói: **một đối tượng được chứa đựng trong một khái niệm**. Chẳng hạn khái niệm thường nghiệm về một cái đĩa là có sự đồng lĩnh với khái niệm thuần túy hình học về một hình tròn, khi cái tính tròn được suy tưởng trong khái niệm trước và được trực quan trong khái niệm sau.

Thế nhưng các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù) lại hoàn toàn **dị tính** (ungleichartig) khi so sánh với những trực quan thường nghiệm (và cả trực quan cảm tính nói chung) và ta không bao giờ tìm thấy các khái niệm thuần túy ấy trong bất cứ trực quan nào. **Vậy làm thế nào**

* Gleichartig/ungleichartig (homogen/heterogen): đúng nghĩa là đồng loại, giống nhau về loại/dị loại, không giống nhau về loại. Chúng tôi tạm dịch là "đồng tính"/"dị tính" (ungleichartig) để nhấn mạnh sự khác nhau về tính chất giữa biểu tượng cảm tính và khái niệm thuần túy của giác tính được nêu ra ở đây. (N.D).

B177 để thấu gồm trực quan vào khái niệm thuần túy, tức là làm sao có thể áp dụng các phạm trù vào những hiện tượng được; vì không ai có thể nói được rằng: ví dụ tính nhân quả có thể trực quan được bằng giác quan và chứa đựng sẵn trong hiện tượng?. Câu hỏi rất tự nhiên nhưng cũng rất nghiêm trọng ấy chính là lý do cho thấy sự cần thiết của học thuyết siêu nghiệm về năng lực phán đoán, vì nó sẽ chỉ ra khả năng làm thế nào để có thể áp dụng các khái niệm thuần túy của giác tính vào những hiện tượng nói chung. Trong các ngành khoa học khác, là nơi những khái niệm, - nhờ đó đối tượng được suy tưởng một cách phổ biến - không khác biệt và không dị tính với những khái niệm hình dung đối tượng một cách cụ thể (in concreto) như được mang lại [trong trực quan] thì không cần thiết phải có sự nghiên cứu đặc biệt về việc áp dụng những khái niệm trước vào những khái niệm sau.

[Trở lại với trường hợp của chúng ta], rõ ràng là phải có một cái thứ ba vừa một mặt, đồng tính với phạm trù, vừa mặt khác, đồng tính với hiện tượng mới có thể đem cái trước áp dụng vào cái sau được. Cái biểu tượng trung giới [trung gian môi giới, vermittelnd] này bắt buộc phải thuần túy (tức không được có gì thường nghiệm cả) nhưng lại có hai tính chất: vừa trí tuệ, vừa cảm tính. Biểu tượng như thế chính là **NIỆM THỨC SIÊU NGHIỆM (DAS TRANZENDENTALE SCHEMA)**.

B178 Khái niệm của giác tính chứa đựng sự thống nhất tổng hợp thuần túy của cái đa tạp nói chung. Thời gian - điều kiện mô thức cho cái đa tạp của giác quan bên trong, tức điều kiện để nối kết mọi biểu tượng - chứa đựng cái đa tạp trong trực quan thuần túy một cách tiên nghiệm. Bây giờ ta thấy, Thời gian, một quy định siêu nghiệm, là đồng tính với phạm trù (phạm trù mang lại sự thống nhất của quy định thời gian) trong chừng mực sự quy định về thời gian cũng có tính

phổ biến và dựa vào một quy luật tiên nghiệm. Thời gian, mặt khác, cũng **đồng tính** với hiện tượng, trong chừng mực thời gian luôn được chứa đựng trong bất cứ biểu tượng thường nghiệm nào về cái đa tạp. Do vậy, để có thể áp dụng phạm trù vào hiện tượng, phải cần đến sự trung giới của **quy định siêu nghiệm về thời gian (transzendente Zeitbestimmung)**. | Thời gian, - với tư cách là Niệm thức của các khái niệm của giác tính - , trung giới sự thấu gồm những hiện tượng vào trong các phạm trù.

Sau tất cả những gì đã trình bày trong phần diễn dịch các phạm trù, hy vọng không còn ai băn khoăn trước câu hỏi: liệu các khái niệm thuần túy của giác tính chỉ có thể được sử dụng một cách thường nghiệm hay còn có thể được sử dụng một cách siêu nghiệm, tức là liệu chúng - với tư cách là những điều kiện khả thể của kinh nghiệm - chỉ có thể liên hệ một cách tiên nghiệm đối với thế giới hiện tượng thôi, hay là, với tư cách là các điều kiện để có thể có sự vật nói chung, lại có thể mở rộng phạm vi sử dụng vào cả bản thân những đối tượng **tự thân** (tức không còn bị hạn chế trong khuôn khổ cảm năng của ta). [Câu trả lời đã rõ] vì ta từng biết rằng: - những khái niệm không thể có, cũng như không có ý nghĩa gì nếu không có đối tượng tương ứng với chúng hoặc ít ra với các bộ phận hợp thành của chúng, do đó chúng không thể vươn đến những vật-tự thân (đó là còn chưa xét liệu vật tự thân có thể và bằng cách nào được mang lại cho ta). | Thêm nữa, phương cách duy nhất để hiện tượng được mang lại cho ta là phải qua sự biến thái [điều chỉnh] (Modifikation) của cảm năng; và cuối cùng, các khái niệm thuần túy tiên nghiệm, ngoài chức năng của giác tính trong phạm trù, cũng phải chứa đựng một cách tiên nghiệm các điều kiện mô thức của cảm năng (cụ thể là của giác quan bên trong) làm điều kiện chung để phạm trù có thể được áp dụng vào bất kỳ một đối tượng nào. Chúng ta gọi **điều kiện mô thức và thuần túy này của cảm năng có**

B179

chức năng hạn định (restringieren) chặt chẽ việc sử dụng từng khái niệm của giác tính là Niệm thức (Schema) của khái niệm giác tính ấy, và gọi phương pháp (Verfahren) mà giác tính nói chung vận dụng các niệm thức ấy là thuyết về niệm thức (Schematismus) của giác tính thuần túy.

Niệm thức tự bản thân nó bao giờ cũng chỉ là một sản phẩm của trí tưởng tượng; nhưng vì sự tổng hợp của trí tưởng tượng không nhắm vào từng trực quan riêng lẻ mà chỉ nhằm tạo ra sự nhất thể trong sự quy định của cảm năng, cho nên cần phải phân biệt niệm thức với hình ảnh. Thật vậy, nếu tôi chấm năm chấm liên tục nhau v.d: thì đó là hình ảnh của con số 5. Ngược lại, nếu tôi chỉ suy tưởng về "con số" nói chung, tức có thể là số 5 hoặc số 100, thì ý tưởng "con số" này đúng là biểu tượng về một phương pháp để hình dung một số lượng (v.d: 1000) bằng hình ảnh tương ứng với một khái niệm nhất định hơn cả bản thân hình ảnh này, vì với hình ảnh cụ thể trong trường hợp này, tôi khó kiểm tra và so sánh với khái niệm. Vậy, tôi gọi biểu tượng này về phương pháp chung của trí tưởng tượng nhằm mang lại cho một khái niệm hình ảnh của chính nó là niệm thức cho khái niệm ấy.

Trong thực tế, chính những niệm thức - chứ không phải những hình ảnh - mới là nền móng cho những khái niệm cảm tính thuần túy [khái niệm toán học] của ta. Không một hình ảnh nào về hình tam giác có thể nói lên trọn vẹn (adäquat) khái niệm về hình tam giác. Vì hình ảnh không đạt được tính phổ biến của khái niệm, nên hình ảnh không thể làm cho khái niệm về hình tam giác đúng cho mọi loại tam giác, v.d có góc vuông hay góc nhọn và chỉ đúng hạn chế trong một bộ phận nhỏ nào đó của toàn bộ lãnh vực. Niệm thức về hình tam giác không hiện hữu ở đâu khác hơn là trong tư tưởng và là một quy tắc (Regel) cho sự tổng hợp của trí tưởng tượng đối với những hình thể thuần túy trong

không gian. Một đối tượng của kinh nghiệm hay một hình ảnh về nó càng ít đạt được trình độ của một khái niệm thường nghiệm, trái lại khái niệm thường nghiệm bao giờ cũng quan hệ **trực tiếp** với niệm thức của trí tưởng tượng như là một quy tắc xác định trực quan của ta, tương ứng với một khái niệm phổ biến nào đó. Khái niệm về "con chó" nói lên một quy tắc, theo đó trí tưởng tượng của tôi có thể mô tả hình thể của một loài vật bốn chân một cách phổ biến mà không bị hạn chế vào một hình thể đặc thù nào do kinh nghiệm mang lại hay vào một hình ảnh khả hữu mà tôi có thể diễn tả một cách cụ thể [hình ảnh về một con chó cụ thể nào]. Thuyết niệm thức này của giác tính chúng ta trong

B181 quan hệ với hiện tượng và với mô thức đơn thuần của hiện tượng là **một tài nghệ ẩn tàng trong đáy sâu của tâm hồn con người** mà ta rất khó phát hiện bàn tay bí ẩn của tự nhiên và phơi bày ra rõ ràng được. Chúng ta cùng lắm chỉ có thể nói rằng:

- [-] **Hình ảnh** là một sản phẩm của quan năng thường nghiệm của trí tưởng tượng tác tạo.
- [-] **Niệm thức của những khái niệm cảm tính** (như là niệm thức về những hình thể - Figuren - trong không gian) là sản phẩm và cũng có thể nói là chữ cái (Monogramm) của trí tưởng tượng thuần túy tiên nghiệm, nhờ đó và theo đó những hình ảnh mới có thể có được. | Nhưng, những hình ảnh bao giờ cũng phải được nối kết với khái niệm qua trung giới của niệm thức là cái biểu thị hình ảnh, còn tự chúng, hình ảnh không bao giờ tương ứng trọn vẹn với khái niệm.
- [-] **Niệm thức của một khái niệm thuần túy của giác tính** [của một phạm trù], trái lại, là cái không thể được đưa vào một hình ảnh nào cả mà chỉ là sự tổng hợp thuần túy được diễn tả bằng phạm trù, phù hợp với một quy tắc nhất thể hóa theo các khái niệm nói

chung, và là một sản phẩm **siêu nghiệm** của trí tưởng tượng, một sản phẩm liên quan đến sự quy định của giác quan bên trong nói chung theo các điều kiện của mô thức của nó (thời gian) đối với mọi biểu tượng trong chừng mực những biểu tượng này phải nối kết với nhau một cách tiên nghiệm trong một khái niệm, phù hợp với sự thống nhất của Thông giác.

Bây giờ thay vì tiếp tục công việc mổ xẻ khô khan và nhàm chán về những gì cần thiết để có được các niệm thức siêu nghiệm của các khái niệm thuần túy của giác tính nói chung, chúng ta tốt hơn nên trình bày các niệm thức theo thứ tự của các phạm trù và trong mối quan hệ nối kết với các phạm trù:

B182 - Hình ảnh thuần túy của mọi đại lượng (quantorum)* trước giác quan bên ngoài là không gian; hình ảnh thuần túy của mọi đối tượng của giác quan nói chung, chính là thời gian. Nhưng niệm thức thuần túy về lượng (quantitatis)*, với tư cách là niệm thức của một phạm trù của giác tính, đó là **con số**, một biểu tượng lãnh hội sự cộng dồn dần dần của Một cho Một (những lượng đồng tính). Như vậy, **con số** không gì khác hơn là sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của một trực quan đồng tính nói chung, nhờ việc tôi tạo ra (erzeuge) bản thân Thời gian trong việc lãnh hội về trực quan.

- Trong khái niệm thuần túy của giác tính, **thực tại** là cái gì tương ứng với một cảm giác nói chung, tức khái niệm

* - quantum/quantorum: đại lượng đo được: lượng toán học (hình thể không gian hình học hay những đối tượng bên ngoài về mặt không gian).

- quantitas: khái niệm (phạm trù) về lượng nói chung. Quantum có thể có được là nhờ quantitas. (N.D).

của nó chỉ thị một cái tồn tại (**trong thời gian**). Còn sự phủ định [trái ngược với thực tại] thì khái niệm của nó hình dung về một cái không - tồn tại (**trong thời gian**). Sự đối lập của hai điều này diễn ra trong sự khác biệt của cùng một thời gian, như [một bên] là thời gian được lấp đầy, hoặc [bên kia] là thời gian rỗng. Vì thời gian chỉ là mô thức của trực quan, tức của những đối tượng xuất hiện như hiện tượng, vậy ở nơi những đối tượng, cái thực sự tương ứng được với cảm giác chính là **chất liệu siêu nghiệm** của mọi đối tượng, tức **vật tự thân (vật tính, tính thực tại - Sachheit, Realität)**. Mỗi cảm giác đều có một độ hay một lượng, qua đó cảm giác có thể lấp đầy thời gian, - nghĩa là có thể lấp đầy giác quan bên trong đối với biểu tượng ấy về một đối tượng - một cách ít hay nhiều [tăng dần lên hay giảm dần xuống] cho tới khi cảm giác biến mất ở chỗ không còn gì (= 0 = negatio, phủ định). Vậy là có một mối quan hệ hay nối kết giữa thực tại và phủ định, hay đúng hơn một sự quá độ từ thực tại sang phủ định làm cho mọi thực tại có thể xuất hiện [cho ta] như một lượng độ (quantum)*; và **niệm thức của một thực tại** như là niệm thức về lượng của một cái gì, trong chừng mực nó lấp đầy thời gian, - chính là **sự sản sinh liên tục và đồng dạng (gleichförmig) [không thay đổi] của thực tại ấy trong thời gian**, khi ta, trong thời gian, bắt đầu từ một cảm giác có một độ nhất định nào đó rồi đi xuống cho tới khi độ ấy biến mất hay dần dần đi lên từ sự phủ định cho tới khi đạt tới lượng ấy.

- **Niệm thức của bản thể** là sự thường tồn của cái thực tồn (das Reale) trong thời gian, tức là, biểu tượng về cái thực tồn như về một cơ chất (Substratum) của quy định thời gian thường nghiệm nói chung, là cái vẫn còn lại khi mọi cái

* Xem chú thích * cho B182. (N.D).

khác thay đổi. (Thời gian không trôi qua mà chỉ có sự tồn tại của cái biến dịch là trôi qua trong thời gian. Vì vậy, trong hiện tượng, cái không biến đổi của tồn tại, tức **bản thể** mới tương ứng được với thời gian là cái bản thân không biến đổi và thường tồn; và chỉ dựa vào bản thể mà sự tiếp diễn và sự tồn tại đồng thời của những hiện tượng mới được xác định về mặt thời gian).

- **Niệm thức của nguyên nhân và tính nhân quả** của một sự vật nói chung là cái thực tồn một khi được thiết định (gesetzt) tùy ý thì luôn luôn có một cái thực tồn khác đi tiếp theo sau. Đó là sự tiếp diễn (Sukzession) của cái đa tạp trong chừng mực cái đa tạp phục tùng một quy luật.

- **Niệm thức của cộng đồng tương tác (Gemeinschaft)** (tác động qua lại) hay là tính nhân quả qua lại của những bản thể trong quan hệ với những tùy thể, là sự tồn tại đồng thời của những quy định trong một cái này với những quy định trong những cái khác, theo một quy luật chung.

B184 - **Niệm thức của tính khả năng** là sự trùng hợp giữa sự tổng hợp những biểu tượng khác nhau với các điều kiện về thời gian nói chung, (v.d cái đối lập bên trong một sự vật không thể tồn tại đồng thời với nhau mà chỉ tồn tại kế tiếp nhau), tức là sự xác định biểu tượng về một sự vật trong một thời gian bất kỳ nào đó.

- **Niệm thức của tính hiện thực** là sự tồn tại (Dasein) [hiện thực] trong một thời gian **nhất định** [được xác định].

- **Niệm thức của tính tất yếu** là sự tồn tại của một đối tượng trong mọi thời gian.

Từ tất cả những gì trình bày ở trên, ta thấy rõ niệm thức của mỗi loại phạm trù:

- **niệm thức của các phạm trù lượng** là sự sản sinh (sự tổng hợp) của bản thân thời gian trong sự lãnh hội kế tiếp nhau về một đối tượng; - **niệm thức của các phạm trù chất** là sự tổng hợp của cảm giác (tri giác) với biểu tượng về thời gian hay sự lấp đầy trong thời gian; - **niệm thức của các phạm trù tương quan** là mối quan hệ giữa những tri giác với nhau trong mọi thời gian (tức theo một quy luật của việc xác định thời gian); - và sau cùng, **niệm thức của các phạm trù hình thái** chứa đựng và làm cho hình dung được bản thân thời gian với tư cách là cái đối ứng (Correlatum) để xác định một đối tượng có thuộc về thời gian hay không và thuộc về thời gian như thế nào. Như thế, các niệm thức không gì khác hơn là **những sự xác định [hay quy định] về thời gian** một cách tiên nghiệm đối với mọi đối tượng khả hữu dựa trên các quy luật và theo thứ tự của các phạm trù lần lượt về các nội dung: **chuỗi thời gian, nội dung thời gian, trình tự thời gian** và cuối cùng là có thuộc về **tổng thể [toàn bộ] thời gian (Zeitimbegriff)** hay không.

B185

Như thế đã rõ, thuyết niệm thức của giác tính, nhờ sự tổng hợp siêu nghiệm của trí tưởng tượng, không mang lại gì khác là sự nhất thể cho mọi cái đa tạp của trực quan **trong giác quan bên trong**, và một cách gián tiếp, mang lại sự thống nhất của thông giác như là một chức năng tương ứng với giác quan bên trong (cũng là một tính thụ nhận). Do đó, những niệm thức của các khái niệm thuần túy của giác tính là những điều kiện duy nhất và đích thực để giác tính có được một mối quan hệ với những đối tượng và, do đó, [mang lại] ý nghĩa [cho những đối tượng]. | Rút cục, cũng do vậy, các phạm trù không có sự sử dụng nào khác ngoài sự sử dụng thường nghiệm khả hữu, vì chúng chỉ được dùng để đưa những hiện tượng vào việc phục tùng các quy luật chung của sự tổng hợp nhờ các cơ sở của sự thống nhất tiên nghiệm tất yếu (tức nhờ sự thống nhất tất yếu của mọi ý thức trong một Thông giác nguyên thủy); và bằng cách đó,

chúng đưa những hiện tượng vào sự nối kết trọn vẹn trong một kinh nghiệm một cách thích đáng. Mọi nhận thức của ta đều nằm trong cái tổng thể [toàn bộ] của mọi kinh nghiệm khả hữu này, nên trong mối quan hệ chung với kinh nghiệm khả hữu -, chính chân lý siêu nghiệm trên đây đi trước mọi chân lý thường nghiệm và làm cho chân lý thường nghiệm có thể có được.

B186 Điểm nổi bật vào mắt ta ở đây là: tuy những niệm thức của cảm năng là tác nhân làm cho các phạm trù được thực hiện thì chúng đồng thời cũng hạn chế chặt chẽ các phạm trù ấy, tức là buộc chặt phạm trù vào các điều kiện nằm bên ngoài giác tính, (tức là vào các điều kiện nằm bên trong cảm năng). Vì thế, niệm thức thực ra chỉ là **Hiện tượng (Phänomenon)**, hay là **khái niệm cảm tính** về một đối tượng trong sự trùng hợp với phạm trù. (Numerus est quantitas phaenomenon, sensatio realitas phaenomenon, constans et perdurabile rerum substantia phaenomenon - - aeternitas, necessitas, phaenomena v.v..)*. Bây giờ, giả thử ta gạt bỏ hết các điều kiện ràng buộc hạn chế ấy đi, thì có vẻ như ta có thể phóng đại khái niệm bị hạn chế trước đó: nghĩa là các phạm trù sẽ không còn bị ràng buộc bởi các điều kiện của cảm năng nữa, do đó, trong ý nghĩa thuần túy của chúng, các phạm trù có giá trị cho mọi sự vật như là vật tự thân, thay vì các niệm thức chỉ cho phép chúng hình dung những sự vật như là hiện tượng; nói khác đi, các phạm trù sẽ có được nội dung mở rộng, độc lập với mọi niệm thức. Thế nhưng, trong thực tế, sau khi rút bỏ mọi điều kiện cảm tính, các khái niệm thuần túy của giác tính chỉ còn ý nghĩa lôgic về sự thống nhất đơn thuần của những biểu tượng nhưng

* **Latinh:** (con số là lượng như là hiện tượng; cảm giác là thực tại như là hiện tượng; sự vật thường tồn, cố định là bản thể như là hiện tượng - - khả năng, tất yếu như là các hiện tượng...). (N.D).

không một đối tượng, do đó, không một ý nghĩa [nội dung] nào được mang lại để có thể tạo ra một khái niệm về đối tượng. Khái niệm **bản thể** chẳng hạn, nếu ta tước bỏ quy định cảm tính về tính thường tồn sẽ chỉ có ý nghĩa là một cái gì đấy có thể được ta suy tưởng như một chủ thể, nhưng không có thuộc tính chỉ ra một vật gì cả. Tôi không dùng biểu tượng này vào việc gì được hết, vì nó không cho tôi biết sự vật ấy có những thuộc tính nào, để có được giá trị như một chủ thể thực sự. Tóm lại, **các phạm trù mà không có niệm thức chỉ là các chức năng của giác tính có thể tạo ra khái niệm nhưng không hình dung ra được đối tượng nào cả.** Ý nghĩa [nội dung] này phải do cảm năng mang lại cho chúng, là cái vừa thực hiện, vừa đồng thời hạn chế (restringieren) giác tính.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9.2 THUYẾT NIỆM THỨC (SCHEMATISMUS) (B176-B187)

Để làm nhiệm vụ của mình, tức áp dụng đúng các khái niệm vào chất liệu trực quan trong từng trường hợp, năng lực phán đoán cần sử dụng một loại biểu tượng đặc thù do **trí tưởng tượng** mang lại. Loại biểu tượng này đặc biệt vì chúng vừa có tính tư tưởng (thuộc khái niệm) vừa có tính trực quan! Lý do: khái niệm và trực quan khác nhau về loại, - ta tạm gọi là **đị tính (ungleichartig)** - làm sao đến với nhau được nếu không có sự trung giới của một loại biểu tượng vừa có mặt **đồng tính** với bên này; vừa có mặt **đồng tính** với bên kia? Có thật có loại biểu tượng độc đáo vừa khái niệm hóa trực quan vừa trực quan hóa (cảm tính hóa) khái niệm? Kant bảo rằng có và đặt tên cho chúng: những **niệm thức (Schemata)** (từ gốc Hy Lạp: Schema: mô thức, hình thể, hình dạng, sơ đồ).

9.2.1 Vậy "**niệm thức**" là gì? Khá bí hiểm vì chính Kant cũng thú nhận: "Thuyết niệm thức này [**xin nhắc lại**: Thuyết niệm thức là sự sử dụng những niệm thức của giác tính thuần túy] của giác tính chúng ta trong quan hệ với hiện tượng và với mô thức đơn thuần của hiện tượng là **một tài nghệ ẩn tàng tận trong đáy sâu của tâm hồn con người** mà ta rất khó phát hiện bàn tay bí ẩn của tự nhiên và phơi bày ra rõ ràng được" (B180).

Đọc kỹ mấy trang quan trọng về vấn đề này (B180-187), ta có thể hình dung như sau: Niệm thức là biểu tượng "không hiện hữu ở đâu khác hơn là trong tư tưởng" tức ở trong giác tính, mặc dù nó là sản phẩm trực tiếp của trí tưởng tượng. Ở trong giác tính, nhưng chúng không phải là các khái niệm, mà là các "**khái niệm cảm tính**", một từ khá nghịch lý nói lên bản lĩnh độc đáo của chúng. "**Khái niệm cảm tính**" vì đây còn là sự "**can thiệp**" của **cảm năng đối với việc sử dụng giác tính**, theo nghĩa rằng: **niệm thức là điều kiện của cảm năng (...)** có **chức năng hạn định** chặt chẽ việc sử dụng từng **khái niệm của giác tính**" [chỉ được phép sử dụng khái niệm trong phạm vi kinh nghiệm cảm tính mà thôi] (B179). Sau này, Kant giải thích thêm: "... các hiện tượng không phải nhất thiết được thấu gồm **trực tiếp** vào dưới các phạm trù mà chỉ vào dưới các **niệm thức của phạm trù**" (B223). "Nói rõ hơn, sử dụng các niệm thức như là điều kiện (làm nhiệm vụ) giới hạn [hạn định] (restringierende Bedingung), với tên gọi là "**một công thức**" (**Formel**) của phạm trù"

(B223). Kant khuyên ta không nên “mổ xẻ khô khan và nhàm chán về những gì cần thiết để có được các niệm thức” vì như thế quá trừu tượng, khó hiểu. Tốt hơn là nên miêu tả chúng: Đại khái có ba loại niệm thức:

- Đối với những khái niệm thường nghiệm (vd: con chó, cái bàn...) niệm thức **không** phải là “hình ảnh” cụ thể về các sự vật ấy. **Hình ảnh** về con chó, cái bàn khác với **niệm thức** về con chó, cái bàn. Vì sao? Vì các khái niệm - và cùng với chúng là các niệm thức - đều có **tính phổ biến**, trong khi hình ảnh là cái nhìn về một hình thể cá biệt, riêng lẻ. Hình ảnh cụ thể về con chó của tôi không nói lên tất cả những gì ta hình dung được về loài vật này bất kể thuộc giống nào, kể cả con vật bốn chân bằng gốm ở góc vườn hay trong tờ lịch treo trên tường, trong quyển sách nằm ở thư viện. Hình ảnh cái bàn bằng gỗ quý chỉ biểu hiện một sản phẩm cụ thể trong cửa hàng đồ gỗ. Nó không biểu hiện được mọi loại bàn khác nhau (bàn ăn, bàn viết, bàn ngủ...) như trong “niệm thức” về cái bàn nói chung. Vậy, niệm thức không hình dung cái nhìn thường nghiệm về một đối tượng riêng lẻ, cá biệt, cũng không phải là một khái niệm phổ biến bị cô lập, mà như Heidegger giải thích: là “danh mục các quy tắc tạo nên hình ảnh” (“Verzeichnis der Regel der Bildbeschaffung”¹⁾).
- Không chỉ những khái niệm thường nghiệm có những niệm thức tương ứng mà cả những khái niệm **cảm tính nhưng thuần túy** của toán học (số học và hình học) cũng vậy. Ví dụ của Kant về **con số**, về **hình tam giác** (B180) cho thấy rõ điều đó. “Nếu tôi chấm năm chấm liên tục nhau, vd thì đó là **hình ảnh** của con số 5. Ngược lại, nếu tôi chỉ suy tưởng về “con số” nói chung, tức có thể là số 5 hoặc số 100, thì ý tưởng “con số” này đúng là biểu tượng về một phương pháp để hình dung một số lượng (vd: 1000) bằng hình ảnh tương ứng với một khái niệm hơn cả bản thân hình ảnh, vì với hình ảnh cụ thể, tôi khó kiểm tra và so sánh với khái niệm” (B179). Cũng thế, “không một hình ảnh nào về hình tam giác có thể nói lên trọn vẹn khái niệm về hình tam giác. Vì hình ảnh không đạt được tính phổ biến của khái niệm, nên hình ảnh không thể làm cho khái niệm về hình tam giác đúng cho mọi loại tam giác có góc vuông hay góc nhọn và chỉ đúng hạn chế trong một phần nhỏ hẹp nào đó của toàn bộ lãnh

⁽¹⁾ M. Heidegger: Sdd: tr. 93

ược" (B180). Nói dễ hiểu, niệm thức "hình tam giác" đi trước mọi hình ảnh cụ thể về 1 hình tam giác.

Tóm lại, "khái niệm thường nghiệm bao giờ cũng quan hệ trực tiếp với niệm thức của trí tưởng tượng như là một **quy tắc** (nhớ lại giải thích của Heidegger trên đây) **xác định** trực quan của ta, **tương ứng** với một khái niệm ít nhiều phổ biến". (nt).

- Loại thứ ba - quan trọng nhất và cũng là mục đích chứng minh của Kant - là các **niệm thức của các khái niệm thuần túy của giác tính (của các phạm trù)**. Chúng tạo điều kiện để áp dụng đúng đắn, chính xác trong từng trường hợp các phạm trù vào đối tượng và hoàn chỉnh lý luận siêu nghiệm của Kant về các phạm trù. Ta sẽ xem xét kỹ hơn dưới đây:

9.2.2 Làm sao để các phạm trù được "niệm thức hóa" (schematisieren)?

Kant đã giải quyết câu hỏi rất khó này một cách khá tài tình và thậm chí rất "thơ mộng" như cách nói của A. Gulyga (tác giả quyển tiểu sử hay nhất về Kant đã giới thiệu trước đây gọi hành vi "niệm thức hóa" các phạm trù là "hành vi thi ca! - poetischer Akt!").

Cũng như những niệm thức của khái niệm thường nghiệm vừa có tính tư tưởng, trí tuệ vừa có tính trực quan, các niệm thức của các phạm trù (gọi là các **niệm thức siêu nghiệm**: nhớ lại định nghĩa "siêu nghiệm": điều kiện khả thể cho mọi niệm thức khác!) vừa là các khái niệm thuần túy, vừa cảm tính. Nói có vẻ nghịch lý: các niệm thức siêu nghiệm là "các khái niệm thuần túy trực quan" đồng thời là các trực quan thuần túy tư tưởng"! Dựa vào đâu lại có thể như vậy? Chỗ tài tình của Kant là ở lập luận sau:

- phạm trù là nhất thể tổng hợp thuần túy của cái đa tạp
- nhất thể này do giác quan bên trong nội tâm thực hiện chứ không phải do giác quan bên ngoài (không gian)
- mô thức của trực quan bên trong là THỜI GIAN

Vậy, chính THỜI GIAN với tư cách là trực quan thuần túy có trước mọi kinh nghiệm mang lại cái nhìn **cảm tính** về đối tượng, còn các khái niệm là các **quy định**, nên các niệm thức siêu nghiệm là các **quy định thời gian siêu nghiệm (transzendente Zeitbestimmungen)** chứ không phải các quy định không gian siêu nghiệm. Các quy định thời gian dựa vào quy luật liên nghiệm nên chúng đồng loại, đồng tính với phạm trù tương ứng; mặt khác, chúng là các quy định của **thời gian tính (Zeitlichkeit)** nên phù hợp với trực quan

thuần túy. Chính vì vậy, chúng là trung giới giữa trực quan và khái niệm thuần túy (phạm trù). “Cơ chế” trung giới giữa cảm năng và giác tính chính là THỜI GIAN. Thời gian vừa thuộc về những trực quan, vừa thuộc về những khái niệm. **THỜI GIAN là nền móng của NIỆM THỨC.**

9.2.3 “Quy định thời gian” là gì? Là thời gian được **quy định** bằng 4 cách khác nhau: về lượng, về chất, về tương quan và về hình thái. Bạn đọc tinh ý hiểu ngay đây là việc phân chia phạm trù ra làm 4 loại: Lượng, Chất, Tương quan và Hình thái. Trong việc quy định thời gian 4 mặt này, Kant tìm thấy các niệm thức siêu nghiệm tương ứng với các phạm trù:

Phạm trù: **Niệm thức tương ứng = quy định thời gian siêu nghiệm**

- | | |
|---------------|--|
| a. Lượng | Chuỗi thời gian |
| b. Chất | Nội dung thời gian |
| c. Tương quan | Trình tự thời gian |
| d. Hình thái | Toàn bộ thời gian (Khái niệm thời gian) (có ở trong thời gian hay không? và ở trong thời gian một cách “khả năng”, “hiện thực” hay “tất yếu”?). |

Tóm lại, theo Kant, vì chính **thời gian** là nền móng của niệm thức và của việc niệm thức hóa, nên các phạm trù không thể được áp dụng vào những đối tượng ở **bên ngoài** Thời gian, tức ở bên ngoài kinh nghiệm khả hữu. Vòng tròn chứng minh của Kant, qua đó, đã được khép kín và hoàn tất. Kant đi vào các niệm thức tương ứng với 12 phạm trù rất ngắn gọn (B184-185), ta chịu khó ghi nhớ vài ví dụ để hiểu rõ hơn chương quan trọng này:

- a. **Lượng:** niệm thức tương ứng là **CON SỐ**, được hiểu như Thời gian được đếm dần: các sự việc, hiện tượng được đếm theo chuỗi thời gian cộng dần vào với nhau → Niệm thức hóa bằng chuỗi thời gian.
- b. **Chất:** khẳng định là khi khái niệm biểu thị sự tồn tại trong thời gian, ngược với phủ định là biểu thị sự không tồn tại trong thời gian → Niệm thức hóa bằng nội dung thời gian. (Nội dung nhận thức, vd: “ngôi nhà này cao” hình thành trong thời gian).
- c. **Tương quan:** (Vd: tính nhân quả)

Nhân quả là sự tiếp diễn của các sự kiện đa tạp theo quy luật: “mưa làm đường sá ướt” → niệm thức hóa theo trình tự thời gian.

d. **Hình thái:** (Vd tính tất yếu)

“Niệm thức về tính tất yếu là sự tồn tại của một đối tượng trong mọi thời gian”: vd: cái chết (đối tượng) là có mặt **thường trực** đối với mỗi sinh mệnh → niệm thức hóa xác định đối tượng là không thể tách rời với thời gian, ở trong thời gian.

Vài nhận xét để làm sáng tỏ thêm:

- Với niệm thức **CON SỐ** trong hành vi đếm (phạm trù lượng), ta có thể bảo: hành vi đếm không nhất thiết diễn ra trong thời gian tiếp diễn mà có thể đồng thời hoặc cả không ở trong thời gian chẳng hạn như đếm số lượng các phạm trù. Thật ra, theo Kant, niệm thức siêu nghiệm dựa trên mô thức trực quan thuần túy của **thời gian tính**, nghĩa là nêu **sự tiếp nối nhau đơn thuần** chứ không dựa trên thời gian thường nghiệm đo bằng đồng hồ. Hành vi đếm độc lập với nội dung được đếm; lượng được hiểu như sự tiếp nối đơn thuần của Một cộng dồn vào cho Một.
- Các niệm thức về bản thể hay nhân quả: Quá trình thường nghiệm: “Con đường ướt vì mưa” cho thấy: Sở dĩ ta biết con đường khi ướt và khi khô đều là con đường ấy là nhờ sự thường tồn của “bản thể” hay chủ thể là “con đường” trong **suốt quá trình (thời gian)** và trình tự “khô rồi ướt” không phải là cảm giác chủ quan mà có cơ sở ngay trong bản thân đối tượng vì nó xảy ra theo quy luật (vd: mưa làm con đường khô thành ướt). Vì vậy, niệm thức về tính nhân quả phù hợp với trình tự của các hiện tượng xảy ra theo một quy luật.

9.2.4 Tóm lại,

- **Hình ảnh** là sản phẩm của trí tưởng tượng tác tạo thường nghiệm.
- **Niệm thức của những khái niệm cảm tính** là sản phẩm của trí tưởng tượng thuần túy tiên nghiệm: các hình ảnh có thể nối kết với khái niệm là qua trung giới của niệm thức là cái biểu thị hình ảnh, còn tự chúng, hình ảnh không bao giờ tương ứng trọn vẹn với khái niệm.
- **Niệm thức của các khái niệm thuần túy của giác tính** (phạm trù) là sản phẩm của trí tưởng tượng siêu nghiệm, “liên quan

dến sự quy định của giác quan bên trong theo các điều kiện của mô thức của nó (thời gian đối với mọi biểu tượng khi các biểu tượng này được nối kết một cách tiên nghiệm trong một khái niệm, phù hợp với sự thống nhất của thông giác". (B181).

Kant phân biệt trí tưởng tượng ra làm hai loại: **tác tạo (produktiv)** và **tái tạo (reproduktiv)** (B152). Trí tưởng tượng tái tạo chỉ là sự "liên tưởng" không đóng góp gì vào việc giải thích khả năng có được các nhận thức tiên nghiệm nên không thuộc về triết học Siêu nghiệm mà chỉ thuộc về tâm lý học. Trí tưởng tượng **tác tạo**, trái lại nói lên khả thể của trí tưởng tượng, và khả thể cao nhất có ý nghĩa siêu nghiệm chính là **trí tưởng tượng (tác tạo) siêu nghiệm**. (Trong Ấn bản 1, - xem A123-124... - Kant nhấn mạnh nhiều đến vai trò quan trọng của trí tưởng tượng siêu nghiệm, nhưng trong Ấn bản 2, ông chỉ dừng lại ở đây, xem nó là cầu nối giữa cảm năng và giác tính mà không đào sâu thêm. (Đây chính là điểm khiến cho M. Heidegger (trong "**Kant và vấn đề Siêu hình học**", 1929, chương 3) đã trách Kant "thụt lùi lại", quá xem trọng vai trò của giác tính mà chưa thấy hết "nguồn mạch nguyên thủy" chi phối cả cảm năng lẫn giác tính của "trí tưởng tượng siêu nghiệm", mở ra khả năng nhận thức một cách nguyên thủy và toàn diện hơn về tính hữu hạn - thời tính, Zeitcharakter - của chủ thể⁽¹⁾).

⁽¹⁾ Trong "**Phê phán năng lực phán đoán**" (*Kritik der Urteilkraft*, B255...), Kant dùng khái niệm **Hypotypose** (gốc Hy Lạp: *hypotyposis*: phác thảo, diễn tả sơ lược) để chỉ việc "**cảm tính hóa**" (*Versinnlichung*) các khái niệm thuần túy của Giác tính (các phạm trù) thành những **niệm thức** và các khái niệm thuần túy của lý tính (các Ý niệm) thành những **biểu trưng** (*Symbole*) thông qua năng lực phán đoán. Nếu các **niệm thức** là sự diễn tả **trực tiếp** các phạm trù bằng các trực quan tương ứng thì các **biểu trưng** chỉ là sự diễn tả **gián tiếp**, có **tính tương tự** của các Ý niệm mà không có một trực quan nào có thể tương ứng với chúng được (nên còn được gọi là các "**cái tương tự**"/"**Analogon**". xem B693, 702, 724-728). Khác với niệm thức, biểu trưng không diễn tả một khái niệm bằng nội dung của một trực quan mà chỉ bằng một sự tương ứng trong hình thức của **sự phản tư** về trực quan ấy. Kant tìm thấy trong ngôn ngữ rất nhiều ví dụ về cách diễn tả gián tiếp như thế (vd: từ "**Grund**": đáy, nền → cơ sở, nguyên nhân); ví dụ nổi bật nhất cho việc diễn tả một Ý niệm là cái Đẹp như là "biểu trưng của cái Thiện đạo đức" (*Phê phán năng lực phán đoán*, B259).

PHÂN TÍCH PHÁP CÁC NGUYÊN TẮC

CHƯƠNG II

HỆ THỐNG TẤT CẢ CÁC NGUYÊN TẮC CỦA GIÁC TÍNH THUẦN TÚY

Trong chương trước, ta mới chỉ xem xét các điều kiện tổng quát để biện minh cho năng lực phán đoán siêu nghiệm có quyền sử dụng các khái niệm thuần túy của giác tính để tạo ra những phán đoán tổng hợp. Công việc của chúng ta bây giờ là: trình bày trong một sự nối kết có hệ thống những phán đoán tổng hợp nói trên do giác tính **thực sự** tạo ra một cách tiên nghiệm trong tinh thần của sự xem xét có tính phê phán trên đây. Không nghi ngờ gì, chính bản phạm trù của chúng ta sẽ phải mang lại sự hướng dẫn tự nhiên và an toàn. Bởi vì chính là các phạm trù - mà quan hệ của chúng với **kinh nghiệm khả hữu** phải tạo ra mọi nhận thức tiên nghiệm của giác tính, và quan hệ của chúng với **cảm năng nói chung** - nhằm tạo ra mọi nhận thức trên - sẽ phối bày **tất cả các Nguyên tắc siêu nghiệm** của việc sử dụng giác tính một cách hoàn chỉnh và trong một hệ thống.

B188

Sở dĩ gọi là các Nguyên tắc tiên nghiệm vì không những chúng chứa đựng những phán đoán làm nền tảng cho mọi phán đoán khác, mà còn vì bản thân chúng không cần đặt cơ sở trên những nhận thức nào cao hơn và phổ biến hơn. Tuy nhiên, đặc tính ấy cũng không giúp chúng đứng lên trên yêu cầu phải được chứng minh. Vì chúng là nền tảng cho mọi nhận thức về đối tượng, nên sự chứng minh không thể tiến hành về mặt [nguồn gốc] **khách quan**, nhưng điều ấy không ngăn cản rằng một sự chứng minh về chúng từ các

nguồn gốc **chủ quan** - như là về khả thể cho một nhận thức về đối tượng nói chung - là có thể làm được, và còn cần thiết nữa, vì nếu không, nguyên tắc này sẽ chuốc lấy sự nghi ngờ lớn nhất rằng nó chỉ là một khẳng quyết đơn thuần được lén lút đưa vào.

Điểm thứ hai là, ta sẽ chỉ giới hạn vào các nguyên tắc có quan hệ với các **phạm trù thô**. Vì thế, các nguyên tắc của Cảm năng học siêu nghiệm, theo đó không gian và thời gian là các điều kiện khả thể cho mọi sự vật xuất hiện như là những hiện tượng nhưng với sự hạn định là không thể được áp dụng vào những vật tự thân, - tất nhiên không thuộc vào lãnh vực nghiên cứu của ta ở đây. Cũng thế, các nguyên tắc toán học không thuộc vào hệ thống này vì chúng chỉ được rút ra từ trực quan chứ không phải từ khái niệm thuần túy của giác tính. | Tuy vậy, vì các nguyên tắc toán học cũng là những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, nên **khả thể** của chúng cũng cần được bàn ở đây, không nhằm mục đích chứng minh sự đúng đắn và tính xác tín tất nhiên của chúng vì không cần thiết, nhưng chỉ để ta hiểu và diễn dịch được khả thể của loại nhận thức hiển nhiên và tiên nghiệm này.

Ngoài ra, ta cũng cần bàn về **nguyên tắc** của những phán đoán phân tích đối lập với **nguyên tắc** của những phán đoán tổng hợp là nguyên tắc được ta thực sự nghiên cứu ở đây và chính sự đối lập này sẽ giải thoát Lý luận về phán đoán tổng hợp ra khỏi mọi ngộ nhận và làm sáng tỏ bản tính riêng có của loại phán đoán này.

TIẾT 1

VỀ NGUYÊN TẮC TỐI CAO CỦA MỌI PHÁN ĐOÁN PHÂN TÍCH

B190 Nhận thức của chúng ta dù mang nội dung gì và quan hệ với đối tượng như thế nào, điều kiện cơ bản chung nhất - tuy là điều kiện **tiêu cực** - của mọi phán đoán là chúng không được tự mâu thuẫn; nếu không, chúng sẽ hoàn toàn không là cái gì cả [vô hiệu] (cả khi không xét đến đối tượng). Mặt khác, tuy trong phán đoán của ta không có mâu thuẫn nào nhưng nó vẫn có thể nối kết những khái niệm không phát xuất từ đối tượng, hoặc không đưa ra được cho ta lý do tiên nghiệm hoặc hậu nghiệm nào cho thấy việc đưa ra phán đoán là chính đáng, phán đoán ấy - dù không có mâu thuẫn bên trong nào - vẫn có thể là sai lầm hoặc không có căn cứ.

Câu nói: "Không sự vật nào được có một thuộc tính mâu thuẫn với chính nó", được gọi là nguyên tắc về [không] mâu thuẫn, là tiêu chuẩn phổ biến nhưng thuần túy tiêu cực của chân lý. | Nguyên tắc này, vì thế, là của môn Lô-gic, có hiệu lực đơn thuần cho nhận thức nói chung, không tính đến nội dung của nhận thức và chỉ muốn nói: mâu thuẫn sẽ hoàn toàn hủy diệt và thủ tiêu nhận thức.

Tuy nhiên, ta cũng có thể sử dụng nguyên tắc này một cách **tích cực**, nghĩa là không chỉ để dẹp bỏ sai lầm (do tự mâu thuẫn) mà còn để nhận thức chân lý. Bởi vì, nếu một phán đoán là phân tích, dù khẳng định hoặc phủ định, thì chân lý của nó có thể được nhận thức bằng nguyên tắc mâu thuẫn trên đây là đủ. Bởi vì, cái đối lập với những gì đã được suy tưởng như là khái niệm trong nhận thức về đối

B191 tượng bao giờ cũng phải bị phủ định một cách đúng đắn, nhưng bản thân khái niệm thì luôn phải được khẳng định bởi đối tượng, vì cái đối lập với khái niệm ấy ắt sẽ mâu thuẫn với đối tượng.

Do đó, ta phải xem nguyên tắc mâu thuẫn có giá trị như là điều kiện phổ biến và hoàn toàn đầy đủ cho mọi nhận thức **phân tích**. Nhưng về mặt thẩm quyền và tính khả dụng, nó lại không phải là tiêu chuẩn đầy đủ **cho chân lý**. Vì rằng không một nhận thức nào đi ngược lại nguyên tắc mâu thuẫn mà không tự thủ tiêu mình, điều ấy làm cho nguyên tắc này trở thành **conditio sine qua non** [điều kiện không có không được] nhưng không trở thành **cơ sở quy định (Bestimmungsgrund)** cho chân lý của nhận thức chúng ta được. Vì công việc hiện nay là chỉ tập trung nghiên cứu phần tổng hợp của nhận thức, nên ta phải luôn cẩn trọng để không đi ngược lại nguyên tắc bất khả vi phạm này, đồng thời cũng không nên kỳ vọng nó sẽ giúp ta được nhiều trong việc đi tìm chân lý trong loại nhận thức tổng hợp.

Một công thức của nguyên tắc mâu thuẫn nổi tiếng này - tất nhiên, thuần hình thức, bị tước bỏ hết mọi nội dung - thực ra đã chứa đựng một sự **tổng hợp** mà do thiếu cẩn trọng người ta đã trộn lẫn một cách không cần thiết vào nguyên tắc ấy. Công thức ấy là: "Một sự vật không thể **đồng thời** vừa tồn tại, vừa không tồn tại". Không kể việc gắn lính xác tín tất nhiên vào đây một cách thừa thãi (thông qua chữ "không thể") mà công thức ấy hiển nhiên đã có sẵn, công thức trên [rõ ràng] bị điều kiện **thời gian** tác động, tức **hầu như** muốn nói: "Một sự vật = A, rồi lại = B, thì không thể **đồng thời** [trong cùng một thời gian] là không B được", thế nhưng, cả hai cái (B cũng như không B) thực ra đều hoàn toàn có thể tồn tại **tiếp theo nhau**. Ví dụ một người trẻ thì không thể **đồng thời** là già, nhưng cũng chính người đó có thể lúc này là trẻ, lúc khác không trẻ nữa, tức là già. Như

vậy, nguyên tắc mâu thuẫn - là một mệnh đề thuần túy lô-gic - không nên bị giới hạn trong quan hệ với thời gian, để cho công thức trên đây không hoàn toàn đi ngược lại với mục đích của nguyên tắc. Sự hiểu lầm đến từ chỗ: đầu tiên người ta tách một thuộc tính của sự vật ra khỏi khái niệm, sau đó lấy cái trái ngược gắn với thuộc tính này; cái trái ngược này không mâu thuẫn với sự vật mà chỉ trái ngược với thuộc tính kia, là cái thực ra được nối kết với sự vật một cách tổng hợp. | Mâu thuẫn chỉ nảy sinh khi cả thuộc tính thứ nhất lẫn thuộc tính thứ hai đều được khẳng định **trong cùng một thời gian**. Nếu tôi nói: "Một người dốt là người chưa được học", thì tôi phải thêm vào đó điều kiện "**đồng thời**" vì lúc này người ấy đang dốt nhưng ở lúc khác người ấy đã đi học. Nhưng nếu tôi nói: "không một người dốt nào là có học" thì mệnh đề này đích thực là mệnh đề phân tích, vì thuộc tính ("dốt") ở đây là bộ phận cấu tạo nên bản thân khái niệm về chủ thể (người ấy); và trong trường hợp này, mệnh đề phủ định ấy là [hiển nhiên], trực tiếp rút ra từ nguyên tắc mâu thuẫn mà không được phép thêm điều kiện "**đồng thời**" vào đó nữa. Đó là lý do tại sao tôi sửa lại công thức trên của nguyên tắc mâu thuẫn - một sự sửa đổi làm lộ rõ bản tính của một mệnh đề phân tích.

TIẾT 2

VỀ NGUYÊN TẮC TỐI CAO CỦA MỌI PHÁN ĐOÁN TỔNG HỢP

Làm thế nào để có thể có được những phán đoán tổng hợp là điều Lô-gic học phổ biến không giải thích được, ngay cả tên gọi “phán đoán tổng hợp” nó cũng chưa biết đến. Nhưng đối với Lô-gic học siêu nghiệm, đây lại là nhiệm vụ quan trọng nhất, thậm chí là nhiệm vụ duy nhất, khi bàn về khả thể của những phán đoán tổng hợp cùng những điều kiện và phạm vi hiệu lực của chúng. Vì hoàn tất công việc này, Lô-gic học siêu nghiệm hoàn toàn đạt được mục đích của nó, đó là **xác định phạm vi và ranh giới của giác tính thuần túy.**

B194 Trong một phán đoán phân tích, tôi ở yên trong khái niệm được cho để xem xét về nó. Nếu đó là phán đoán khẳng định, tôi chỉ gán cho khái niệm ấy những gì đã được suy tưởng trong nó; nếu là phủ định, tôi chỉ việc loại bỏ điều trái ngược với nó. Nhưng trong phán đoán tổng hợp, tôi phải đi ra ngoài khái niệm được cho để xem xét về một cái gì hoàn toàn khác với những gì đã được suy tưởng trong khái niệm ấy nhưng lại ở trong mối quan hệ với khái niệm này; một mối quan hệ do đó, không bao giờ là của sự đồng nhất hay của sự mâu thuẫn, và chân lý hay sai lầm [của phán đoán] đều không thể được xem như là chỉ ở nơi bản thân phán đoán.

Như thế là thú nhận rằng: khi ta phải đi ra ngoài khái niệm được cho để so sánh nó một cách tổng hợp với khái niệm khác, ta cần một cái thứ ba, chỉ trong đó sự tổng hợp của hai khái niệm ấy mới có thể ra đời. Vậy cái thứ ba làm

trung giới (**Medium**) cho mọi phán đoán tổng hợp này là gì?. Nó chính là cái tổng thể trong đó chứa đựng mọi biểu tượng của ta, tức giác quan bên trong và mô thức tiên nghiệm của nó: **thời gian**. Sự **tổng hợp** những biểu tượng dựa trên trí tưởng tượng; còn sự **thống nhất tổng hợp** của những biểu tượng (cần thiết cho phán đoán) dựa trên sự **thống nhất của Thông giác**. Khả thể của những phán đoán tổng hợp phải tìm ngay ở đây và vì cả ba tạo nên các nguồn suối cho những biểu tượng tiên nghiệm, nên cũng là khả thể cho những phán đoán tổng hợp thuần túy; và từ các lý do đó, thậm chí chúng [ba nguồn này] trở thành tất yếu cả cho việc hình thành một nhận thức về những đối tượng chỉ dựa vào sự tổng hợp những biểu tượng.

B195 Một nhận thức muốn có tính thực tại khách quan, tức là có quan hệ với một đối tượng, có ý nghĩa và nội dung, thì đối tượng phải có thể được mang lại đã, bằng cách này hay cách khác. Không có đối tượng, những khái niệm của ta sẽ trống rỗng; tất nhiên ta có thể suy tưởng về nó, nhưng suy tưởng ấy không nhận thức được gì hết, chúng ta chỉ đùa giỡn với những biểu tượng mà thôi. Mang lại một đối tượng [làm cho một đối tượng xuất hiện ra] không phải hiểu theo nghĩa gián tiếp mà là diễn tả nó trực tiếp trong trực quan, không gì khác hơn là liên hệ [áp dụng] **biểu tượng** về đối tượng với kinh nghiệm (kinh nghiệm có thực hay kinh nghiệm có thể có). Bản thân không gian và thời gian - cho dù các khái niệm này vốn là thuần túy, vì không chứa đựng cái gì thường nghiệm; và là chắc chắn, vì đều được hình dung một cách hoàn toàn tiên nghiệm trong tâm thức - cũng sẽ không có giá trị khách quan, không có nội dung và ý nghĩa, nếu không chứng tỏ là đang được sử dụng một cách nhất thiết vào những đối tượng của kinh nghiệm. | Hơn thế nữa, biểu tượng về chúng chỉ là một niệm thức đơn thuần, luôn quan hệ với trí tưởng tượng tái tạo là cái bao giờ cũng kêu đòi đối tượng của kinh nghiệm, vì nếu không có đối tượng, không gian và thời gian sẽ không có

nội dung. | Và điều này cũng đúng cho mọi khái niệm khác, không phân biệt.

Vậy, **khả thể của kinh nghiệm là cái gì mang lại thực tại khách quan cho mọi nhận thức tiên nghiệm của chúng ta.** Kinh nghiệm dựa trên sự thống nhất tổng hợp của những hiện tượng, tức là dựa trên sự **tổng hợp theo các khái niệm*** về đối tượng của những hiện tượng nói chung. | Không có sự tổng hợp ấy, kinh nghiệm không phải là nhận thức mà là một **mớ hỗn loạn**** những tri giác không tập hợp theo các quy luật thành một toàn cảnh (Kontext) cho một ý thức (khả hữu) được nối kết trọn vẹn, do đó cũng không tập hợp cho sự thống nhất tất yếu và siêu nghiệm của Thông giác. Như vậy, kinh nghiệm có những nguyên tắc tiên nghiệm của mô thức của nó làm nền tảng, đó là những nguyên tắc phổ biến về tính thống nhất trong sự tổng hợp những hiện tượng, mà tính thực tại khách quan của các nguyên tắc này như là các điều kiện tất yếu kể cả cho khả thể của kinh nghiệm - lúc nào cũng có thể được chứng tỏ trong kinh nghiệm. Ra khỏi mối quan hệ này, những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm không thể hình thành được, vì chúng **không có cái thứ ba***** - tức là **không có đối tượng** - để cho sự thống nhất tổng hợp có thể chứng minh tính thực tại khách quan cho những khái niệm của nó.

Do đó, tuy rằng đối với không gian nói chung hay đối với những hình thể mà trí tưởng tượng tác tạo có thể phác họa

* "Sự tổng hợp theo các khái niệm" (Synthesis nach Begriffen): sự tổng hợp nhờ vào các khái niệm thuần túy của giác tính (phạm trù). (N.D).

** Nguyên văn: Rhapsodie: nghĩa đen là bản nhạc cuồng hứng, hỗn loạn. (N.D).

*** "Cái thứ ba" hay "hạn từ thứ ba", (Latin: tertium quid) là thuật ngữ quen dùng trong lô-gic học chỉ cái làm trung giới; trong trường hợp này là "đối tượng khách quan". (N.D).

ra trong đó, ta nhận thức được nhiều điều tiên nghiệm trong những phán đoán tổng hợp, và quả thật ta không cần kinh nghiệm nào cả để làm được điều đó, thế nhưng nhận thức này thực ra sẽ không phải là nhận thức gì cả mà chỉ là những ảo ảnh hoang đường (Hirngespinst) [của trí tưởng tượng], nếu không gian không được xem như là điều kiện của những hiện tượng tạo nên chất liệu cho kinh nghiệm bên ngoài: cho nên, những phán đoán tổng hợp thuần túy ấy, dù một cách gián tiếp, cũng phải quan hệ với kinh nghiệm khả hữu, hoặc đúng hơn, với chính khả thể của kinh nghiệm và chỉ trên đó mới đặt cơ sở cho giá trị khách quan của sự tổng hợp của chúng.

Vậy, kinh nghiệm, như là tổng hợp thường nghiệm, trong khả thể của nó, là phương cách nhận thức duy nhất mang lại tính thực tại cho mọi tổng hợp khác; còn sự tổng B197 hợp, như là nhận thức tiên nghiệm, lại chỉ có được chân lý (là sự trùng hợp với đối tượng) là khi nó không chứa đựng gì khác hơn là những gì tất yếu cần thiết để mang lại sự thống nhất tổng hợp của kinh nghiệm nói chung.

Cho nên, nguyên tắc tối cao của mọi phán đoán tổng hợp là: "**Đối tượng nào cũng phục tùng những điều kiện tất yếu của sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của trực quan trong một kinh nghiệm khả hữu**".

Bằng cách đó, những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm mới có thể có được khi ta liên hệ (beziehen) [áp dụng] những điều kiện mô thức của trực quan tiên nghiệm, sự tổng hợp của trí tưởng tượng, và sự thống nhất tất yếu của tổng hợp ấy trong một Thông giác siêu nghiệm với một nhận thức có thể có của kinh nghiệm nói chung, và nói rằng: "**những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm và vì thế, có được giá trị khách quan trong một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm**".

TIẾT 3

HÌNH DUNG CÓ HỆ THỐNG VỀ MỌI NGUYÊN TẮC TỔNG HỢP CỦA GIÁC TÍNH THUẦN TÚY

B198 Hễ ở đâu có các nguyên tắc thì đều phải quy cho giác tính thuần túy mà thôi; [vì] giác tính không chỉ là quan năng đề ra các quy luật (Regel) cho những gì đang xảy ra mà bản thân còn là nguồn suối của các Nguyên tắc (Grundsätze) theo đó: tất cả (những gì có thể xuất hiện ra cho ta như đối tượng) đều tất yếu phải phục tùng các quy luật trên, vì nếu không có các quy luật ấy, ta không bao giờ đạt được nhận thức về một đối tượng tương ứng với những hiện tượng. Ngay cả những quy luật của tự nhiên, nếu chúng được xem như là những nguyên tắc của việc sử dụng giác tính thường nghiệm, đều có biểu hiện về tính tất yếu và vì vậy, ít ra cũng có sự phỏng đoán về một sự quy định từ các cơ sở có giá trị tiên nghiệm và có trước mọi kinh nghiệm. Nhưng mọi quy luật tự nhiên - không phân biệt - đều phục tùng các nguyên tắc cao hơn của giác tính, theo nghĩa những quy luật tự nhiên chỉ là sự áp dụng các nguyên tắc cao hơn này vào những trường hợp đặc thù của hiện tượng. Vậy, chỉ các nguyên tắc cao hơn này mới mang lại khái niệm, là cái chứa đựng điều kiện và hầu như chứa đựng các cái liêu biểu (Exponenten) cho một quy luật nói chung; còn kinh nghiệm, trái lại, cho ta trường hợp [cụ thể] phục tùng quy luật ấy.

Cũng khó có nguy cơ khiến ta lẫn lộn, xem những nguyên tắc thường nghiệm như là các Nguyên tắc của giác tính thuần túy hay ngược lại, vì: chính tính tất yếu theo các

khái niệm* là đặc điểm của cái sau và sự thiếu vắng tính tất yếu này trong mọi mệnh đề thường nghiệm - dù phạm vi giá trị của chúng mở rộng đến đâu - là điều dễ được nhận ra và có thể ngăn ngừa sự lẫn lộn này. Tuy nhiên, cũng có một số nguyên tắc thuần túy tiên nghiệm mà tôi không muốn xếp vào cho bản thân giác tính thuần túy vì lẽ, chúng được rút ra từ các trực quan thuần túy chứ không phải từ các khái niệm

B199 thuần túy (dù cũng phải thông qua giác tính), vì chỉ có giác tính mới là quan năng của những khái niệm. Toán học có các nguyên tắc thuộc loại này [tức rút ra từ trực quan], tuy nhiên sự áp dụng các nguyên tắc này vào kinh nghiệm, do đó, cả giá trị khách quan của chúng, thậm chí cả khả thể của các nhận thức tổng hợp tiên nghiệm ấy (sự diễn dịch các nguyên tắc toán học) bao giờ cũng phải dựa vào giác tính thuần túy.

Vì lý do đó, dù không tính các nguyên tắc của toán học vào trong số các nguyên tắc của giác tính thuần túy, tôi vẫn xem chính các nguyên tắc của giác tính mới là điều kiện khả thể cho các nguyên tắc của toán học và mang lại cho chúng giá trị khách quan tiên nghiệm, do đó, như là cái **Nguyên tắc (Principium)** cho các nguyên tắc (Grundsätze) [toán học] này, tức là tôi sẽ đi từ **khái niệm đến trực quan**, chứ không phải đi từ trực quan đến khái niệm.

Trong việc áp dụng các khái niệm thuần túy của giác tính vào kinh nghiệm khả hữu, thì việc sử dụng sự tổng hợp của chúng hoặc có tính toán học, hoặc có tính năng động [**động lực**] (dynamisch), vì một bên chỉ hướng về trực quan, bên kia về sự tồn tại của một hiện tượng nói chung. Trong

* "Tính tất yếu theo các khái niệm" (die Notwendigkeit nach Begriffen): tính tất yếu phải phục tùng các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù). (N.D).

B200 quan hệ với một kinh nghiệm khả hữu, các điều kiện tiên nghiệm của trực quan là tuyệt đối cần thiết, còn các điều kiện về sự tồn tại của đối tượng cho một trực quan thường nghiệm khả hữu thì chỉ bất tất. Cho nên, các nguyên tắc của việc sử dụng [phạm trừ một cách] toán học có tính tất yếu vô điều kiện, nghĩa là "tất nhiên" (apodiktisch); trái lại, việc sử dụng năng động, tuy vẫn có tính cách của một sự tất yếu tiên nghiệm nhưng chỉ với điều kiện của tư duy thường nghiệm ở bên trong một kinh nghiệm, nghĩa là chỉ tất yếu một cách gián tiếp, qua trung gian. | Do đó, các nguyên tắc loại sau này không chứa đựng sự hiển nhiên trực tiếp vốn là đặc điểm của các nguyên tắc thuộc loại trước (mặc dù khi áp dụng vào kinh nghiệm tính xác tín của chúng vẫn không bị tổn hại gì). Tuy nhiên, về điểm này, ta sẽ đánh giá để dàng hơn ở phần kết luận về hệ thống các nguyên tắc.

Bảng phạm trừ cho ta sự hướng dẫn tự nhiên dẫn đến bảng danh mục các Nguyên tắc vì các Nguyên tắc không gì khác hơn là những quy luật của việc sử dụng khách quan các phạm trừ. Trong tinh thần đó, tất cả các Nguyên tắc của giác tính thuần túy là:

1

**NHỮNG TIÊN ĐỀ (AXIOMEN)
CỦA TRỰC QUAN**

2

**NHỮNG DỰ ĐOÁN
(ANTIZIPATIONEN)
CỦA TRI GIÁC**

3

**NHỮNG LOẠI SUY
(ANALOGIEN)
CỦA KINH NGHIỆM**

4

**NHỮNG ĐỊNH ĐỀ (POSTULATE)
CỦA TƯ DUY THƯỜNG NGHIỆM NÓI CHUNG**

Các tên gọi này được tôi chọn rất cẩn trọng để làm nổi rõ sự khác nhau giữa các nguyên tắc trên, xét về mặt tính hiển nhiên và về sự sử dụng chúng.

Sau đây ta sẽ sớm thấy rằng: không những về tính hiển nhiên mà cả về việc quy định những đối tượng một cách tiên nghiệm, các nguyên tắc rút ra từ hai phạm trù **lượng** và **chất** (nếu chỉ lưu ý đến mặt hình thức của chúng thôi) có sự **khác nhau** với các nguyên tắc rút ra từ hai loại phạm trù còn lại [tức phạm trù tương quan và phạm trù hình thái], ở chỗ hai loại trước có một sự xác tín trực quan, hai loại sau chỉ có sự xác tín suy lý, dù cả hai đều có khả năng mang lại một sự xác tín hoàn toàn. Vì thế, tôi gọi cái trước là **các nguyên tắc toán học**, cái sau là **các nguyên tắc năng động** (hay **động lực**)⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Mọi sự nối kết (Verbindung/Latinh: conjunctio) thì hoặc là tổ hợp (Zusammensetzung/compositio) hoặc là kết hợp (Verknüpfung/nexus). Cái trước là sự tổ hợp của cái đa tạp không tất yếu thuộc về nhau. v.d hai hình tam giác là do một hình vuông được chia đôi theo đường chéo góc, và tương tự như vậy là sự tổ hợp cái đồng tính trong mọi sự vật được xem xét theo kiểu toán học. Sự tổ hợp này lại được chia ra làm hai: sự **hỗn hợp** (Aggregation) và **liên hợp** (Koalition); cái trước hướng về lượng có quảng tính (extensiv), cái sau về lượng có cường độ (intensiv). Còn loại **kết hợp** (nexus) [tức sự nối kết theo nghĩa thứ hai] mới là sự tổng hợp cái đa tạp tất yếu thuộc về nhau, v.d tùy thể phải nối kết với bản thể, hậu quả với nguyên nhân... Đó là sự tổng hợp của những cái dị tính được hình dung là kết hợp [nối kết] với nhau một cách tiên nghiệm. | Sở dĩ tôi gọi sự nối kết - không tùy tiện này là năng động vì nó là sự nối kết sự tồn tại của cái đa tạp. (Sự nối kết năng động này lại được chia ra thành sự nối kết vật lý giữa các hiện tượng với nhau và sự nối kết siêu hình học là sự nối kết những hiện tượng một cách tiên nghiệm trong quan năng nhận thức). (Chú thích của tác giả).

[Do đó, các từ “Verbindung” và “Verknüpfung” đều được dịch chung là “sự nối kết”. Còn các từ khác chỉ sự nối kết không tất yếu sẽ được dịch riêng tùy trường hợp]. (ND).

B202 Tuy nhiên nên lưu ý rằng: ở đây tôi không hề xem xét các nguyên tắc của môn Toán học, và các nguyên tắc của môn Động học tổng quát (thuộc Vật lý học), mà chỉ xem xét các Nguyên tắc của giác tính thuần túy trong quan hệ với giác quan bên trong (không phân biệt các biểu tượng được mang lại trong đó), nhờ đó mà bản thân các môn Toán học và Động học mới có thể có được. Cho nên tôi đặt tên cho các Nguyên tắc ấy theo sự áp dụng chứ không phải theo nội dung của chúng, và bây giờ ta lần lượt đi vào việc xem xét theo thứ tự của bảng trên.

Bản sao lưu trữ

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9.3 CÁC NGUYÊN TẮC CỦA GIÁC TÍNH THUẦN TÚY

Chúng ta tổng kết những gì đã đạt được cho đến nay:

- Diễn dịch siêu hình học khẳng định sự tồn tại của các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù).
- Diễn dịch siêu nghiệm chứng minh không có phạm trù cũng sẽ không thể có kinh nghiệm.
- Thuyết Niệm thức trình bày các phạm trù được áp dụng một cách tiên nghiệm như thế nào.

Ba bộ phận ấy - mỗi phần có nhiệm vụ và vai trò riêng - hợp thành một toàn khối chứng minh khả thể của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm: mục đích của Phân tích pháp siêu nghiệm. Toàn khối ấy sẽ hoàn chỉnh khi từ kết quả đã đạt được, Kant rút ra **"hệ thống tất cả các Nguyên tắc của giác tính thuần túy"**, tức những Nguyên tắc mà giác tính có thể đạt được một cách hoàn toàn tiên nghiệm nhờ vào các niệm thức siêu nghiệm đã biết (B187...). Khác với các niệm thức là cái đi trước, các Nguyên tắc đến sau và là kết quả của các phạm trù, là những mệnh đề hay phát biểu "tổng hợp tiên nghiệm" **ơ bản nhất về thực tại** mà giác tính có thể tự mình làm được trước khi có mọi kinh nghiệm, làm nền tảng cho mọi phát biểu khác trong các ngành khoa học. Như vậy, các Nguyên tắc này không phải chỉ là các hệ luận được rút ra một cách đơn giản, mà là "thành quả tối cao" của học thuyết về kinh nghiệm, chứa đựng tham vọng rất lớn về lý luận của Kant. Chính vì thế, phần này cũng gây ra nhiều bất đồng giữa các nhà chú giải về ý nghĩa và giá trị thật sự của "các Nguyên tắc". Trước khi đi vào tìm hiểu "các Nguyên tắc" (phần khá khô khan mà người đọc thiếu kiên nhẫn có thể tạm lướt qua trước khi quay trở lại kỹ hơn), ta nên nhìn qua toàn cảnh cuộc tranh luận để có sự chuẩn bị cần thiết.

9.3.1 Nếu J. Hirschberger, tác giả bộ "Lịch sử triết học" nổi tiếng ⁽¹⁾ xem "các Nguyên tắc" chỉ là nỗ lực "bết sức vật vờ" (gequält!) của Kant để rút ra các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm từ bảng các phạm trù, thì O.

⁽¹⁾ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie (Lịch sử triết học)* 2, Freiburg 1991 - Offried Höffe: Immanuel Kant, Muenchen 1983.

Höffe bênh vực ý nghĩa quan trọng của các Nguyên tắc như là nền tảng siêu nghiệm của mọi nhận thức và tư duy khoa học. Giữa hai cách nhìn ấy còn có nhiều ý kiến phê phán hoặc ủng hộ khác nhau về nội dung các vấn đề liên quan.

- Về mặt hệ thống cũng như về phương diện lịch sử triết học, dù sao "các Nguyên tắc" cũng bàn đến các vấn đề rất cơ bản của triết học và khoa học nói chung như tính thường tồn của bản thể và nguyên tắc nhân-quả mà không ai có thể bỏ qua. "Các Nguyên tắc" cũng làm nổi bật quá trình toán học hóa các khoa học tự nhiên - một đặc trưng của thời cận đại với Kepler, Galilei và Newton -, xem toán học là mô thức không thể thiếu đối với nhận thức tự nhiên khách quan. Tính tất yếu và phổ quát toán học được xem là các tiêu chuẩn nhất thiết của khoa học "dịch thực": với Kant, hoặc chỉ có thể có một khoa học tự nhiên được định lượng và toán học hóa hoặc không thể có một nền khoa học chặt chẽ thực sự. Chính cách nhìn này dẫn đến các ý kiến bất đồng: Hegel đã kích rất mạnh nỗ lực định lượng của khoa học (Xem: Hiện tượng học của Tinh thần, Chương V: Lý tính). Môn sinh vật học (Biologie) có từ thời Aristote và phát triển dưới thời G. Buffon (1707-1788)⁽¹⁾ đẩy lùi các quan hệ định lượng trừu tượng nhường chỗ cho việc mô tả các quan hệ về chất (định tính). Người ta càng hoài nghi luận điểm của Kant về tính tất yếu của toán học đối với các khoa học trước những hậu quả vừa tích cực vừa không kém tai hại của tiến bộ kỹ thuật. Thêm vào đó, sự phát triển của các ngành khoa học xã hội và nhân văn sau Kant cho thấy chúng không thể hoặc không nhất thiết tuân thủ chặt chẽ tiêu chuẩn "khoa học dịch thực" của Kant, dù có không ít cố gắng đưa các phương pháp định lượng vào các môn khoa học này.

Bác lại quan điểm trên, nhiều người khác cho rằng tuy "các Nguyên tắc của giác tính thuần túy" đặt cơ sở triết học cho các khoa học riêng lẻ (các Nguyên tắc này sẽ được Kant phát triển thành Siêu hình học về tự nhiên trong "Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên" (1786)) nhưng phải phân biệt chúng với những nguyên tắc đặc thù của toán học và khoa học tự nhiên. Chúng đặt nền móng ở tầng sâu hơn nơi những cấu trúc nền tảng của tư duy khoa học; chúng không điều chỉnh các nội dung nhất định về Tự nhiên, mà về Tự nhiên **như là** Tự nhiên,

⁽¹⁾ G.L. Buffon: Histoire naturelle, générale et particulière, 1749 (44 tập).

tức là các nguyên tắc cấu tạo nên bản thân (nhận thức về) Tự nhiên. Dù muốn hay không, mọi phát biểu, phán đoán về tự nhiên đều mặc nhiên lấy chúng làm tiền đề. Từ chúng, người ta không thể trực tiếp rút ra những phán đoán khoa học riêng lẻ; chúng là những “định hướng khởi nguồn” (theo nghĩa gốc của chữ “nguyên tắc” hay như Kant nói, đó là “**cái Nguyên tắc (Principium)** của những nguyên tắc (Grundsätze) [đặc thù]” (B199) của năng lực phán đoán, không dựa trên các dẫn xuất lô-gíc hình thức hay lập hợp sự kiện, trái lại, biểu hiện hành vi phán đoán hợp lý trong mọi tư duy khoa học.

- Một số tác giả nổi tiếng như Popper⁽¹⁾, Stegmüller ca ngợi Kant là người đầu tiên - khác với nhà hoài nghi David Hume - đã đặt nền móng vững chắc cho cơ học Newton. Các người khác (như O. Höffe) bác lại, cho rằng ca ngợi như thế là không hiểu Kant và lại làm hại Kant, vì Kant đặt vấn đề siêu nghiệm chứ không phải là nhà khoa học luận; và lại gắn Kant với vật lý học cổ điển của Newton (như trước đây trong phần Cảm năng học, gắn Kant với hình học Euclide) làm cho triết học Kant mất hết ý nghĩa trước sự tiến bộ nhanh chóng của khoa học (dù có các nỗ lực “cứu vãn” Kant của V. Weizsäcker trước các nguyên tắc bảo toàn trong vật lý học và của L.W.Beck trước nguyên tắc bất định của Heisenberg hoặc của E. Cassirer chứng minh sự tương thích giữa Kant với thuyết tương đối và lượng tử). Cũng theo cách lập luận ở trên, quan điểm bác lại cho rằng các Nguyên tắc - cũng như Cảm năng học siêu-nghiệm trước đây - không gắn với một môn khoa học riêng lẻ nào trong lịch sử mà chỉ muốn đặt cơ sở cho nhận thức khách quan. Dù Kant tin vào sự đúng đắn của hình học Euclide và cơ học Newton và thường dùng để minh họa, nhưng ông không hề xem chúng là bộ phận hợp thành của việc Phê phán siêu nghiệm. Chúng chỉ là các ví dụ điển hình của nhận thức tổng hợp tiên nghiệm, còn nhiệm vụ của ông là chứng minh **khả thể** của chúng. Ông không tìm cách “chứng minh” chúng, ông chỉ muốn nói: trong nghiên cứu khoa học, người ta không thể hành động tùy tiện mà phải xuất phát từ những điều kiện khả thể nhất định của chủ thể nhận thức.

Lướt qua như thế là tạm đủ để dẫn nhập, bây giờ ta đi vào tìm hiểu các “Nguyên tắc”.

⁽¹⁾ Xem: Thư mục tham khảo.

- 9.3.2 Kant bắt đầu với Nguyên tắc tối cao của mọi phán đoán phân tích: nguyên tắc (loại trừ) mâu thuẫn. Nhưng ông không xem trọng nguyên tắc này lắm mà chỉ dùng nó làm "âm bản" để tiến tới các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm. Theo Kant, nguyên tắc "Không một sự vật nào được có một thuộc tính mâu thuẫn với chính nó" (B190) chỉ có tính phân tích, không giúp ta thỏa mãn vì không đưa ra được những định nghĩa độc lập, mới mẻ mà chỉ quay đi quay lại với sự mâu thuẫn và tránh mâu thuẫn khi phát biểu.
- 9.3.3 Điều Kant quan tâm là sự khởi đầu của kinh nghiệm từ bên ngoài các mệnh đề phân tích. Kinh nghiệm dựa trên sự thống nhất tổng hợp của những hiện tượng chứ không phải chỉ là các mảnh vụn, các tập hợp hỗn loạn của những ấn tượng cảm tính. Các điều kiện để mang lại sự thống nhất (hay nhất thể) tổng hợp này ta đã biết cả rồi, nay Kant đúc kết lại thành một câu rất hàm súc và quan trọng mà ông gọi là Nguyên tắc tối cao của mọi phán đoán tổng hợp: **"Những điều kiện để có thể có được kinh nghiệm nói chung cũng đồng thời là những điều kiện để có thể có được những đối tượng của kinh nghiệm và vì thế, có được giá trị khách quan trong một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm"** (B197). Nói cách khác, theo Kant, sự hình thành kinh nghiệm và sự hình thành đối tượng thống nhất lại làm một và là sự thống nhất (nhất thể) từ bản chất. ("**Đối tượng**" theo nghĩa là "**hiện tượng**").
- 9.3.4 Từ Nguyên tắc tối cao trên đây của mọi phán đoán tổng hợp, Kant rút ra danh mục các Nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm dựa trên các phạm trù đã được niệm thức hóa: Di theo 4 loại phạm trù, Kant phát triển nguyên tắc của bốn "yếu tố" hay bốn "bước" (Momente) của nhận thức: **Trực quan - Tri giác - Kinh nghiệm - và Tư duy thường nghiệm nói chung** ("Tư duy thường nghiệm nói chung" nối kết cả ba yếu tố trên đây của nhận thức: trực quan, tri giác và kinh nghiệm. Từ sự nối kết này, tư duy thường nghiệm xác định **ba hình thái** của nhận thức: khả năng, hiện thực và tất yếu). Đây chính là gợi ý đầu tiên và sâu sắc để sau này Hegel sẽ phát triển thành các **cấp độ (Stufe)** nhận thức đầu tiên của Ý thức, cấp độ sau phủ định và kế thừa cấp độ trước: **sự xác tín cảm tính - Tri giác - Lực và giác tính** (Xem: Hegel: "**Hiện tượng học của Tinh thần**" (*Phänomenologie des Geistes*, 63-119).

Với mỗi bước, Kant phát hiện hình thái đặc thù của nhận thức tổng hợp tiên nghiệm:

- các tiên đề của trực quan
- các dự đoán của tri giác

- các loại suy của kinh nghiệm và
- các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung

Với mỗi loại nhận thức có giá trị tiên nghiệm này, Kant nêu ra ít nhất là một "Nguyên tắc".

Ông gọi các **Tiên đề** và các **Dự đoán** (hai loại đầu) là các Nguyên tắc có "**tính toán học**", hai loại sau có "**tính năng động**" (hay động lực → Động học). Các Nguyên tắc toán học chứng minh tính chính đáng và tính tất yếu của nhận thức toán học: là khoa học nghiên cứu về **những đại lượng (quanta)** và về **Lượng nói chung (quantitas)**, toán học là yếu tố cấu tạo đầu tiên của mọi đối tượng kinh nghiệm và có giá trị khách quan, thậm chí những sự việc không được diễn đạt bằng những đại lượng không thể là đối tượng khách quan.

Các Nguyên tắc năng động cho phép khoa học tự nhiên **đi ra khỏi** phạm vi toán học để khẳng định hoặc phủ định, kết hợp theo quy luật (nhân quả) hay không về sự **tồn tại** của những hiện tượng, và đầu vậy, vẫn còn ở trong khuôn khổ nhận thức tiên nghiệm, trước khi nghiên cứu cụ thể về những dữ kiện thường nghiệm. (Vd: lãnh vực "Động học" - Dynamik - của Vật lý học thuần túy).

1

CÁC TIÊN ĐỀ CỦA TRỰC QUAN

NGUYÊN TẮC CỦA CHÚNG LÀ: MỌI
TRỰC QUAN LÀ NHỮNG LƯỢNG*
CÓ QUẢNG TÍNH.

CHỨNG MINH

Mọi hiện tượng, về hình thức, chứa đựng một trực quan trong không gian và thời gian làm cơ sở tiên nghiệm cho chúng. Chúng có thể được lãnh hội, tức là được thu nhận vào ý thức thường nghiệm không bằng cách nào khác hơn là thông qua sự tổng hợp cái đa tạp, qua đó những biểu tượng về một không gian hay thời gian nhất định được sản sinh ra, nghĩa là bằng sự tổ hợp (Zusammensetzung) cái đồng tính và ý thức về sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp này (những cái đồng tính). Ý thức về cái đồng tính đa tạp ấy trong trực quan nói chung, trong chừng mực nhờ đó biểu tượng về một đối tượng mới có thể có được, chính là khái niệm về một Lượng (Quanti). Cho nên, chỉ nhờ chính sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của trực quan cảm tính được cho mà bản thân tri giác về đối tượng như là hiện tượng mới có thể có được; và qua đó, sự thống nhất của việc tổ hợp cái đa tạp đồng tính mới được suy tưởng trong khái niệm về một

* Lượng: Xem mục từ "Lượng" trong "Mục lục vấn đề và nội dung thuật ngữ" và chú thích* cho B182-183. (N.D).

Lượng. | Nói cách khác, mọi hiện tượng nhìn chung, đều là những **Lượng**, và đó là, **những Lượng có quảng tính**, vì với tư cách là những trực quan trong không gian hay thời gian, chúng phải được hình dung bởi cùng một sự tổng hợp, qua đó không gian và thời gian nói chung được xác định*.

Tôi gọi một lượng có quảng tính (*extensive Grösse*) là cái trong đó, biểu tượng về các bộ phận làm cho biểu tượng về cái toàn bộ có thể có được (và phải tất yếu đi trước cái toàn bộ). Tôi không thể hình dung một đường kẻ nào, dù nhỏ đến mấy, mà không kéo nó ra trong tư tưởng, nghĩa là xuất phát từ một điểm rồi dần dần tạo ra tất cả các phần khác, và chỉ bằng cách đó mới tạo ra được một trực quan về đường kẻ. Cũng như thế, tôi hình dung về đơn vị thời gian, dù ngắn ngủi đến đâu. Tôi suy tưởng trong đó về một diễn tiến kế tiếp nhau từ thời điểm này sang thời điểm khác; là nơi mà qua tất cả các bộ phận của thời gian và sự cộng dồn chúng lại, cuối cùng một thời lượng (*Zeitgrösse*) nhất định được tạo ra. Vì nơi mọi hiện tượng, trực quan thuần túy là không gian, hoặc là thời gian, nên mọi hiện tượng như là trực quan đều là một lượng có quảng tính bằng cách chỉ thông qua sự tổng hợp tiếp diễn (từ bộ phận này đến bộ phận kia) mà có thể được nhận thức trong sự lãnh hội. Do đó, mọi hiện tượng đều vốn được trực quan như là sự hỗn hợp (*Aggregate*) (một số lượng của những bộ phận đã cho trước). | Sự hỗn hợp này không phải là trường hợp nơi bất kỳ loại Lượng nào mà chỉ là loại Lượng được ta hình dung và lãnh hội như là **Lượng có quảng tính (extensiv)**.

B204

Môn toán học về quảng tính (Hình học) đặt nền tảng trên sự tổng hợp tiếp diễn này của trí tưởng tượng tác tạo

* Đoạn từ "Chứng minh... được xác định" là được Kant viết thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

trong việc tạo ra những hình thể, và cùng với Hình học là các tiên đề của nó diễn tả các điều kiện của trực quan cảm tính tiên nghiệm, chỉ nhờ đó mới hình thành được niệm thức về một khái niệm **thuần túy** của hiện tượng bên ngoài, ví dụ: "giữa hai điểm chỉ có thể có một đường thẳng", "hai đường thẳng không thể bao chứa một không gian" v.v.. Đó là những tiên đề chỉ liên quan thực sự đến những lượng (quanta) xét như là lượng mà thôi.

Nhưng, xét về lượng của một vật (**quantitas**), tức là trả lời câu hỏi: "Vật này hay vật kia lớn bao nhiêu?", ta trả lời bằng những mệnh đề cũng có tính tổng hợp và xác tín trực tiếp (*indemonstrabilia*: không cần chứng minh); nhưng theo nghĩa chặt chẽ, chúng vẫn không phải là **những tiên đề**. Ví dụ, câu: "Nếu cái bằng nhau được thêm vào hay được rút đi cho cái bằng nhau thì tổng số là bằng nhau"; chỉ là những mệnh đề phân tích, vì tôi ý thức một cách trực tiếp sự đồng nhất của việc hình thành số lượng này với việc hình thành số lượng kia, trong khi **những tiên đề phải là những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm**. Ngược lại, những mệnh đề hiển nhiên là những mệnh đề về mối quan hệ của các con số, chúng tuy là **tổng hợp** nhưng **không phổ biến** như những mệnh đề của Hình học, vì vậy cũng không thể là những tiên đề, mà chỉ có thể được gọi là **những công thức số**. Ví dụ: $5+7=12$ tất nhiên không phải là một mệnh đề phân tích. Vì trong biểu tượng về số 7, hay trong số 5, hay trong sự hỗn hợp cả hai con số này đều không cho tôi biểu tượng về số 12. (Trong thực tế, tôi có nghĩ ra được con số này bằng cách cộng cả hai là điều không bàn ở đây, vì trong một mệnh đề phân tích, câu hỏi đặt ra chỉ là liệu tôi có thực sự suy tưởng về vị ngữ trong biểu tượng về chủ ngữ hay không mà thôi). Mệnh đề trên [$5+7=12$] là tổng hợp, song vẫn chỉ là một mệnh đề riêng lẻ. Trong chừng mực ở đây chỉ là sự tổng hợp của cái **đồng tính** (các đơn vị số), sự tổng hợp này chỉ có thể diễn ra bằng một phương cách duy nhất

[không thể có đáp số nào khác], dù sau đó, việc sử dụng các con số này là phổ biến. Còn nếu tôi nói: "Với ba đường thẳng, trong đó tổng của hai đường lớn hơn đường thứ ba, tôi có thể vẽ một hình tam giác", tôi chỉ cần dùng chức năng đơn thuần của trí tưởng tượng tác tạo để vẽ đường dài, đường ngắn, góc lớn, góc bé gì đều được. Ngược lại, con số 7 chỉ có thể có theo một cách duy nhất cũng như con số 12 là nhờ sự tổng hợp của con số trước với con số 5. Người ta không nhất thiết phải gọi những mệnh đề tổng hợp như vậy là những tiên đề, (vì nếu không, ta sẽ có vô số tiên đề) mà chỉ gọi chúng là những công thức số (**Zahlformeln**).

Nguyên tắc siêu nghiệm này của môn toán học về những hiện tượng mở rộng nhận thức tiên nghiệm của ta rất nhiều. Vì chỉ nguyên tắc này mới làm cho toán học thuần túy có thể được áp dụng với sự chính xác hoàn toàn vào những đối tượng của kinh nghiệm, và không có nó, sự áp dụng này sẽ không có giá trị hiển nhiên; ngược lại, làm nảy sinh nhiều mâu thuẫn. Những hiện tượng không phải là những vật-tự-thân. Trực quan thường nghiệm chỉ có thể có được thông qua trực quan thuần túy (không gian và thời gian); cho nên, những gì môn hình học khẳng định về trực quan thuần túy thì cũng có giá trị không cần bàn cãi đối với trực quan thường nghiệm. | Mọi sự tránh né, như cho rằng những đối tượng của giác quan không tương ứng với những quy luật kiến tạo trong không gian (ví dụ, với quy luật về tính khả phân vô hạn của đường kẻ hay của các góc) đều phải bị vứt bỏ. Vì, nếu sự phản bác trên là đúng, người ta sẽ phủ nhận giá trị khách quan của không gian, tức của toàn bộ toán học và không còn biết toán học có thể được áp dụng vào hiện tượng là tại sao và tới đâu. Sự tổng hợp về những không gian và thời gian khác nhau như là về mô thức cốt yếu của mọi trực quan, là cái đồng thời làm cho sự lãnh hội về hiện tượng, cũng như cho mọi kinh nghiệm ở bên ngoài, tức cho toàn bộ nhận thức về đối tượng của kinh nghiệm có

thể có được. | Do đó cái gì toán học - trong sự sử dụng thuần túy của nó - đã chứng minh được là đúng cho cái trước, thì nhất thiết cũng đúng cho cái sau. Mọi phản bác chỉ là thái độ phân biệt đối xử của một lý tính lầm lạc, nhằm tưởng rằng có thể tháo bỏ những đối tượng của giác quan ra khỏi các điều kiện mô thức của cảm năng chúng ta, rồi hình dung những đối tượng ấy, - dù chỉ là hiện tượng đơn thuần-, như những vật-tự-thân hòng mang chúng lại cho giác tính chúng ta. | Thật thế, trong trường hợp này sẽ không thể nhận thức được gì một cách tiên nghiệm, do đó, cũng không thể nhận thức một cách tổng hợp về chúng thông qua những khái niệm thuần túy về không gian, và ngay cả bản thân môn học chuyên xác định những khái niệm ấy - tức Hình học - ắt cũng không thể có được.

2

CÁC DỰ ĐOÁN CỦA TRI GIÁC

**NGUYÊN TẮC CỦA CHÚNG LÀ: TRONG
MỌI HIỆN TƯỢNG, CÁI THỰC TỒN (DAS
REALE) LÀ ĐỐI TƯỢNG CỦA CẢM GIÁC,
ĐỀU CÓ MỘT LƯỢNG CƯỜNG ĐỘ,
TỨC LÀ MỘT ĐỘ (GRAD).**

CHỨNG MINH

Tri giác là ý thức thường nghiệm, tức là một ý thức trong đó đồng thời là [chứa đựng] cảm giác. Những hiện tượng như là đối tượng của tri giác không phải là các trực quan thuần túy (mô thức đơn thuần) như không gian và thời gian (vì không gian và thời gian không thể được tri giác). Ngoài trực quan, chúng còn phải chứa đựng những chất liệu cho một đối tượng nói chung (qua đó một cái gì đang tồn tại được hình dung trong không gian và thời gian), tức là cái thực tồn (das Reale) của cảm giác như một biểu tượng chủ quan đơn thuần, nhờ đó ta có thể ý thức rằng chủ thể đang bị kích động và ta đang quan hệ với một đối tượng nói chung [bên ngoài ta]. Một sự biến đổi từng bước từ ý thức thường nghiệm sang ý thức thuần túy chỉ có thể có, trong chừng mực cái hiện tồn trong ý thức thường nghiệm hoàn toàn biến mất và chỉ còn lại ý thức có tính mô thức đơn thuần (tiên nghiệm) của cái đa tạp trong không gian và thời gian: do đó, cũng còn lại một sự tổng hợp về việc tạo ra lượng của một cảm giác từ lúc khởi đầu, tức là từ trực quan thuần túy = 0 tiến lên tới một lượng nào đó của cảm giác. Vì cảm giác tự

nó không phải là một biểu tượng khách quan và trong nó không thể tìm thấy trực quan về không gian lẫn thời gian, nên cảm giác không có bất cứ một lượng quảng tính nào, nhưng vẫn có một lượng đi theo nó (nhờ sự lãnh hội về cảm giác, trong đó ý thức thường nghiệm - trong một thời gian nào đó - đi từ cảm giác = 0 tiến lên một độ được cho), đó là **Lượng cường độ (intensive Grösse)**. Do đó, chúng ta phải quy một Lượng cường độ, tức là một Độ về sự ảnh hưởng trên giác quan cho mọi đối tượng tương ứng của tri giác, trong chừng mực tri giác này chứa đựng cảm giác*.

B209 Ta có thể gọi mọi nhận thức, nhờ đó ta có thể nhận thức và xác định một cách tiên nghiệm cái gì là thuộc về nhận thức thường nghiệm, là **một dự đoán (Antizipation)**; và không nghi ngờ gì, đây chính là ý nghĩa mà **Epikur** đã dùng cho thuật ngữ "**PROLEPSIS**"** của ông. Vì ở trong hiện tượng, có một cái gì đó không bao giờ có thể nhận thức một cách tiên nghiệm được, và chính cái đó tạo nên sự khác biệt căn bản giữa nhận thức thuần túy và nhận thức thường nghiệm; cái đó chính là **cảm giác** (như là chất liệu của tri giác); từ đó suy ra, cảm giác chính là cái **không thể dự đoán được** [ở trong nhận thức]. Ngược lại, ta có thể gọi những quy định thuần túy trong không gian và thời gian - không những đối với hình thể mà cả đối với lượng - là **những dự đoán** về hiện tượng, vì chúng hình dung một cách tiên nghiệm những gì bao giờ cũng chỉ có thể được mang lại một cách hậu nghiệm trong kinh nghiệm. Nhưng giả thiết

* Từ "Chứng minh... chứa đựng cảm giác" là đoạn được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

** "**PROLEPSIS**" (Hy Lạp): sự dự đoán, sự tiên giả định. Khái niệm cơ bản trong nhận thức luận của **EPICUR** (341-271): biểu tượng phổ biến (khái niệm) như là hình ảnh của trí nhớ bao hàm trong đó các hồi ức về nhiều tri giác cùng loại về cùng một đối tượng. (N.D).

rằng nơi bất kỳ cảm giác nào cũng có một cái gì đấy được xem như là **cảm giác nói chung** (dù không có một cảm giác cụ thể nào được mang lại) có thể được nhận thức một cách tiên nghiệm; cái cảm giác chung này xứng đáng được gọi là **Dự đoán** trong một nghĩa đặc biệt, bởi có vẻ hơi lạ khi dự đoán được kinh nghiệm về những gì liên quan đến chất liệu của nó, là cái người ta chỉ có thể rút ra từ chính kinh nghiệm mà thôi. Trường hợp đang xét ở đây [về dự đoán của tri giác] quả thật là làm công việc như vậy.

Sự lãnh hội [sự vật] chỉ thông qua cảm giác là sự lấp đầy một khoảng khắc [cảm nhận trọn vẹn] (nếu ta không tính tới sự tiếp diễn của nhiều cảm giác). Trong hiện tượng, cái mà sự lãnh hội về nó không phải như một tổng hợp tiếp diễn đi từ các bộ phận đến toàn bộ biểu tượng, chính là cảm giác, và vì thế, nó không có lượng quảng tính. | Sự thiếu vắng cảm giác trong cùng một khoảng khắc thời gian hình dung khoảng khắc ấy như là trống rỗng, tức là = 0. Do đó, trong trực quan thường nghiệm, cái tương ứng với cảm giác B210 là **thực tại** (realitas phaenomenon)*, còn cái tương ứng với sự thiếu vắng cảm giác là cái phủ định của thực tại = 0. Nhưng mỗi cảm giác đều có khả năng suy giảm bằng cách có thể giảm đi và dần dần biến mất. Như vậy trong hiện tượng, giữa thực tại và phủ định [hư vô], có một quan hệ liên tục của nhiều cảm giác trung gian, và sự khác biệt giữa chúng với nhau bao giờ cũng nhỏ hơn là giữa cảm giác được cho với độ 0, hay là với sự phủ định hoàn toàn. **Điều ấy có nghĩa rằng:** Cái thực tồn trong hiện tượng bao giờ cũng có một lượng, nhưng không được lãnh hội bằng sự tổng hợp tiếp diễn của nhiều cảm giác, tức không phải từ các bộ phận tiến lên cái toàn bộ mà bằng cảm giác trọn vẹn trong một khoảng khắc; cho nên cảm giác tuy có một Lượng nhưng

* Realitas phaenomenon: (Latinh: thực tại xét như hiện tượng). (N.D).

không phải là lượng quang tính.

Bây giờ, tôi gọi [loại] **Lượng** chỉ được lãnh hội như một **nhất thể trọn vẹn**, trong đó cái đa thể [của nhiều cảm giác] có thể được hình dung chỉ như là sự tiến dần đến sự phủ định = 0 là **Lượng cường độ (intensive Grösse)**. Vậy, bất cứ thực tại nào trong hiện tượng cũng có **Lượng cường độ**, tức là **một Độ**. Nếu ta xem thực tại này như là **nguyên nhân** (là nguyên nhân của cảm giác hay của thực tại khác trong hiện tượng, vd của sự biến đổi); ta gọi **Độ** của thực tại - với tư cách là nguyên nhân - là một **động lượng (Moment)**, v.d: động lượng của trọng lượng, vì **Độ** chỉ biểu thị lượng được lãnh hội trọn vẹn trong một khoảnh khắc chứ không phải tiếp diễn nhau. Điều này tôi chỉ nhân tiện nhắc qua chứ chưa đi sâu vì hiện nay ta chưa bàn gì về vấn đề nhân quả. [xem "loại suy thứ hai của kinh nghiệm" ở các trang sau].

B211 Như vậy, mọi cảm giác, - tức mọi thực tại trong hiện tượng, dù nhỏ đến mấy, cũng có một **Độ**, tức là một lượng cường độ lúc nào cũng có thể giảm dần; và giữa thực tại và phủ định có một mối quan hệ liên tục của nhiều thực tại khả hữu và của nhiều tri giác khả hữu ngày càng bé dần đi. Mọi màu sắc, v.d, màu đỏ, có một **Độ** dù nhỏ đến mấy và không bao giờ là nhỏ nhất [tức không còn gì cả], và tình hình cũng giống như thế với sức nóng, động lượng của trọng lượng v.v..

Đặc tính của những **Lượng**, theo đó không bộ phận nào của chúng có thể là cái nhỏ nhất (không có bộ phận đơn giản, đơn thuần) được gọi là **tính liên tục** của chúng. Không gian và thời gian là những **quanta continua** (lượng liên tục), vì không bộ phận nào của chúng có thể được mang lại cho ta mà không bị giới hạn trong những ranh giới (những điểm và thời khắc), do đó, bộ phận này bản thân cũng là một không gian hoặc một thời gian. Không gian là gồm nhiều không gian và thời gian gồm nhiều thời khắc. Những điểm và

những thời khắc chỉ là những ranh giới, tức những vị trí hoặc thời khắc bị giới hạn. Nhưng những vị trí luôn giả thiết có những trực quan giới hạn hoặc xác định chúng; và ta không thể nhận thức không gian hay thời gian phức hợp gồm nhiều bộ phận cấu thành được mang lại trước cả không gian hay thời gian. Những lượng này cũng có thể được xem là những lượng **đang trôi qua**, vì sự tổng hợp (của trí tưởng tượng tác tạo) để tạo ra những lượng này là một tiến trình trong thời gian và sự liên tục của nó được ta quen gọi bằng thuật ngữ: **sự trôi qua**.

Mọi hiện tượng nói chung đều là những lượng liên tục; không những về mặt trực quan là lượng có quảng tính; mà xét về mặt tri giác đơn thuần (cảm giác và thực tại) là lượng có cường độ. Nếu sự tổng hợp cái đa tạp của hiện tượng bị cắt đứt đột ngột, cái đa tạp chỉ là một mơ hỗn mang của nhiều hiện tượng riêng lẻ chứ không còn một hiện tượng thật sự như là một Lượng (Quantum: lượng có quảng tính). | Lượng này không được hình thành từ sự tiếp tục đơn giản của tổng hợp tác tạo bằng một cách nào đó, mà bằng sự lặp đi lặp lại của một sự tổng hợp luôn ngắt quãng. Ví dụ, nếu tôi gọi 13 đồng ta-le [đơn vị tiền lúc bấy giờ] là một lượng tiền, tôi dùng thuật ngữ "lượng" trong trường hợp này là đúng nếu tôi hiểu 13 ta-le có hàm lượng bạc ròng tương đương với một đồng mác; đó là một lượng liên tục trong đó không bộ phận nào là nhỏ nhất [tức là không có gì cả] mà mỗi bộ phận đều là một đơn vị tiền chứa đựng chất liệu cho những đơn vị nhỏ hơn. Còn ngược lại, nếu tôi dùng từ 13 ta-le mà hiểu đó là một số những đồng tiền riêng lẻ (hàm lượng bạc bao nhiêu cũng được), tôi đã dùng sai thuật ngữ "một lượng tiền ta-le", vì chúng là một mơ hỗn độn, tức chỉ là một con số của những đồng tiền riêng lẻ thôi. Vì trong mọi con số phải có sự thống nhất làm cơ sở, vậy hiện tượng là một đơn vị thống nhất mới là một Lượng, và như thế, bao giờ cũng là một lượng liên tục (quantum continuum).

B213 Nếu nhìn mọi hiện tượng - như là lượng quảng tính hay lượng cường độ - là những lượng liên tục, thì câu nói: "Mọi sự biến đổi (chuyển một sự vật từ trạng thái này sang trạng thái khác) là liên tục" có vẻ sẽ được chứng minh dễ dàng với sự hiển nhiên toán học nếu [giả thử] không phải rằng tính nguyên nhân của sự biến đổi nói chung hoàn toàn nằm ngoài ranh giới của triết học siêu nghiệm và không phải lấy những nguyên tắc thường nghiệm làm tiền đề. Bởi vì giác tính không thể hé mở cho ta bất cứ một tri thức tiên nghiệm nào về khả năng có một nguyên nhân [cụ thể] làm thay đổi tình trạng của sự vật, tức biến nó thành cái đối lập với tình trạng đang có; không chỉ vì giác tính không thấy được khả năng [cụ thể] ấy (vì khả năng nhìn thấy này không có trong những nhận thức tiên nghiệm), mà còn bởi vì sự biến đổi thực ra chỉ liên quan đến một số tính quy định nào đó của hiện tượng, điều này chỉ có kinh nghiệm mới cho ta biết được -, trong khi nguyên nhân của sự biến đổi lại liên quan đến cái không biến đổi của sự vật. Và cũng vì nhận ra rằng ở đây ta không có gì để có thể sử dụng ngoài các khái niệm thuần túy cơ bản có giá trị cho mọi kinh nghiệm khả hữu, trong đó không có chút gì là thường nghiệm cả, do đó để không vi phạm tính thống nhất của hệ thống các nguyên tắc, ta không thể đưa ra bất cứ dự đoán nào cho các khoa học tự nhiên tổng quát vốn được xây dựng trên những kinh nghiệm cơ bản nhất định.

Dù vậy, ta không thiếu những bằng cứ để chứng minh ảnh hưởng to lớn của Nguyên tắc này của chúng ta [tức nguyên tắc về Độ] nhằm dự đoán về những tri giác và cả bổ sung trong trường hợp thiếu vắng tri giác để ngăn ngừa việc rút ra những kết luận sai lầm từ sự thiếu vắng đó:

B214 Nếu mọi thực tại trong tri giác đều có một Độ, tức là giữa độ đã cho và sự phủ định của nó có một chuỗi bậc thang vô tận của những độ ngày càng nhỏ dần, và nếu mọi

giác quan đều phải có một độ thụ nhận nhất định về những cảm giác, vậy không một tri giác nào, tức không một kinh nghiệm nào có thể có được nếu chứng minh - bằng cách trực tiếp hay gián tiếp (bằng bất cứ sự lắt léo nào trong suy luận mà người ta muốn) - rằng có một sự thiếu vắng hoàn toàn của mọi thực tại ở trong một hiện tượng, tức là, không thể nào tìm được bằng chứng từ kinh nghiệm về sự tồn tại của không gian trống và thời gian rỗng. Thứ nhất là vì, bản thân một sự thiếu vắng hoàn toàn của cái thực tồn trong trực quan cảm tính không thể được tri giác; thứ hai là, một sự thiếu vắng như thế không thể được suy ra từ một hiện tượng duy nhất nào và từ sự khác nhau về độ trong thực tại của hiện tượng ấy, cũng như không bao giờ được phép giả định nó để giải thích về hiện tượng. Bởi vì, một trực quan đầy đủ về một không gian hay thời gian nhất định bao giờ cũng có tính thực tại, tức là không có bộ phận nào của nó là trống rỗng. | Và cũng bởi vì mọi thực tại đều có các độ của chúng; khi lượng quang tính của hiện tượng không thay đổi, các độ này có thể giảm dần theo một chuỗi vô tận đến chỗ không còn gì (chỗ trống rỗng), thì phải có các độ khác nhau vô tận, trong đó không gian hay thời gian lúc nào cũng được lấp đầy; như thế, lượng cường độ trong những hiện tượng khác nhau có thể nhỏ đi hay lớn lên, mặc dù lượng quang tính của trực quan vẫn y nguyên, không thay đổi.

B215 Chúng ta hãy đưa ra một ví dụ về vấn đề này. Gần như hầu hết các nhà nghiên cứu về tự nhiên, khi nhận thấy một sự khác nhau rất lớn về lượng của vật chất thuộc nhiều loại khác nhau trong cùng một thể tích (một phần do động lượng của trọng lực, hay của trọng lượng, một phần do động lượng của phản lực đối lại với các chất liệu khác đã ở trong trạng thái vận động), đều nhất trí kết luận: thể tích này (tức lượng quang tính của hiện tượng) phải là trống không đối với mọi chất liệu, dù theo tỉ lệ khác nhau. Ai có thể ngờ rằng phần lớn các nhà nghiên cứu về toán học và cơ học này lại đặt

kết luận của mình trên cơ sở của một tiền đề siêu hình học mà họ thường rất muốn tránh né? Thế mà chính họ đã làm như thế khi cho rằng cái thực tồn (das Reale) trong không gian (ở đây tôi không muốn dùng các từ: tính không thể thâm nhập được hay trọng lượng, vì đó là những khái niệm thường nghiệm) là luôn luôn đồng nhất và chỉ có thể được phân biệt theo lượng quảng tính của chúng, tức là theo khối lượng. Ngược hẳn lại với giả thuyết không có cơ sở trong kinh nghiệm và do đó, thuần siêu hình học này, tôi đưa ra một sự chứng minh siêu nghiệm. | Chứng minh này không nhằm giải thích sự khác nhau trong việc lấp đầy những không gian, nhưng nhằm bác bỏ hoàn toàn tính tất yếu giả

B216 mao của giả thuyết ấy vì nó cho rằng ta không thể giải thích sự khác nhau nói trên bằng cách nào khác hơn là chấp nhận giả thuyết về những không gian trống không. | Chứng minh này cũng góp phần giúp giác tính nhận thức sự khác nhau ấy theo một kiểu khác, nếu quả việc giải thích đòi hỏi phải đưa ra một giả thuyết. Bởi vì chúng ta nhận thức rằng dù hai không gian bằng nhau có thể hoàn toàn được lấp đầy bằng các chất liệu vật chất khác hẳn nhau khiến cho trong hai không gian ấy không còn một điểm trống nào mà vật chất không có mặt, thì mọi thực tại đều có độ của nó (độ phản lực hay trọng lượng) là cái có thể giảm dần đến vô tận, trước khi chuyển thành cái không còn gì và biến mất, nhưng **lượng quảng tính vẫn không giảm bớt**. Cho nên, sự bành trướng để lấp đầy một không gian, ví dụ, hơi nóng, hoặc bất cứ thực tại nào khác trong thế giới hiện tượng, có thể giảm dần độ của nó đến vô tận mà không hề để lại một phần cực nhỏ nào của không gian trống không; trái lại lúc nào cũng lấp đầy không gian dù với độ ngày càng giảm dần giống hệt như một hiện tượng khác với độ ngày càng tăng dần. Ý định của tôi ở đây không phải là để khẳng định trường hợp này thực sự có dính líu đến sự dị biệt của các chất liệu vật chất xét theo trọng lượng riêng của chúng, mà chỉ muốn chứng minh từ một nguyên tắc của giác tính thuần túy rằng:

chính bản tính của những tri giác mới giúp chúng ta có thể đi đến một cách giải thích như thế và thật là lằm lằm khi người ta xem cái thực tồn của hiện tượng là hoàn toàn giống nhau về Độ mà chỉ khác nhau về sự hỗn hợp lượng quang tính, và nhất là lại dám xem đó là một nguyên tắc tiên nghiệm của giác tính.

B217 Dù sao, sự dự đoán của tri giác này cũng vẫn có thể làm cho nhà nghiên cứu, tuy đã bắt đầu quen và quan tâm hơn đến triết học siêu nghiệm, không khỏi có ít nhiều kinh ngạc và thắc mắc. Một cách tự nhiên, ta không khỏi hoài nghi liệu giác tính có thể đưa ra (dự đoán) mệnh đề tổng hợp như thế về độ của mọi thực tại trong hiện tượng, và do đó hoài nghi về khả năng có sự khác biệt nội tại trong bản thân cảm giác, một khi gạt bỏ tính chất thường nghiệm của nó. Đó là câu hỏi rất đáng trả lời: "Làm thế nào giác tính có thể phán đoán một cách tổng hợp và tiên nghiệm về hiện tượng và dự đoán chúng, kể cả về những điều đơn thuần thường nghiệm, đó là bản thân cảm giác?"

Trong mọi trường hợp, chất (**Qualität**) của cảm giác là thường nghiệm đơn thuần và không thể hình dung một cách tiên nghiệm được (ví dụ: màu sắc, mùi vị v.v.). Nhưng cái thực tồn - là cái tương ứng với cảm giác - đối lập với cái phủ định = 0, chỉ biểu hiện khái niệm về một cái đang tồn tại (ein Sein) và không có nghĩa gì khác là sự tổng hợp trong một ý thức thường nghiệm. Nói cách khác, ý thức thường nghiệm trong giác quan bên trong có thể phát triển từ 0 đến độ cao hơn, về chính cùng một lượng quang tính của trực quan (ví dụ, một mặt phẳng được chiếu sáng kích thích cảm giác cũng mạnh bằng một hỗn hợp của nhiều mặt phẳng khác được chiếu sáng ít hơn). Vì thế, chúng ta có thể trừu tượng hóa hoàn toàn khỏi lượng quang tính của một hiện tượng mà vẫn hình dung nơi cảm giác một sự tổng hợp của việc tăng lên đồng dạng (gleichförmig) từ 0 đến ý thức

B218

thường nghiệm được cho. Do vậy, mọi cảm giác chỉ có thể được mang lại một cách hậu nghiệm thôi, nhưng đặc điểm riêng có của cảm giác, tức **cảm giác có một Độ** lại có thể được biết một cách tiên nghiệm. Tóm lại, **điểm cần ghi nhớ** là: đối với **Lượng** nói chung, ta chỉ có thể nhận thức tiên nghiệm duy nhất **một chất (Qualität)** của nó, là **tính liên tục**; còn đối với **mọi chất khác** (cái thực tồn của hiện tượng) ta chỉ nhận thức liên nghiệm được về **Lượng cường độ** của chúng, tức là chúng có **một Độ**. Còn mọi điều còn lại là nhường cho kinh nghiệm.

Bản sao lưu trữ

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9.4 CÁC NGUYÊN TẮC CÓ "TÍNH TOÁN HỌC"

9.4.1 NGUYÊN TẮC CỦA TIÊN ĐỀ CỦA TRỰC QUAN (B202-207)

Để nhận thức một cái gì đó như một LƯỢNG, ta phải diễn tả nó như một chỉnh thể đa diện. Trong các nguyên tắc toán học, ta có thể làm điều đó một cách tiên nghiệm, bằng hai cách diễn tả: với **trực quan**, như là **Lượng quảng tính** và với **tri giác**, như là **Lượng cường độ**. Trước hết, hãy xét trực quan, bước đầu tiên của nhận thức. Nó mang lại cho ta những hiện tượng trải rộng trong không gian-thời gian. Nếu ta chỉ xét trực quan và gạt bỏ mọi đặc điểm khác, những hiện tượng là có quảng tính trong không gian-thời gian: chúng đều có Lượng quảng tính. (Chẳng hạn con số 3 là một chỉnh thể gồm các bộ phận $3=1+1+1$, nó có tính cộng, nghĩa là biểu tượng bộ phận đi trước biểu tượng về chỉnh thể, toàn bộ: số 1 và 2 đi trước số 3).

Toán học là khoa học về những mô thức của trực quan, tức về những đại lượng có quảng tính. Các nguyên tắc của toán học là các tiên đề, chẳng hạn trong khuôn khổ hình học Euclide, đó là các mệnh đề "giữa hai điểm chỉ có thể có một đường thẳng", "hai đường thẳng không thể chứa đựng một không gian"... (B204). Nguyên tắc của mọi trực quan, vì thế, là nguyên tắc cho mọi tiên đề của toán học, có nội dung: "**Mọi trực quan đều là các lượng có quảng tính**". Tuy Kant dùng các tiên đề của hình học Euclide để làm ví dụ, nhưng theo cách lý giải dựa trên lập trường siêu nghiệm của Kant, nguyên tắc của các tiên đề của trực quan không bị ràng buộc với một tiên đề toán học cụ thể nào. Lập trường siêu nghiệm của Kant chỉ nêu: mọi đối tượng của khoa học tự nhiên là có quảng tính về không gian-thời gian, nên đều có thể định lượng (tức diễn tả bằng phương pháp toán học) và tất cả những gì - về nguyên tắc - không thể định lượng đều nằm bên ngoài những đối tượng khả hữu của khoa học tự nhiên theo nghĩa chặt chẽ.

9.4.2 NGUYÊN TẮC CỦA CÁC DỰ ĐOÁN CỦA TRI GIÁC (B207-217)

Nguyên tắc dự đoán của tri giác mở rộng thêm một bước việc định lượng. Đó là điều kiện để từ những cảm giác chủ quan ("tôi cảm thấy nóng") đạt được phán đoán tri giác ("Hôm nay nhiệt độ lên đến 35°C "). Điều kiện ấy là CƯỜNG ĐỘ, hay là, đối tượng của cảm giác có một Độ.

Tri giác là ý thức thường nghiệm, tức phải có các cảm giác được thêm

vào làm chất liệu cho các mô thức của trực quan. Các mô thức trực quan là của chủ thể, còn các cảm giác rõ ràng không phải xuất phát từ chủ thể mà mạch bảo cho chủ thể nhận thức biết rằng chúng xuất phát từ "thế giới bên ngoài", nghĩa là từ "cái thực tồn" (das Reale). (Kant không đi sâu giải thích "cái thực tồn", tức nguồn gốc của cảm giác này và ông thừa nhận nó một cách mặc nhiên). Trong tri giác, hiện tượng có quảng tính trong không gian-thời gian nay có thêm các đặc điểm, thuộc tính, biểu hiện tính thực tại đa dạng của chúng.

Các cảm giác đều là hậu nghiệm, vậy làm sao "**dự đoán**" được chúng, hay nói cách khác, liệu chúng có bộ phận nào là "tiền nghiệm" không? Kant bảo rằng có và gọi chúng là "Dự đoán của tri giác" (Antizipation), mượn thuật ngữ "PROLEPSIS" của Epicur ngày xưa (từ gốc Hy Lạp: **Prolambano: tôi dự đoán**). Nhưng Epicur đứng trên lập trường duy thực, xem PROLEPSIS là biểu tượng phổ biến với tư cách là **hình ảnh của ký ức** gọi nhớ lại các tri giác cùng loại trong quá khứ về cùng một đối tượng, do đó có thể dự đoán, còn Kant chỉ mượn thuật ngữ này để chỉ mô thức nền tảng có tính chất tiền-thường nghiệm cho mọi cảm giác. Như đã nói, các cảm giác (màu sắc, nhiệt độ, âm thanh...) là thường nghiệm và có tính chủ quan vì mỗi người cảm nhận mỗi khác, làm sao tri giác làm được cái gì "tiền nghiệm" nơi chúng?

Kant cho rằng cảm giác nào cũng gây nơi ta một ấn tượng mạnh hoặc yếu, ít hoặc nhiều. Chẳng hạn cảm giác về màu sắc có thể phai mờ dần cho đến khi mất hẳn. Ông nghĩ đến một sự tăng lên hay giảm dần **liên tục** các cảm giác (Kant chưa thể lĩnh đến các lãnh vực bất-liên tục của vật lý hiện đại). Nhưng dù sao Kant không phải vô lý khi cho rằng các cảm giác không bao giờ đạt đến điểm 0, vì nếu như vậy nó không còn tồn tại và không có gì là cảm giác nữa cả. Có nghĩa là, Nguyên tắc về các dự đoán của tri giác chỉ muốn nói: **độc lập** với mọi nội dung thường nghiệm của các cảm giác, **điều duy nhất ta dự đoán được một cách tiền nghiệm** là chúng phải có **một độ** nào đó, - không phải là độ quảng tính nữa - mà là **cường độ** (còn nội dung thể hiện đa dạng như nhiệt độ, độ cứng, độ sáng, trọng lượng... là công việc của kinh nghiệm).

Ý định sâu xa của Kant ở đây cũng khá rõ: kinh nghiệm về giới tự nhiên muốn có được tính phổ biến và tất yếu thì không thể không được định lượng về mặt toán học. Những biểu tượng chủ quan muốn có giá trị khách quan phải được diễn tả bằng những đại lượng (toán học), không chỉ về mặt mô thức trực quan, tức lượng quảng tính trong không gian-thời gian, mà cả về nội dung, chất liệu của cảm giác, tức lượng cường độ.

3

CÁC LOẠI SUY* CỦA KINH NGHIỆM

NGUYÊN TẮC CỦA CHÚNG LÀ:
KINH NGHIỆM CHỈ CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC
THÔNG QUA BIỂU TƯỢNG VỀ SỰ NỐI KẾT
TẤT YẾU CỦA NHỮNG TRI GIÁC.

CHỨNG MINH

Kinh nghiệm là một nhận thức thường nghiệm; tức là một nhận thức xác định một đối tượng bằng những tri giác. Do đó, kinh nghiệm là một sự tổng hợp của những tri giác, và sự tổng hợp này bản thân lại không chứa đựng sẵn

* Analogien: những cái tương tự (ở đây hiểu như: những suy luận dựa trên sự tương tự: Analogieschlüsse = loại suy). Theo Kant, kinh nghiệm xây dựng trên những tri giác. Trong kinh nghiệm, những tri giác đa tạp quan hệ với nhau một cách tất yếu theo các quy định thời gian. Kant gọi các nguyên tắc tiên nghiệm tạo nên khả thể cho sự quan hệ tất yếu ấy của những tri giác là các "Analogien". Thuật ngữ này bắt nguồn từ toán học. Trong toán học, "Analogien" biểu thị cho sự bằng nhau hay giống nhau giữa hai quan hệ về lượng (Vd: $a:b = c:d$), thì trong triết học, chúng biểu thị sự tương tự giữa hai quan hệ về chất, ở đây là sự tương tự giữa các quan hệ của tri giác.

Quan hệ thời gian chỉ có ba khả năng: sự thường tồn; sự tiếp diễn và sự đồng thời, nên cũng có ba hình thái quan hệ giữa những tri giác với nhau, tức ba "Analogien", mà chúng tôi tạm dịch là ba "loại suy" (Analogieschlüsse) theo nghĩa vừa nói trên là: suy luận căn cứ vào tính tương tự, giống nhau của một số đặc điểm của hai hay nhiều tri giác, đối tượng hoặc hệ thống khác nhau. Nếu giống nhau hoàn toàn sẽ thành sự đồng nhất (Identität) hay sự "tương đương" (Äquivalenz). (N.D).

B219 trong tri giác, trái lại, chứa đựng sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của tri giác trong một ý thức; sự thống nhất này tạo nên cái bản chất cốt yếu (*das Wesentliche*) cho một nhận thức về đối tượng của giác quan, tức của kinh nghiệm (chứ không phải của trực quan hay cảm giác đơn thuần). Trong kinh nghiệm, những tri giác của ta đến với nhau một cách ngẫu nhiên, [bất tất]; khiến cho không có sự tất yếu nào về sự nối kết của chúng từ những tri giác tự bộc lộ hay có thể bộc lộ ra, vì sự lãnh hội của ta chỉ là một sự đặt lại bên nhau (*Zusammenstellung*) cái đa tạp của trực quan thường nghiệm, chứ không phải biểu tượng về sự tất yếu của bản thân sự tồn tại được nối kết của những hiện tượng đã được sự lãnh hội đem đặt lại bên nhau trong không gian và thời gian. Nhưng vì kinh nghiệm là một nhận thức về những đối tượng dựa vào những tri giác, nên ta không thể xem mối quan hệ trong sự tồn tại của cái đa tạp như chỉ được đặt lại bên nhau vào trong thời gian, mà phải xem là tồn tại ở trong thời gian một cách khách quan. | Song vì bản thân thời gian thì không thể được tri giác, nên sự xác định về sự tồn tại của những đối tượng trong thời gian chỉ có thể diễn ra bằng sự nối kết của chúng trong thời gian nói chung, nghĩa là chỉ bằng các khái niệm tiên nghiệm làm công việc nối kết. Vì các khái niệm tiên nghiệm này bao giờ cũng có tính tất yếu, do đó: **kinh nghiệm chỉ có thể có được là nhờ một biểu tượng về sự nối kết tất yếu của những tri giác***.

Ba thể cách (*Modi*) của thời gian là: thường tồn [lúc nào cũng có], tiếp theo nhau và đồng thời. Theo đó, có ba quy luật về mọi mối liên hệ của thời gian trong hiện tượng. Dựa trên ba quy luật ấy, sự tồn tại của mỗi hiện tượng có thể được xác định trong tương quan với tính thống nhất của

* từ: "Chứng minh... của những tri giác" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

toàn bộ thời gian; các quy luật này có trước mọi kinh nghiệm và làm cho kinh nghiệm có thể có được.

B220 Nguyên tắc chung của cả ba loại suy này dựa trên sự thống nhất tất yếu của Thông giác đối với mọi ý thức thường nghiệm khả hữu (tri giác) vào bất kỳ thời gian nào [trong mọi lúc]. Và vì sự thống nhất của Thông giác là cơ sở tiên nghiệm [cho mọi hoạt động của giác tính], nên nguyên tắc này cũng đặt cơ sở trên sự thống nhất tổng hợp của mọi hiện tượng dựa theo quan hệ của chúng trong thời gian. Vì sự thống nhất nguyên thủy của Thông giác liên quan đến giác quan bên trong (đến tổng thể của mọi biểu tượng), rõ hơn, là liên quan một cách tiên nghiệm đến mô thức của nó, nên đó là sự liên hệ của ý thức thường nghiệm đa tạp trong thời gian. Cái đa tạp phải được thống nhất lại trong Thông giác nguyên thủy theo các quan hệ về thời gian, - một sự tất yếu bắt buộc do sự thống nhất siêu nghiệm của Thông giác đề ra một cách tiên nghiệm mà mọi cái đều phải phục tùng để có thể thuộc về nhận thức của tôi (của riêng tôi), tức là có thể trở thành đối tượng cho tôi. Vậy, sự thống nhất tổng hợp được quy định một cách tiên nghiệm này trong quan hệ về thời gian của mọi tri giác chính là quy luật sau đây: "Tất cả những quy định thường nghiệm về thời gian phải phục tùng các quy luật về sự quy định phổ biến về thời gian". | Các loại suy của kinh nghiệm mà chúng ta sẽ khảo sát dưới đây chính là các quy luật chung này.

Các nguyên tắc này [các loại suy của kinh nghiệm] có điểm đặc thù là: chúng không xem xét những hiện tượng và sự tổng hợp của trực quan thường nghiệm về hiện tượng, mà chỉ xem xét sự tồn tại thật (Dasein, Existenz) của hiện tượng và mối quan hệ giữa chúng với nhau xét về phương diện tồn tại thời. Khi một điều gì đó trong hiện tượng được lãnh hội thì phương cách của nó đã được quy định một cách tiên nghiệm theo kiểu: quy luật của sự tổng hợp về hiện

B221

tượng có thể mang lại, tức là, có thể tạo ra trực quan tiên nghiệm này trong mọi trường hợp thường nghiệm. Nhưng chỉ riêng sự tồn tại (**Dasein**) của hiện tượng là **không** thể nhận thức được một cách tiên nghiệm, và cho dù bằng con đường nói trên, ta có thể đi đến kết luận về một sự tồn tại nào đó, nhưng ta không thể nhận thức được sự tồn tại này một cách xác định; nói cách khác, ta không thể dự đoán được trực quan thường nghiệm về nó khác với trực quan về những cái khác như thế nào.

Hai nguyên tắc đã trình bày ở phần trước [Các tiên đề của trực quan và các dự đoán của tri giác] sẽ dĩ được tôi gọi là có tính chất toán học là vì chúng có quyền áp dụng Toán học vào những hiện tượng và nghiên cứu những hiện tượng [chỉ] ở phương diện: những hiện tượng này có thể có. | Các nguyên tắc ấy dạy cho ta biết bằng cách nào những hiện tượng, - theo trực quan về chúng cũng như cái thực tồn trong tri giác về chúng - có thể được hình thành dựa theo các quy luật của một tổng hợp toán học, do đó, các lượng số học, và với chúng, là sự xác định một hiện tượng như là Lượng có thể được sử dụng [thoải mái] trong tổng hợp toán học này hay trong tổng hợp toán học khác. Ví dụ, từ khoảng 200.000 lần sức chiếu sáng của mặt trăng, tôi có thể gom cả lại và một cách tiên nghiệm, nghĩa là cấu tạo, tôi biết độ của cảm giác của tôi về ánh sáng mặt trời. Cho nên ta có thể gọi hai nguyên tắc trên là có tính cấu tạo (**konstitutiv**).

Nhưng tình hình sẽ hoàn toàn khác với các nguyên tắc [tức với các loại suy của kinh nghiệm] muốn đưa sự tồn tại của những hiện tượng vào các quy luật một cách tiên nghiệm. Vì sự tồn tại thì không thể được cấu tạo, nên rõ ràng các nguyên tắc này chỉ bàn về các mối quan hệ của sự tồn tại, do đó, không thể mang lại những gì khác hơn là các nguyên tắc có tính điều hành (**regulativ**) thôi. Trong trường hợp này, ta không nghĩ đến các tiên đề và các dự đoán nào

được cả, trái lại, nếu ta được mang lại một tri giác trong một mối quan hệ nhất định về thời gian (dù chưa xác định) khác với những tri giác khác, ta không thể nói một cách tiên nghiệm: những tri giác nào và với độ lớn bao nhiêu [lượng] phải nhất thiết nối kết với tri giác có trước, mà chỉ có thể xét những tri giác sau - về mặt tồn tại - quan hệ với tri giác có trước **trong thể cách thời gian đã cho** này như thế nào. Các loại suy trong triết học có một nghĩa rất khác với các loại suy được hình dung trong toán học. Trong toán học, chúng là những công thức phát biểu sự bằng nhau của hai quan hệ về lượng, và bao giờ cũng có **tính cấu tạo**, khiến cho khi 3 số đầu của một tỷ lệ thức* đã được cho, số thứ tư cũng có thể sẽ được cho, tức là có thể được cấu tạo. Nhưng trong triết học, loại suy không phải là sự bằng nhau của hai quan hệ về lượng mà là của **hai mối quan hệ về chất**. | Trong trường hợp này, từ ba bộ phận đã cho, tôi chỉ có thể nhận thức tiên nghiệm **mối quan hệ** giữa ba bộ phận này với bộ phận thứ tư, chứ không thể nhận thức **bản thân** bộ phận thứ tư được, tuy nhiên tôi có một nguyên tắc [điều hành] là phải **đi tìm** cái thứ tư ấy **trong kinh nghiệm** và có dấu hiệu giúp tôi phát hiện ra nó. Như vậy, một loại suy của kinh nghiệm chỉ là một quy luật theo đó sự thống nhất của kinh nghiệm chỉ được nảy sinh ra từ những tri giác (chứ không phải là bản thân những tri giác như trực quan thường nghiệm nói chung) và không có giá trị cấu tạo mà chỉ có giá trị điều hành như là Nguyên tắc đối với những đối tượng (hiện tượng)**. Điều khẳng định trên đây cũng đúng đối với các định đề của tư duy thường nghiệm

B223

* Tỷ lệ thức (Proportion): quan hệ giữa bốn số trong đó tỉ lệ giữa hai số đầu là bằng tỉ lệ giữa hai số sau. Vd: "4 so với 8 như 6 so với 12" là một biểu hiện về tỉ lệ thức. (N.D).

** "Cấu tạo (konstitutiv) và "điều hành" (regulativ) là sự phân biệt quan trọng

nói chung liên hệ đến sự tổng hợp của trực quan đơn thuần (đối với mô thức của hiện tượng), sự tổng hợp của tri giác (đối với chất liệu của hiện tượng) và sự tổng hợp của kinh nghiệm (đối với mối quan hệ giữa những tri giác này với nhau). [Xem: "Các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung" từ B266...]. | Chúng đều chỉ là các quy luật điều hành, phân biệt hẳn với các quy luật toán học có tính cấu tạo không phải trong tính xác lín (Gewissheit) vốn đứng vững một cách liên nghiệm trong cả hai mà chỉ trong **phương cách** [để mang lại] tính hiển nhiên (Evidenz) tức là tính trực quan (do đó cũng là trong phương cách chứng minh về tính hiển nhiên ấy).

Như đã nhắc lại nhiều lần đối với tất cả các nguyên tắc tổng hợp, ở đây cũng cần lưu ý rằng: các loại suy này không phải là những nguyên tắc của việc sử dụng giác tính một cách **siêu nghiệm**, trái lại chỉ có ý nghĩa và giá trị khi sử dụng giác tính **thường nghiệm** thôi. | [Tính chân lý của chúng] cũng chỉ có thể được chứng minh trong việc sử dụng thường nghiệm, do đó, **những hiện tượng không phải nhất thiết được thấu gồm trực tiếp vào dưới các phạm trù mà chỉ vào dưới các niệm thức của phạm trù**. Vì lẽ, giả thử nguyên tắc này được áp dụng vào những đối tượng là những

cần ghi nhớ vì nó sẽ theo ta suốt trong quá trình tìm hiểu triết học Kant. Nguyên tắc "cấu tạo" là những phát biểu chính xác về bản thân những hiện tượng dựa trên những tri giác (các nguyên tắc có tính "toán học": tiên đề của trực quan và dự đoán của tri giác); còn nguyên tắc "điều hành" (các nguyên tắc có tính "năng động": các loại suy của kinh nghiệm và các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung) là chỉ đưa ra một quy tắc hay một **châm ngôn (Maxime)** để hướng theo đó mà đi tìm một điều gì đó trong thế giới hiện tượng. Chẳng hạn nguyên tắc về tính thường tồn của bản thể (B225...) yêu cầu công cuộc nghiên cứu thường nghiệm hãy hiểu giới tự nhiên bằng các khái niệm về bản thể và tùy thể để đi tìm trong thế giới hiện tượng những gì có tính bản thể, những gì có tính tùy thể bằng những **tiêu chuẩn thường nghiệm** (B232). (N.D).

vật-tự-thân, ta sẽ hoàn toàn không thể nhận thức gì về chúng theo cách tổng hợp liên nghiệm cả. Thực ra, ta không có gì ngoài những hiện tượng; nên một tri thức đầy đủ về những hiện tượng - mà tất cả các nguyên tắc tiên nghiệm đều phải nhắm vào - chỉ là kinh nghiệm khả hữu, do vậy, các nguyên tắc này không thể có mục đích nào khác là làm các điều kiện cho sự thống nhất của nhận thức thường nghiệm trong sự tổng hợp về những hiện tượng. | Nhưng, sự tổng hợp này chỉ được suy tưởng trong **niệm thức** của khái niệm thuần túy của giác lịnh mà thôi. | [Tất nhiên], trong sự tổng hợp của bản thân khái niệm thuần túy - như là sự thống nhất của **một tổng hợp nói chung** - phạm trù chứa đựng chức năng không bị giới hạn bởi điều kiện cảm tính nào. Vì thế, các nguyên tắc này cho phép chúng ta có quyền nối kết những hiện tượng chỉ theo một **loại suy**, [mô phỏng] theo sự thống nhất lô-gic và phổ biến của các khái niệm của giác tính, do đó cho phép ta sử dụng các phạm trù trong bản thân nguyên tắc, **nhưng khi thực hiện (tức áp dụng các nguyên tắc ấy vào những hiện tượng)**, thì thay chỗ cho các phạm trù, ta chỉ dùng các **niệm thức** của phạm trù, như chìa khóa cho việc sử dụng chúng, nói rõ hơn, sử dụng các niệm thức như là điều kiện [làm nhiệm vụ] giới hạn (restringierende Bedingung), với tên gọi là "**một công thức**" (Formel) của phạm trù.

A. LOẠI SUY THỨ NHẤT

NGUYÊN TẮC VỀ SỰ THƯỜNG TỒN CỦA BẢN THỂ²

**TRONG MỌI THAY ĐỔI* CỦA NHỮNG HIỆN TƯỢNG,
BẢN THỂ LÀ THƯỜNG TỒN, VÀ LƯỢNG QUẢNG
TÍNH (QUANTUM)** CỦA NÓ TRONG TỰ NHIÊN
KHÔNG TĂNG, CŨNG KHÔNG GIẢM.**

CHỨNG MINH

Mọi hiện tượng là tồn tại trong thời gian, trong đó chúng chỉ có thể được hình dung như là: **cái cơ chất (Substrat)** (như là mô thức thường tồn của trực quan bên trong), **cái đồng thời** và **cái tiếp diễn**. Do đó, thời gian - trong đó ta suy tưởng về mọi thay đổi của hiện tượng - là cái đứng yên và không thay đổi, còn sự tiếp diễn và sự đồng thời chỉ có thể được hình dung như là những quy định của bản thân thời gian mà thôi. Thời gian tự nó không thể là một đối tượng của tri giác. Cho nên trong những đối tượng của tri giác, tức trong hiện tượng, phải tìm ra **cái cơ chất** hình dung [làm đại biểu cho] thời gian nói chung, và nơi đó, mọi thay đổi hay sự tồn tại đồng thời có thể được tri giác trong sự lãnh hội nhờ mối quan hệ của hiện tượng với cơ chất đó. Nhưng cái cơ chất của mọi thực tồn, tức cái gì thuộc về sự tồn tại của sự vật, chính là **bản thể**; còn tất cả những gì khác thuộc sự tồn tại ấy chỉ được xem như là tính quy định của

* **Thay đổi (Wechsel)**: sự thay đổi (đổi chỗ cho nhau) của các trạng thái, khác với sự "biến đổi" (Veränderung) của bản thân sự vật (bản thể). Xem B230.... (N.D).

** **Quantum**: Xem chú thích ở B 202. (N.D).

bản thể. Do đó, cái thường tồn, mà mọi quan hệ về thời gian trong hiện tượng đều phải liên hệ với nó mới có thể được xác định, là bản thể nơi hiện tượng; có nghĩa là, cái thực tồn nơi hiện tượng - với tư cách là cơ chất cho mọi sự thay đổi - bao giờ cũng vẫn chính là nó [không thay đổi]. Vì bản thể là cái không thể thay đổi trong khi tồn tại, vậy lượng quảng tính của nó trong tự nhiên không tăng cũng không giảm*.

Sự lãnh hội của ta về cái đa tạp trong hiện tượng luôn luôn có tính tiếp diễn, do đó luôn thay đổi. Tuy nhiên, chỉ qua sự thay đổi, ta không bao giờ xác định được cái đa tạp - như là một đối tượng của kinh nghiệm - là đang tồn tại đồng thời hay kế tiếp nhau, bao lâu ta chưa có một cái gì có mặt thường trực trong mọi thời gian, tức là cái **ổn định** và **thường tồn** làm cơ sở, mà mọi sự thay đổi và tồn tại đồng thời đều chỉ là những cách thái (Modi) của thời gian cho biết cái thường tồn đang tồn tại như thế nào. Chỉ trong cái thường tồn này mà mọi mối quan hệ của thời gian mới có thể có được (vì sự tồn tại đồng thời hay sự tiếp diễn chỉ là những mối quan hệ duy nhất trong thời gian); nói khác đi, cái thường tồn là **cơ chất** của biểu tượng thường nghiệm về bản thân thời gian, và chỉ trong đó, mọi quy định về thời gian mới có thể có được. Cái thường tồn diễn tả thời gian, như là cái đối ứng (Correlatum) **ổn định** [bền vững] cho mọi tồn tại của những hiện tượng, cho mọi thay đổi và cho mọi tồn tại đồng thời. Vì sự thay đổi không liên quan đến bản thân thời gian, mà chỉ liên quan đến những hiện tượng trong thời gian (giống như sự tồn tại đồng thời không phải là một cách thái của bản thân thời gian, khi trong đó không bộ phận nào là đồng thời cả, mà tất cả là đều kế tục nhau). Nếu giả thử ta gán sự tiếp diễn cho **bản thân** thời gian, ta buộc phải suy nghĩ ra một

* Từ: "Mọi hiện tượng... cũng không giảm" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

thời gian khác, để trong đó sự tiếp diễn này có thể có được. Chỉ có thể nhờ vào sự thường tồn mà sự tồn tại trong các bộ phận khác nhau của chuỗi liên tục của thời gian nhận được một lượng thời gian, và ta gọi là "**thời lượng**" (**Dauer**). Bởi vì trong sự tiếp diễn đơn thuần, sự tồn tại không ngừng biến mất và bắt đầu lại, và như vậy không bao giờ có được một lượng tối thiểu nào cả. Vậy, không có sự thường tồn này, không một mối liên hệ nào trong thời gian có thể có được. Thời gian tự nó không phải là một đối tượng của tri giác; cho nên sự thường tồn trong hiện tượng phải được xem là cơ chất của mọi quy định về thời gian, và từ đó, là điều kiện khả thể cho mọi sự thống nhất tổng hợp của những tri giác, tức của kinh nghiệm; và so với sự thường tồn này, mọi sự tồn tại và mọi thay đổi trong thời gian chỉ có thể được xem như là một cách thái tồn tại của một cái gì ổn định và thường tồn. Do vậy, trong mọi hiện tượng, **cái thường tồn là bản thân đối tượng**, tức là **bản thể (hiện tượng)**; còn mọi cái thay đổi hay có thể thay đổi là chỉ thuộc về cách thái tồn tại của bản thể này hay của những bản thể, do đó chỉ là những quy định của nó.

Tôi nhận thấy ở thời nào cũng vậy và không chỉ đối với triết gia mà cả trong tâm trí bình thường của mọi người, ai cũng giả thiết rằng tính thường tồn này là cơ chất cho mọi sự thay đổi của những hiện tượng, và đều chấp nhận rằng đó là điều không thể nghi ngờ. | Riêng chỉ có triết gia là phát biểu điều đó một cách chính xác và chặt chẽ hơn thôi: "Đối với mọi sự **biến đổi (Veränderung)** trong thế giới, bản thể là thường tồn và chỉ có những tùy thể là **thay đổi (wechseln)**". Chỉ có điều là, với một mệnh đề tổng hợp đến mức như thế, tôi ít thấy có ai chịu khó chứng minh; nhất là khi mệnh đề này xứng đáng được xem là đứng hàng đầu trong số các quy luật tự nhiên thuần túy và hoàn toàn tiên nghiệm. Thật ra, câu nói: "**Bản thể là thường tồn**" là một câu lặp thừa (tautologisch: trùng ngôn, trùng luận). Vì lẽ chính tính thường

B228 tồn này là lý do tại sao ta áp dụng phạm trù bản thể vào cho hiện tượng; và lẽ ra điều người ta buộc phải chứng minh là: trong mọi hiện tượng, có một cái gì đó thường tồn, còn cái khả biến nơi nó không gì khác hơn chỉ là tính quy định của sự tồn tại của nó. Thế nhưng, chứng minh này không bao giờ được phép có tính giáo điều, tức là, không được phép chỉ suy ra từ trong bản thân khái niệm, chứng minh này liên quan đến một mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm, và người ta đã không bao giờ chịu nghĩ rằng, những mệnh đề thuộc loại này chỉ có giá trị trong mối quan hệ với kinh nghiệm khả hữu mà thôi và vì thế không thể có cách chứng minh nào khác ngoài việc diễn dịch về chính khả thể của kinh nghiệm. | [Thiếu nhận thức như vậy] nên không có gì đáng ngạc nhiên khi nó là nền tảng của mọi kinh nghiệm (vì ai cũng cảm thấy cần nó trong nhận thức thường nghiệm) mà lại không hề được chứng minh.

Người ta hỏi một triết gia: "Khói nặng bao nhiêu?". Ông ta trả lời: "Trừ trọng lượng của số củi đã đốt với số tro còn lại, bạn sẽ có trọng lượng của khói". Như vậy, ông ta giả thiết một cách không thể phản bác rằng, ngay trong lửa, vật chất (bản thể) không mất đi, mà chỉ có hình thức của nó là bị thay đổi thôi. Cũng đúng như thế với một câu khác: "Từ không có gì sẽ không có gì" chỉ là một hệ luận khác từ nguyên tắc tính thường tồn, hay đúng hơn từ sự tồn tại thường tồn của chủ thể đích thực nơi những hiện tượng. Vì nếu cái ta gọi là bản thể nơi hiện tượng phải là cơ chất thực sự cho mọi quy định về thời gian, thì không những tất cả sự tồn tại trong thời gian đã qua mà cả trong thời gian tương lai đều chỉ được quy định bởi cơ chất này. Do đó, sở dĩ ta có thể ban cho hiện tượng tên gọi "bản thể", vì ta giả thiết sự tồn tại của bản thể trong mọi thời gian, - điều mà thuật ngữ "lĩnh thường tồn" không diễn tả hết được vì nó thường được hiểu là chỉ áp dụng cho thời gian trong tương lai. Tuy nhiên, tính tất yếu nội tại của sự tồn tại thường tồn thiết yếu gắn liền

B229

với việc phải tồn tại cả trong quá khứ; cho nên thuật ngữ trên vẫn được giữ lại theo ý nghĩa đó. "**GIGNI DE NIHILO NIHIL; IN NIHILUM NIL POSSE REVERTI**" (Persius, Satirae, III 83: không có gì được sinh ra từ hư vô; không có gì lại trở về với hư vô) là hai câu mà người xưa không bao giờ tách rời chúng ra, và chỉ có người đời nay đôi khi lại tách rời, do ngộ nhận: họ tưởng rằng câu này áp dụng cho những vật-tự-thân và do đó câu trước có vẻ đi ngược lại [niềm tin vào] sự phụ thuộc của vạn vật (tất nhiên cả về phương diện bản thể của vũ trụ) vào một nguyên nhân tối cao. | Nhưng sự lo ngại này thực hoàn toàn không cần thiết vì trong hai câu trên, vấn đề chỉ liên quan đến hiện tượng trong lãnh vực kinh nghiệm, mà sự thống nhất [tính nhất thể] của nó không bao giờ có thể có được nếu ta giả thiết lúc nào cũng có những sự vật hoàn toàn mới ra đời (cả về phương diện bản thể của những sự vật này). Vì trong trường hợp đó, ta sẽ đánh mất cái duy nhất giúp ta hình dung được sự thống nhất của thời gian, đó là, tính đồng nhất của cơ chất, là nơi mà mọi sự thay đổi có được tính nhất thể trọn vẹn. **Cái thường tồn này, do vậy, không gì khác là cách thức hình dung cho ta sự tồn tại của sự vật (trong thế giới hiện tượng).**

Những quy định của một bản thể không gì khác hơn là những cách thái đặc thù của nó để tồn tại, được gọi là những **tùy thể (Akzidenzen)**. Những tùy thể luôn có thực (real) vì chúng liên quan đến sự tồn tại của bản thể (ngay những sự phủ định cũng là những quy định diễn tả sự không-tồn tại của cái gì đó trong bản thể). Nếu ta gán cho cái thực tồn này nơi bản thể [cái tùy thể] một tồn tại đặc thù (ví dụ: sự vận động như là một tùy thể của vật chất), ta gọi sự tồn tại này là **cái tùy thuộc (Inhärenz)***, phân biệt với sự tồn tại của bản

* **Inhärenz** (từ gốc Latinh: *inhaerere*: "phụ thuộc vào cái gì"): thuộc tính, tùy thể. (N.D).

thể mà ta gọi là **cái tự tồn (Subsistenz)***. Nhưng chính ngay cách gọi này đã gây ra nhiều hiểu lầm sai lạc, và nó sẽ được hiểu đúng hơn và chính xác hơn nếu ta biểu thị tùy thể chỉ thông qua phương cách làm thế nào để sự tồn tại của một bản thể được xác định **một cách tích cực (positiv)**. Thế nhưng, do các điều kiện của việc sử dụng giác tính một cách lô-gíc, ta khó tránh khỏi tách riêng cái gì có thể thay đổi nơi sự tồn tại của bản thể ra một bên, - trong khi bản thể thì thường tồn, không thay đổi -, và xem xét cái thay đổi này trong mối quan hệ với cái thường tồn thực sự và [tức là với] cái căn cơ (Radikale) kia [bản thể], do đó, phạm trù [bản thể] này tuy vẫn phục tùng để mục các phạm trù về tương quan, nhưng [lại được xem] như là **điều kiện** cho các phạm trù tương quan hơn là tự bản thân nó cũng chứa đựng một mối tương quan. [Xem B106].

Dựa trên tính thường tồn này, ta điều chỉnh lại cho đúng khái niệm về sự **biến đổi (Veränderung)**. Xuất hiện ra và mất đi không phải là những **sự biến đổi** của cái xuất hiện ra và mất đi. Sự biến đổi chỉ là một phương cách của tồn tại tiếp theo một phương cách tồn tại khác của **cùng một đối tượng**. Do đó, cái gì biến đổi thì luôn thường tồn (bleibend) và chỉ có **trạng thái** của nó là **thay đổi (wechselt)**. Vì sự thay đổi này chỉ liên quan đến các quy định có thể khởi đầu và có thể kết thúc, cho nên chúng ta có thể nói - bằng một lối nói khá nghịch lý - rằng: "**Chỉ có cái thường tồn (bản thể) là bị biến đổi; còn cái khả biến lại không chịu sự biến đổi nào, mà chỉ có một sự thay đổi, vì một số quy định này ngừng lại và một số khác bắt đầu**"**.

* Subsistenz (từ gốc Latinh: subsistere: đứng vững, độc lập): chỉ tính độc lập của bản thể, có thể tồn tại tự mình và bởi mình (in se et per se) (trong truyền thống triết học Aristote - Kinh viện). (N.D).

** Một ví dụ đơn giản giúp làm sáng tỏ điều Kant vừa nói: Tôi lúc trẻ và tôi lúc

Vì vậy, chỉ có sự biến đổi là có thể được tri giác nơi những bản thể, chứ không phải sự xuất hiện ra hay mất đi đơn thuần, nếu nó không phải là một quy định của bản thể thường tồn ấy. | Bởi vì chính cái thường tồn này mới làm cho ta có thể hình dung sự quá độ từ một trạng thái này sang trạng thái khác và từ sự không-tồn tại thành tồn tại; điều này chỉ có thể được nhận thức một cách thường nghiệm như là **những quy định thay chỗ cho nhau** của một cái gì thường tồn. Các bạn thử giả thiết có một cái gì đó khởi đầu tồn tại một cách tuyệt đối, ắt các bạn phải có một thời điểm khi nó chưa có. Nhưng các bạn muốn gắn thời điểm ấy vào đâu nếu không phải vào cái đã có sẵn đó? Bởi vì một thời gian rỗng - có trước đó - không phải là đối tượng của tri giác. | Nhưng nếu các bạn nối kết cái bắt đầu tồn tại này với những sự vật đã tồn tại từ trước đó và những sự vật đã tồn tại từ trước này tiếp tục tồn tại cho tới khi cái bắt đầu tồn tại kia ra đời, thì cái tồn tại sau chỉ có thể là một tính quy định của cái đã tồn tại từ trước, tức là của cái thường tồn. Điều này cũng đúng như thế đối với cái mất đi vì cái mất đi cũng phải giả thiết có một biểu tượng thường nghiệm về một thời điểm trong đó một hiện tượng không còn tồn tại nữa.

Những bản thể (trong thế giới hiện tượng) là những cơ chất của mọi quy định về thời gian. Sự ra đời của một số **B232 bản thể** này và sự mất đi của một số **bản thể** khác [chứ không phải các trạng thái của chúng] sẽ thủ tiêu điều kiện duy nhất về sự thống nhất thường nghiệm của thời gian, và trong trường hợp đó, những hiện tượng phải quan hệ với hai thời gian khác nhau, trong đó, sự tồn tại diễn ra song song, đó là điều phi lý. Bởi vì chỉ có **một** thời gian, trong đó, mọi

già. Tôi vẫn là tôi (bản thể thường tồn), nhưng tôi bị biến đổi (*Veränderung*) từ trẻ thành già. Còn trẻ và già chỉ thay đổi (*Wechsel*) chỗ cho nhau, tự chúng không biến đổi gì và chỉ là các trạng thái của tôi. (N.D).

thời điểm khác nhau phải được thiết định (gesetzt) - không phải đồng thời - mà kế tiếp nhau.

Như vậy tóm lại, tính thường tồn là điều kiện tất yếu, chỉ nhờ đó những hiện tượng - như là những sự vật hay những đối tượng - mới có thể được xác định trong một kinh nghiệm khả hữu. Nhưng về tiêu chuẩn **thường nghiệm** của sự thường tồn tất yếu này và cùng với nó, về tính bản thể (Substantialität) của những hiện tượng, sau này chúng ta sẽ còn có dịp đề cập những gì cần thiết*.

Bản sao lưu trữ

* Các vấn đề này sẽ được Kant bàn kỹ hơn trong quyển: "Những cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên" (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft) (1786). (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9.5 CÁC NGUYÊN TẮC CÓ TÍNH NĂNG ĐỘNG

9.5.1 CÁC LOẠI SUY CỦA KINH NGHIỆM

"Loại suy của kinh nghiệm" là gì? Ta biết rằng **kinh nghiệm** xây dựng trên tri giác. Trong kinh nghiệm, các tri giác rất đa tạp xuất hiện ra trong một **mối quan hệ tất yếu về thời gian**. Các nguyên tắc có giá trị tiên nghiệm để nhận thức được mối quan hệ này, hay nói theo kiểu Kant, để làm cho mối quan hệ tất yếu này có thể có được, gọi là các "**Analogien**" (gốc Hy Lạp: các mối quan hệ), ta tạm dịch là các Loại suy. Thuật ngữ "Analogie" có nguồn gốc từ toán học. "Analogie" trong toán học chỉ sự giống nhau giữa hai quan hệ về lượng (vd: $a:b=c:d$ hoặc $a:b=b:c$). Trong triết học, ngược lại, chỉ sự giống nhau giữa hai quan hệ về chất; ở đây là sự giống nhau trong mối quan hệ giữa các tri giác với nhau.

Quan hệ tất yếu về thời gian chỉ có **ba khả năng**: sự thường tồn, sự tiếp diễn và sự đồng thời. Do đó có ba hình thái hay mô thức quan hệ giữa các tri giác với nhau, tức ta suy ra ba **loại quan hệ giống nhau** giữa chúng, đó là ba **loại suy (Analogieschüsse)**: - nguyên tắc về sự thường tồn (trong thời gian) của bản thể; - nguyên tắc về sự tiếp diễn trong thời gian theo quy luật nhân quả và - nguyên tắc về sự tồn tại đồng thời theo quy luật về sự tương tác hay cộng đồng. Điểm chung của ba loại suy là Nguyên tắc: **kinh nghiệm chỉ có thể có được thông qua biểu tượng về sự nối kết tất yếu của những tri giác (B219)**. Trong ba loại suy, ta sẽ tìm hiểu hai loại suy đầu; loại suy thứ ba không khó hiểu lắm nên chỉ nhắc qua ở trên.

9.5.1.1 NGUYÊN TẮC VỀ TÍNH THƯỜNG TỒN CỦA BẢN THỂ

Đây là vấn đề quen thuộc của tư duy thông thường, đồng thời cũng là chủ đề cổ điển của triết học. Theo Kant, nó là một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm làm cơ sở cho khả thể của mọi kinh nghiệm.

Bảo bản thể phải thường tồn không phải là điều khó, vì bản thể - theo định nghĩa - là cái gì vốn thường tồn (beharrlich), ta chỉ có một mệnh đề phân tích. Vấn đề là làm thế nào biến nó thành một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, tức phải áp dụng khái niệm bản thể - là cái gì thường tồn - vào cho các hiện tượng để chứng minh: trong mọi hiện tượng phải có một cái gì thường tồn làm nền tảng, còn các hiện tượng khác được ta quan sát chỉ là các thuộc tính hay các

trạng thái thay đổi khác nhau của cái thường tồn ấy.

a) Kant phát xuất từ một tiền đề và 5 bước chứng minh. Tiền đề là: có những hiện tượng luôn thay đổi trước mắt ta, vậy 5 bước chứng minh là:

- Không thể hình dung có sự thay đổi mà không có một khuôn khổ quy chiếu ổn định;
- Khuôn khổ quy chiếu ấy chính là **Thời gian**, trong đó mọi sự thay đổi: đồng thời, tiếp diễn và tương tác (tác động qua lại) được hình dung. Vậy bản thân Thời gian là cái không thay đổi, nó vẫn tồn tại, tức là cái thường tồn.
- Nhưng - đây là bước quyết định - bản thân Thời gian thì ta không thể tri giác được, nghĩa là trong mọi tri giác, ta không thể lấy Thời gian làm cơ sở cho mọi hiện tượng đang thay đổi.
- Vậy trong mọi đối tượng của tri giác phải có một **cơ chất (Substrat)** làm cơ sở cho mọi thay đổi.
- Cái cơ chất cho mọi thuộc tính thay đổi ấy chính là Bản thể và vì vậy, bản thể là cái thường tồn trước mọi thay đổi của các hiện tượng. Tóm lại, trong kinh nghiệm luôn phải có một cái gì ổn định trong quan hệ với các hiện tượng **giống như** bản thể thường tồn trong quan hệ với các thuộc tính (hay tùy thể) luôn thay đổi.

Nguyên tắc về tính thường tồn của bản thể cho rằng ta không thể có kinh nghiệm về "sự biến đổi" một cách đơn thuần, trừu tượng mà chỉ trong quan hệ với một bản thể. Mặt khác, cái ta biết không phải là sự xuất hiện ra và mất đi của bản thân bản thể mà chỉ là sự thay đổi của các hiện tượng, các trạng thái của bản thể. Bản thể thường tồn là điều kiện không thể thiếu được để mọi hiện tượng có thể trở thành nhất thể tất yếu trong một kinh nghiệm. Nói dễ hiểu hơn, Kant phân biệt và làm sáng tỏ 2 khái niệm: "**sự biến đổi**" (*Veränderung*) và "**sự thay đổi**" (*Wechsel*) trong câu rất hay ở trang B230 và chúng ta thêm vào các ví dụ để dễ hiểu: "Xuất hiện ra và mất đi [vd: con đường đang **ướt** và lại trở thành **khô** hay tôi trước kia **trẻ** và bây giờ **già**] không phải là những sự biến đổi của cái xuất hiện ra và mất đi [ướt, khô, trẻ, già]. Sự biến đổi chỉ là một phương cách của tồn tại thay thế cho một phương cách khác của cùng một đối tượng [con đường, tôi], do đó, cái gì chịu sự biến đổi thì luôn thường tồn và chỉ có **trạng thái** của nó là **thay đổi**. Vì sự thay đổi này chỉ nói lên cái gì có khởi đầu và có kết thúc, cho nên chúng ta có thể nói - bằng một lối nói khá nghịch lý - rằng: "Chỉ có

cái thường tồn (bản thể: con đường, tôi) là bị biến đổi, còn cái khả biến (sốt, khố, trẻ, già) lại không chịu sự biến đổi nào, mà chỉ **thay đổi**, vì một số đặc điểm này ngừng lại và một số khác bắt đầu” (B230-231).

Tóm lại, dụng ý của Kant cũng khá rõ: ta chỉ có thể nhận thức thường nghiệm những quy định thay chỗ cho nhau, tức các trạng thái của một cái gì thường tồn, chứ không thể nhận thức cái khởi đầu hay cái mất đi một cách tuyệt đối bên ngoài thời gian.

b) Ở 9.3.4, ta đã biết Kant phân biệt “các Nguyên tắc có tính toán học” và “các Nguyên tắc có tính năng động”, nay ta cần ghi nhớ thêm một sự phân biệt khác có tầm quan trọng hơn nữa vì nó sẽ đi theo ta suốt trong quá trình tìm hiểu triết học Kant: các Nguyên tắc **cấu tạo (konstitutiv)** và các Nguyên tắc **điều hành (regulativ)**. Khác với các Nguyên tắc toán học (Tiền đề của trực quan và Dự đoán của tri giác) có **tính cấu tạo**, các loại suy của kinh nghiệm (mà nguyên tắc tính thường tồn của bản thể đang xét là loại suy đầu tiên trong ba loại suy) chỉ là các nguyên tắc **điều hành** (B221-222). Điều ấy có nghĩa gì? Nguyên tắc “cấu tạo” là những phát biểu chính xác về bản thân các hiện tượng dựa trên các tri giác, còn “điều hành” là chỉ đưa ra **một quy tắc hay một châm ngôn (Maxime)** để hướng theo đó mà đi tìm một điều gì đó trong thế giới hiện tượng. Chẳng hạn nguyên tắc về tính thường tồn của bản thể yêu cầu công cuộc nghiên cứu thường nghiệm hãy hiểu giới Tự nhiên bằng các khái niệm về bản thể và tùy thể để đi tìm trong thế giới hiện tượng những gì có tính bản thể, những gì có tính tùy thể. Chính trong ý nghĩa đó, ta hiểu được câu kết luận của Kant ở phần loại suy thứ nhất này: “Tóm lại, sự thường tồn là điều kiện **thiết yếu**, chỉ nhờ đó các hiện tượng - như là sự vật hay đối tượng - mới có thể được xác định trong một kinh nghiệm khả hữu. Nhưng về **tiêu chuẩn thường nghiệm** của sự thường tồn tất yếu này và cùng với nó, về tính bản thể (Substantialität) của các hiện tượng, sau này chúng ta sẽ còn có dịp đề cập cận kề hơn” (B232).

Trong loại suy 1, ông chỉ nói: trong mọi kinh nghiệm ắt phải có mối quan hệ “bản thể - tùy thể” nhưng không nói bản thể ấy là gì (xin nhớ: theo Kant, việc xác định bản thể thường tồn “theo tiêu chuẩn thường nghiệm” không phải là tìm đến một bản thể tồn tại “tự thân” mà vẫn chỉ là “**một bản thể như là hiện tượng**”. Xem thêm B251). Câu hỏi ấy chỉ được “đề cập sau này” trong “các cơ sở Siêu hình học của khoa học tự nhiên” (1786) với khái niệm về vật chất

(Materie) làm cơ sở triết học cho quy luật thứ nhất về cơ học (trong mọi biến đổi của tự nhiên-vật thể, lượng của vật chất nói chung không thay đổi). Sở dĩ như vậy là vì chỉ ở đây, khi đi vào thế giới hiện tượng thường nghiệm, Kant mới bàn đến các quy luật - tuy nền tảng - nhưng **đồng đẳng** với các quy luật thường nghiệm của vật lý học. Còn ngược lại, trong quyển Phê phán đang bàn, Kant đặt vấn đề ở bình diện khác: bình diện siêu nghiệm và nhường cho khoa học tự nhiên làm công việc tìm tòi và xác định các bản thể thường tồn là gì và ở đâu. Do đó, tuy trong ấn bản lần 2 này, Kant bổ sung Nguyên tắc **Siêu nghiệm** về sự thường tồn về bản thể và cho rằng lượng quang tính (Quantum) của bản thể trong tự nhiên không tăng cũng không giảm (B224), có vẻ giống với các định luật bảo toàn (năng lượng và khối lượng) của vật lý học cổ điển lẫn hiện đại, nhưng chúng vẫn không thể được hiểu một cách thường nghiệm như không ít người đã vội kết luận⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Thời Kant, nhà hóa học Pháp Lavoisier (1743-1794) xem vật chất cân đo được là bản thể tối hậu. Körner đã liên hệ trực tiếp Loại suy thứ nhất của Kant với khái niệm này, cũng như V. Weizsäcker tìm cách chứng minh Loại suy này là tương thích với những quan điểm mới nhất của vật lý học hiện đại (dẫn theo O. Höffe: Immanuel Kant, tr. 125-126). (Xem thư mục tham khảo).

B.

LOẠI SUY THỨ HAI

**NGUYÊN TẮC VỀ SỰ TIẾP DIỄN
CỦA THỜI GIAN THEO QUY LUẬT TÍNH
NHÂN QUẢ**

Mọi sự Biến đổi xảy ra theo quy luật nối kết giữa nguyên nhân và kết quả.

CHỨNG MINH

(Nguyên tắc vừa trình bày trên đây [loại suy thứ I về sự thường tồn của bản thể] đã khẳng định rằng: Mọi hiện tượng của chuỗi* tiếp diễn về thời gian nhìn chung chỉ là **những sự biến đổi**; tức là một sự tồn tại hay không tồn tại có tính tiếp diễn của **những quy định** của bản thể thường tồn. | Do vậy, sự tồn tại của **bản thân bản thể** tiếp theo sau sự không-tồn tại của bản thể đó, hoặc là sự không-tồn tại của bản thể tiếp theo sau sự tồn tại của chính bản thể, nói khác đi, sự ra đời và mất đi của **bản thân bản thể** là điều không thể có được. Nguyên tắc trên đây cũng có thể được diễn đạt bằng cách như sau: "Mọi sự thay đổi (sự tiếp diễn) của **những hiện tượng** chỉ là sự biến đổi" **; bởi vì sự ra đời hay mất đi [của cái tùy thể] nơi bản thể không phải là sự biến đổi của bản thân bản thể, vì khái niệm về sự biến đổi luôn giả thiết phải

* Chúng tôi dịch: Folge: "chuỗi tiếp diễn"; Sukzession: "sự tiếp diễn"; sukzessiv: (có tính) tiếp diễn. (N.D).

** "sự thay đổi" (Wechsel) và "sự biến đổi" (Veränderung): xem lại B230. (N.D).

có cùng một chủ thể [đồng nhất như là] đang tồn tại với hai quy định trái ngược nhau, do đó như là chủ thể thường tồn. Sau khi ôn lại sơ qua như thế, bây giờ ta bắt đầu tiếp tục phân chứng minh loại suy thứ hai).

Tôi tri giác những hiện tượng tiếp diễn nhau, có nghĩa là, một trạng thái của sự vật tồn tại vào lúc này và cái ngược lại **đã** tồn tại trong một trạng thái trước. Như vậy, tôi thực sự nối kết hai tri giác lại với nhau trong thời gian. Nhưng sự nối kết đó không phải là công trình của giác quan đơn thuần và của trực quan, mà là sản phẩm của một quan năng tổng hợp của trí tưởng tượng xác định giác quan bên trong về phương diện quan hệ thời gian. Nhưng trí tưởng tượng có thể nối kết hai trạng thái nói trên lại bằng hai cách khác nhau, khiến cho một trong hai trạng thái là trạng thái có trước trong thời gian; vì bản thân thời gian tự nó không thể được tri giác, và nơi đối tượng, cái gì đi trước và cái gì đến sau không thể xác định được một cách thường nghiệm trong quan hệ với [bản thân] thời gian. Như thế, tôi chỉ ý thức được rằng trí tưởng tượng của tôi xếp đặt trạng thái này trước và trạng thái kia sau; chứ không phải trạng thái này đi trước trạng thái kia ở trong đối tượng, hay nói khác đi, bằng tri giác đơn thuần, mối **quan hệ khách quan** của những hiện tượng tiếp diễn nhau vẫn chưa được xác định (unbestimmt). B234 Để cho mối quan hệ này có thể được nhận thức một cách xác định, mối quan hệ giữa hai trạng thái này phải được **suy tưởng** để qua đó được xác định như là **tất yếu**, tức là cái nào phải được đặt trước, cái nào đặt sau chứ không thể ngược lại.

Nhưng khái niệm vốn chứa đựng một sự tất yếu của sự thống nhất tổng hợp chỉ có thể là một khái niệm thuần túy của giác tính; là cái không nằm trong tri giác; và ở đây là **phạm trù về mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả**, trong đó, cái trước xác định cái sau trong thời gian như là kết

quả [tất yếu của nó], chứ không phải như cái gì có thể đi trước đơn thuần trong trí tưởng tượng (hoặc không thể được tri giác ở đâu cả). Vậy, chỉ nhờ ta bắt buộc chuỗi tiếp diễn của những hiện tượng - và do đó, mọi sự biến đổi - phải phục tùng quy luật nhân-quả mà bản thân kinh nghiệm, tức nhận thức thường nghiệm về những hiện tượng mới có thể có được; và bản thân những hiện tượng - như là những đối tượng của kinh nghiệm - cũng chỉ có thể có được là nhờ quy luật này*.

Sự lãnh hội [của ta] về cái đa tạp của hiện tượng bao giờ cũng có tính tiếp diễn. Những biểu tượng về các bộ phận tiếp diễn nhau tuần tự. Nhưng liệu chúng có thực sự tiếp diễn nhau ở bên trong đối tượng hay không là điểm thứ hai cần phải suy nghĩ vì trong điểm thứ nhất [sự lãnh hội] chưa chứa đựng sẵn điều này. Tất nhiên người ta có thể gọi tất cả, kể cả từng biểu tượng trong chừng mực ta có ý thức về nó, là **đối tượng (Objekt)**. | Nhưng chữ "**đối tượng**" này có nghĩa là gì nơi những hiện tượng - không phải trong chừng mực nó là những đối tượng (như là **những biểu tượng**) mà chỉ biểu thị [bản thân] **một đối tượng** -; thì điều này cần một sự suy xét sâu xa hơn. Trong chừng mực chúng - chỉ như là những biểu tượng - đồng thời là **những đối tượng của ý thức**, chúng không có gì khác biệt với sự lãnh hội, tức là, sự tiếp thu vào trong sự tổng hợp của trí tưởng tượng, và như vậy người ta phải nói: "Cái đa tạp của những hiện tượng luôn luôn được tạo ra một cách tiếp diễn **trong tâm thức ta**". Còn nếu những hiện tượng là những vật-tự-thân, chắc chắn không ai có thể - từ sự tiếp diễn của những biểu tượng về cái đa tạp [trong tâm thức] - lượng đoán chúng được nối kết với nhau như thế nào trong đối tượng [vật tự-thân]. Bởi

* Đoạn từ "Nguyên tắc vừa trình bày trên đây..... nhờ quy luật này" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

vì, ta chỉ làm việc với những biểu tượng của ta thôi, còn Vật-tự-thân như thế nào (không xét đến những biểu tượng qua đó chúng tác động vào ta) là hoàn toàn nằm ngoài phạm vi nhận thức của ta. Thế thì mặc dù những hiện tượng không phải là những vật-tự-thân nhưng lại là cái duy nhất có thể được mang lại cho ta để trở thành nhận thức, vậy nhiệm vụ của tôi bây giờ là phải làm rõ **loại nối kết nào trong thời gian** là thuộc về cái đa tạp nơi **bản thân** những hiện tượng, trong khi biểu tượng về cái đa tạp này trong sự lãnh hội bao giờ cũng có tính tiếp diễn nhau. Ví dụ, sự lãnh hội về cái đa tạp trong hiện tượng một ngôi nhà đang đứng trước mắt tôi là có tính tiếp diễn. [Tôi nhìn từ nóc xuống nền, từ ngoài vào trong v.v.]. Bây giờ nếu hỏi: cái đa tạp có tiếp diễn trong **bản thân ngôi nhà** không, chắc không ai dám thừa nhận cả. Nhưng, nếu tôi nâng khái niệm của tôi về một đối tượng lên một ý nghĩa siêu nghiệm về nó, tôi thấy rằng ngôi nhà không phải là một vật-tự-thân, mà chỉ là một hiện tượng, tức là, biểu tượng, còn **đối tượng siêu nghiệm của nó** không thể biết được. | Vậy, tôi hiểu như thế nào về câu hỏi: "Cái đa tạp có thể được nối kết như thế nào trong bản thân **hiện tượng** - (chứ không có gì được nối kết nơi **tự thân sự vật**)?". Ở đây, [trong trường hợp ngôi nhà] cái gì nằm ở trong sự lãnh hội tiếp diễn của tôi được xem là biểu tượng, còn hiện tượng [ngôi nhà] được mang lại cho tôi - dù không gì khác hơn là một tổng thể (Inbegriff) của những biểu tượng này - phải được xem là **đối tượng** của những biểu tượng ấy, và khái niệm của tôi [về ngôi nhà] - được rút ra từ những biểu tượng của sự lãnh hội, - phải phù hợp với **đối tượng** này. Ta thấy ngay rằng, vì nhận thức phải trùng hợp với đối tượng mới tạo nên chân lý, nên vấn đề ở đây chỉ liên quan đến các điều kiện hình thức của chân lý thường nghiệm; và hiện tượng - ở phía đối lập với những biểu tượng của sự lãnh hội - chỉ có thể được hình dung như là đối tượng phân biệt với sự lãnh hội - nếu hiện tượng phục tùng một quy luật phân biệt nó với mọi sự lãnh hội khác và làm cho một

phương cách nối kết cái đa tạp trở thành tất yếu. Ở nơi hiện tượng, cái chứa đựng điều kiện cho quy luật tất yếu của sự lãnh hội, đó chính là **đối tượng***.

B237 Bây giờ ta hãy tiếp tục công việc chứng minh của mình. Một cái gì đó xảy ra, có nghĩa là một cái gì đó hay một trạng thái nào đó trước đó chưa có, nay mới xuất hiện. | Nhưng điều này không thể được tri giác một cách thường nghiệm nếu không có một hiện tượng đi trước mà không chứa đựng trạng thái [mới] này trong bản thân nó, bởi lẽ, một thực tại xảy ra tiếp sau một thời gian rỗng, nói khác đi, một sự ra đời mà trước đó không có một trạng thái của sự vật đi trước, không thể nào được lãnh hội cũng như không thể nào lãnh hội bản thân thời gian rỗng. Do đó, mọi sự lãnh hội về một sự việc xảy ra là một tri giác tiếp theo sau một tri giác khác. Tuy rằng trong mọi sự tổng hợp của hành vi lãnh hội, điều nói trên đều có đặc tính như thế, như tôi đã chỉ ra nơi hiện tượng về ngôi nhà trước đây, thế nhưng qua đó sự lãnh hội của tôi về một sự kiện xảy ra vẫn chưa được phân biệt với các sự lãnh hội khác như thế nào. Nay, tôi ghi nhận thêm rằng: nếu trong một hiện tượng có chứa đựng sự **biến đổi****, tôi gọi tình trạng trước của tri giác tôi là A, và tình trạng sau là B, thì tri giác B chỉ có thể đến sau A trong sự lãnh hội, chứ tri giác A không thể theo sau B được, nó chỉ có thể đi trước thôi. Ví dụ, tôi nhìn một chiếc thuyền đang trôi xuôi theo dòng nước. Tri giác của tôi về vị trí thấp hơn

* Ở đây Kant muốn nói: Nhận thức một đối tượng (ngôi nhà) như một vật thể đứng yên, không có sự biến đổi, ta áp dụng các quy luật thường nghiệm của sự lãnh hội. Trong trường hợp này, chưa có mối quan hệ nhân - quả nào cả. Ở đoạn tiếp theo sau, tình hình sẽ khác. (N.D).

** Nguyên văn: "chứa đựng một sự đang diễn ra (ein Geschehen)", nhưng để dễ hiểu, chúng tôi tạm dịch là "sự biến đổi" để làm nổi rõ tính quá trình trong quy luật tính nhân-quả mà Kant sắp chứng minh. (N.D).

của chiếc thuyền phải đến sau tri giác về vị trí cao hơn của nó; vì trong sự lãnh hội của tôi về hiện tượng này, chiếc thuyền không thể nào được tri giác ở hạ lưu trước rồi sau đó mới ở thượng lưu của dòng sông. Do vậy, ở đây, trật tự trong chuỗi tiếp diễn của các tri giác trong sự lãnh hội được xác định rõ và sự lãnh hội phải được gắn chặt với trật tự này.

B238 Trong ví dụ trước về một ngôi nhà, các tri giác của tôi trong sự lãnh hội có thể bắt đầu từ nóc nhà và kết thúc ở nền nhà hoặc cũng có thể bắt đầu từ dưới rồi kết thúc ở trên; hay tôi có thể lãnh hội cái đa tạp trong trực quan thường nghiệm này từ bên trái hay bên phải đều được. Trong chuỗi các tri giác này, không có một trật tự được xác định nào bắt buộc tôi - trong sự lãnh hội - phải bắt đầu từ một điểm nhất định để nối kết cái đa tạp một cách thường nghiệm. Ngược lại, quy luật này luôn được áp dụng đối với tri giác về cái gì đang diễn ra, [đang biến đổi] làm cho trật tự của các tri giác kế tiếp nhau của tôi (trong việc lãnh hội hiện tượng này) trở thành tất yếu.

Như thế, trong trường hợp này của chúng ta, tôi phải rút chuỗi tiếp diễn chủ quan của sự lãnh hội từ chuỗi tiếp diễn khách quan của những hiện tượng, vì nếu khác đi, cái trước sẽ hoàn toàn không được xác định và hiện tượng này không thể được phân biệt với hiện tượng khác. Trật tự tiếp diễn chủ quan không chứng minh được gì hết về sự nối kết cái đa tạp nơi đối tượng, vì nó hoàn toàn tùy tiện. Còn trật tự khách quan là ở ngay trong trật tự của cái đa tạp về hiện tượng, theo đó sự lãnh hội về một trạng thái này (cái đang diễn ra) phải đến sau một trạng thái khác (đã xảy ra trước) theo một quy luật. Chỉ bằng cách đó tôi mới có quyền nói về bản thân hiện tượng chứ không chỉ nói về sự lãnh hội đơn thuần của tôi, rằng: có một chuỗi tiếp diễn ở trong hiện tượng, cũng giống như nói, tôi không thể xếp đặt sự lãnh hội của tôi bằng cách nào khác hơn là theo chuỗi tiếp diễn này.

B239 Theo quy luật đó, **điều kiện** của quy luật phải nằm trong cái gì đi trước một sự kiện đang xảy ra và sự kiện này luôn luôn và tất yếu phải đến sau; chứ tôi không thể đảo ngược được, tức không thể lấy sự kiện đang xảy ra để xác định cái gì đi trước (bằng sự lãnh hội). Không có hiện tượng nào đi ngược từ thời điểm sau trở lại thời điểm trước, mặc dù nó **có mối quan hệ** với một thời điểm trước nào đó; ngược lại, từ một thời điểm đã cho, tất yếu phải đi tới thời điểm sau được xác định. Và vì chắc chắn có một cái gì diễn ra tiếp theo sau, nên tôi phải nối kết nó với một cái gì khác có trước nó theo một quy luật tất yếu, khiến cho, sự kiện đang xảy ra - như là cái bị điều kiện - mang lại một chỉ dẫn chắc chắn về một **điều kiện** đã xác định nó.

B240 Bây giờ, ta giả thử không có cái gì đi trước sự kiện đang xảy ra cả để nó phải tiếp theo sau theo một quy luật, ắt mọi chuỗi tiếp diễn của tri giác chỉ là ở trong sự lãnh hội [của ta] thôi, nghĩa là đơn thuần **chủ quan**, và qua đó, sẽ không thể xác định một cách **khách quan** cái nào phải là cái thực sự đi trước, cái nào phải đi sau trong các tri giác. Bằng cách như vậy, ta chỉ đùa giỡn với những biểu tượng của ta thôi chứ không liên hệ với đối tượng nào được cả, nghĩa là, chỉ thông qua tri giác của chúng ta, một hiện tượng không thể được phân biệt với hiện tượng kia, xét về các quan hệ thời gian; bởi vì, sự tiếp diễn trong động tác lãnh hội lúc nào cũng giống hệt nhau, cho nên sẽ không có gì trong hiện tượng để xác định sự tiếp diễn ấy cả để qua đó làm cho một chuỗi tiếp diễn nào đó trở thành tất yếu khách quan. Và trong trường hợp đó, tôi sẽ không thể nói: hai trạng thái trong một hiện tượng kế tiếp theo nhau mà chỉ có thể nói: một sự lãnh hội này kế tiếp theo sau sự lãnh hội khác. | Nhưng như thế chỉ là cái gì đơn thuần chủ quan, không xác định được một đối tượng nào và rút cục, không thể có giá trị trước nhận thức về một đối tượng bất kỳ nào (và cũng không có giá trị ngay trong hiện tượng).

Do đó, khi ta biết một cái gì đó xảy ra, bao giờ ta cũng giả thiết có một cái đi trước nó, và cái xảy ra này phải đi theo sau, đúng với quy luật. Nếu không có điều này, tôi sẽ không thể nói về một **đối tượng** rằng nó đi theo sau, vì chuỗi tiếp diễn đơn thuần trong sự lãnh hội của tôi - nếu không được xác định bằng một quy luật trong mối quan hệ với cái gì đi trước - sẽ không cho phép khẳng định có chuỗi tiếp diễn ở trong đối tượng.

Vậy, luôn phải căn cứ vào quy luật theo đó những hiện tượng trong chuỗi tiếp diễn, tức là như chúng đang diễn ra, phải được quy định bởi trạng thái có trước, tôi mới có thể biến sự tổng hợp chủ quan (của sự lãnh hội) của tôi thành **khách quan**, và chỉ với tiền đề này, bản thân kinh nghiệm về một điều gì đấy đang diễn ra mới có thể có được.

B241 Tất cả những nhận xét trên đây có vẻ mâu thuẫn với tiến trình quen thuộc của việc sử dụng giác tính chúng ta. | Theo đó, ta thường cho rằng, chính nhờ tri giác các chuỗi tiếp diễn của những sự kiện và khi so sánh chúng với những hiện tượng đi trước thấy có sự trùng hợp, ta mới được dẫn dắt đến chỗ khám phá ra một quy luật, theo đó một số sự kiện này luôn luôn đi tiếp theo sau một số hiện tượng kia, và chỉ nhờ quá trình đó mà ta mới có được khái niệm về **nguyên nhân**. [Nhưng rõ ràng là], trên cơ sở như thế, khái niệm này [về nguyên nhân] sẽ đơn thuần có tính thường nghiệm, và quy luật "Mọi sự việc diễn ra đều phải có một nguyên nhân" mà nó mang lại cũng có tính ngẫu nhiên, [bất tất] như bản thân kinh nghiệm: trong trường hợp này, tính phổ biến và tất yếu của quy luật chỉ được gán ghép và không có tính giá trị phổ biến thực sự, vì chúng chỉ đặt cơ sở trên sự quy nạp chứ không phải tiên nghiệm. Trong khi đó, sự thật là, - cũng giống như với các biểu tượng thuần túy tiên nghiệm khác (v.d không gian và thời gian) -, sở dĩ ta có thể rút ra được từ kinh nghiệm những khái niệm thật rõ ràng

[như khái niệm về nhân-quả] là vì chính ta đã đặt chúng vào trong kinh nghiệm, và vì thế, chỉ nhờ chúng, mới làm cho kinh nghiệm hình thành được. Lẽ cố nhiên, tính rõ ràng lô-gic của biểu tượng này về một quy luật xác định chuỗi sự kiện như của một khái niệm về nguyên nhân chỉ có thể có được khi ta sử dụng chúng ở trong kinh nghiệm, nhưng, việc nhận biết về quy luật này như là điều kiện của sự thống nhất tổng hợp của những hiện tượng trong thời gian lại chính là cơ sở của bản thân kinh nghiệm và vì vậy, đi trước kinh nghiệm một cách tiên nghiệm.

B242 Nhiệm vụ của ta bây giờ là, bằng ví dụ [cụ thể], cho thấy ta không bao giờ - ngay trong kinh nghiệm - có thể gán chuỗi tiếp diễn (của một sự kiện đang xảy ra mà trước đó chưa có) cho một đối tượng và phân biệt nó với chuỗi tiếp diễn chủ quan trong sự lãnh hội của ta, nếu không có một quy luật làm nền tảng buộc ta [tác giả nhấn mạnh] phải quan sát trật tự này của các tri giác như là một trật tự khác [trong bản thân đối tượng], và chính sự bắt buộc (Nötigung) này mới làm cho biểu tượng về một sự tiếp diễn ở trong đối tượng có thể có được.

Ta có những biểu tượng trong ta và ta cũng có thể ý thức về chúng. Nhưng dù ý thức này mở rộng đến đâu và chính xác, hay đúng đắn đến độ nào đi nữa như ta muốn, những biểu tượng này bao giờ cũng chỉ là những biểu tượng, tức chỉ là những quy định bên trong của tâm thức ta trong mối quan hệ với thời gian lúc này hay lúc khác. Vậy làm thế nào để ta có thể đi đến chỗ đặt ra một đối tượng cho những biểu tượng này, hay nói khác đi, làm sao mang lại cho tính thực tại chủ quan này những sự biến thái, [điều chỉnh] (Modifikationen) của một thực tại khách quan mà tôi không biết đó là thực tại khách quan nào? [Rõ ràng là,] ý nghĩa khách quan không thể có trong mối quan hệ với một biểu tượng khác (dù ta muốn gọi là đối tượng), vì lẽ câu hỏi sẽ

lại nảy sinh như cũ: "Biểu tượng khác này làm sao có thể tự đi ra khỏi nó để **nhận được** ý nghĩa khách quan vượt trên cái chủ quan vốn là bản thân nó, như một tính quy định về một trạng thái của tâm thức ta, như đã nói trên kia?". Nhưng, nếu ta nghiên cứu xem **mối quan hệ với một đối tượng** sẽ mang lại cho những biểu tượng [chủ quan] của ta một đặc điểm mới mẻ nào và đâu là phẩm cách (Dignität) mà những biểu tượng này qua đó sẽ nhận được, ta sẽ thấy rằng **chính mối quan hệ** này không làm gì khác hơn là làm cho việc nối kết những biểu tượng [chủ quan của ta] trở thành tất yếu theo một kiểu nhất định nào đó và buộc những biểu tượng phải phục tùng một quy luật. | Ngược lại, cũng chính bằng cách **một trật tự nhất định** là tất yếu trong mối quan hệ về thời gian của những biểu tượng của ta, mà ý nghĩa khách quan mới được mang lại cho những biểu tượng này.

B243

Trong sự tổng hợp của những hiện tượng, cái đa tạp trong những biểu tượng của ta bao giờ cũng tiếp diễn nhau. Thế nhưng, qua đó chưa một đối tượng nào được hình dung cả, vì qua chuỗi tiếp diễn này - vốn có chung trong mọi sự lãnh hội - chưa có cái nào được phân biệt với cái khác [nhớ lại ví dụ về sự lãnh hội những tri giác về ngôi nhà]. Nhưng bao lâu tôi tri giác hoặc giả định từ trước rằng trong chuỗi tiếp diễn này có **một mối quan hệ** với một trạng thái đi trước, từ đó biểu tượng của tôi đến sau như một kết quả đúng theo quy luật, bấy giờ tôi mới hình dung được một cái gì đó như một sự kiện hay như cái gì đang diễn ra, tức là tôi **nhận thức** được **một đối tượng** bằng cách phải đặt nó **vào một vị trí nhất định nào đó trong thời gian**; một vị trí - căn cứ vào trạng thái đi trước - không thể được thay thế bằng một vị trí nào khác. Do đó, khi tôi tri giác một cái gì đang diễn ra, trong biểu tượng ấy chứa đựng điều đầu tiên là: có một cái gì đi trước nó, vì chính trong mối quan hệ với cái này mà hiện tượng mới nhận được quan hệ thời gian của riêng nó, đó là, chỉ tồn tại sau thời gian đã đi trước, là lúc nó

B244 chưa tồn tại. Nó chỉ nhận được vị trí xác định về thời gian trong mối quan hệ này là nhờ giả định rằng đã có một cái gì hiện hữu trong một trạng thái trước mà nó luôn luôn phải đi theo sau, tức là đi theo một quy luật. | Tất cả các điều nói trên cho thấy: **thứ nhất**, tôi không thể đảo ngược chuỗi [trật tự của sự tiếp diễn], biến cái đang xảy ra lại đi trước cái mà nó phải theo sau; và **thứ hai**, nếu trạng thái đi trước đã được thiết định (gesetzt) - cái đang xảy ra này phải đến sau một cách tất yếu và không thể tránh khỏi. Nhờ đó mà một trật tự trong các biểu tượng của ta mới hình thành được, trong đó cái đang có mặt (trong chừng mực là cái đã trở thành) mang lại sự hướng dẫn [cho thấy] một trạng thái có trước như là một cái **đối ứng (Correlatum)** - dù chưa được xác định - của nó; cái đối ứng vừa có quan hệ vừa xác định cái đang xảy ra này như là **kết quả** của nó, và nối kết cái này với bản thân nó một cách tất yếu trong chuỗi thời gian.

Nếu [ta đã thừa nhận] một quy luật tất yếu của cảm năng chúng ta, và do đó, cũng là một điều kiện mô thức của mọi tri giác rằng: thời gian đi trước nhất thiết quy định thời gian đi sau (tức là, tôi không thể đi đến thời gian sau mà không thông qua thời gian trước), thì ở đây cũng vậy, [ta phải thừa nhận] có một quy luật không thể thiếu được của **biểu tượng thường nghiệm về chuỗi thời gian** rằng: những hiện tượng trong thời gian đã qua quy định mọi tồn tại trong thời gian tiếp diễn sau, và cái đến sau, với tư cách là sự kiện đang xảy ra, không thể có được trừ khi cái trước quy định sự tồn tại của nó trong thời gian, tức là quy định nó theo một quy luật. Bởi vì, chỉ ở nơi những hiện tượng, ta mới có thể nhận thức một cách thường nghiệm tính liên tục (Kontinuität) này trong sự nối kết của những thời gian [khác nhau].

Giác tính là thuộc về mọi kinh nghiệm và khả thể của

B245 kinh nghiệm*, nên việc đầu tiên mà giác tính làm nhằm mang lại kinh nghiệm chưa phải là làm cho biểu tượng của ta về những đối tượng trở nên minh bạch, mà trước hết là làm cho biểu tượng về một đối tượng nói chung có thể có được. Giác tính làm điều đó chỉ bằng cách áp dụng [chuyển trao, übertragen] TRẬT TỰ THỜI GIAN vào những hiện tượng và vào sự tồn tại của những hiện tượng, tức bằng cách định cho mỗi hiện tượng - như là một kết quả - một vị trí được xác định một cách tiên nghiệm ở trong thời gian trong quan hệ với những hiện tượng đi trước, mà nếu không có vị trí này, hiện tượng không thể trùng hợp với bản thân thời gian là cái dành cho mọi bộ phận của nó một vị trí thích hợp, một cách tiên nghiệm. Sự xác định vị trí này không thể được vay mượn [được rút ra] từ mối quan hệ của những hiện tượng với thời gian tuyệt đối (vì thời gian tuyệt đối không phải một đối tượng của tri giác), trái lại, những hiện tượng phải tự xác định vị trí lẫn cho nhau trong bản thân thời gian và làm cho những vị trí này trở thành tất yếu trong trật tự của thời gian. | Nói cách khác, cái gì tiếp diễn hay đang diễn ra đều phải xảy ra phù hợp với một quy luật phổ biến đã chứa đựng sẵn trong trạng thái đi trước; từ đó, một chuỗi những hiện tượng mới hình thành và nhờ giác tính, chuỗi hiện tượng này cũng tạo ra cùng một trật tự và sự nối kết liên tục trong chuỗi những tri giác có thể có [của ta], làm cho trật tự và sự nối kết này trở thành tất yếu cũng giống như đã xảy ra một cách tiên nghiệm trong mô thức của trực quan bên trong (thời gian) là nơi mà mọi tri giác của chúng ta đều có vị trí riêng của chúng.

Cho rằng một cái gì đó đang diễn ra là một tri giác

* có thể hiểu: giác tính là không thể thiếu để ta có kinh nghiệm và để cho bản thân kinh nghiệm có thể có được. (N.D).

thuộc về một kinh nghiệm khả hữu; cái đó sở dĩ là **hiện thực (wirklich)** [thuộc đối tượng khách quan] khi tôi nhìn hiện tượng - về mặt vị trí của nó - như là được xác định trong thời gian, tức là, như một **đối tượng** bao giờ cũng có thể được tìm thấy [nhận thức] dựa vào một quy luật trong sự nối kết của những tri giác. Nhưng, quy luật này - làm nhiệm vụ xác định một cái gì đó theo chuỗi tiếp diễn trong thời gian - là: **"Trong cái gì đi trước phải tìm được điều kiện để sự kiện [diễn ra] lúc nào cũng (tức: một cách tất yếu) phải theo sau"**. Vậy mệnh đề [nguyên tắc] về nguyên nhân đầy đủ là cơ sở của kinh nghiệm khả hữu, cũng là của sự nhận thức khách quan về những hiện tượng xét về phương diện mối quan hệ của những hiện tượng trong chuỗi tiếp diễn của thời gian.

Cơ sở chứng minh cho nguyên tắc [nhân quả] này chỉ dựa vào các yếu tố (Momente) sau đây của lập luận. Sự tổng hợp cái đa tạp nhờ trí tưởng tượng là thuộc về mọi nhận thức thường nghiệm. | Sự tổng hợp đó bao giờ cũng có tính tiếp diễn, nghĩa là trong đó, những biểu tượng luôn nối tiếp theo nhau. Nhưng về mặt **trật tự** (cái gì phải đi trước, cái gì phải đi sau) thì chuỗi tiếp diễn trong trí tưởng tượng không hề được xác định, và chuỗi những biểu tượng nối tiếp nhau ấy có thể được xem là đi tới hay đi lui đều được. [v.d những biểu tượng về ngôi nhà ở các trang trước]. Nhưng nếu sự tổng hợp này là một sự tổng hợp của sự lãnh hội (về cái đa tạp của một hiện tượng đã cho), trật tự ấy là được xác định ở **trong** đối tượng, hay nói chính xác hơn, ở trong đối tượng có một trật tự của sự tổng hợp tiếp diễn nhau xác định một đối tượng, theo đó một cái gì nhất thiết phải đi trước, và khi [vị trí của] nó được xác định, một cái khác nhất thiết phải theo sau. Như vậy, nếu tri giác của tôi phải chứa đựng nhận thức về một sự kiện đang xảy ra, theo nghĩa **thật sự** xảy ra, nó phải là một phán đoán thường nghiệm trong đó người ta cho rằng chuỗi tiếp diễn là được xác định, nghĩa là, chuỗi tiếp

điển đòi hỏi tiên quyết [hay tiên giả định] (voraussetzen) phải có một hiện tượng khác [đi trước] về mặt thời gian mà nó phải đi sau một cách tất yếu, tức là theo một quy luật. Đi ngược lại điều ấy, tức nếu khi tôi xác định cái đi trước, mà sự kiện xảy ra không nhất thiết theo sau, tôi buộc phải xem đó chỉ là một trò chơi chủ quan của tôi với những sản phẩm tưởng tượng của mình và nếu tôi cứ hình dung cho tôi một cái gì được xem là khách quan trong những biểu tượng ấy, tôi gọi nó là một giấc mộng đơn thuần mà thôi. Do vậy, mối quan hệ của những hiện tượng (như là những tri giác khả hữu), theo đó cái đến sau (cái đang diễn ra) là được quy định một cách tất yếu về mặt tồn tại bởi cái đi trước và theo một quy luật trong thời gian, do đó mối tương quan của nguyên nhân với kết quả là điều kiện cho giá trị khách quan của những phán đoán thường nghiệm của ta xét về phương diện chuỗi của những tri giác, do đó cũng là của chân lý thường nghiệm của những phán đoán, tức cũng là của kinh nghiệm. Nguyên tắc quan hệ nhân-quả trong chuỗi tiếp diễn của những hiện tượng, do đó, có giá trị cho mọi đối tượng của kinh nghiệm (trong số các điều kiện của sự tiếp diễn), vì lẽ bản thân nó là nền tảng cho khả thể của một kinh nghiệm như thế.

Tuy nhiên, ở đây nảy sinh một thắc mắc cần phải gỡ bỏ. Nguyên tắc về sự nối kết nhân-quả trong những hiện tượng - trong công thức nói trên của ta - chỉ giới hạn trong sự tiếp diễn của chuỗi những hiện tượng, thế nhưng, trong khi sử dụng nó, ta thấy nguyên tắc này vẫn đúng với những hiện tượng cùng tồn tại **đồng thời**, trong đó, nhân và quả cùng xảy ra một lúc. Ví dụ, trong phòng có hơi ấm mà ngoài trời không có. Tôi nhìn quanh để tìm hiểu nguyên nhân và tìm thấy một lò sưởi đang nóng. Như vậy, lò sưởi là nguyên nhân tồn tại đồng thời với kết quả của nó, là hơi ấm trong phòng; vậy ở đây, không có chuỗi tiếp diễn xét về mặt thời gian giữa nguyên nhân và kết quả, trái lại, chúng đồng thời;

nhưng quy luật vẫn đúng. Phần lớn những nguyên nhân tác động trong tự nhiên là đồng thời với những kết quả của chúng, và chuỗi tiếp diễn trong thời gian của cái sau sở dĩ có chỉ vì nguyên nhân không thể phát huy toàn bộ kết quả ngay lập tức mà thôi. Nhưng ngay vào lúc kết quả vừa nảy sinh, nó luôn đồng thời với nguyên nhân gây ra nó, bởi vì nếu trước đó nguyên nhân chỉ ngừng tồn tại một lát thì kết quả kia ắt đã không thể xuất hiện. Ở đây ta phải đặc biệt lưu ý rằng ta chỉ xem xét **trật tự** của thời gian chứ không phải **diễn tiến (Ablauf)** của thời gian; mối quan hệ về thời gian vẫn tồn tại mặc dù không một thời gian [cụ thể] nào đã trôi qua. Thời gian giữa nguyên nhân và kết quả trực tiếp [tức thời] của nó có thể là đang biến mất (verschwindend), (vậy chúng là đồng thời), nhưng quan hệ giữa chúng bao giờ cũng **có thể được xác định** về mặt thời gian. Ví dụ, nếu tôi xem một viên bi đang nằm trên một tấm nệm bằng phẳng và gây ra một vết trũng trên đó là nguyên nhân thì nó và kết quả là đồng thời. Dầu vậy, tôi vẫn có thể phân biệt cả hai thông qua mối quan hệ thời gian về mặt nối kết có tính tác động của chúng. Bởi vì nếu tôi đặt viên bi lên trên mặt nệm, vết trũng trên mặt phẳng ấy sẽ đến sau; còn nếu giả thử tấm nệm có sẵn một vết trũng mà tôi không rõ nguyên nhân từ đâu thì nhất định không phải do viên bi bằng chì này gây nên. Như vậy, chuỗi tiếp diễn trong thời gian, vẫn là tiêu chuẩn thường nghiệm duy nhất để xem xét kết quả trong mối quan hệ với nguyên nhân đi trước. Cái ly là nguyên nhân của việc mực nước tăng lên, dù hai hiện tượng là đồng thời. Vì nếu tôi dùng ly để mức nước từ một bình chứa lớn hơn nó, kết quả xảy ra là sự thay đổi mực nước, tức nước trong bình chứa đã chuyển sang cho phần lõm của ly.

B249

Khái niệm về tính nhân quả này sẽ dẫn đến khái niệm về hành động, từ đó dẫn đến khái niệm về lực, và từ lực dẫn đến khái niệm về bản thể. Vì tôi không muốn tác phẩm phê phán này - với mục đích duy nhất là khảo sát nguồn gốc của

nhận thức tổng hợp tiên nghiệm của ta - bị trộn lẫn với những phân tích chỉ có tác dụng giải thích (chứ không mở rộng) những khái niệm của ta, tôi xin dành việc giải thích khá rườm rà về các khái niệm trên đây cho hệ thống của lý tính thuần túy trong tương lai*, dù sao, một sự phân tích như thế cũng có thể được tìm thấy rất nhiều trong các sách giáo khoa có tiếng lâu nay về loại này. Tuy thế, ở đây tôi cũng không thể không đề cập đôi chút về tiêu chuẩn thường nghiệm của một bản thể, trong chừng mực bản thể có vẻ sẽ bộc lộ dễ dàng hơn và tốt hơn thông qua khái niệm về **hành động (Handlung)** hơn là thông qua khái niệm về tính thường tồn của hiện tượng [như đã bàn ở phần trước].

B250 Ở đâu có hành động, tức hoạt động và lực, ở đó cũng phải có bản thể và chỉ trong bản thể, ta mới tìm thấy nơi trú ngụ của nguồn suối phong phú của những hiện tượng. Nói như thế nghe hay lắm nhưng nếu phải giải thích bản thể là gì - và muốn tránh lối giải thích luẩn quẩn đầy sai sót - thì thật không dễ dàng tí nào. Câu hỏi là: "Bằng cách nào ta có thể từ hành động mà suy ra tức thì về tính thường tồn của cái đang hành động, là cái vốn là đặc điểm cốt yếu và riêng có của bản thể (hiện tượng)?" Rõ ràng sau tất cả những gì đã trình bày ở trên, lời giải đáp cho câu hỏi này không còn cái khó khăn mà bằng phương cách thông thường (chỉ tiến hành phân tích các khái niệm) hoàn toàn không thể giải quyết được. Hành động vốn đã nói lên mối quan hệ giữa chủ thể của tính nguyên nhân với kết quả của nó. Nay, bởi vì mọi kết quả đều ở nơi cái gì đang xảy ra, tức là nơi cái khả biến, [cái có thể biến đổi], là cái biểu thị thời gian về mặt tiếp diễn, cho nên chủ thể sau cùng của nó phải là cái thường tồn - như là cái cơ chất [bất biến] của mọi cái thay đổi, tức là

* tức trong quyển: "Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên" (1796) (Metaphysische Anfangsgruende der Naturwissenschaft). (N.D).

cái bản thể. Vì theo nguyên tắc tính nhân-quả, những hành động bao giờ cũng là cơ sở đầu tiên của mọi thay đổi của những hiện tượng, do đó, không thể nằm trong một chủ thể mà bản thân cũng thay đổi, vì nếu vậy, lại cần có những hành động khác và chủ thể khác để quy định sự thay đổi này. Vậy kết quả là, chỉ có hành động - như một tiêu chuẩn thường nghiệm - là đủ để chứng minh tính bản thể (Substantialität) mà tôi không cần phải đi tìm tính thường tồn của bản thể bằng cách so sánh những tri giác với nhau. | Và lại, nếu chỉ bằng con đường quy nạp này, sự chứng minh cũng sẽ không bao giờ đạt được độ lớn và tính phổ biến chặt chẽ như của khái niệm [quy luật] đòi hỏi. Vì rằng chủ thể đầu tiên tạo nên mọi tính nhân-quả cho việc ra đời và mất đi thì tự nó (trong thế giới hiện tượng) lại không thể ra đời và mất đi, nên đó là kết luận vững chắc đưa ta đến khái niệm về tính tất yếu thường nghiệm và tính thường tồn trong sự tồn tại, tức là đưa đến khái niệm về một bản thể như là hiện tượng.

B251

Khi một cái gì diễn ra, thì ngay sự ra đời đơn thuần - không xét đến nội dung cái gì ra đời - tự nó đã là đối tượng cần tìm hiểu. Bước chuyển từ chỗ không-tồn tại của một trạng thái đến chỗ có trạng thái này giả định rằng trạng thái này không chứa đựng bất cứ tính chất nào đã tồn tại trước đó trong hiện tượng, điều này cũng cần phải xem xét. Sự ra đời này - như đã thấy trong loại suy thứ nhất (loại suy A) - không liên quan gì đến bản thể cả (vì bản thể thường tồn không ra đời) mà chỉ liên quan đến trạng thái của nó. Vậy nó chỉ là sự biến đổi đơn thuần chứ không phải là có nguồn gốc từ hư vô. Nếu nguồn gốc này được xem như kết quả của một nguyên nhân xa lạ, nguồn gốc ấy có tên gọi là **sự sáng tạo (Schöpfung)** vốn không được phép chấp nhận như một sự kiện trong thế giới hiện tượng, vì ngay khả thể của sự sáng tạo [từ hư vô bởi một nguyên nhân xa lạ] cũng đã thủ tiêu sự thống nhất của kinh nghiệm. | Thật vậy, nếu tôi xem

B252 mọi sự vật không phải như là những hiện tượng, mà như là những vật-tự thân, tức như là những đối tượng của giác tính đơn thuần, thì mặc dù chúng vẫn là những **bản thể**, nhưng về mặt **tồn tại**, có thể được xem như phụ thuộc vào nguyên nhân xa lạ; trong trường hợp ấy điều này sẽ dẫn đến các nội dung về thuật ngữ hoàn toàn khác biệt và không còn thích hợp để áp dụng vào những hiện tượng, như là những đối tượng có thể có của kinh nghiệm.

Một sự vật thực sự có thể được biến đổi như thế nào; và làm sao từ một trạng thái ở thời điểm này, một trạng thái ngược lại ở thời điểm khác lại có thể tiếp theo sau như một kết quả, các điều ấy ta không thể biết một cách tiên nghiệm được. Ở đây đòi hỏi sự hiểu biết về các lực tác động trong thực tế, là những gì chỉ có thể được mang lại một cách thường nghiệm, ví dụ, sự hiểu biết về các lực vận động hoặc cũng như thế, về các hiện tượng tiếp diễn nào đó (như những chuyển động) cho thấy sự có mặt của các lực ấy. Nhưng, mô thức của mọi sự biến đổi, điều kiện nhờ đó sự biến đổi - như là sự ra đời của một trạng thái khác - có thể diễn ra, (nội dung của sự biến đổi, tức là trạng thái được biến đổi có thể là gì tùy thích) và sự tiếp diễn của bản thân các trạng thái (cái đã diễn ra) lại hoàn toàn có thể biết được một cách tiên nghiệm dựa vào quy luật tính nhân-quả và các điều kiện của thời gian⁽¹⁾.

B253 Nếu một bản thể chuyển từ trạng thái A sang trạng thái khác, B, thì thời điểm của cái sau khác với thời điểm của trạng thái trước và đi sau cái trước. Cũng thế, trạng thái

⁽¹⁾ Cần chú ý rằng tôi không nói về sự biến đổi của các quan hệ nào đó nói chung, mà chỉ về sự biến đổi của trạng thái. Cho nên, khi một vật thể chuyển động đều, nó không biến đổi trạng thái (vận động) của nó, nhưng lại là biến đổi khi vận động của nó tăng lên hay giảm xuống. (Chú thích của tác giả).

thứ hai, - cũng với tư cách là thực tại (trong hiện tượng) - sẽ khác với trạng thái thứ nhất, trong đó tính thực tại của trạng thái thứ hai không có mặt, giống như B khác với 0; nghĩa là, nếu trạng thái B cũng khác với trạng thái A - chỉ về mặt lượng -, thì sự biến đổi là sự ra đời của B - A, sự ra đời này là cái đã không tồn tại trong trạng thái trước và trong quan hệ với cái trước, nó là = 0.

Câu hỏi bây giờ là: làm sao một sự vật chuyển từ trạng thái = A sang trạng thái khác = B. Giữa hai thời điểm này bao giờ cũng có một thời gian, và giữa hai trạng thái tồn tại trong các thời điểm này bao giờ cũng có một sự khác nhau chứa đựng một lượng nhất định (vì mọi bộ phận của hiện tượng đến lượt chúng, đều là những lượng). Thế thì, mọi bước chuyển từ một trạng thái này sang trạng thái khác diễn ra trong một thời gian ở giữa hai thời điểm này, trong đó thời điểm trước xác định trạng thái từ đó sự vật rời bỏ [chấm dứt] và thời điểm thứ hai xác định trạng thái, trong đó sự vật đạt tới [bắt đầu]. Cả hai thời điểm là những giới hạn về thời gian của một sự biến đổi, do đó của trạng thái trung gian giữa hai trạng thái và với tư cách là các trạng thái, chúng đều thuộc về toàn bộ sự biến đổi. Mỗi sự biến đổi đều có một nguyên nhân thể hiện tính nhân-quả trong toàn bộ thời gian mà sự biến đổi diễn ra. Vậy nguyên nhân không thể tạo ra sự biến đổi đột ngột (tất cả một lúc hay trong một thời điểm), mà là trong một thời gian, khiến cho giống như thời gian tăng dần từ giây phút khởi đầu A cho đến lúc hoàn tất B, thì lượng của tính thực tại (B - A) được sản sinh ra thông qua tất cả các độ nhỏ dần chứa đựng giữa thời điểm đầu tiên và thời điểm sau cùng. Như thế, mọi biến đổi chỉ có thể có được nhờ một hành động liên tục của tính nhân-quả; nếu hành động này là hành động đều, ta gọi là một động lượng (ein Moment). Không phải sự biến đổi bao gồm các động lượng này mà ngược lại, sự biến đổi được tạo ra thông qua các động lượng như là kết quả của chúng.

B254

[Thế nhưng] bây giờ lại có quy luật về tính liên tục của mọi biến đổi mà nền tảng của nó là: thời gian lẫn hiện tượng trong thời gian đều **không** bao gồm những bộ phận nhỏ nhất, thế nhưng trạng thái của sự vật vẫn trải qua suốt tất cả những bộ phận ấy như là những phần tử trong quá trình của sự biến đổi thành trạng thái thứ hai. Không có một sự khác biệt nào của cái thực tồn trong hiện tượng cũng như không có sự khác biệt nào trong lượng của cái thời gian là sự khác biệt nhỏ nhất; thế nhưng trạng thái mới của thực tại vẫn lớn dần lên từ trạng thái đầu tiên, trong đó nó không có mặt, xuyên qua tất cả những độ vô tận của tính thực tại mà những sự khác biệt giữa chúng với nhau nhìn chung lại, nhỏ hơn sự khác biệt giữa 0 và A.

B255 Không phải là việc của chúng ta ở đây để tìm hiểu xem quy luật [về tính liên tục] này có những ích lợi gì trong việc nghiên cứu về tự nhiên. Nhưng làm thế nào một nguyên tắc như thế có thể có được một cách hoàn toàn tiên nghiệm và có vẻ mở rộng nhận thức của ta về tự nhiên thì lại rất cần sự kiểm tra của ta, mặc dù mới thoạt nhìn, nguyên tắc trên hình như đúng với sự thật và câu hỏi "làm thế nào có thể có được" hầu như không cần thiết nữa. Bởi vì cũng có rất nhiều điều khẳng định không có cơ sở của lý **tính thuần túy** lại làm ra vẻ mở rộng nhận thức của ta khiến ta nên theo một quy tắc chung là: hãy thận trọng và nghi ngờ để đừng vội tin và giả định gì cả, kể cả đối với sự chứng minh giáo điều rõ ràng nhất khi nó không có các căn cứ để có thể mang lại một sự diễn dịch thấu đáo.

Mọi sự tăng tiến nhận thức thường nghiệm, mọi tiến bộ đạt được qua tri giác đều không gì khác hơn là một sự mở rộng việc xác định của giác quan bên trong, nghĩa là một sự tiến lên **trong thời gian**, dù đối tượng là hiện tượng hay trực quan thuần túy hay là gì đi nữa. Sự tiến lên này trong thời gian quy định tất cả, còn tự thân nó thì không bị một cái gì

khác quy định, có nghĩa là, những bộ phận của tiến trình chỉ tồn tại trong thời gian nhờ sự tổng hợp những bộ phận và những bộ phận không thể có trước bản thân thời gian. Vì lý do đó, mọi bước chuyển trong tri giác đến một cái gì tiếp diễn trong thời gian là một sự quy định của thời gian thông qua sự sản sinh tri giác này. | Và vì sự quy định của thời gian - luôn luôn và trong mọi bộ phận của nó - là một lượng, nên việc tạo ra một tri giác như là tạo ra một lượng xuyên qua mọi độ, trong đó không độ nào là cái nhỏ nhất, từ độ 0 đến độ nhất định. Từ đó làm sáng tỏ khả năng nhận thức một cách tiên nghiệm quy luật về những sự biến đổi, về mặt mô thức của nó. Chúng ta cũng chỉ dự đoán (antizipieren) sự lãnh hội của riêng ta thôi, nhưng điều kiện mô thức của sự lãnh hội ấy phải có thể được nhận thức một cách tiên nghiệm vì nó có sẵn trong ta trước mọi hiện tượng được cho.

Cũng vậy, giống như thời gian chứa đựng điều kiện cảm tính tiên nghiệm về khả thể của tiến trình liên tục của cái đang tồn tại đến cái tiếp theo sau, thì giác tính - nhờ sự thống nhất của Thông giác - chứa đựng điều kiện tiên nghiệm cho khả thể của việc xác định liên tục tất cả những vị trí trong thời gian của mọi hiện tượng thông qua chuỗi những nguyên nhân và những kết quả để cái trước kéo theo sự tồn tại của cái sau một cách tất yếu và qua đó làm cho nhận thức thường nghiệm về các mối quan hệ trong thời gian trở thành có giá trị trong mọi thời gian (phổ biến), tức là có giá trị khách quan.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9.5.1.2 NGUYÊN TẮC VỀ TÍNH NHÂN QUẢ

Loại suy thứ hai gắn liền với loại suy thứ nhất. Nó xem xét các sự biến đổi về trạng thái của bản thể theo trình tự tiếp diễn của thời gian phục tùng quy luật nối kết giữa nguyên nhân và kết quả. Đây là phần được Kant chú ý đặc biệt (ông dành hơn 20 trang: B233-256, dài nhất trong ba loại suy) vì nguyên tắc tính nhân quả là vấn đề nổi bật thời bấy giờ, nhất là trước chủ trương hoài nghi của Hume). Ta nên hiểu đây là Nguyên tắc nhân quả (**Kausalprinzip**) theo đó mỗi sự việc diễn ra đều có một nguyên nhân chứ không phải quy luật nhân quả (**Kausalgesetze**) tức một dạng nhất định của các định luật vật lý. Đây cũng là cách hiểu và phân biệt quen thuộc trong triết học và khoa học luận hiện đại.

- a) Giống như Nguyên tắc về tính thường tồn của bản thể trên đây, Nguyên tắc nhân quả cũng có ý nghĩa siêu nghiệm. Nó không giải thích một số hiện tượng này là nguyên nhân, các hiện tượng kia là kết quả. Nó cũng không khẳng định rằng ta có thể và phải đi tìm các nguyên nhân của mọi hiện tượng. Điều nó muốn chứng minh là: sự tiếp diễn về thời gian của các hiện tượng chỉ có thể được nhận thức như là sự biến đổi của một hiện tượng, nghĩa là chỉ có giá trị khách quan khi sự tiếp diễn ấy không phải là sự nối kết tùy tiện của chủ thể nhận thức mà do nhận rõ đó là sự tiếp diễn của nguyên nhân-kết quả **không thể đảo ngược được** của bản thân hiện tượng bên trong thời gian.

Theo Nguyên tắc tính nhân quả, kinh nghiệm chỉ có thể nhận ra các mối quan hệ nhân-quả tự nhiên, khách quan chứ không thể biết tới mọi sự can thiệp phi tự nhiên hoặc siêu nhiên theo kiểu các phép lạ bên ngoài quan hệ thời gian. Không phải vì chúng chưa xảy ra mà là không thể xảy ra trong phạm vi những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, bởi chúng sẽ không chỉ thủ tiêu tính nhân quả mà thủ tiêu cả mọi tính khách quan của kinh nghiệm.

Để minh họa và biện giải cho Nguyên tắc tính nhân quả, Kant so sánh tri giác về một đối tượng không biến đổi với tri giác về sự biến đổi (B235...). Khi ta quan sát một ngôi nhà đứng yên (không xét tới các biến đổi trong bản thân ngôi nhà), ta không tri giác các bộ phận khác nhau của nó cùng một lúc mà kế tiếp nhau, chẳng hạn

từ óc xuống nền, từ trái qua phải hay hoàn toàn có thể ngược lại. Các quan sát tiếp diễn nhau này phải chăng cũng tiếp diễn ngay trong ngôi nhà? Rõ ràng là không, vì trong chừng mực ngôi nhà không biến đổi gì, các tri giác kế tục của ta - mà Kant gọi là sự lãnh hội - là bất định và tùy tiện, không phục tùng quy tắc nào của tính nhân quả cả.

Ngược lại, nếu ta xét đến sự biến đổi (các trạng thái) của một đối tượng, chẳng hạn "một chiếc thuyền đang xuôi dòng", trình tự tiếp diễn các tri giác của ta không thể tùy tiện mà phải phụ thuộc vào sự kiện được tri giác. Vì thuyền xuôi dòng, ta phải thấy nó ở thượng lưu trước, sau đó mới ở hạ lưu. Chiếc thuyền phục tùng quy luật nhân quả: trình tự các tri giác của ta là nhất thiết phải vậy, không thể đảo ngược. Tất nhiên chiếc thuyền có thể đi ngược dòng và bấy giờ tri giác của ta bắt đầu từ hạ lưu ngược lên thượng lưu, và trình tự ấy cũng không thể đảo ngược ⁽¹⁾ (các ví dụ của Kant khá đơn giản chỉ có mục đích minh họa cho dễ hiểu; trong thực tế người ta còn phải phát hiện sự tác động của các lực như ông nêu trong B252). Tuy nhiên, đó là "sự hiểu biết một cách thường nghiệm về các lực tác động trong thực tế", là những gì "không thể biết một cách tiên nghiệm được", nhưng "sự tiếp diễn của bản thân các trạng thái lại hoàn toàn có thể biết được một cách tiên nghiệm dựa vào nguyên tắc tính nhân quả và các điều kiện của thời gian" (B252). "Nói khác đi, tôi nhận thức được một đối tượng bằng cách đặt nó vào một vị trí xác định trong thời gian, vị trí này không thể tùy tiện thay đổi vì đối tượng đã bị một trạng thái đi trước nó quy định" (B243).

Ta đã biết, trong Phân tích pháp các khái niệm, sự nối kết các tri giác và tính xác định trong việc nối kết (trên trước dưới sau chứ không thể đảo ngược) không phải là sản phẩm của trực quan hay của cảm giác. Ta không thể tri giác được sự tất yếu này. Nó là công năng của giác tính với phạm trù tính nhân quả (B234). Do đó, theo Kant, sở dĩ gọi một sự biến đổi là tuân theo nguyên tắc nhân quả khách quan vì đó là sự biến đổi của bản thân cái được tri giác chứ không phải của người tri giác khi ta hình dung sự tiếp diễn ấy là không đảo ngược được. Trạng thái đi trước không chỉ đơn thuần là

(1) Trong trường hợp tri giác ngôi nhà "đứng yên" trên đây, thực tế chính **đôi mắt của ta** biến đổi các trạng thái: nhìn từ trên xuống dưới, từ trái qua phải hay ngược lại. Trật tự này cũng không thể tùy tiện đảo ngược.

xảy ra trước ("chớp đến trước sấm") mà còn là Nguyên nhân ("sấm vì đã có chớp") nên dù các trạng thái xảy ra đồng thời vẫn có trình tự nhân quả ẩn tàng. Trình tự tiếp diễn nếu không muốn chỉ là các ảo giác của chủ thể mà ở ngay trong đối tượng khi nó xảy ra trong mối quan hệ nhân-quả ("ở đâu có sấm, đã phải có chớp". Trình tự hợp quy luật ấy chính là niệm thức của tính nhân quả để có thể phát biểu thành quy luật khách quan: "Sấm là kết quả của nguyên nhân là chớp".

- b) Cuộc thảo luận chung quanh "Nguyên tắc tính nhân quả" của Kant rất sôi nổi, đặc biệt từ khi có các nguyên tắc xác xuất và bất định của vật lý hiện đại. Kết luận được nhiều người đồng tình là:
- Với Nguyên tắc tính nhân quả, Kant không nói về việc có thể dự báo, tiên đoán các hiện tượng mà về việc có thể giải thích được của bản thân các hiện tượng. Theo nghĩa đó, các nguyên tắc xác xuất và bất định không thủ tiêu tính nhân quả mà chỉ tìm những định luật nhân quả theo kiểu khác với vật lý cổ điển ở những lãnh vực vật chất mới mẻ.
 - Dù trong lãnh vực nhận thức thuộc khoa học tự nhiên đương thời, Kant mang đậm dấu ấn của cơ học có tính tất định (deterministisch) của Newton, nhưng Nguyên tắc tính nhân quả của Kant đứng trên bình diện khác - bình diện siêu nghiệm như đã biết - nên không thể xếp Kant vào phái "quyết định luận phổ quát" như Stegmüller đã làm. Nguyên tắc tính nhân quả là nguyên tắc siêu nghiệm chứ không phải nguyên tắc khoa học tự nhiên; nó không có nhiệm vụ đi tìm các định luật vật lý để giải thích các quan hệ mang tính nhân-quả.

Giống như loại suy 1, loại suy 2 (và cả loại suy 3 mà ta lược bớt để đỡ dài dòng) đều là các nguyên tắc "điều hành" chứ không có tính "cấu tạo". Nó hướng dẫn ta phải đi tìm trong diễn tiến thời gian những đối tượng khách quan của kinh nghiệm. Ai muốn tìm hiểu tự nhiên, cần xem xét các hiện tượng như là các kết quả của các nguyên nhân. Các nguyên nhân ấy ở đâu, cụ thể ra sao, chỉ có thể phát hiện bằng con đường thường nghiệm (B165). Tóm lại, sự Phê phán siêu nghiệm, theo cách hiểu của Kant, chỉ xem xét khả thể của nhận thức khách quan, nó không thay thế, càng không tìm hăm quá trình nghiên cứu cụ thể và không bao giờ kết thúc về thế giới hiện tượng.

C.

LOẠI SUY THỨ BA

NGUYÊN TẮC VỀ SỰ TỒN TẠI ĐỒNG THỜI, THEO
QUY LUẬT VỀ SỰ TƯƠNG TÁC HAY CỘNG ĐỒNG

*Mọi bản thể, trong chừng mực chúng
có thể được tri giác như là [tồn tại]
đồng thời trong không gian, đều nằm
trong sự tương tác toàn diện.*

CHỨNG MINH

B257 Những sự vật là tồn tại đồng thời khi trong trực quan thường nghiệm, tri giác về sự vật này có thể đi tiếp sau tri giác về sự vật kia, và ngược lại [wechselseitig: quan hệ qua lại]. (điều không thể xảy ra trong sự tiếp diễn về thời gian của những hiện tượng như vừa trình bày trong loại suy thứ hai trên đây). Chẳng hạn tôi có thể nhìn [tri giác] mặt trăng trước rồi nhìn mặt đất sau hay nhìn mặt đất trước rồi mặt trăng sau; và vì các tri giác của tôi về những đối tượng này có thể tiếp diễn qua lại cho nhau, nên tôi nói, chúng tồn tại đồng thời. Vậy, tồn tại đồng thời là sự tồn tại của cái đa tạp trong cùng một thời gian. Thế nhưng, người ta không thể tri giác bản thân thời gian, nên ta không thể từ sự kiện những sự vật được đặt vào trong cùng một thời gian mà rút ra kết luận rằng các tri giác về chúng có thể tiếp diễn với nhau một cách qua lại [tương tác] được. Sự tổng hợp của trí tưởng tượng trong sự lãnh hội mỗi lần chỉ mang lại cho ta một trong những tri giác kia, tức khi tri giác này có mặt trong chủ thể, thì tri giác về sự vật kia không có mặt và ngược lại. | Nó không hề cho ta thấy những đối tượng là tồn tại đồng

thời, theo nghĩa nếu đối tượng này tồn tại, đối tượng kia cũng tồn tại trong cùng một thời gian và nhất thiết phải như thế để các tri giác có thể tiếp diễn qua lại cho nhau. Vậy, đòi hỏi phải có một khái niệm của giác tính [phạm trù] về sự tiếp diễn tương tác của các quy định về những hiện tượng - vốn tồn tại bên ngoài nhau nhưng lại đồng thời với nhau - để nói rằng sự tiếp diễn tương tác của các tri giác là có cơ sở ở ngay trong đối tượng khiến ta có thể hình dung sự tồn tại đồng thời là khách quan. Mặt khác, mối quan hệ của những bản thể, trong đó bản thể này chứa đựng những quy định làm cơ sở cho bản thể khác, ta gọi đó là mối quan hệ về ảnh hưởng. | Và, khi mối quan hệ này chứa đựng cơ sở cho những quy định trong bản thể khác một cách qua lại (wechselseitig), đó là mối quan hệ về cộng đồng (Gemeinschaft) hay tương tác (Wechselwirkung). Do đó, sự tồn tại đồng thời của những bản thể trong không gian không thể được nhận thức trong kinh nghiệm bằng cách nào khác hơn là từ tiền đề có một sự tương tác giữa chúng với nhau, và đó cũng là điều kiện cho khả thể của bản thân sự vật như là những đối tượng của kinh nghiệm. [điều kiện để bản thân sự vật có thể trở thành những đối tượng của kinh nghiệm]*.

Những sự vật là đồng thời trong chừng mực chúng tồn tại trong cùng một thời gian. Nhưng làm sao ta biết rằng chúng tồn tại trong cùng một thời gian?. Đó là khi trật tự trong sự tổng hợp của sự lãnh hội về cái đa tạp là tùy tiện, nghĩa là có thể đi từ A thông qua B, C, D đến E, hoặc cũng có thể ngược lại từ E đến A. Vì, nếu giả thử chúng tiếp diễn trong thời gian (theo trật tự, chẳng hạn bắt đầu từ A và kết thúc ở E) thì sự lãnh hội trong tri giác không thể bắt đầu từ

* Đoạn từ: "Các sự vật là tồn tại đồng thời... của kinh nghiệm" là đoạn được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

E và đi ngược lại đến A vì A như thế đã thuộc về thời gian đã qua và không còn có thể là đối tượng cho việc lãnh hội nữa.

Nhưng hãy giả thử rằng: trong một số lượng đa tạp những bản thể khác nhau được xem như là những hiện tượng, mỗi cái hoàn toàn cô lập, tức là không cái nào tác động lên cái nào và không chịu ảnh hưởng qua lại nào của nhau, ắt tôi phải nói: **sự tồn tại đồng thời** của chúng không thể là đối tượng cho một tri giác khả hữu, và sự tồn tại của cái này không thể dẫn ta đến sự tồn tại của cái kia vì không thông qua con đường của sự tổng hợp thường nghiệm nào cả. Bởi vì nếu các bạn cho rằng chúng bị cách ly nhau bởi một không gian hoàn toàn trống không, thì tri giác - trong khi tiến dần từ vật này sang vật khác theo thời gian - tuy có thể xác định sự tồn tại của chúng nhờ vào tri giác đến sau nhưng lại không thể phân biệt được liệu hiện tượng sau có tiếp theo hiện tượng trước một cách **khách quan** hay cùng tồn tại đồng thời với cái trước.

Vậy, ngoài sự tồn tại đơn thuần còn cần **một cái gì** để nhờ đó A có thể xác định vị trí của B trong thời gian, và ngược lại, để B xác định vị trí của A, vì chỉ với điều kiện đó, những bản thể nói trên mới có thể được hình dung một cách thường nghiệm như là tồn tại đồng thời với nhau. Cái duy nhất xác định vị trí của sự vật khác trong thời gian chính là **nguyên nhân** của nó hay của các tính quy định của nó. Cho nên, mỗi bản thể (chỉ có được sự tiếp diễn là nhờ các tính quy định) vừa phải chứa đựng tính nguyên nhân cho một số tính quy định trong bản thể khác, vừa đồng thời mang trong mình nó những kết quả do tính nguyên nhân của cái khác gây ra. | Có nghĩa là, những bản thể phải (trực tiếp hoặc gián tiếp) nằm trong **một cộng đồng năng động** [với những bản thể khác], nếu sự tồn tại đồng thời của chúng muốn được nhận thức trong bất cứ kinh nghiệm khả hữu nào. Đặc

B260 biệt đối với những đối tượng của kinh nghiệm, điều đó là tất yếu, nếu không, kinh nghiệm về bản thân những đối tượng [tồn tại đồng thời] cũng không thể có được. Vậy, mọi bản thể trong thế giới hiện tượng - trong chừng mực là tồn tại đồng thời - tất yếu phải ở trong mối quan hệ về cộng đồng tương tác toàn diện với nhau.

Thuật ngữ "cộng đồng" (*Gemeinschaft*) trong ngôn ngữ chúng ta* khá hàm hồ, vừa có thể có nghĩa như là "communio", vừa như là "commercium". Ở đây ta dùng theo nghĩa thứ hai, như là một cộng đồng năng động, nếu không có ý niệm đó thì sự chung đụng về không gian (*communio spatti*) không bao giờ có thể nhận thức được một cách thường nghiệm. Trong kinh nghiệm thông thường, ta rất dễ nhận thấy rằng chỉ là nhờ những ảnh hưởng liên tục của mọi vị trí trong không gian mà giác quan ta được dẫn dắt từ đối tượng này sang đối tượng khác; và rằng ánh sáng - đang nó ùa giữa mắt ta và những thiên thể tạo ra một cộng đồng trung gian giữa ta và chúng, và qua đó chứng minh sự tồn tại đồng thời của những sự vật này. | Cũng vậy, ta không thể thay đổi vị trí [của mình] một cách thường nghiệm (tri giác được sự thay đổi này) nếu không có sự tồn tại của vật chất tràn ngập không gian làm cho tri giác về vị trí của ta có thể có được; và tri giác về điều này có thể chứng minh được sự tồn tại đồng thời của những vị trí chỉ là nhờ ảnh hưởng qua lại lẫn nhau giữa chúng và qua đó cả sự tồn tại đồng thời của những vật thể ở rất xa ta - dù trong trường hợp này, chỉ có thể chứng minh một cách gián tiếp. Không có cộng đồng tương tác, mọi tri giác (về hiện tượng trong không gian) sẽ bị cắt đứt [đột ngột], và, - với sự xuất hiện của vật thể mới, - chuỗi biểu tượng thường nghiệm - tức là kinh nghiệm - phải hoàn toàn bắt đầu lại từ đầu, không còn mối liên kết nào

B261

* Tiếng Đức. (N.D).

với những biểu tượng trước đó hoặc không thể đứng trong mối quan hệ về thời gian được nữa. Tôi không muốn qua đây để phản bác [khái niệm về] không gian trống rỗng, vì nó có thể tồn tại ở nơi nào đó mà tri giác ta không thể vươn đến được, và do đó không có một nhận thức thường nghiệm nào về sự tồn tại đồng thời; nhưng trong trường hợp này, nó không thể là một đối tượng cho mọi kinh nghiệm khả hữu của chúng ta.

Các nhận xét sau đây góp phần giải thích điều này. Trong tâm thức ta, mọi hiện tượng - như được chứa đựng trong một kinh nghiệm khả hữu - đều phải ở trong **cộng đồng (Communio)** của Thông giác [hay của ý thức], và trong chừng mực những đối tượng phải được hình dung như là nối kết với nhau bằng cách tồn tại đồng thời, chúng phải xác định vị trí trong thời gian lẫn cho nhau một cách hỗ tương và qua đó, tạo nên **một toàn bộ (ein Ganzes)**. Nếu cộng đồng có linh **chủ quan** này muốn dựa vào một cơ sở **khách quan** hay muốn được áp dụng vào những hiện tượng như là những bản thể, thì tri giác về một bản thể này - như là cơ sở - phải làm cho tri giác về bản thể kia có thể có được và ngược lại, để cho sự tiếp diễn [chủ quan] - bao giờ cũng ở trong những tri giác như là những sự lãnh hội - không bị gán cho những đối tượng, trái lại, những đối tượng này có thể được hình dung như là tồn tại đồng thời. Nhưng đây là một sự ảnh hưởng qua lại, nghĩa là một **cộng đồng hiện thực (commercium)** của những bản thể, và nếu không có cái này thì mối quan hệ thường nghiệm về sự tồn tại đồng thời sẽ không thể có được ở trong kinh nghiệm. Chính nhờ cộng đồng hiện thực (Commercium) này, những hiện tượng - trong chừng mực chúng ở ngoài nhau nhưng lại ở trong sự nối kết -, tạo nên một **sự kết hợp [hiện thực] (Compositum reale)** và những sự kết hợp này (composita) có thể có được bằng nhiều cách khác nhau. Ba mối quan hệ năng động - từ đó mọi mối quan hệ khác nảy sinh ra - đó là mối quan hệ về

B262

tùy thuộc (**Inhärenz**), về hậu quả (**Konsequenz**) và về kết hợp [đồng thời] (**Composition**).

-----oOo-----

Ba mối quan hệ trên đây cũng chính là ba loại suy của kinh nghiệm. Chúng không gì khác hơn là những Nguyên tắc xác định sự tồn tại của những hiện tượng trong thời gian theo ba thể cách (**Modi**) của thời gian, đó là: - mối quan hệ với bản thân thời gian như là với một lượng (Lượng của sự tồn tại tức là thời lượng); - mối quan hệ trong thời gian như là một chuỗi (tiếp diễn nhau) và sau cùng - cũng là mối quan hệ trong thời gian nhưng như là một tổng thể (**Inbegriff**) của mọi tồn tại (đồng thời). Tính thống nhất này của sự quy định thời gian là hoàn toàn có tính năng động, nghĩa là: thời gian không được xem như cái gì trong đó kinh nghiệm có thể trực tiếp xác định vị trí cho mỗi tồn tại, - điều này bất khả vì thời gian tuyệt đối (*die absolute Zeit*) không phải là đối tượng của tri giác để nhờ đó mọi hiện tượng có thể được tập hợp; trái lại, chính nguyên tắc của giác tính mới là cái duy nhất nhờ đó sự tồn tại của những hiện tượng có thể nhận được sự thống nhất tổng hợp theo các quan hệ về thời gian, và chính nguyên tắc của giác tính xác định cho mỗi hiện tượng một vị trí trong thời gian, một cách tiên nghiệm, có giá trị cho tất cả và cho mọi lúc.

B263 Chúng ta hiểu Tự nhiên (trong ý nghĩa thường nghiệm) là toàn bộ những hiện tượng được nối kết lại - về phương diện tồn tại - theo những quy tắc tất yếu, còn gọi là những quy luật. Và có một số quy luật tiên nghiệm làm cho Tự nhiên có thể có được; còn những quy luật thường

nghiệm thì chỉ có thể có và chỉ có thể được phát hiện **thông qua kinh nghiệm** nhưng phải dựa vào các quy luật nguyên thủy kia vì chính chúng mới làm cho bản thân kinh nghiệm có thể có được. Như vậy, các loại suy của chúng ta thực ra là trình bày **sự thống nhất của Tự nhiên** trong quan hệ của mọi hiện tượng dưới một số thành tố cơ bản. | Công việc này không diễn tả điều gì khác hơn là **mối quan hệ về thời gian** (trong chừng mực): thời gian chứa đựng trong nó toàn bộ sự tồn tại) đối với sự thống nhất của Thông giác, là sự thống nhất chỉ có thể hình thành bằng sự tổng hợp theo đúng các quy luật. **Tổng kết lại, các loại suy nói lên điều này: "Tất cả mọi hiện tượng đều tồn tại trong một Tự nhiên [duy nhất] và phải tồn tại trong đó, bởi vì nếu không có sự thống nhất tiên nghiệm này, cũng sẽ không có sự thống nhất của kinh nghiệm, do đó, cũng sẽ không thể có bất cứ sự xác định nào về những đối tượng ở trong kinh nghiệm"**.

Chúng ta cũng thấy cần phải nêu thêm một nhận xét về **phương cách chứng minh** mà ta đã dùng để xem xét các quy luật siêu nghiệm trên đây về tự nhiên. Tính chất riêng biệt của phương cách chứng minh này đồng thời cũng sẽ rất **quan trọng** như một cảm nang cho mọi nỗ lực khác nhằm chứng minh những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm tương tự. Nếu giả thử ta đã tìm cách chứng minh các loại suy này **một cách giáo điều**, nghĩa là chỉ xuất phát từ các khái niệm suông thôi, ắt sẽ nói: - "mọi vật tồn tại, chỉ tồn tại trong cái gì thường tồn"; - "mọi sự kiện xảy ra phải giả định một cái gì đã tồn tại trong trạng thái trước đó mà nó phải theo sau theo một quy luật"; - và sau cùng, "trong cái đa tạp đang tồn tại đồng thời, các trạng thái cũng đồng thời gắn kết với nhau theo một quy luật" (tồn tại trong cộng đồng). | Nếu chỉ cần làm thế thì mọi nỗ lực của ta trước nay thật là vô ích! Vì lẽ, chỉ với các khái niệm suông và tha hồ phân tích chúng theo

ý thích, người ta cũng không bao giờ có thể từ một đối tượng và sự tồn tại của nó suy ra sự tồn tại hay phương cách tồn tại của một đối tượng khác được. Vậy [con đường] nào còn lại cho chúng ta đây? Đó là con đường duy nhất để chứng minh khả thể của kinh nghiệm như là một nhận thức, trong đó mọi đối tượng rút cục chỉ có thể được mang lại cho ta nếu biểu tượng về chúng có tính thực tại khách quan cho ta. Chỉ trong cái thứ ba này, [hạn từ trung giới này] mà mô thức cốt yếu của nó là ở trong sự thống nhất tổng hợp của Thông giác về mọi hiện tượng, chúng ta mới tìm thấy được các điều kiện tiên nghiệm của sự quy định trọn vẹn và tất yếu về thời gian của mọi tồn tại trong thế giới hiện tượng. | Nếu không có sự quy định tiên nghiệm về thời gian, sự quy định thường nghiệm về thời gian cũng không thể có được. | Và ta cũng tìm thấy được các quy luật của sự thống nhất tổng hợp tiên nghiệm, nhờ đó ta có thể dự đoán được kinh nghiệm. Vì thiếu phương pháp này và vì ảo tưởng rằng có thể tìm ra cách chứng minh giáo điều về những mệnh đề tổng hợp - mà việc sử dụng giác tính thường nghiệm xem như là các Nguyên tắc của nó - cho nên nảy sinh tình hình là mọi nỗ lực rất lớn trong quá khứ nhằm chứng minh nguyên tắc tức lý [nguyên nhân đầy đủ] này cho kinh nghiệm đều B265
hoài công, không mang lại kết quả gì cả. Về hai loại suy còn lại thì không ai chịu suy xét cho thấu đáo cả, mặc dù họ vẫn âm thầm sử dụng chúng⁽¹⁾, vì thiếu sự hướng dẫn của

⁽¹⁾ Sự thống nhất của vũ trụ - trong đó mọi hiện tượng được nối kết - rõ ràng là một hệ luận đơn thuần của nguyên tắc được thừa nhận một cách âm thầm về tính cộng đồng của mọi bản thể tồn tại đồng thời. | Vì nếu những bản thể biệt lập nhau, chúng không thể như là những bộ phận tạo nên cái toàn bộ và nếu sự nối kết của chúng (sự tương tác của cái đa tạp) là không tất yếu chỉ vì sự tồn tại đồng thời thì ta không thể từ sự kiện này (vốn là mối quan hệ trong tư tưởng) suy ra sự kiện trước là mối quan hệ trong hiện thực. Như ta đã chứng minh: chính tính cộng đồng là cơ sở cho khả thể của một nhận thức thường nghiệm về sự tồn tại đồng

các phạm trù, sự hướng dẫn duy nhất có thể giúp ta phát hiện và lưu tâm đến những thiếu sót của giác tính, về cả hai mặt: [hệ thống] các khái niệm và [hệ thống] các nguyên tắc.

Bản sao lưu trữ

thời và từ sự tồn tại đồng thời mà ta mới có thể suy luận ngược lại về tính cộng đồng như là điều kiện của nó. (Chú thích của tác giả).

4

CÁC ĐỊNH ĐỀ CỦA TƯ DUY THƯỜNG NGHIỆM NÓI CHUNG

1. *Cái gì trùng hợp (übereinkommt) với các điều kiện mô thức của kinh nghiệm (theo trực quan và các phạm trù), thì CÓ THỂ [tồn tại].*
- B266 2. *Cái gì nối kết (zusammenhängt) với các điều kiện chất thể của kinh nghiệm (của cảm giác), thì THỰC SỰ [tồn tại].*
3. *Cái gì nối kết với cái hiện thực được xác định theo các điều kiện phổ biến của kinh nghiệm, thì TẤT YẾU [tồn tại].*

GIẢI THÍCH

Các phạm trù về hình thái [xem B106] có đặc điểm riêng này: là các thuộc tính được đưa thêm vào cho những khái niệm, chúng lại không làm tăng thêm [hay mở rộng] gì cho khái niệm nhằm **xác định** đối tượng cả, mà chỉ **diễn tả mối quan hệ [của chúng] với quan năng nhận thức** thôi. Dù khái niệm của tôi về một sự vật đã hoàn chỉnh, tôi vẫn có thể đặt câu hỏi: liệu đối tượng ấy chỉ **có thể** có hay **thực sự** có, và nếu thực sự có thì có **tất yếu** phải có hay không? Qua câu hỏi này, tôi không suy tưởng thêm về một quy định nào **trong** bản thân đối tượng mà chỉ tự hỏi: đối tượng ấy (cùng với tất cả những quy định của chúng) **quan hệ như thế nào** với giác tính và sự sử dụng thường nghiệm của giác tính, với năng lực phán đoán thường nghiệm và với lý tính (trong việc áp dụng lý tính vào trong kinh nghiệm)?

Cũng vì mục đích đó, ngay các nguyên tắc về hình thái cũng không gì khác hơn là những sự giải thích về các khái niệm **khả năng, hiện thực và tất yếu** trong việc sử dụng thường nghiệm của chúng, đồng thời cũng là những sự giới hạn chỉ cho phép các phạm trù được sử dụng đơn thuần thường nghiệm, chứ không phải siêu nghiệm. Vì nếu chúng không dừng ở lại ý nghĩa lô-gíc đơn thuần, tức không chỉ là **sự diễn tả có tính cách phân tích về mô thức của tư tưởng** mà còn quan hệ đến **bản thân sự vật** với các tính khả năng, hiện thực, tất yếu của sự vật, chúng **phải** quan hệ với kinh nghiệm khả hữu và với sự thống nhất tổng hợp của kinh nghiệm là nơi duy nhất có thể mang lại những đối tượng cho nhận thức.

Định đề về những sự vật có thể có đòi hỏi rằng khái niệm về những sự vật phải trùng hợp với các điều kiện mô thức của một kinh nghiệm nói chung. Nhưng điều này - tức là mô thức khách quan của kinh nghiệm nói chung - lại chứa đựng đủ mọi sự tổng hợp cần thiết để nhận thức về những đối tượng. Một khái niệm tuy chứa đựng một sự tổng hợp vẫn bị xem là còn trống rỗng và không có quan hệ thực sự với đối tượng nào nếu sự tổng hợp ấy không thuộc về kinh nghiệm. [Thuộc về kinh nghiệm theo hai cách]: hoặc phải vay mượn từ kinh nghiệm, trong trường hợp này được gọi là một khái niệm thường nghiệm; hoặc làm cơ sở và điều kiện tiên nghiệm cho kinh nghiệm nói chung (các mô thức của kinh nghiệm), trong trường hợp này nó là khái niệm thuần túy -, thuần túy nhưng vẫn thuộc về kinh nghiệm vì đối tượng của nó chỉ có thể được tìm thấy trong kinh nghiệm. Bởi lẽ từ đâu người ta có thể rút ra được tính chất **có thể có** của một đối tượng vốn đã được suy lường một cách tiên nghiệm bằng một khái niệm tổng hợp, nếu không phải từ sự tổng hợp đã tạo nên mô thức của nhận thức thường nghiệm về những đối tượng? Một khái niệm không được có mâu thuẫn, đó là một điều kiện cần về lô-gíc, nhưng hoàn toàn **chưa đủ** để tạo

nên tính thực tại khách quan của khái niệm, nghĩa là chưa đủ để tạo nên tính khả thể [có thể có] của một đối tượng như đã được suy tưởng bằng khái niệm. Chẳng hạn, trong khái niệm về một hình thể (Figur) được bao chứa chỉ trong khuôn khổ hai đường thẳng không có mâu thuẫn nào, vì các khái niệm về hai đường thẳng và sự giao nhau của chúng không chứa đựng sự phủ định nào về một hình thể. | Nhưng tính bất khả của trường hợp này không phải dựa trên bản thân khái niệm mà dựa trên việc cấu tạo nó [thật sự] trong không gian, nghĩa là nó phải dựa trên những điều kiện và những tính quy định của không gian. | Chỉ bản thân những điều kiện này của không gian mới có tính thực tại khách quan, tức là chúng có thể áp dụng vào những sự vật khả hữu vì chúng chứa đựng một cách tiên nghiệm mô thức của kinh nghiệm nói chung.

B269 Bây giờ chúng ta hãy vạch rõ sự hữu ích và ảnh hưởng rất rộng của định đề về tính khả năng này. Nếu tôi tự hình dung một sự vật là thường tồn, theo nghĩa tất cả những gì thay đổi nơi sự vật ấy chỉ đơn thuần thuộc về trạng thái của nó thôi; từ một khái niệm suông như thế, tôi sẽ không bao giờ có thể nhận thức được rằng một sự vật như thế là có thể tồn tại. Hoặc, nếu tôi tự hình dung một cái gì có đặc tính là, khi được thiết định thì một cái khác nhất thiết bao giờ cũng phải xuất hiện theo sau, tư tưởng ấy của tôi tuy có thể được suy tưởng như thế mà không có mâu thuẫn, nhưng liệu đặc tính ấy (nhân-quả) có được tìm thấy trong một sự vật có thể có nào đó hay không là điều mà tư tưởng suông không thể phán đoán được. Sau cùng, tôi tự hình dung những sự vật khác nhau (những bản thể) có đặc tính là, trạng thái của vật này kéo theo một hậu quả trong trạng thái của sự vật kia và ngược lại [tương tác lẫn nhau], nhưng liệu mối quan hệ này có thuộc về những sự vật hay không thì không thể rút ra từ các khái niệm [suông] này được, [vì] chúng chỉ chứa đựng một sự tổng hợp tùy tiện. Vậy chỉ có thể cho rằng các khái

niệm trên mới diễn tả một cách tiên nghiệm các mối quan hệ của những tri giác trong mọi kinh nghiệm, [trong chừng mực đó] người ta biết chúng có tính thực tại khách quan, tức là chân lý siêu nghiệm, và độc lập với kinh nghiệm, tuy nhiên, [để thực sự là nhận thức], chúng không độc lập khỏi mọi mối quan hệ với mô thức của một kinh nghiệm nói chung và với sự thống nhất tổng hợp của kinh nghiệm là cái duy nhất làm cho những đối tượng có thể được nhận thức một cách thường nghiệm.

Nhưng, khi ta muốn tạo nên những khái niệm hoàn toàn mới mẻ về những bản thể, về các lực, về các sự tương tác nào đó từ chất liệu do tri giác mang lại mà không chịu nối kết chúng theo những mẫu mực vay mượn từ kinh nghiệm, người ta sẽ rơi vào toàn những ảo ảnh hoang đường của đầu óc mà không hề có được dấu hiệu nào về tính khả thể của chúng cả, bởi ta không chịu lấy kinh nghiệm làm người hướng đạo cho ta, cũng như không rút các khái niệm ấy ra từ kinh nghiệm. Các khái niệm bịa đặt như thế không thể có được đặc điểm về tính khả thể tiên nghiệm giống như các phạm trù là các điều kiện mà mọi kinh nghiệm phải phụ thuộc vào, trái lại, chỉ là hậu nghiệm, như là những khái niệm do bản thân kinh nghiệm mang lại và tính khả thể của chúng hoặc chỉ có thể được nhận thức một cách hậu nghiệm và thường nghiệm, hoặc hoàn toàn không thể nhận thức được. [Chẳng hạn], một bản thể vừa thường tồn trong không gian lại vừa không lấp đầy [một] không gian nào (như một vật trung gian ở giữa vật chất và chủ thể tư duy mà một số người muốn đưa vào [Siêu hình học]), hay là một lực cơ bản đặc dị nào đấy của tâm thức chúng ta có thể trực quan được tương lai (thay vì chỉ có thể suy đoán), hoặc sau cùng, một quan năng của tâm thức có thể tương thông về tư tưởng với người khác (dù ở cách xa nhau)..., đều là các khái niệm mà khả thể của chúng là hoàn toàn không có cơ sở, vì khả thể này không thể đặt nền tảng trên kinh nghiệm và trên những

quy luật đã biết của kinh nghiệm; và không có kinh nghiệm, chúng chỉ là sự nối kết tùy tiện giữa các ý tưởng, tuy không chứa đựng mâu thuẫn, nhưng không thể có quyền đòi hỏi tính thực tại khách quan, tức đòi hỏi tính khả thể của một đối tượng như thế giống như người ta đã nghĩ. Cái gì liên quan đến tính thực tại thì điều hiển nhiên là cấm không được suy tưởng về chúng một cách cụ thể (in concreto) như là một thực tại nếu không có sự giúp đỡ của kinh nghiệm, bởi lẽ thực tại chỉ liên quan với cảm giác là chất liệu của kinh nghiệm chứ không liên quan với **mô thức** của mối quan hệ là cái chúng ta tha hồ thêm bớt nên.

Nhưng bây giờ tôi bỏ qua tất cả những gì mà tính khả thể của chúng chỉ có thể được rút ra từ tính thực tại trong kinh nghiệm và chỉ xem xét những sự vật có thể tồn tại là nhờ các khái niệm tiên nghiệm thôi. | Tôi vẫn phải tiếp tục khẳng định rằng: những sự vật này không bao giờ có thể có được từ **tự thân (für sich) [per se]** các khái niệm tiên nghiệm ấy, trái lại, [là nhờ ta biết xem các khái niệm này] chỉ như là các điều kiện mô thức và khách quan của một kinh nghiệm nói chung.

Dĩ nhiên có vẻ như ta có thể nhận thức được một hình tam giác là **có thể** có chỉ nhờ một khái niệm về nó thôi (độc lập với kinh nghiệm), vì trong thực tế ta có thể mang lại cho khái niệm ấy một đối tượng [tương ứng] một cách hoàn toàn tiên nghiệm, nghĩa là ta cấu tạo nên nó. Nhưng vì hình tam giác chỉ là mô thức của một đối tượng, nó bao giờ cũng vẫn chỉ là một sản phẩm của trí tưởng tượng và khả năng có sự tồn tại thực sự của một đối tượng tương ứng với nó là còn đáng nghi ngờ, vì vẫn phải cần có thêm một cái gì nhiều hơn nữa, đó là một hình thể như thế phải được suy tưởng dưới nhiều điều kiện mà mọi đối tượng của kinh nghiệm đều dựa vào. Rằng chính không gian là một điều kiện mô thức tiên nghiệm về những kinh nghiệm bên ngoài; và cùng một sự

B272

tổng hợp hình tượng nhờ đó ta cấu tạo nên một hình tam giác trong trí tưởng tượng giống như sự tổng hợp mà ta dùng trong khi lãnh hội một hiện tượng nhằm tạo ra một khái niệm thường nghiệm về nó, chính các điều vừa nói là cái duy nhất nối kết biểu tượng về khả thể của một sự vật như thế với khái niệm về nó. Cũng theo cách thức giống như vậy là khả thể của những lượng liên tục, thậm chí của những lượng nói chung, vì các khái niệm về chúng nhìn chung đều có tính tổng hợp và [do đó] không bao giờ trở thành sáng tỏ chỉ từ bản thân các khái niệm mà chỉ từ các khái niệm với tư cách là các điều kiện mô thức của việc xác định những đối tượng trong kinh nghiệm nói chung. | Và thật ra, chúng ta muốn đi tìm các đối tượng tương ứng cho các khái niệm của ta ở đâu nếu không phải là ở trong kinh nghiệm là nơi duy nhất để những đối tượng có thể được mang lại cho ta? Mặc dù ta không cần có những kinh nghiệm đi trước, ta vẫn có thể nhận thức và miêu tả lին chất về **khả thể** của những sự vật [về những sự vật có thể có] một cách hoàn toàn tiên nghiệm chỉ trong mối quan hệ với những điều kiện mô thức mà sự vật nào cũng phải phục tùng để được xác định như đối tượng của kinh nghiệm, nhưng việc làm này cũng chỉ có thể có được trong mối quan hệ với kinh nghiệm và trong khuôn khổ những giới hạn của nó.

Định đề nhằm nhận thức về tính hiện thực [Wirklichkeit] của sự vật đòi hỏi phải có tri giác - tức là cảm giác được ta ý thức - và tuy không phải một cách trực tiếp về bản thân đối tượng mà sự tồn tại của nó cần được nhận thức, nhưng sự tồn tại ấy vẫn phải ở trong quan hệ với một tri giác hiện thực tương ứng với các loại suy của kinh nghiệm là những cái miêu tả mọi [loại] nối kết hiện thực trong một kinh nghiệm nói chung.

Trong khái niệm đơn thuần về một sự vật, không có đặc tính (Charakter) nào về sự tồn tại của nó cả. Bởi vì,

- B273 dù khái niệm hoàn chỉnh đến đâu, dù không thiếu một điều gì để suy tưởng được về một sự vật với tất cả những quy định bên trong của nó, thì **sự tồn tại (Dasein)** của sự vật lại không liên quan gì đến tất cả những điều ấy. | Vấn đề đặt ra là liệu sự vật như thế có thực sự được mang lại cho ta không, khiến cho tri giác về nó lúc nào cũng phải đi trước khái niệm về nó. Vì rằng khái niệm có trước tri giác chỉ cho thấy **khả thể đơn thuần** của sự vật [sự vật có **khả năng tồn tại**]; nên chính tri giác mới mang lại chất liệu cho khái niệm, là đặc tính duy nhất của tính hiện thực. Tuy nhiên, trước khi có tri giác về sự vật, tức là so sánh theo nghĩa tiên nghiệm, ta có thể nhận thức sự tồn tại của nó với điều kiện nó có quan hệ chặt chẽ với một số tri giác [khác] theo đúng các nguyên tắc của sự nối kết thường nghiệm về chúng (tức là phù hợp với các loại suy của tri giác). Bởi vì trong trường hợp đó, sự tồn tại của sự vật vẫn nối kết chặt chẽ với các tri giác của ta trong một kinh nghiệm khả hữu và nhờ dựa theo manh mối của các loại suy này, ta có thể từ những tri giác hiện thực của ta [về những sự vật mà ta thực sự nhìn thấy] đi đến được với **sự vật** trong một chuỗi các tri giác có thể có [mà ta không trực tiếp nhìn thấy]. Chẳng hạn ta nhận thức được **sự tồn tại** của từ tính trong mọi vật thể từ tri giác về hiện tượng nam châm hút sắt mặc dù đặc điểm [cấu tạo] của giác quan ta không cho phép tri giác **trực tiếp** về từ tính. Theo các quy luật của cảm năng và toàn cảnh của những tri giác của ta, chắc hẳn ta vẫn có thể có được trực quan thường nghiệm trực tiếp về các dạng vật chất đó, nếu các giác quan của ta tinh vi hơn, [nhưng] sự thô thiển của giác quan ta không vì thế mà có ảnh hưởng gì đến mô thức của kinh nghiệm khả hữu nói chung. Vậy, tri giác và các phụ trợ của nó [**hoạt động**] theo những quy luật thường nghiệm vươn được đến **đâu thì nhận thức của ta về sự tồn tại của sự vật đạt được đến đấy**. Nếu ta không bắt đầu từ kinh nghiệm hoặc không tiến lên theo những quy luật về mối quan hệ thường nghiệm của những hiện tượng, ta hoàn toàn vô vọng trong việc
- B274

phỏng đoán hay tìm tòi về sự tồn tại của bất kỳ sự vật nào. Tuy nhiên, thuyết duy tâm đã phản đối rất mạnh mẽ các quy luật chứng minh một cách **gián tiếp (mittelbar)** về sự tồn tại này. Vì vậy, đây chính là lúc thích hợp để ta phản bác lại thuyết duy tâm.

Bản sao lưu trữ

PHẢN BÁC THUYẾT DUY TÂM*

Thuyết duy tâm - tôi muốn nói thuyết duy tâm chất thể (materialer Idealismus) - là học thuyết cho rằng sự tồn tại của những đối tượng trong không gian bên ngoài ta thì hoặc là đáng nghi ngờ và không thể chứng minh được; hoặc là sai lầm và không thể có được. Cái trước là **thuyết duy tâm nghi vấn của Descartes****, tuyên bố rằng chỉ có **Một** khẳng định thường nghiệm (assertio), đó là: "Tôi tồn tại", là không thể nghi ngờ. Cái sau là **thuyết duy tâm giáo điều của Berkeley***** cho rằng không gian - cùng với mọi đối tượng mà không gian là điều kiện không thể tách rời của chúng - là cái gì tự bản thân là không thể có được, và vì vậy mọi sự vật trong không gian đều chỉ là những sự tưởng tượng đơn thuần. Học thuyết duy tâm giáo điều là không thể tránh khỏi nếu ta xem không gian là một đặc điểm của vật-tự-thân, vì trong trường hợp đó, không gian cùng với tất cả những gì mà nó là điều kiện đều là những vật không có thật, [là hư vô] (ein Unding). Nhưng cơ sở của thuyết duy tâm này đã bị

* Toàn bộ phần "Phản bác thuyết duy tâm" này là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

** René Descartes: (1596-1650) triết gia Pháp. "Thuyết duy tâm nghi vấn" của ông (problematischer Idealismus) còn thường được gọi là "thuyết duy tâm hoài nghi" (skeptischer Idealismus). (N.D).

*** George Berkeley: (1685-1753), giám mục, triết gia Anh (Ái Nhĩ Lan). "Thuyết duy tâm giáo điều" (dogmatischer Idealismus) của ông còn thường được gọi là "Thuyết duy tâm chủ quan (cực đoan)" hay thuyết duy ngã (Solipsismus).

Kant gọi cả hai thuyết trên là "thuyết duy tâm chất thể" [nội dung], để phân biệt với "thuyết duy tâm hình thức" (hay còn gọi là "Thuyết duy tâm siêu nghiệm" của chính ông. (Xem B519-525). (N.D).

B275 chúng ta phá hủy trong phần Cảm năng học siêu nghiệm. Riêng thuyết duy tâm hoài nghi không đưa ra lời khẳng định như thế, nhưng chỉ muốn chứng minh sự bất lực của ta trong việc chứng minh bằng kinh nghiệm **trực tiếp** về một sự tồn tại ngoài sự tồn tại của chính ta. | Đây là học thuyết hữu lý và phù hợp với lối tư duy triết học triết để là khi chưa đủ bằng chứng, không thể đưa ra phán đoán chung quyết được. Bằng chứng mà nó đòi hỏi là phải chứng minh được rằng ta thực sự có kinh nghiệm về những sự vật ngoài ta chứ không chỉ là sự tưởng tượng, nhưng điều này không thể đạt được bằng cách nào khác hơn là khi người ta có thể chứng minh được rằng ngay bản thân kinh nghiệm bên trong của ta mà **Descartes** không thể nghi ngờ cũng chỉ có thể có được là nhờ lấy kinh nghiệm [về thế giới] bên ngoài làm tiền đề.

Tôi ý thức về sự tồn tại của tôi như là cái gì được quy định trong thời gian. Mọi sự quy định về thời gian giả thiết phải có cái gì thường tồn trong tri giác. Nhưng cái thường tồn này không thể là cái gì ở trong tôi, vì ngay cả sự tồn tại của tôi trong thời gian cũng chỉ có thể nhờ thông qua sự thường tồn này mới được quy định*. Do đó, tri giác về cái thường tồn này chỉ có thể có được thông qua một sự vật ở

* Câu: “Nhưng cái thường tồn này không thể là cái gì ở trong tôi, vì ngay cả sự tồn tại của tôi trong thời gian cũng chỉ có thể nhờ thông qua cái thường tồn này mới được quy định” được Kant đề nghị sửa lại như sau cho sáng sủa hơn [Xem: Lời Tựa cho lần xuất bản thứ hai 1787, BXL, BXLII]:

“Nhưng cái thường tồn này không thể là một trực quan ở trong tôi. Vì mọi cơ sở quy định có thể bắt gặp ở trong tôi về sự tồn tại của tôi chỉ là những biểu tượng, và với tư cách là những biểu tượng luôn thay đổi, chúng đòi hỏi phải có một cái thường tồn khác biệt với chúng làm chỗ dựa, và qua đó, tồn tại của tôi trong thời gian - trong đó các biểu tượng thay đổi - mới có thể được quy định”. [Xin xem thêm luận giải của Kant về câu chứng minh này trong Lời Tựa đã dẫn]. (N.D).

B276 ngoài tôi chứ không phải chỉ thông qua **biểu tượng đơn thuần** về một sự vật ở ngoài tôi. Vậy, sự quy định về sự tồn tại của tôi trong thời gian chỉ có thể có được thông qua sự tồn tại của những sự vật có thực mà tôi tri giác ở ngoài tôi. Ý thức trong thời gian thiết yếu gắn liền với ý thức về khả thể của sự quy định này trong thời gian: như thế, ý thức trong thời gian cũng thiết yếu gắn liền với sự tồn tại của sự vật ngoài tôi, vì sự tồn tại của chúng là điều kiện của sự quy định trong thời gian. | Nói cách khác, ý thức về sự tồn tại của chính tôi đồng thời là một ý thức trực tiếp về sự tồn tại của những sự vật khác ở ngoài tôi.

NHẬN XÉT I:

Qua chứng minh trên đây, ta thấy trò chơi mà thuyết duy tâm bày ra đã quật ngược lại chính nó [đã bị "gậy ông đập lưng ông"] một cách đích đáng. Thuyết này cho rằng kinh nghiệm trực tiếp duy nhất là kinh nghiệm bên trong, còn sự vật bên ngoài chỉ là do **suy luận** từ kinh nghiệm trên mà có. | Nhưng cũng giống như nhiều lần khi người ta suy luận từ các kết quả đã có ra một nguyên nhân nhất định, suy luận này rất không đáng tin cậy, vì nguyên nhân của các biểu tượng có thể nằm ở trong ta, rồi bị ta đem gán cho sự vật bên ngoài một cách sai lầm. Ngay điểm này đã chứng minh rằng, kinh nghiệm [về những sự vật] bên ngoài mới thực sự là **trực tiếp**⁽¹⁾ và chỉ nhờ nó mà, - tuy không phải ý

(1) Trong định lý trên, ý thức trực tiếp về sự tồn tại của các sự vật bên ngoài ta không phải được giả thiết mà được chứng minh, độc lập với việc ta nhận ra hay không khả thể của ý thức ấy. Câu hỏi về khả thể ấy được đặt ra như thế này: "Phải chăng ta chỉ có giác quan bên trong mà không có giác quan bên ngoài, do đó [tri giác về sự vật bên ngoài] chỉ là tưởng tượng?". B277 Hiển nhiên rằng, để tưởng tượng được một cái gì bên ngoài, tức là diễn tả nó cho giác quan trong trực quan, ta đã phải có một giác quan bên ngoài

thức về sự tồn tại của chính ta, - nhưng, sự quy định của ý thức trong thời gian, tức là kinh nghiệm bên trong mới có thể có được. Thật vậy, biểu tượng "Tôi tồn tại" - là cái diễn tả ý thức và luôn có thể đi kèm mọi động tác tư duy - chứa đựng trong nó một cách trực tiếp sự tồn tại của một chủ thể, nhưng chưa phải là một nhận thức về chủ thể ấy, nghĩa là chưa phải một nhận thức thường nghiệm, tức là kinh nghiệm. | Vì ngoài ý tưởng về một cái gì đang tồn tại còn cần có trực quan - ở đây là trực quan bên trong - tức là về phương diện thời gian để chủ thể phải được xác định; như thế rõ ràng là cần phải có đối tượng bên ngoài; do đó, bản thân kinh nghiệm bên trong cũng chỉ có thể có được một cách gián tiếp và chỉ nhờ thông qua kinh nghiệm [về sự vật] bên ngoài.

NHẬN XÉT II:

B278 Mọi sự sử dụng thường nghiệm quan năng nhận thức của ta trong việc xác định thời gian hoàn toàn trùng hợp với cách nhìn như trên. Không những vì ta chỉ có thể tri giác mọi sự xác định về thời gian nhờ vào sự thay đổi trong các quan hệ bên ngoài (sự vận động) đối với cái thường tồn trong không gian (ví dụ, [ta ý thức được] sự vận động của mặt trời nhờ [quan sát sự thay đổi của] mối quan hệ giữa mặt trời với những đối tượng trên mặt đất); mà hơn nữa, ta không có một cái gì thường tồn - như là trực quan - để có thể làm nền móng cho khái niệm về một bản thể, ngoại trừ chính vật chất, và bản thân tính thường tồn này không phải được rút ra từ kinh nghiệm bên ngoài mà được giả định một cách tiên

dã và qua đó phải phân biệt một cách trực tiếp tính thụ nhận đơn thuần của trực quan bên ngoài với tính nội khởi vốn là đặc điểm của mọi động tác tưởng tượng. Bởi vì chỉ tưởng tượng ra một giác quan bên ngoài thì quan năng trực quan do trí tưởng tượng quy định đã tự thủ tiêu chính nó.

nghiệm như là một điều kiện tất yếu của mọi sự xác định về thời gian, do đó, cũng như là sự xác định của giác quan bên trong đối với sự tồn tại của chính ta thông qua sự tồn tại của những sự vật bên ngoài ta. Trong biểu tượng "Tôi", ý thức về chính tôi không phải là một trực quan, mà là một biểu tượng trí tuệ đơn thuần về tính hoạt động nội khởi (Selbsttätigkeit) của một chủ thể đang tư duy. Cho nên, cái "Tôi" này không có thuộc tính nào của trực quan, hiểu như [thuộc tính] thường tồn có thể làm cái đối ứng cho sự xác định về thời gian trong giác quan bên trong giống như chẳng hạn tính không thể thâm nhập là cái đối ứng của vật chất xét như trực quan thường nghiệm.

NHẬN XÉT III:

Từ sự thật rằng sự tồn tại của những sự vật bên ngoài là điều kiện thiết yếu để có thể có được một ý thức xác định về chính ta, không thể suy ra rằng mọi biểu tượng trực quan về những sự vật bên ngoài đều đồng thời bao hàm sự tồn tại của những sự vật ấy, vì các biểu tượng về sự vật rất có thể chỉ là kết quả đơn thuần của trí tưởng tượng (chẳng hạn trong các giấc mơ cũng như khi điên rồ), mặc dù bản thân các biểu tượng này cũng chỉ có thể có được nhờ sự tái tạo của các tri giác có trước về sự vật bên ngoài; các tri giác này - như đã thấy - cũng chỉ có thể có được là nhờ thông qua tính thực tại của những đối tượng bên ngoài.

B279 Mục đích duy nhất của các nhận xét này là chứng minh rằng kinh nghiệm bên trong nói chung chỉ có thể có được nhờ kinh nghiệm bên ngoài nói chung. Để biết kinh nghiệm này hay kinh nghiệm kia không phải chỉ là sự tưởng tượng đơn thuần, ta phải xem xét từ những quy định đặc thù của chúng và so sánh những quy định này với các tiêu chuẩn

của mọi kinh nghiệm hiện thực.

-----oOo-----

Sau cùng, đối với **định đề thứ ba**, vấn đề là bàn về tính tất yếu chất thể trong sự tồn tại chứ không phải chỉ về tính tất yếu mô thức và lô-gíc trong sự nối kết các khái niệm. Nhưng vì sự tồn tại của những đối tượng của giác quan không thể được nhận thức một cách hoàn toàn tiên nghiệm, mà chỉ tiên nghiệm một cách **so sánh** trong tương quan với một sự tồn tại khác đã cho, nên trong trường hợp này, người ta cũng chỉ có thể đến được với sự tồn tại ấy, khi sự tồn tại này phải được chứa đựng trong sự nối kết chung (Zusammenhang) của kinh nghiệm, trong đó tri giác được cho là một bộ phận: do đó, sự tất yếu của sự tồn tại không bao giờ có thể được nhận thức từ những khái niệm [đơn thuần] mà lúc nào cũng chỉ từ sự nối kết với một đối tượng được tri giác theo các quy luật chung của kinh nghiệm. Nhưng không có sự tồn tại nào có thể được nhận thức là tất yếu theo điều kiện của những hiện tượng khác đã cho ngoài sự tồn tại của những kết quả từ những nguyên nhân đã biết phù hợp với quy luật nhân-quả. Vậy, cái tất yếu mà chúng ta có thể nhận thức được không phải là sự tồn tại của những sự vật (**những bản thể**) mà là [sự tồn tại] của **trạng thái** của những sự vật, nghĩa là từ **những trạng thái khác** đã được mang lại trong tri giác theo các quy luật thường nghiệm của tính nhân-quả. Cho nên: tiêu chuẩn của sự tất yếu chỉ nằm trong quy luật của kinh nghiệm khả hữu; và: tất cả những gì diễn ra đều được xác định một cách tiên nghiệm bởi nguyên nhân của chúng ở trong hiện tượng. Như thế, ta chỉ nhận thức được sự tất yếu của những kết quả ở trong Tự nhiên mà những nguyên nhân của chúng được mang lại cho ta và đặc điểm của tính tất yếu trong sự tồn tại không vượt

ra xa hơn lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu, và ngay trong lãnh vực đó, cũng không có giá trị đối với sự tồn tại của những sự vật được xem như những bản thể, vì những bản thể không bao giờ được xem như những kết quả thường nghiệm hoặc như cái gì diễn ra và có một khởi đầu [ra đời và mất đi]. Vậy, tính tất yếu chỉ liên quan đến các mối quan hệ của những hiện tượng theo quy luật năng động về tính nhân-quả và đến khả thể dựa trên quy luật ấy, tức từ một sự tồn tại đã cho (của một nguyên nhân) suy ra một sự tồn tại khác (của kết quả). "**Tất cả cái gì diễn ra đều giả định là tất yếu**" (*hypothetisch notwendig*) là một nguyên tắc buộc mọi sự biến đổi xảy ra trong thế giới phục tùng một quy luật, đó là quy luật về sự tồn tại tất yếu; nếu không có quy luật ấy, ắt bản thân tự nhiên cũng không hề tồn tại. Bởi vậy, mệnh đề "**Không có gì xảy ra bởi sự may rủi mù quáng**" (*In mundo non datur casus*) là một quy luật tự nhiên tiên nghiệm, cũng tương tự như với mệnh đề: "**Không có tính tất yếu nào trong tự nhiên là mù quáng**", mà đều là tính tất yếu có điều kiện, do đó, là có thể hiểu được [chứ không phải do cái gì siêu nhiên, hay định mệnh] (*non datur fatum*). Cả hai đều là những quy luật, qua đó cuộc chơi của mọi sự biến đổi phải phục tùng một bản tính tự nhiên của những sự vật (*Natur der Dinge*) (như là những hiện tượng) hoặc - cũng hết như thế - phục tùng sự thống nhất của giác tính và chỉ trong giác tính mà mọi sự biến đổi mới có thể thuộc về một kinh nghiệm, như là thuộc về sự thống nhất tổng hợp của những hiện tượng. Cả hai thuộc về loại các nguyên tắc năng động. Quy luật trước thực ra là một hệ luận của nguyên tắc nhân-quả - một trong các loại suy của kinh nghiệm. Cái sau thuộc về các nguyên tắc của hình thái là cái bổ sung khái niệm về tính tất yếu vào cho quy định về nhân-quả và bản thân nó phục tùng một quy luật của giác tính. Nguyên tắc về tính liên tục **ngăn cấm mọi bước nhảy** ở trong chuỗi những hiện tượng (những sự biến đổi) (*in mundo non datur saltus*); và cũng tương tự như thế, trong

tổng thể (Inbegriff) mọi trực quan thường nghiệm trong không gian, ngăn cấm sự cắt đứt hay khoảng trống giữa hai hiện tượng (**non datur hiatus**). | Ta có thể diễn đạt nguyên tắc này như sau: kinh nghiệm không thừa nhận có cái gì chứng minh sự tồn tại của một khoảng chân không hoặc xem chân không (vacuum) là một bộ phận của tổng hợp thường nghiệm. Bởi vì, đối với chân không [hoặc không gian trống], B282 là cái gì ta có thể suy tưởng ở bên ngoài lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu (thế giới), nhưng vấn đề ấy không thể đưa ra xử lý trước tòa án của giác tính là nơi chỉ đưa ra quyết định về những vấn đề liên quan đến việc sử dụng những hiện tượng đã cho để tạo nên nhận thức thường nghiệm, mà đó là vấn đề của lý tính thuần túy vượt ra khỏi phạm vi của kinh nghiệm khả hữu, nhằm đưa ra những phán đoán về những gì bao quanh và giới hạn kinh nghiệm và nơi thích hợp để xem xét vấn đề này là phần Biện chứng pháp siêu nghiệm ở sau.

Vậy với bốn mệnh đề: "**In mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum**" nói trên, cũng như với tất cả những nguyên tắc có nguồn gốc siêu nghiệm, ta rất dễ nhận ra trật tự nội tại của chúng tương ứng với trật tự của các phạm trù, từ đó đặt mỗi mệnh đề vào đúng chỗ của nó. | Bạn đọc đã quen thuộc với vấn đề này sẽ tự mình làm lấy hoặc dễ dàng phát hiện ra manh mối. Các nguyên tắc ấy hợp nhất lại ở mục đích duy nhất là không được đưa vào trong tổng hợp thường nghiệm bất cứ điều gì gây nên một sự đứt quãng hoặc xa lạ với giác tính và với sự nối kết liên tục của mọi hiện tượng, tức là với sự thống nhất của các khái niệm của giác tính. Bởi vì, sự thống nhất của kinh nghiệm trong đó mọi tri giác đều phải đứng đúng vị trí của chúng chỉ có thể có được ở trong giác tính mà thôi.

[Câu hỏi]: Phải chăng lãnh vực của khả năng lớn rộng hơn lãnh vực của hiện thực, và lãnh vực của hiện

B283

thực lại lớn rộng hơn lãnh vực của tất yếu, là những câu hỏi hết sức thú vị, đòi hỏi một lời giải tổng hợp, tuy nhiên là những vấn đề thuộc quyền phán xử (Gerichtbarkeit) của riêng lý tính. | Bởi vì nêu các câu hỏi ấy ra cũng không khác gì hỏi rằng phải chăng mọi sự vật như là hiện tượng đều thuộc về - cái tổng thể (Inbegriff) và cái toàn cảnh (Kontext) của một kinh nghiệm duy nhất, trong đó mỗi tri giác được cho là một bộ phận không thể được nối kết [tùy tiện] với một hiện tượng nào khác, - hoặc liệu những tri giác của tôi có thể thuộc về nhiều hơn là một kinh nghiệm khả hữu (trong mối quan hệ nối kết chung của kinh nghiệm)? Giác tính - dựa theo các điều kiện chủ quan và mô thức của cảm năng cũng như của thông giác - chỉ mang lại một cách tiên nghiệm quy luật cho kinh nghiệm nói chung và các điều kiện này làm cho kinh nghiệm có thể có được. Còn các mô thức nào khác của trực quan (ngoài không gian và thời gian), cũng như các mô thức nào khác của giác tính (ngoài các hình thức suy lý của tư duy hoặc của sự nhận thức bằng các khái niệm) liệu có thể có không thì ta không thể nào hình dung nổi cũng như không thể nào hiểu được; và cho dù ta có thể đi nữa, chúng vẫn không thuộc về kinh nghiệm như thuộc về nhận thức duy nhất là nơi những đối tượng được mang lại cho ta. Liệu có thể có những tri giác nào khác ngoài những tri giác nói chung thuộc về cái toàn bộ kinh nghiệm khả hữu của chúng ta, do đó, có thể có một lãnh vực vật chất nào hoàn toàn khác đang tồn tại hay không là những điều giác tính không thể quyết định nổi vì công việc của nó chỉ là tổng hợp những gì được mang lại cho nó mà thôi. Thật vậy, ta có thể thấy ngay sự thảm hại của những suy luận rất thông thường của chúng ta muốn tạo ra sự tồn tại của một vương quốc mênh mông của khả năng, trong đó tất cả những gì hiện thực (mọi đối tượng của kinh nghiệm) chỉ là một bộ phận nhỏ bé. "Mọi cái hiện thực là có thể có", từ câu này - bằng quy luật đảo ngược lô-gíc - có thể suy diễn một cách rất tự nhiên ra câu nói đặc dị khác: "Chỉ có

B284 **một số cái có thể có là hiện thực**". | Câu này lại có vẻ tương đương với câu: "**Còn có nhiều cái có thể có khác nhưng không hiện thực**". Rõ ràng câu này có vẻ như muốn bảo ta nên xem tổng số của cái có thể có là lớn hơn những gì đang có thật, vì phải thêm vào một cái gì đó cho cái trước để hình thành nên cái sau. Chỉ có điều, tôi không biết gì về sự thêm vào này cho cái có thể có. Bởi vì cái gì ở bên ngoài cái có thể có lại phải được thêm vào cho nó, là điều bất khả. Chỉ có thể thêm vào cho giác tính của tôi cái gì trùng hợp với các điều kiện mô thức của kinh nghiệm, đó là sự nối kết với một tri giác nào đó; nhưng cái được nối kết với kinh nghiệm này theo những quy luật thường nghiệm chính là **cái hiện thực** dù được tri giác một cách trực tiếp hay không. Từ cái gì được mang lại [cho tôi] **không thể** suy ra rằng trong sự nối kết trọn vẹn với những gì được mang lại cho tôi trong tri giác, lại có một chuỗi **khác** của những hiện tượng, tức là có thể có **nhiều hơn một kinh nghiệm duy nhất** bao trùm tất cả. | Sự suy diễn này lại càng không thể được, nếu không có một cái gì được mang lại cả, vì không có chất liệu thì không thể suy tưởng được gì hết. Cái gì chỉ **có thể có** nhờ dựa vào những điều kiện bản thân cũng chỉ có thể có thôi thì cũng không có thể có về bất cứ phương diện nào. Vậy ta không tìm được cơ sở nào vững chắc cả để bàn về câu hỏi liệu lãnh vực của cái có thể có là lớn rộng hơn lãnh vực kinh nghiệm hay không.

B285 Tôi chỉ đề cập sơ qua các vấn đề này ở đây để không bỏ sót vấn đề gì mà ý kiến thông thường xem là thuộc về các khái niệm của giác tính. Còn thật ra, ý niệm về **tính khả năng tuyệt đối** (tức tính khả năng có giá trị cho mọi phương diện) không phải là một khái niệm của giác tính để có thể sử dụng một cách thường nghiệm được, trái lại, nó chỉ thuộc về lý tính, vượt ra khỏi khuôn khổ của mọi sử dụng thường nghiệm của giác tính. Do đó, chúng ta đành vừa lòng với một số nhận xét có tính phê phán như trên, và tạm để sự

việc trong vòng tối tăm chờ sự nghiên cứu tiếp tục trong tương lai [ở các phần sau].

B286 Trước khi kết thúc phần loại suy thứ tư này, đồng thời cũng là của toàn bộ hệ thống các nguyên tắc của giác tính thuần túy, tôi thấy cần thiết nêu lý do vì sao tôi gọi các nguyên tắc về hình thái là các **định đề**. Tôi dùng thuật ngữ này không theo nghĩa mà một số triết gia gần đây thường hay gán cho nó - trái với ý nghĩa của những nhà toán học mà thuật ngữ "định đề" vốn thuộc về họ -, đó là cho rằng định đề là cái gì xác tín một cách trực tiếp không đòi hỏi phải biện minh hay chứng minh. | Bởi vì, ta cần lưu ý rằng đối với những mệnh đề tổng hợp - dù hiển nhiên đến mấy - mà không có sự diễn dịch đi kèm, và ta nhầm mất tin theo chỉ vì uy thế của chúng, ta đã đánh mất mọi khả năng phê phán của giác tính. | Vả lại, cũng không thiếu gì những khẳng định rất liều lĩnh mà lòng tin thông thường của ta khó bác bỏ (dù thật ra không đáng tin) và giác tính cũng đành chịu bất lực trước sự ngông cuồng cứ đòi được thừa nhận như là những tiên đề thực sự (Axiomen) dù hoàn toàn không chính đáng. Cho nên, đối với khái niệm về một sự vật, nếu muốn thêm vào đó một tính quy định nào có tính tổng hợp tiên nghiệm, mệnh đề ấy - nếu không được chứng minh - ít nhất cũng bắt buộc phải được bổ sung bằng một sự diễn dịch về tính chính đáng [hợp pháp] (Rechtmässigkeit) cho khẳng định của nó.

Nhưng, các nguyên tắc về hình thái không phải có tính tổng hợp - **khách quan**, vì các thuộc tính: **khả năng, hiện thực, tất yếu** không làm tăng thêm gì cho nội dung của các khái niệm mà chúng khẳng định, theo nghĩa, chúng không đóng góp thêm gì cho biểu tượng về đối tượng. Tuy vậy, chúng vẫn có tính tổng hợp, dù chỉ là **chủ quan** thôi, có nghĩa rằng, các nguyên tắc hình thái [nói lên một năng lực phản tư], tuy không thêm điều gì cho khái niệm về một sự

vật (cái hiện tồn) ở các phương diện khác nhưng lại thêm vào cho khái niệm **bản thân năng lực nhận thức** là nơi mà khái niệm hình thành và tồn tại, khiến cho: nếu khái niệm chỉ được nối kết trong giác tính đơn thuần với các điều kiện mô thức của kinh nghiệm, đối tượng của nó được gọi là **có thể có**; nếu khái niệm được nối kết với tri giác (cảm giác, như là chất liệu của các giác quan) và được giác tính xác định thông qua tri giác, đối tượng ấy là **thực có**; nếu nó được xác định phù hợp với các phạm trù nhờ sự nối kết của các tri giác, đối tượng ấy được gọi là **tất yếu phải có**. Vậy, các nguyên tắc của hình thái không nói lên điều gì về một khái niệm khác hơn là **hành vi** của quan năng nhận thức qua đó khái niệm được sản sinh ra. Một **định đề** trong toán học là một mệnh đề thực hành không chứa đựng gì khác hơn là sự tổng hợp nhờ đó ta mang lại một đối tượng cho ta và tạo ra khái niệm về đối tượng ấy, ví dụ: "Với một đường đã cho, hãy vẽ một vòng tròn trên một mặt phẳng từ một điểm đã cho". | Một mệnh đề như thế không thể được chứng minh vì **phương cách tiến hành** mà nó đòi hỏi cũng chính là phương cách nhờ đó ta sản sinh ra khái niệm về một hình vẽ như vậy. Cũng như vậy, ta có quyền **nêu định đề (postulieren)** về các nguyên tắc của hình thái, vì chúng không tăng thêm gì ⁽¹⁾ cho khái niệm về những sự vật nói chung mà chỉ biểu thị **phương cách** cho biết khái niệm nói chung được nối kết với năng lực nhận thức như thế nào.

(1) Khi tôi suy nghĩ về tính tồn tại hiện thực (Wirklichkeit) của một sự vật, tôi thực sự suy nghĩ nhiều hơn là chỉ suy nghĩ về tính khả thể của nó, nhưng không phải ở trong sự vật; vì sự vật không bao giờ có thể chứa đựng trong tính hiện thực cái gì nhiều hơn là đã chứa đựng trong tính khả thể hoàn chỉnh của nó. Nhưng bởi vì tính khả thể chỉ đơn thuần là [đặt] một vị trí (Position) [một thế đứng] của sự vật trong quan hệ với giác tính (sự sử dụng thường nghiệm của giác tính), nên tính thực tại đồng thời là một sự nối kết của sự vật với tri giác.

B288

NHẬN XÉT CHUNG VỀ HỆ THỐNG CÁC NGUYÊN TẮC *

Điều rất đáng chú ý là, chúng ta không thể nhận ra khả năng tồn tại của một sự vật chỉ bằng phạm trù, mà bao giờ cũng phải có một trực quan để dựa vào đó mà trình bày tính thực tại khách quan của khái niệm thuần túy của giác tính. Lấy ví dụ về các phạm trù tương quan: 1.- Tại sao một sự vật chỉ có thể tồn tại như là một **chủ thể** chứ không phải chỉ như là một tính quy định đơn thuần của những sự vật khác; tức [chỉ] có thể là **bản thể**?; hoặc 2.- Tại sao vì cái gì đấy tồn tại, thì cái gì khác cũng phải tồn tại, tức là tại sao một cái gì đấy - nói chung - có thể là một nguyên nhân?; hoặc 3.- tại sao khi một số sự vật tồn tại, ngay sự kiện một trong những sự vật này tồn tại gây ra tác động đến những sự vật còn lại và ngược lại; bằng cách đó một cộng đồng những bản thể có thể hình thành? - là các câu hỏi không thể được giải đáp chỉ bằng những khái niệm đơn thuần. Cũng giống như thế đối với trường hợp của các phạm trù khác, chẳng hạn tại sao một sự vật lại có thể có cái chung với mọi sự vật khác, tức đều có thể là một lượng v.v.. Bao lâu thiếu trực quan, ta không thể biết mình có đang dùng các phạm trù để thực sự suy nghĩ về một đối tượng nào hay không, và không biết có đối tượng nào tương ứng với các phạm trù ấy không. Như thế, rõ ràng là các phạm trù tự chúng chưa phải là những nhận thức mà chỉ là các mô thức đơn thuần của tư duy để tạo nên nhận thức từ các trực quan đã cho. Cùng lý do đó, không mệnh đề tổng hợp nào có thể được tạo ra chỉ bằng các phạm trù. Ví dụ: "Trong mọi cái tồn tại đều có bản

* Toàn bộ phần "Nhận xét chung về hệ thống các nguyên tắc" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

- thể" có nghĩa là sự vật chỉ có thể tồn tại như là một chủ thể chứ không thể như một thuộc tính; hoặc: "Mỗi sự vật đều là một lượng độ (Quantum) v.v."; các mệnh đề như vậy không
- B289 có gì để giúp ta đi ra khỏi khái niệm đã cho và dùng nó để nối kết với một khái niệm khác. Cùng lý do đó, cố gắng chứng minh một mệnh đề tổng hợp chỉ nhờ vào các khái niệm thuần túy, v.d "Cái gì tồn tại một cách bất tất đều có một nguyên nhân" cũng sẽ không bao giờ thành công. Người ta không bao giờ có thể đi xa hơn là chứng minh rằng nếu không có mối quan hệ này, ta không thể hiểu được sự tồn tại của cái bất tất, nghĩa là không thể nhận thức tiên nghiệm bằng giác tính về sự tồn tại của sự vật như thế, nhưng từ đó không kết luận được rằng đó cũng là điều kiện khả thể cho bản thân những sự vật. Cũng thế, nếu ta nhìn lại sự chứng minh về nguyên tắc nhân-quả, ta sẽ thấy rằng ta chỉ có thể dùng nguyên tắc ấy để chứng minh về những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu: "tất cả cái gì diễn ra (bất kỳ sự kiện gì) đều giả định có một nguyên nhân" theo nghĩa ta chỉ có thể chứng minh nguyên tắc ấy chỉ như nguyên tắc về khả thể của kinh nghiệm, do đó, của nhận thức về một đối tượng được mang lại trong trực quan thường nghiệm chứ
- B290 không thể chứng minh từ các khái niệm đơn thuần. Tuy nhiên, mệnh đề: "Mọi cái bất tất phải có một nguyên nhân", mà ai cũng thấy là hiển nhiên ngay từ trong khái niệm đơn thuần, lại là điều không thể phủ nhận, nhưng trong trường hợp này, khái niệm về cái bất tất không được hiểu trong phạm trù hình thái (theo nghĩa sự không-tồn tại của cái bất tất có thể suy tưởng được) mà trong phạm trù tương quan (theo nghĩa cái bất tất chỉ có thể tồn tại như là kết quả của một cái khác), và như thế mệnh đề trên thật ra là một mệnh đề
- B291 đề lập thừa: "Cái gì chỉ có thể tồn tại như một kết quả, thì có một nguyên nhân của nó". Trong thực tế, khi ta phải nêu những ví dụ về sự tồn tại bất tất, ta bao giờ cũng viện dẫn đến những sự biến đổi [có thực] chứ không chỉ đến khả thể

của tư duy về cái đối lập [cái không-tồn tại]⁽¹⁾. Nhưng biến đổi đúng nghĩa là một sự kiện chỉ có thể có được nhờ một nguyên nhân và sự không-tồn tại của sự kiện ấy tự nó vẫn có thể có, như thế, ta nhận thức tính bất tất của nó từ sự kiện rằng một cái gì đấy chỉ có thể tồn tại như là kết quả của một nguyên nhân; do đó, nếu một sự vật được xem là bất tất, thì sẽ chỉ là một mệnh đề **phân tích** khi ta nói: “nó có một nguyên nhân”.

Điểm đáng chú ý hơn nữa là, để hiểu khả thể của sự vật dựa theo các phạm trù và để chứng minh tính thực tại khách quan của các phạm trù, ta không chỉ cần những trực quan mà hơn thế, luôn luôn cần những trực quan **bên ngoài**. Chẳng hạn, nếu ta sử dụng các phạm trù tương quan, ta thấy rằng: 1. - nhằm mang lại cho khái niệm bản thể một cái gì thường tồn trong trực quan tương ứng với phạm trù ấy (và qua đó chứng minh tính thực tại khách quan của phạm trù này), ta cần một trực quan (về vật chất) trong không gian, bởi vì chỉ có không gian là thường tồn và xác định sự vật như là sự vật, trong khi đó thời gian và tất cả những gì cùng với nó ở giác quan bên trong luôn trôi chảy liên tục; và 2. - để trình bày sự biến đổi như là trực quan tương ứng với khái

⁽¹⁾ Người ta có thể suy tưởng dễ dàng về sự không-tồn tại của vật chất, nhưng người xưa không rút ra tính bất tất của vật chất từ suy tưởng đó. Chỉ riêng bản thân sự thay đổi (Wechsel) của cái tồn tại và không-tồn tại của một trạng thái được cho của một sự vật - là nơi chứa đựng mọi sự biến đổi - không hề chứng minh tính bất tất của trạng thái này, dù lấy tính thực tại của trạng thái đối lập với nó [để chứng minh]. Ví dụ, một vật thể đang ở trạng thái đứng yên sau khi vận động, nhưng ta không thể từ sự kiện trạng thái đứng yên đối lập với trạng thái vận động mà xem sự vận động là bất tất. Bởi vì cái đối lập này chỉ là đối lập lô-gic chứ không phải đối lập thực sự. Nếu muốn chứng minh tính bất tất của vận động, người ta phải chứng minh rằng: thay vì đã vận động trong thời điểm trước thì vật thể lúc ấy đã có thể đứng yên chứ không chỉ đứng yên sau sự vận động này, vì nếu như vậy cả hai cái đối lập [vận động - đứng yên] đều cùng có thể tồn tại với nhau. (Chú thích của tác giả).

niệm về tính nhân-quả, ta cần [các biểu tượng về] vận động như là sự biến đổi trong không gian làm điển hình, thậm chí chỉ qua đó, ta mới có thể làm cho những sự biến đổi trở thành có thể trực quan được (anschaulich) chứ không một giác tính thuần túy nào có thể thấu hiểu [tri giác] được khả thể của nó. Sự biến đổi là sự nối kết của những quy định đối lập mâu thuẫn nhau trong sự tồn tại của cùng một sự vật.

B292 Vậy làm thế nào để từ một trạng thái đã cho, một trạng thái trái ngược trong cùng một sự vật lại tiếp theo sau, đó là điều mà không lý trí * nào có thể nhận ra được nếu không có một ví dụ điển hình, lại càng không thể làm cho có thể hiểu được nếu không có trực quan. | Và trực quan này chính là trực quan về sự vận động của một điểm trong không gian mà sự tồn tại của nó trong nhiều vị trí không gian khác nhau (như là kết quả của những quy định đối lập nhau) là điều duy nhất làm cho sự biến đổi có thể trực quan được cho ta; bởi vì, để sau đó bản thân sự biến đổi ở bên trong có thể được ta suy tưởng, ta cần hình dung thời gian - như là mô thức của giác quan bên trong - một cách hình tượng bằng một đường kẻ, và hình dung sự biến đổi bên trong bằng cách kéo đường kẻ ấy ra (vận động) và như thế ta hiểu được sự tồn tại tiếp diễn của chính ta trong nhiều trạng thái khác nhau thông qua trực quan bên ngoài. | Lý do thật sự của điều này là: mọi sự biến đổi đòi hỏi điều kiện tiên quyết là có cái gì thường tồn trong trực quan để bản thân sự biến đổi được tri giác như là sự biến đổi, nhưng trong giác quan bên trong thì lại không có một trực quan thường tồn nào cả.

Sau cùng, khả thể của phạm trù cộng đồng tương tác cũng không thể dùng lý tính đơn thuần mà nhận thức được; và do đó tính thực tại khách quan của phạm trù này không

* Ở đây, Kant dùng chữ "Vernunft" theo nghĩa chung, chỉ "lý trí con người" chứ không theo nghĩa riêng là "lý tính". (N.D).

B293 thể được chứng minh mà không có trực quan, cụ thể là trực quan bên ngoài ở trong không gian. Bởi vì làm thế nào người ta có thể suy tưởng được khả thể [của tính cộng đồng] rằng, khi một số bản thể tồn tại, thì từ sự tồn tại của cái này tác động qua lại đến sự tồn tại của cái khác lại có thể dẫn đến một cái gì (như là kết quả), và như thế tức là; vì cái gì tồn tại trong cái thứ nhất cũng phải tồn tại trong cái khác, trong khi đó chỉ từ sự tồn tại của riêng cái sau thì không thể nào hiểu được [tính cộng đồng]? Sở dĩ như vậy vì đây là đòi hỏi để có được tính cộng đồng, nhưng điều ấy sẽ không thể hiểu được nếu những sự vật hoàn toàn tách biệt nhau, mỗi cái chỉ tồn tại qua bản thể của riêng mình. Vì thế khi **LEIBNIZ*** muốn đưa tính cộng đồng tương tác làm thuộc tính cho những bản chất tồn tại trong thế giới - được suy tưởng hoàn toàn bằng giác tính - đã phải cần đến sự trợ giúp trung gian của tính thần linh, bởi vì chỉ xuất phát từ bản thân sự tồn tại, tính cộng đồng đúng là điều không thể nào lý giải được đối với ông. Nhưng chúng ta lại có thể hiểu được dễ dàng khả thể của tính cộng đồng (của những bản thể xét như hiện tượng) nếu ta hình dung chúng trong không gian, nghĩa là trong trực quan bên ngoài. Vì trực quan bên ngoài vốn đã chứa đựng một cách tiên nghiệm trong chính nó các mối quan hệ bên ngoài có tính mô thức như là các điều kiện khả thể cho các quan hệ hiện thực (của tác động và phản tác động, tức khả thể của cộng đồng tương tác). Cũng với sự dễ dàng như thế, ta chứng minh được khả thể của những sự vật như là những lượng và do đó, tính thực tại khách quan của phạm trù về lượng là cái gì cũng chỉ có thể được diễn tả trong trực quan bên ngoài và chỉ nhờ thông qua trực quan bên ngoài mà sau đó [ý niệm về lượng] mới được áp dụng vào cho giác quan bên trong. Nhưng tôi muốn tránh dài dòng

* Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) triết gia Đức. (N.D).

nên xin dành sự minh họa bằng các ví dụ cho bạn đọc tự suy nghĩ lấy.

B294 Toàn bộ nhận xét trên đây có tầm quan trọng lớn, không chỉ để xác nhận sự phản bác của chúng ta về thuyết duy tâm ở trên mà còn để - mỗi khi nói về việc liệu có thể có sự tự nhận thức chỉ bằng ý thức bên trong đơn thuần và bằng sự quy định của bản tính chúng ta mà không cần sự giúp đỡ nào của trực quan thường nghiệm bên ngoài - luôn luôn nhắc nhở ta về các giới hạn của khả thể có được một loại nhận thức như thế.

Vì vậy, kết luận sau cùng của toàn bộ phần Phân tích pháp về nguyên tắc này là: "Tất cả các nguyên tắc của giác tính thuần túy không gì khác hơn là những nguyên tắc tiên nghiệm cho khả thể của kinh nghiệm, và mọi mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm đều chỉ liên quan đến kinh nghiệm này mà thôi, và có thể nói, bản thân khả thể của những mệnh đề ấy hoàn toàn dựa vào mối quan hệ này".

PHÂN TÍCH PHÁP CÁC NGUYÊN TẮC

-----000-----

CHƯƠNG III

VỀ CƠ SỞ ĐỂ PHÂN BIỆT MỌI ĐỐI TƯỢNG NÓI CHUNG* RA THÀNH: PHAENOMENA [NHỮNG HIỆN TƯỢNG] VÀ NOUMENA [NHỮNG VẬT-TỰ THÂN]

Thế là đến nay chúng ta không những đã làm một chuyến du hành qua khắp lãnh thổ của giác tính thuần túy, xem xét kỹ lưỡng từng bộ phận mà còn đo lường và đặt mọi cái vào đúng chỗ của chúng. Nhưng lãnh thổ này lại là một hòn đảo được bản thân thiên nhiên giới hạn trong các biên giới không thể thay đổi được. Đây chính là mảnh đất của **chân lý** (một tên gọi rất hấp dẫn!), bị bao bọc bởi một đại dương bao la và đầy bão tố, là xứ sở thực sự của ảo tượng: nơi đó, những lớp sương mù dày đặc, nhiều tầng băng sơn trôi nổi xem xa xa như những vùng đất mới gây cho nhà hàng hải đang mong chờ những khám phá bị lừa bởi bao nhiêu ảo vọng, lôi cuốn họ vào những cuộc phiêu lưu không từ bỏ được nhưng cũng chẳng bao giờ có thể kết thúc. Nhưng trước khi tự chúng ta cũng thử mạo hiểm đi vào đại dương ấy để tìm hiểu toàn bộ sự bao la của nó nhằm biết chắc có hy vọng tìm được gì trong ấy không, cũng nên nhìn lại tấm bản đồ của vùng đất mà ta vừa rời bỏ và tự hỏi: 1- ta

* “Mọi đối tượng nói chung” (alle Gegenstände überhaupt): thuật ngữ thuộc môn Bản thể học (Ontologie) kể từ Chr. Wolff. (Xem: Chr. Wolff, Deutsche Metaphysik §10). N.D.

đã có thể hài lòng với tất cả những gì đã chứa đựng trong ấy chưa hay bắt buộc phải hài lòng vì ngoài nó ra, chẳng còn mảnh đất nào khác để ta có thể canh tác được? và 2- nhân danh quyền sở hữu mảnh đất ấy như thế nào để bảo vệ nó an toàn trước mọi yêu sách thù địch? Mặc dù trong suốt phần **Phân tích pháp**, chúng ta đã giải đáp đầy đủ các câu hỏi ấy, nhưng việc đúc kết trở lại các giải đáp này bằng cách hợp nhất các thành tố (Momente) của lập luận thành **một điểm** tập trung, có thể củng cố và tăng cường lòng xác tín của chúng ta.

B296 Ta đã thấy rằng: tất cả những gì giác tính tự rút ra từ chính mình, không vay mượn từ kinh nghiệm, cũng chỉ được phép sử dụng trong phạm vi kinh nghiệm thôi. Các nguyên tắc của giác tính thuần túy, dù có tính cấu tạo (konstitutiv) tiên nghiệm (như các nguyên tắc toán học) hay chỉ có tính điều hành (regulativ) (như các nguyên tắc năng động) không chứa đựng cái gì khác hơn là **niệm thức thuần túy** cho kinh nghiệm khả hữu. | Bởi vì kinh nghiệm có được sự thống nhất là nhờ sự thống nhất tổng hợp mà giác tính - một cách nguyên thủy và tự chính nó - đã mang lại cho sự tổng hợp của trí tưởng tượng trong mối quan hệ với thông giác, còn những hiện tượng - như là những chất liệu [data: những dữ kiện] cho một nhận thức khả hữu - phải quan hệ và phù hợp một cách tiên nghiệm với thông giác này. Nhưng, phải chăng các quy luật này của giác tính không chỉ đúng một cách tiên nghiệm mà còn chứa đựng nguồn suối của mọi chân lý, tức là của sự trùng hợp giữa nhận thức của ta với những đối tượng để trở thành cơ sở cho khả thể của kinh nghiệm như là toàn bộ mọi nhận thức trong đó những đối tượng được mang lại cho ta; câu hỏi này có vẻ cho thấy - với ta - việc trình bày cái gì đúng là chưa đủ, trái lại, còn phải trình bày cái gì ta khao khát muốn biết. Quả vậy, nếu qua việc nghiên cứu có tính phê phán này, ta không học thêm được gì hơn những gì ta đang thực hành hàng ngày khi sử

B297 dụng giác tính một cách thường nghiệm mà chẳng cần phải có sự khảo cứu tinh vi, thì có vẻ lợi ích ta thu hoạch được thật không xứng với công sức đã bỏ ra. Chỉ có thể trả lời rằng: **không có sự tò mò hấp tấp nào có hại cho sự mở rộng tri thức bằng muốn biết ngay lợi ích của một điều gì trước khi chịu đi sâu nghiên cứu và trước khi có thể thật sự hiểu lợi ích ấy là như thế nào cho dù nó đang nằm ngay trước mắt.** Thật thế, việc nghiên cứu siêu nghiệm mang lại một ích lợi rất lớn mà ngay cả người học chậm hiểu nhất và miễn cưỡng nhất cũng dễ nhận thấy là: nếu chỉ sử dụng giác tính theo kiểu thực hành thường nghiệm hàng ngày mà không chịu phản tỉnh và thâm cứu về các nguồn gốc của bản thân nhận thức của chính mình, người ta có thể thực hành rất tốt nhưng lại không thể làm được một điều - đó là tự mình **xác định ranh giới** của việc sử dụng giác tính và biết rõ cái gì nằm trong và cái gì nằm ngoài toàn bộ lãnh vực của nó, và để làm được điều ấy đòi hỏi phải có những nỗ lực nghiên cứu sâu xa mà chúng ta vừa thực hiện. Nếu người ấy không phân biệt được các vấn đề nào đó có nằm trong chân trời của anh ta hay không, anh ta sẽ không bao giờ xác tín về cái gì anh ta muốn và cái gì anh ta có và sẽ luôn bị điều chỉnh một cách đáng xấu hổ khi không ngừng vượt qua (là điều không tránh khỏi) ranh giới của lãnh vực [giác tính] để rơi vào lầm lạc và ảo tưởng.

B298 Do đó, khi kết luận rằng giác tính chỉ có thể sử dụng các nguyên tắc tiên nghiệm và các khái niệm thuần túy của nó một cách thường nghiệm chứ không bao giờ được áp dụng một cách siêu nghiệm, điều này - nếu có thể được nhận thức với sự xác tín - sẽ dẫn đến nhiều hệ quả quan trọng.

Việc sử dụng siêu nghiệm một khái niệm trong bất kỳ một nguyên tắc nào là: khái niệm ấy được áp dụng vào **những sự vật nói chung và tự-thân**, còn việc sử dụng

thường nghiệm là khái niệm chỉ áp dụng vào những hiện tượng tức vào những đối tượng của một kinh nghiệm có thể có.

Chỉ có cách sử dụng sau là có thể có được, điều ấy người ta thấy từ các điểm sau đây: Đối với mỗi khái niệm, trước hết đòi hỏi phải có mô thức lô-gíc của một khái niệm nói chung (của tư duy) [phạm trù], và thứ hai, khả năng mang lại cho khái niệm này một đối tượng để nó áp dụng vào. Thiếu cái sau, khái niệm không có ý nghĩa, hoàn toàn trống rỗng về nội dung, mặc dù nó vẫn chứa đựng chức năng lô-gíc để tạo nên một khái niệm từ một số chất liệu nào đó. Mặt khác, đối tượng không thể được mang lại cho một khái niệm bằng cách nào khác hơn là trong trực quan, và dù một trực quan thuần túy có thể có một cách tiên nghiệm trước khi có đối tượng, nhưng bản thân trực quan thuần túy này cũng chỉ có được đối tượng, do đó, có giá trị khách quan là nhờ thông qua trực quan thường nghiệm, còn bản thân nó chỉ là mô thức đơn thuần thôi. Như vậy, tất cả các khái niệm [phạm trù] và cùng với chúng, tất cả các nguyên tắc dù có thể có một cách tiên nghiệm đến thế nào vẫn phải quan hệ với các trực quan thường nghiệm, tức là với các chất liệu để có được kinh nghiệm khả hữu. Không

B299 có chất liệu, chúng không có giá trị khách quan mà chỉ là một trò chơi đơn thuần của trí tưởng tượng hoặc của giác tính với những biểu tượng của chúng. Người ta chỉ cần lấy các khái niệm của toán học làm ví dụ, trước hết trong các trực quan thuần túy của nó: "Không gian có ba chiều", "Giữa hai điểm chỉ có thể có một đường thẳng" v.v.. Dù tất cả các nguyên tắc [toán học] này và biểu tượng về đối tượng mà toán học nghiên cứu đều hoàn toàn có thể được tạo ra một cách tiên nghiệm trong tâm thức, nhưng chúng cũng sẽ chẳng có ý nghĩa gì cả nếu ta không diễn tả được nội dung của chúng bằng những hiện tượng (tức những đối tượng thường nghiệm). Do đó, một khái niệm trừu tượng đòi

hỏi phải được **biến thành cảm tính**, tức là phải diễn tả đối tượng tương ứng với nó trong trực quan, vì không như vậy, khái niệm (như người ta thường nói) sẽ vô nghĩa và vô nội dung. Toán học thỏa mãn được đòi hỏi này bằng sự cấu tạo (Konstruktion) nên **hình thể** là một hiện tượng hiện diện (gegenwärtige Erscheinung) đối với giác quan (tuy được hình thành một cách tiên nghiệm). Khái niệm về Lượng trong môn học này tìm được chỗ dựa và ý nghĩa trong con số, đến lượt chúng, con số tìm được nơi các đầu các ngón tay đếm, nơi các con toán của bàn toán hay nơi các đường và điểm phôi bày ra trước mắt. Bản thân khái niệm bao giờ cũng được tạo ra một cách tiên nghiệm cùng với những nguyên tắc hay công thức tổng hợp rút ra từ những khái niệm ấy, nhưng việc sử dụng chúng và áp dụng chúng vào những đối tượng rút cục không thể được tìm thấy ở nơi nào khác hơn là ở trong kinh nghiệm; còn khả thể của kinh nghiệm - về phương diện mô thức - chúng chứa đựng một cách tiên nghiệm.

B300 Rõ ràng điều này cũng đúng đối với mọi phạm trù và các nguyên tắc rút ra từ chúng, bởi lý do là: ta không thể định nghĩa một phạm trù hay một nguyên tắc nào một cách hiện thực (real), tức là **không thể làm cho khả thể của một đối tượng tương ứng với nó trở thành sáng tỏ** nếu ta không lập tức cấu viện đến các điều kiện của cảm năng, do đó, cũng là của mô thức của những hiện tượng như là đến những đối tượng duy nhất của chúng, và sự sử dụng chúng cũng phải được giới hạn vào những đối tượng này thôi; bởi nếu người ta rút bỏ điều kiện này đi, mọi nội dung, tức là, mối quan hệ với đối tượng sẽ mất đi, và người ta không còn thông qua ví dụ nào để tự làm cho mình hiểu rõ khái niệm ấy thực sự muốn nói đến sự vật nào.

[Trong bản A có thêm đoạn sau đây:

Trước đây, khi trình bày bảng các phạm trù, chúng ta đã tránh việc đưa ra các **định nghĩa** cho từng loại phạm trù*, bằng cách cho rằng mục đích của chúng ta chỉ liên quan đến sự sử dụng **tổng hợp** của chúng nên không cần thiết phải làm công việc định nghĩa; và người ta cũng sẽ không phải vướng vào trách nhiệm trước những việc làm không cần thiết mà người ta có thể tránh được. Lời nói ấy vốn không phải là một sự biện hộ để thoái thác mà là một quy tắc không phải không quan trọng của sự khôn ngoan, đó là: đừng vội liều lĩnh đi ngay vào công việc **định nghĩa** hoặc đừng thử nghiệm hay tự cho rằng có thể mang lại sự hoàn chỉnh hay chính xác trong việc xác định khái niệm, một khi người ta chỉ cần nêu ra một đặc điểm này hay đặc điểm khác của khái niệm mà chưa buộc phải kể hết một cách hoàn chỉnh mọi đặc điểm tạo nên toàn bộ khái niệm. Nhưng giờ đây ta lại thấy: nguyên nhân của sự thận trọng ấy nằm sâu hơn nhiều, đó là: **ta đã không thể định nghĩa chúng được cho dù ta có muốn làm đi chăng nữa** ⁽¹⁾; bởi vì, nếu người ta loại bỏ mọi điều kiện của cảm năng, - những điều kiện xác nhận các phạm trù như là các khái niệm của một sự sử dụng thường nghiệm khả hữu -, và lại sử dụng chúng như là các khái niệm về những sự vật-nói chung (do đó, là sự sử dụng siêu nghiệm), người ta ắt sẽ không biết làm gì với chúng hơn là xem chúng - vốn là chức

* Xem: B109. (N.D).

(1) Tôi hiểu định nghĩa ở đây là định nghĩa có tính hiện thực (*Realdefinition*), tức không phải chỉ dùng các từ khác, để hiểu hơn để thay chỗ cho tên gọi của một sự vật, mà là định nghĩa chứa đựng một **đặc điểm** rõ ràng, nhờ đó đối tượng (*definitum*: là tính: cái được định nghĩa) lúc nào cũng có thể được nhận thức một cách chắc chắn và làm cho khái niệm được định nghĩa ấy có thể áp dụng được [vào đối tượng]. Vậy, định nghĩa có tính hiện thực phải một là định nghĩa không chỉ đơn thuần làm sáng tỏ một khái niệm mà còn đồng thời làm rõ **tính thực tại khách quan** của nó. Các định nghĩa toán học trình bày đối tượng ở **trong trực quan**, tương ứng với khái niệm, chính là các định nghĩa thuộc loại này. [Xem thêm: "định nghĩa và định nghĩa toán học": B756-760].

năng lô-gíc trong các phán đoán - như là điều kiện cho khả thể của những vật-tự thân, trong khi không thể cho thấy đâu là đối tượng của chúng và chúng được áp dụng vào đâu; nói khác đi, không biết làm thế nào để chúng có thể có được một ý nghĩa và giá trị khách quan trong một giác tính thuần túy không có cảm năng.

[-] **Khái niệm [phạm trù] về lượng** nói chung không ai có thể giải thích được trừ khi nói rằng: đó là một quy định của sự vật có thể được suy tưởng bằng cách [đếm] **bao nhiêu lần một** được thiết định (gesetzt) trong nó. Nhưng riêng cái "bao nhiêu lần" này đã là dựa vào sự lặp lại liên tục, do vậy, là dựa vào thời gian và sự tổng hợp (của cái đồng tính) [con số 1] ở trong thời gian.

B301 [-] **Thực tại** cũng chỉ có thể giải thích được như là đối lập với cái phủ định là nhờ người ta suy tưởng một thời gian (như là tổng thể của mọi cái tồn tại) được lấp đầy hay bị bỏ trống. [Cũng vậy], nếu tôi bỏ tính thường tồn đi (tức là sự tồn tại trong mọi thời gian), khái niệm bản thể của tôi sẽ chẳng còn gì ngoài biểu tượng lô-gíc về chủ thể mà qua đó tôi nhầm tưởng đã thực hiện được bằng cách tự hình dung một cái gì đó có thể tồn tại đơn thuần như một chủ thể (chứ không phải một thuộc tính). Nhưng trong trường hợp này, không những tôi hoàn toàn không biết biểu tượng lô-gíc về chủ thể thuộc về sự vật dưới những điều kiện nào; cũng như tôi không rút ra được điều gì hết từ biểu tượng ấy, vì qua đó không có đối tượng nào được xác định để khái niệm bản thể này có thể áp dụng vào, và do đó, không hề biết khái niệm ấy thực sự có ý nghĩa gì không.

[-] **Về khái niệm [phạm trù] nguyên nhân:** (nếu tôi cũng bỏ thời gian đi, trong đó cái này phải tiếp nối cái kia theo một quy luật), tôi cũng chẳng tìm thấy được gì trong phạm trù thuần túy, ngoại trừ điều chung chung là

B302

từ một sự vật gì đấy có thể suy ra sự tồn tại của một sự vật khác. | Nhưng qua đó, không những ta không thể phân biệt [sự vật nào là] nguyên nhân, [sự vật nào là] kết quả; thêm nữa, muốn rút ra kết luận như trên, cần có những điều kiện mà tôi hoàn toàn không biết, do đó khái niệm không có tính quy định nào cả để thích hợp với một đối tượng nào đó. Nguyên tắc tự phong: "Mọi cái bất tất đều có một nguyên nhân" xuất hiện có vẻ đầy sức nặng như thể có uy thế riêng tự nơi nó, [không cần sự hỗ trợ của bất cứ điều gì khác]. Nhưng nếu tôi hỏi: Cái bất tất được hiểu là cái gì? Và nếu ai đó trả lời rằng: Cái bất tất là cái có thể không-tồn tại, tôi lại rất muốn biết bằng cách nào có thể nhận thức được khả thể của cái không-tồn tại, nếu ta không tự hình dung sự tiếp diễn trong chuỗi những hiện tượng, và trong sự tiếp diễn đó một cái tồn tại theo sau một cái không-tồn tại (hay ngược lại), nghĩa là nếu không tự hình dung một sự thay đổi những trạng thái. | Bởi vì, bảo rằng sự không-tồn tại của một sự vật là không có gì tự mâu thuẫn cả, đó chỉ là sự viện dẫn yếu ớt đến một điều kiện lô-gíc tuy là tất yếu để có một khái niệm, nhưng còn xa mới là điều kiện đủ để có được tính khả thể **hiện thực** [của cái không-tồn tại] cũng giống như trong tư tưởng, tôi có thể thủ tiêu bất cứ bản thể đang tồn tại nào mà không tự mâu thuẫn, nhưng từ đó tôi không thể suy ra tính bất tất khách quan của bản thể trong sự tồn tại của nó, nghĩa là, suy ra khả thể của sự không-tồn tại của bản thể nơi chính nó.

[Trong bản A có thêm đoạn sau đây]:

Có một điều gì đó thật lạ lùng, thậm chí vô lý khi một khái niệm [phạm trù], - đúng lẽ phải có một nội dung [một ý nghĩa] được mang lại cho nó, - nhưng lại không thể định nghĩa được. Sự mạo hiểm đặc biệt như thế chỉ có ở đây nơi

A244 các phạm trù: chúng phải nhờ có điều kiện **cảm tính** nói chung mới có thể có được một ý nghĩa nhất định cũng như có mối quan hệ với bất kỳ một đối tượng nào, thế nhưng điều kiện này lại bị tước bỏ ra khỏi phạm trù thuần túy, vì lẽ phạm trù không thể chứa đựng cái gì khác hơn là chức năng lô-gíc để đưa cái đa tạp vào dưới một khái niệm. Chỉ đơn độc xuất phát từ chức năng này, tức chỉ từ mô thức của khái niệm sẽ không thể nhận thức và phân biệt đối tượng nào là thuộc về chức năng ấy, bởi chính điều kiện cảm tính - chỉ nhờ đó mà nói chung, những đối tượng có thể thuộc về nó - đã bị trừu tượng hóa. Vì thế, các phạm trù, ngoài tư cách là khái niệm thuần túy của giác tính, cần các quy định cho việc áp dụng chúng vào cảm năng nói chung (niệm thức), và không có các quy định này, chúng không phải là các khái niệm qua đó một đối tượng được nhận thức và được phân biệt với những đối tượng khác mà chỉ còn là bấy nhiêu **phương cách (Arten) để suy tưởng** một đối tượng cho các trực quan khả hữu và mang lại cho đối tượng ý nghĩa của nó dựa theo một chức năng nào đó của giác tính (dưới các điều kiện cần thiết khác nữa), tức là, **các phạm trù định nghĩa** được đối tượng, còn **tự bản thân chúng, các phạm trù không thể được định nghĩa**. Các chức năng lô-gíc của những phán đoán nói chung như: nhất thể và đa thể, khẳng định và phủ định, chủ thể và thuộc tính không thể được định nghĩa mà không rơi vào vòng lẩn quẩn, vì **bản thân định nghĩa cũng là một phán đoán** và do đó cũng đã phải chứa đựng các chức năng này rồi. Trong khi đó, các phạm trù thuần túy không gì khác hơn là các biểu tượng về những sự vật nói chung, trong chừng mực cái đa tạp của trực quan về chúng phải được suy tưởng bằng một chức năng này hay bằng chức năng kia của các chức năng lô-gíc nói trên: Lượng là sự quy định về tính thực tại (Realität) khi chỉ thông qua một phán đoán có [phạm trù] lượng (indicium commune: latin: phán đoán phổ biến); cũng như sự quy định có thể được suy tưởng thông qua một phán đoán khẳng định mới là bản thể, tức là cái - trong quan hệ với trực quan - phải

A246

là chủ thể cuối cùng của mọi quy định khác. Nhưng sự vật ấy là sự vật nào khi người ta phải dùng chức năng [phán đoán] này chứ không phải dùng chức năng khác đối với nó, là điều hoàn toàn bất định ở đây; do đó, các phạm trù, - nếu không có điều kiện của trực quan cảm tính để nhờ đó chúng chứa đựng sự tổng hợp - thì sẽ không có mối quan hệ với bất kỳ một đối tượng **nhất định** nào, và vì thế, cũng không thể định nghĩa điều gì cả và tự thân không có được giá trị của các khái niệm khách quan.

[-] Đối với khái niệm [phạm trù] cộng đồng, ta cũng dễ dàng lượng định rằng: cũng như các phạm trù thuần túy về bản thể và nhân quả không thể chỉ dựa vào định nghĩa và giải thích là đủ để xác định đối tượng của chúng [mà không cần sự giúp đỡ của trực quan], phạm trù về tính nhân quả **tương tác** trong mối quan hệ giữa những bản thể với nhau (*commercium*) cũng không thể làm gì khác hơn. Không ai có thể giải thích [các phạm trù] khả năng - hiện thực - tất yếu mà không rơi vào sự lặp thừa (*Tautologie*) hiển nhiên nếu định nghĩa về chúng chỉ được rút ra hoàn toàn từ giác tính thuần túy. Bởi vì, mang khả thể lô-gíc của khái niệm (- điều kiện của nó là không được tự mâu thuẫn -) đánh tráo cho khả thể siêu nghiệm của những sự vật (- điều kiện của nó là phải có một đối tượng tương ứng với khái niệm -) là một mảnh khoé chỉ lừa dối và làm vữa lòng được những người thiếu kinh nghiệm⁽¹⁾.

(1) Nói tóm lại, tất cả các khái niệm [phạm trù] này sẽ không có gì làm căn cứ để qua đó chứng minh khả thể hiện thực của chúng nếu mọi trực quan cảm tính (- trực quan duy nhất mà ta có được -) bị tước bỏ, và thế là không còn gì ngoài khả thể lô-gíc đơn thuần, tức là, ở đây không nói về việc B 30.3 khái niệm (tư tưởng) có thể có được hay không mà là liệu khái niệm [hay tư tưởng] ấy có quan hệ với một đối tượng và do đó, có ý nghĩa về một điều gì hay không.

B303 Vậy kết luận không thể phản bác được là: các khái niệm thuần túy của giác tính không bao giờ có thể được sử dụng một cách siêu nghiệm mà lúc nào cũng chỉ được sử dụng thường nghiệm thôi; và các nguyên tắc của giác tính thuần túy chỉ có thể được sử dụng trong quan hệ với các điều kiện chung của một kinh nghiệm khả hữu, với những đối tượng của giác quan chứ không bao giờ với những sự vật nói chung [những vật tự thân] (bất kể ta trực quan chúng bằng phương cách nào).

Dựa theo đó, môn Phân tích pháp siêu nghiệm ta vừa nghiên cứu mang lại kết quả quan trọng này: giác tính chỉ làm được công việc tiên nghiệm duy nhất là dự đoán (*antizipieren*) mô thức của một kinh nghiệm khả hữu nói chung và bất cứ cái gì không phải là hiện tượng đều không thể là đối tượng của kinh nghiệm; do đó giác tính không bao giờ có thể vượt qua các giới hạn của cảm năng là nơi duy nhất những đối tượng được mang lại cho ta. Các nguyên tắc của giác tính chỉ đơn thuần là các nguyên tắc trình bày về những hiện tượng, cho nên môn học với tên gọi rất tự hào là môn Bản thể học (*Ontologie*)* tự cho là chuyên mang lại

* Bản thể học/Hữu thể học: *Ontologie* (gốc Hy Lạp: *on*: cái tồn tại, hữu thể; *logos*: môn học): Chữ “LÀ” có nhiều nghĩa, trong đó Aristote là người đầu tiên nhận ra ý nghĩa trung tâm của nó là “tồn tại” (*Existenz*). Nhưng, ông gọi ý nghĩa trung tâm ấy là “bản thể” (*Substanz*) hay “bản chất” (*Wesen*). (Vd: “Socrate là người”: “người” là “bản thể” hay “tính bản chất” của Socrate, do đó ta không thể nói ngược lại: “Người là Socrate”). Vì thế, “*Ontologie*” có thể được dịch là “Bản thể học” hoặc “Hữu thể học” theo cách hiểu sau đây của Aristote: “Có một môn khoa học [*Ontologie*] nghiên cứu cái tồn tại như là cái tồn tại và những gì thuộc về cái tồn tại. Môn học này không đồng nhất với bất kỳ môn học nào được gọi là “khoa học bộ phận” cả. Bởi vì, không có môn khoa học nào khác nghiên cứu cái tồn tại một cách khái quát như là cái tồn tại, mà cất rời một bộ phận của cái tồn tại để nghiên cứu những gì thuộc về bộ phận ấy, chẳng hạn như các môn khoa học toán học” [vật lý học, sinh vật học v.v.]. (Xem: Aristote: *Siêu hình học*, Q.4, Chương I, 1003 a 21-26). (N.D).

những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm về những sự vật nói chung trong một học thuyết có hệ thống (vd: nguyên tắc về tính nhân quả) phải nhường chỗ lại cho môn học với tên gọi khiêm tốn là Phân tích pháp về giác tính thuần túy.

- B304 Tư duy là hành vi liên hệ (beziehen) [áp dụng] trực quan được cho với một đối tượng. Nếu phương cách của trực quan này không được mang lại bằng bất cứ kiểu gì, thì đối tượng chỉ đơn thuần là siêu nghiệm và khái niệm của giác tính, do đó, sẽ không có sự sử dụng nào khác hơn là sự sử dụng siêu nghiệm, nghĩa là [tạo ra] sự thống nhất của tư duy về cái đa tạp nói chung. Thông qua một phạm trù thuần túy, trong đó mọi điều kiện của trực quan cảm tính - trực quan duy nhất có thể có được cho ta - bị tước bỏ hết, sẽ không đối tượng nào được xác định mà chỉ phô diễn tư duy về một đối tượng nói chung theo nhiều thể cách (Modus) khác nhau. Thuộc về sự sử dụng một khái niệm [phạm trù], còn có một chức năng phán đoán, nhờ đó một đối tượng được thấu gồm trong một phạm trù, tức là điều kiện mô thức tối thiểu để một cái gì đó có thể được mang lại trong trực quan. Thiếu điều kiện này của năng lực phán đoán (niệm thức), mọi sự thấu gồm sẽ mất hết vì không có gì được mang lại để có thể được thấu gồm vào trong phạm trù. Do đó, trong thực tế việc sử dụng phạm trù một cách đơn thuần siêu nghiệm là không sử dụng gì cả và không có đối tượng nào được xác định hoặc - xét về mặt mô thức - không có đối tượng nào có thể được xác định. Tóm lại, phạm trù thuần túy tự nó không đủ sức tạo nên nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm nào cả; và các nguyên tắc của giác tính thuần túy chỉ được sử dụng thường nghiệm chứ không bao giờ siêu nghiệm và bên ngoài lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu, không thể có được các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm.
- B305

Vì thế, ta nên diễn tả thế này: các phạm trù thuần túy,

không có các điều kiện mô thức của cảm năng, chỉ có ý nghĩa siêu nghiệm đơn thuần* nhưng không có sự sử dụng siêu nghiệm nào, vì việc sử dụng này tự nó không thể có được, do mọi điều kiện cho một sự sử dụng (trong những phán đoán) đều vắng mặt, đó là không có các điều kiện mô thức của việc thấu gồm bất kỳ một đối tượng nào vào dưới các phạm trù ấy. Do đó, vì (với tính cách là các phạm trù thuần túy), chúng không được sử dụng thường nghiệm, lại không thể sử dụng siêu nghiệm, chúng sẽ không được dùng vào việc gì hết một khi bị tách rời với cảm năng, nghĩa là không thể được áp dụng vào một đối tượng nào cả. | Chúng chỉ còn là mô thức đơn thuần của việc sử dụng giác tính đối với những đối tượng nói chung và đối với tư duy nhưng lại không thể nhờ những cái này mà đồng thời suy tưởng hay xác định được một đối tượng [cụ thể] nào cả.

Chính nơi đây, một sự nhầm lẫn (Tauschung) khó tránh khỏi đã nằm tận căn để. Xét về nguồn gốc phát sinh, các phạm trù không dựa trên cảm năng giống như các mô thức của trực quan là không gian và thời gian, vì thế có vẻ các phạm trù cho phép một sự sử dụng mở rộng ra bên ngoài những đối tượng của giác quan. Nhưng thực ra về phần chúng, các phạm trù không gì khác hơn là các mô thức tư tưởng (Gedankenformen) chỉ đơn thuần chứa đựng quan năng lô-gíc nhằm hợp nhất một cách tiên nghiệm cái dữ kiện đa tạp trong trực quan vào trong một ý thức, cho nên, nếu người ta lấy đi trực quan cảm tính là trực quan duy nhất mà ta có, các phạm trù còn có ít ý nghĩa hơn cả các mô thức thuần túy cảm tính [là không gian và thời gian] vì ít ra qua các mô thức này một đối tượng còn được mang lại cho ta, trong khi đó một phương cách nối kết cái đa tạp của riêng giác tính chúng

* Ý nghĩa siêu nghiệm (transzendente Bedeutung): ý nghĩa về điều kiện cho khả thể của nhận thức. (N.D).

ta mà lại không có thêm trực quan là nơi duy nhất cái đa tạp có thể được mang lại - thì không dùng được việc gì và không có ý nghĩa gì cả. Đồng thời, khi ta gọi những đối tượng nào đó như là những **hiện tượng, những sự vật của giác quan (Sinnenwesen - Phaenomena)** tức là mặc nhiên ngay từ trong khái niệm, ta đã phân biệt một bên là phương cách ta trực quan chúng và bên kia là bản tính riêng có nơi tự thân của chúng. | Khi phân biệt như vậy, rõ ràng là ta hoặc đã đem chính sự vật ấy nhưng trong bản tính tự-thân của chúng - mà ta không trực quan được - hoặc đem những sự vật có thể có nào khác - vốn không thể là những đối tượng cho giác quan chúng ta và như là những đối tượng chỉ được suy tưởng bằng giác lỉnh thôi - đối lập với những **hiện tượng** và gọi chúng là **những sự vật của giác tính (Verstandeswesen - Noumena)**. Vấn đề đặt ra là: các khái niệm thuần túy của giác tính chúng ta có thu hoạch được chút ý nghĩa nào không trong quan hệ với những tồn tại khả niệm này và liệu có thể có một phương cách nhận thức nào về chúng không?

B307 Ngay từ đầu ta đã gặp phải sự hàm hồ nước đôi gây nên ngộ nhận lớn: giác tính khi gọi một đối tượng trong quan hệ nào đó đơn thuần là **hiện tượng**, đồng thời ra khỏi quan hệ này để tạo nên biểu tượng về một **đối tượng tự-thân** và tin rằng có thể tạo nên được những khái niệm về những đối tượng tự-thân này. | Thế nhưng vì giác tính không cung cấp được cái gì khác ngoài các phạm trù, cho nên đối tượng trong nghĩa sau [vật tự thân] ít ra cũng có thể được suy tưởng bằng các phạm trù thuần túy này, qua đó giác tính bị dẫn dắt sai lạc, xem một khái niệm còn hoàn toàn **bất định** về sự vật khả niệm - là cái gì hoàn toàn nằm ngoài lãnh vực của cảm năng ta - như một khái niệm đã được **xác định** về một sự vật [tự-thân] mà chúng ta [nhầm tưởng rằng] có thể nhận thức được nó nhờ vào giác tính bằng cách nào đó.

Nếu ta hiểu **Noumenon ["vật-tự-thân"]** là một sự vật

trong chừng mực nó không phải là đối tượng của trực quan cảm tính của ta và ta trừu tượng hóa khỏi phương cách của ta để trực quan về nó, đó là vật-tự-thân theo nghĩa tiêu cực. Nhưng nếu ta hiểu nó là đối tượng của một trực quan phi-cảm tính, tức là ta giả định có một phương cách trực quan đặc biệt, - trực quan trí tuệ -, tuy nhiên trực quan này không phải là trực quan của ta và ta cũng không thể biết gì về khả năng này; đó là vật-tự-thân theo nghĩa tích cực.

B308 **Học thuyết về cảm năng là học thuyết về vật-tự-thân theo nghĩa tiêu cực**, nghĩa là về những sự vật mà giác tính buộc phải suy tưởng là không có quan hệ nào đến phương cách trực quan của ta, do đó không phải là hiện tượng đơn thuần, trái lại, như là vật-tự-thân. | Nhưng đồng thời giác tính cũng hiểu rằng trong việc tách rời này nó không thể sử dụng các phạm trù để xem xét những vật-tự-thân được, vì các phạm trù chỉ có ý nghĩa trong mối quan hệ với tính thống nhất của các trực quan trong không gian và thời gian và chúng chỉ có khả năng xác định tính thống nhất này nhờ các khái niệm nối kết phổ biến, tiên nghiệm [các phạm trù] dựa trên ý thể tính (Idealität) đơn thuần của không gian và thời gian. Ở đâu không thể có sự thống nhất này của thời gian - như trong trường hợp với vật-tự-thân -, toàn bộ việc sử dụng cũng như toàn bộ ý nghĩa của các phạm trù đều mất hết, vì ngay cả khả thể của sự vật tương ứng với các phạm trù cũng không thể nhận thức được. | Về điểm này, tôi chỉ cần lưu ý bạn đọc về những gì tôi đã nói trong phần đầu của "Nhận xét chung" ở cuối chương trước. Khả thể của một sự vật không bao giờ được chứng minh chỉ bằng sự không bị tự mâu thuẫn của một khái niệm mà chỉ có thể căn cứ vào một trực quan tương ứng với khái niệm đó. Do đó, nếu ta muốn áp dụng các phạm trù vào những đối tượng không được xem như là những hiện tượng, ta phải có một trực quan khác hẳn với trực quan cảm tính làm cơ sở và **bấy giờ đối tượng mới là một vật-tự-thân (noumena) theo đúng nghĩa tích cực của**

B309 **thuật ngữ này.** Nhưng một trực quan như thế - trực quan trí tuệ - tuyệt đối nằm ngoài quan năng nhận thức của chúng ta, cho nên việc sử dụng các phạm trù cũng dứt khoát không thể đi ra ngoài ranh giới của những đối tượng của kinh nghiệm. | Cũng có thể có những sự vật của giác tính [vật-tự thân] tương ứng với những sự vật cảm tính, nhưng không chỉ trực quan cảm tính của ta không quan hệ được [và do đó không thể được áp dụng], mà cả các khái niệm của giác tính - như là các mô thức tư tưởng đơn thuần cho trực quan cảm tính của ta - cũng không thể nào vươn đến được, **cho nên, những gì được ta gọi là vật-tự-thân (Noumenon) phải chỉ được hiểu theo nghĩa tiêu cực mà thôi.**

[Từ câu: “Chính nơi đây, một sự nhầm lẫn khó tránh khỏi đã nằm tận căn để -B305”.... đến “theo nghĩa tiêu cực mà thôi” là phần được Kant viết cho Ấn bản lần thứ hai - bản B - thay cho phần tương ứng trong ấn bản lần thứ nhất - bản A - (A249-A253) sau đây:]

A249 **Những hiện tượng, trong chừng mực chúng được suy tưởng như là những đối tượng dựa theo sự thống nhất của các phạm trù, gọi là *Phaenomena* (những hiện tượng). Nhưng, nếu tôi giả định (*annehmen*) những sự vật chỉ đơn thuần là những đối tượng của giác tính và dù vậy, với tư cách ấy, vẫn được mang lại cho một trực quan, tuy không phải là cho một trực quan cảm tính (như là *coram intuitu intellectuali*: latinh: hiện diện trong trực quan khả niệm), những sự vật như thế có thể được gọi là những *Noumena (intelligibilia)* [những vật-khả niệm].**

Người ta nên nhớ rằng, khái niệm về những hiện tượng bị giới hạn thông qua Cảm năng học siêu nghiệm tự bản thân nó đã mang lại tính thực tại khách quan cho cái *Noumenon*, và làm cho sự phân chia những đối tượng ra thành những *Phaenomena* và *Noumena*, và do đó, cũng làm cho sự phân chia thế giới ra thành một thế giới của giác quan và một thế

giới của giác tính (*mundus sensibilis, mundus intelligibilis*) là chính đáng, nghĩa là: sự phân biệt ở đây không đơn thuần liên quan đến hình thức lô-gíc của sự nhận thức minh bạch hay không minh bạch về cùng một sự vật, mà đụng chạm đến sự dị biệt về phương cách làm thế nào những hiện tượng có thể được mang lại cho nhận thức của ta một cách nguyên thủy [về mặt nguồn gốc] và theo đó, chúng khác nhau một cách tự thân, xét về chủng loại (*Gattung*). Bởi nếu giác quan chỉ đơn thuần hình dung cho ta cái gì như nó đang **xuất hiện ra**, thì chính cái gì này tự thân cũng là một sự vật và là một đối tượng của một trực quan không phải cảm tính, tức là của giác tính; nói cách khác, phải có thể có một nhận thức, trong đó không hề có cảm năng và tự riêng mình có tính thực tại khách quan tuyệt đối, nhờ đó những đối tượng được hình dung cho ta như chúng thực sự là [tự thân], còn ngược lại, trong việc sử dụng thường nghiệm của giác tính, những sự vật chỉ được nhận thức như là chúng đang xuất hiện ra [cho ta như hiện tượng]. Như vậy là hóa ra ngoài sự sử dụng thường nghiệm về các phạm trù (sự sử dụng này bị giới hạn trong các điều kiện cảm tính), có thể còn có một sự sử dụng thuần túy nhưng vẫn có giá trị khách quan; và [nếu quả như thế] ta ắt không thể khẳng định những gì chúng ta nêu ra đến nay, đó là: các nhận thức thuần túy của giác tính chúng ta đều không gì hơn là các nguyên tắc để trình bày về hiện tượng; và dù là các nhận thức tiên nghiệm, chúng cũng không liên quan với gì khác hơn là với khả thể mô thức của kinh nghiệm, bởi lẽ ở đây mở ra cả một lãnh vực hoàn toàn khác trước mắt ta, đó là hầu như có một thế giới được suy tưởng ở trong tinh thần (và thậm chí có lẽ cũng được trực quan nữa) mà giác tính thuần túy của ta có thể nghiên cứu không những như những đối tượng không chút kém sút [so với những đối tượng cảm tính] mà còn như những đối tượng cao quý hơn nhiều.

[Nhưng] Trong thực tế, mọi biểu tượng của ta đều liên

quan đến một đối tượng nào đó, thông qua giác tính; và vì lẽ những hiện tượng không gì hơn là những biểu tượng, nên giác tính liên hệ những biểu tượng ấy với **một cái gì đó** như là đối tượng của trực quan cảm tính; nhưng **Cái gì đó** này, trong chừng mực ấy, chỉ là **đối tượng siêu nghiệm**. Đối tượng siêu nghiệm có nghĩa là một cái gì đó = X mà ta không có hiểu biết gì cả và cũng **không thể** hiểu biết (dựa theo thiết kế hiện tại của giác tính chúng ta), trái lại, nó chỉ phục vụ như là một cái đối ứng (Correlatum) cho sự thống nhất của Thông giác nhằm thống nhất cái đa tạp trong trực quan cảm tính; nhờ sự thống nhất này mà giác tính hợp nhất cái đa tạp trong khái niệm về một đối tượng. **Cái đối tượng siêu nghiệm này không hề** tách rời với những dữ liệu cảm tính, bởi trong trường hợp bị tách rời, sẽ không còn gì sót lại cả để nó được [ta] suy tưởng. Vậy, nó không phải là một đối tượng của nhận thức tự-thân mà chỉ là biểu tượng về những hiện tượng, [tập hợp] dưới khái niệm về **một đối tượng nói chung**, là cái có thể được quy định (bestimmbar) thông qua cái đa tạp của biểu tượng.

Chính vì thế, các phạm trù không hề hình dung ra một đối tượng đặc thù nào vốn chỉ được mang lại **riêng** cho giác tính, trái lại, các phạm trù chỉ phục vụ cho việc xác định đối tượng siêu nghiệm (khái niệm về một cái gì đó nói chung) **thông qua** những gì được mang lại trong cảm năng, nhằm, qua đó, nhận thức những hiện tượng một cách **thường nghiệm** dưới những khái niệm về những đối tượng.

Nhưng, tại sao người ta chưa chịu thỏa mãn thông qua cái cơ chất ở cảm năng mà còn thêm những **Noumena** - vốn chỉ có giác tính thuần túy mới có thể suy tưởng được - vào cho những **Phaenomena**, thì nguyên nhân là dựa trên điều sau đây. Bản thân Cảm năng và lãnh vực của nó, tức lãnh vực của những hiện tượng bị giác tính giới hạn ở chỗ: nó không liên quan đến những vật-tự thân mà chỉ liên quan đến **phương cách** làm thế nào để những sự vật - nhờ vào đặc tính

chủ quan của ta - xuất hiện ra [cho ta]. Điều này là kết quả nghiên cứu của toàn bộ phần Cảm năng học siêu nghiệm và kết quả ấy đến một cách tự nhiên từ khái niệm về một hiện tượng nói chung: rằng phải có một cái gì đó tương ứng với hiện tượng mà bản thân không phải là hiện tượng, vì hiện tượng không thể là gì cả đối với chính bản thân nó cũng như ở bên ngoài phương cách biểu tượng của ta; do đó, nếu không ra khỏi một vòng tròn lẫn lẩn bất tận, ngay tên gọi "hiện tượng" đã báo hiệu một mối quan hệ với một cái gì đó mà biểu tượng trực tiếp về nó tuy là cảm tính nhưng cho dù không có đặc tính này của cảm năng chúng ta (đặc tính làm cơ sở cho mô thức của trực quan của ta), vẫn là **một cái gì đó tự thân**, tức phải là một đối tượng độc lập với cảm năng.

Từ đó nảy sinh khái niệm về một cái **Noumenon**; nhưng khái niệm này không hề có ý nghĩa **tích cực (positiv)** và không có nghĩa là một nhận thức nhất định về một sự vật nào đó, mà chỉ có nghĩa là **sự suy tưởng** về một cái gì đó nói chung, nơi đó tôi trừu tượng hóa hết mọi mô thức của trực quan cảm tính. Nhưng, để cho một cái Noumenon có ý nghĩa như là một đối tượng **đích thực**, được phân biệt với mọi hiện tượng thì hoàn toàn không đủ khi tôi **giải phóng (befreie)** ý tưởng của tôi ra khỏi mọi điều kiện của trực quan cảm tính, trái lại, tôi phải có thêm cơ sở để giả định một phương cách trực quan **khác** ngoài phương cách trực quan cảm tính, để một đối tượng như thế có thể được mang lại, vì nếu không, ý tưởng của tôi [về nó] vẫn trống rỗng, dù rằng không có mâu thuẫn. Nếu trước đây ta đã không thể chứng minh được rằng: trực quan cảm tính là trực quan duy nhất có thể có nói chung, trái lại, chỉ là trực quan **cho ta** thôi; thì bây giờ ta cũng không thể chứng minh được rằng: còn một phương cách trực quan khác có thể có được, và, cho dù tư duy của ta có thể trừu tượng hoá khỏi cảm năng đi nữa, câu hỏi còn vẫn lại là: phải chăng trong trường hợp đó chỉ còn lại một mô thức đơn thuần của một khái niệm và liệu với sự tách rời ấy có

còn sót lại một đối tượng nào không.

Đối tượng (Objekt) để tôi liên hệ cho một hiện tượng nói chung chính là đối tượng siêu nghiệm, tức là, một ý tưởng hoàn toàn bất định về một cái gì đó nói chung. Ý tưởng này không thể gọi là cái Noumenon [theo nghĩa tích cực], vì tôi không biết gì về tự thân của nó cả, và thậm chí không có bất kỳ khái niệm nào về nó ngoài khái niệm về đối tượng [siêu nghiệm] của một trực quan cảm tính nói chung; đối tượng ấy là giống hệt nhau (einerlei) cho mọi hiện tượng. Tôi không thể suy tưởng về nó bằng bất kỳ phạm trù nào, vì phạm trù chỉ có giá trị cho trực quan thường nghiệm để mang trực quan này vào dưới một khái niệm về đối tượng nói chung. Một sự sử dụng thuần túy đối với phạm trù là có thể có được, nghĩa là không có mâu thuẫn*, nhưng sự sử dụng ấy hoàn toàn không có giá trị khách quan nào hết, bởi phạm trù ấy không liên hệ với trực quan nào để qua đó nhận được sự thống nhất về đối tượng; và bởi phạm trù chỉ là một chức năng đơn thuần của tư duy, qua đó không có đối tượng nào được mang lại cho tôi cả, trái lại, chỉ những gì có thể được mang lại trong trực quan là được suy tưởng [thông qua phạm trù] mà thôi.

Nếu tôi tước bỏ hết tư duy (bằng phạm trù) ra khỏi một nhận thức thường nghiệm, sẽ không còn lại nhận thức về đối tượng nào được nữa, vì chỉ dựa vào trực quan đơn thuần, không có gì được suy tưởng, và tác động của cảm năng trong tôi không tạo nên được một quan hệ của biểu tượng ấy với đối tượng nào cả. Nhưng ngược lại, nếu tước bỏ mọi trực quan, tôi chỉ còn lại mô thức của tư duy, nghĩa là chỉ còn phương cách để xác định một đối tượng cho cái đa tạp của một trực quan khả hữu. Cho nên, các phạm trù có phạm vi

* [mâu thuẫn lô-gíc bên trong]. (N.D).

hoạt động rộng hơn trực quan cảm tính vì chúng có thể suy tưởng những đối tượng nói chung mà không cần quan tâm đến phương cách đặc thù (của cảm năng) mang lại đối tượng cho chúng. Thế nhưng, không vì thế mà các phạm trù lại có thể xác định được một **lãnh vực những đối tượng** rộng lớn hơn, vì muốn làm như vậy, ta lại phải giả thiết có thể có một phương cách trực quan **khác với trực quan cảm tính**, là điều ta hoàn toàn không được phép.

- B310 Tôi gọi một khái niệm nghi vấn (problematisch)* là khái niệm không chứa đựng mâu thuẫn, nhưng có thể nối kết với những nhận thức khác như là một **sự giới hạn** những khái niệm đã cho, tuy tính thực tại khách quan của nó không thể nhận thức được bằng bất cứ cách nào. Khái niệm về một **Noumenon [vật-tự thân]**, tức là về một sự vật có thể được suy tưởng không phải như đối tượng của giác quan mà như là một vật-tự thân (Ding an sich selbst) (chỉ thông qua giác tính thuần túy) [chính là loại khái niệm này]: nó không tự-mâu thuẫn vì ta không thể khẳng định cảm năng là phương cách trực quan duy nhất có thể có. Hơn thế, khái niệm này [vật-tự-thân] là tất yếu phải có để không cho trực quan cảm tính mở rộng đến bản thân những vật-tự thân, và như thế là để **giới hạn** tính giá trị khách quan của nhận thức cảm tính. (Tất cả những gì còn lại mà trực quan cảm tính không vươn đến được sẽ dĩ được gọi là những Noumena là chỉ nhằm mục đích vạch rõ rằng nhận thức cảm tính không được mở rộng phạm vi áp dụng của nó vào tất cả những gì mà giác tính suy tưởng được). Nhưng kỳ cùng, khả thể của bản thân cái Noumenon như thế là điều không thể nhận biết được, và phạm vi của

* "Nghi vấn" (problematisch) là một trong ba loại phán đoán về hình thái. Hai loại còn lại là khẳng định (assertorisch) và "tất nhiên" (apodiktisch) (xem B95). Khái niệm "nghi vấn" là khái niệm không mâu thuẫn, nhưng trống rỗng đối với ta. (B310). (N.D).

cái gì nằm ngoài lãnh vực những hiện tượng đều là trống rỗng (đối với ta); có nghĩa là, ta tuy có một giác tính luôn vượt ra khỏi lãnh vực hiện tượng một cách đáng nghi vấn (**problematisch**), nhưng ta lại không có trực quan, thậm chí không hình dung nổi một trực quan có thể có nào khác có thể mang lại cho ta đối tượng ngoài phạm vi cảm năng mà giác tính có thể được sử dụng một cách **khẳng định (assertorisch)**. Vì lẽ đó, **khái niệm về một Noumenon chỉ là một khái niệm giới hạn (Grenzbegriff)** đơn thuần để hạn chế tham vọng của cảm năng và chỉ được sử dụng theo nghĩa tiêu cực. Tuy nhiên, đó không phải là một khái niệm tùy tiện do tưởng tượng bịa đặt, trái lại, nó gắn liền với sự giới hạn của cảm năng nhưng lại không thể thiết lập cho ta bất cứ điều gì có tính tích cực (positiv) [khẳng định] ở bên ngoài phạm vi của nó.

Sự phân chia những đối tượng ra làm **Phänomena** [những hiện tượng] và **Noumena** [những vật-tự thân], và phân chia thế giới ra làm thế giới khả giác và thế giới khả niệm* là **không thể chấp nhận được theo nghĩa tích cực**, mặc dù những khái niệm cho phép chia ra làm khái niệm cảm tính và khái niệm trí tuệ (intellektuelle), bởi vì ta không thể xác định được đối tượng tương ứng với những khái niệm trí tuệ và do đó không thể xem chúng là có giá trị khách quan. Nếu ta tước bỏ các giác quan, làm sao có thể hiểu được các phạm trù của ta (là những khái niệm duy nhất có thể dùng cho những Noumena [vật-tự thân] còn có ý nghĩa gì, vì trong quan hệ với một đối tượng nào đó, ngoài ý nghĩa là sự thống nhất của tư duy, phạm trù luôn đòi hỏi có một cái

* - “Thế giới khả giác”: (hiện tượng) thế giới cảm tính, thế giới của các giác quan (Sinnenwelt, mundus sensibilis).

- “Thế giới khả niệm”: (vật tự thân) thế giới của giác tính, thế giới của những gì có thể suy tưởng được (Verstandeswelt, mundus intelligibilis). (N.D).

B312 gì nhiều hơn nữa, đó là một trực quan khả hữu phải được mang lại để có thể được áp dụng vào đối tượng? Cho nên, khái niệm về một *Noumenon* [vật-tự-thân] - được hiểu theo nghĩa "nghĩ vấn", không những được phép mà còn không thể tránh được xét như một khái niệm đặt ra giới hạn cho cảm năng. Nhưng, trong trường hợp đó, nó [vật-tự-thân] không phải là một đối tượng khả niệm đặc thù cho giác tính chúng ta, ngược lại loại giác tính mà nó thuộc về, bản thân cũng là một vấn đề, vì giác tính ấy có khả năng nhận thức đối tượng không phải một cách suy lý thông qua các phạm trù mà là một cách trực quan (*intuitiv*) trong một trực quan phi cảm tính mà ta không thể có bất kỳ biểu tượng tối thiểu nào về khả thể của loại giác tính ấy. Bằng cách này, giác tính của chúng ta chỉ đạt được một sự mở rộng theo nghĩa tiêu cực, có nghĩa là, giác tính không phải bị cảm năng giới hạn, song nói đúng hơn, chính nó giới hạn cảm năng bằng cách gọi những sự vật-tự thân (không được xét như là những hiện tượng) là những *Noumena*. Đồng thời, giác tính tự vạch giới hạn cho chính mình vì thừa nhận không thể nhận thức được chúng [vật-tự thân] bằng các phạm trù, do đó chỉ suy tưởng về chúng dưới tên gọi là "một cái gì đó không được biết" (*ein unbekanntes Etwas*).

Trong tác phẩm của các tác giả hiện đại, tôi thấy người ta thường sử dụng thuật ngữ "*mundus sensibilis*" và "*mundus intelligibilis*"⁽¹⁾ theo nghĩa hoàn toàn khác với cách hiểu của người xưa; và không có gì khó khăn để thấy

(1) Người ta không cần phải - thay vì thuật ngữ này [thế giới khả niệm] - lại dùng thuật ngữ "thế giới trí tuệ" [hay tinh thần] (*intellektuelle Welt*) như thường quen dùng trong khi trình bày bằng tiếng Đức, vì các chữ "*intellektuelle*" và "*sensitiv*" là để chỉ những nhận thức. Nhưng nếu để chỉ một đối tượng của phương cách trực quan này khác với phương cách trực quan khác, tức là để chỉ những đối tượng thù (tuy hơi khó phát âm) phải gọi là "*intelligibel*" [khả niệm] hay "*sensibel*" [khả giác].

B313 rằng đây chỉ là một trò chơi chữ vật vãnh. Theo đó, một số người thích gọi tổng thể những hiện tượng trong chừng mực chúng được trực quan là thuộc về "mundus sensibilis" [thế giới cảm tính, khả giác], còn sự nối kết của chúng được suy tưởng dựa trên các quy luật phổ biến của tư duy là thuộc về "mundus intelligibilis" [thế giới khả niệm]. Thiên văn học lý thuyết theo nghĩa là sự trình bày những quan sát đơn thuần về bầu trời và về các thiên thể là thuộc về thế giới trước, còn hệ thống chiêm nghiệm (kontemplativ) về thiên văn học (như hệ thống vũ trụ của Copernic hay thậm chí những quy luật về trọng trường của Newton) là thuộc về thế giới sau, tức thế giới khả niệm. Nhưng sự bóp méo từ ngữ như thế bằng cách thay đổi nội dung theo ý đồ riêng chỉ là thủ đoạn nguy hiểm để tránh né câu hỏi khó khăn thật sự đang đặt ra. Chắc chắn rằng cả giác tính lẫn lý tính đều được sử dụng để nhận thức những hiện tượng, nhưng vấn đề là cả hai có thể được sử dụng hay không, nếu đối tượng không phải là hiện tượng (tức là vật tự thân) và theo nghĩa đó, người ta đã xem nó như thế là tự thân và đơn thuần khả niệm, tức là như thế được suy tưởng và chỉ được mang lại riêng cho giác tính chứ không được mang lại mang lại cho các giác quan? Cho nên câu hỏi đặt ra là: phải chăng bên ngoài việc sử dụng thường nghiệm của giác tính, (kể cả trong hình dung của Newton về kết cấu của vũ trụ) còn có thể có một sự sử dụng siêu nghiệm lấy cái Noumenon [vật-tự thân] làm một đối tượng? | Ta đã dứt khoát trả lời không đối với câu hỏi này.

B314 Tuy nhiên, nếu ta nói, các giác quan hình dung cho ta những đối tượng như chúng **xuất hiện ra**, còn giác tính biểu hiện đối tượng như chúng thật sự là, câu sau không thể được hiểu theo nghĩa siêu nghiệm, mà cũng chỉ là thường nghiệm thôi, đó là, chúng phải được hình dung như là những đối tượng của kinh nghiệm trong sự nối kết trọn vẹn của những hiện tượng như thế nào chứ không phải theo những gì ở bên ngoài mối quan hệ với kinh nghiệm khả hữu, tức ở bên ngoài

mối quan hệ với các giác quan nói chung như là những đối tượng của giác tính thuần túy. Bởi lẽ, điều này vĩnh viễn không bao giờ ta biết được, thậm chí không thể biết liệu có một nhận thức siêu nghiệm (phi thường) nào có thể có được hay không, ít ra nếu chỉ dựa vào các phạm trù thông thường của ta. Giác tính và cảm năng - đối với chúng ta - phải nối kết với nhau mới xác định được đối tượng. Nếu ta tách rời chúng, ta có trực quan không có khái niệm, hoặc có khái niệm không có trực quan; trong cả hai trường hợp, đều là những biểu tượng mà ta không thể áp dụng vào đối tượng nhất định nào cả.

Sau tất cả những nghiên cứu và giải thích trên đây, nếu còn ai ngần ngại chưa muốn từ bỏ việc sử dụng các phạm trù một cách siêu nghiệm, thì họ hãy thử dùng các phạm trù để tạo nên một mệnh đề tổng hợp xem sao. Tất nhiên, một mệnh đề để phân tích không mở rộng được phạm vi của giác tính, và chỉ quan tâm đến cái gì đã được suy tưởng trong bản thân khái niệm, không cần phải quyết định xem khái niệm ấy tự nó có quan hệ nào với những đối tượng hay chỉ biểu thị sự thống nhất của tư duy nói chung, (hoàn toàn trừu tượng hóa khỏi phương cách làm thế nào để một đối tượng được mang lại: trong một mệnh đề như thế, giác tính chỉ cần biết cái gì chứa đựng sẵn trong khái niệm, mặc cho khái niệm ấy được áp dụng vào cái gì. [Trong khi đó, điều ta yêu cầu] là họ hãy thực hiện bằng một nguyên tắc tổng hợp - cũng là một nguyên tắc tự gọi là siêu nghiệm nào đó - chẳng hạn: "Cái gì tồn tại, tồn tại như là bản thể, hoặc một quy định phụ thuộc của bản thể"; "Cái gì tồn tại một cách bất tất là kết quả của một cái khác, tức là của nguyên nhân của nó" v.v.. Bây giờ tôi xin hỏi: giác tính có thể rút ra các mệnh đề tổng hợp ấy từ đâu, vì các khái niệm [trong trường hợp này] không có giá trị đối với kinh nghiệm khả hữu mà chỉ quan hệ với những vật-tự-thân (noumena)? Cái thứ ba luôn đòi hỏi phải có trong một mệnh đề tổng hợp để có thể nối kết những

khái niệm ở bên trong mệnh đề vốn không được nối kết lại với nhau một cách lô-gíc (như trong mệnh đề phân tích), cái hạn từ thứ ba này tìm ở đâu? Người ta sẽ không bao giờ chứng minh được mệnh đề ấy, hơn thế nữa, không thể biện minh được khả thể của một khẳng định thuần túy như thế nếu không dựa vào sự sử dụng thường nghiệm của giác tính, và như thế là rút cục phải hoàn toàn từ bỏ những loại phán đoán thuần túy và phi-cảm tính. Tóm lại, khái niệm về những đối tượng thuần túy và khả niệm hoàn toàn thiếu vắng những nguyên tắc để được sử dụng, bởi vì ta không thể tưởng tượng chúng có thể được mang lại cho ta bằng phương cách nào, và tư tưởng có tính nghi vấn nói ở trên **sẵn sàng dành một chỗ cho chúng** - giống như một khoảng trống - cũng chỉ nhằm mục đích đặt giới hạn cho việc sử dụng những nguyên tắc thường nghiệm, đồng thời chỗ trống này không chứa đựng và không chỉ ra bất cứ một đối tượng nào khác của nhận thức nằm bên ngoài lãnh vực của những nguyên tắc ấy.

B316

PHỤ LỤC

VỀ TÍNH NƯỚC ĐÔI (AMPHIBOLIE) CỦA CÁC KHÁI NIỆM PHẢN TƯ* DO VIỆC SỬ DỤNG LẤN LỘN GIÁC TÍNH MỘT CÁCH THƯỜNG NGHIỆM VÀ SIÊU NGHIỆM

Phản tư (Überlegung/reflexio)* không bàn về bản thân đối tượng nhằm trực tiếp đạt được khái niệm về chúng, trái lại, là trạng thái của tâm thức, trong đó ta quay về với chính ta để khám phá các điều kiện chủ quan nhờ đó ta có thể đạt được những khái niệm. Phản tư là ý thức về mối quan hệ giữa những biểu tượng đã được mang lại với các

* **Phản tư (Reflexion):** nghĩa đen là “sự quay trở lại của tư duy về với chính nó”. Trong ngôn ngữ thông thường, ta hiểu đó là sự nghiền ngẫm, cân nhắc về các suy nghĩ trước đây của ta đối với sự việc, vd: “phản tư về các hậu quả của chiến tranh”. Với Kant, ông phân biệt giữa biểu tượng và phản tư (B316). Biểu tượng là quan hệ trực tiếp với đối tượng thường nghiệm (vd: cái lọ hoa là một vật hình tròn), còn phản tư không đề cập đến đối tượng mà về mối quan hệ giữa biểu tượng và các nguồn gốc của nhận thức. Do đó có hai loại khái niệm: các khái niệm về sự vật (lọ hoa, vật, tròn) và các khái niệm phản tư. Khi nói chẳng hạn: “kinh nghiệm của tôi về lọ hoa như một vật hình tròn là chất liệu cảm tính, còn các mô thức của trực quan và khái niệm về sự vật là mô thức của tư duy”, ta đã dùng hai khái niệm phản tư là “chất liệu” và “mô thức”. Các khái niệm này không tương ứng với nội dung (lọ hoa, vật, tròn) mà ta trực tiếp có kinh nghiệm, trái lại chỉ có được sau khi sáng tỏ mối quan hệ giữa các biểu tượng trên về đối tượng và năng lực nhận thức của ta. Ngoài “mô thức”, “chất liệu”, Kant còn kể ra ba cặp khái niệm phản tư khác: “đồng nhất và dị biệt”, “nhất trí và đối lập”, “bên trong và bên ngoài” (B316...). Sau này, Hegel bàn sâu về các “quy định phản tư” như “đồng nhất”, “dị biệt”, “mâu thuẫn” dựa vào sự phân biệt của Kant nhưng xem chúng là các bước tự phát triển của Tinh thần và của Thực tại. (Xem “Khoa học lô-gíc” II). “Phản tư” còn nhiều ý nghĩa khác trong các trào lưu triết học khác nhau (Locke, Husserl, triết học phân tích...). (N.D).

nguồn suối nhận thức khác nhau phát sinh ra chúng [các quan năng của nhận thức], nhờ đó mối quan hệ giữa những biểu tượng với nhau có thể được xác định một cách đúng đắn. Câu hỏi đầu tiên nảy sinh khi xem xét những biểu tượng của ta là: **chúng thuộc về quan năng nhận thức nào?** Đó là [thuộc về] giác tính hay là giác quan, tức là nơi chúng được nối kết hay được so sánh với nhau? Nhiều phán đoán được xem là đúng chỉ do thói quen hoặc lòng yêu thích, nhưng vì cả trước lẫn sau khi phán đoán đều không chịu phản tư hay ít nhất là chịu phê phán, nên phán đoán cứ luôn được xem là bắt nguồn từ giác tính. Tất nhiên không phải mọi phán đoán đều yêu cầu phải phản tư, tức xem xét tận nguồn gốc tính chân lý của chúng, bởi vì nếu chúng có tính xác tín một cách trực tiếp, chẳng hạn: "Giữa hai điểm chỉ có thể có một đường thẳng", dù xem xét cách nào cũng không tìm thêm được đặc điểm gì mới về chân lý ngoài những gì bản thân chúng chứa đựng và diễn tả. Thế nhưng mọi phán đoán nói chung, và hơn thế, mọi sự so sánh đều đòi hỏi phản tư, nghĩa là phân biệt xem những khái niệm đã cho thuộc về quan năng nhận thức nào. Hành vi so sánh những biểu tượng nói chung với quan năng nhận thức đã sản sinh ra chúng, và nhờ đó, khi chúng được so sánh với nhau để tôi phân biệt chúng là thuộc về giác tính thuần túy hay thuộc về trực quan cảm tính, tôi gọi hành vi ấy là sự **phản tư siêu nghiệm (transzendente Überlegung)**. Mối quan hệ trong đó những khái niệm có thể thuộc về nhau trong một trạng thái tâm thức, đó là: **quan hệ giữa đồng nhất và dị biệt; giữa nhất trí và đối lập; giữa bên trong và bên ngoài; và sau cùng giữa cái bị quy định và cái quy định (chất thể và mô thức)**. Việc xác định đúng đắn mối quan hệ này dựa vào việc chúng thuộc vào quan năng nhận thức nào xét về mặt chủ quan, tức thuộc cảm năng hay giác tính? Bởi vì sự khác biệt giữa cảm năng và giác tính tạo nên sự khác biệt lớn trong phương cách người ta suy lường về các mối quan hệ này.

- Trước khi hình thành mọi phán đoán khách quan, ta so sánh các khái niệm [nằm trong phán đoán ấy], nếu thấy có sự **đồng nhất** (của nhiều biểu tượng trong một khái niệm),
- B318 ta tạo nên một phán đoán phổ biến; nếu **dị biệt**, ta có phán đoán đặc thù; nếu có sự **nhất trí**, ta đưa ra phán đoán khẳng định; nếu **đối lập**, ta tạo ra phán đoán phủ định v.v.. Vì lý do đó, ta nên gọi các khái niệm ấy là **các khái niệm so sánh** (*conceptus comparationis*). Nhưng, nếu vấn đề không chỉ là xem xét hình thức lô-gíc mà xem xét cả **nội dung** của các khái niệm, nghĩa là xét xem bản thân các sự vật là đồng nhất hay dị biệt, nhất trí hay đối lập, và v.v., các sự vật lại có thể có quan hệ hai mặt với quan năng nhận thức của chúng ta, tức là, hoặc có thể quan hệ với cảm năng hoặc với giác tính. | Nhưng, chính vị trí mà chúng thuộc về này sẽ quyết định phương cách chúng thuộc về nhau như thế nào: cho nên sự phản tư siêu nghiệm, tức mối quan hệ của những biểu tượng đã cho với phương cách nhận thức này hay với phương cách nhận thức kia mới sẽ có thể xác định mối quan hệ giữa chúng với nhau; và liệu những sự vật là đồng nhất hay dị biệt, nhất trí hay đối lập v.v.. là điều không thể xác định một cách tức thời từ bản thân các khái niệm nhờ vào sự **so sánh** (*comparatio*) đơn thuần, mà chỉ có thể nhờ sự phân biệt xem chúng thuộc về **phương cách nhận thức** nào, thông qua sự **phản tư siêu nghiệm**. Do đó, ta có thể nói rằng sự **phản tư lô-gíc** chỉ là sự so sánh đơn thuần vì trong đó hoàn toàn không xét đến việc những biểu tượng đã cho thuộc về
- B319 quan năng nhận thức nào, nên về phương diện nguồn gốc phát sinh trong tâm thức, chúng được xem xét như là đồng tính với nhau. | Ngược lại, phản tư siêu nghiệm (áp dụng vào bản thân những đối tượng) chứa đựng cơ sở cho khả thể của sự so sánh khách quan giữa những biểu tượng với nhau, rất khác với sự phản tư trước, vì các quan năng nhận thức mà chúng thuộc về không phải giống nhau. Vậy, phản tư siêu nghiệm là bốn phận không ai có thể thoái thác nếu người ta muốn đưa ra phán đoán tiên nghiệm về những sự vật. Sau

đây ta sẽ làm nhiệm vụ ấy, và từ đó sẽ rút ra được không ít sự sáng tỏ cho sự xác định công việc đích thực của giác tính.

1. ĐỒNG NHẤT VÀ DỊ BIỆT:

Một đối tượng được mang lại cho ta nhiều lần, nhưng lần nào cũng với những quy định bên trong như nhau (*qualitas et quantitas*) [chất và lượng], thì nếu nó là đối tượng của **giác tính thuần túy**, nó là đồng nhất, tức không phải là nhiều sự vật mà chỉ là Một sự vật (*numerica identitas*). | Nhưng nếu đó là một **hiện tượng**, ta sẽ không quan tâm đến việc so sánh khái niệm về vật này với khái niệm về vật khác, và dù về mặt này [nội dung khái niệm] chúng hoàn toàn đồng nhất với nhau, thì chỉ riêng sự khác biệt về **vị trí** của hiện tượng trong không gian - tuy đồng thời về thời gian - cũng đủ lý do để ta khẳng định sự **dị biệt về số lượng** của những đối tượng này (của giác quan). Chẳng hạn, trong trường hợp hai giọt nước, ta có thể tước bỏ hết những sự khác nhau bên trong của chúng (chất và lượng), chỉ riêng sự kiện chúng được trực
 B320 quan đồng thời trong các vị trí khác nhau cũng đủ để ta xem chúng có sự dị biệt về mặt số lượng. **LEIBNIZ** xem hiện tượng đều là vật-tự thân, tức là như những sự vật khả niệm (*intelligibilia*) là đối tượng của giác tính thuần túy (mặc dù do tính hỗn độn của những biểu tượng về chúng, ông gọi chúng là "hiện tượng"), trong trường hợp đó, nguyên tắc của ông về **tính đồng nhất, bất khả phân biệt (*principium identatis indiscernibilium*)*** là không thể phủ nhận được. |

* **Principium identatis indiscernibilium**: (Nguyên tắc đồng nhất bất khả phân biệt): Nguyên tắc logic thường được xem là của **Leibniz**, theo đó, một đối tượng X là đồng nhất với đối tượng Y, nếu X chứng tỏ có cùng các thuộc tính như Y. Nguyên tắc này cũng như Nguyên tắc ngược lại, gọi là Nguyên tắc về sự bất khả phân biệt của cái đồng nhất: một đối tượng X có cùng các thuộc tính như đối tượng Y nếu X và Y là đồng nhất với nhau, gây nhiều tranh cãi trong lô-gic học

Nhưng, vì chúng là những đối tượng của cảm năng, và giác tính quan hệ với chúng phải được sử dụng một cách thường nghiệm chứ không phải thuần túy, thế nên tính đa thể và sự dị biệt về số lượng do bản thân không gian mang lại là điều kiện của mọi hiện tượng bên ngoài. Bởi vì một bộ phận trong không gian - tuy hoàn toàn tương tự và ngang bằng với bộ phận khác - nhưng vẫn là ở ngoài nhau và chính vì thế mà là một bộ phận khác với bộ phận trước được thêm vào không gian kia để tạo ra một không gian lớn hơn. | Do đó điều này đúng cho mọi sự vật chiếm những bộ phận không gian khác nhau trong cùng một thời gian, dù chúng giống nhau và ngang bằng nhau.

2. NHẤT TRÍ VÀ ĐỐI LẬP:

Nếu tính thực tại (Realität) chỉ được hình dung bằng giác tính thuần túy (realitas noumenon - thực tại xét như vật-tự thân), sự đối lập giữa những thực tại là không thể suy tưởng được. | Đó là một mối quan hệ theo kiểu những thực tại này nếu được nối kết trong một chủ thể, chúng sẽ thủ tiêu kết quả của nhau và [điều đó có thể hình dung qua công thức] $3-3=0$. Nhưng ngược lại, cái thực tồn (das Reale) ở trong hiện tượng (realitas phaenomenon) lại hoàn toàn có thể đối lập lẫn nhau và, nếu chúng hợp nhất trong cùng một chủ thể, thực tại này có thể thủ tiêu một phần hoặc toàn bộ tác động hay kết quả của thực tại khác, giống như trong trường hợp hai lực vận động kéo và đẩy một điểm theo hướng ngược nhau trên cùng một đường thẳng hoặc trong trường hợp một cảm giác khoái lạc cân bằng một cảm giác đau đớn.

hiện đại (Lô-gíc hình thái - Modallogik), liên quan đến các khái niệm về hình thái như "tất yếu", "khả năng", "không có khả năng", "bất tất"... (N.D).

3. BÊN TRONG VÀ BÊN NGOÀI:

Trong một đối tượng của giác tính thuần túy [vật-tự thân], chỉ có cái gì ở bên trong là không có quan hệ (về phương diện tồn tại của nó) với cái gì khác nó. Ngược lại, những quy định bên trong của một substantia phaenomenon (bản thể xét như hiện tượng) trong không gian thì không gì khác hơn là những mối quan hệ và bản thân hiện tượng là một tổng thể (Inbegriff) của toàn là những mối quan hệ. Chúng ta nhận biết bản thể trong không gian chỉ thông qua các lực đang tác động bên trong nó, hoặc là lực kéo các vật khác đến với nó (sức hút), hoặc ngăn cản các lực đến từ các vật khác (sức đẩy và tính không thể thâm nhập). | Chúng ta không biết các thuộc tính nào khác tạo nên khái niệm về bản thể hiện tượng trong không gian được ta gọi là vật chất. Ngược lại, như là một đối tượng của giác tính thuần túy, mỗi bản thể phải có những tính quy định bên trong và các lực tạo nên tính thực tại bên trong của nó. Nhưng làm sao tôi có thể suy tưởng những thuộc tính bên trong của một đối tượng như thế ngoài những gì giác quan bên trong mang lại cho tôi? Tức làm sao suy tưởng được cái gì bản thân nó là một tư duy hoặc tương tự với tư duy. Chính vì thế, **LEIBNIZ** đã biến tất cả mọi bản thể - bởi ông hình dung chúng là những vật-tự thân (Noumena) -, và cả những bộ phận cấu thành của vật chất, - sau khi ông phủ nhận nơi chúng tất cả những gì có ý nghĩa như quan hệ bên ngoài, do đó phủ nhận cả sự tổ hợp của chúng (Zusammensetzung) - trở thành những chủ thể đơn giản được phú cho các năng lực biểu tượng mà ông gọi ngắn gọn là những **Monaden** (những đơn tử).

B322

4. CHẤT THỂ VÀ MÔ THỨC:

Đây là hai khái niệm được đặt làm nền tảng cho mọi phản tư khác và chúng gắn bó không thể tách rời với bất cứ sự sử

dụng giác tính nào. Cái trước [chất thể, *Materie*] có nghĩa là cái có thể được quy định (*das Bestimmbare*) nói chung, cái sau [mô thức, *Form*] là sự quy định của nó [cái quy định]. (Cả hai đều theo nghĩa siêu nghiệm, vì người ta trừu tượng hóa khỏi mọi sự khác biệt trong những gì được mang lại cho ta cũng như khỏi mọi phương cách làm thế nào quy định cái được mang lại này). Xưa kia, các nhà lô-gíc học đã gọi cái phổ biến là chất thể, còn sự khác nhau đặc thù [của phần này hoặc phần kia của cái phổ biến] là mô thức. Trong một phán đoán, người ta có thể gọi những khái niệm đã cho là **chất thể lô-gíc** (cho phán đoán), còn mối quan hệ giữa những khái niệm này với nhau (thông qua hệ từ - *copula*)* là **mô thức** của phán đoán. Trong một sự vật, những bộ phận cấu thành (*essentialia*) là **chất thể**, còn phương cách làm thế nào để những bộ phận này được nối kết với nhau là **mô thức cơ bản**. Ngay đối với những sự vật nói chung [vật-tự thân], tính thực tại vô hạn được xem là **chất thể** của mọi khả thể, còn sự giới hạn thực tại này (sự phủ định - *Negation*) là mô thức, tức là cái nhờ đó một vật được phân biệt với vật khác theo các khái niệm siêu nghiệm. Giác tính đòi hỏi trước hết phải có cái gì được mang lại đã (ít nhất là ở trong khái niệm) rồi mới có thể quy định nó bằng một cách nào đó. Vì vậy, trong khái niệm của giác tính thuần túy, chất thể đi trước mô thức, và vì lý do đó, **LEIBNIZ** trước tiên phải giả định có sự tồn tại của những sự vật (những đơn tử - *Monaden*) và năng lực biểu tượng nội tại trong những sự vật đó, để sau đó đặt quan hệ bên ngoài và sự cộng đồng tương tác của những trạng thái của chúng (tức là những trạng thái của những biểu tượng này) lên trên cơ sở này. Từ đó, [theo **LEIBNIZ**], không gian và thời gian mới có thể có được: không gian là thông qua quan hệ của những bản thể, và thời gian thông qua sự nối kết giữa các tính quy

* hệ từ (*Copula*): loại động từ nối chủ ngữ với vị ngữ. (N.D.)

định này của những bản thể với nhau, như là giữa cơ sở [nguyên nhân] và những hệ quả [kết quả]. Thật ra, điều này phải đúng như thế, nếu quả giác tính thuần túy có thể được áp dụng trực tiếp vào đối tượng và nếu không gian và thời gian là những quy định của vật-tự thân. Thế nhưng, chúng chỉ là những trực quan cảm tính thôi, trong đó ta xác định mọi đối tượng chỉ như là những hiện tượng, thế nên mô thức của trực quan (như là đặc tính chủ quan của cảm năng) lại phải đi trước mọi chất thể (các cảm giác), do đó, không gian và thời gian phải đi trước mọi hiện tượng và mọi dữ kiện (datis) của kinh nghiệm, và hơn thế nữa, mới làm cho bản thân kinh nghiệm có thể có được.

B324 Tuy nhiên nhà triết gia duy trí của chúng ta [Leibniz] chắc sẽ không chịu đựng nổi việc mô thức lại có thể đi trước bản thân những sự vật và quy định khả thể cho chúng: một sự phản đối hoàn toàn đúng đắn nếu ông giả định rằng ta có thể trực quan sự vật đúng như nó đang là [vật-tự thân], (dù với biểu tượng còn hỗn độn). Nhưng vì trực quan cảm tính là một điều kiện chủ quan hoàn toàn đặc thù làm cơ sở tiên nghiệm cho mọi tri giác, và mô thức của nó là nguyên thủy, cho nên mô thức là cái được mang lại [có sẵn] tự mình (für sich) [per se], chứ không phải chất thể (hay là bản thân sự vật đang xuất hiện ra) mới lại làm cơ sở cho kinh nghiệm (như khi ta phán đoán chỉ bằng khái niệm suông thôi), và ngay khả thể của chất thể cũng xuất phát từ tiền đề phải có một trực quan mô thức như là đã được mang lại trước đã. (thời gian và không gian).

NHẬN XÉT VỀ TÍNH NƯỚC ĐÔI CỦA CÁC KHÁI NIỆM PHẦN TƯ

Ta dành cho mỗi khái niệm một vị trí, hoặc thuộc về cảm năng, hoặc thuộc về giác tính thuần túy, và tôi xin phép được gọi vị trí ấy là "vị trí siêu nghiệm" (*transzendentaler Ort*). Bằng cách đó, việc xác định vị trí cho từng khái niệm dựa theo sự sử dụng khác nhau của chúng và sự hướng dẫn theo các quy luật nhằm xác định vị trí này cho mọi khái niệm là "ĐỊNH VỊ HỌC SIÊU NGHIỆM" (*TRANSZENDENTALE TOPIK*), một môn học sẽ bảo vệ ta kỹ càng trước những hành động lén lút của giác tính thuần túy và trước những nhầm lẫn nảy sinh từ đó bằng cách luôn phân biệt khái niệm thực sự thuộc về quan năng nhận thức nào. Người ta gọi mỗi một khái niệm, mỗi một chủ đề (*Titel*) trong đó tập hợp nhiều nhận thức là một "vị trí lô-gíc". Dựa trên cơ sở này, *Aristote* đã hình thành môn "Định vị học lô-gíc" (*logische Topik*), mà các thầy giáo ở nhà trường và các nhà tu từ học đã có thể sử dụng, để tìm xem trong các chủ đề nào đó của tư duy cái nào là phù hợp nhất với chất liệu đang có để tha hồ ngụy biện hay bàn luận lăm lờ với vẻ sắc giả tạo*.

Định vị học siêu nghiệm, ngược lại, không chứa đựng gì hơn là bốn chủ đề về mọi sự so sánh và phân biệt vừa nói

* "Định vị học lô-gíc" (*Topik*): (từ gốc Hy Lạp "topos", số nhiều là "topoi": vị trí) là tên gọi phần cuối (*TOPIKA*) trong môn Lô-gíc (*ORGANON*) của *Aristote* bàn về các suy luận từ các mệnh đề giả định hay cái nhiên (có thể đúng) dựa trên các lập luận hay căn cứ được nhiều người thừa nhận, do đó còn gọi là "loci communes" (những ý kiến thông thường). Đây là phương pháp suy luận dựa trên quy nạp, khác với suy luận theo kiểu "tam đoạn luận" dựa trên sự diễn dịch (N.D).

trước đây. | Chúng khác với các phạm trù ở chỗ thông qua chúng, đối tượng không được diễn tả theo những gì cấu tạo nên khái niệm (lượng, thực tại) trong tất cả tính đa tạp nhưng chỉ trình bày sự **so sánh** những biểu tượng; sự so sánh này vốn **đi trước** khái niệm về những sự vật. Nhưng sự so sánh này lại cần có một sự phản tư ngay từ đầu, tức là một sự xác định vị trí của những biểu tượng về những sự vật đang được so sánh, xem chúng là do giác tính thuần túy suy tưởng ra hoặc do cảm năng mang lại trong hiện tượng.

B326 Những khái niệm có thể được so sánh với nhau về mặt lô-gíc mà không cần quan tâm xem xét chúng thuộc về quan năng nhận thức nào theo nghĩa: nếu là vật-tự thân là thuộc về giác tính; nếu là hiện tượng là thuộc về cảm năng. Tuy nhiên, nếu ta muốn cùng với những khái niệm này đi đến với những đối tượng, sự phản tư siêu nghiệm trước đó là cần thiết, để xem chúng là những đối tượng cho quan năng nhận thức nào: cho giác tính thuần túy hay cho cảm năng. Không có sự phản tư này, ta sẽ không yên tâm khi sử dụng những khái niệm và sẽ nảy sinh những mệnh đề được gọi là tổng hợp nhưng không thể được lý tính phê phán thừa nhận vì chúng chỉ dựa trên **tính nước đôi (Amphibolie)** siêu nghiệm, nghĩa là dựa trên sự nhầm lẫn một đối tượng của giác tính thuần túy với hiện tượng.

Vì thiếu môn định vị học siêu nghiệm như vậy và do đó, bị tính nước đôi của các khái niệm phản tư lừa dối, nên **LEIBNIZ** trừ danh đã tạo nên cả một hệ thống duy trí (intellektuelles System) về vũ trụ, hay nói rõ hơn, ông tin rằng có thể nhận thức được đặc tính nội tại của những sự vật bằng cách chỉ cần so sánh mọi đối tượng với giác tính và với các khái niệm hình thức trừu tượng của tư duy. Bảng danh mục các khái niệm phản tư mang lại cho ta thuận lợi bất ngờ là có thể làm sáng tỏ chỗ khác biệt của chủ trương của

LEIBNIZ trong mọi bộ phận của nó, đồng thời cho thấy cơ sở chủ đạo của lối tư duy riêng biệt này không dựa vào cái gì khác hơn là một sự **ngộ nhận**. **LEIBNIZ** so sánh mọi sự vật với nhau chỉ bằng những **khái niệm**, và tất nhiên không tìm thấy sự khác nhau nào khác ngoài những gì giác tính phân biệt giữa những khái niệm thuần túy của nó với nhau. Các điều kiện của trực quan cảm tính là nơi chứa đựng các sự khác nhau của riêng chúng thì không được ông xem là nguyên thủy, vì với ông, cảm năng chỉ là một phương cách [tạo nên] biểu tượng một cách hỗn độn chứ không phải là nguồn suối đặc thù của những biểu tượng. | Với ông, hiện tượng là biểu tượng về vật-tự thân và chỉ khác với nhận thức bằng giác tính ở phương diện hình thức lô-gíc: vì đã là biểu tượng thì thường thiếu sự phân tích nên kéo theo một sự trộn lẫn nào đó những biểu tượng phụ thuộc vào trong khái niệm về sự vật, mà giác tính phải biết [lọc bỏ và] tách biệt chúng ra. Nói gọn lại, **LEIBNIZ** đã trí tuệ hóa những hiện tượng cũng như **LOCKE** - trong hệ thống "**Cảm năng luận**" (**Noogonie**^{*}, nếu tôi được phép gọi như vậy) của ông - đã cảm tính hóa những khái niệm của giác tính, nghĩa là xem những khái niệm của giác tính không gì khác hơn là những khái niệm phản tư thường nghiệm hay đã được trừu tượng hóa. Vậy, thay vì tìm thấy trong giác tính và cảm năng là hai nguồn suối phát sinh ra những biểu tượng **hoàn toàn khác nhau**, nhưng chỉ trong sự kết hợp cả hai nguồn lại với nhau mới có thể phán đoán một cách có giá trị khách quan về những sự vật, cả hai bậc vĩ nhân này mỗi người chỉ thừa

B327

* "**Noogonie**": Đây là cách Kant gọi triết học của J. Locke, vì Locke xem nhận thức lý tính (gốc chữ Hy Lạp là "nous") bắt nguồn từ cảm năng. "**Noogonie**" là từ cổ, nay tương đương với chữ "thuyết duy nghiệm" (**Empirismus**). Trái nghĩa với nó là "**Noologie**" là thuyết xem nhận thức lý tính chỉ bắt nguồn từ chính lý tính (Platon, Leibniz...), tương đương với "thuyết duy lý" (**Rationalismus**). (xem thêm chú thích ở B882). (N.D).

nhận một trong hai quan năng trên, vì theo họ, nó có thể áp dụng trực tiếp vào vật-tự thân, còn quan năng còn lại không làm gì khác hơn là hoặc làm hỗn độn hoặc sắp xếp lại cho có trật tự những biểu tượng của quan năng kia.

Trong tinh thần đó, **LEIBNIZ** so sánh những đối tượng của giác quan với nhau như là so sánh những sự vật nói chung [những vật-tự thân] chỉ đơn thuần ở trong giác tính:

B328 - 1: Ông so sánh chúng như là đồng nhất hay dị biệt - như trong chừng mực chúng được giác tính phán đoán. Tuy nhiên, vì ông chỉ xem xét những khái niệm về đối tượng, chứ không xem xét vị trí của chúng trong trực quan là nơi duy nhất những đối tượng có thể được mang lại cho ta, và hoàn toàn không lưu tâm đến vị trí siêu nghiệm của những khái niệm này - (nghĩa là không xét xem đối tượng thuộc về hiện tượng hay thuộc về vật-tự thân) -, cho nên ông hy vọng có thể mở rộng phạm vi áp dụng của nguyên tắc đồng nhất / bất phân biệt vốn chỉ có giá trị cho những khái niệm về sự vật nói chung vào những đối tượng của giác quan (*mundus phaenomenon* - thế giới hiện tượng-), và qua đó, ông tin rằng đã đóng góp không ít vào việc mở rộng tri thức của ta về giới tự nhiên. Trong thực tế, nếu tôi nhận thức một giọt nước - với tất cả những quy định bên trong của nó - như một vật-tự-thân, tôi không thể thấy nó khác gì với những giọt nước khác, nếu toàn bộ khái niệm về giọt nước này hoàn toàn đồng nhất với khái niệm về một giọt nước kia. Nhưng nếu nó là một hiện tượng trong không gian, giọt nước sẽ không chỉ có một vị trí trong giác tính (giữa những khái niệm khác) mà còn ở trong trực quan cảm tính bên ngoài (trong không gian). | Trong trường hợp đó, các vị trí vật lý là một điều hoàn toàn không liên quan gì với những quy định bên trong của sự vật, và một vị trí B có thể chứa một vật giống và ngang bằng việc chứa một vật khác trong vị trí A dù hai sự vật ấy rất khác nhau về những quy định bên trong. Sự

khác biệt về các vị trí - không cần bất cứ điều kiện nào khác - không những có thể mà còn tất yếu tạo nên tính đa thể và dị biệt giữa những đối tượng như là những hiện tượng. Do đó, cái có vẻ là quy luật nói trên không phải là một quy luật của tự nhiên. Nó chỉ là một quy tắc phân tích để so sánh những sự vật bằng những khái niệm đơn thuần.

B329 - 2: Nguyên tắc: "Mọi thực tại (như là những khẳng định đơn thuần) không bao giờ đối lập nhau một cách lô-gíc" là một mệnh đề hoàn toàn đúng xét về quan hệ giữa những khái niệm với nhau, nhưng không có ý nghĩa gì cả xét về quan hệ với tự nhiên hay với bất kỳ vật-tự thân nào (mà ta không có khái niệm nào về chúng). Vì sự đối lập hiện thực, trong đó $A - B = 0$ thì lại tồn tại khắp nơi, tức là sự đối lập trong đó một thực tại hợp nhất với một thực tại khác trong một chủ thể sẽ thủ tiêu tác động của thực tại kia, là điều không ngừng phô bày mọi trở lực và phản lực trong tự nhiên, nhưng vì chúng dựa vào các lực [có thật] nên phải được gọi là các thực tại xét như hiện tượng (realitates phaenomena). Môn cơ học tổng quát thậm chí có thể nêu ra điều kiện thường nghiệm của sự đối lập này bằng quy luật tiên nghiệm khi nó xem xét sự đối lập thể hiện trong các chiều ngược nhau của các lực: một điều kiện mà khái niệm siêu nghiệm về thực tại không hề biết đến. Mặc dù bản thân Ngài **VON LEIBNIZ** không nêu mệnh đề trên với tất cả sự hào nhoáng của một nguyên tắc mới mẻ, nhưng ông vẫn dùng nó để hình thành nên các khẳng định mới và những môn đồ của ông đã đưa chúng vào trong hệ thống triết học của trường phái **LEIBNIZ - WOLFF***. Chẳng hạn theo nguyên tắc này,

* **CHRISTIAN WOLFF** (1679-1754), triết gia Đức, người có công xây dựng ngôn ngữ triết học Đức (ông viết các tác phẩm bằng tiếng Đức thay vì bằng tiếng La Tinh hay Pháp như Leibniz). Ông cải tiến và tiếp tục phát triển triết học Leibniz thành hệ thống được gọi chung là "Triết học Leibniz - Wolff", tiêu biểu cho triết học duy lý thời Khai sáng ở Đức. Những phê phán của Kant chủ yếu nhắm vào hệ

B330 mọi điều xấu ác không gì khác hơn là hậu quả của những sự giới hạn của những vật thụ tạo, tức là những sự phủ định bởi vì những sự phủ định mới là những cái đối lập duy nhất với thực tại (tất nhiên điều này là đúng trong khái niệm thuần túy về một sự vật nói chung [- tự-thân -], chứ không phải trong những sự vật như là hiện tượng). Cùng một cách thức như vậy, những người theo trường phái này xem việc hợp nhất mọi thực tại vào trong một **Hữu thể [duy nhất]** không những là có thể mà còn là tự nhiên nữa và không có sự đối lập đáng lo ngại nào, vì họ không biết một sự đối lập nào khác hơn là sự mâu thuẫn (do mâu thuẫn [lô-gíc] mà bản thân một khái niệm về sự vật bị thủ tiêu) chứ không biết đến sự đối lập của việc thủ tiêu lẫn nhau, khi một nguyên nhân **hiện thực** thủ tiêu hậu quả của một nguyên nhân khác mà các điều kiện của nó ta chỉ bắt gặp trong cảm năng để ta có thể hình dung một sự thủ tiêu như thế.

- 3: **Thuyết đơn tử (Monadologie)** của **LEIBNIZ** không có cơ sở nào khác ngoài việc triết gia này hình dung sự khác nhau giữa cái bên trong và cái bên ngoài chỉ trong mối quan hệ [duy nhất] với **giác tính**. Theo đó, những bản thể nói chung đều phải có một cái gì bên trong hoàn toàn thoát ly khỏi mọi quan hệ bên ngoài, do đó, khỏi mọi sự tổ hợp (Zusammensetzung). Do đó, **cái đơn giản (das Einfache) [đơn tử]** là cơ sở của cái bên trong của những vật-tự thân. Nhưng cái bên trong của trạng thái này không thể ở trong vị trí, hình thể, sự tiếp xúc hay vận động (đều là những quy định của quan hệ bên ngoài), cho nên ta không thể quy cho những bản thể trạng thái bên trong nào khác hơn là trạng thái nhờ đó ta quy định bản thân giác quan chúng ta từ bên

thống triết học này, đặc biệt trong lĩnh vực siêu hình học (Thần học, Tâm lý học thuần lý, Vũ trụ học thuần lý) (Xem thêm từ B350). Ở câu trên, Kant dùng chữ "Ngài" (Herr von...) ngụ ý phúng thích, cường điệu. (N.D).

trong, tức là trạng thái của **những biểu tượng**. Như vậy, những đơn tử (Monaden) được hình thành một cách hoàn tất để làm chất liệu nền tảng của toàn bộ vũ trụ, còn lực tác động của chúng là chỉ ở trong những biểu tượng, qua đó chúng thực sự có tác dụng chỉ trong bản thân chúng.

B331 Nhưng cũng với lý do đó, nguyên tắc của ông về sự cộng đồng tương tác có thể có giữa những bản thể với nhau phải là một **hòa điệu tiền lập*** chứ không thể là sự [tương tác] ảnh hưởng có tính vật lý được. Bởi vì mọi sự vật chỉ có tính bên trong, tức là chuyên chú vào các biểu tượng của chính mình, nên trạng thái các biểu tượng của một bản thể này hoàn toàn không thể ở trong sự nối kết có hiệu quả với trạng thái của bản thể khác, do đó phải cần một **nguyên nhân thứ ba** xuyên suốt qua tất cả để làm cho các trạng thái của chúng tương ứng được với nhau. | Nguyên nhân thứ ba này không phải là sự hỗ trợ trong từng trường hợp riêng lẻ, ngẫu nhiên (systema assistentiae), trái lại thông qua sự thống nhất của **ý niệm về một nguyên nhân có giá trị cho mọi trường hợp** [tức là sự hòa điệu tiền lập có tính thần linh nói trên], nhờ đó những bản thể [- theo trường phái **LEIBNIZ** -] có được sự tồn tại, tính thường tồn và do đó, cả sự tương ứng lẫn nhau trong một cộng đồng tương tác theo những quy luật phổ biến.

* Hòa điệu tiền lập: (vorherbestimmte Harmonie): nguyên gốc tiếng Pháp: "harmonie préétablie", mô hình do Leibniz nêu ra năm 1696 để giải quyết quan hệ giữa linh hồn / thân xác, theo đó quan hệ này giống như giữa hai chiếc đồng hồ tuy không tác động lẫn nhau nhưng lúc nào cũng trùng hợp nhịp nhàng do tài năng sáng tạo siêu phàm của Thượng đế. Ông cũng áp dụng nguyên tắc này vào học thuyết đơn tử, theo đó những đơn tử tuy khép kín, độc lập với nhau nhưng được Thượng đế điều hòa từ trước nên mọi bộ phận của thế giới đều ăn nhịp với nhau trong một sự hòa điệu hoàn hảo. Nơi mỗi đơn tử hầu như phản ảnh cả toàn bộ thế giới, nên thế giới này là thiện hảo nhất trong mọi thế giới khả hữu. (Thuyết này của Leibniz bị Voltaire - trong Candide - đả kích và chế nhạo). (N.D).

- 4: **Học thuyết nổi tiếng về không gian và thời gian** của triết gia này - trong đó ông trí tuệ hóa các mô thức trên đây của cảm năng - cũng bắt nguồn từ sự lựa đối tượng tự của sự phản tư siêu nghiệm. Nếu tôi muốn hình dung các quan hệ bên ngoài của sự vật chỉ bằng giác tính đơn thuần, điều ấy chỉ có thể xảy ra nhờ vào một khái niệm về tác động tương tác qua lại của chúng; và nếu tôi muốn nối kết một trạng thái này với trạng thái khác trong cùng một sự vật, điều này cũng chỉ có thể xảy ra trong trật tự của các nguyên nhân và các kết quả. Trong khi đó, **LEIBNIZ** xem không gian như là một trật tự nhất định trong cộng đồng những bản thể và thời gian như là sự tiếp diễn năng động của những trạng thái của chúng. Những gì không gian và thời gian có riêng cho chúng và độc lập với sự vật bị quy là do tính hỗn độn của các khái niệm này, những khái niệm [không gian-thời gian] đã làm cho cái gì chỉ là mô thức đơn thuần của các quan hệ năng động lại được xem là trực quan tự mình có thể tồn tại và đi trước cả bản thân sự vật. Như thế, theo ông, không gian và thời gian là các mô thức khả niệm về sự nối kết của những sự vật (những bản thể và các trạng thái của chúng) nơi tự **thân** chúng. Những sự vật đã là những bản thể khả niệm, [tự-thân] (substantiae noumena). Đồng thời, ông lại muốn làm cho những khái niệm này cũng có giá trị cả cho những hiện tượng, vì ông không thừa nhận cảm năng là một phương cách trực quan riêng biệt, trái lại, ông muốn tìm kiếm tất cả, kể cả bản thân biểu tượng thường nghiệm về những đối tượng, ở **trong giác tính** và không có gì dành lại cho các giác quan ngoài nhiệm vụ đáng khinh bỉ là chỉ làm hỗn độn và rối loạn những biểu tượng của giác tính.

Thế nhưng, cho dù tôi có thể đưa ra bất cứ một mệnh đề tổng hợp nào về vật-tự thân bằng giác tính thuần túy (là điều không thể làm được), tôi vẫn không thể rút ra điều gì từ đó vào cho những hiện tượng, vì hiện tượng không thể hình dung được vật-tự thân. Trong trường hợp như vậy, tôi

lúc nào cũng phải dùng phản tư siêu nghiệm để so sánh những khái niệm của tôi theo những điều kiện của cảm năng, và như thế, không gian và thời gian không phải là các quy định của những vật-tự thân mà chỉ là của những hiện tượng thôi: **Vật-tự thân là gì, tôi không biết và cũng không cần biết**, vì một sự vật không bao giờ có thể xuất hiện cho tôi bằng cách nào khác hơn như là trong hiện tượng.

Đối với các khái niệm phản tư khác, tôi đều giải quyết theo cùng một phương cách như vậy. **Vật chất** là substantia phaenomenon (bản thể-hiện tượng). Để biết những gì bên trong vật chất, tôi phải tìm kiếm trong mọi bộ phận không gian mà nó chiếm chỗ, trong mọi tác động [hậu quả] mà nó tiến hành, và bao giờ cũng chỉ có thể là những hiện tượng của giác quan bên ngoài. Vậy, tôi không thể có được cái bên trong tuyệt đối, trái lại, chỉ cái bên trong so sánh thôi, là cái bản thân chỉ bao gồm những quan hệ bên ngoài. Còn cái bên trong tuyệt đối của **vật chất**, theo cách nhìn của giác tính thuần túy, thì chỉ là một ảo ảnh đơn thuần (eine blosse Grille), vì vật chất không phải là một đối tượng của giác tính thuần túy. | Nhưng **đối tượng siêu nghiệm** có thể làm nền tảng cho hiện tượng mà ta gọi là **vật chất** chỉ là một cái gì đó mà ta không hiểu gì về bản tính của nó, dù có ai đó tự cho rằng có thể truyền đạt cho ta. Vì ta không thể hiểu bất cứ cái gì không mang lại cho trực quan ta một sự tương ứng với thuật ngữ được ta sử dụng. Nếu phản nản rằng: ta không thể nhận thức được bản tính bên trong của sự vật cũng không khác gì phản nản rằng, ta không thể dùng giác tính thuần túy để hiểu sự vật đang xuất hiện cho ta cũng chính là vật-tự thân; lời phản nản đó không hợp lý và hoàn toàn không chấp nhận được; bởi vì như vậy là muốn rằng người ta có thể nhận thức, cũng như có thể trực quan sự vật mà không cần có **giác quan**; tức là muốn ta có một quan năng nhận thức hoàn toàn khác với quan năng của con người, không chỉ khác về mức độ, trái lại, - về mặt trực quan và

phương cách trực quan -, **ta không phải là con người nữa mà thuộc về loại những sinh vật nào khác.** | Sinh vật này có thể có chẳng, bản tính và cấu tạo của nó như thế nào lại là những điều ta không có cách gì nhận thức được. Sự quan sát và phân tích hiện tượng thâm nhập vào bên trong của giới tự nhiên, và người ta không thể biết được sự thâm nhập này có thể đi xa đến đâu theo dòng thời gian. Thế nhưng, những câu hỏi siêu nghiệm vượt ra khỏi tự nhiên, ta không bao giờ có thể giải đáp được, cho dù ta đã khám phá được toàn bộ tự nhiên, vì ta chưa từng được mang lại điều gì [quan năng gì] để quan sát bản thân tâm thức của mình bằng trực quan nào khác hơn là trực quan của giác quan bên trong. **Cái bí ẩn về nguồn gốc của quan năng cảm năng của chúng ta là nằm trong giác quan bên trong này.** Mối quan hệ của cảm năng với đối tượng, và đâu là cơ sở siêu nghiệm của sự thống nhất này [giữa chủ quan và khách quan], không nghi ngờ gì, là điều nằm ẩn giấu rất sâu đối với ta là những người thậm chí chỉ biết nhận thức về chính mình bằng giác quan bên trong, tức như là hiện tượng, nhưng lại tưởng rằng có thể dùng một công cụ không thích hợp như thế để mong khám phá những gì khác hơn là những cái rút cục bao giờ cũng lại là những hiện tượng, mà nguyên nhân phi cảm tính của chúng là điều chúng ta hết sức khao khát muốn tìm hiểu.

Ích lợi lớn của sự phê phán này đối với những kết luận rút ra từ các hành vi đơn thuần của sự phản tư là: chứng minh sự vô hiệu của mọi kết luận về những đối tượng được so sánh với nhau chỉ trong giác tính; đồng thời khẳng định **B335** điều ta thường chủ yếu nhấn mạnh là: dù hiện tượng không được xem như là vật-tự thân trong những đối tượng của giác tính thuần túy, chúng vẫn là những cái duy nhất mà nhận thức chúng ta có thể có được tính thực tại khách quan; đó là ở nơi mà trực quan tương ứng được với những khái niệm.

Nếu ta chỉ phản tư đơn thuần lô-gíc, ta chỉ so sánh những khái niệm của ta với nhau ở trong giác tính, xem chúng có cùng nội dung hay không, xem chúng có tự mâu thuẫn hay không, cái gì vốn được chứa đựng bên trong khái niệm, hay cái gì được thêm vào cho nó, và trong hai cái, cái nào được mang lại còn cái nào chỉ là phương cách suy tưởng về cái kia. Nhưng nếu tôi áp dụng những khái niệm này vào một đối tượng **nói chung** (theo nghĩa siêu nghiệm) mà không tiếp tục xác định phải chăng đó là một đối tượng của trực quan cảm tính hay của trực quan trí tuệ, các giới hạn sẽ xuất hiện (ngăn cản ta đi ra khỏi khái niệm) và làm cho mọi sử dụng thường nghiệm về chúng cũng không thể thực hiện được. | Các giới hạn này chứng minh rằng biểu tượng về một đối tượng như về một sự vật **nói chung** không chỉ không đầy đủ mà còn **tự mâu thuẫn** nếu không có quy định cảm tính về nó và độc lập với điều kiện thường nghiệm. | Chúng cũng chứng minh rằng, ta hoặc phải trừ tượng hóa hết mọi đối tượng (như trong Lô-gíc học) hoặc nếu giả định một đối tượng thì phải suy tưởng nó trong những điều kiện của trực quan cảm tính, bởi vì cái khả niệm [vật-tự thân] đòi hỏi một loại trực quan hoàn toàn đặc thù mà ta không có, còn nếu thiếu trực quan, đối tượng **không là gì cả cho ta** và những hiện tượng không thể là những vật-tự thân được. Thêm nữa, nếu tôi chỉ suy tưởng những sự vật **nói chung**, sự khác biệt trong các quan hệ bên ngoài của chúng không thể tạo nên một sự khác biệt trong bản thân những sự vật, ngược lại phải lấy sự khác biệt trong bản thân sự vật làm tiền đề, và nếu khái niệm của một trong hai sự vật không khác nhau **về bên trong** với vật kia, thực tế tôi chỉ đặt cùng một sự vật vào trong các mối quan hệ khác nhau mà thôi. Ngoài ra, bằng sự thêm vào một sự khẳng định đơn thuần (tính thực tại) cho cái khác, tính khẳng định (das Positive) được tăng thêm chứ không có gì bị rút bớt hay thủ tiêu, do đó cái thực tồn (das Reale) trong những sự vật **nói chung** không thể đối lập

tương phản với nhau được v.v.

-----oOo-----

Các khái niệm phản tư - như trên đây đã trình bày,- do một sự hiểu sai lạc nào đó,- đã gây ảnh hưởng [tai hại] như thế đến việc sử dụng giác tính, có thể dẫn dắt cả **LEIBNIZ**, một trong những triết gia sâu sắc nhất xưa nay, hình thành nên một hệ thống sai lầm gồm những nhận thức thuần trí tuệ làm công việc xác định đối tượng mà không có sự tham gia của giác quan. Vì lý do đó, việc trình bày nguyên nhân lừa dối của tính nước đôi của các khái niệm [phản tư] này trong việc sinh ra những nguyên tắc sai lầm nói trên có ích lợi rất lớn để xác định một cách đáng tin cậy và đảm bảo vững chắc các ranh giới của giác tính.

B337 Đúng là khi khẳng định hay phủ định một cách phổ biến [toàn bộ] một khái niệm, ta cũng khẳng định hay phủ định cái đặc thù [một bộ phận] được chứa đựng trong khái niệm ấy (*dictum de Omni et Nullo*)*, nhưng ngược lại, thật

* "*Dictum de Omni et Nullo*": nguyên tắc về tất cả và/hoặc không có gì cả. Theo Aristote, nguyên tắc này có thể được phát biểu đầy đủ như sau:

- *Dictum de omni*: (Định luật về vật trong chủng loại hoặc cái đặc thù trong cái phổ biến) cái gì ở trong một loại thì cũng ở trong chủng loại của tiểu loại đó. Vd: Nếu A ở trong ngoại hàm của B và B ở trong ngoại hàm của C, thì A cũng ở trong ngoại hàm của C.
- *Dictum de nullo*: (Định luật về vật ngoài chủng loại): Cái gì ở ngoài một chủng loại thì cũng ở ngoài những tiểu loại của chủng loại đó. Vd: cái gì không thuộc về một chủng loại thì cũng không thuộc về những tiểu loại của chủng loại đó.

Ở đây, Kant cho rằng Leibniz đã biến dạng nguyên tắc trên thành: "cái gì không được chứa đựng trong một khái niệm phổ biến thì cũng không được chứa đựng

là phi lý khi thay đổi nguyên tắc lô-gíc này thành ra: cái gì không chứa đựng trong một khái niệm phổ biến thì cũng không chứa đựng trong một khái niệm đặc thù nằm trong khái niệm phổ biến ấy, bởi vì những khái niệm đặc thù - chính vì đặc thù - nên chứa đựng nhiều nội dung hơn là những gì được suy tưởng trong khái niệm phổ biến. Rõ ràng toàn bộ hệ thống duy trí của **LEIBNIZ** đã thực sự được xây dựng trên nguyên tắc sau, và vì vậy hệ thống ấy cũng phải sụp đổ cùng với nền tảng của nó cũng như cùng với tính nước đôi bất nguồn từ nguyên tắc ấy trong việc sử dụng giá trị tính.

Nguyên tắc đồng nhất / bất khả phân biệt của **LEIBNIZ** thực sự dựa vào tiền đề: nếu không tìm thấy sự phân biệt nào ở trong khái niệm về một sự vật, thì cũng không có sự phân biệt trong bản thân những sự vật, do đó, mọi sự vật là hoàn toàn đồng nhất (*numero eadem*) nếu chúng không khác biệt lẫn nhau (về chất và lượng) ở ngay trong những khái niệm [của ta] về chúng. Nhưng, với tư cách là một khái niệm đơn thuần về sự vật, nhiều điều kiện thiết yếu của một trực quan đã bị trừ tượng hoá hết và những gì bị tước bỏ đã quá vội vã được xem là không-tồn tại, và không có gì được tính vào cho sự vật ngoài những gì đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm về nó.

[Thật vậy], **khái niệm** về một mét khối không gian do tôi suy tưởng bất cứ ở đâu và bất cứ như thế nào tùy thích thì tự nó bao giờ cũng hoàn toàn đồng nhất. Nhưng hai mét khối **trong không gian** lại phân biệt với nhau rất rõ ràng chỉ đơn thuần từ **các vị trí** tồn tại khác nhau của chúng (*numero diversa*), và các vị trí này là các điều kiện của trực quan

trong những cái đặc thù thuộc về cái phổ biến ấy". (Vd: Mọi hoa hồng đều là hoa, nhưng không phải mọi loại hoa đều có gai, nên hoa hồng không có gai). (N.D).

trong đó đối tượng của khái niệm này được mang lại; đối tượng này không thuộc về khái niệm mà thuộc về toàn bộ cảm năng. Cũng như thế, trong khái niệm về một sự vật, sẽ không có mâu thuẫn nào cả nếu không có gì bị phủ định lại được nối kết với một điều khẳng định và các khái niệm khẳng định đơn thuần khi nối kết với nhau không thể tạo ra sự phủ định được. Nhưng trong trực quan cảm tính, trong đó thực tại được mang lại (ví dụ: sự vận động), những điều kiện (các hướng ngược nhau) - vốn bị trừu tượng hóa hết trong khái niệm về sự vận động nói chung - hoàn toàn có thể tạo nên sự mâu thuẫn [đối lập] không phải chỉ có tính lô-gíc, mà là, từ toàn những cái khẳng định (Positiven) vẫn có thể tạo ra hiệu quả bằng $= 0$ [xem lại ví dụ ở B321]. | Như vậy, ta không có quyền nói rằng mọi thực tại đều hoàn toàn nhất trí với nhau chỉ vì không tìm thấy sự mâu thuẫn trong những khái niệm về chúng⁽¹⁾. Theo khái niệm đơn thuần, thì cái bên trong là **cơ chất (Substratum)** của mọi quan hệ hay của những quy định bên ngoài. Do đó, nếu tôi trừu tượng hóa hết mọi điều kiện của trực quan và chỉ tập trung vào bản thân khái niệm về một sự vật nói chung, tôi có thể trừu tượng hóa hết mọi quan hệ bên ngoài, và dù vậy vẫn còn lại một khái niệm về cái gì không biểu thị một quan hệ nào nữa, mà chỉ đơn thuần là những quy định bên trong. Từ nhận định đó, có vẻ như trong mọi sự vật (bản thể) đều có một cái gì là bên

(1) Người ta có thể sử dụng cách tránh né quen thuộc để cãi lại rằng cái thực tại-vật tự thân (realitates noumena) ít ra cũng rất có thể không đối lập lẫn nhau, nhưng điều mà họ phải làm là hãy thử đưa ra ví dụ về thực tại thuần túy và phi cảm tính này để chứng minh khái niệm thuần túy có thể hình dung được gì hay thực ra không hình dung được điều gì cả. Nhưng ví dụ như thế thì không thể tìm được ở đâu khác ngoài trong kinh nghiệm là nơi chỉ mang lại cho ta những hiện tượng! | Cho nên mệnh đề trên đây chẳng có ý nghĩa gì khác là khẳng định một điều vốn không ai có thể nghi ngờ, đó là: "một khái niệm chỉ chứa đựng những điều khẳng định thì không chứa đựng điều gì phủ định cả".

B340 trong tuyệt đối, có trước mọi quy định bên ngoài, và làm cho những quy định bên ngoài có thể có được. | Do vậy, cái cơ chất này là cái gì không còn chứa đựng những quan hệ bên ngoài nữa, do đó, là **đơn thuần** [đơn tố] (vì những sự vật là vật thể, thì bao giờ cũng chỉ là những mối quan hệ, ít nhất là quan hệ giữa những bộ phận bên ngoài nhau); và vì ta không biết những quy định bên trong tuyệt đối nào khác ngoài những gì thông qua giác quan bên trong của ta, nên cơ chất này không chỉ đơn thuần mà còn (tương tự như giác quan bên trong) được xác định bởi những biểu tượng, nên nói cách khác, mọi sự vật đều là những **đơn tử** (**Monaden**) thực sự, hay là những tồn tại đơn thuần được phú cho năng lực biểu tượng.

Tất cả các điểm ấy đều sẽ hoàn toàn đúng, nếu quả thật đối với những điều kiện để những đối tượng của trực quan bên ngoài có thể được mang lại cho ta, không cần có điều kiện nào khác ngoài **khái niệm** về một sự vật nói chung và khái niệm thuần túy ấy có thể trừu tượng hóa khỏi tất cả những điều kiện ấy. Nhưng ngược lại, rõ ràng là một hiện tượng thường tồn trong không gian (có quảng tính, không thể thâm nhập được) chỉ chứa đựng toàn những mối quan hệ chứ không có gì là cái bên trong tuyệt đối cả, nhưng vẫn có thể là cơ chất đầu tiên cho mọi tri giác bên ngoài. Chỉ bằng những khái niệm suông, tôi không thể suy tưởng về một cái gì bên ngoài mà không có cái bên trong, vì những khái niệm về những mối quan hệ giả thiết tiền quyết phải có những sự vật được mang lại trước đã, nếu không thì những khái niệm này cũng không thể có được [sẽ không thể suy nghĩ được]. Nhưng, vì trong một trực quan, có chứa đựng một cái gì đó không hề có trong khái niệm suông về một sự vật nói chung; và chính cái này mang lại cho ta cái **cơ chất** mà bằng khái niệm đơn thuần không thể nhận thức được, đó chính là một **không gian** - với tất cả những gì nó chứa đựng - bao gồm toàn những mối quan hệ mô thức hoặc hiện thực,

B341 cho nên tôi không thể nói: vì bằng khái niệm đơn thuần, tôi không thể hình dung một sự vật mà không có cái gì là bên trong tuyệt đối, cho nên trong bản thân sự vật được chứa đựng trong những khái niệm này và trong trực quan về chúng cũng không có cái gì bên ngoài mà không cần cái bên trong tuyệt đối làm cơ sở. Đúng là nếu ta tước bỏ hết mọi điều kiện của trực quan, thì trong khái niệm đơn thuần sẽ chẳng có gì còn lại cho ta ngoài cái bên trong nói chung và mối quan hệ của cái bên trong này với nhau, chỉ nhờ đó cái bên ngoài mới có thể có được. Nhưng sự tất yếu này vốn chỉ dựa vào sự trừ tượng hóa, không hề có thật nơi những sự vật trong chừng mực chúng được mang lại trong trực quan với những quy định chỉ diễn tả những mối quan hệ đơn thuần, không có cái gì bên trong làm cơ sở cả bởi vì: chúng không phải là những vật-tự thân mà chỉ là những hiện tượng.

Những gì ta nhận thức được về **vật chất** thì chỉ toàn là những mối quan hệ mà thôi (những cái ta gọi là những quy định bên trong của nó chỉ là cái bên trong **so sánh**, tương đối). | Nhưng trong đó vẫn có các mối quan hệ tự chủ (selbständig) và thường tồn, nhờ đó một đối tượng nhất định được mang lại cho ta. Nếu tôi trừ tượng hóa khỏi các mối quan hệ này, và bảo rằng tôi không còn tiếp tục suy nghĩ được gì, tôi không hề thủ tiêu khái niệm về một sự vật xét như hiện tượng, cũng không thủ tiêu một đối tượng in abstracto [một cách trừ tượng] mà chỉ thủ tiêu mọi khả thể của một đối tượng có thể được xác định bằng những khái niệm đơn thuần, tức là của một vật-tự thân (Noumenon). Chắc hẳn có người sẽ sửng sốt khi nghe nói rằng một sự vật chỉ bao hàm những mối quan hệ, nhưng một sự vật như thế chỉ là một hiện tượng đơn thuần và nó không thể được suy tưởng chỉ bằng các phạm trù thuần túy; **bản thân nó chỉ có trong mối quan hệ đơn thuần của cái gì đó nói chung với các giác quan của ta.** Cũng giống như thế, ta không thể suy tưởng về những mối quan hệ của những sự vật một cách trừ

B342

tượng (in abstracto) - nếu ta bắt đầu với những khái niệm đơn thuần - bằng cách nào khác hơn là [cho rằng] cái này là nguyên nhân của những quy định trong cái khác, vì khái niệm này cũng chính là một khái niệm thuần túy của giác tính, về bản thân các mối quan hệ [phạm trù về tương quan]. Nhưng, chỉ có điều trong trường hợp này, vì ta trừu tượng hóa hết mọi trực quan, nên toàn bộ cả một phương cách làm thế nào để cái đa tạp có thể xác định vị trí cho mỗi bộ phận của nó, đó là mô thức của cảm năng (không gian) cũng bị mất theo và chính không gian đi trước mọi tính nhân quả thường nghiệm.

Nếu ta hiểu những đối tượng khả niệm đơn thuần [vật-tự thân] là những sự vật có thể được suy tưởng chỉ bằng các phạm trù thuần túy mà không cần có các niệm thức của cảm năng, thì những đối tượng như thế dứt khoát không thể có được. Bởi vì điều kiện của sự sử dụng khách quan tất cả các khái niệm của giác tính chúng ta [các phạm trù] chỉ là phương cách của trực quan cảm tính nhờ đó những đối tượng được mang lại cho ta, và nếu ta trừu tượng hóa các điều kiện này đi, các phạm trù sẽ không thể có mối quan hệ nào với một đối tượng. Và cho dù ta muốn giả định có một phương cách trực quan nào khác với trực quan cảm tính của ta, thì các chức năng để suy tưởng [phạm trù] cũng sẽ hoàn toàn không có ý nghĩa gì đối với phương cách trực quan ấy. Nhưng nếu ta hiểu thuật ngữ trên chỉ là những đối tượng của một loại trực quan phi-cảm tính và với chúng, các phạm trù của ta không có hiệu lực nữa và do đó ta không thể có nhận thức gì về chúng (cả trực quan lẫn khái niệm), những vật-tự thân (Noumena) chỉ theo nghĩa tiêu cực như thế lại phải được chấp nhận: vì chúng không nói gì hơn là: phương cách trực quan của ta không thể áp dụng cho mọi sự vật, trái lại, chỉ cho những đối tượng của giác quan ta thôi, do đó giá trị khách quan của nó là có giới hạn và do đó, dành chỗ cho một phương cách trực quan nào khác, tức cũng cho những sự

B343

vật có thể là những đối tượng của loại trực quan này. Nhưng trong trường hợp này, khái niệm về vật-tự thân chỉ có tính nghi vấn, tức là biểu tượng về một sự vật mà ta không thể nói là có thể có hoặc không thể có, vì ta không biết một phương cách trực quan nào khác ngoài trực quan cảm tính, một loại khái niệm nào khác ngoài các phạm trù, và không cái nào trong cả hai là tương hợp được với một đối tượng bên ngoài thế giới cảm tính. Vì thế, ta không thể mở rộng một cách tích cực lãnh vực những đối tượng của tư duy chúng ta ra khỏi các điều kiện của cảm năng chúng ta và giả định sự tồn tại của những đối tượng của tư duy thuần túy, tức là vật-tự thân vì chúng không có một ý nghĩa tích cực nào được nêu ra cả. Bởi vì, ta phải thú nhận về các phạm trù của ta rằng, riêng một mình chúng không đủ để nhận thức vật-tự thân và nếu không có các chất liệu của cảm năng, chúng chỉ là những mô thức chủ quan của sự thống nhất của giác tính mà thôi chứ không có đối tượng. Tất nhiên, tư duy không phải là một sản phẩm của giác quan, và trong chừng mực đó, nó không bị giác quan giới hạn, nhưng không vì thế mà có ngay lập tức một sự sử dụng riêng biệt và thuần túy, không có sự tham gia của cảm năng vì như vậy nó không có đối tượng. Người ta cũng không thể gọi vật-tự thân là một đối tượng như thế [của tư duy thuần túy], vì đối tượng này chỉ có nghĩa là khái niệm nghi vấn về một đối tượng dành cho một trực quan và giác tính hoàn toàn khác với của chúng ta; do đó, bản thân nó cũng là một vấn đề [nghi vấn]. Vậy, khái niệm về vật-tự thân không phải là khái niệm về một đối tượng mà chỉ là một vấn đề thiết yếu gắn liền với sự giới hạn của cảm năng chúng ta. Và liệu nó có thể mang lại những đối tượng hoàn toàn thoát ly khỏi trực quan về nó hay không, câu hỏi ấy cũng chỉ có thể được trả lời một cách bất định, đó là: vì trực quan cảm tính không áp dụng cho mọi sự vật không phân biệt, nên vẫn còn chỗ cho nhiều loại đối tượng [xa lạ] khác. | Do vậy chúng không bị phủ nhận một cách tuyệt đối, nhưng vì thiếu

B344

một khái niệm xác định về chúng (vì không có phạm trù nào dùng được ở đây cả) nên cũng không thể được khẳng định như là những đối tượng cho giác tính chúng ta.

Như vậy, **giác tính giới hạn cảm năng, đồng thời cũng không mở rộng lãnh vực của chính nó.** | Và bằng cách giác tính cảnh cáo cảm năng không được tự cho rằng có thể đi đến với những vật-tự thân mà chỉ đến với những hiện tượng thôi, thì giác tính suy tưởng về một đối tượng tự-thân, nhưng chỉ như là **một đối tượng siêu nghiệm là nguyên nhân** của hiện tượng (do đó, bản thân nó không phải là hiện tượng) và đối tượng siêu nghiệm ấy không thể được suy tưởng như là lượng, thực tại hay bản thể v.v.. (vì những khái niệm này luôn đòi hỏi các mô thức cảm tính, trong đó chúng xác định một đối tượng), do đó là hoàn toàn không thể biết được phải chăng nó ở trong hay ở ngoài ta, bị thủ tiêu cùng với cảm năng hay vẫn tiếp tục tồn tại khi ta tước bỏ cảm năng đi. Nếu ta muốn gọi đối tượng này là một vật-tự thân (Noumenon) vì biểu tượng về nó không phải là cảm tính, ta cứ việc gọi. Nhưng vì ta không thể áp dụng bất cứ phạm trù nào của giác tính vào cho nó, vậy biểu tượng về nó vẫn là hoàn toàn trống rỗng đối với ta và không dùng vào việc gì ngoài việc chỉ rõ ranh giới của nhận thức cảm tính của ta, và **để dành lại một khoảng trống** mà ta không thể lấp đầy bằng kinh nghiệm khả hữu lẫn bằng giác tính thuần túy.

Vậy, sự phê phán giác tính thuần túy này không cho phép nó tạo ra một lãnh vực mới mẻ về những đối tượng bên ngoài những đối tượng có thể xuất hiện ra cho nó như là hiện tượng để mạo hiểm bước vào những thế giới khả niệm, thậm chí không được phép nghĩ đến một khái niệm nào về chúng. Sự sai lầm dẫn dắt đến phương cách cực kỳ ảo tưởng này - sự sai lầm có thể tha thứ được nhưng không thể biện hộ được - chính là ở chỗ: **sự sử dụng giác tính đã biến**

B346 thành sự sử dụng siêu nghiệm đi ngược lại ý hướng và mục tiêu của chính nó*, và những đối tượng, tức các trực quan khả hữu đã phải hướng theo những khái niệm thay vì những khái niệm phải hướng theo các trực quan khả hữu (là cơ sở duy nhất mang lại giá trị khách quan cho chúng). Nhưng nguyên nhân cũng lại là do sự Thông giác và cùng với nó là tư duy lại đi trước sự sắp xếp có thể có về những biểu tượng thành một trật tự nhất định. Tức là, ta suy tưởng về một cái gì đấy nói chung và một mặt, xác định nó một cách cảm tính, nhưng [mặt khác] lại phân biệt cái đối tượng được hình dung một cách phổ biến và trừu tượng (in abstracto) ấy với bản thân phương cách trực quan đặc thù về nó. | Trường hợp đó, sẽ chỉ còn lại nơi ta phương cách để xác định đối tượng bằng tư duy; phương cách này thật ra chỉ là mô thức lô-gíc đơn thuần, không có nội dung nhưng với ta, nó lại có vẻ là phương cách tồn tại của đối tượng tự-thân (Noumenon) mà không chịu nhìn lại trực quan là cái bị giới hạn vào nơi các giác quan của chúng ta.

-----oO-----

Trước khi rời khỏi phần Phân tích pháp siêu nghiệm, ta nên bổ sung thêm vài điều tuy tự chúng không quan trọng đặc biệt nhưng có vẻ cần thiết để hệ thống được hoàn chỉnh. Khái niệm tối cao mà một môn triết học siêu nghiệm thường phải bắt đầu, đó là sự phân chia ra điều có thể có và điều

* “Bestimmung”: sự quy định. Ở đây chúng tôi dịch là “ý hướng và mục tiêu” để làm rõ hơn ý nghĩa khá rộng của từ này. Tùy theo văn cảnh, sau này có khi chúng tôi dịch chẳng hạn: “Bestimmung des Menschen”: vận mệnh của con người. (N.D).

không thể có. Nhưng vì mọi sự phân chia đòi hỏi tiên quyết một khái niệm cũng được phân chia, tức là một khái niệm còn cao hơn nữa phải được đề ra và đó chính là khái niệm về một đối tượng nói chung - (được hiểu một cách nghi vấn và không xác định được nó là có thể có hay **không thể có**). Cũng vì các phạm trù là các khái niệm duy nhất được áp dụng vào những đối tượng nói chung, cho nên việc phân biệt một đối tượng là **có** (Etwas: cái gì đó) hay **không** (Nichts: cái hư vô) phải dựa vào trình tự và sự hướng dẫn của các phạm trù.

B347 - 1: [Đối với các phạm trù về lượng:] các khái niệm về **Tất cả** [mọi cái], **Nhiều** [cái] và **Một** [cái] là đối lập với khái niệm thủ tiêu tất cả, tức là khái niệm về cái **Không** [cái nào cả]. Theo đó, đối tượng của một khái niệm mà không tìm được trực quan nào tương ứng là = cái không có (Nichts), tức là **một khái niệm không có đối tượng**, giống như những vật-tự thân không thể được tính vào hàng ngũ của khả thể mặc dù không phải vì vậy mà phải xem là không thể có (**ens rationis - vật có thể được suy tưởng**); hay là giống như những lực cơ bản mới mẻ nào đó trong vật chất mà **suy tưởng** về chúng không có gì mâu thuẫn nhưng không thể tìm được ví dụ cụ thể trong kinh nghiệm và vì vậy không buộc phải tính chúng vào những khả thể [những cái có thể có].

- 2: Thực tại là có, phủ định là không có, đó là khái niệm về **sự thiếu vắng** [tính thực tại của] **một đối tượng**, ví dụ: bóng tối [là thiếu ánh sáng]; sự lạnh lẽo [là thiếu sự nóng ấm]... (**nihil privativum**)

- 3: Mô thức đơn thuần của trực quan không có bản thể, tức tự bản thân nó không phải là đối tượng mà chỉ là điều kiện mô thức đơn thuần của một đối tượng (như là hiện tượng) chẳng hạn như là không gian thuần túy và thời gian thuần túy. | Chúng chắc chắn là **có** như là các mô thức của trực

quan, nhưng bản thân không phải là những đối tượng có thể được trực quan (*ens imaginarium*).

B348 - 4: Đối tượng của một khái niệm tự-mâu thuẫn là **không có**, vì khái niệm [về cái] không có (*Nichts*) cũng có nghĩa là cái không thể có (*das Unmögliche*), chẳng hạn một hình vẽ [không gian] bao hàm hai đường thẳng (***nihil negativum***).

Như vậy bảng phân chia về khái niệm CÁI KHÔNG có thể được trình bày như sau: (việc phân chia tương tự về khái niệm CÁI CÓ sẽ từ đó suy ra):

CÁI KHÔNG NHƯ LÀ

1. KHÁI NIỆM RỖNG,
KHÔNG CÓ ĐỐI TƯỢNG
(*ENS RATIONIS*)

2. ĐỐI TƯỢNG RỖNG
CỦA MỘT KHÁI NIỆM
(*NIHIL PRIVATIVUM*)

3. TRỰC QUAN RỖNG
KHÔNG CÓ ĐỐI TƯỢNG
(*ENS IMAGINARIUM*)

4. ĐỐI TƯỢNG RỖNG,
KHÔNG CÓ KHÁI NIỆM
(*NIHIL NEGATIVUM*)

Ta thấy rằng *ENS RATIONIS* (số 1) khác với *NIHIL NEGATIVUM* (số 4) ở chỗ cái trước không được lính vào loại các khả thể vì nó chỉ là một sản phẩm của tư tưởng (tuy không tự-mâu thuẫn), trong khi cái sau là hoàn toàn đối lập với mọi **CÁI CÓ THỂ CÓ**, trong chừng mực là một khái niệm tự thủ tiêu chính nó. Tuy vậy, cả hai đều là những khái niệm rỗng. Ngược lại, *NIHIL PRIVATIVUM* (số 2) và *ENS*

IMAGINARIUM (số 3) là những **chất liệu** rỗng của những khái niệm. Nếu ánh sáng không được mang lại cho giác quan, ta không thể hình dung bóng tối và nếu những đối tượng có quang tính không được tri giác, ta không thể hình dung không gian. Không những sự phủ định mà cả mô thức đơn thuần của trực quan - không có cái gì thực tồn - không thể là một đối tượng.

Bản sao lưu trữ

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

9.5.2 CÁC ĐỊNH ĐỀ CỦA TƯ DUY THƯỜNG NGHIỆM NÓI CHUNG

Tư duy thường nghiệm (*empirisches Denken*) làm công việc nối kết **cả ba** yếu tố trên đây của nhận thức: trực quan, tri giác và kinh nghiệm. Từ sự nối kết ấy, tư duy thường nghiệm xác định ba **hình thái** của nhận thức: khả năng, hiện thực và tất yếu. **Các định đề** của tư tưởng thường nghiệm nói chung cho thấy: Trong một phán đoán, đâu là các điều kiện có giá trị tiên nghiệm để xác định nội dung phán đoán là có thể có về mặt thuần lô-gíc (khả thể lô-gíc), đâu là các điều kiện tiên nghiệm để - về mặt thường nghiệm hay thực tồn - nó là hiện thực (*wirklich*) và điều kiện nào để là tất yếu (nhất thiết phải có):

- a) Cái gì phù hợp với các điều kiện mô thức của kinh nghiệm (tức với trực quan và các phạm trù), thì **CÓ THỂ** tồn tại.
- b) Cái gì cố kết chặt chẽ với các điều kiện chất thể của kinh nghiệm (của cảm giác), thì **THỰC SỰ** tồn tại.
- c) Cái gì có sự cố kết với cái hiện thực được xác định theo các điều kiện phổ quát của kinh nghiệm, thì **TẤT YẾU** tồn tại.

Ta thấy các điều kiện mô thức của trực quan và tư duy chỉ có thể đưa đến các khả năng thuần túy mà thôi. Các khả năng này kết hợp với các cảm giác cũng chỉ đưa đến được cái thực tồn thường nghiệm hay hiện thực, chứ không thể đi xa hơn được nữa. Vậy chỉ có tri giác thường nghiệm mới mang lại thực tại, tức cái thực sự tương ứng với các biểu tượng của ta. Trong tinh thần đó, các Nguyên tắc của giác tính thuần túy **kết thúc lãnh vực "lô-gíc của chân lý"**. Ngoài ranh giới của lãnh vực ấy, chỉ còn "đại dương bao la đầy bão tố" của "Lô-gíc của ảo tượng" mà Kant sắp sửa dẫn ta mạo hiểm bước vào.

Nhưng trước khi phiêu lưu, ta hãy cùng Kant nghỉ ngơi một lát để ghi nhận thêm một số nhận xét kết luận, cũng là để ôn lại những gì đã đọc:

9.6 MẤY KẾT LUẬN CỦA "PHÂN TÍCH PHÁP CÁC NGUYÊN TẮC"

Cuối Phần bàn về định đề thứ 2, Kant bổ sung mấy trang "Phân bác thuyết duy tâm" (B275-279), rồi khi kết thúc phần "Phân tích pháp các nguyên tắc", có vẻ Kant vẫn chưa yên tâm rằng người đọc đã thực sự hiểu ông, nên dành thêm gần 60 trang (B295-349) để viết thêm một chương (Chương 3: Về cơ sở để phân biệt mọi đối tượng nói chung ra thành: "*Phänomena* và *Noumena*") và một phụ lục

dài nói về “*Tính nước đôi (Amphibolie) của các khái niệm phân tư*”⁽¹⁾ do việc sử dụng lẫn lộn giác tính một cách thường nghiệm và siêu nghiệm”. Phần nói rõ thêm này khá dài và phức tạp, đúc kết các nhận định quan trọng của Kant, chuẩn bị cho phần sau của quyển sách. Ở đây, ta cần nắm vững mấy ý chính của ông:

9.6.1 *Phân bác thuyết duy tâm*

Dưới dạng “*nghi vấn*”, thuyết duy tâm của Descartes xem kinh nghiệm bên trong (nội tâm) là cái duy nhất chắc thật, không thể nghi ngờ (Cogito, ergo sum: tôi tư duy, vậy tôi tồn tại), ngược lại, sự tồn tại của các đối tượng bên ngoài là “*khả nghi và không thể chứng minh được*” (B274). Còn thuyết duy tâm “*giáo điều*” của Berkeley lại xem “*các sự vật trong không gian chỉ là những sản phẩm tưởng tượng của đầu óc ta*”. Theo Kant, kết luận cực đoan của Berkeley là không thể tránh được nếu xem “*không gian*” là một đặc điểm, một thuộc tính của *Vật-tự thân* mà Cảm năng học siêu nghiệm đã phân bác. Đồng thời, trái với Descartes, Kant chứng minh rằng: “*ngay bản thân kinh nghiệm bên trong của ta mà Descartes không thể nghi ngờ cũng chỉ có thể có được là nhờ lấy kinh nghiệm về thế giới bên ngoài làm tiền đề*” (n1). Sự tồn tại của chính ta được giác quan bên trong khẳng định đòi hỏi phải có một cái gì thường tồn bên ngoài ta, do đó ta có thể nhận thức được sự vật bên ngoài và chúng không phải là sản phẩm tưởng tượng (B275). Lập trường này chính là thuyết duy tâm siêu nghiệm (hay thuyết duy tâm phê phán) của Kant như đã biết và sẽ được trình bày thêm ở B519-525.

9.6.2 “*Hiện tượng*” và “*Vật tự thân*”

Kết thúc “*Phân tích pháp các Nguyên tắc*”, Kant hoàn tất việc chứng minh khả thể của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, đồng thời đã giới thiệu các phán đoán cơ bản nhất thuộc loại này được ông tìm thấy trong trực quan, tri giác và kinh nghiệm nói chung. Theo Kant, trong lĩnh thần cách mạng Copernic, các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trên đây sở dĩ có được là nhờ nhận thức không hướng theo các đối tượng, trái lại, các đối tượng hướng theo nhận thức. Chính chủ thể nhận thức tự mình mang tính quy luật tự nhiên siêu nghiệm đặt vào trong Tự nhiên, kết tinh thành các Nguyên tắc tổng hợp. Như vậy ta hiểu tại sao Kant bảo rằng những đối tượng của Tự nhiên là thành quả cấu tạo của chủ thể nhận thức: cái được nhận thức chỉ trở thành đối tượng khách quan là nhờ vào nỗ lực cấu tạo (konstitutiv)

(1) “*Khái niệm phân tư*”: xem chú thích ở 8.3.3

tiên nghiệm của chủ thể; nói ngắn gọn: chúng là **Hiện tượng (Phaenomenon)** chứ không phải **Vật (đối tượng, khách thể) tự thân (Noumenon: nghĩa đen: cái chỉ được suy tưởng)**.

Trước đây ta đã nhiều lần đề cập qua sự phân biệt quan trọng này (2.1.7 và 8.1.6) nay ta tìm hiểu rõ thêm. Như đã nói, với Kant, khái niệm "Vật-tự thân" chỉ là một khái niệm có tính **phương pháp** chứ không phải một khái niệm siêu hình học. Trong lãnh vực nhận thức lý thuyết, Vật-tự thân không biểu thị một thể giới thứ hai, ở đằng sau các hiện tượng như là thể giới "đích thức". Vật-tự thân thuộc về loại những khái niệm nhất thiết phải có để nhận ra được khả thể của kinh nghiệm, tức của nhận thức thực sự. Thuật ngữ "Vật-tự thân", hay chính xác hơn, "Vật được xem xét nơi tự thân nó (chứ không phải như hiện tượng)" cho thấy: cái được nhận thức không phải có được là chỉ nhờ các quy định chủ quan của chủ thể nhận thức. Vẫn phải có một "yếu tố thứ ba" (còn gọi là "hạn từ thứ ba" - tertium quid) không thuộc về tính chủ thể tiên nghiệm lẫn thường nghiệm. Yếu tố độc lập với chủ thể này là tiền đề nhất thiết phải được khẳng định vì nếu không sẽ không thể có nhận thức, nhưng khi **đi vào quan hệ nhận thức** thì về nguyên tắc, nó không thể được xác định vì "không có phạm trù nào có hiệu lực với chúng" (B344), do đó không thể được nhận thức và "không phải là đối tượng của giác tính"⁽¹⁾. Đối với nhận thức lý thuyết, nó là cơ sở nhưng là cơ sở không

(1) Hình ảnh "hòn đảo" của chân lý (B295) nhắc lại mục đích của "Phê phán lý tính thuần túy" là xác định "các ranh giới" của cảm năng và lý tính để mang lại tri thức vững chắc cho Siêu hình học. Chủ yếu là xác định phạm vi của nhận thức **tiên nghiệm**. Phân tích pháp các khái niệm đã cho thấy những khái niệm tiên nghiệm duy nhất nhờ đó giác tính có thể nhận thức được đối tượng là 12 phạm trù (B106) và các "hậu phạm trù" được dẫn xuất ra từ đó. (B108). Như vậy, **câu hỏi về ranh giới của nhận thức tiên nghiệm trở thành câu hỏi về ranh giới của việc sử dụng các phạm trù**. Do đó, Kant phân biệt giữa việc sử dụng "thường nghiệm" và sử dụng "siêu nghiệm" đối với phạm trù, tùy theo chúng được áp dụng chỉ cho những "hiện tượng" tức những đối tượng của một **kinh nghiệm** khả hữu hoặc cho "sự vật nói chung và tự-thân" (B297). Những khái niệm tiên nghiệm có thể được sử dụng một cách thường nghiệm, kể cả trong những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm bao lâu những phán đoán này được giới hạn trong lãnh vực những đối tượng của kinh nghiệm. Còn **sử dụng siêu nghiệm** là áp dụng phạm trù một cách tùy tiện và "bất hợp pháp" vào mọi "sự vật nói chung". (Chú ý: việc sử dụng **siêu nghiệm** đối với phạm trù là do **không biết** phân biệt giữa

được xác định của mọi cảm giác, nên Kant gọi nó là **một cái X [vô danh]** nào đó, một **"đối tượng siêu nghiệm"** như là khả thể cho tính đối tượng của sự vật, hay chỉ là **"một khái niệm giới hạn" (Grenzbegriff)** và **"chỉ được dùng theo nghĩa tiêu cực (B311)¹⁾**. Kant nhấn mạnh: **"Đối tượng siêu nghiệm làm cơ sở cho các đối tượng bên ngoài cũng như cho những gì thuộc trực quan bên trong không**

"hiện tượng" và **"vật-tự thân"**, còn việc sử dụng **siêu việt** là **cổ tình yêu sách** rằng phạm trù có giá trị cho cả **"vật-tự thân"**).

Theo Kant, việc sử dụng **siêu nghiệm** đối với khái niệm là không được phép vì **hai lý do** sau:

i: **mọi khái niệm, kể cả phạm trù, chỉ có "giá trị khách quan" là khi có quan hệ với trực quan (thường nghiệm) về đối tượng, nghĩa là phải có ít nhất một đối tượng để khái niệm ấy "quan hệ" (được áp dụng cụ thể)**. Kant gọi đó là **"khả năng hiện thực", "tính thực tại khách quan" cũng như "ý nghĩa" (Sinn) và "nội dung" (Bedeutung) của khái niệm**. Khái niệm không có "giá trị khách quan" là **"trống rỗng" (B298)**.

ii: **Đặc biệt đối với phạm trù, chúng chỉ có thể được áp dụng vào đối tượng là thông qua "niệm thức siêu nghiệm" (B176)**. Không có niệm thức, các phạm trù chỉ là **các mô thức tư tưởng** trống rỗng, không có nội dung. Nói cách khác, các phạm trù **thuần túy** chỉ có **"ý nghĩa siêu nghiệm"** trong chừng mực cho phép ta **suy tưởng** về cấu trúc tổng quát của **"tính đối tượng" (Gegenständlichkeit)** (lúc chỉ cho phép ta "suy tưởng" rằng một đối tượng (theo nghĩa rộng nhất) phải có một **lượng** nhất định, các **chất** nhất định, có **bản thể** với các **lũy thể**, có **nguyên nhân** và **kết quả**, có **sự tương tác** với các đối tượng khác và có **hình thái** "khả năng", "hiện thực" hoặc "tất yếu"...). Tuy nhiên, cấu trúc tổng quát này chỉ có thể được áp dụng vào đối tượng **hiện thực** khi biết rõ đó là "lượng" nào, "bản thể" nào, và **chúng ta** (con người) chỉ biết được những điều ấy từ những đối tượng cảm tính trong không gian-thời gian. Theo Kant, chính việc giới hạn những phán đoán có ý nghĩa vào lãnh vực **"những đối tượng của kinh nghiệm"** là kết quả quan trọng của **Phân tích pháp siêu nghiệm**, và **Phân tích pháp siêu nghiệm**, do đó, sẽ **thế chỗ** cho môn **Bản thể học truyền thống** là môn học tưởng rằng có thể đưa ra những phán đoán về mọi **"đối tượng nói chung" (B303)**. ("**Đối tượng nói chung**" là thuật ngữ thuộc môn **Bản thể học - Ontologie** - từ thời C. Wolff. Xem: C. Wolff: *Deutsche Metaphysik*, § 10).

(1) **"Đối tượng siêu nghiệm" (transzendentaler Gegenstand)** hay **"khách thể siêu nghiệm" (transzendentales Objekt)** là từ rất khó, được Kant dùng theo **ý nghĩa**:

phải là các vật chất **tự thân**, cũng không phải là một hữu thể-tư duy **tự thân**, mà chỉ là **một cơ sở không nhận thức được** của các hiện tượng, và **chỉ các hiện tượng này** là mang lại khái niệm **thường nghiệm** về loại trước cũng như về loại sau". (A379-380). Khác với cả truyền thống triết học bắt nguồn rất xa từ Parmenides và Platon, theo đó người ta chỉ nhận thức được "tồn tại đích thực" khi tư duy thoát khỏi mọi ràng buộc của giác quan hữu hạn, Kant đã đánh giá ngược lại. Nếu Platon cho rằng "tồn tại đích thực" (các ý niệm) chỉ hé mở cho tư duy thuần túy (noesis, tức hành vi của nous), còn nhận thức

- a- là cấu trúc của một "đối tượng nói chung" được quy định bởi các phạm trù **thuần túy** (không được niệm thức hóa). (Xem mục ii của chú thích 1 ở trang trước).
- b- là "cái gì đó = X" (Etwas = X) đồng nhất, **chung cho mọi** hiện tượng
- c- là "cơ sở" hay "nguyên nhân" (Grund) siêu nghiệm riêng biệt - nhưng ta không biết được - của những đối tượng khác nhau.

Ba ý nghĩa này gắn liền với nhau: Ta đi từ ý nghĩa **a** sang ý nghĩa **b** khi ta xác định nội dung cho khái niệm về một "đối tượng nói chung" bằng cái đa tạp của trực quan. Bằng cách ấy ta nhận thức được một đối tượng **thường nghiệm**. Nhưng, nếu ta trừ tượng hóa (lược bỏ) mọi thuộc tính do cảm năng đem lại về đối tượng này, cái còn lại sẽ là **b**, tức "biểu tượng về những hiện tượng dưới khái niệm của một "đối tượng nói chung", của cái gì đó = X" giống hệt nhau (einerlei) (A252) cho mọi hiện tượng, vì ta đã trừ tượng hóa tất cả những gì nhờ đó ta phân biệt được chúng. "Đối tượng siêu nghiệm" này, về mặt ý nghĩa, là "độc lập" với những biểu tượng của ta, vì ta đã lược bỏ mọi thuộc tính của chúng, thế nhưng, trong thực tế, nó không hề "tách rời" khỏi những dữ liệu cảm tính bởi nó vẫn là một đối tượng của **trực quan** cảm tính.

Chỉ có "đối tượng siêu nghiệm" theo nghĩa **c** (Kant còn gọi là "đối tượng khả niệm" - intelligible Gegenstände -) mới có thể là "**cơ sở**" cho từng hiện tượng riêng lẻ, nhưng ta không thể biết được nó có hay không. Tức là, sau khi trừ tượng hóa khỏi mọi thuộc tính, vẫn có thể "còn lại" một cái gì, không phải "cho ta" mà có thể chỉ dành cho một loại trí tuệ **khác** với ta, cho một loại "trực quan "trí tuệ", không-cảm tính" nào đó mà ta hoàn toàn không thể biết được. Trong bản A, Kant gọi "đối tượng siêu nghiệm" này một mặt là "**Noumenon**", mặt khác lại bảo rằng nó "không thể là "Noumenon" được" (A253). Ở bản B, điều này dễ hiểu hơn khi ông phân biệt "Noumenon" theo nghĩa **tiêu cực** và "Noumenon" theo nghĩa **tích cực** (B307) như là **but phương cách** để có hình dung về "một đối tượng **tự thân**" (an sich selbst)

cảm tính chỉ biết được các "tồn tại không đích thực", "các hiện tượng". Thì Kant cho rằng các hiện tượng được giác quan và giác tính thâm nhập là đối tượng khách quan **duy nhất** của ta, là cái Tồn tại duy nhất **cho ta**, còn tư duy thuần túy không mang lại nhận thức nào cả. Cái "Tự thân" - độc lập với cảm năng và giác tính - không phải là Tồn tại khách quan, chân thực mà là cái hoàn toàn không được xác định, một tiền giả định đơn thuần. Từ đó, Kant đi đến kết luận quan trọng: Trong lãnh vực lý thuyết, không có chỗ cho việc sử dụng **theo nghĩa tích cực** về Vật tự thân như là tồn tại đích thực, và "sự phân chia đối tượng ra làm hiện tượng và vật tự thân, và phân chia thế giới ra làm thế giới khả giác hay cảm tính (*mundus sensibilis*) và thế giới siêu cảm giác hay khả niệm (*mundus intelligibilis*; khả niệm: chỉ có thể được suy tưởng) là không thể chấp nhận được theo nghĩa tích cực" (B311). **Phân biệt về mặt phương pháp nhận thức nhưng không phân đôi thế giới về mặt bản thể học, đó là cách làm của Kant để bảo vệ cuộc cách mạng Copernic của ông về chủ thể tính siêu nghiệm.**

Như vậy, Kant vừa bác bỏ thuyết duy lý xem tư duy có lãnh vực nhận thức riêng, vừa bác bỏ thuyết hoài nghi phủ nhận mọi chân lý siêu hình học. Các chân lý ấy là có thực nhưng không phải như Siêu hình học cổ truyền tưởng rằng có thể dùng tư duy đơn thuần để có thể vượt khỏi ranh giới của kinh nghiệm, vươn đến cái siêu việt. Nhiệm vụ của triết học siêu nghiệm theo Kant, trước hết là làm sáng tỏ các điều kiện khả thể của mọi kinh nghiệm. Mọi nhận thức tiên nghiệm trên đây chỉ là để phục vụ cho nhận thức hậu nghiệm, còn những đối tượng "siêu nhiên, khả niệm" (sẽ được Kant gọi là

(B306) (từ "Vật-tự thân" - Ding an sich), theo đó: "**Noumenon**" theo nghĩa **tiêu cực** là một đối tượng của **kinh nghiệm của chúng ta**, nhưng chỉ **trong chừng mực** ta triêu tượng hóa nó khỏi phương cách trực quan của ta, nó mới trở thành đối tượng không phải của trực quan cảm tính của ta. Ngược lại, một "**Noumenon**" theo **nghĩa tích cực** là cho rằng có thể có đối tượng cho loại trực quan trí tuệ (thần thánh) hoặc đối tượng hoàn toàn siêu việt, mà nếu quả có thật thì **chỉ** có mặt "khả niệm" thôi (vd: Thượng đế, linh hồn...).

Cả hai loại "Noumena" này đều được Kant gọi là "Vật-tự thân". Nhưng, khái niệm này không gì khác hơn là khái niệm chung để phân biệt giữa Noumena theo nghĩa tiêu cực và tích cực. Mục đích chứng minh của Kant trong Chương này chỉ nhằm cho thấy chức năng thuần túy **tiêu cực** của chúng: những đối tượng của kinh nghiệm (của ta) **không** phải là những Noumena theo nghĩa tích cực và tổng thể của chúng **không** phải là một "thế giới khả niệm". Những sự phân biệt này chỉ có ý nghĩa giới hạn nhận thức chứ không có ý nghĩa bản thể học tích cực nào cả.

những đối tượng "siêu việt" (transzendent)) không thể từ bỏ của Siêu hình học thì nằm ngoài lãnh vực nhận thức lý thuyết; chúng là nhiệm vụ của lý tính thuần túy thực hành.

9.6.3 Tính nước đôi của các khái niệm phản tư⁽¹⁾

"Phụ lục" về tính nước đôi (Amphibolie) của các khái niệm phản tư là một trong những đoạn khó đọc nhất của quyển Phê phán. Nó gồm một phần chính văn ngắn và một phần "Nhận xét" dài hơn, vận dụng những quan điểm đã nêu trong chính văn để phê phán triết học Leibniz (được Kant xem như điển hình của Siêu hình học duy lý cổ truyền). Ta tóm lược những ý chính:

Phần Chính văn:

- i: Để có thể liên hệ những biểu tượng khác nhau trong một phán đoán với một đối tượng, trước hết, những biểu tượng ấy phải được "so sánh" với nhau, dựa vào bốn cặp "khái niệm phản tư" (đồng nhất/dị biệt; nhất trí/đối lập; bên trong/bên ngoài; chất thể/mô thức). Nếu sự so sánh chỉ liên quan đến "mô thức" (hình thức) của những biểu tượng, đó là sự "**phản tư lô-gíc**"; ngược lại, nếu liên quan đến "nội dung" của chúng, đó là sự "**so sánh khách quan**". Thế nhưng, nếu việc so sánh những biểu tượng ấy để xét xem chúng thuộc về những biểu tượng của **cảm năng** hay của **giác tính** thì đó lại là nhiệm vụ của việc "**phản tư siêu nghiệm**" (transzendente Reflexion, B316-319).
- ii: **Sự phản tư siêu nghiệm** là cần thiết bởi những khái niệm phản tư vốn có tính nước đôi:
- những gì đối với giác tính (khái niệm thuần túy) là "đồng nhất" thì có thể là dị biệt khi chúng giữ những vị trí khác nhau trong không gian-thời gian (cảm năng).
 - một sự "đối lập hiện thực" không thể có nơi những đối tượng của giác tính, nhưng lại có thể có nơi những "hiện tượng" bởi tác động của chúng có thể hạn chế hoặc tiêu trừ lẫn nhau.
 - chỉ có một đối tượng của giác tính thuần túy mới có thể có những "quy định bên trong", trong khi một đối tượng của giác quan thì chỉ là "tổng thể của toàn là những mối quan hệ".
 - Đối với giác tính thuần túy, chất thể đi trước mô thức, trong khi nơi những đối tượng của trực quan cảm tính thì mô thức

⁽¹⁾ **Phản tư (Reflexion)**: xem chú thích của N.D cho B316. (N.D).

(không gian và thời gian) đi trước chất thể (cảm giác) (B319-324).

Phân "Nhận xét":

- i: Một môn "**Định vị học siêu nghiệm**" (*transzendente Topik*) sẽ cho phép ta sắp xếp bất kỳ khái niệm nào vào đúng nguồn gốc của nó: hoặc thuộc về cảm năng, hoặc thuộc về giác tính, và từ đó xác định nó phải được "so sánh" với những biểu tượng khác về phương diện nào (B324-326).
 - ii: **Locke** và **Leibniz** đã bị tính nước đôi nói trên của các khái niệm phân tư đánh lừa và dẫn dắt vào sai lầm, vì họ không phân biệt rõ ràng giữa cảm năng và giác tính. Theo Kant, sai lầm cơ bản của Leibniz là ở chỗ không thấy sự dị biệt về **nguyên tắc** giữa trực quan và khái niệm, không thấy vai trò độc lập và không thể quy giảm của cảm năng đối với mọi nhận thức của con người và vì thế, không nhận ra rằng ta **chỉ** có thể có hiểu biết về những "hiện tượng", chứ không phải về những "vật-tự thân".
 - iii: Những "Nguyên tắc" sai lầm của triết học **Leibniz** được phân tích và quy về tính nước đôi của các cặp khái niệm phân tư nói trên. (B326-342).
 - iv: Khái niệm về "**Noumenon**" (Vật-tự thân) chỉ có chức năng vạch ranh giới của nhận thức chứ không mở ra một "lãnh vực đối tượng mới mẻ" nào cả. (B342-346).
 - v: Một đối tượng giả định (*hypothetisch*) có thể được xem là "cái không" (hư vô, không tồn tại) bằng bốn cách: - vì khái niệm về nó là trống rỗng (vd: con rỗng); - vì nó biểu thị một sự thiếu vắng (vd: "lạnh" như là sự "thiếu" hơi ấm); - vì nó là mô thức đơn thuần của trực quan, không có bản thể (không gian/thời gian); - hoặc vì khái niệm về nó là mâu thuẫn (vd: hình vuông có dạng tròn) (B346-349).
- 9.6.4. Như vậy, **vị trí** của Chương III ("Về cơ sở để phân biệt mọi đối tượng nói chung ra thành "Phänomena" và "Noumena") và Phụ lục ("Về tính nước đôi của các khái niệm phân tư") trở nên khá sáng tỏ như là **mức xích** nối phần Phân tích pháp và Biện chứng pháp siêu nghiệm.

Theo Kant, mặc dù phần "Phân tích pháp" đã "đặt mọi cái vào đúng chỗ của chúng" và chuẩn bị "thảm, hiềm đại dương của ảo tưởng bao bọc chung quanh hòn đảo của chân lý" (B295), ta cần củng cố niềm tin bằng cách nhìn lại tấm bản đồ và **chứng minh** rằng ta không còn mảnh đất nào khác để lựa chọn. Việc chứng minh sẽ cho ta thấy: "ta

nhân danh quyền sở hữu mảnh đất ấy **như thế nào** để bảo vệ nó an toàn trước mọi yêu sách thù địch". Bên cạnh các kết quả của Phân tích pháp, việc chứng minh này chỉ hoàn thành khi:

- phân biệt giữa "Phenomena" và "Noumena", làm rõ sự khác biệt giữa việc phân biệt này với việc phân biệt "thế giới khả giác" và "thế giới khả niệm" theo kiểu siêu học "giáo điều" của **Leibniz**.
- vạch rõ "tính nước đôi" lừa dối sẽ nảy sinh nếu giác tính không tiến hành sự phân biệt cơ bản nói trên.

Nói cách khác, lý do Kant viết thêm Chương III và Phụ lục nói trên là vạch rõ sự khác biệt căn bản giữa học thuyết về kinh nghiệm của **Kant** và học thuyết về "mundus intelligibilis" ("thế giới khả niệm") của **Leibniz**.

Kant cho rằng phần **Biện chứng pháp siêu nghiệm** và **Phương pháp học siêu nghiệm** ở sau sẽ không thể hiểu đúng nếu trước đó không hiểu rõ triết học "phê phán" của Kant khác biệt như thế nào và đến mức độ nào so với siêu hình học cổ truyền, đó là: trong triết học siêu nghiệm-phê phán, không có chỗ cho sự phân biệt giữa "hai thế giới". Siêu hình học cổ truyền (kiểu Leibniz) tất yếu rơi vào "tính nước đôi siêu nghiệm" vì lẫn lộn đối tượng của "giác tính thuần túy" ["vật-tự thân"] với "hiện tượng" (B326). Sự phân biệt giữa "thế giới bên trong" và "thế giới bên ngoài", giữa hiện tượng và thế giới siêu cảm tính không còn nữa, trong chừng mực nhận thức chỉ liên quan đến "những hiện tượng" của chính bản thân nhận thức. Khi làm việc với những hiện tượng, "tôi lúc nào cũng phải dùng phân tư siêu nghiệm để so sánh những khái niệm của tôi theo những điều kiện của cảm năng, và như thế, không gian và thời gian không phải là các quy định của những vật-tự thân mà chỉ là của những hiện tượng thôi: Vật-tự thân là gì, **tôi không biết và cũng không cần biết**, vì một sự vật không bao giờ có thể xuất hiện cho tôi bằng cách nào khác hơn như là trong hiện tượng" (B332-333). Từ nhận định ấy, Kant mới có cơ sở để phê phán việc sử dụng "siêu việt" các phạm trù và các nguyên tắc của giác tính ở phần tiếp theo.

Tóm lại, bước ngoặt triết để từ "**Siêu việt**" (**Transzendenz**) sang "**Nội tại**" (**Immanenz**) là điểm mấu chốt để Kant thiết lập và biện minh cho yêu sách của cuộc "cách mạng Copernic" của mình. Tuy nhiên, sự phân biệt "**hiện tượng**" và "**vật-tự thân**" trở thành đề tài tranh cãi gay gắt nơi các triết gia duy tâm sau Kant. Thật vậy, đằng sau những **hiện tượng khách quan** được đặt nền móng trong tính chủ thể thì **vật-tự thân** dường như là một cái gì không ổn: nếu Kant thật sự cho rằng ta chỉ có thể phát biểu về những hiện tượng thôi, thì, nói một

cách chặt chẽ, ông không bao giờ có thể nêu được khái niệm về một vật-tự thân ở phía sau những hiện tượng. Nhưng nếu ông xem vật-tự thân như là cơ sở khách quan của kinh nghiệm (tuy không thể nhận thức được) thì trong vật-tự thân vẫn hàm chứa một tính khách quan có tính siêu việt, vượt ra khỏi những hiện tượng chủ quan và đó lại chính là điều Kant đã phủ nhận. Ví thế, Fichte (1762-1814) vứt bỏ "vật-tự thân" vì cho rằng sự phân biệt nói trên còn mang tính "nhị nguyên", cho thấy sự phụ thuộc của chủ thể vào khách thể, trong khi triết đề hơn, Fichte quy tất cả vào chủ thể và vào hoạt động của chủ thể trong quá trình phát triển biện chứng. Hegel (1770-1831) cũng sẽ trở lại vấn đề này với Leibniz và Kant trong một cách đặt vấn đề kiểu khác trong diễn trình "kinh nghiệm" của Ý thức-Giác tính.

Hegel xem cách đặt vấn đề "Vật-tự thân" của Kant là giả tạo, là một sự "trừu tượng trống rỗng" không thể giải quyết được: "Những sự vật gọi là tự thân trong chừng mực bị trừu tượng hóa khỏi mọi cái tồn tại-cho-cái-khác, nghĩa là nói chung, trong chừng mực chúng được suy tưởng như là cái hư vô, không có mọi tính quy định. Trong nghĩa đó, đúng là không thể biết Vật-tự thân là gì. Vì câu hỏi: "là gì?" đòi hỏi rằng các tính quy định được nêu ra, thế nhưng khi những sự vật mà các tính quy định của chúng đòi hỏi phải được nêu ra lại đồng thời là những vật-tự thân, tức không có tính quy định nào, vậy trong câu hỏi đó đã chứa sẵn một cách không có tư tưởng (gedankenloserweise) sự bất khả của việc trả lời hoặc người ta chỉ đưa ra một câu trả lời vô nghĩa. (Hegel: Khoa học lô-gíc, Q.1, 108; xem thêm Q.2, tr. 135...).

Trong "Hiện tượng học của Tinh thần", Hegel tìm cách đặt và giải quyết vấn đề "hiện tượng-vật tự-thân" trong diễn trình kinh nghiệm của ý thức. Giác tính – bằng con đường phân tư – chỉ có thể đi đến chỗ tìm được và thiết lập một "vương quốc của những quy luật". Nhưng những quy luật "tự-thân" thì lại được xem là một vương quốc "ở phía sau"; và chỉ đơn thuần "xuất hiện ra" trong những "hiện tượng" đa tạp mà những quy luật "tự thân" ấy kiểm soát. Theo nghĩa ấy, đúng là những cái đa tạp là "những hiện tượng", còn những quy luật "tự thân" thì ẩn phía sau. Kết quả – với giác tính – là buộc phải phân biệt thế giới – xét như cái toàn bộ – ra thành thế giới của những hiện tượng và thế giới của những vật-tự thân. Hai "vương quốc" tách rời này đặt ra vấn đề mới cho Tinh thần là phải hợp nhất chúng lại, nhưng điều ấy vượt khỏi năng lực của bản thân giác tính. Hình thái ý thức giải quyết được vấn đề này, theo Hegel, phải tìm ở "Tự ý thức".

Diễn trình của kinh nghiệm sẽ chứng minh rằng: nếu hiện tượng là sự "xuất hiện ra" của vật-tự thân, thì chính "vật tự thân" mới là những cái "xuất hiện" và trong thực tế, chúng không là gì khác hơn những gì

chúng "xuất hiện"; nếu hiểu khác đi, vật-tự thân – trong chừng mực "ẩn núp phía sau", - còn "thấp kém" hơn cả hiện tượng; chúng chỉ là ảo tượng. Vậy, hiện tượng không đơn thuần là sự xuất hiện ra "đối với ý thức" (giác tính) mà còn là sự xuất hiện ra của cái gì tự mình xuất hiện ra. Nếu hiện tượng không còn là cái gì ở bên ngoài và độc lập với vật-tự-thân nữa, thì chính vật-tự thân là cái bản chất đích thực ở bên trong những hiện tượng. Xử lý vấn đề một cách nào khác, theo Hegel, đặt vật-tự thân cùng lắm sẽ lại chỉ là một dạng hiện tượng khác và điều này sẽ đặt lại chính vấn đề mà sự đối lập hiện tượng-vật-tự thân muốn giải quyết.

Vậy, hiện tượng quan hệ với vật-tự thân giống như cây quan hệ với rừng; giải pháp chỉ có thể tìm được trong việc hợp nhất chúng lại trong hình thái ý thức cao hơn là Tự-ý thức như đã nói trên kia. Tóm lại, Cái X vô danh ("đối tượng siêu nghiệm") có tính phương pháp của Kant đã mang trở lại ý nghĩa bản thể học. (Xem: Hegel. Hiện tượng học của tinh thần, Chương III: Lực và giác tính, Chương IV: Tự-ý thức).

LÔ GÍC HỌC SIÊU NGHIỆM

B

BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM

DẪN NHẬP

1

VỀ ẢO TƯỢNG SIÊU NGHIỆM

B350 Trước đây, ta đã gọi phép biện chứng nói chung là một môn Lô-gíc học về ảo tượng (Schein). Điều đó không có nghĩa rằng nó là một học thuyết về tính xác xuất (Wahrscheinlichkeit), vì học thuyết xác xuất cũng là chân lý, nhưng được nhận thức từ những cơ sở chưa đầy đủ, nên tuy nhận thức của nó còn thiếu sót nhưng không vì thế mà là lừa phỉnh, do đó không được tách rời nó ra khỏi Phần phân tích pháp của môn Lô-gíc học. Càng không được xem **Hiện tượng** và **Ảo tượng** là đồng nhất với nhau. Bởi vì, chân lý hay ảo tượng không nằm trong bản thân đối tượng trong chừng mực nó được trực quan, mà nằm trong **phán đoán** về đối tượng khi nó được suy tưởng. Cho nên, tuy người ta có thể nói đúng rằng, các giác quan không sai lầm, song không phải vì lúc nào chúng cũng phán đoán đúng, nhưng vì chúng không hề phán đoán gì cả. Chân lý cũng như sai lầm, và do đó cả ảo tượng như là sự dẫn dắt sai lạc đến chỗ sai lầm chỉ được tìm thấy ở trong **phán đoán**, tức là chỉ trong mối quan hệ giữa đối tượng với giác tính của ta. Trong một nhận thức hoàn toàn trùng hợp với các quy luật của giác tính, thì không có sai lầm. Trong một biểu tượng của giác quan - (vì không chứa đựng phán đoán nào) - cũng không có sai lầm. Không một sức mạnh tự nhiên nào có thể tự mình đi lệch khỏi những quy luật của chính mình. Cho nên, không phải tự riêng bản thân giác tính (nếu không bị ảnh hưởng bởi nguyên nhân khác), cũng không phải tự riêng bản thân giác quan có thể mắc sai lầm. | Giác tính không thể mắc sai lầm

vì nếu nó chỉ hành động tuân theo đúng những quy luật của chính nó, kết quả (phán đoán) tất yếu phải trùng hợp với những quy luật này. Trong sự trùng hợp với những quy luật của giác tính, đã có được cái mô thức (das Formale) của mọi chân lý. Còn trong giác quan thì không chứa đựng phán đoán nào - dù đúng hay sai. Nhưng vì ta không có nguồn nhận thức nào khác ngoài hai nguồn trên đây, **vậy sai lầm chỉ là do ảnh hưởng không kiểm soát được của cảm năng trên giác tính.** | Điều này xảy ra khi các cơ sở [nguyên nhân] **chủ quan** của phán đoán bị nhập chung vào với các cơ sở khách quan làm cho phán đoán đi lệch khỏi tính quy định [định hướng] của nó⁽¹⁾, tỉ như một vật thể được đưa vào vận động bao giờ cũng giữ đúng một phương hướng theo đường thẳng nhưng nếu một lực khác từ một hướng khác đồng thời tác động vào nó, sẽ làm nó chuyển sang vận động theo đường cong. Vậy để phân biệt hoạt động riêng của giác tính với "lực" khác trộn lẫn với nó, cần thiết phải xem một phán đoán sai lầm giống như giao điểm của hai lực, hầu như hình thành một góc nhọn xác định phán đoán theo hai hướng khác nhau, do đó phải tháo rời cái kết quả hỗn hợp này ra thành hai thành tố đơn giản [riêng biệt] là giác tính và cảm năng như điều phải xảy ra trong các phán đoán thuần túy tiên nghiệm, thông qua **sự phản tư siêu nghiệm** [xem: B316...] để làm cho mỗi biểu tượng giữ đúng vị trí của nó tương ứng với từng quan năng nhận thức, và do đó, ảnh hưởng của quan năng này trên quan năng kia cũng được phân biệt rõ ràng (như đã trình bày ở các trang trước).

Công việc của ta ở đây không phải là bàn về các ảo tượng thường nghiệm (ví dụ các ảo giác quang học) xảy ra do sử dụng giác tính một cách đúng đắn nhưng năng lực **phán đoán bị lệch lạc** bởi ảnh hưởng của trí tưởng tượng. |

⁽¹⁾ Cảm năng chịu phục tùng giác tính, được giác tính xem như đối tượng để áp

Mục đích của ta chỉ là bàn về **ảo tượng siêu nghiệm** thâm nhập vào các nguyên tắc khi chúng không được áp dụng vào kinh nghiệm - vì trong trường hợp này ít ra ta có một viên đá thử về sự đúng đắn của chúng -, trái lại, đi ngược lại mọi cảnh cáo của sự Phê phán [siêu nghiệm], ảo tượng ấy đã dẫn dắt chính ta hoàn toàn vượt ra khỏi việc sử dụng thường nghiệm đối với các phạm trù và lừa dối ta về một sự mở rộng của giác tính thuần túy. Ta gọi các nguyên tắc được sử dụng [đúng đắn] hoàn toàn trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu là **các nguyên tắc nội tại (immanent)** và ngược lại, vượt ra khỏi các ranh giới này là **các nguyên tắc siêu việt (transzendent)**. Tôi hiểu các nguyên tắc **siêu việt** này **không** theo nghĩa sự sử dụng hay lạm dụng các phạm trù một cách siêu nghiệm, vì dù sao đây chỉ là một sai lầm đơn thuần của năng lực phán đoán không chịu tuân theo các giới hạn của sự phê phán, không lưu ý đầy đủ đến phạm vi mà giác tính thuần túy được phép hoạt động. | Trái lại các nguyên tắc **siêu việt** là những nguyên tắc có thật yêu cầu ta kéo đổ hết các cột mốc ranh giới ấy để vươn đến mảnh đất hoàn toàn mới mẻ, không thừa nhận một đường giới tuyến nào. Do đó, **SIÊU NGHIỆM (transzendental)** và **SIÊU VIỆT (transzendent)** **không phải là một**. Các nguyên tắc của giác tính thuần túy mà ta đã trình bày trước đây chỉ được phép sử dụng một cách thường nghiệm chứ không được siêu nghiệm, nghĩa là không có sự sử dụng nào bên ngoài ranh giới của kinh nghiệm. Còn một nguyên tắc muốn xóa bỏ các giới hạn này và thậm chí buộc phải vượt ra khỏi chúng thì gọi là **siêu việt**. Nếu sự phê phán của ta có thể đạt đến chỗ phát hiện ảo tượng của các nguyên tắc siêu việt

dung các chức năng của mình, đó là nguồn gốc của các nhận thức thực sự (reale). Còn trong chừng mực chính cảm năng này lại thâm nhập vào bản thân hoạt động của giác tính và quy định giác tính trong việc phán đoán, cảm năng là nguồn gốc của sai lầm.

này thì những nguyên tắc của việc sử dụng đơn thuần thường nghiệm - trái với các nguyên tắc này - có thể được gọi là các nguyên tắc nội tại (immanent) của giác tính thuần túy.

Còn ảo tượng lô-gíc chỉ là sự bất chước đơn thuần mô thức của lý tính (ảo tượng của các **ngụy luận*** (Trugschlüsse)) nảy sinh hoàn toàn do việc thiếu lưu ý đến quy luật lô-gíc. Do đó, nếu sự lưu ý được mài sắc trong từng

* **Trugschlüsse**: các ngụy luận: các suy luận ngụy biện: các võng luận (Fehlschluß, Paralogismus) tức các suy luận sai lầm, bất thành, vi phạm các quy luật lô-gíc sẽ được gọi là các Ngụy luận (Trugschlüsse, Sophismata, Fangschlüsse) khi chúng cố tình có vẻ hợp lô-gíc, vd: “Trời ấm lên nên tôi cũng phải mặc ấm hơn”; “Nếu trời mưa, đất sẽ ướt. Nếu trời không mưa, đất sẽ không ướt”. Thông thường có 4 dạng “ngụy luận”:

- quaternio terminorum (bốn hạn từ): suy luận (diễn dịch) dựa trên sự so sánh hai hạn từ với cùng một hạn từ trung giới thứ ba. Nếu hạn từ trung giới có hai ý nghĩa khác nhau (Äquivokation), ta có 4 hạn từ và suy luận là ngụy biện. Vd: ngụy luận: “1) Biểu tượng chỉ tồn tại trong ý thức; 2) Thế giới bên ngoài là một biểu tượng; 3) Vậy (kết luận) thế giới chỉ tồn tại trong ý thức”. Hạn từ thứ ba (“biểu tượng”) trước được hiểu theo nghĩa “ý thức về đối tượng”, sau lại hiểu theo nghĩa “đối tượng của ý thức”.
- petitio principii (tiền giả định của cái phải chứng minh): cái phải chứng minh được tiền-giả định như là khởi điểm hay phương tiện để chứng minh.
- circulus vitiosus (suy luận lòng vòng, lẫn quẩn) (Diallele): suy ra cái này từ cái kia và lại suy ra cái kia từ cái này.
- ignoratio elenchi (sai vấn đề, lạc đề): lạc đề khi tranh biện/chứng minh một mệnh đề không đồng nhất (hay không phải là hệ luận tất yếu) với mệnh đề phải chứng minh.

Thông thường, ta gọi “ngụy luận” là suy luận sai một cách cố ý; còn không cố ý thì gọi là “võng luận” (Fehlschluß, Paralogismus) hay suy luận sai lầm, bất thành (“võng”: sai lầm. “Học nhi bất tư, tắc võng”: học mà không suy xét ắt sẽ sai lầm (Luận ngữ)). (Các dạng ngụy luận hay ngụy biện trên đây chỉ được xét về mặt lô-gíc hình thức. Chúng có thể có ý nghĩa khác trong môn Lô-gíc học phi hình thức, tức trong việc sử dụng trên thực tế). (N.D).

trường hợp cụ thể, ảo tượng [lôgíc] sẽ biến mất hoàn toàn. Nhưng ảo tượng siêu nghiệm, ngược lại, vẫn tồn tại dù đã được môn phê phán siêu nghiệm phát hiện và vạch rõ tính vô hiệu của nó, (chẳng hạn ảo tượng trong mệnh đề sau: "Thế giới phải có một khởi đầu về mặt thời gian"). Lý do như sau: Trong lý tính (Vernunft) của ta (được xem về mặt chủ quan như là một quan năng nhận thức của con người) luôn có mặt những nguyên tắc nền tảng và các châm ngôn (Maximen) sử dụng hoàn toàn có quyền uy [Ansehen/thế giá] của những nguyên tắc khách quan, vì vậy, xảy ra tình hình là: sự tất yếu chủ quan của một sự nối kết nào đó

B354 các khái niệm của ta cho giác tính lại được xem là một sự tất yếu khách quan cho việc quy định những vật-tự thân. Đây là một ảo tưởng (Illusion) không thể tránh khỏi cũng giống như ta không thể tránh khỏi ảo giác rằng mặt biển ở ngoài khơi có vẻ không cao hơn mặt biển gần sát bờ vì ta nhìn cái trước với các tia sáng cao hơn cái sau hoặc rõ ràng hơn nữa, khi nhà thiên văn cũng không khỏi thấy mặt trăng khi mới mọc lớn hơn khi trăng lên cao dù ông không bị ảo tượng ấy lừa gạt.

Vì thế, Biện chứng pháp siêu nghiệm tự hài lòng với việc khám phá ảo tượng của các phán đoán siêu việt và đồng thời ngăn ngừa ảo tượng ấy lừa bịp, chứ không thể - như trong trường hợp ảo tượng lô-gíc - làm cho nó hoàn toàn biết mất và không còn là ảo tượng nữa; đó là điều Biện chứng pháp siêu nghiệm không bao giờ có thể làm được. Bởi vì ta đang gặp phải loại ảo tưởng (Illusion) tự nhiên, không thể tránh khỏi, và bản thân nó đặt nền tảng trên các nguyên tắc chủ quan và đánh tráo thành các nguyên tắc khách quan. | Trong khi đó, Biện chứng pháp lô-gíc - trong việc giải quyết các vãng luận - chỉ liên quan đến một sai lầm lô-gíc trong khi tuân theo các nguyên tắc hoặc với ảo tượng được hình thành một cách giả tạo, do bắt chước các nguyên tắc ấy. Vậy là có một phép biện chứng tự nhiên và

không tránh khỏi của lý tính thuần túy, một phép biện chứng không phải là do ai đó cấu thả, thiếu kiến thức phạm phải, B355 cũng không phải do một tay ngụy biện bịa đặt ra một cách giả tạo để làm rối các người có đầu óc tinh táo, trái lại, là phép biện chứng **không thể tách rời của lý tính con người.** | Phép biện chứng ấy, dù đã bị vạch rõ sự lừa dối của nó, vẫn cứ tiếp tục lừa phỉnh, xô đẩy lý tính vào những lầm lạc nhất thời, do đó cần phải được liên tục khắc phục.

Bản sao lưu trữ

2

**VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY, XỬ SỬ
CỦA ẢO TƯỢNG SIÊU NGHIỆM**

A

VỀ LÝ TÍNH NÓI CHUNG

Tất cả nhận thức của ta khởi đầu từ các giác quan, rồi tiến lên giác tính và kết thúc ở lý tính. | Ngoài lý tính không còn cái gì cao hơn nữa trong tinh thần con người để xử lý chất liệu của trực quan và đưa chúng vào sự thống nhất tối cao của tư duy. Vì nhiệm vụ của tôi bây giờ là giải thích về lý tính, quan năng nhận thức cao nhất này, nên tôi gặp một số lúng túng. Lý tính, cũng giống như giác tính trước đây, vừa có một sự sử dụng đơn thuần mô thức, tức là **sự sử dụng lô-gíc (logischer Gebrauch)**, trong đó lý tính trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức; lại vừa có **sự sử dụng hiện thực (realer Gebrauch)** [có nội dung], vì bản thân lý tính cũng chứa đựng nguồn gốc của một số khái niệm và nguyên tắc không vay mượn từ giác quan lẫn từ giác tính. Quan năng trước [cách sử dụng trước] thực ra đã được các nhà lô-gíc học định nghĩa từ lâu là quan năng **suy luận gián tiếp** của lý tính để phân biệt với các loại suy luận trực tiếp (latin: *consequentiae immediatae*)*, nhưng quan năng sau [cách sử dụng sau] tức là lý tính tự mình sản sinh ra các

* “suy luận gián tiếp” và “suy luận trực tiếp” sẽ được Kant giải thích rõ ngay sau đây (Xem B360...). (N.D).

B356 khái niệm thì định nghĩa trên chưa nhận ra. Vì bây giờ ta chia lý tính ra làm hai quan năng: lô-gíc và siêu nghiệm như vừa nói, cho nên **cần phải tìm một khái niệm [định nghĩa] chung cao hơn** về nguồn nhận thức này bao hàm được cả hai khái niệm [tức hai cách sử dụng] trên. | Ta hy vọng rằng - dựa theo sự **tương tự (Analogie)** với các khái niệm thuần túy của giác tính trước đây [các phạm trù] - khái niệm lô-gíc một lần nữa sẽ cho ta chìa khóa để phát hiện **khái niệm siêu nghiệm** và bảng danh mục các chức năng của khái niệm lô-gíc sẽ đồng thời giúp ta bí quyết để tìm ra [bảng danh mục] **các khái niệm của lý tính.**

Trong phần trước của môn lô-gíc học siêu nghiệm, ta đã định nghĩa **giác tính là quan năng của các quy luật [hay quy tắc: Vermögen der Regeln]**, vậy để phân biệt với giác tính, ta có thể gọi **lý tính là quan năng của các Nguyên tắc (Vermögen der Prinzipien).**

Thuật ngữ "Nguyên tắc" khá hàm hồ. | Thông thường một nhận thức nào đó được sử dụng như một nguyên tắc mặc dù bản thân cũng như nguồn gốc phát sinh của nó không phải là một **Nguyên tắc (Principium)**. Trong một suy luận [với dạng tam đoạn luận], bất cứ một mệnh đề phổ biến nào, dù thậm chí được rút ra từ kinh nghiệm (bằng quá trình quy nạp) cũng có thể giữ vai trò của một chính đề (Major), nhưng không vì thế mà bản thân nó là một nguyên tắc. Các tiên đề toán học (chẳng hạn: "giữa hai điểm chỉ có thể có một đường thẳng") đúng là các nhận thức tiên nghiệm và phổ biến, vì thế cũng có lý khi được gọi là các nguyên tắc xét tương đối với các trường hợp có thể được **thâu gồm** trong chúng. Nhưng không vì thế mà tôi có thể **B357** bảo rằng tôi nhận thức được đặc tính này của các đường thẳng - nói chung và tự thân - từ các nguyên tắc, trái lại, chỉ là từ trong trực quan thuần túy mà thôi.

Vì thế, [theo nghĩa chặt chẽ] tôi gọi **nhận thức từ các Nguyên tắc là sự nhận thức cái đặc thù (das Besondere) trong cái phổ biến nhờ dựa vào các khái niệm**. Cho nên bất kỳ suy luận nào cũng là một hình thức của việc dẫn xuất [rút ra] (Ableitung) một nhận thức từ một nguyên tắc. Bởi vì chính đề (Major) luôn cho ta một khái niệm, nhờ đó tất cả những gì được thấu gồm trong điều kiện của khái niệm ấy được nhận thức từ chính đề theo một nguyên tắc. Vì mọi nhận thức phổ biến đều có thể được dùng làm chính đề trong một suy luận [tam đoạn luận] và vì giác tính mang lại cho ta những mệnh đề tiên nghiệm phổ biến như thế nên chúng cũng có thể được gọi là các nguyên tắc chỉ trong quan hệ với sự sử dụng khả hữu [thường nghiệm] của giác tính.

Nhưng nếu ta xem xét kỹ hơn các nguyên tắc này của giác tính thuần túy nơi tự thân chúng xét về **nguồn gốc phát sinh**, ta thấy chúng là cái gì khác chứ không phải thực sự là các nhận thức được rút ra từ các khái niệm. Vì chúng không hề có thể có được một cách tiên nghiệm nếu chúng ta không dựa vào sự giúp đỡ của trực quan thuần túy (trong các môn toán học) hay dựa vào các điều kiện của một kinh nghiệm khả hữu nói chung. Bảo rằng mọi việc diễn ra đều có một nguyên nhân, điều này không thể được suy luận từ khái niệm về "cái gì xảy ra nói chung", ngược lại, chính nguyên tắc tính nhân quả chỉ bảo cho ta phương cách làm thế nào để từ cái gì đang diễn ra có được một khái niệm thường nghiệm nhất định.

B358 Vậy, giác tính không thể mang lại các nhận thức tổng hợp từ các khái niệm, trong khi **chỉ có các nhận thức tổng hợp từ bản thân khái niệm mới xứng đáng được gọi là các Nguyên tắc**. Cũng thế, mọi mệnh đề phổ biến nói chung [của giác tính] cũng chỉ có thể được gọi là những nguyên tắc so sánh, [tương đối] thôi.

Một ao ước tha thiết từ bao đời nay và ai biết lúc nào mới thực hiện được, đó là: thay vì sự đa tạp vô tận của những điều luật dân sự, một lúc nào đó người ta tìm ra các Nguyên tắc của chúng, vì chỉ nhờ đó mới có được bí quyết để - như người ta thường nói - giản dị hoá việc ban hành pháp luật. Nhưng [ngay cả khi đề ra được các nguyên tắc này] những điều luật [cụ thể] cũng vẫn chỉ là những quy định hạn chế sự tự do của ta, theo các điều kiện để tự do [của riêng ta] hòa hợp với chính nó [tự do nói chung], vì thế, những điều luật cũng hoàn toàn phải lấy công việc làm của chính chúng ta làm đối tượng, và chính chúng ta mới có thể là nguyên nhân tạo ra luật pháp thông qua các khái niệm ấy. Nhưng làm thế nào để những đối tượng như là vật-tự thân và để bản tính tự nhiên của chúng cũng phải phục tùng các nguyên tắc và có thể được quy định chỉ dựa theo các khái niệm đơn thuần là một đòi hỏi nếu không vô lý thì ít ra cũng rất vô nghĩa. Tuy chưa biết sẽ như thế nào - (vì công việc nghiên cứu còn ở phía trước) - nhưng ít ra ta cũng nhận thấy ngay: sự nhận thức từ các Nguyên tắc [của lý tính] (tự nó) sẽ là cái gì hoàn toàn khác với nhận thức giác tính đơn thuần, vì rằng nhận thức giác tính tuy có thể đi trước những nhận thức khác trong hình thức của một nguyên tắc, nhưng tự bản thân nó - trong chừng mực là một nhận thức tổng hợp - không dựa vào tư duy đơn thuần, cũng không chứa đựng trong nó một cái phổ biến (ein Allgemeines) theo các khái niệm*.

B359 Nếu giác tính là một quan năng tạo ra sự thống nhất cho những hiện tượng nhờ các quy luật, thì lý tính là quan năng tạo ra sự thống nhất **CHO NHỮNG QUY LUẬT**

* Nhận thức giác tính cũng xuất phát từ các Nguyên tắc (của giác tính), nhưng cần có nội dung kinh nghiệm mới thành phán đoán tổng hợp và không chứa đựng trong nó mệnh đề phổ biến chỉ được rút ra từ các khái niệm đơn thuần. (N.D).

CỦA GIÁC TÍNH vào dưới các Nguyên tắc. Tuy nhiên, lý tính không bao giờ áp dụng trực tiếp vào kinh nghiệm hay vào một đối tượng [cảm tính] nào, trái lại, **đối tượng của nó là giác tính**, nhằm mang lại sự thống nhất tiên nghiệm cho những nhận thức đa tạp của giác tính thông qua các **khái niệm** - một sự thống nhất có thể mệnh danh là sự **thống nhất thuần lý của lý tính (Vernunftseinheit)** và **bằng một phương cách hoàn toàn khác** với phương cách đã có thể được thực hiện bởi giác tính.

Trên đây chỉ là khái niệm khái quát về quan năng lý tính, có thể tạm cho ta hiểu về nó nhưng hoàn toàn còn thiếu các ví dụ để minh họa (như sẽ được trình bày lần lượt sau đây).

Bản sao lưu trữ

B

VỀ VIỆC SỬ DỤNG LÝ TÍNH MỘT CÁCH LÔ-GÍC

Người ta thường phân biệt giữa cái được nhận thức trực tiếp và cái chỉ được nhận thức thông qua suy luận. Một hình vẽ được giới hạn bởi ba đường thẳng sẽ có ba góc, đó là một nhận thức trực tiếp; còn tổng của ba góc bằng hai góc vuông là nhận thức chỉ do suy luận. Vì ta luôn cần sự suy luận và rút cục đã quá quen thuộc với nó, nên thường ít chú ý đến sự phân biệt trên, hoặc giống như cái gọi là sự lừa phỉnh của giác quan, ta tưởng là tri giác cái gì đấy một cách trực tiếp nhưng thực ra là ta đã chỉ suy luận. Trong một lập luận, trước hết phải có một mệnh đề làm nền tảng, và một mệnh đề khác, đó là hệ luận được rút ra từ mệnh đề trên và sau cùng là kết luận (kết quả), trong đó chân lý của mệnh đề thứ hai được nối kết một cách nhất thiết với chân lý của mệnh đề thứ nhất. Nếu phán đoán được đưa ra trong kết luận đã có chứa sẵn trong mệnh đề thứ nhất và có thể được rút ra ngay từ đó mà không cần sự trung giới của một biểu tượng thứ ba, kết luận đó được gọi là **trực tiếp** (latinh: **consequentia immediata**), nhưng tôi thích gọi đó là **kết luận của giác tính** hơn. Nhưng nếu ngoài nhận thức được đặt làm nền tảng trong mệnh đề thứ nhất, còn cần phải có một phán đoán khác mới tạo ra được kết luận, thì suy luận ấy gọi là một **suy luận của lý tính**. V.d: trong mệnh đề "Mọi người đều phải chết" đã chứa đựng sẵn các mệnh đề: "Một số người là phải chết", "Một số sinh vật phải chết là người", và "không có gì không phải chết mà là người", và như thế các mệnh đề sau này là các kết luận **trực tiếp** từ mệnh đề đầu tiên. Nhưng ngược lại, mệnh đề: "mọi người có học đều phải

chết" không chứa đựng sẵn trong mệnh đề chính được đặt làm nền tảng (vì khái niệm về "người có học" không xuất hiện trong đó), do đó nó chỉ có thể rút ra từ mệnh đề chính nhờ vào một phán đoán trung gian.

B361 Trong bất kỳ suy luận nào của lý tính, trước hết tôi suy tưởng một quy luật (**chính đề, Major**)^{*} nhờ vào giác tính. Bước thứ hai, tôi thấu gồm một nhận thức vào trong điều kiện của quy luật này (đó là **thứ đề, Minor**)^{*} nhờ vào năng lực phán đoán. Sau cùng, tôi **xác định** nhận thức của tôi nhờ vào một thuộc tính của quy luật (đó là **kết luận (conclusio)**), tức là tôi xác định nó một cách tiên nghiệm thông qua lý tính. Chính đề, như là quy luật, hình dung mối quan hệ giữa một nhận thức với điều kiện của nó, tạo nên các **phương cách khác nhau** của suy luận. Có ba phương cách suy luận - giống như mọi phán đoán nói chung - trong chừng mực chúng khác nhau trong phương cách diễn tả quan hệ của một nhận thức trong giác tính - đó là: các suy luận **nhất thiết, giả thiết** và **phân đôi**. (kategorisch - hypothetisch - disjunktiv).

Thông thường, nếu kết luận được đưa ra như là một phán đoán để xem phải chăng nó có thể rút ra từ các phán đoán khác đã cho, qua đó một đối tượng hoàn toàn khác được suy tưởng, lời phải cố phát hiện trong giác tính xem sự khẳng định (die Assertion) của kết luận này có nằm trong các điều kiện phù hợp với một quy luật phổ biến [chính đề] hay không. Nếu tôi tìm ra được một điều kiện như thế và nếu đối tượng trong kết luận có thể được thấu gồm trong điều kiện đã cho, thì kết luận này được rút ra từ một quy luật cũng có giá trị cho các đối tượng khác của nhận thức. Từ đó ta thấy rằng: lý tính - trong suy luận - đã tìm cách đưa

^{*} "Major - Minor": còn có thể dịch là "đại tiền đề" - "tiểu tiền đề". (N.D).

sự đa tạp rất lớn của nhận thức giác tính vào trong một số lượng tối thiểu của các Nguyên tắc (các điều kiện phổ biến) và qua đó tìm cách tạo ra **sự thống nhất tối cao** cho các Nguyên tắc ấy.

Bản sao lưu trữ

B362

C

VỀ VIỆC SỬ DỤNG LÝ TÍNH MỘT CÁCH THUẦN TÚY

Người ta có thể cô lập riêng lý tính hay không, và trong trường hợp đó, nó là một nguồn suối riêng biệt cho các khái niệm và phán đoán nảy sinh từ bản thân lý tính thôi, qua đó lý tính quan hệ với những đối tượng? | Hay lý tính chỉ là một quan năng [phụ thuộc], thứ cấp (subaltern) mà nhiệm vụ chỉ là mang lại một mô thức nhất định cho những nhận thức đã có - gọi là mô thức lô-gíc -, qua đó những nhận thức của giác tính chỉ được xếp đặt vào mối quan hệ phụ thuộc lẫn nhau, và các quy luật cấp thấp phụ thuộc vào các quy luật cao hơn (tức là các quy luật bao hàm trong lãnh vực của chúng điều kiện cho các quy luật thấp hơn), và như vậy chỉ được tiến hành bằng cách so sánh các nhận thức và các quy luật ấy thôi? Đó là vấn đề bây giờ ta chỉ có thể nghiên cứu sơ bộ.

Trong thực tế, sự đa tạp của những quy luật và sự thống nhất của các nguyên tắc là một đòi hỏi của lý tính, nhằm mang giác tính vào trong sự nối kết trọn vẹn với chính nó [với chính giác tính] cũng giống như giác tính đã đưa cái đa tạp của trực quan vào dưới các phạm trù để qua đó mang lại sự nối kết cho những trực quan. Nhưng, một nguyên tắc như vậy [của lý tính] lại không đề ra quy luật cho [bản thân] những đối tượng và không chứa đựng cơ sở nào cho khả thể của sự nhận thức hay xác định bản thân những đối tượng như là những đối tượng mà chỉ đơn thuần là một quy luật chủ quan để tự sắp xếp nội dung của giác tính chúng ta, để - bằng sự so sánh những khái niệm của giác tính - quy giảm sự sử dụng chúng thành một số lượng tối

B363 thiếu, mặc dù sự quy giảm này không cho phép ta đòi hỏi bản thân đối tượng cũng đồng thời có sự thuần nhất như thế hoặc hy vọng sự quy giảm sẽ giúp tiện dụng và mở rộng phạm vi của giác tính và đồng thời mang lại giá trị khách quan cho chiêm ngôn này (Maxime) của lý tính. Nói gọn lại, câu hỏi ở đây là: "**Lý tính tự-thân, tức là lý tính thuần túy có chứa đựng các nguyên tắc và quy luật tổng hợp tiên nghiệm nào không và các nguyên tắc ấy là gì?**"

Phương cách mô thức và lô-gíc của lý tính trong các suy luận sẽ cho ta sự hướng dẫn đầy đủ để biết nguyên tắc siêu nghiệm của lý tính trong nhận thức tổng hợp bằng lý tính thuần túy được đặt trên cơ sở nào:

- 1: - **Suy luận của lý tính**, không liên hệ đến những trực quan nhằm bắt chúng phải phục tùng các quy luật, (- giống như giác tính với các phạm trù của nó). | Trái lại, lý tính chỉ áp dụng vào những khái niệm và những phán đoán thôi. Vậy, nếu lý tính thuần túy có quan hệ với những đối tượng thì cũng không có quan hệ **trực tiếp** với đối tượng và với trực quan về chúng mà là gián tiếp qua trung giới của giác tính và những phán đoán của giác tính, là những cái trước tiên phải hướng đến giác quan và trực quan nhằm xác định đối tượng của giác quan và trực quan. Do vậy, **sự thống nhất của lý tính không phải là sự thống nhất của một kinh nghiệm khả hữu và khác về căn bản với sự thống nhất của giác tính**. Chẳng hạn, mệnh đề: "Tất cả những gì diễn ra phải có một nguyên nhân" không phải là nguyên tắc do lý tính nhận thức và đề ra. Nguyên tắc này chỉ làm cho sự thống nhất của kinh nghiệm có thể có được và không vay mượn gì từ lý tính cả, nên lý tính - không có mối quan hệ với kinh nghiệm khả hữu - không bao giờ tạo ra được sự thống nhất tổng hợp ấy từ các khái niệm đơn thuần.

B364

- 2: - **Lý tính**, - trong sự sử dụng lô-gíc của nó -, tìm kiếm

điều kiện phổ biến cho phán đoán của nó (cho mệnh đề kết luận), và bản thân suy luận không gì khác hơn là một phán đoán nhờ thân gồm điều kiện của nó vào một quy luật phổ biến (chính đề, Major). Nhưng vì bản thân quy luật này cũng lại phục tùng quá trình suy luận liên tục của lý tính, tức lý tính phải tiếp tục đi tìm điều kiện của điều kiện (bằng phương pháp đi tìm điều kiện có trước - **Prosylogismus**)* bao lâu quá trình suy luận này còn có thể tiếp tục, do đó rõ ràng là: Nguyên tắc riêng có của lý tính nói chung (khi nó được sử dụng một cách lô-gíc) là: tìm cho được CÁI VÔ ĐIỀU KIỆN (**DAS UNBEDINGTE**) cho nhận thực luôn có điều kiện của giác tính để cho sự thống nhất của nhận thức giác tính được hoàn tất.

Nhưng châm ngôn (Maxime) lô-gíc này là không thể trở thành một nguyên tắc của lý tính thuần túy bằng cách nào khác hơn là khi ta giả định rằng: nếu cái có-điều kiện đã được mang lại, thì toàn bộ chuỗi các điều kiện phụ thuộc vào nhau - do đó bản thân là vô điều kiện - cũng được mang lại (**gegeben**) [tồn tại thực], tức là: cái vô-điều kiện được chứa đựng trong đối tượng và trong sự nối kết của nó.

Rõ ràng một nguyên tắc như thế của lý tính thuần túy là có tính tổng hợp, vì cái có điều kiện tuy có quan hệ một

* **Prosylogismus**: (Pro: đi trước, cái đi trước; **Sylogismus**: suy luận): Suy luận của lý tính đi từ điều kiện được cho đi trở ngược lại đến điều kiện có trước (điều kiện của điều kiện) cho tới cái vô-điều kiện. Còn gọi là cách suy luận "lùi", "đi lên", "quy thoái" (**Regressus**). Ngược lại, "**Episylogismus**" là suy luận từ cái có-điều kiện tới các hậu quả vô tận của nó theo chiều "đi xuống", "quy tiến" (**Progressus**). Lý tính chỉ thực sự quan tâm đến cách quy thoái để tìm đến cái vô-điều kiện (còn gọi là "cái tuyệt đối". B380 - 381) làm cơ sở cho "tổng hợp siêu nghiệm" của Siêu hình học. (Kant sẽ lý giải đầy đủ điều quan trọng này từ B388, B526). Cả hai cách suy luận này được gọi chung là "**Polysylogismus**" (chuỗi các suy luận, trong đó kết luận của suy luận trước làm tiền đề cho suy luận sau). (N.D).

cách **phân tích** với một điều kiện [cụ thể nào đó] nhưng **không phải** là với cái vô-điều kiện. Từ nguyên tắc này sẽ phải nảy sinh nhiều mệnh đề tổng hợp khác nhau mà **giác tính thuần túy** hoàn toàn không biết đến, vì nó chỉ làm việc với những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu; và nhận thức B365 [thường nghiệm] và sự tổng hợp của nó bao giờ cũng là có điều kiện. Vậy cái vô-điều kiện, nếu quả thật tồn tại, phải được xem xét một cách đặc biệt về mọi đặc điểm làm cho nó phân biệt hẳn với bất cứ cái gì có điều kiện và qua đó phải mang lại chất liệu cho nhiều mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm.

Tuy nhiên, những nguyên tắc được rút ra từ Nguyên tắc tối cao này của lý tính thuần túy lại là **siêu việt (transzendent)** hẳn trong quan hệ với mọi hiện tượng, nghĩa là không bao giờ có thể có được sự sử dụng thường nghiệm về nguyên tắc này một cách trọn vẹn (adäquat) được. Do đó, nó hoàn toàn **khác biệt** với mọi nguyên tắc của giác tính (sự sử dụng các nguyên tắc của giác tính hoàn toàn có tính **nội tại (immanent)**, vì chúng chỉ lấy khả thể của kinh nghiệm làm đề tài. [Vậy, nhiệm vụ của **Biện chứng pháp siêu nghiệm** là:]

[-] Phát hiện xem phải chăng nguyên tắc cho rằng chuỗi các điều kiện (trong sự tổng hợp của các hiện tượng hay của tư duy về các sự vật nói chung) mở rộng đến cái vô-điều kiện có đúng một cách khách quan hay không? Từ đó, đâu là các hệ luận được rút ra cho việc sử dụng giác tính một cách thường nghiệm?

[-] Hay là, phải chăng không hề có mệnh đề nào của lý tính là có giá trị khách quan mà trái lại, chỉ là một quy tắc lô-gíc đơn thuần hướng dẫn ta không ngừng đi lên tới các điều kiện cao hơn để ngày càng tiếp cận sự hoàn chỉnh của chuỗi các điều kiện và qua đó đưa sự

thống nhất tối cao có thể có của lý tính vào trong nhận thức của ta?

B366 [-] Tôi cho rằng, ta phải xác minh xem phải chăng nhu cầu (Bedürfnis) này của lý tính đã do một ngộ nhận mà được xem là một nguyên tắc siêu nghiệm của lý tính thuần túy, và nguyên tắc này đã định đề hóa (postuliert) một cách vội vã về một sự hoàn chỉnh trọn vẹn không có giới hạn của chuỗi các điều kiện trong bản thân những đối tượng?

[-] Do đó, trong trường hợp này, ta phải vạch rõ những ngộ nhận và ảo tưởng lừa bịp (Verblendungen) được lén lút đưa vào các suy luận của lý tính, mà chính đề (Major) của nó là do lý tính thuần túy mang lại - chính đề loại ấy chỉ mang tính chất một thỉnh nguyện (Petition) hơn là một định đề - và những ngộ nhận, ảo tưởng này đi từ kinh nghiệm tiến lên tới các điều kiện của nó. |

Đó là các công việc của chúng ta trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm và ta phải tìm lời giải đáp từ **trong nguồn suối ẩn mật sâu thẳm của lý tính con người**. Chúng ta sẽ chia Biện pháp siêu nghiệm làm hai phần: phần đầu bàn về **các khái niệm siêu việt của lý tính thuần túy**; phần sau bàn về **các lối suy luận siêu việt và biện chứng của nó**.

BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM

QUYỂN I

VỀ CÁC KHÁI NIỆM CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

B367 Cho dù khả thể [hình thành] các khái niệm từ lý tính thuần túy như thế nào, thì chúng đều không phải là các khái niệm được phản tư đơn thuần mà là các khái niệm do suy luận mà có. Các khái niệm [thuần túy] của giác tính tuy cũng được suy tưởng một cách tiên nghiệm và đi trước kinh nghiệm, làm cho kinh nghiệm có thể có được, nhưng chúng không chứa đựng gì hơn là sự thống nhất phản tư về những hiện tượng, trong chừng mực chúng phải tất yếu thuộc về một ý thức thường nghiệm khả hữu. Chỉ thông qua chúng, nhận thức và sự xác định về một đối tượng mới có thể có được. Vậy, chúng trước hết đi từ chất liệu đến suy luận và không có khái niệm tiên nghiệm nào khác về đối tượng lại có thể đi trước chúng để chúng được suy ra từ đó. Trái lại, tính thực tại khách quan của chúng chỉ dựa vào điều sau đây: vì rằng chúng tạo nên mô thức trí tuệ cho mọi kinh nghiệm, nên sự áp dụng của chúng bao giờ cũng phải có thể được chứng tỏ ở trong kinh nghiệm.

Nhưng, việc gọi tên bằng thuật ngữ "một khái niệm của lý tính", [hay là "khái niệm thuần lý"], đã sơ bộ cho thấy: nó không chịu giam mình trong ranh giới của kinh nghiệm, vì nó là một nhận thức [đặc biệt], trong đó mỗi nhận thức thường nghiệm chỉ là một bộ phận nhỏ của nó, - thậm chí bản thân toàn bộ kinh nghiệm khả hữu hay sự tổng hợp thường nghiệm của kinh nghiệm cũng là một bộ phận

của nó -. | Đó là một nhận thức mà không kinh nghiệm hiện thực nào có thể đạt được hoàn toàn và [dù lớn rộng đến như thế nào] bao giờ cũng phải thuộc về nó. Vậy, các khái niệm thuần lý là dùng để **Quán thông**, [**Thấu hiểu, nắm bắt trọn vẹn**] (**Begreifen**), trong khi mục tiêu của các khái niệm của giác tính là **Hiểu** (**Verstehen**) (**các tri giác**). Nếu các khái niệm thuần lý chứa đựng cái **Vô-điều kiện**, thì đó là cái mà mọi kinh nghiệm đều phải tùy thuộc, nhưng bản thân cái Vô-điều kiện lại không bao giờ là một đối tượng của kinh nghiệm: lý tính luôn có xu hướng đưa mọi kết luận rút ra từ kinh nghiệm hướng đến cái Vô-điều kiện, lấy cái Vô-điều kiện làm thước đo để đánh giá và lượng định trình độ của việc sử dụng lý tính thường nghiệm, nhưng bản thân cái Vô-điều kiện lại không bao giờ tạo nên một mắt xích (**Glied**) trong tổng hợp thường nghiệm. Do đó, nếu quả thật các khái niệm thuần lý của lý tính có giá trị khách quan, ta gọi chúng là các **conceptus ratiocinati** (latin: **các khái niệm được suy luận đúng đắn**), còn nếu không - tức là chỉ có vẻ bề ngoài của suy luận được lén lút đưa vào -, ta gọi là các **conceptus ratiocinantes** (latin: **các khái niệm ngụy biện**).

Nhưng vì điều này chỉ được chứng minh đầy đủ ở phần sau khi khảo sát các suy luận biện chứng của lý tính, nên ở đây ta chưa vội bàn đến. |

Trước đây ta đã gọi các khái niệm thuần túy của giác tính là các phạm trù, vậy để phân biệt, ta hãy tạm đặt cho các khái niệm thuần lý của lý tính một tên mới, đó là: **CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM (TRANSZENDENTALE IDEEN)**. | Tuy nhiên, việc đầu tiên là phải cắt nghĩa và biện giải về tên gọi mới này.

TIẾT 1

VỀ CÁC Ý NIỆM NÓI CHUNG

B369 Dù các ngôn ngữ của chúng ta [các ngôn ngữ Châu Âu] rất phong phú về từ ngữ, nhưng những nhà tư tưởng vẫn thường rất vất vả để tìm được một thuật ngữ chuyển tải chính xác nội dung tư tưởng, vì nếu thiếu thuật ngữ, rất khó làm cho người khác cũng như cho chính mình hiểu rõ điều muốn nói. Rèn đúc ra một thuật ngữ hoàn toàn mới lạ là hành vi dễ xúc phạm đến những bậc có thẩm quyền về ngôn ngữ và hiếm khi thành công, do đó thay vì lao vào việc làm hầu như vô vọng đó, tốt hơn là nên lục tìm lại trong kho tàng các từ ngữ nhưng rất uyên thâm, hy vọng biết đâu sẽ tìm được trong đó một thuật ngữ phù hợp với các ý tưởng ta đang có trong đầu. | Trong trường hợp này, dù ý nghĩa gốc của thuật ngữ đã trở thành khá chao đảo do sự thiếu chặt chẽ của chính các tác giả sáng tạo ra nó, thì vẫn tốt hơn là nên củng cố và trung thành với ý nghĩa ban đầu của nó (- thật ra ban đầu thuật ngữ có được dùng chính xác theo nghĩa ấy không, cũng là điều còn đáng ngờ -) hơn là làm hỏng công việc bằng cách làm cho người khác không hiểu mình muốn nói gì.

Vì lý do đó, nếu chỉ có một từ duy nhất dành cho một khái niệm nhất định nào đó và ý nghĩa vốn có của từ ấy phù hợp chính xác với khái niệm này, thì việc phân biệt nó với các khái niệm gần gũi khác là điều rất hệ trọng, do đó điều nên làm là không sử dụng thuật ngữ một cách phí phạm hoặc muốn tỏ ra độc đáo mà dùng nó làm từ đồng nghĩa với các thuật ngữ khác, trái lại, cần bảo tồn cẩn thận ý nghĩa riêng biệt của nó, nếu không sẽ dễ xảy ra tình hình là sau khi không đặc biệt chú ý đến thuật ngữ ấy, nó bị lạc mất

giữa vô vàn các ý nghĩa khác đã bị sai lệch rất nhiều, và ý tưởng chỉ có nó mới chuyển tải được cũng theo nó mà mất đi.

B370 **PLATON*** sử dụng thuật ngữ "Ý niệm" (Idee) theo một cách thức cho thấy rõ ràng ông muốn biểu thị cái gì không những không bao giờ có thể rút ra từ giác quan, trái lại, còn vượt xa hơn hẳn các khái niệm của giác tính mà bản thân **ARISTOTE**** nghiên cứu, trong chừng mực không thể tìm thấy trong kinh nghiệm bất cứ cái gì tương ứng được với chúng. Nơi **PLATON**, những ý niệm là những Nguyên mẫu (Urbilder), [những Linh tượng] của bản thân những sự vật, chứ không phải chỉ là những chìa khóa đơn thuần đưa đến những kinh nghiệm khả hữu như các phạm trù. Trong cái nhìn của ông, chúng bắt nguồn từ **Lý tính tối cao**; Lý tính này cũng chia phần cho lý tính con người, tuy nhiên lý tính con người bây giờ không còn tồn tại được trong trạng thái nguyên thủy nữa, nên phải rất vất vả để nhớ lại những Linh tượng xa xưa nhưng nay đã bị mờ đục, bằng sự Hồi tưởng (Erinnerung/Anamnesis) (mà ông gọi là Triết học).

Ở đây, tôi không đi vào việc nghiên cứu văn tự để tìm hiểu ý nghĩa mà bậc đại triết gia cao viễn của chúng ta gán cho thuật ngữ này. Tôi chỉ nhận xét rằng: không có gì là bất thường cả, khi - trong đối thoại thông thường hay trong các tác phẩm viết - bằng cách so sánh các tư tưởng mà một tác giả phát biểu về một chủ đề, ta có thể hiểu họ hơn chính họ hiểu họ, vì tác giả đã không xác định khái niệm của mình một cách đầy đủ và vì vậy đôi khi họ nói và cả suy nghĩ ngược lại với ý định của chính họ.

* **PLATON** (427-347): đại triết gia Hy Lạp cổ đại. (N.D).

** **ARISTOTE** (384-324) -nt- . (N.D).

B371 **PLATON** nhận thấy rõ ràng quan năng nhận thức của ta bao giờ cũng có cảm thức về một nhu cầu cao xa hơn là chỉ chạy theo "đánh vắn" hiện tượng bằng sự thống nhất tổng hợp nhằm có thể lần mò dọc chúng như là kinh nghiệm. | Lý tính của ta - một cách tự nhiên - lúc nào cũng muốn nâng lên tầm cao của những nhận thức mà không kinh nghiệm nào vươn tới và tương ứng nổi, - nhưng những nhận thức này, tuy thế, vẫn có tính thực tại chứ không phải chỉ là những sản phẩm hoang đường của đầu óc.

PLATON đặc biệt nhận ra những Ý niệm của ông trong tất cả những gì là **thực hành**⁽¹⁾*, tức lãnh vực dựa trên ý niệm **Tự do**, và ý niệm này tới lượt nó cũng thuộc về các nhận thức là sản phẩm riêng có của lý tính. Nếu có ai muốn rút các khái niệm về đức hạnh từ trong kinh nghiệm, điều họ phải làm (như nhiều người đã làm) là đi tìm một mẫu tiêu biểu để minh họa cho nguồn nhận thức, nhưng mẫu điển hình này cũng không bao giờ tương ứng một cách hoàn hảo với ý niệm về đức hạnh được, và như thế trong thực tế, họ đã biến đức hạnh thành một cái gì hàm hồ không có thực,

⁽¹⁾ **PLATON** thật ra cũng mở rộng khái niệm [Ý niệm] của ông vào các nhận thức tư biện, nếu các nhận thức này chỉ được mang lại một cách thuần túy và hoàn toàn tiên nghiệm, kể cả trong toán học, dù toán học không thể có đối tượng nào ngoài lãnh vực kinh nghiệm khả hữu. Đây là điểm tôi không thể tin theo ông, cũng như không thể tán thành sự diễn dịch [sự chứng minh] thần bí của ông về những ý niệm hoặc các sự cường điệu trong việc hầu như muốn hữu thể hóa (Hypostation) chúng [tức biến các Ý niệm thành các hữu thể tồn tại hiện thực], dù rằng ngôn ngữ thâm viển mà ông dùng trong lãnh vực này quả thật đủ sức để lý giải một cách thích hợp và tinh tế bản tính sâu xa của sự vật. (Chú thích của tác giả).

* **Thực hành (praktisch)**: theo Kant, là tất cả những gì được thực hiện từ Tự do của Ý chí. Có hai cấp độ: "thực tiễn, thực dụng" (pragmatisch) của các kỹ năng theo các quy tắc của sự khôn ngoan (Klugheitsregeln) và "thực hành" (praktisch) của sinh hoạt đạo đức theo các mệnh lệnh tuyệt đối (Imperativen) của lý tính thuần túy. (N.D).

B372 luôn bị biến đổi theo thời gian và hoàn cảnh, không thể được sử dụng như một quy luật phổ biến. Ngược lại, ai cũng biết rằng nếu họ hình dung một người nào đó như một gương điển hình về đức độ, họ bao giờ cũng có sẵn một nguyên mẫu chân chính [về đức hạnh] trong đầu óc của chính họ để đem ra so sánh với gương điển hình kia và đánh giá theo tiêu chuẩn của nguyên mẫu này. Đó chính là **Ý niệm về đức hạnh**, và mọi đối tượng khả hữu của kinh nghiệm chỉ có thể được sử dụng như điển hình để so sánh với nó - tức để chứng minh rằng ý niệm đức hạnh có thể được áp dụng trong thực tế với nhiều mức độ khác nhau theo yêu cầu của bản thân ý niệm này -, chứ những đối tượng của kinh nghiệm không thể được dùng như những nguyên mẫu được. Tuy một con người không bao giờ hành động tương ứng trọn vẹn với những gì chứa đựng trong ý niệm thuần túy về đức hạnh, nhưng điều ấy không hề chứng tỏ chỉ có một cái gì hư ảo trong Ý niệm này. Bởi vì chỉ có thông qua Ý niệm này, mọi phán đoán xem hành vi nào là có giá trị đạo đức, hành vi nào không mới có thể có được. | Như vậy, Ý niệm là nền tảng tất yếu của mọi nỗ lực vươn đến sự toàn hảo về đạo đức, tuy vậy, biết bao trở lực trong bản tính tự nhiên của con người - không xác định được về mức độ - làm ta luôn có khoảng cách với nó.

Nước cộng hòa lý tưởng của **PLATON*** đi vào tục ngữ như điển hình kỳ quặc của một sự hoàn hảo hoang tưởng, chỉ có thể tồn tại trong đầu óc của một triết gia nhàn rỗi, và Brucker đã chế nhạo khi cho rằng theo Platon, một ông vua không thể cai trị giỏi nếu bản thân không "thông dự" vào các linh tượng! Nhưng thực ra, ta rất nên trầm tư sâu hơn về tư tưởng của bậc hiền triết vĩ đại này, và (ở điểm nào ông không nói ra và bỏ ta bơ vơ không chỉ dạy), ta cần tự gắng

* được bàn trong tác phẩm: "Politeia" (Nhà nước) của Platon. (N.D).

B373 sức chiếu rọi ánh sáng vào, hơn là núp dưới chiếu bài hết sức tầm thường và tai hại về tính bất khả thi của nó để gạt bỏ nó, xem nó là vô dụng.

Thực vậy, việc kiến lập một nền tự do tối đa cho con người theo luật pháp, làm cho tự do của mỗi người chỉ có thể đứng vững cùng chung với tự do của mọi người (chứ không phải sự hạnh phúc tối đa vì hạnh phúc chỉ là kết quả đương nhiên của tự do) ít ra cũng là một Ý niệm tất yếu được đặt làm nền tảng và ở vị trí hàng đầu không những trong hiến pháp của một nhà nước mà cả trong toàn bộ luật pháp của nó, và đó là lúc ngay từ đầu, người ta đã phải trừu tượng hóa khỏi mọi trở lực trước mắt, những trở lực có lẽ không chỉ nảy sinh một cách không thể tránh khỏi do bản tính tự nhiên của con người, mà đúng hơn là do sự sao nhãng đối với những Ý niệm chân chính khi tiến hành việc lập pháp. Bởi vì không gì tai hại hơn và bất xứng hơn đối với một triết gia cho bằng cứ viện dẫn một cách tầm thường đến cái gọi là "kinh nghiệm ngược lại", kinh nghiệm này ắt cũng sẽ không tồn tại nếu các định chế kia được thực hiện kịp thời đúng theo các Ý niệm để không phải thay vào đó bằng những khái niệm thô thiển - bởi bị rút ra từ kinh nghiệm - nên làm thui chột hết mọi ý định tốt đẹp. Việc lập pháp và cầm quyền càng được thiết kế trùng hợp với Ý niệm này bao nhiêu, hình phạt càng hiếm hoi bấy nhiêu, và hoàn toàn hữu lý (như PLATON nói), trong một nhà nước hoàn hảo,

B374 hình phạt không còn cần thiết nữa. Mặc dù một nhà nước hoàn hảo như thế có thể không bao giờ có thật, nhưng Ý niệm ấy vẫn hoàn toàn đúng đắn vì nó kêu đòi cái tối đa làm nguyên mẫu nhằm mang hiến pháp và pháp luật càng ngày càng tiến gần đến sự hoàn hảo tối đa có thể có được. Trong tiến trình của loài người, đâu là mức độ cao nhất mà nhân loại đành phải dừng lại không tiến lên hơn được nữa; đâu là khoảng cách nhất thiết vẫn còn lại giữa Ý niệm và sự thực hiện nó, là những vấn đề không thể và cũng không

nên xác định một cách rạch ròi, - chính là vì, [ý hướng của] Tự Do bao giờ cũng có thể vượt lên trên mọi ranh giới đang có.

Nhưng không chỉ trong những gì lý tính con người là nguyên nhân thực sự và các Ý niệm là nguyên nhân tác động (tạo ra các hành động và các đối tượng của hành động), nghĩa là những gì thuộc lãnh vực đạo đức, mà cả trong quan hệ với bản thân giới tự nhiên, **PLATON** cũng có lý khi nhìn thấy những bằng chứng rõ rệt về nguồn gốc của nó bắt nguồn từ những Ý niệm. Một cái cây, một con thú và nói chung, cả trật tự điều hòa của vũ trụ - và có lẽ cả toàn bộ trật tự tự nhiên - đều cho thấy rõ chúng sở dĩ có được là nhờ dựa theo những Ý niệm, và không một sự vật thụ tạo riêng lẻ nào - do các điều kiện tồn tại cá thể - tương ứng được với Ý niệm về cái hoàn hảo nhất về toàn bộ giống loài đó, (cũng như không một cá nhân con người nào tương ứng hoàn toàn với Ý niệm về loài người, dù bản thân cá nhân vẫn mang trong tâm hồn cái nguyên mẫu trong mọi hành động của mình). | Và mặc dù các Ý niệm ấy - trong ý nghĩa tối cao - quy định [sự vật] một cách cá biệt, bất biến và trọn vẹn, là các nguyên nhân sơ thủy của vạn vật nhưng chỉ có **cái toàn bộ** của sự nối kết của vạn vật trong vũ trụ mới là cái duy nhất có thể tương ứng hoàn toàn trọn vẹn (adäquat) với Ý niệm đó.

Nếu ta gạt sang một bên những chỗ quá đáng trong cách diễn đạt của **PLATON**, sức bật tư tưởng của ông đi từ cách nhìn sao chép về cái vật lý của trật tự vũ trụ vươn lên cách nhìn về sự nối kết có tính cách kiến trúc (architektonisch) của vạn vật theo các mục đích [tối hậu], tức là theo các Ý niệm, là một nỗ lực đáng cho chúng ta học tập và khâm phục. | Ông có đóng góp hết sức đặc biệt về phương diện các nguyên tắc đạo đức, pháp quyền và tôn giáo là những nơi mà các Ý niệm mới làm cho bản thân kinh

niệm (về cái Thiện) có thể có được, dù các nguyên tắc trên không bao giờ có thể được diễn đạt hết trong kinh nghiệm này. | Và sở dĩ đóng góp đặc biệt này của PLATON không được biết đến là vì người ta đánh giá nó bằng những quy luật thường nghiệm; mà tính giá trị của những quy luật này, như là các nguyên tắc, đã phải bị thủ tiêu bởi chính ý niệm. Thật vậy, trong lãnh vực giới tự nhiên, nếu kinh nghiệm mang lại cho ta quy luật và là nguồn sống của chân lý, thì về phương diện những quy luật đạo đức, kinh nghiệm (tiếc thay!) lại là mẹ đẻ của ảo tưởng và thật là tệ hại nếu những quy luật đạo đức về những gì tôi **phải làm** lại được rút ra từ đó hay nếu muốn dùng kinh nghiệm để hạn chế những gì **phải được làm**.

B376 Tuy nhiên, chúng ta buộc phải tạm ngưng việc xem xét các chủ đề quan trọng này, - việc triển khai chúng mới thật sự là nhiệm vụ riêng biệt và xứng đáng của triết học - để trước mắt tự giới hạn vào nhiệm vụ không vẻ vang bằng nhưng chắc cũng không ít bổ ích là **chuẩn bị một nền móng vững chắc cho toà nhà đạo đức uy nghi kia**, bởi nền móng của toà nhà này đã trở nên mất an toàn vì quá nhiều đường hầm do lý tính - nhân quá hăng say khi đi tìm kho báu một cách vô vọng - đã đào ruỗng từ mọi phía. Do đó, nhiệm vụ hiện nay của ta là phải tìm hiểu chính xác sự sử dụng siêu nghiệm của lý tính thuần túy đối với các nguyên tắc và Ý niệm của nó để có thể xác định và đánh giá ảnh hưởng và giá trị thực của chúng.

Nhưng trước khi kết thúc phần nhận xét nhập đề này, tôi mong rằng những ai thật sự tha thiết với triết học - số này bao giờ cũng ít hơn người ta tưởng -, nếu đã thấy được thuyết phục về những gì đã và sẽ được trình bày, hãy cố bảo vệ thuật ngữ "**Ý niệm**" trong ý nghĩa nguyên thủy của nó và chú ý đừng để cho ý niệm này bị lạc mất trong nhiều thuật ngữ thường được dùng một cách hỗn tạp, tùy tiện để diễn

đạt các biểu tượng đủ loại, làm tổn hại đến khoa học. Chúng ta không hề thiếu thuật ngữ để diễn đạt thích đáng mỗi loại biểu tượng khác nhau nên không việc gì phải dùng thuật ngữ này lấn sang lãnh vực riêng của thuật ngữ kia.

Sau đây là bậc thang thứ tự các thuật ngữ cần ghi nhớ:

B377 Các thuật ngữ thuộc về loại chung (Gattung) là **Biểu tượng (Vorstellung/repraesentatio)**. Trong những biểu tượng, ta chia ra: biểu tượng có ý thức, gọi là **tri giác (Wahrnehmung/perceptio)**. Một tri giác chỉ quan hệ với chủ thể, diễn tả sự biến thái của trạng thái của chủ thể, gọi là **Cảm giác (Empfindung/sensatio)**, còn tri giác [có giá trị] khách quan, gọi là **nhận thức (Erkenntnis/cognitio)**. Nhận thức thì hoặc là **trực quan (Anschauung)** hoặc là **khái niệm (Begriff) (intuitus vel conceptus)**. Trực quan liên hệ trực tiếp với đối tượng và có tính riêng lẻ; còn khái niệm là gián tiếp, thông qua một đặc điểm có chung trong nhiều đối tượng. Khái niệm lại chia làm hai loại: **khái niệm thường nghiệm** và **khái niệm thuần túy**. Khái niệm thuần túy trong chừng mực có nguồn gốc phát sinh chỉ từ trong **giác tính** (chứ không phải trong hình ảnh thuần túy của cảm năng) gọi là **ý tưởng (Notio - phạm trù)**. Sau cùng, một khái niệm gồm các ý tưởng vượt lên khỏi khả thể của kinh nghiệm mới được gọi là **Ý niệm (Idee)** hay là **khái niệm của lý tính [khái niệm thuần lý]**.

Như vậy, đối với những ai đã quen thuộc với sự phân biệt này, thật không thể nào chấp nhận được khi nghe ai đó gọi biểu tượng về màu đỏ là một Ý niệm. Màu đỏ còn chưa xứng đáng để được gọi là ý tưởng (khái niệm của giác tính), huống hồ là Ý niệm.

TIẾT 2

VỀ CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM

B378 Phân tích pháp siêu nghiệm đã cho ta thấy một ví dụ điển hình làm thế nào để mô thức lô-gíc đơn thuần của nhận thức chúng ta lại có thể chứa đựng nguồn gốc phát sinh ra các khái niệm thuần túy tiên nghiệm; tức là các khái niệm hình dung đối tượng trước mọi kinh nghiệm, hay đúng hơn, cho thấy sự thống nhất tổng hợp là cái duy nhất làm cho một nhận thức thường nghiệm về những đối tượng có thể có được. **Hình thức của các phán đoán** (chuyển sự tổng hợp những trực quan thành khái niệm) đã tạo ra các phạm trù, hướng dẫn mọi sự sử dụng giác tính trong kinh nghiệm. Cũng giống như thế, ta chờ đợi rằng [ở phần này], **hình thức của các suy luận** của lý tính, một khi được áp dụng vào sự thống nhất tổng hợp của những trực quan theo quy luật của các phạm trù cũng sẽ chứa đựng nguồn gốc phát sinh các khái niệm thuần túy [thuộc loại] đặc biệt mà ta có thể gọi là các **khái niệm của lý tính** hay các **Ý niệm siêu nghiệm**, là những cái sẽ xác định việc sử dụng giác tính trong cái **Toàn bộ của tất cả mọi kinh nghiệm theo các Nguyên tắc**.

Chức năng của lý tính trong các suy luận là mang lại tính **phổ biến (Allgemeinheit)** của nhận thức theo các khái niệm thuần lý, và bản thân suy luận của lý tính cũng là một phán đoán, nhưng được quy định một cách tiên nghiệm trong **toàn bộ phạm vi của điều kiện của nó**. Ví dụ, mệnh đề [về một trường hợp cá biệt]: "Cajus phải chết" là một mệnh đề do giác tính mang lại từ kinh nghiệm, nhưng tôi phải tìm cho được một khái niệm chứa đựng điều kiện trong đó thuộc tính (sự khẳng định nói chung) của phán đoán trên được mang lại, - trong trường hợp này, đó là khái niệm về "con người" -

và sau khi thấu gồm phán đoán [cá biệt] trên vào trong điều kiện này, tôi mở rộng tối đa phạm vi của nó: "Mọi người đều phải chết", [và dựa trên nhận thức mở rộng tối đa này], tôi xác định nhận thức [cá biệt] về đối tượng của tôi: "Cajus phải chết".

B379 Như vậy, trong kết luận của một suy luận, ta giới hạn một thuộc tính cho một đối tượng nhất định sau khi đã suy tưởng nó trong chính đề (Major) với toàn bộ phạm vi [tối đa] của nó theo một điều kiện nhất định. Lượng hoàn tất về phạm vi của đối tượng trong mối quan hệ với một điều kiện tương ứng, gọi là **cái phổ biến** (Allgemeinheit/Universalitas). **Cái toàn thể** (die Allheit/Totalität/Universitas) các điều kiện trong tổng hợp của các trực quan phải tương ứng với cái phổ biến này. Vậy, **khái niệm siêu nghiệm của lý tính không gì khác hơn là khái niệm về cái toàn thể những điều kiện của một cái [cá biệt] có điều kiện được cho**. Vì chỉ có cái vô-điều kiện mới làm cho cái toàn thể những điều kiện có thể có được, và ngược lại, cái toàn thể những điều kiện bản thân nó bao giờ cũng là cái vô-điều kiện; do đó một khái niệm thuần túy của lý tính nói chung có thể được định nghĩa bằng khái niệm về cái vô-điều kiện, trong chừng mực nó chứa đựng cơ sở cho sự tổng hợp của cái có điều kiện.

Vậy, có bao nhiêu phương cách (Arten) quan hệ mà giác tính hình dung [suy tưởng] thông qua các phạm trù cũng sẽ có bấy nhiêu [số lượng] các khái niệm thuần túy của lý tính: đó là, **trước hết** ta phải tìm **cái vô-điều kiện** cho sự tổng hợp **nhất thiết** (kategorisch) trong một **chủ thể**; **thứ hai** là cho sự tổng hợp **giả thiết** (hypothetisch) về các đơn vị của **một chuỗi** [sự vật] và **thứ ba**, cho sự tổng hợp **phân đôi** (disjunctiv) về các bộ phận trong một **hệ thống**.

Cũng có chính xác cùng một số lượng như thế về các phương cách suy luận; mỗi phương cách cũng đi từ cách -

suy luận đi lên (Prosyllogismus)* tiến đến cái vô-điều kiện: phương cách thứ nhất tiến đến cái chủ thể mà bản thân không bao giờ còn là một thuộc tính nữa; cái thứ hai tiến đến cái tiền đề không cần lấy cái gì khác cao hơn nó làm
 B380 tiền đề nữa và sau cùng, cái thứ ba tiến đến tổng số những đơn vị của sự phân chia và không còn cần thêm một cái gì nữa để hoàn tất sự phân chia của một khái niệm. Như vậy, các khái niệm thuần túy của lý tính về cái toàn thể trong tổng hợp những điều kiện là có cơ sở tất yếu trong bản tính tự nhiên của lý tính con người, ít ra như là nhiệm vụ của lý tính tiếp tục nâng sự thống nhất của giác tính lên đến cái vô-điều kiện; cho dù các khái niệm thuần lý này thiếu một sự sử dụng tương ứng trong trường hợp cụ thể (in concreto) và do đó không có ích lợi nào khác ngoài việc đưa giác tính vào đúng phương hướng, trong đó sự sử dụng giác tính - khi mở rộng đến tối đa - vẫn đồng thời được làm cho nhất trí trọn vẹn với bản thân giác tính.

Nhưng ở đây, khi nói về cái toàn thể của những điều kiện và về cái vô-điều kiện như là danh hiệu chung cho mọi khái niệm của lý tính, ta lại gặp một thuật ngữ không thể nào không sử dụng, mặc dù ý nghĩa của nó rất hàm hồ do bị lạm dụng quá nhiều khiến khi sử dụng, ta cảm thấy không an toàn, [đó là chữ "TUYỆT ĐỐI" (ABSOLUT)]. Chữ "tuyệt đối" là một trong số rất ít những từ - trong nghĩa sơ thủy của nó - tương ứng chính xác với khái niệm mà nó muốn diễn đạt, một khái niệm mà không một từ nào khác trong ngôn ngữ có thể thích hợp bằng và nếu từ này bị mất đi - hay sự sử dụng chao đảo về nó thì cũng thế - sẽ làm mất
 B381 luôn cả bản thân khái niệm về nó. | Và vì đây là một khái niệm được lý tính hết sức quan tâm, nên đánh mất nó là một tổn thất lớn cho toàn bộ triết học siêu nghiệm.

* Prosyllogismus: Xem chú thích cho B364. (N.D).

Hiện nay, từ "tuyệt đối" thường được dùng để đơn thuần biểu thị cái gì đó được xem là của một sự vật nơi bản thân nó, tức cái gì có giá trị nội tại [làm nên sự vật]. Theo nghĩa này, "tuyệt đối có thể" hàm nghĩa rằng cái gì đấy có thể có trong chính nó (tất yếu nội tại), tức trong thực tế là **cái tối thiểu** người ta có thể nói về một đối tượng. Nhưng ngược lại, đôi khi từ "tuyệt đối" lại được dùng để chỉ một cái gì đó có giá trị trong mọi mối quan hệ (không bị giới hạn), (chẳng hạn: "sự thống trị tuyệt đối"); như vậy, "tuyệt đối có thể" theo nghĩa này lại hàm nghĩa rằng cái gì đấy là có thể có trong mọi mối quan hệ và trong mọi phương diện, tức là **cái tối đa** mà tôi có thể nói về khả thể của một sự vật. Thật ra, hai nghĩa [có vẻ trái ngược nhau này] cũng thường trùng hợp với nhau. Ví dụ, cái gì không thể có trong bản thân nó, cũng không thể có trong mọi mối quan hệ, tức là **tuyệt đối không thể**. Nhưng trong phần lớn các trường hợp, chúng lại hoàn toàn cách xa nhau, vì thế tôi không có căn cứ nào để kết luận rằng vì một cái gì đó là có thể có trong bản thân nó, nên cũng có thể có giá trị trong mọi mối quan hệ, tức tuyệt đối có thể có. Hơn thế nữa, như sau đây tôi sẽ chứng minh, **sự tất yếu tuyệt đối không phụ thuộc, trong mọi trường hợp, vào sự tất yếu nội tại** và vì thế sự tất yếu tuyệt đối không thể được xem là đồng nghĩa với sự tất yếu nội tại.

B382

[Từ một khẳng định đúng:] nếu cái đối lập với sự vật là cái không có tất yếu nội tại thì cái đối lập này cũng không thể có giá trị tuyệt đối trong mọi phương diện, vậy bản thân sự vật - [trái với cái đối lập] - là tất yếu tuyệt đối. Nhưng [từ khẳng định đúng đó,] tôi **không thể** suy luận ngược lại rằng: vì cái đối lập với cái tất yếu tuyệt đối là cái không có tất yếu nội tại, cho nên cái tất yếu tuyệt đối của các sự vật phải là một tất yếu nội tại. | Bởi vì cái tất yếu nội tại trong nhiều trường hợp chỉ là một từ trống rỗng không thể nối kết với một khái niệm nào cả, trong khi đó, khái

niệm về sự tất yếu của một sự vật trong mọi quan hệ, tức sự tất yếu tuyệt đối, lại có nơi nó những quy định rất đặc thù. Vì một triết gia không bao giờ có thể làm ngơ trước việc mất đi một khái niệm có sự áp dụng rộng lớn cho suy tư triết học, nên tôi cũng hy vọng rằng người ta cũng không làm ngơ trước việc phải xác định rõ ràng và bảo vệ cẩn thận thuật ngữ mà khái niệm này dựa vào.

Trong ý nghĩa được mở rộng đó, tôi sẽ sử dụng từ "tuyệt đối" theo nghĩa đối lập lại với những gì chỉ có giá trị so sánh hay chỉ có giá trị trong một số phương diện nhất định, vì những cái này bị giới hạn bởi các điều kiện, trong khi ngược lại, cái tuyệt đối có giá trị mà không có sự giới hạn nào cả.

B383 Khái niệm siêu nghiệm của lý tính bao giờ cũng chỉ liên quan đến cái **toàn thể tuyệt đối** trong sự tổng hợp những điều kiện và không bao giờ ngừng lại cho tới khi đạt được cái **Vô-điều kiện tuyệt đối**, tức là cái có giá trị trong mọi phương diện và mọi mối quan hệ. Lý do là vì lý tính thuần túy nhường lại cho giác tính tất cả những gì liên quan trước hết đến những đối tượng của trực quan, hay đúng hơn, đến sự tổng hợp của những trực quan trong trí tưởng tượng. Lý tính thuần túy chỉ giữ lại cho mình cái **toàn thể tuyệt đối trong khi sử dụng các khái niệm của giác tính** nhằm mục đích đưa sự thống nhất tổng hợp được suy tưởng trong phạm trù vươn tới cái Vô-điều kiện. Vì thế, người ta có thể gọi cái toàn thể tuyệt đối này là **sự thống nhất của lý tính**, [sự **thống nhất thuần lý**] về những hiện tượng, cũng giống như đã gọi sự thống nhất mà phạm trù diễn tả là **sự thống nhất của giác tính**. Như thế, lý tính chỉ liên hệ với việc sử dụng **giác tính**, không phải trong chừng mực sự sử dụng giác tính này chứa đựng cơ sở của kinh nghiệm khả hữu (vì khái niệm về cái toàn thể tuyệt đối của những điều kiện không phải là một khái niệm được sử dụng trong kinh nghiệm, bởi không

có kinh nghiệm nào là vô-điều kiện cả), mà là nhằm đề ra (vorschreiben) cho sự sử dụng giác tính phương hướng về một sự thống nhất nào đó mà bản thân giác tính [không hình dung nổi vì] không có khái niệm [nào tương ứng]; và mục đích của lý tính là tập hợp mọi hành vi của giác tính trong quan hệ với từng đối tượng vào trong một cái toàn bộ tuyệt đối (ein absolutes Ganzes). Do vậy, việc sử dụng khách quan các khái niệm thuần túy của lý tính bao giờ cũng có tính siêu việt, trong khi đó, việc sử dụng các khái niệm thuần túy của giác tính [phạm trù] - theo bản tính tự nhiên của chúng - luôn luôn có tính nội tại vì sự sử dụng ấy chỉ tự giới hạn trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu.

B384 Tôi hiểu "Ý niệm" là một khái niệm tất yếu của lý tính và không có đối tượng nào trong thế giới cảm tính có thể tương ứng với nó. Theo nghĩa đó, các khái niệm thuần túy của lý tính được ta bàn ở đây là các **Ý niệm siêu nghiệm**. Chúng là các khái niệm của lý tính thuần túy vì chúng xem mọi nhận thức thường nghiệm như được quy định bởi một cái toàn thể tuyệt đối của những điều kiện. Chúng không phải được bịa ra một cách tùy tiện mà là được đặt ra bởi bản tính tự nhiên của bản thân lý tính, do đó, quan hệ một cách tất yếu với toàn bộ sự sử dụng giác tính. Rút cục, chúng là siêu việt và vượt hẳn ranh giới của mọi kinh nghiệm, vì trong kinh nghiệm, không bao giờ có một đối tượng nào có thể tương ứng trọn vẹn với Ý niệm siêu nghiệm. Khi người ta gọi một "Ý niệm", thì xét về phương diện đối tượng của nó (như về một đối tượng của giác tính thuần túy) người ta có thể nói được rất nhiều, nhưng xét về mặt chủ thể của nó (tức về tính thực tại của nó trong điều kiện thường nghiệm), người ta lại nói được rất ít, vì Ý niệm - như là khái niệm về cái tối đa - không bao giờ có thể được mang lại tương ứng trong cụ thể (in concreto). Vì Ý niệm chỉ có mục đích duy nhất là được lý tính sử dụng một cách đơn thuần tư biện, và vì sự tiếp cận một khái niệm không bao

giờ đạt được trong khi thực hiện nên Ý niệm cũng không khác gì một khái niệm không có thật; cho nên người ta thường gọi một khái niệm như vậy bằng câu: "Đó chỉ là một Ý niệm thôi!". Tất nhiên, ta có thể nói: "Cái toàn bộ tuyệt đối của mọi hiện tượng chỉ là một Ý niệm thôi!" vì quả thật, ta không bao giờ có thể phác họa được cái toàn bộ như thế thành hình ảnh, do đó nó mãi mãi là một vấn đề không thể giải đáp.

B385 Nhưng ngược lại, vì sự sử dụng giác tính một cách thực hành [trong lãnh vực sinh hoạt đạo đức] chỉ quan tâm đến việc vận dụng nó theo đúng các quy luật, Ý niệm của lý tính thực hành lại luôn luôn có thực (wirklich), dù chỉ được mang lại một phần trong cụ thể (in concreto); hơn thế, Ý niệm là điều kiện không thể thiếu được trong mọi sử dụng thực hành của lý tính. Việc vận dụng Ý niệm tuy bao giờ cũng bị giới hạn và khiếm khuyết nhưng trong những ranh giới không thể bị quy định, do đó, bao giờ cũng nằm trong vòng ảnh hưởng của khái niệm về một trọn vẹn tuyệt đối. Do đó, Ý niệm thực hành lúc nào cũng cực kỳ phong phú và là tuyệt đối cần thiết đối với mọi hành vi hiện thực của ta. Trong Ý niệm, lý tính thuần túy [thực hành] có cả tính nguyên nhân tạo tác hình thành thực sự những gì mà khái niệm của nó chứa đựng, vì vậy, người ta không được phép nói về sự minh triết một cách hẫu như khinh thị rằng: "Đó chỉ là một Ý niệm thôi!", trái lại, chính vì sự minh triết là Ý niệm về sự thống nhất tất yếu của mọi mục đích khả hữu, nên đối với mọi [nỗ lực] thực hành, nó phải được dùng làm nguyên tắc như là điều kiện nguyên thủy, hoặc ít ra như là điều kiện giới hạn.

[Trong tinh thần đó], tuy ta phải nói về các khái niệm siêu nghiệm của lý tính rằng "chúng chỉ là các Ý niệm thôi!", nhưng không vì thế mà được xem chúng là thừa thãi và vô hiệu. Vì dù qua chúng, không đối tượng cụ thể nào

được xác định, chúng vẫn có thể - một cách cơ bản và âm thầm - phục vụ cho giác tính như một bộ Chuẩn tắc (Kanon) cho việc sử dụng mở rộng và nhất trí của giác tính; một bộ chuẩn tắc qua đó giác tính tuy không nhận thức **thêm** được đối tượng nào [mới] ngoài những gì giác tính có thể nhận thức bằng những khái niệm của riêng nó, nhưng trong nhận thức này, giác tính lại được **hướng dẫn** tốt hơn và xa hơn.

B386 Đó là chưa kể đến việc các Ý niệm có lẽ đã làm cho **bước chuyển** từ những khái niệm về tự nhiên [nhận thức về thế giới phi ngã] sang những khái niệm thực hành [nhận thức về sinh hoạt đạo đức và nhân sinh] có thể có được, và bằng cách đó, có thể tạo ra cho các **Ý niệm đạo đức** sự vững chãi và sự nối kết với các nhận thức tư biện [của lý tính thuần túy lý thuyết]. Về tất cả các điều này ta sẽ phải dành lại để bàn đến sau.

Phù hợp với mục đích [đặt ra cho phần này], ta tạm gác việc xem xét các **Ý niệm thực hành** [đạo đức] lại, mà chỉ tập trung xem xét lý tính trong việc sử dụng tư biện, và trong việc sử dụng này, cũng lại thu hẹp vào việc **sử dụng siêu nghiệm** mà thôi. Ở đây, ta cũng sẽ phải đi theo con đường mà ta đã trải qua khi diễn dịch về các phạm trù của giác tính, đó là, ta sẽ xem xét **hình thức lô-gíc** của nhận thức lý tính và thấy rằng phải chăng qua đó lý tính có lẽ không thể được xem là một nguồn gốc phát sinh ra các khái niệm cho phép ta nhận thức được các **đối tượng-tự thân** một cách lồng hợp tiên nghiệm, trong mối quan hệ với chức năng này hay chức năng khác của lý tính.

Lý tính, - được xét như quan năng tạo ra một hình thức lô-gíc nhất định của nhận thức - đó là quan năng suy luận, tức là **phán đoán gián tiếp** (bằng cách thấu gồm điều kiện của một phán đoán có thể có vào trong điều kiện của một phán đoán đã cho). Phán đoán đã cho là quy luật phổ biến (**chính đề, Obersatz/Major**). Sự thấu gồm điều kiện của

- một phán đoán khác có thể có vào trong điều kiện của quy luật này là **thứ đề (Untersatz/Minor)**. Phán đoán hiện thực nói lên sự khẳng định (Assertion) của quy luật trong trường hợp được thấu gồm, là **kết luận (Schlusssatz/conclusio)**. Quy luật phát biểu tổng quát về một cái gì phải phục tùng một điều kiện nào đó. Điều kiện của quy luật có mặt trong một trường hợp [cá biệt] đang xảy ra. Do đó, cái gì có giá trị phổ biến theo điều kiện này cũng phải được xem là có giá trị trong trường hợp cá biệt (thỏa ứng được điều kiện ấy). Như vậy, người ta dễ dàng thấy rằng lý tính đạt được một nhận thức là nhờ dựa vào các hành vi [liên tục] của giác tính tạo nên một chuỗi những điều kiện. Sở dĩ tôi đi đến được mệnh đề: "Mọi vật thể đều biến đổi" là nhờ bắt đầu từ một nhận thức [phổ biến] có trước đó rất xa (trong đó khái niệm "vật thể" chưa xuất hiện, nhưng nhận thức trước đã có chứa đựng điều kiện cho khái niệm này), đó là: "Mọi cái kết hợp đều biến đổi". | Đi từ nhận thức rất xa này đến một nhận thức gần hơn vốn phục tùng điều kiện của cái trước, tôi có mệnh đề: "Mọi vật thể đều là cái kết hợp", rồi từ đó mới đi đến mệnh đề thứ ba nối kết nhận thức rất xa (sự biến đổi) với nhận thức trước mắt tôi và do đó: "mọi vật thể đều biến đổi". | Như vậy, tôi trải qua một chuỗi các **điều kiện (các tiền đề - Prämissen)** mới đi đến một nhận thức (**kết luận/Konklusion**). Mỗi chuỗi các điều kiện - mà cái tiêu biểu (Exponent) của nó đã được mang lại (là của phán đoán nhất thiết hay phán đoán giả thiết) - cứ tiếp tục, do đó, chính cùng một hành vi ấy của lý tính dẫn đến cái "**ratiocinatio polysyllogistica**"* tức là một chuỗi những suy luận, có thể được tiếp tục hoặc từ phía những điều kiện (per prosyllogismos)* hoặc từ phía cái bị điều kiện (per episyllogismos)* cho đến vô tận.

* Polysyllogismus: Xem chú thích cho B364. (N.D).

Nhưng ta sẽ sớm nhận ra rằng, dãy hay chuỗi những "**prosyllogismos**", tức là những nhận thức được rút ra từ phía những cơ sở hay những điều kiện của một nhận thức đã cho, nói cách khác, chuỗi những suy luận theo **hướng đi lên** có quan hệ với quan năng lý tính một cách **khác** với chuỗi **theo hướng đi xuống**, tức là với sự tiếp tục suy luận của lý tính từ phía cái bị điều kiện nhờ vào những "**episylogismos**". Bởi vì, trong trường hợp trước, nhận thức (kết luận - conclusio) được mang lại chỉ như là có điều kiện: và người ta, thông qua lý tính, không thể đi đến được nhận thức [kết luận] này bằng cách nào khác hơn là ít ra phải dựa vào tiền đề rằng mọi mắt xích (Glieder) của chuỗi về phía những điều kiện đều đã được mang lại (cái toàn thể trong chuỗi những tiền đề), vì chỉ với tiền đề này, phán đoán mới có thể có được một cách tiên nghiệm; ngược lại, nếu đứng về phía cái có điều kiện, hay là những hệ quả, thì chỉ có một chuỗi đang hình thành chứ chưa được mang lại và cũng không hoàn toàn được giả định là đã hoàn tất, do đó chỉ là một diễn tiến trong dạng tiềm năng là được suy tưởng mà thôi.

Do đó, khi một nhận thức được xem là có điều kiện, lý tính bắt buộc phải xem chuỗi những điều kiện theo **hướng đi lên** như là đã hoàn tất và cái toàn thể của chúng đã được mang lại. Nhưng, nếu chính cùng một nhận thức ấy đồng thời được xem là điều kiện cho những nhận thức khác để cùng nhau tạo thành một chuỗi những cái có điều kiện hay những hệ quả **theo hướng đi xuống**, lý tính có thể không cần quan tâm tiến trình này sẽ được mở rộng đến đâu về mặt hậu nghiệm (a posteriori) cũng như cái toàn thể của chuỗi điều kiện này có thể có hay không, bởi vì lý tính không cần chuỗi như thế để đi đến kết luận trước mắt, một khi kết luận này đã được xác định và đảm bảo đầy đủ nhờ những cơ sở tiên nghiệm. Như vậy, về phía những điều kiện, có thể **trong chuỗi những tiền đề** có một điều kiện **đầu tiên**

B389

như là điều kiện **tối cao** [cho cả chuỗi]; hoặc không có cái đầu tiên này, và như vậy là không có [điểm] giới hạn [cuối cùng] về mặt tiên nghiệm, thì **cả chuỗi** vẫn phải chứa đựng cái toàn thể những điều kiện, dù giả thiết rằng ta không bao giờ có thể đạt đến chỗ hiểu biết nó hoàn toàn, và **toàn bộ** chuỗi này phải đúng một cách vô điều kiện, nếu cái có điều kiện – được xem là một hệ quả nảy sinh từ nó – được xem là đúng. Đó là một đòi hỏi của lý tính cho thấy nhận thức của nó là được xác định một cách tiên nghiệm và tất yếu, hoặc **trong chính nó** - trong trường hợp này nó không cần dựa vào cơ sở nào, - hoặc, nếu nó được rút ra như **một mắt xích** của chuỗi những nguyên nhân, bản thân chuỗi này là đúng một cách vô điều kiện.

B390

TIẾT 3

HỆ THỐNG CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM

Ở đây, ta không bàn về một **phép biện chứng** lô-gíc trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức để chỉ vạch ra ảo tưởng sai lầm trong **hình thức** của các suy luận lý tính. | Ngược lại, đối tượng xem xét của ta là **phép biện chứng siêu nghiệm** chứa đựng một cách hoàn toàn tiên nghiệm nguồn gốc phát sinh của một số nhận thức được rút ra từ lý tính thuần túy và của các khái niệm được suy ra từ các nhận thức trên, mà đối tượng của chúng hoàn toàn không thể được mang lại một cách thường nghiệm và do đó, chúng [các nhận thức và các khái niệm trên] đều hoàn toàn nằm bên ngoài quan năng của giác tính thuần túy.

Từ mối quan hệ tự nhiên mà việc sử dụng siêu nghiệm các nhận thức của ta, - trong các suy luận cũng như trong các phán đoán - phải có với việc sử dụng lô-gíc, ta thấy rằng: sẽ chỉ có **ba** loại lập luận biện chứng tương ứng với **ba** phương cách suy luận [lô-gíc], qua đó lý tính có thể đạt được các nhận thức từ **các nguyên tắc**, và trong cả ba loại, công việc của lý tính là đi từ sự tổng hợp có điều kiện mà giác tính bao giờ cũng gắn liền, **tiến lên** đến sự tổng hợp vô điều kiện [luyệt đối] mà giác tính không bao giờ có thể đạt đến nổi.

Cái phổ biến (das Allgemeine) của mọi mối quan hệ mà các biểu tượng của chúng ta có thể có được là:

B391

1. - quan hệ với chủ thể,
2. - quan hệ với những đối tượng, hoặc như là những hiện tượng, hoặc như là những đối tượng của tư duy nói chung.

Nếu ta nối kết việc phân chia thành hai loại ở điểm 2 với điểm 1, thì mọi mối quan hệ của những biểu tượng, nhờ đó ta có thể tạo ra một khái niệm hay một ý niệm, gồm có ba loại:

1. - quan hệ với chủ thể
2. - quan hệ với cái đa tạp của đối tượng ở trong hiện tượng
3. - quan hệ với mọi sự vật nói chung

Nếu mọi khái niệm thuần túy nói chung [của giác tính và của lý tính] đều nhắm đến sự thống nhất tổng hợp của những biểu tượng; thì riêng các khái niệm của lý tính thuần túy (các Ý niệm siêu nghiệm) lại nhắm đến sự **thống nhất tổng hợp vô-điều kiện** [tuyệt đối] của mọi điều kiện nói chung. Do đó, tất cả các Ý niệm siêu nghiệm tự sắp xếp thành **ba loại (Klassen)**, chứa đựng:

- 1: sự thống nhất [nhất thể] tuyệt đối (vô-điều kiện) của chủ thể tư duy.
- 2: sự thống nhất tuyệt đối của chuỗi các điều kiện của hiện tượng, và
- 3: sự thống nhất tuyệt đối của điều kiện cho mọi đối tượng của tư duy nói chung.

Chủ thể tư duy là đối tượng nghiên cứu của **Tâm lý học**; tổng thể (Inbegriff) mọi hiện tượng (thế giới) là đối tượng của **Vũ trụ học**; và hữu thể chứa đựng điều kiện tối cao cho khả thể của mọi cái gì có thể được suy tưởng (Hữu thể của mọi hữu thể) là đối tượng của **Thần học**. Như vậy, **Lý tính thuần túy sẽ mang lại: Ý niệm về một học thuyết siêu nghiệm về Linh hồn, gọi là TÂM LÝ HỌC THUẦN LÝ (PSYCHOLOGIA RATIONALIS); khoa học siêu nghiệm về Vũ trụ, gọi là VŨ TRỤ HỌC THUẦN LÝ**

(COSMOLOGIA RATIONALIS) và cuối cùng là một nhận thức siêu nghiệm về Thượng đế, gọi là THẦN HỌC SIÊU NGHIỆM (THEOLOGIA TRANSCENDENTALIS).

Giác tính không thể nào tạo ra được - dù chỉ là phác họa - về bất cứ loại nào trong ba môn học này, ngay cả khi nó được kết hợp với việc sử dụng lô-gíc tối cao của lý tính, tức là với mọi suy luận có thể hình dung được để tiến lên từ một đối tượng (hiện tượng) đến tất cả những đối tượng khác cho tới những mắt xích xa nhất của sự tổng hợp thường nghiệm, ngược lại, ba khoa học này là sản phẩm thuần túy, chính cớng hay là vấn đề của riêng lý tính thuần túy.

Tất cả các Ý niệm siêu nghiệm thuộc ba đề mục trên đây phục tùng các thể cách (Modi) nào của các khái niệm thuần túy của lý tính sẽ được trình bày đầy đủ trong chương sau. Chúng sẽ phát triển dựa theo manh mối của các phạm trù. Bởi vì lý tính thuần túy không bao giờ quan hệ thẳng với những đối tượng mà chỉ quan hệ với **những khái niệm của giác tính** về những đối tượng ấy. Cũng thế, chỉ [sau khi] có sự nghiên cứu trọn vẹn về chúng mới có thể làm sáng tỏ các điểm sau:

- [-] tại sao lý tính chỉ đơn thuần thông qua việc sử dụng tổng hợp của cùng một chức năng mà nó sử dụng trong suy luận theo hình thái nhất thiết (kategorisch) lại phải tất yếu đi tới khái niệm về sự thống nhất **tuyệt đối** của chủ thể tư duy?
- [-] tại sao phương cách lô-gíc trong các suy luận **giả thiết (hypothetisch)** lại tạo ra một cách tất yếu **Ý niệm về cái Vô-điều kiện tuyệt đối** trong một chuỗi của những điều kiện đã cho?
- [-] và sau cùng, tại sao hình thức đơn thuần của suy luận

phân đôi (disjunctiv) lại nhất thiết dẫn tới khái niệm tối cao của lý tính về một Hữu thể (Wesen) của mọi hữu thể: một tư tưởng thoát nhìn là cực kỳ nghịch lý (paradox)?

Một sự **diễn dịch khách quan** như ta đã có thể làm trong trường hợp các phạm trù là điều không thể làm được đối với các Ý niệm siêu nghiệm này. Lý do là vì, trong thực tế, chúng không có quan hệ với một đối tượng nào [trong kinh nghiệm] có thể được mang lại tương xứng (kongruent) với chúng cả, cũng bởi chúng chỉ là các Ý niệm thôi. Nhưng một sự dẫn xuất (Ableitung) [diễn dịch] **chủ quan** về chúng lại có thể làm được từ **bản tính tự nhiên** của lý tính chúng ta như ta sẽ làm trong chương này.

Điều dễ nhận thấy là: lý tính thuần túy không có mục đích nào khác là cái toàn thể tuyệt đối của sự tổng hợp **về phía những điều kiện** (của sự tùy thuộc - Inhärenz -, hay của sự phụ thuộc - Dependenz - hay của sự tương tranh - Konkurrenz -), chứ nó không quan tâm tới sự hoàn tất tuyệt đối về phía cái có điều kiện. Bởi vì nó chỉ cần có cái trước để giả định toàn bộ chuỗi những điều kiện và qua đó, mang lại cho giác tính một cách tiên nghiệm. Còn nếu đã có sẵn một điều kiện hoàn tất (và vô-điều kiện), thì lại không cần đến một khái niệm của lý tính về việc tiếp tục của chuỗi những điều kiện vì giác tính sẽ tự làm lấy theo những bước đi xuống từ điều kiện đến cái có điều kiện. Bằng cách như thế, các Ý niệm siêu nghiệm chỉ phục vụ cho việc **đi lên** trong chuỗi những điều kiện cho tới khi đạt được cái vô-điều kiện, tức là, các **nguyên tắc**. Ngược lại, xét về mặt đi xuống tới cái có điều kiện, có một sự sử dụng lô-gíc rất rộng do lý tính dùng các quy luật của giác tính, nhưng ở đây không có việc sử dụng siêu nghiệm nào cả. Và nếu ta tạo ra một ý niệm về cái toàn thể tuyệt đối của một sự tổng hợp như thế (của sự tổng hợp **quy tiến** - **progressus** -), chẳng hạn về

toàn bộ chuỗi của mọi sự biến đổi trong tương lai của cả thế giới, thì sự tổng hợp này chỉ là một **ens rationis (vật tư duy)**, chỉ được suy tưởng một cách tùy tiện chứ không phải được giả định một cách tất yếu bởi lý tính nữa. Bởi để có được **khả thể** của cái có điều kiện thì cần có điều kiện tiên quyết là cái toàn thể của **những điều kiện của nó**, chứ không phải là cái toàn thể của những hậu quả của nó. Cho nên, một khái niệm như vậy không phải là một Ý niệm siêu nghiệm, và chúng ta chỉ bàn ở đây về Ý niệm siêu nghiệm mà thôi.

Sau cùng, người ta cũng sẽ nhận chân rằng: giữa bản thân các Ý niệm siêu nghiệm với nhau cũng bộc lộ một sự nối kết và thống nhất nào đó, nhờ đó lý tính thuần túy tập hợp tất cả những nhận thức của nó thành **một hệ thống**. Từ nhận thức về chính mình [bản ngã của chủ thể] (Linh hồn) đến nhận thức về vũ trụ, rồi thông qua nhận thức này tiếp tục đi tới Hữu thể sơ thủy (Urwesen) là một tiến trình rất tự nhiên khiến cho nó có vẻ giống như tiến trình lô-gíc của lý tính từ các tiền đề đến kết luận⁽¹⁾. Ở đây, phải chăng thực sự

(1) Siêu hình học chỉ có ba Ý niệm làm nên mục đích nghiên cứu thực sự của nó, đó là: THƯỢNG ĐẾ, TỰ DO VÀ SỰ BẤT TỬ [của linh hồn], và Siêu hình học muốn chứng minh rằng khái niệm thứ hai kết hợp với khái niệm thứ nhất phải dẫn đến khái niệm thứ ba như là một kết luận tất yếu. Mọi chủ đề khác của môn khoa học này cũng chỉ là phương tiện để vươn đến và thực hiện được các Ý niệm này. Siêu hình học không đòi hỏi phải có các Ý niệm này để kiến tạo nên một khoa học về giới tự nhiên mà ngược lại, theo đuổi mục đích vượt ra khỏi giới tự nhiên. Do đó, nhận thức hoàn thiện về các ý niệm này là do Thần học, Đạo đức học, và qua sự kết hợp cả hai, là do Tôn giáo mang lại, do đó, các mục đích tối hậu của sự tồn tại của chúng ta đều chỉ đơn thuần dựa trên quan năng tự hiện của lý tính chứ không cần dựa vào cái gì khác. Khi hình dung một cách hệ thống về các Ý niệm này như thứ tự ở trên, đó là cách hình dung tổng hợp phù hợp nhất với chúng. | Nhưng khi đi vào nghiên cứu cụ thể, ta đảo ngược trật tự lại theo cách phân tích thì thuận tiện hơn, tức là theo những gì kinh nghiệm trực tiếp mang lại cho ta, đó là: từ học thuyết về linh hồn [Tâm lý học] rồi đến học thuyết về vũ trụ [Vũ trụ

có một sự thân thuộc kín đáo tận nền tảng về phương cách giữa phương pháp [sử dụng] lô-gíc và phương pháp [sử dụng] siêu nghiệm của lý tính là một trong những câu hỏi mà người ta phải đợi câu trả lời sau suốt quá trình theo dõi các nghiên cứu này. Trong bước đầu này, ta đã đạt được mục đích của mình vì đã đưa được các khái niệm siêu nghiệm của lý tính ra khỏi tình trạng hàm hồ nước đôi, vì chúng vốn thường bị trộn lẫn với các khái niệm khác trong hệ thống lý luận của các triết gia và không được họ phân biệt tách bạch với các khái niệm của giác tính, qua đó chúng ta cũng đã trình bày rõ nguồn gốc phát sinh, đồng thời cả số lượng không thể có nhiều hơn được của chúng, và có thể hình dung chúng trong một mối liên kết có hệ thống và qua đó một lãnh vực đặc thù đã được xác định và được giới hạn dành cho lý tính thuần túy.

học] và từ đó tiến lên nhận thức về Thượng đế [Thần học] để hoàn tất phác đồ [nghiên cứu] lớn lao của chúng ta.

QUYỂN II

VỀ CÁC SUY LUẬN CÓ TÍNH BIỆN CHỨNG CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

B397 Người ta có thể nói, **đối tượng** của một ý niệm siêu nghiệm đơn thuần là cái gì người ta không có một khái niệm nào về nó [không có hiểu biết gì], mặc dù Ý niệm này được tạo ra một cách hoàn toàn tất yếu trong lý tính theo các quy luật nguyên thủy của nó. Vì, trong thực tế, cũng không thể có một khái niệm nào của giác tính về một đối tượng tương ứng trọn vẹn được (adäquat) với đòi hỏi của lý tính, tức là, một khái niệm có thể được chứng minh và được trực quan trong một kinh nghiệm khả hữu. Do đó, để diễn tả chính xác hơn và ít nguy cơ bị hiểu lầm, ta có thể nói: ta không thể có một nhận thức về một đối tượng tương ứng với một Ý niệm, dù có thể có một khái niệm **nghi vấn (problematisch)** về nó.

Tính thực tại siêu nghiệm (chủ quan)* của các khái niệm thuần túy của lý tính ít nhất là chỉ dựa vào chỗ chúng ta bị dẫn dắt đến các Ý niệm như thế thông qua một suy luận **tất yếu** của lý tính. Vậy là có những suy luận không chứa đựng các tiền đề thường nghiệm nào cả, và thông qua chúng mà chúng ta đi từ cái gì đã biết suy luận ra một cái gì khác ta

* Trong triết học Kant và nhất là trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm này, cần ghi nhớ và phân biệt tính thực tại (Realität) (chủ quan) là sự khẳng định (assertio) của phán đoán thuộc phạm trù Chất với tính hiện thực (Wirklichkeit) (khách quan) của sự vật hay đối tượng thuộc phạm trù hình thái (Modalität), tương đương với các thuật ngữ "sự Tồn tại" (Dasein, Existenz) hay tính thực tại khách quan (objektive Realität). (N.D).

hoàn toàn không có khái niệm nào, rồi gán cho nó tính thực tại khách quan do một ảo tượng không thể tránh được. Các suy luận như thế, xét về mặt **kết quả**, nên gọi là các **ngụy biện** hơn là các suy luận, mặc dù xét về mặt **nguồn gốc phát sinh**, chúng vẫn xứng danh là các suy luận trong chừng mực chúng không phải là do bịa đặt hoặc ra đời một cách ngẫu nhiên, trái lại, thoát thai từ bản tính tự nhiên của lý tính.

Chúng quả là những ngụy biện, nhưng không phải của con người, mà của bản thân lý tính thuần túy và ngay người thông thái nhất trong chúng ta cũng không thể thoát khỏi và có lẽ sau nhiều nỗ lực, nhà thông thái có thể tránh sai lầm nhưng không đời nào có thể từ bỏ hẳn ảo tượng luôn bám theo ông để trêu chọc và dụ dỗ.

Chỉ có **ba loại (Klassen)** suy luận mang tính biện chứng [ảo tưởng] bằng số lượng các Ý niệm mà những kết luận của chúng nhắm đến:

- B398 [-] Trong loại suy luận **thứ nhất**, từ khái niệm siêu nghiệm về chủ thể **không** chứa đựng cái đa tạp nào, tôi suy luận ra sự thống nhất [hay nhất thể] tuyệt đối của bản thân chủ thể này mà tôi không có khái niệm nào [sự hiểu biết nào] về nó theo kiểu đó được. Tôi gọi lập luận biện chứng này là **VÔNG LUẬN SIÊU NGHIỆM CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (TRANSZENDENTALER PARALOGISMUS)***.

[-] Loại suy luận ngụy biện **thứ hai** liên quan đến khái

* **Paralogismus**: (gốc Hy Lạp: para: bên cạnh, cận; logismos: suy luận) **Vông luận (Fehlschluss)**: suy luận sai lầm, ảo tưởng. “Vông luận lô-gíc” là sai lầm về mặt hình thức. “Vông luận siêu nghiệm” là sai lầm do việc sử dụng sai phạm trù (ở đây là áp dụng phạm trù “bản thể” một cách sai lầm vào cho phán đoán: “Tôi tư duy”, xem nó là “linh hồn”, tồn tại hiện thực như một “bản thể” (B399 - 432). Xem chú thích * cho B353. (N.D).

niệm siêu nghiệm về cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi những điều kiện cho một hiện tượng được mang lại nói chung. Tức là từ chỗ tôi luôn luôn có một khái niệm bị tự-mâu thuẫn về sự nhất thể tổng hợp tuyệt đối ở mặt này, tôi suy luận ra sự đúng đắn của sự nhất thể ngược lại mà tôi cũng không có khái niệm nào về nó. Tôi gọi tình trạng của lý tính trong các loại lập luận biện chứng này là **NGỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (ANTINOMIE)***.

- [-] Sau cùng, theo loại lập luận ngụy biện thứ ba, từ cái toàn thể những điều kiện để có thể tư duy về những đối tượng nói chung trong chừng mực chúng có thể được mang lại cho tôi, tôi suy luận ra nhất thể tổng hợp tuyệt đối của mọi điều kiện cho khả thể của mọi sự vật nói chung, nghĩa là, từ những sự vật tôi không nhận thức được theo khái niệm siêu nghiệm đơn thuần về chúng, tôi suy luận ra **một Hữu thể của mọi hữu thể** mà tôi càng không biết gì bằng một khái niệm siêu nghiệm về nó, cũng như không thể hình thành được khái niệm nào [không có hiểu biết gì] về tính tất yếu vô điều kiện của nó. Tôi gọi loại lập luận này là **Ý THỂ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (DAS IDEAL DER REINEN VERNUNFT)****. [Thượng đế].

[Ba loại suy luận ngụy biện này của lý tính thuần túy sẽ lần lượt được xem xét trong **ba chương** sau đây].

* **Antinomie**: (gốc Hy Lạp: anti: trái, ngược; Nomos: quy luật): gồm hai khẳng định (phán đoán) tương phản, trái ngược nhau nhưng đều có thể được chứng minh một cách “hợp lý” và tất yếu. Dịch sang tiếng Việt, có thể giữ nguyên là “Antinomie” hoặc “các tương phản của lý tính thuần túy” (Trần Thái Đình, Triết học Kant, NXB Văn Mới, 1974). Chúng tôi dịch là “các nghịch lý” vì Kant hiểu Antinomie đồng nghĩa với “nghịch lý” (Paradox). (N.D).

** **Ý thể (das Ideal)**: chúng tôi theo cách dịch của Trần Thái Đình (Sdd). (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

10 BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM

Tiếp theo phần "Phân tích pháp siêu nghiệm" là nơi Kant dẫn ta "du hành qua khắp lãnh thổ của giác tính thuần túy, không những đã xem xét kỹ lưỡng từng bộ phận, mà còn do lường và đặt mọi cái vào đúng chỗ của nó" (B294) vì đó là nơi đứng chân vững chắc và duy nhất của nhận thức, Kant trở lại với vấn đề then chốt đã khiến ông viết quyển Phê phán lý tính thuần túy: Siêu hình học là sản phẩm tất yếu của lý tính con người nhưng cũng tất yếu tạo ra các ảo tưởng về chân lý. **Biện chứng pháp siêu nghiệm** sẽ làm nhiệm vụ chứng minh nghịch lý khá bi đát về cả hai mặt tất yếu ấy, nhưng quan trọng hơn, làm tìm con đường mới để giải quyết bế tắc của "lý tính thuần túy". Do đó phần này không phải chỉ là phần bổ sung mà có giá trị tự tại, nếu không muốn nói là nơi Kant gửi gắm nhiều ưu tư và hy vọng sâu xa nhất. Phía sau những lập luận chặt chẽ, gay gắt - đôi khi đầy mỉa mai, cay đắng của một cuộc tự kiểm - luôn có mặt sự thôi thúc "phải tìm lời giải đáp từ trong nguồn suối ẩn mật sâu thẳm của lý tính con người" (B366).

10.1 "LÔ-GÍC CỦA ẢO TƯỢNG" (LOGIK DES SCHEINS)

Nhớ lại định nghĩa "**Lô-gíc học siêu nghiệm**" là môn học chung về các điều kiện khả thể của nhận thức, ta đã làm quen với bộ phận đầu tiên là Phân tích pháp siêu nghiệm được Kant gọi là "Lô-gíc học của chân lý". Ở bộ phận thứ hai này - Biện chứng pháp siêu nghiệm được gọi là "Lô-gíc học của ảo tượng" (Logik des Scheins), Kant sẽ chứng minh mọi nỗ lực của lý tính **thuần túy** nhất định sẽ thất bại khi muốn nhận thức thế giới như là "Tồn tại đích thực" nằm bên kia "thế giới hiện tượng".

Đây là sự thất bại "về nguyên tắc" một cách tất yếu, không thể tránh khỏi của Triết học, hay nói đúng hơn, của Siêu hình học cổ truyền. Bằng cách thuần túy tư biện (rein spekulativ), tức chỉ bằng các khái niệm suông (không có trực quan và bên ngoài phạm vi hiệu lực của các phạm trù và các niệm thức), lý tính không thể nào trả lời một cách thuyết phục các câu hỏi siêu việt: Vũ trụ hữu cùng, hữu tận hay vô thủy vô chung? Linh hồn có bất tử và ý chí có tự do hay không? Thượng đế có tồn tại hay không? Lý do sâu xa của sự thất bại tất yếu này là gì và ở đâu? Để dễ hiểu và dễ nhớ, ta tách ra từng điểm để xem xét:

10.1.1 Ảo tượng (Der Schein) và Ảo tượng siêu nghiệm

Theo cách hiểu của Kant, “ảo tượng” và “hiện tượng” có ý nghĩa hoàn toàn khác nhau, chứ không phải đồng nghĩa như cách hiểu thông thường khi ta nói: đây chỉ là “hiện tượng” tức “vẻ bề ngoài” lừa bịp! Ta đã biết “hiện tượng” là những đối tượng khách quan duy nhất xuất hiện ra cho ta trong nhận thức, còn “ảo tượng” lại là sản phẩm đặc thù và không thể tránh khỏi của lý tính thuần túy!

Thật ra, ở lãnh vực nào cũng có thể nảy sinh ảo tượng do phán đoán sai lầm, nhưng mức độ trầm trọng khác nhau:

- các ảo tượng trong tri giác thường nghiệm: vd các ảo tượng quang học: que thẳng nhìn như bị gãy khi đặt vào nước; mặt trăng mới mọc lớn hơn mặt trăng khi lên cao...
- các ảo tượng lô-gíc trong phán đoán của giác tính: vd: “trời ấm lên nên tôi cũng phải mặc đồ ấm hơn”...
- các ảo tượng siêu nghiệm trong phán đoán của lý tính: vd: “Vũ trụ phải có khởi đầu trong thời gian” v.v..

So sánh ba loại “ảo tượng” trên, ta thấy ảo tượng lô-gíc rất dễ khắc phục và có thể xóa bỏ hoàn toàn nếu ta thận trọng hơn khi sử dụng các quy luật suy luận của lô-gíc hình thức. Ngược lại, ảo tượng thường nghiệm là tự nhiên, không thể dẹp bỏ được, nhưng có thể giải thích lý do và không để chúng lừa bịp nữa. Cũng vậy, ảo tượng siêu nghiệm là tự nhiên, không thể dẹp bỏ, nhưng có thể dùng sự Phê phán siêu nghiệm để tìm ra nguyên nhân và ngăn ngừa nó. Tuy nhiên, ảo tượng siêu nghiệm không thể chỉ đơn thuần dùng cách lập luận chính xác và đúng đắn để khắc phục như ảo tượng lô-gíc; cũng không thể dùng kinh nghiệm và các quy luật tự nhiên để kiểm tra như các ảo tượng thường nghiệm. Ảo tượng siêu nghiệm không phải là do ý đồ nguy hiểm chủ quan mà bắt nguồn từ tính nước đôi của tư duy gắn liền với bản chất của lý tính và với các điều kiện tiên nghiệm của nhận thức. Phải dùng sự phản tư phê phán, ta mới phát hiện được mối quan hệ lạ thường giữa lý tính và nhận thức, căn nguyên sản sinh các ảo tượng siêu nghiệm. Mối quan hệ ấy như thế nào?

10.1.2 Lý tính và cái Vô-điều kiện (cái Tuyệt đối)

Ảo tượng siêu nghiệm thiết yếu gắn liền với lý tính. Vậy lý tính là gì? Kant đưa ra định nghĩa sau đây:

“Tất cả nhận thức của ta khởi đầu từ các giác quan, rồi tiến lên giác tính (Verstand) và kết thúc ở lý tính (Vernunft). Ngoài lý tính không còn cái gì cao hơn nữa trong tinh thần con người để xử lý chất liệu của trực quan và đưa chúng vào sự thống nhất tối cao

của tư duy"... Trong phần trước của môn lô-gíc học siêu nghiệm, ta đã định nghĩa giác tính là **quan năng của các quy luật [hay quy tắc] (Vermögen der Regeln)**; vậy để phân biệt với giác tính, ta có thể gọi lý tính là **quan năng của các Nguyên tắc (Vermögen der Prinzipien)**. (B355-356).

Trước hết, cần tìm hiểu định nghĩa quan trọng này của Kant:

- Ta đã biết, mọi nhận thức bắt đầu bằng tri giác cảm tính, rồi giác tính nối kết, tổng hợp các tri giác ấy lại bằng các phạm trù thành một nhất thể thống nhất. Nhất thể "**đầu tiên**" này chính là "quy luật" hay "quy tắc" (Regel) của giác tính. Vậy, quy luật của giác tính là quy luật xác định những liên tưởng hay những tổng hợp, tạo nên **tính khách quan**, xuất phát từ dữ kiện cảm tính được mang lại trong một kinh nghiệm khả hữu. (Vd: "sự kiện nào cũng có một nguyên nhân": nối kết, tổng hợp dữ kiện cảm tính: "sự kiện" với phạm trù nhân quả). Những quy luật này của giác tính tự chúng là trống rỗng, do đó, với tư cách là **quan năng suy luận**, lý tính chỉ có thể đi từ cái phổ biến (quy luật chung: "sự kiện nào cũng có nguyên nhân") đến cái cá biệt ("sự kiện A có một nguyên nhân") là nhờ thông qua trung giới của một **trực quan** ("A là một sự kiện"). Như thế, cơ chế và chức năng để hình thành "suy luận" của lý tính gồm:

- i: **Chính đề**: do **giác tính** thiết định như một quy luật (vd: "sự kiện nào cũng có nguyên nhân")
- ii: **Thứ đề**: ("A là một sự kiện") mang lại điều kiện áp dụng cho quy luật. Kết quả "thâu gồm" cái cá biệt này vào dưới cái phổ biến là sản phẩm của **năng lực phán đoán**.
- iii: **Kết luận**: ("A có một nguyên nhân") là công việc thực sự của **lý tính**, tức là khẳng định (hoặc phủ định) thuộc tính của quy luật vào cho nhận thức đã được "thâu gồm". (Trường hợp này là khẳng định thuộc tính "có một nguyên nhân" vào cho sự kiện A).

Cấu trúc phổ biến này mang lại **ba dạng suy luận** (sẽ tương ứng với **ba loại "ý niệm siêu nghiệm"** như ta sẽ thấy sau này):

- **suy luận "nhất thiết" (Kategorischer Vernunftschluss)**:
"Vậy, A là B" hoặc "A không phải là B".
- **suy luận "giả thiết" (hypothetischer Vernunftschluss)**:
"Vậy, nếu A, thì B (hoặc không phải B)".
- **suy luận "phân đôi" (disjunktiver Vernunftschluss)**:
"Vậy, A là B hoặc là C".

Tiến trình suy luận trên đây là bình thường và quen thuộc. Nhưng, tiến trình này trở thành có vấn đề khi những **Nguyên tắc** của lý tính có tham vọng đạt đến nhận thức về cái cá biệt ở trong cái phổ biến chỉ thông qua các **khái niệm** đơn thuần chứ không thông qua trực quan. Đó là khi Chính đề của suy luận trên đây ("sự kiện nào cũng có nguyên nhân") được xem là kết luận của một tiền đề cao hơn, và thông qua chuỗi suy luận liên tục như thế (Kant sẽ gọi là **Prosylogismus**: chuỗi các suy luận quy thoái, trong đó kết luận của suy luận trước làm tiền đề cho suy luận sau, B364) từ cái cá biệt lên cái phổ biến cho đến một chính đề **tối hậu** có tính **phổ quát tuyệt đối**, không được dẫn xuất từ một tiền đề (điều kiện) nào cao hơn nữa. Như thế, **lý tính**, với tư cách là quan năng suy luận, không những có khả năng rút ra kết luận từ một lập luận (tam đoạn luận) mà còn có khả năng vươn tới cái **Vô-điều kiện** cho cái toàn thể của một chuỗi trong hình thức của **một mệnh đề đầu tiên, tuyệt đối**, từ đó mọi cái cá biệt được dẫn xuất (rút ra) một cách **lô-gíc**, nghĩa là chỉ nhờ dựa vào **những khái niệm đơn thuần**. Chính việc theo dõi phương cách vươn tới cái Vô-điều kiện này sẽ giúp Kant tìm ra căn nguyên của ảo tượng siêu nghiệm, tức của Siêu hình học giáo điều.

- Đòi hỏi tìm ra cái Vô-điều kiện là đòi hỏi tự nhiên, thuộc về bản chất của lý tính. Tuy nhiên, đòi hỏi này lại dẫn đến **hai** hình thức **sử dụng lý tính** khác nhau:
 - i: "**sử dụng lô-gíc**" (B364) là hoàn toàn chính đáng: đây là một phán đoán thuần túy có tính **phân tích**, theo đó bất kỳ mệnh đề (có-điều kiện) nào cũng được xem là được xác định bởi một mệnh đề (điều kiện) cao hơn. Sự sử dụng này thể hiện một "**châm ngôn lô-gíc**", hay một phương pháp buộc ta luôn phải đi tìm điều kiện cho cái có-điều kiện và cố gắng tìm ra cái Vô-điều kiện để kết thúc chuỗi các điều kiện. Châm ngôn này không diễn tả điều gì khác hơn là **quy luật nội tại** của bản thân lý tính, là **sự tất yếu chủ quan**, vì lý tính không chịu dừng lại ở sự nhất thể (hay thống nhất) **bao giờ cũng có điều kiện** của giác tính, trái lại, mục đích của lý tính là sắp xếp và nhất thể hóa cái đa tạp của những quy luật của giác tính để "mang giác tính vào trong mối quan hệ xuyên suốt với chính bản thân nó" (bản thân giác tính) (B362). Theo nghĩa đó, lý tính có chức năng đặc biệt là "**phân tư**" về giác tính, tức là quan hệ với giác tính cũng giống như giác tính quan hệ với các trực quan nhằm sắp xếp và nhất thể hóa cái đa tạp. Nếu nhất thể "đầu tiên" của giác tính mang lại tính khách quan thì nhất thể "thứ hai" này của lý tính không giúp gì cho việc "cấu tạo" nên đối tượng

khách quan cả; nó không mở rộng thêm nhận thức mà chỉ đưa nhận thức của giác tính vào "nhất thể tối cao của tư duy". "Châm ngôn lô-gíc" này không hề có tham vọng khẳng định hay phát biểu gì về tính khách quan, tức về sự tồn tại hiện thực (Existenz) của cái Vô-điều kiện. Đó chính là ranh giới của "tư duy khoa học", thể hiện ở suy luận sau: "Nếu cái có-điều kiện đã được mang lại [một cách hiện thực] (gegeben) thì cũng qua đó, một sự quy thoái trong chuỗi của tất cả mọi điều kiện cũng phải được mang lại (aufgegeben) cho ta" (B526), nghĩa là ta có nhiệm vụ phải không ngừng quy thoái càng xa càng tốt để tìm đến những điều kiện cao hơn, thậm chí để vươn đến một điểm hội tụ mọi quy luật và nhận thức, mặc dù đó chỉ là một "tiêu điểm tưởng tượng" (focus imaginarius) nhằm tạo nên "sự nhất thể tối cao bên cạnh tính đa tạp tối đa của chúng" (B672), thỏa mãn đòi hỏi chủ quan của lý tính như một "định đề lô-gíc của lý tính". (B526) (logisches Postulat der Vernunft).

- ii: Trong khi đó, ngược lại, sự sử dụng hiện thực (realer Gebrauch) đã biến châm ngôn thuần túy chủ quan nói trên thành một phát biểu về bản thân tính tồn tại hiện thực (Wirklichkeit) của cái Vô-điều kiện, thể hiện ở suy luận: "Nếu cái có-điều kiện đã được mang lại [một cách hiện thực] (gegeben) thì cái Vô-điều kiện cũng đã được mang lại [một cách hiện thực] (gegeben)", nghĩa là: cái Vô-điều kiện đã bị chuyển hóa từ khả năng thành hiện thực (Dasein) và mệnh đề ấy là một mệnh đề tổng hợp, chứ không còn là mệnh đề phân tích nữa.
- iii: Thế nhưng, làm thế nào có thể có được sự chuyển hóa ấy? Dâu là cơ sở cho tiến trình "hữu thể hóa" (Hyposiasierung, Ontologiesierung) và "bản thể hóa" (Substantialisierung) cái Vô-điều kiện? Tiếc thay, đây là điểm không được Kant lý giải trực tiếp ở Phần dẫn nhập này mà bàn bạc khắp Biện chứng pháp siêu nghiệm, nhất là trong việc phê phán các Vãng luận Tâm lý học và phê phán luận cứ bản thể học ở các chương sau. Ta có thể hiểu tóm tắt như sau:

Mệnh đề ở mục ii, như đã thấy, không thể là một mệnh đề phân tích, vì "cái có-điều kiện chỉ liên quan một cách phân tích [hàm chứa sẵn trong chủ ngữ] với một điều kiện nào đó, chứ không phải với cái Vô-điều kiện". (B364).

Vậy, mệnh đề trên buộc phải là một mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm. Song, ở đây không có một trực quan tiên nghiệm nào làm chất liệu cho

mệnh đề về cái Vô-điều kiện cả (người ta không thể trực quan cái Vô-điều kiện!) để có thể hình thành một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm có giá trị khoa học. Vậy, chỉ có bản thân lý tính là **tự mình** suy ra **sự tồn tại** hiện thực của đối tượng từ **khái niệm** về cái Vô-điều kiện, một ảo tưởng bắt nguồn từ luận cứ bản thể học được lén lút đưa vào. Thật thế, khái niệm về cái Vô-điều kiện, với tư cách là điều kiện tối hậu, chứa đựng trong nó chuỗi của mọi điều kiện, không thể được suy tưởng bằng cách nào khác hơn là như một "**nguyên nhân tự thân**" (**causa sui**) và do đó, trực tiếp chứa đựng cả thuộc tính "tồn tại hiện thực" (Existenz). (Xem: **Alain Renaut**, 1997: *Kant aujourd'hui*, Paris). Vậy, có thể nói, ảo tưởng siêu nghiệm của lý tính (tức của Siêu hình học giáo điều) thể hiện chủ yếu ở sự **nối kết (Verknüpfung)** tùy tiện, "**phá hủy**" giữa lô-gíc học hình thức với Siêu hình học. Sự "**phá hủy**" Siêu hình học giáo điều của Kant đặt nền tảng trên sự phê phán "**luận cứ bản thể học**", khẳng định sự "**đị biệt bản thể học**" (ontologische Differenz) giữa khái niệm và tồn tại, giữa cái thuần lý (das Rationale) và cái thực tồn (das Reale), bác bỏ mọi biểu hiện của loại "triết học đồng nhất". Mặt khác, Kant cũng cho thấy ba điểm quan trọng:

- *Mầm mống của tư duy Siêu hình học nằm ngay trong cấu trúc của phạm trù, nhất là các phạm trù tương quan (nhất thiết - giả thiết - phân đôi).*
- *Mọi khoa học đều có thể bị chuyển hóa thành Siêu hình học (giáo điều) khi chúng rơi vào ảo tưởng của luận cứ bản thể học, lẫn lộn việc sử dụng lô-gíc về một khái niệm với sự tồn tại hiện thực của khái niệm hay của ý niệm ấy, và nhất là khi khoa học có tham vọng phát biểu về cái toàn thể hoàn tất.*
- *Nhưng, cũng chính lý tính lại có khả năng **phản tư** để nhận ra sai lầm và ảo tưởng của chính mình, chứ không cần phải "phá hủy" chính bản thân lý tính (như mô hình "phá hủy" Siêu hình học của Nietzsche và Heidegger), đúng như cách nói của **Pascal**: "phải cấm cửa lý tính, [nhưng đồng thời] không cho ai vào ngoài lý tính" (Pensées, § 183/253) (sdd)⁽¹⁾.*

⁽¹⁾ Như vậy, độc lập với thuyết duy tâm của mình, **Kant** để lại **hai di sản** lớn và quan trọng nhất vẫn còn có ý nghĩa thời sự từ việc xác định đặc điểm của lý tính như là **sự Phản tư**: đó là ý tưởng về **Lý tính (tự) phê phán** và về **Phép biện chứng**.

- *Sự tự-phản tư của lý tính không chỉ là cơ sở cho việc hệ thống hóa mọi nỗ lực của **giác tính** mà cả cho việc phê phán chúng. Việc phê*

Tóm lại, cái Vô-điều kiện - vì là vô điều kiện - nên thiếu cả hai loại điều kiện của nhận thức khách quan, đó là trực quan cảm tính và khái niệm của giác tính. Cho nên, chỉ sau khi Cầm năng học siêu nghiệm và Phân tích pháp siêu nghiệm đã xác định cơ sở cho hai loại điều kiện này, ảo tượng siêu nghiệm (hay tư biện) mới bộc lộ chỗ thiếu cơ sở của nó: bao lâu các yếu tố cấu tạo nên kinh nghiệm chưa được làm sáng tỏ bằng phê phán siêu nghiệm thì sự **tất yếu chủ quan** và rất tự nhiên của lý tính tha hồ buông thả và trở thành nạn nhân của ảo tưởng rằng có thể có được nhận thức ở bên ngoài ranh giới của kinh nghiệm.

10.1.3 Ý niệm siêu nghiệm và Biện chứng pháp siêu nghiệm

Kết luận nhất định sẽ được Kant rút ra là: cái Vô-điều kiện không thể được nhận thức mà chỉ được suy tưởng thôi! Nhưng cái không thể được nhận thức, ắt cũng không thể tìm thấy trong kinh nghiệm. Kant đi tìm một tên gọi cho cái không thể được nhận thức này và hỏi: cái không thể nhận thức được này có thể diễn tả bằng các biểu tượng gì? Đầu tiên, ông gọi đó là "các khái niệm của lý tính thuần túy", rồi gọi là "các khái niệm siêu việt của lý tính thuần túy" và sau cùng ông tìm được thuật ngữ đặc ý mượn từ kho tàng thuật ngữ phong phú của

phán về giác tính, tức xác định những ranh giới và phạm vi hoạt động của giác tính thực chất là việc tự-phê phán của lý tính dùng như ý nghĩa hai mặt đã nói trước đây của bản thân nhận đề quyển sách: Lý tính phê phán và bị phê phán thống nhất làm một. Khả năng tự phê phán là đặc điểm cơ bản của lý tính tự nhận thức chính mình, là liều thuốc chống lại sự mù quáng và tự huyền hoặc của chính mình và cũng để **chống lại sự tự-bủi và tự-thủ tiêu** bản thân lý tính. Đây có lẽ là di sản có ý nghĩa nhất trong luận điểm của Kant về lý tính.

- Phép biện chứng theo nghĩa hiện đại là một kết quả khác của nỗ lực đi tìm tính "hợp lý tính" (Vernunftigkeit) của bản thân lý tính. Nếu Kant xem những mâu thuẫn (nghịch lý) là không thể dẹp bỏ được mà chỉ có thể phòng tránh, thì Hegel biến "nghịch lý của lý tính thuần túy" thành môi trường và công cụ cho bản thân tư duy triết học (tư biện), và mang trở lại cho phép biện chứng - (với Kant là dấu hiệu của sự lảm lẩn trí tuệ) ý nghĩa tích cực mà xưa kia Platon đã dành cho chữ "noesis". Hegel thống nhất **tính phê phán** của lý tính với **tính biện chứng** để xem cái biện chứng là kết quả tất yếu và không thể tránh khỏi của việc tự phê phán của lý tính, vì thế, theo Hegel, người ta không nên "sợ" sự mâu thuẫn mà phải suy tưởng ở **bên trong và cùng với** sự mâu thuẫn. (Xem thêm: 10.1.3).

Platon, đại triết gia Hy Lạp cổ đại: "các Ý niệm". Ông dành 8 trang (B369-377) đã biện giải việc sử dụng thuật ngữ này và thêm ngót 20 trang (B378-395) để cải tạo chúng thành tên gọi chính thức: "các Ý niệm siêu nghiệm" (*transzendente Ideen*).

Việc "hữu thể hóa" cái Vô-điều kiện có thể được quy về ba dạng thức cơ bản, tương ứng với ba Ý niệm siêu nghiệm được tư duy siêu hình học không ngừng xoay quanh suốt tiến trình lịch sử tư tưởng.

Kant xếp các Ý niệm siêu nghiệm vào hàng ngũ của những "biểu tượng" (B376), nhưng chúng thuộc về loại biểu tượng vượt khỏi hẳn mọi ranh giới của kinh nghiệm khả hữu. Căn cứ để định nghĩa và để xếp loại các ý niệm siêu nghiệm là thành quả đã thu hoạch được từ Cảm năng học siêu nghiệm. Theo đó, ta có thể phân biệt ba thao tác tinh thần khác nhau:

- **trực quan** như là "biểu tượng cá biệt, riêng lẻ" nắm bắt sự vật trong tính cá thể hóa của chúng.
- **khái niệm** như là "biểu tượng phổ biến" trong đó những sự vật riêng lẻ do trực quan mang lại có thể được "thâu gồm", tức được "suy tưởng" để trở thành đối tượng của nhận thức.
- sau cùng, **Ý niệm** là thao tác bất khả thi, tức là muốn nhận thức cái cá biệt bằng khái niệm đơn thuần chứ không nhờ dựa vào trực quan.

Vì lẽ, như ta đã biết trong Cảm năng học siêu nghiệm, - khái niệm không có trực quan là trống rỗng, và vì lẽ sự tồn tại hay hiện hữu hiện thực (*Existenz, Dasein*) - như ta sẽ thấy trong phần phê phán luận cứ bản thể học sau này - không phải là "thuộc tính hiện thực" (*reales Prädikat*) (tức không phải một tính quy định trong định nghĩa về một đối tượng), nên hành vi của lý tính - với tư cách là ý niệm - muốn nhận thức cái cá biệt chỉ bằng khái niệm đơn thuần, trống rỗng, nhất định phải thất bại và chỉ tạo nên được những ảo tưởng. Nói cách khác, định nghĩa về ý niệm như là "khái niệm vượt ra khỏi khả thể của kinh nghiệm" cho thấy ý niệm không thể có bất kỳ quan hệ nào với hiện thực khách quan.

Trước đây ta đã thấy rằng, về mặt lô-gíc, lý tính là quan năng suy luận và những suy luận của lý tính khác biệt nhau là ở **phương cách tương quan** (*die Art der Relation*) giữa chủ ngữ và vị ngữ của phán đoán, tức ba loại suy luận: nhất thiết, giả thiết, phân đôi. Danh mục 3 ý niệm siêu nghiệm tương ứng với ba loại suy luận ấy, chỉ có điều nội dung của chúng là cái tuyệt đối vô-điều kiện. Vậy, theo Kant, ta có:

a) đối với những điều kiện mà **con người** phải phục tùng, nhất thiết phải có một cái Vô-điều kiện tạo nên Nhất thể tuyệt đối của chủ thể thống nhất mọi điều kiện ấy lại. Ông gọi đó là **Linh hồn** và sự bắt tử của nó: đối tượng của **Tâm lý học thuần lý**.

Cấu trúc của cái Vô-điều kiện này chính là suy luận **nhất thiết (kategorisch)**, trong đó tương quan giữa chủ ngữ và vị ngữ trong phán đoán tương ứng với phạm trù **bản thể** (vd: A là E). Kết luận này (A là E) của lý tính xuất phát từ hai tiền đề: A là D, D và E (do đó A là E). Tiền đề mới: A là D lại là kết luận của một suy luận quy thoái cao hơn (Prosyllogismus) (Vd: A là C, C là D, vậy: A là D). Tiếp tục đi đến tiền đề **tối hậu**, trong đó chủ ngữ là cơ chất (das Substrat) hay là bản thể (Substanz) của **mọi** vị ngữ khả hữu (A là B, B là C, vậy: A là C). Như thế, điều kiện của mọi điều kiện, tức cái Vô-điều kiện ở đây là **bản thể** của mọi sự vật, là **chủ thể tuyệt đối** bao trùm mọi quy định có thể suy tưởng được. Do đó, hình thức biểu hiện đầu tiên của cái Vô-điều kiện chính là ý niệm về **linh hồn** như là chủ thể tuyệt đối, là bản thể.

b) Đối với những điều kiện mà **thế giới** (vũ trụ) phải phục tùng, phải có cái Vô-điều kiện như là tính toàn thể của vạn sự vạn vật trong không gian-thời gian, thống nhất các điều kiện ấy lại. Ông gọi đó là cái toàn bộ thế giới (Weltganze) và sự Tự do bên cạnh cơ chế tất yếu của Tự nhiên: đối tượng của **Vũ trụ học thuần lý**.

Cấu trúc của cái Vô-điều kiện này chính là suy luận **giả thiết (hypothetisch)**, tương ứng với phạm trù nhân quả; và cũng thông qua chuỗi suy luận quy thoái đến suy luận tối hậu, ta sẽ có tiền đề (Nếu A, thì B) làm khởi điểm cho việc nối kết tất yếu của toàn bộ chuỗi các kết quả. Tiền đề đầu tiên (tối cao, tối hậu) này lấy chính mình làm tiền đề, chứa đựng toàn bộ chuỗi của tương quan nhân quả, và đó chính là **Ý niệm** về thế giới như là chuỗi hoàn tất của mọi hiện tượng lệ thuộc vào nhau.

c) Sau cùng, đối với những điều kiện mà mọi đối tượng của tư duy và mọi cái khả niệm (cái có thể suy tưởng được) phải phục tùng, phải có một cái Vô-điều kiện thống nhất các điều kiện ấy lại. Đó là sự thống nhất nơi mọi **Hữu thể tất yếu**: đó là Thượng đế và là đối tượng của **Thần học thuần lý**.

Cấu trúc của cái Vô-điều kiện này chính là suy luận **phân đôi (disjuntiv)**, tương ứng với phạm trù tương tác. Lý tính xuất phát từ một suy luận có dạng "A là B hay là C" rồi đi lên đến suy luận **tối hậu** sẽ có một tiền đề trong đó chủ ngữ có thể là **tất cả mọi khả thể**

(X là A, hoặc là B, hoặc là C, hoặc là D...). Đây chính là ý niệm về Thượng đế (của Siêu hình học duy lý kiểu Leibniz) như là **Hữu thể có toàn bộ mọi khả thể**.

Lý tính đã thành công trong việc tìm đến cái Vô-điều kiện tuyệt đối với hy vọng "hoàn tất sự thống nhất của nhận thức" (B364), nhưng đồng thời phải trả giá rất đắt là tự lừa dối chính mình: nhận thức về cái Vô-điều kiện là ảo vọng vì... thiếu mọi điều kiện (trực quan và phạm trù); đúng hơn, vì tất yếu **phải** thiếu mọi điều kiện, bởi cái Vô-điều kiện mà còn cần đến các điều kiện sẽ không còn là cái Vô-điều kiện nữa! Kết quả đáng buồn:

- tư duy về chủ thể tuyệt đối, lý tính rơi vào các **Võng luận (Paralogismen)**.
- tư duy về tính toàn thể tuyệt đối của vũ trụ, lý tính rơi vào các **Nghịch lý (Antinomien)**.
- tư duy về Thượng đế, lý tính đưa ra các **luận cứ thần học** đều có thể bị bẻ gãy.

Tình trạng tự mâu thuẫn và tự ngộ nhận ấy được Kant gọi là "Biện chứng pháp" của lý tính thuần túy. Ta đều biết "**biện chứng**" bắt nguồn từ gốc Hy Lạp "**dialegomai**": "(tôi) trao đổi, đối thoại". Nghĩa đơn giản nhất của nó là: "nghệ thuật đối thoại". Qua các đối thoại nổi tiếng của Platon, phép biện chứng thường được hiểu là "phương pháp lập luận và phản lập luận", tức xem xét, cân nhắc giữa ý kiến tán thành và phản đối về một vấn đề nhất định để đạt được một kết quả, khởi đầu cho một cuộc đối thoại mới. Kant tiếp thu và phát triển nghĩa này nhưng theo cách "mạnh mẽ" hơn, tức vạch ra "lô-gíc ảo tưởng" khi lý tính rơi vào mâu thuẫn, võng luận khi đi tìm cái Vô-điều kiện. Kant đặt nền móng cho cách hiểu rộng rãi và tích cực hơn sau này của các triết gia kế tiếp sau Kant như Fichte, Schelling và nhất là Hegel. (Khi đi vào giải quyết các võng luận và nghịch lý của lý tính thuần túy, Kant đề ra "các ý niệm điều hành" nhằm điều hòa một cách thận trọng giữa nhận thức khoa học dựa vào kinh nghiệm với nhu cầu suy tưởng về cái Vô-điều kiện của lý tính. Nhưng trong thuyết duy tâm tư biện sau Kant, nhất là với Hegel, sự thận trọng này bị vượt bỏ. "Phép biện chứng" được đánh giá lại trên cơ sở mới về phương pháp suy tưởng. Trong khi Kant xem phép biện chứng là "lô-gíc của ảo tưởng", thì Fichte, Schelling, nhất là Hegel cho nó ý nghĩa tích cực và xây dựng hơn nhiều. Theo họ, tư duy về cái Tuyệt đối bằng các khái niệm có tính toàn thể không tự động và không nhất thiết rơi vào các mâu thuẫn nan giải. Chỉ có lối tư duy phản tư của giác tính mới bắt lực trước cái Tuyệt đối chứ không phải tư duy biện

chứng tư biện. Ta không thể đi sâu hơn ở đây mà chỉ nhắc qua để thấy mối quan hệ và bây giờ hãy trở lại với Kant).

10.1.4 Ý nghĩa "tích cực" của biện chứng pháp siêu nghiệm

Thuật ngữ "ảo tưởng" (Illusion) nói lên kết quả của sự nhận định về giá trị nhận thức của các Ý niệm siêu nghiệm. Điều này hoàn toàn không có nghĩa là bản thân các Ý niệm siêu nghiệm là vô ích, có hại và cần xóa bỏ hẳn. Kant không "phá hủy" Siêu hình học tư biện để thay vào đó thái độ hư vô chủ nghĩa hay để xướng thuyết thực chứng (Positivismus) muốn bóp chết Siêu hình học từ trong trứng nước và xem mọi vấn đề siêu hình học là vô nghĩa, là sản phẩm của ý thức sai lầm. Trái lại, Kant sẽ có mang lại cho chúng một nội dung và ý nghĩa mới mẻ về phương pháp.

Tuy theo Kant, các Ý niệm siêu nghiệm không có chức năng cấu tạo nên nhận thức, nghĩa là không mang lại khả thể cũng không mở rộng kinh nghiệm, nhưng lại có chức năng **điều hành (regulativ, xem 9.5.1.1.b)**. Kinh nghiệm mang lại cho ta những nhận thức chính xác nhưng cục bộ về từng mảng thực tại, còn lý tính muốn mang lại cho ta cái nhìn toàn bộ, nhất quán; đó là xu hướng tích cực, lành mạnh và là niềm tự hào của trí tuệ con người. Chỉ có điều: cái toàn bộ ấy không bao giờ có sẵn, có thật (**gegeben**) mà mãi mãi là **nhệm vụ đặt ra cho con người (aufgegeben)**; nó là động lực và hướng vươn tới của quá trình nghiên cứu vô tận chứ không phải là đối tượng có thể chiếm lĩnh "một lần là xong" của một môn học đặc biệt mệnh danh là Siêu hình học. Như đã nói, cái toàn bộ như là đường chân trời mà chỉ kẻ ngây thơ mới hy vọng hoặc tưởng rằng có thể đạt chân đến được. Xem nó không phải là chân trời mà là một đối tượng cụ thể có thể nắm bắt được mới làm nảy sinh ảo tưởng siêu nghiệm mà Kant phải vất vả phơi bày.

Nhưng, quan trọng hơn, "Biện chứng pháp siêu nghiệm" không chỉ có ý nghĩa tiêu cực về mặt lý thuyết, nó còn có ý nghĩa tích cực về mặt thực hành. Theo Kant, trong lãnh vực lý thuyết, nếu ta không đủ cơ sở để khẳng định và chứng minh sự tồn tại của các đối tượng siêu việt (Bất tử, Tự do, Thượng đế) thì điều an ủi (!) là cũng sẽ không ai đủ cơ sở để chứng minh ngược lại rằng chúng không tồn tại! Vậy nơi ranh giới mà lý tính lý thuyết phải dừng lại sẽ mở ra lãnh vực bao la của lý tính thực hành thuần túy. Siêu hình học tư biện chuẩn bị miếng đất và phải nhường chỗ cho Siêu hình học thực hành. Theo ông, các ý niệm về Thượng đế, Tự do, sự bất tử không thể là các nhận thức của lý tính lý thuyết mà sẽ trở thành các định đề (Postulate) của lý tính thực hành. Khi Kant viết: "Tôi phải dẹp bỏ tri

thức di để dành chỗ cho lòng tin" (BXXX), ông hiểu "tri thức" ở đây là "tri thức" sai lầm do ảo tượng siêu nghiệm gây ra và "lòng tin" là sự thừa nhận vai trò của lý tính thuần túy thực hành (reine praktische Vernunft). Lý tính thuần túy thực hành không gì khác hơn là ĐẠO ĐỨC (Moralität) được suy tưởng bằng các khái niệm về Tự do. Siêu hình học về Tồn tại nhường chỗ cho Siêu hình học về Tự do là kết quả tất yếu của công cuộc Phê phán lý tính thuần túy và là hạt giống được ông gieo để chuẩn bị thu hoạch ở các tác phẩm tiếp theo. Kant phân biệt rạch ròi giữa tri thức và lòng tin không phải với thái độ thất bại, yếm thế mà từ sự xem xét kỹ lưỡng khả thể và phạm vi hiệu lực của mỗi bên, thống nhất nơi chủ thể.

Sau khi đã biết các Ý niệm siêu nghiệm là gì, bây giờ là lúc đi vào phần tìm hiểu việc sử dụng các Ý niệm ấy trong "các lối suy luận siêu việt và biện chứng" (B366) của lý tính thuần túy. Đây là phần ngoan mục và nổi tiếng nhất của quyển sách: Phê phán Siêu hình học tư biện.

VỀ CÁC VÕNG LUẬN CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Võng luận lô-gíc là sự sai lầm của một suy luận của lý tính về mặt hình thức bất kể nội dung như thế nào. Còn một võng luận siêu nghiệm nói ở đây là lập luận sai vì [nội dung] có cơ sở siêu nghiệm trong khi hình thức vẫn đúng. Vì vậy, võng luận siêu nghiệm có cơ sở ngay trong bản tính tự nhiên của lý tính con người, mang theo nó một ảo tưởng (Illusion) không thể tránh khỏi, nhưng không phải không giải quyết được.

Bây giờ, ta đến với một khái niệm tuy không được nêu trong danh sách tổng quát các khái niệm siêu nghiệm trên đây nhưng vẫn phải được tính vào cho danh sách ấy, dù không vì thế phải thay đổi hay xem danh sách trước đây là thiếu sót. Đó chính là khái niệm, hay nói đúng hơn, là phán đoán: “Tôi tư duy”. Ta đều đã biết rằng ý tưởng này chỉ là cỗ xe chuyên chở mọi khái niệm nói chung, kể cả các khái niệm siêu nghiệm, thế nhưng lại được xem như là một trong B400 khái niệm siêu nghiệm ngoài ý muốn của nó, vì nó không có mục đích nào khác hơn là chỉ ra rằng mọi tư tưởng đều như là cùng thuộc về một ý thức. Đồng thời, khái niệm này là thuần túy vì không có nội dung thường nghiệm nào (ấn tượng của giác quan) thế mà lại được dùng để phân biệt hai loại đối tượng khác nhau từ trong bản tính tự nhiên của quan năng biểu tượng của chúng ta: Cái Tôi đang tư duy là đối tượng của giác quan bên trong, gọi là Linh hồn; và cái làm đối tượng của giác quan bên ngoài, gọi là Thân xác. Như vậy, chỉ có thuật ngữ “Cái Tôi” như vật đang tư duy mới là

đối tượng nghiên cứu của Tâm lý học được gọi là “học thuyết thuần lý về Linh hồn” theo nghĩa trong môn học này, tôi không muốn biết gì khác về linh hồn ngoài những gì có thể được rút ra từ khái niệm về “cái Tôi”, độc lập với mọi kinh nghiệm (trong khi kinh nghiệm mới là cái xác định tôi một cách chính xác và cụ thể - in concreto -), tức là chỉ trong chừng mực “cái Tôi” xuất hiện trong mọi [động tác] tư duy.

B401 Học thuyết thuần lý về linh hồn quả thật theo đuổi một công cuộc nghiên cứu bằng cách này, bởi vì chỉ cần một yếu tố thường nghiệm nhỏ nhất của tư duy tôi, hoặc một tri giác đặc thù nào đó về trạng thái bên trong của tôi bị đưa lẫn vào trong các cơ sở nhận thức của môn học này, nó sẽ không còn là khoa học thuần lý nữa, mà thành môn học thường nghiệm về linh hồn. Như vậy, ta đang có trước mắt ta một môn khoa học tự vô ngược là chỉ cần xây dựng trên một mệnh đề duy nhất “**Tôi tư duy**”; môn khoa học tự xưng ấy có cơ sở hay không có cơ sở là điều ta có thể kiểm tra hoàn toàn chính xác theo đúng bản tính tự nhiên của một môn triết học siêu nghiệm. Cũng không nên phản bác khoa học này bằng cách cho rằng đối với mệnh đề “**Tôi tư duy**” diễn tả tri giác về bản ngã của con người, tôi luôn có một kinh nghiệm bên trong, do đó học thuyết thuần lý về linh hồn dựa trên mệnh đề ấy không bao giờ là hoàn toàn thuần túy được vì có phần nào dựa vào một nguyên tắc thường nghiệm. Bởi vì, tri giác bên trong này không gì hơn là **Thông giác** đơn thuần: “**Tôi tư duy**”, là cái thậm chí làm cho mọi khái niệm siêu nghiệm có thể có được, khi ta nói: “**Tôi tư duy về bản thể, về nguyên nhân...**”. Và bởi vì, kinh nghiệm bên trong nói chung và khả thể của nó, hay tri giác nói chung và quan hệ của nó với những tri giác khác, - [một khi] chưa có một sự khác biệt đặc thù nào giữa chúng và chưa có tính quy định nào được mang lại một cách **thường nghiệm** - đều không thể được xem là nhận thức thường nghiệm, trái lại

như là nhận thức về cái thường nghiệm và thuộc về công việc nghiên cứu khả thể của mọi kinh nghiệm, tức đúng nghĩa là **siêu nghiệm**. Một đối tượng nào của tri giác dù nhỏ bé nhất (ví dụ: vui sướng hay đau khổ) chen vào trong **biểu tượng phổ biến của Tự-ý thức** sẽ lập tức biến Tâm lý học thuần lý thành Tâm lý học thường nghiệm.

Vậy, “**Tôi tư duy**” là cương lĩnh duy nhất của Tâm lý học thuần lý, từ đó nó phát triển toàn bộ hệ thống. Người ta dễ thấy rằng, tư tưởng này - khi được áp dụng vào một đối tượng (là bản thân tôi) - không thể chứa đựng gì khác hơn là những **thuộc tính siêu nghiệm** của chính tôi, vì lẽ một thuộc tính thường nghiệm nhỏ bé nhất chen vào sẽ phá hủy tính thuần túy lý tính và tính độc lập với mọi kinh nghiệm của môn học này.

B402 Sau đây, ta phải dựa theo sự hướng dẫn của các phạm trù [để phân tích], bởi vì ở đây trước hết có một sự vật - cái Tôi - xét như vật đang tư duy - đã được mang lại, nên ta sẽ bắt đầu với phạm trù **bản thể** là phạm trù hình dung sự vật như là **một vật**, rồi từ đó đi ngược đến các phạm trù khác, chứ ta không hề thay đổi trật tự vốn có trong bảng phạm trù. Vậy, Định vị học (Topik) của Tâm lý học thuần lý về linh hồn - từ đó mọi nội dung khác của nó được suy diễn ra - sẽ như sau:

1.

LINH HỒN LÀ BẢN THỂ

2.

**VỀ CHẤT, NÓ LÀ
ĐƠN THUẦN
(EINFACH)**

3.

**VỀ MẶT TỒN TẠI TRONG
NHỮNG THỜI ĐIỂM KHÁC
NHAU, TỨC VỀ TÍNH ĐỒNG
NHẤT - SỐ HỌC, NÓ LÀ NHẤT
THỂ (KHÔNG PHẢI ĐA THỂ)**

4.

**NÓ Ở TRONG QUAN HỆ
VỚI NHỮNG ĐỐI TƯỢNG KHẢ HỮU
TRONG KHÔNG GIAN ⁽¹⁾**

Tất cả những khái niệm của Tâm lý học thuần lý đều bắt nguồn từ các yếu tố trên đây, và chỉ bằng cách thông qua sự phối hợp các yếu tố ấy lại chứ không nhận thức một nguyên tắc nào khác.

Bản thể này - đơn thuần là đối tượng của giác quan bên trong -, sẽ mang lại khái niệm về tính PHI VẬT CHẤT (IMMATERIALITÄT); từ bản thể đơn thuần, sẽ có khái niệm về tính BẤT HOẠI của linh hồn (INKORRUPTIBILITÄT); tính đồng nhất (nhất thể) của bản thể này với tư cách là bản thể trí tuệ, sẽ mang lại khái niệm về tính NHÂN

(1) Bạn đọc nào khó nhận ra ngay ý nghĩa tâm lý học từ các thuật ngữ trên đây vì chúng đã bị trừu tượng hóa siêu nghiệm và chưa hiểu tại sao thuộc tính sau cùng của linh hồn lại thuộc về phạm trù tồn tại (Existenz), sẽ dần dần hiểu và thấy điều này là hợp lý trong phần trình bày tiếp theo.

B403 Ngoài ra, tôi muốn xin bạn đọc thứ lỗi vì đã dùng khá nhiều thuật ngữ bằng tiếng La-tinh trong chương này cũng như trong cả quyển sách thay vì dùng tiếng Đức đồng nghĩa thông thường làm cho văn phong mất đi phần trong sáng, dễ đọc. Tôi thiết nghĩ thà chịu hy sinh văn phong cho sự chính xác trong khoa học. (Chú thích của tác giả).

CÁCH (PERSONALITÄT); cả ba khái niệm ấy gộp lại sẽ có khái niệm về tính TÂM LINH (SPIRITUALITÄT). | Còn mối quan hệ với những đối tượng trong không gian sẽ mang lại sự TƯƠNG THÔNG (hay CỘNG ĐỒNG TƯƠNG TÁC - COMMERCIMUM) với những vật thể [có thân xác]. Như vậy, bản thể - với tư cách là bản thể tư duy - thể hiện nguyên tắc về sự sống ở trong vật chất, tức như là LINH HỒN (ANIMA) và là cơ sở cho tính LINH HỒN, và tính linh hồn này được tính tâm linh [xác định và] giới hạn, nên nó cũng có tính BẤT TỬ (IMMORTALITÄT) nữa.

Liên hệ với các khái niệm vừa kể là **BỐN VÔNG LUẬN** của Tâm lý học siêu nghiệm được xem một cách sai lầm là một môn khoa học của lý tính thuần túy về bản tính của hữu thể-tư duy của chúng ta.

B404 Tuy nhiên, ta không thể đặt cho khoa học này một cơ sở nào khác hơn là biểu tượng “cái Tôi” đơn thuần và tự nó hoàn toàn trống rỗng, không có nội dung nào, do đó cũng không thể gọi biểu tượng ấy là một khái niệm mà chỉ là một ý thức đơn thuần đi kèm theo mọi khái niệm. [xem lại Phần Dẫn dịch siêu nghiệm § 16, B132..., N.D]. Qua cái Tôi, hay Anh ta hay Nó (sự vật) đang tư duy thì đều không có gì được hình dung ngoài **một chủ thể siêu nghiệm của những tư tưởng = X**, là cái chỉ được nhận thức thông qua chính các [nội dung] tư tưởng là thuộc tính của chúng và nếu tách khỏi những tư tưởng này, ta không thể có được khái niệm tối thiểu nào; cho nên chúng ta xoay quanh nó trong một vòng tròn bất tận bằng cách phải luôn luôn sử dụng biểu tượng về nó để phán đoán một điều gì về nó. | Ta không thể nào thoát khỏi sự bất tiện này, bởi lẽ **ý thức**, tự bản thân nó, không phải là một biểu tượng để phân biệt một đối tượng đặc thù nào mà chỉ là một **mô thức** của biểu tượng nói chung, và chỉ trong chừng mực đó, ý thức có thể được gọi là **nhận thức**, vì chỉ ở trong và nhờ nhận thức [ý thức] này, tôi

mới có thể nói tôi đang - qua nó - suy tưởng về một cái gì.

B405 Nhưng, thoát nhìn có vẻ khá lạ lùng rằng điều kiện để cho tôi tư duy nói chung, và do đó điều kiện này là một đặc tính riêng của chủ thể tôi lại phải là điều kiện có giá trị chung cho mọi tồn tại khác đang tư duy; và rằng ta có thể dựa vào một mệnh đề có vẻ thường nghiệm rồi giả định nó thành một phán đoán tất nhiên và phổ biến, tức là cho rằng: mọi tồn tại đang tư duy đều được cấu tạo giống như tự-ý thức của tôi đang nhắc bảo tôi [là một tồn tại đang tự-ý thức về mình]. Nguyên nhân [của lòng tin này] là do: chúng ta nhất thiết phải gán một cách tiên nghiệm mọi đặc điểm tạo nên những điều kiện để ta có thể suy tưởng về sự vật cho chính những sự vật. Nhưng tôi không thể có biểu tượng nào về một hữu thể-tư duy nhờ thông qua kinh nghiệm bên ngoài mà chỉ đơn thuần thông qua Tự-ý thức. Cho nên, những đối tượng như thế [những hữu thể tư duy khác] không gì khác hơn là sự chuyển trao (Übertragung) ý thức này của tôi vào những sự vật khác để nhờ đó chúng mới được hình dung là những hữu thể-tư duy [như tôi]. Mệnh đề “Tôi tư duy”, trong trường hợp này, phải được hiểu theo nghĩa **nghi vấn**, không phải trong chừng mực nó chứa đựng một tri giác về **sự tồn tại** nào cả (như kiểu “*Cogito ergo sum*”, “Tôi tư duy vậy tôi tồn tại” của Descartes), mà chỉ xét về mặt khả năng để phát hiện những đặc điểm nào có thể rút ra từ mệnh đề đơn giản ấy dành cho chủ thể (không xét chủ thể ấy tồn tại hay không).

Nếu giả thử nhận thức thuần túy của lý tính về hữu thể tư duy nói chung, có một cái gì **nhiều hơn** là cái COGITO (Tôi tư duy) đơn thuần làm cơ sở, ắt ta phải cần đến sự trợ giúp của các quan sát về những diễn biến của nội dung tư tưởng của ta, rồi từ đó rút ra các quy luật tự nhiên về bản ngã-tư duy, thế thì sẽ nảy sinh một môn Tâm lý học **thường nghiệm** mà thực chất là một loại sinh lý học về giác quan

B406 bên trong có lẽ giải thích được những hiện tượng của giác quan này, nhưng như thế, môn học này sẽ không bao giờ có thể phục vụ cho việc khai mở ra những đặc điểm vốn không thuộc về kinh nghiệm khả hữu (chẳng hạn như là tính đơn thuần về chất của linh hồn), cũng không thể thuyết giảng về những gì liên quan đến bản tính tự nhiên của hữu thể tư duy một cách tất yếu hiển nhiên (apodiktisch) và như vậy, nó sẽ không còn là môn Tâm lý học thuần lý nữa.

Vì mệnh đề “Tôi tư duy” (hiểu theo nghĩa nghi vấn) chỉ chứa đựng mô thức cho bất kỳ một phán đoán của giác tính nói chung và đi kèm theo mọi phạm trù như là cỗ xe chuyên chở cho chúng, nên rõ ràng các suy luận [sai lầm] rút ra từ mệnh đề này đều chỉ có thể chứa đựng một sự sử dụng đơn thuần siêu nghiệm về **giác tính** mà thôi. Việc sử dụng giác tính [một cách siêu nghiệm] này loại bỏ mọi sự pha trộn của kinh nghiệm và - như đã nói trên -, ta không có sẵn khái niệm nào thuận lợi [thích hợp] cho việc sử dụng như thế cả. Do đó, ta sẽ dùng con mắt phê phán để kiểm tra mọi suy luận do tâm lý học thuần lý rút ra từ mệnh đề trên, và để ngắn gọn, ta xét chúng trong mối liên kết liền lạc với nhau*. [chứ không chia ra nhiều mục và phê phán từng Võng luận như trong ấn bản A].

Trước tiên, nhận xét khái quát sau đây có thể làm sáng bén hơn sự chú ý của ta về phương cách lập luận [biện chứng] này. Không phải bằng cách tư duy đơn thuần mà tôi có thể **nhận thức** được một đối tượng nào đó, trái lại, chính là nhờ tôi xác định một trực quan đã cho trong mối quan hệ với sự thống nhất của ý thức trong đó mọi tư duy diễn ra, tôi mới có thể nhận thức được một đối tượng. Do đó, tôi nhận

* Từ: “và để ngắn gọn...” cho đến hết phần “các Võng luận của lý tính thuần túy” là phần do Kant viết lại cho ấn bản B. Phần tương ứng đã bị thay thế của bản A được dịch tiếp theo từ A348-A405. (N.D).

B407 thức về tôi không phải do tôi ý thức về chính tôi như là đang tư duy, mà chỉ khi tôi ý thức **trực quan** về chính tôi như là được xác định trong mối quan hệ với chức năng tư duy. Vì vậy, mọi cách thái của Tự-ý thức trong tư duy, tự chúng chưa phải là các khái niệm của giác tính về những đối tượng (các phạm trù); mà chỉ đơn thuần là các chức năng lô-gíc không mang lại cho tư duy một đối tượng nào để nhận thức cả và do đó, cũng không thể mang lại “cái Tôi” như một đối tượng. **Không phải ý thức về cái Tôi quy định (bestimmende Selbst) mà về cái Tôi có thể ĐƯỢC quy định (das bestimmbare Selbst), tức là về trực quan bên trong của tôi mới là đối tượng [cho tôi] (trong chừng mực cái đa tạp của trực quan có thể được nối kết phù hợp với điều kiện chung của sự thống nhất của thông giác trong tư duy).**

1. Trong mọi phán đoán, cái Tôi bao giờ cũng là **chủ thể quy định** mối quan hệ tạo thành phán đoán. Bảo rằng phải thừa nhận cái Tôi đang tư duy bao giờ cũng có thể được xem là chủ thể trong tư duy chứ không đơn thuần là thuộc tính phụ thuộc vào tư duy, thì mệnh đề này bản thân là một mệnh đề hiển nhiên và đồng nhất, nhưng nó **không** có nghĩa rằng: cái Tôi, xét như một đối tượng cho chính tôi, bản thân lại là một tồn tại độc lập, tự tại hay là **một bản thể** được. Khẳng định này [cái Tôi là bản thể] đã đi quá xa, do đó đòi hỏi [sự hỗ trợ của] những chất liệu không thể tìm thấy trong tư duy [về cái Tôi] và có lẽ cũng không thể tìm thấy trong bản thân tư duy nói chung (trong chừng mực tôi xem cái tôi tư duy chỉ đơn thuần như trên).
2. Cho rằng cái Tôi của thông giác, tức cái Tôi đi kèm theo mọi tư tưởng là một cái **Đơn nhất (ein Singular)**, không thể phân giải ra thành một Đa thể (Vielheit) của nhiều chủ thể được, do đó, biểu thị một chủ thể lô-gíc đơn

B408 nhất, mệnh đề này đã có sẵn trong khái niệm về tư duy, tức là một mệnh đề **phân tích**. | Nhưng điều đó không có nghĩa rằng cái Tôi tư duy là **một bản thể đơn thuần (einfach)** [đơn tính] vì đây lại là một mệnh đề **tổng hợp**. Khái niệm về **bản thể** bao giờ cũng quan hệ với những trực quan; nhưng trực quan nơi tôi không thể khác hơn là trực quan cảm tính, tức hoàn toàn nằm ngoài lãnh vực của giác tính và tư duy của giác tính, thế mà chính điều ấy lại được khẳng định ở đây khi cho rằng cái Tôi trong tư duy là đơn thuần [đơn tính]. Cho nên thật là điều kỳ diệu vì trong các trường hợp khác, ta phải tốn bao công sức để phân biệt trong những gì do trực quan mang lại cái gì trong đó [thực sự] là **bản thể**; và càng vất vả hơn để xét xem bản thể ấy có thể là “đơn thuần” hay không (như trường hợp với những bộ phận của vật chất) thì nay chỉ trong một biểu tượng nghèo nàn nhất, “bản thể” ấy lập tức được mang lại cho ta như thể bằng một sự hiển thị (Offenbarung)!

3. Mệnh đề về **tính đồng nhất (Identität)** của chính tôi trong mọi cái đa tạp mà tôi ý thức cũng là một mệnh đề nằm ngay trong bản thân các khái niệm, do đó, là một mệnh đề phân tích. | Nhưng, tính đồng nhất này của chủ thể mà tôi có thể ý thức được trong mọi biểu tượng của nó, không liên quan gì đến **trực quan về chủ thể**, qua đó chủ thể được mang lại như một đối tượng, nên mệnh đề trên cũng không thể có nghĩa là tính đồng nhất của **nhân cách (Person)** hiểu theo nghĩa là ý thức về tính đồng nhất của **bản thể** của chính mình như một hữu thể-tư duy trải qua mọi sự thay đổi của các trạng thái, vì muốn chứng minh điều đó, không thể chỉ phân tích mệnh đề “Tôi tư duy” là đủ, trái lại, đòi hỏi những phán đoán tổng hợp dựa trên trực quan được mang lại.

B409

4. Tôi phân biệt sự tồn tại (Existenz) của riêng tôi như sự

tồn tại của một hữu thể-tư duy với những sự vật khác ở ngoài tôi, (trong đó kể cả thân xác tôi) thì đó cũng là một mệnh đề phân tích, vì những sự vật khác chính là những gì tôi suy tưởng như là phân biệt với bản thân tôi. Nhưng, ý thức này về chính tôi có thể có được hay không nếu không có những sự vật ngoài tôi để, qua đó, những biểu tượng được mang lại cho tôi, và vì thế tôi có thể tồn tại đơn thuần như một hữu thể-tư duy (mà không cần tồn tại như một **con người** trọn vẹn) hay không, là điều tôi không thể biết [hay không thể suy ra] từ mệnh đề trên được.

Vậy, nếu chỉ phân tích ý thức về bản thân cái Tôi trong tư duy nói chung, ta chẳng thu hoạch được gì cả để có thể xem là nhận thức về cái Tôi như một **đối tượng**. Việc [phân tích và] khảo sát có tính **lô-gíc** về tư duy nói chung đã bị nhận lầm là một sự xác định có tính **siêu hình học*** về một đối tượng.

Chương ngại to lớn và duy nhất chống lại toàn bộ công cuộc Phê phán của chúng ta là nếu quả thật có thể chứng minh một cách tiên nghiệm rằng mọi hữu thể-tư duy tự thân là những bản thể đơn thuần, do đó, (như một hệ luận của chứng minh trên) có thuộc tính không thể tách rời là tính **NHÂN CÁCH** và có thể ý thức về **sự tồn tại** của mình mà không cần có hoặc không cần gắn liền với mọi vật chất [chất liệu]. Vì như vậy, là ta đã đi một bước ra khỏi thế giới cảm tính để vào trong lãnh vực của những vật-tự thân, và trong trường hợp đó không có gì ngăn cấm ta tiếp tục bành trướng, cày xới trong lãnh vực này và, nhờ một ngôi sao may mắn, có thể thực sự chiếm quyền sở hữu trong đó. Bởi

* “Sự xác định [có tính] siêu hình học” (*metaphysische Bestimmung*): quy định về sự tồn tại (*Dasein, Existenz*) của một sự vật hay của một biểu tượng về sự vật. (N.D).

vì, mệnh đề: “Mọi hữu thể-tư duy đều là bản thể đơn thuần” là một mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm; trước hết nó đi ra ngoài khái niệm làm cơ sở cho nó và thêm vào cho tư duy nói chung cả phương cách của sự tồn tại nữa; và thứ hai là, gắn thêm một thuộc tính (tính đơn thuần, Einfachheit) vào cho khái niệm ấy, một thuộc tính không thể được mang lại ở trong bất cứ kinh nghiệm nào. Nếu vậy, những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm sẽ không đơn thuần chỉ có thể có - như ta đã khẳng định - trong quan hệ với những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu mà còn có thể áp dụng vào những vật nói chung và tự thân, - một sự áp dụng sẽ kết liễu toàn bộ công cuộc phê phán hiện nay của chúng ta và buộc ta rơi trở lại vào phương cách tư duy siêu hình học kiểu cũ. Nhưng thực ra, nguy cơ này không lớn đến như thế nếu ta nhìn kỹ hơn vào vấn đề.

Trong phương pháp của Tâm lý học thuần lý có một **Võng luận** xuyên suốt được trình bày bằng suy luận như sau:

- Cái gì không thể được suy tưởng một cách khác hơn là chủ thể thì không thể tồn tại cách nào khác hơn là chủ thể, do đó là một bản thể.
- B411 - Một hữu thể-tư duy - được xem xét đơn thuần như là hữu thể-tư duy - không thể được suy tưởng cách nào khác hơn như là một chủ thể.
- Vậy hữu thể-tư duy cũng phải tồn tại như là một chủ thể, tức, như là **Bản thể**.

Trong chính đề (Major) thì nói về một “cái gì” có thể được suy tưởng nói chung và trong mọi quan hệ, kể cả cái được mang lại trong **trực quan**. Nhưng trong thứ đề (Minor), lại chỉ nói về cùng “cái gì” ấy nhưng chỉ trong chừng mực là chủ thể chỉ có quan hệ với tư duy và với sự thống nhất của ý

thức chứ không quan hệ với trực quan để được mang lại như một **đối tượng** cho tư duy. Rồi kết luận lại được rút ra theo kiểu ngụy biện "**Sophisma figurae dictionis**"⁽¹⁾.

- B412 Việc giải quyết lập luận nổi tiếng trên đây đúng là giải quyết một **Võng luận**, và điều này đã sáng tỏ nếu ta ôn lại phần **NHẬN XÉT CHUNG** đặt trước phần trình bày về các nguyên tắc của giác tính thuần túy và trong tiết về Vật-tự thân. | Vì ở các phần đó, ta đã chứng minh rằng khái niệm về một sự vật có thể tồn tại tự mình chỉ như là chủ ngữ chứ không đơn thuần như vị ngữ thì chưa hề có được tính **thực tại khách quan**. | Có nghĩa là, ta không thể biết liệu có một đối tượng nào thực sự tồn tại tương ứng với khái niệm ấy không, bao lâu ta không thấy có khả thể nào của một phương cách tồn tại như vậy, do đó nó hoàn toàn không mang lại một nhận thức nào cả. Nếu nó báo hiệu rằng một đối tượng có thể được mang lại với danh hiệu của một **hản thể**, khái niệm ấy có thể trở thành một nhận thức: vậy phải có một **trực quan thường tồn** làm cơ sở như là điều kiện
- B413 không thể thiếu được cho tính thực tại khách quan của một

(1) Tư duy trong hai tiền đề được dùng theo hai nghĩa hoàn toàn khác nhau: trong chính đề, nó được xét trong mối quan hệ và áp dụng vào một đối tượng nói chung, (tức cả các đối tượng được mang lại trong trực quan); còn trong thứ đề, thì chỉ trong quan hệ với Tự - ý thức là nơi không một đối tượng nào được suy tưởng mà chỉ hình dung về mối quan hệ với Tự ý thức như là với chủ thể (như là mô thức của tư duy). Trong tiền đề trước, nói về sự vật không thể được suy tưởng một cách nào khác hơn là như những chủ thể; còn trong tiền đề thứ hai, không nói gì về những sự vật mà chỉ nói về tư duy, (bằng cách mọi đối tượng đều bị trừu tượng hóa) và trong đó cái Tôi luôn luôn giữ vai trò làm chủ thể của ý thức. | Vậy, kết luận không thể là câu: "Tôi không thể tồn tại cách nào khác hơn là chủ thể", mà chỉ có thể là: "Trong khi suy tưởng về sự tồn tại của tôi, tôi có thể sử dụng cái Tôi chỉ để làm chủ thể [chủ ngữ] cho phán đoán". Nhưng câu này rõ ràng chỉ là một mệnh đề đồng nhất, không hề gợi mở gì về phương cách tồn tại của tôi cả.

khái niệm, tức là cái, chỉ qua đó đối tượng mới được mang lại. Nhưng trong trực quan bên trong, không có gì là thường tồn cả, vì cái Tôi chỉ là ý thức về tư duy của tôi thôi, do đó, nếu chỉ đơn thuần dừng lại ở tư duy thôi, ta thiếu mất điều kiện thiết yếu để áp dụng khái niệm về bản thể - tức là về một chủ thể tồn tại tự mình - cho chính ta như là một hữu thể-tư duy. | Và khái niệm về tính đơn thuần của bản thể vốn gắn liền với tính thực tại khách quan của khái niệm này cũng hoàn toàn mất luôn, và thế là nó [lại] biến thành tính thống nhất đơn thuần lô-gíc về chất của Tự ý thức trong tư duy nói chung, bất kể chủ thể là đa hợp (zusammengesetzt) hay là không phải đa hợp [tức đơn thuần].

Bản sao lưu trữ

PHẢN BÁC CHỨNG MINH CỦA MENDELSSOHN * VỀ SỰ THƯỜNG TỒN CỦA LINH HỒN

Triết gia sắc sảo này dễ dàng nhận ra chỗ thiếu sót của lập luận thông thường chứng minh rằng linh hồn - nếu thừa nhận nó là một hữu thể đơn thuần - không thể ngừng tồn tại nếu bị phân rã, ông thấy rằng như thế chưa đảm bảo được sự thường tồn của linh hồn vì linh hồn vẫn có thể bị giả định là ngừng tồn tại nếu nó hoàn toàn **biến mất**. Chính vì thế, trong tác phẩm PHADON**, ông muốn tránh cho linh hồn một sự

* MOSES MENDELSSOHN (1729-86): triết gia Đức thời khai sáng, đồng thời với Kant. (N.D).

** MOSES MENDELSSOHN: "Phädon oder Über die Unsterblichkeit der Seele" (1767) (Phädon hay là về sự bất tử của linh hồn). "PHADON" là tên một đối thoại của PLATON đưa ra bốn luận cứ về sự bất tử của linh hồn. Mendelssohn theo gương Platon để bàn sâu về vấn đề này trong tác phẩm trên. Đối thoại PHAIDON: (ra đời khoảng 347 t.c.n, thuộc các đối thoại "thời kỳ giữa" của Platon (Phaidros, Symposion, Politeia). Phaidon tường thuật cho Echekrates về ngày cuối cùng của Socrate trong tù trước khi bị hành quyết (uống thuốc độc), và cuộc trao đổi của Socrate với bạn bè về vấn đề sự bất tử của linh hồn. Socrate không sợ chết vì triết học mà suốt đời ông theo đuổi chính là sự thanh tẩy nội tâm, tập luyện để đón nhận cái chết: sự giải thoát linh hồn bất tử ra khỏi tù ngục của thân xác. Do đó, với cái chết, Socrate đã đạt được mục đích của mình. Thái độ an nhiên của Socrate khiến các bạn ông là Kebes và Simmias kính phục và hỏi về các luận cứ chứng minh sự bất tử của linh hồn. Dựa vào thuyết "luân hồi" của mọi cái có sự sống và thuyết "Hồi tưởng", Socrate cho rằng đã chứng minh được linh hồn phải tồn tại trước khi có thân xác nhưng còn phải tiếp tục chứng minh linh hồn sẽ thường tồn và bất hoại. Muốn vậy, phải xác định rõ hơn khái niệm "nguyên nhân" vì linh hồn là nguyên nhân của sự sống. Nguyên nhân của sự sống cũng phải là sự sống. Vì sự sống là đối lập với sự chết nên linh hồn phải bất tử cũng như "số chẵn không thể là số lẻ" được. Vậy cái gì không thể chết, là bất tử. Đối thoại kết thúc với huyền thoại về sự sống của linh hồn ở thế giới bên kia và tường thuật rất cảm động về cái chết (thân xác!) của Socrate. Tuy ở đối thoại SYMPOSION, Platon có cách đánh giá tích cực hơn về thân xác, tuy nhiên, chính

- B414 hủy diệt thực sự bằng cách cố chứng minh bằng lập luận rằng một tồn tại đơn thuần, [đơn lính] thì không thể ngừng tồn tại được, vì một tồn tại đơn thuần thì không thể bị suy giảm, không thể đánh mất từng phần tồn tại của nó để dần dần có thể bị biến thành hư vô (vì nó không có các bộ phận, cũng không có tính đa thể), và giữa thời điểm nó đang tồn tại và thời điểm nó không còn tồn tại nữa, không có thời gian nào được phát hiện ở đây cả, do đó sự biến mất là điều vô lý. Nhưng, điều mà triết gia này không nhận ra là, tuy cho rằng linh hồn có bản tính đơn thuần, tức không chứa đựng cái đa tạp ở bên ngoài, do đó không có lượng quảng tính, ta vẫn không thể phủ nhận tính chất mà nó phải có chung với mọi tồn tại khác là **lượng cường độ**, tức là một độ thực tại xét về mặt toàn bộ năng lực của nó, và nói chung, toàn bộ những gì cấu tạo nên sự tồn tại cho nó. | Độ thực tại này có thể giảm dần qua tất cả những độ vô tận ngày càng nhỏ dần đi. | Cho nên, cái gọi là bản thể ấy - tức cái sự vật chưa có gì bảo đảm là sẽ thường tồn - vẫn có thể bị chuyển thành hư vô, nếu không phải do sự phân rã thì cũng do sự giảm dần về mức độ (remissio) của các lực của chính nó (tức do sự mất đà, nếu tôi có thể dùng cách nói như vậy).
- B415 Bởi vì bản thân ý thức bao giờ cũng có một độ, và độ ấy thì luôn luôn có thể bị giảm dần⁽¹⁾, do đó, năng lực tự ý thức về mình cũng có thể suy giảm dần và các quan năng khác cũng

linh hồn mới là cái bản chất và từ đó, khởi đầu thuyết nhị nguyên về “hồn-xác” trong triết học Tây phương. (N.D).

- (1) Ý thức về một biểu tượng không [phải lúc nào cũng] sáng tỏ như các nhà lô-gíc nghĩ, vì một độ ý thức nào đó không đủ để có được sự hồi tưởng là điều có thể tìm thấy ngay trong các biểu tượng còn mù mờ. | Vì nếu không có ý thức gì cả, ta sẽ không thể nhận thức được bất cứ sự khác nhau nào giữa các biểu tượng mù mờ mà ta liên kết, khác với khi ta có thể làm với nhiều biểu tượng khác, (chẳng hạn khi liên kết các biểu tượng sáng sủa về luật pháp hay khi người nhạc sĩ có thể tỉnh táo đánh cùng một lúc

như thế. Vậy, tính thường tồn của linh hồn - xét như một đối tượng đơn thuần của giác quan bên trong - vẫn chưa được chứng minh, và bản thân nó là không thể nào chứng minh được, mặc dù tính thường tồn của nó trong đời sống [hiện tại] là hiển nhiên, vì hữu thể-tư duy (như là con người), cũng đồng thời là một đối tượng của giác quan bên ngoài, nhưng điều ấy nhà tâm lý học thuần lý chưa cho là đủ và - xuất phát từ các khái niệm suông - lại muốn chứng minh sự thường tồn của nó bên ngoài đời sống⁽¹⁾.

hiều nốt nhạc khác nhau trong lúc ứng tác). Vậy một biểu tượng chỉ sáng tỏ là khi ý thức của ta đủ để ta ý thức về sự khác nhau giữa các biểu tượng. Nếu chủ đủ để phân biệt nhưng không đủ để ý thức rõ sự khác nhau ấy là gì, biểu tượng ấy là còn tối tăm. Như vậy, quả là có nhiều độ vô hạn của ý thức [xuống thấp dần] cho tới chỗ biến mất.

- (1) Cũng có những người tưởng rằng đã làm tốt công việc chứng minh khả năng mới về cách thái tồn tại của linh hồn khi cho rằng người ta không thể chỉ ra mâu thuẫn nào trong những tiền giả định của họ. | Nói chung, đó là những người khẳng định tư duy vẫn có thể tồn tại sau khi cuộc sống đã chấm dứt - thật ra họ không có nhận thức nào về khả năng này ngoài những gì họ suy diễn ra từ kinh nghiệm nối kết các trực quan thường nghiệm trong đời sống hiện tại. Phản bác họ cũng rất dễ bằng cách đưa ra các khả năng ngược lại từ những lập luận cũng không kém phần táo bạo.
- B416 Chẳng hạn, đó là khả năng phân chia một bản thể đơn thuần ra thành nhiều bản thể và ngược lại, sự hòa nhập (liên kết) của nhiều bản thể [linh hồn] thành một bản thể đơn thuần. Mặc dù muốn phân chia thì phải tiền giả định một cái đa hợp, nhưng không nhất thiết đòi hỏi giả định một cái đa hợp của các bản thể, mà chỉ của các độ (của các quan năng) của cùng một bản thể [linh hồn] duy nhất. Cũng như ta có thể suy tưởng rằng mọi năng lực và quan năng của linh hồn - kể cả của ý thức - có thể bị giảm mất đi một nửa, còn bản thể thì bao giờ cũng vẫn tồn tại. | Cùng cách như vậy, ta vẫn có thể hình dung mà không có gì mâu thuẫn rằng cái nửa bị giảm mất đi ấy cũng vẫn còn đấy, chỉ có điều không còn ở trong linh hồn mà ở ngoài nó; vậy ta có thể tin rằng trong trường hợp này bất cứ cái gì hiện tồn trong linh hồn, tức có một độ - do đó là toàn bộ sự tồn tại của nó - đều bị giảm một nửa mà không thiếu thốn gì cả, khiến cho trong trường hợp đó, một bản thể đặc thù có thể đã nảy sinh ra bên ngoài linh hồn. Vì

- Bây giờ, nếu ta đặt các mệnh đề nói trên - được xem là
- B417 đúng và có giá trị cho mọi hữu thể-tư duy trong hệ thống tâm lý học thuần lý - vào trong mối quan hệ **tổng hợp**, và từ phạm trù **tương quan**, với mệnh đề: “Mọi hữu thể-tư duy đều là những bản thể “đi trở ngược lại theo chuỗi các phạm
- B418 trù cho tới khi vòng tròn được khép kín, cuối cùng ta sẽ chạm đến sự “**tồn tại**” của chúng là điều mà theo hệ thống tâm lý học thuần lý, những bản thể không những có thể ý

-
- tính đa thể được phân chia phải tồn tại trước, nhưng không phải là cái đa thể của nhiều bản thể mà chỉ là của từng thực tại như là lượng độ của sự tồn tại trong đó, và sự thống nhất (nhất thể) của bản thể đã chỉ là một cách thái tồn tại [đơn thuần] và cách thái này - chỉ do sự phân chia - mà
- B417 biến thành cái đa thể của sự tự tồn. Cùng kiểu như thế, nhiều bản thể đơn thuần cũng có thể hội nhập thành một bản thể duy nhất, tức không có gì mất đi cả ngoại trừ tính đa thể của sự tự tồn, trong chừng mực bản thể duy nhất có thể chứa đựng độ thực tại của tất cả các bản thể trước. Vậy có lẽ các bản thể đơn thuần đang xuất hiện ra trước mắt ta trong hình thức vật chất (không phải do ảnh hưởng cơ học hay hóa học mà do một ảnh hưởng nào đó mà ta không biết nhưng dù sao bản thể này cũng xuất hiện ra như một hiện tượng) đều là nhờ sự phân chia rất năng động của các linh hồn “bố mẹ” - như là các lượng cường độ - sản sinh ra các linh hồn “con cái”, và các linh hồn trước tự bổ sung phần bị mất đi bằng các chất liệu mới cùng loại. Tất nhiên tôi không xem các sản phẩm hoang đường này có một giá trị gì và các nguyên tắc của ta trong phần Phân tích pháp đã chứng minh rõ rằng các phạm trù - chẳng hạn phạm trù “bản thể” chỉ có thể được phép sử dụng một cách thường nghiệm thôi. Nhưng sở dĩ nhà tâm lý học duy lý cứ tự cho rằng có thể kiến tạo nên bản thể linh hồn đơn nhất chỉ dựa vào quyền năng của tư duy - mà không cần trực quan là cái duy
- B418 nhất có thể mang lại đối tượng -, chỉ là bởi vì sự thống nhất của thông giác trong tư duy không thể cho phép họ tin rằng có một tồn tại đa thể. Do đó, thay vì làm điều đáng làm là thú nhận không thể nào giải thích được khả thể của một bản thể tư duy, cách làm của nhà duy lý khiến ta tự hỏi tại sao nhà duy vật - cũng bằng cách hoàn toàn không dựa vào kinh nghiệm - lại không dùng chính nguyên tắc của nhà duy lý để khẳng định ngược lại mà vẫn giữ vững tính thống nhất hình thức như nhà duy lý đòi hỏi?.

thức được một cách độc lập với mọi sự vật bên ngoài mà còn tự mình có thể xác định **cả những sự vật bên ngoài ta** (trong mối quan hệ với tính thường tồn là cái tất yếu thuộc về đặc tính của bản thể). Nhưng như vậy, kết quả là thuyết duy tâm - ít nhất là thuyết duy tâm nghi vấn - là hoàn toàn không thể tránh khỏi trong hệ thống duy lý này. | Và, nếu sự tồn tại của những sự vật bên ngoài không được xem là cần thiết để xác định sự tồn tại của bản thân bản thể trong thời gian, vậy [sự tồn tại của những bản thể hoàn toàn nằm bên ngoài những sự vật] là một khẳng định vô bằng, không thể đưa ra một chứng minh nào được cả.

Nhưng ngược lại, nếu ta tiến hành bằng phương pháp **phân tích**, thì “Tôi tư duy” là một mệnh đề chứa sẵn trong nó một **sự tồn tại (ein Dasein)** [như yếu tố] đã cho, tức là lấy [phạm trù] **hình thái (Modalität)** làm cơ sở và phân tích mệnh đề để nắm rõ nội dung của nó, tìm xem cái Tôi này có xác định sự tồn tại của nó trong thời gian và không gian hay không và như thế nào [mà không cần sự giúp đỡ của cái gì bên ngoài]. | Trong trường hợp đó, những mệnh đề của tâm lý học thuần lý thực ra không bắt đầu bằng khái niệm về một bản thể-tư duy nói chung mà với một tính **hiện thực (Wirklichkeit)***, và các đặc điểm của một bản thể-tư duy nói chung đều được rút ra từ phương cách trong đó cái **hiện thực** này được **suy tưởng** sau khi tất cả những gì thường nghiệm đều được trừ tượng hóa [tước bỏ], như trong bảng sau đây:

* Tính (cái) hiện thực: (Wirklichkeit): xem chú thích của người dịch cho B397. (N.D).

1.

Tôi tư duy

2.

Như chủ thể

3.

Như chủ thể đơn thuần
[đơn nhất]

4.

Như chủ thể đồng nhất trong bất kỳ
trạng thái nào của tư duy của tôi

Vì ở đây, trong mệnh đề thứ hai [Tôi tư duy như Chủ thể] **không** xác định tôi có thể tồn tại và [hay] chỉ được suy tưởng như một chủ thể, chứ không phải như một thuộc tính của một cái khác, do đó, khái niệm về một chủ thể ở đây chỉ đơn thuần được dùng theo nghĩa lô-gíc và vẫn chưa xác định rằng bản thể có được hiểu [suy tưởng] trong khái niệm này hay không. Nhưng, trong mệnh đề thứ ba [Tôi tư duy như chủ thể đơn thuần], sự thống nhất tuyệt đối của thông giác - cái bản ngã (Ego) đơn thuần trong biểu tượng mà mọi sự nối kết hay tách rời tạo nên tư duy đều phải liên hệ - tự nó rất quan trọng, nhưng nó cũng không cho tôi biết gì về đặc tính hay bản thể của chủ thể. Thông giác là một gì có thật, và tính đơn thuần thuộc bản tính của nó nằm ngay trong khả thể của nó. Thế nhưng trong không gian lại không có gì có thật mà đồng thời lại đơn thuần (einfach) cả, vì những điểm (là những cái tạo ra cái đơn thuần duy nhất trong không gian) cũng chỉ là những giới hạn đơn thuần chứ tự chúng không phải là cái gì dùng để tạo nên bộ phận của không gian. Điều đó cho thấy không thể định nghĩa cái Tôi - như là một chủ thể tư duy đơn thuần - bằng đặc tính dựa trên cơ sở [vật chất hiện thực] của thuyết duy vật. Nhưng, bởi vì sự tồn tại của tôi được xem là đã có sẵn trong mệnh đề thứ nhất [Tôi tư duy] không theo nghĩa: “Bất cứ hữu thể-tư duy nào cũng đều tồn tại” (ngụ ý một sự tất yếu tuyệt đối và như thế là nói quá nhiều về chúng), mà chỉ là: “Tôi tồn tại như đang tư duy”, vậy mệnh đề này quả là mệnh đề thường nghiệm và

B420

chứa đựng tính có thể được quy định (**Bestimmbarkeit**) cho sự tồn tại của tôi chỉ trong mối quan hệ với những biểu tượng của tôi trong thời gian. Nhưng vì để được quy định như thế, trước hết tôi lại phải cần có một cái gì thường tồn, là cái - mà trong chừng mực tôi chỉ tư duy thôi - không hề được mang lại cho trực quan bên trong, do đó, phương cách tôi tồn tại như thế nào - như là bản thể hay là tùy thể - cũng không thể được xác định chỉ nhờ vào Tự-ý thức đơn thuần này. Vì thế, nếu thuyết duy vật không đủ để giải thích phương cách của sự tồn tại của tôi, thì thuyết duy linh (**Spiritualismus**) cũng bất túc như vậy, và ta phải đi đến kết luận rằng: ta không thể - dù bằng bất cứ phương cách nào - đạt được một nhận thức nào về đặc tính cấu tạo (**Beschaffenheit**) của linh hồn chúng ta, trong chừng mực liên hệ đến khả thể tồn tại của nó tách rời [khỏi những đối tượng bên ngoài].

Và quả thế, làm sao có thể chỉ nhờ sự giúp đỡ của sự thống nhất của ý thức - sở dĩ ta biết được nó bởi ta thiết yếu cần nó cho khả thể của kinh nghiệm - để vượt ra khỏi kinh nghiệm (sự tồn tại của ta trong đời này) hòng mở rộng nhận thức của chúng ta về bản tính tự nhiên của mọi hữu thể-tư duy nói chung bằng mệnh đề thường nghiệm - nhưng so với các loại trực quan khác lại hoàn toàn không được xác định -, đó là “Tôi tư duy”?

Vậy không thể có bất cứ môn Tâm lý học thuần lý nào xứng đáng là học thuyết mang lại sự bổ sung cho nhận thức về chính ta. | Ngược lại, chỉ có thể có một môn học [hay đúng hơn, môn kỹ luật học (**Disziplin**)]* định ra những giới

* Ở đây, Kant dùng chữ “Disziplin” rất khéo léo, vừa theo nghĩa một “môn học”, vừa ngụ ý là “kỹ luật” của tư duy. Ông thường dùng chữ “Disziplin” để chỉ môn học có tính phê phán khác với “Doktrin” là học thuyết truyền đạt tri thức. Điều này được nói rõ hơn ở phần cuối của cuốn sách (B733...). (N.D).

hạn không được vượt qua cho lý tính tư biện trong lãnh vực này của tư tưởng để một mặt, ngăn nó rơi vào vòng tay của một thuyết duy vật chối bỏ linh hồn, mặt khác, giải phóng nó ra khỏi thuyết duy linh hoang đường, không có cơ sở. | Môn học ấy sẽ dạy ta xem việc lý tính từ chối đưa ra các lời giải đáp thỏa đáng cho những câu hỏi tò mò nằm bên ngoài cuộc sống trần thế này của chúng ta là lời mời gọi hãy vận dụng sự tự nhận thức về chính ta từ sự tư biện vô bổ chuyển sang việc sử dụng thực hành đầy hiệu quả; một nhận thức tuy chỉ luôn nhắm đến những đối tượng của kinh nghiệm, nhưng lại đón nhận các nguyên tắc [hành động] từ một nguồn suối cao hơn nhằm điều hướng hành vi của ta, như thể vận mệnh (Bestimmung) của con người chúng ta vượt xa vô tận ra khỏi [các ranh giới chật chội của] kinh nghiệm, do đó, của cuộc sống trần tục này.

B422 Từ tất cả những gì đã trình bày ở trên, rõ ràng là Tâm lý học thuần lý bắt nguồn từ một sự ngộ nhận. Sự thống nhất của ý thức làm cơ sở cho các phạm trù bị xem là một trực quan về chủ thể như là về một đối tượng, và dùng phạm trù bản thể để áp dụng vào trực quan này. Nhưng sự thống nhất này chỉ là sự thống nhất trong tư duy mà chỉ thông qua tư duy thôi thì không có đối tượng nào được mang lại cả để có thể áp dụng phạm trù bản thể vốn bao giờ cũng lấy một trực quan được cho làm tiền đề, do vậy, chủ thể này không thể được nhận thức. Chủ thể của các phạm trù không thể chỉ nhờ suy tưởng về các phạm trù mà tự tạo được một khái niệm về chính mình như về một đối tượng cho các phạm trù, vì để suy tưởng được về các phạm trù, bản thân chủ thể lại phải có nền tảng là Tự-ý thức thuần túy của chính mình, và Tự Ý thức này chính là cái cần được lý giải trước đã. Cũng cùng một cách như vậy, chủ thể làm cơ sở cho biểu tượng về thời gian thì bản thân nó không thể xác định sự tồn tại của chính nó trong thời gian. Vậy, nếu điều sau này không thể làm được thì điều trước, tức cố gắng xác định chính mình

như một bản thể bằng các phạm trù - cũng không thể làm được⁽¹⁾.

- B423 Vậ là tiêu tan một nhận thức muốn thử đi ra ngoài ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, - một nhận thức, tuy vậy, vẫn thuộc về **sự quan tâm cao nhất** của nhân loại, - bao lâu người ta vẫn còn kỳ vọng vào triết học tư biện bằng
- B424 sự chờ đợi hão huyền. | Nhưng, đối với sự quan tâm tha thiết này của tư duy, sự nghiêm khắc của công cuộc phê phán đã mang lại cho lý tính sự đóng góp quan trọng, đó là vừa chứng minh sự bất khả của mọi khẳng định giáo điều về đối

-
- (1) Cái "Tôi tư duy", như đã nói, là một mệnh đề thường nghiệm và chứa đựng trong nó mệnh đề "Tôi tồn tại". Nhưng tôi không thể nói: "Bất cứ cái gì tư duy đều tồn tại", vì nếu vậy, đặc điểm tư duy lại làm cho mọi tồn tại mang đặc điểm ấy, thành các tồn tại tất yếu. Cho nên, sự tồn tại của tôi không thể được xem là hệ luận của mệnh đề "Tôi tư duy" như Descartes đã làm, - vì trong trường hợp này chính đề (Major) "Bất cứ cái gì tư duy đều tồn tại" phải có trước, - nhưng cả hai mệnh đề thực ra là đồng nhất với nhau. Mệnh đề "Tôi tư duy" diễn tả một trực quan thường nghiệm chưa xác định, đó là tri giác (chứng minh rằng cảm giác phải thuộc về cảm năng, làm nền tảng cho mệnh đề này). | Nhưng "Tôi tư duy" lại đi trước kinh nghiệm, trong khi kinh nghiệm mới là cái xác định một đối tượng của tri giác bằng phạm trù trong quan hệ với thời gian; và sự tồn tại trong mệnh đề này không phải là một phạm trù, khi nó không có quan hệ với một đối tượng không xác định mà chỉ áp dụng cho cái gì ta có một khái niệm và muốn biết nó có tồn tại hay không, ở bên ngoài và độc lập với khái niệm đó. Một tri giác không xác định ở đây chỉ có nghĩa là một cái gì đang có thật đối với tư duy nói chung, tức cái gì đang tồn tại thật trong ta như được diễn tả trong mệnh đề "Tôi tư duy", chứ không phải là một hiện tượng hay một vật tự thân. Bởi vì cần lưu ý rằng, nếu tôi gọi mệnh đề "Tôi tư duy" là một mệnh đề thường nghiệm, tôi không hề muốn nói rằng cái Tôi trong mệnh đề này là một biểu tượng thường nghiệm, ngược lại, nó là thuần túy tinh thần vì nó thuộc về tư duy nói chung. Nhưng nếu không có biểu tượng thường nghiệm xuất hiện ra trong tâm thức làm chất liệu cho tư duy thì hành vi linh thần "Tôi tư duy" không xảy ra, và cái thường nghiệm chỉ là điều kiện cho sự áp dụng hay sử dụng quan năng tinh thần thuần túy.

tượng của kinh nghiệm mà lại nằm ngoài ranh giới của kinh nghiệm, đồng thời vừa bảo vệ sự an toàn cho lý tính chống lại mọi khẳng định ngược lại. | Vì không thể có cách nào khác hơn là: hoặc người ta có thể chứng minh mệnh đề của mình một cách hiển nhiên, hoặc nếu điều ấy không thể làm được thì phải tìm cho ra các nguồn gốc của sự bất lực ấy, và nếu các nguồn gốc ấy nằm ngay trong các giới hạn tất yếu của lý tính chúng ta thì mọi đối phương của ta cũng buộc phải phục tùng quy luật hạn chế ấy và phải từ bỏ mọi yêu sách đưa ra các khẳng quyết giáo điều ngược lại.

Tuy nhiên, qua đó, quyền, hay thậm chí sự tất yếu phải giả định có đời sống trong tương lai [sau khi chết] - dựa trên các nguyên tắc của việc sử dụng lý tính thực hành kết hợp với việc sử dụng lý tính tự biện - lại không bị mất mát gì từ sự từ bỏ này; bởi vì sự chứng minh đơn thuần tự biện không bao giờ có thể gây được ảnh hưởng gì đến lý tính thông thường của con người. Sự chứng minh theo kiểu tự biện về sự thường tồn của linh hồn mong manh như đứng trên đầu sợi tóc, và sở dĩ trong nhà trường người ta còn dùng nó là để tiếp tục thảo luận không ngừng nghĩ như quay một con quay chữ thực ra ngay dưới mắt họ, nó không bao giờ là cơ sở vững bền để có thể xây dựng được trên đó một cái gì [hệ thống lý luận nào]. Ngược lại, những chứng minh hữu dụng trong dân gian vẫn giữ nguyên giá trị, hơn thế, nhờ dẹp bỏ các khẳng quyết giáo điều mà ngày càng có thêm sức mạnh thuyết phục và sự sáng tỏ. | Đó là khi những chứng minh ấy đưa lý tính trở về với lãnh vực đích thực của mình, đó là [suy tư] về trật tự của các mục đích tối hậu, đồng thời cũng là [suy tư] về trật tự của giới Tự nhiên và, với tư cách là quan năng của lý tính thực hành, nó không chịu tự giới hạn trong những điều kiện của thế giới Tự nhiên, mà có quyền mở rộng phạm vi suy tư về các mục đích tối hậu nói trên, và cùng với chúng, là về sự tồn tại của bản thân con người chúng ta bên ngoài ranh giới của kinh nghiệm và của

đời sống hiện tại. Dựa theo **sự tương tự (Analogie)** với bản tính tự nhiên của những hữu thể có sự sống trong thế gian này, lý tính tất yếu phải giả định một nguyên tắc rằng không một cơ quan, một quan năng, một động lực nào là không cần thiết, là không hài hòa khi được sử dụng, và không tương ứng với mục đích tối hậu của nó, ngược lại, sự vật nào cũng tỏ ra thích hợp với chính số mệnh của nó trong đời sống. | Nhưng đồng thời, còn người - có thể mang trong lòng nó mục đích tối hậu của tất cả trật tự này - có lẽ là sinh vật duy nhất được hưởng một ngoại lệ. Bởi vì những tố chất [thiên hướng] tự nhiên của con người (Naturanlagen) - không chỉ biết sử dụng các tài năng và động lực của mình, mà nhất là còn biết sử dụng **quy luật đạo đức** trong con người - để nâng con người vượt ra khỏi mọi tiện ích và quyền lợi của thế gian, và chính quy luật đạo đức dạy cho họ biết đánh giá sự trung thực của ý hướng đạo đức là cao hơn tất cả, bất chấp sự mất mát mọi lợi quyền và cả sự ca tụng của hậu thế. | Con người luôn có ý thức lắng nghe tiếng gọi nội tâm để trong khi hành xử ở thế giới này, biết từ khước nhiều lợi ích trần tục để xứng đáng là công dân của một thế giới khác tốt đẹp hơn mà họ đã ôm ấp trong ý niệm.

Chính cơ sở chứng minh mạnh mẽ và không thể bị phản bác này - luôn đi kèm với nhận thức ngày một gia tăng về tính hợp mục đích (Zweckmässigkeit) của vạn vật chung quanh ta, và với niềm tin vào sức mạnh vô biên của sáng tạo, do đó, với ý thức về một sự vô hạn nào đó của việc mở rộng nhận thức cùng với lòng khao khát tương ứng với nó, là những gì vẫn mãi mãi còn lại [với nhân loại], cho dù ta phải từ bỏ tham vọng chứng minh từ nhận thức đơn thuần lý thuyết về sự tiếp tục tất yếu của sự tồn tại của chúng ta [sau khi chết].

KẾT LUẬN VỀ SỰ GIẢI QUYẾT VÔNG LUẬN TÂM LÝ HỌC

B427 Áo tượng biện chứng trong Tâm lý học thuần lý dựa trên sự lẫn lộn một ý niệm của lý tính (về một Trí tuệ thuần túy) với khái niệm - chưa được xác định về mọi phương diện - về một hữu thể-tư duy nói chung. [Sự lẫn lộn ấy diễn ra như sau:] Tôi suy tưởng về chính tôi nhờ vào một kinh nghiệm khả hữu, đồng thời lại trừu tượng hóa khỏi mọi kinh nghiệm hiện thực và từ đó suy ra rằng tôi có thể ý thức về sự tồn tại của chính tôi độc lập với kinh nghiệm và với những điều kiện thường nghiệm. Thế là, tôi lẫn lộn sự trừu tượng hóa có thể có về sự tồn tại được xác định thường nghiệm của tôi với ý thức sai lầm về một sự tồn tại có thể có một cách tách rời của bản ngã tư duy của tôi, và tin rằng đã nhận thức được cái [có tính] bản thể (das Substantiale) trong tôi như là một chủ thể siêu nghiệm, trong khi thực tế tôi không có gì trong tư tưởng ngoài sự thống nhất của ý thức làm cơ sở cho mọi [hành vi] xác định như là mô thức đơn thuần của nhận thức.

Nhiệm vụ giải thích sự cộng đồng tương tác giữa linh hồn với thân xác không thực sự thuộc về môn Tâm lý học ta đang bàn ở đây, vì nó còn nhằm chứng minh tính nhân cách (Personlichkeit) của linh hồn cả bên ngoài cộng đồng tương tác này (sự tồn tại của linh hồn sau khi chết) và vì thế nó đúng là siêu việt theo nghĩa đen của từ này, tức là mặc dù bảo rằng nghiên cứu về một đối tượng của kinh nghiệm nhưng thực ra không còn là đối tượng của kinh nghiệm nữa. Tuy nhiên, câu trả lời đầy đủ cho vấn đề này vẫn có thể có được căn cứ trên quan điểm của chúng ta. Khó khăn cho công việc này, ai cũng biết, là từ tiền đề về sự dị tính (Ungleichartigkeit) giữa đối tượng của giác quan bên trong

(linh hồn) với các đối tượng của giác quan bên ngoài, vì điều kiện mô thức của trực quan của một bên là thời gian, của bên kia là không gian. Nhưng nếu ta xem cả hai loại đối tượng không phải là khác nhau một cách nội tại, [về chất] B428 mà chỉ khác nhau theo kiểu cái này xuất hiện ra cho cái kia ở bên ngoài, do đó cái làm nền tảng cho hiện tượng như là vật tự thân, thế thì có lẽ chúng không còn dị tính nữa và khó khăn này cũng biến mất. | Nhưng còn một khó khăn khác lại nảy sinh là làm sao có thể có một cộng đồng tương tác giữa **những bản thể** [vật-tự thân] với nhau; đây là câu hỏi nằm ngoài phạm vi tâm lý học và bạn đọc nào đã nắm rõ các quan năng được trình bày trong phần Phân tích pháp sẽ dễ dàng thấy ngay rằng câu hỏi này, không nghi ngờ gì, cũng nằm ngoài lãnh vực của mọi nhận thức con người.

NHẬN XÉT CHUNG VỀ BƯỚC CHUYỂN TỪ TÂM LÝ HỌC THUẦN LÝ SANG VŨ TRỤ HỌC

Mệnh đề “Tôi tư duy” hay “Tôi tồn tại như đang tư duy” là một mệnh đề thường nghiệm. Nhưng một mệnh đề như thế thì lại [phải] dựa trên trực quan thường nghiệm và do đó, dựa trên đối tượng được suy tưởng như là hiện tượng, cho nên, theo lý luận của ta, có vẻ linh hồn - ngay trong tư duy - cũng hoàn toàn biến thành hiện tượng và bằng cách này, [có vẻ] bản thân ý thức của chúng ta, như là cái bề ngoài (Schein) đơn thuần, trong thực tế không quan hệ với một cái gì hết.

B429

Tư duy, tự nó, đơn thuần là chức năng lô-gíc, do đó, hoàn toàn là tính nội khởi của việc nối kết cái đa tạp của một trực quan khả hữu, và tư duy không hề diễn tả chủ thể của ý thức như là hiện tượng; chỉ là vì nó không quan tâm đến vấn đề trực quan được tiến hành theo phương cách nào: cảm tính hay trí tuệ. Trong tư duy, tôi hình dung chính tôi không phải như cái tôi là [tự-thân], cũng không phải như cái tôi xuất hiện ra cho tôi [như hiện tượng], trái lại tôi chỉ suy tưởng về tôi như về bất kỳ một đối tượng nào nói chung, còn phương cách trực quan [về tôi] thì tôi trừu tượng hóa đi. Nếu ở đây, tôi hình dung chính tôi như chủ thể của những tư tưởng hay như cơ sở [nguồn gốc] của tư duy, các phương cách biểu tượng này không có nghĩa là các phạm trù bản thể hay nguyên nhân, vì chúng đều là các chức năng của tư duy (phán đoán) chỉ dùng để áp dụng vào trực quan cảm tính của chúng ta. Tất nhiên, việc áp dụng các phạm trù này [vào cái Tôi] là một đòi hỏi phải có nếu tôi muốn nhận thức về chính tôi. Nhưng ở đây, tôi chỉ muốn có ý thức về chính tôi như là đang tư duy thôi, còn không quan tâm đến phương cách nào để cái Tôi được mang lại trong trực quan. Vì cũng

có thể là **tôi**, **kẻ đang tư duy**, là hiện tượng đơn thuần cho **tôi**, nhưng không phải trong chừng mực **Tôi tư duy**; [cũng như] khi đơn thuần tư duy, trong ý thức về bản ngã của **tôi**, bản thân **tôi** là một **bản thể** nhưng ý thức này không mang lại cho **tôi** bất cứ đặc điểm nào của hữu thể [bản thể] này để làm chất liệu cho tư duy.

Nhưng, mệnh đề “**Tôi tư duy**” trong chừng mực có nghĩa là “**Tôi tồn tại như đang tư duy**” lại không phải chỉ là một chức năng lô-gíc đơn thuần. | Nó xác định chủ thể (trong trường hợp này chủ thể ấy đồng thời cũng là đối tượng) về phương diện sự **tồn tại**; và điều này không thể có được nếu thiếu sự giúp đỡ của giác quan bên trong mà trực quan của nó bao giờ cũng mang lại cho ta một đối tượng không như là một vật tự-thân mà đơn thuần như là hiện tượng. Như vậy trong mệnh đề này, không còn tính nội khởi đơn thuần của tư duy nữa, mà cả tính thụ nhận của trực quan, tức là, tư duy về chính **tôi** được áp dụng vào trực quan thường nghiệm của cùng một chủ thể. Như vậy, trong trực quan này, cái bản ngã tư duy phải đi tìm các điều kiện cho việc sử dụng các chức năng lô-gíc của nó như là các phạm trù về bản thể, nguyên nhân v.v., không những để biểu thị cái bản ngã ấy như là đối tượng-tự thân chỉ đơn thuần nhờ vào biểu tượng “**cái Tôi**”, mà còn nhằm xác định phương cách **tồn tại** của đối tượng, tức là, để **nhận thức** về chính nó như một **vật-tự thân**. | Nhưng điều này là **không thể có được**, vì trực quan thường nghiệm bên trong là cảm tính, và không mang lại cái gì ngoài những dữ liệu (Data) của hiện tượng, [do đó] không cung cấp cho đối tượng của ý thức thuần túy được điều gì cả nhằm **nhận thức** về sự **tồn tại độc lập**, [tách rời] của nó, trái lại chỉ có thể đơn thuần đóng góp [các chất liệu] cho kinh nghiệm mà thôi.

Vậy [chỉ còn cách] giả thiết rằng có thể phát hiện - không ở trong kinh nghiệm, nhưng ở trong một số quy luật

được thiết định vững chắc một cách tiên nghiệm (chứ không phải các quy luật lô-gíc đơn thuần) về việc sử dụng lý tính thuần túy [thực hành] liên quan đến **sự tồn tại** của chúng ta -, cơ hội cho ta thẩm quyền tự xem như là kẻ **ban bố quy luật (gesetzgebend)** một cách hoàn toàn tiên nghiệm đối với sự tồn tại của mình, cũng như tự quyết về sự tồn tại đó*, hẳn rằng qua giả định ấy, sẽ khám phá được một tính tự khởi nhờ đó sự tồn tại hiện có của ta có thể được xác định (bestimmbar) mà không cần đến các điều kiện của trực quan thường nghiệm. | Được như thế, ta sẽ nhận ra rằng trong ý thức về sự tồn tại của ta có hàm chứa **một cái gì tiên nghiệm** có thể giúp cho việc quy định sự tồn tại của ta -

B431 một tồn tại tuy hoàn toàn có thể bị quy định một cách cảm tính thôi, nhưng về phương diện một quan năng nội tại nào đó, lại có thể quan hệ được với một **thế giới khả niệm****. (tất nhiên chỉ là với một thế giới được suy tưởng mà thôi).

Nhưng ngay cả điều này cũng sẽ không cứu vãn gì được cho Tâm lý học thuần lý. Bởi vì, thông qua quan năng kỳ diệu nói trên, - do ý thức về quy luật đạo đức mới hé mở cho tôi nhận diện được nó trong nội tâm tôi - tuy tôi có được một nguyên tắc để xác định sự tồn tại của mình một cách thuần túy trí tuệ, nhưng thử hỏi phải thông qua những thuộc tính nào? Chẳng thông qua những thuộc tính nào khác ngoài những gì phải được mang lại trong trực quan cảm tính! | Nếu không, tôi lại rơi vào tình cảnh giống như Tâm lý học thuần lý đã bàn trước đây, nghĩa là, lại thấy mình vẫn phải cần có các trực quan cảm tính để mang lại [nội dung và] ý nghĩa cho các **khái niệm** của giác tính về bản thể và nguyên nhân

* Lý tính có thẩm quyền "tự ban bố quy luật tiên nghiệm (gesetzgebend) cho sự tồn tại của mình", là lý tính thuần túy thực hành, và quy luật "được thiết định vững chắc một cách tiên nghiệm" là quy luật hay mệnh lệnh đạo đức. (N.D.)

** "thế giới khả niệm" (intelligibele Welt): xem chú thích** cho B311; ở đây chỉ thế giới của những mục đích (cứu cánh), đạo đức. (N.D.)

v.v..., và chỉ nhờ chúng, tôi mới có thể có được **nhận thức** về chính mình; nhưng những trực quan này thì lại chẳng bao giờ có thể nâng tôi lên khỏi lãnh vực của kinh nghiệm. Tuy nhiên, tôi vẫn thấy mình có thẩm quyền sử dụng các khái niệm ấy trong lãnh vực **thực hành**, vừa luôn hướng tới những đối tượng của kinh nghiệm, vừa phù hợp với ý nghĩa **tương tự (analogisch)** như khi chúng được dùng theo cách lý thuyết, để có thể áp dụng chúng vào [vấn đề] **Tự do** và chủ thể của Tự do. Đó là bằng cách, tôi hiểu chúng chỉ như là các chức năng lô-gíc về chủ thể và thuộc tính, về cơ sở và hệ quả mà những hành vi hay những kết quả [trong lãnh vực đạo đức] phải được xác định tương ứng với chúng để có thể được lý giải theo những quy luật của tự nhiên, phù hợp với các phạm trù về bản thể và nguyên nhân, mặc dù các khái niệm này [- trong lãnh vực thực hành đạo đức -] bắt nguồn từ nguyên tắc hoàn toàn khác. Ở đây chỉ nêu sơ qua nhận xét này nhằm tránh hiểu lầm dễ xảy ra cho lý luận về **trực quan của ta về chính mình như là hiện tượng**. Sau này, chúng ta sẽ còn có dịp sử dụng trở lại nhận xét này [trong phần giải quyết Nghịch lý - Antinomie - thứ ba về khả thể của Tự do trong quan hệ với tính tất yếu của tự nhiên, từ B561-B586].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

11 PHÊ PHÁN TÂM LÝ HỌC THUẦN LÝ: CÁC VÕNG LUẬN CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (B400-431)

Trong 10.1.3, khi liệt kê các Ý niệm siêu nghiệm, ta khẳng định: “Đối với những điều kiện mà **Con người, Thế giới và mọi đối tượng của tư duy** đều phải phục tùng, nhất thiết phải **CÓ** một cái Vô-điều kiện để mang lại Nhất thể tuyệt đối cho chúng...”. Chính chữ “**CÓ**” nhỏ bé được “lén lút” đưa vào trong các khẳng định trên là lý do gây nên vấn đề! Theo Kant, với lối suy luận “biện chứng”: “Nếu đã có các điều kiện thì cũng phải có cái Vô-điều kiện” mà ông gọi là “điều kiện của điều kiện” (B364), “bường dẫn giác tính hướng đến sự thống nhất mà bản thân giác tính không hình dung nổi vì không có khái niệm nào tương ứng” (B383), ta sẽ không khỏi rơi vào các sai lầm, ảo tưởng của Siêu hình học tư biện đã xem Linh hồn, Tự do và Thượng đế như là các đối tượng có thật và có thể nhận thức được. Trước hết, hãy xét về sự “**Tồn tại**” của linh hồn và di liên với nó là sự **BẤT TỬ**.

11.1 Vài nét lược sử vấn đề:

Ảo tưởng đầu tiên mà lý tính phạm phải là tưởng rằng có thể dùng tư duy đơn thuần, tức thuần lý và không dựa vào kinh nghiệm, để có nhận thức vững chắc, đáng tin cậy về **bản ngã** hay **linh hồn**.

Trong đối thoại **PHAIDON**, **Platon** đã nhận ra tính nhất thể và tính đơn thuần (Einfachheit) của linh hồn trái với tính đa thể và tính phức hợp của thân xác, từ đó đưa ra bốn chuỗi lập luận chứng minh sự bất tử của linh hồn⁽¹⁾. Theo gương **Platon**, **Mendelssohn** viết quyển “*Phaidon oder Über die Unsterblichkeit der Seele*” (Phaidon hay về sự bất tử của linh hồn - 1767) được Kant trực tiếp liên hệ và phê phán liền sau phần Võng luận (B414-426). Mặt khác, thuyết nhị nguyên về “hồn-xác” ở thời cận đại cũng gắn liền với triết học **Descartes**. Khi đi tìm cơ sở tối hậu của mọi nhận thức, **Descartes** (trong “*Các suy niệm*”, 1641) nghi ngờ tất cả mọi loại nhận thức và chỉ thấy trong bản thân sự nghi ngờ là có sự khả tín không thể nghi ngờ được về cái tôi suy tưởng: “**Tôi nghi ngờ, vậy tôi tồn tại**” (*dubito, ergo sum*). Nhưng vì “nghi ngờ” là một dạng của tư duy, nên nói rộng ra: “**tôi tư duy, vậy tôi tồn tại**” (*cogito, ergo sum*), và “tôi tồn tại” ở đây là với tư cách

⁽¹⁾ Xem chú thích* của N.D cho B413.

một **bản thể tư duy (res cogitans)** khác biệt triệt để với mọi sự vật (có tính vật thể) của thế giới bên ngoài tôi là **bản thể có quảng tính (res extensae)**. Luận cứ "Tôi tư duy" (Cogito-Argument) rất hấp dẫn các triết gia theo phái duy lý của Descartes, nhất là Wolff và Baumgarten trong thời "khai sáng" ở Đức.

11.2 Lập trường của Kant về cái "Tôi tư duy"

Như đã biết, trong phần "Diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù", Kant tán thành và sử dụng quan niệm "Tôi tư duy" của Descartes. Cái "Tôi tư duy" đúng là điều kiện thiết yếu cho mọi nhận thức và còn là "điểm tối cao" cho toàn bộ triết học siêu nghiệm. Thế nhưng, Kant hiểu cái "Tôi tư duy siêu nghiệm" theo nghĩa **hoàn toàn khác**. Nó không phải là **đối tượng** của kinh nghiệm bên trong (nội tâm), không phải là Bản thể mà cũng không phải là tùy thể; không phải cái Tồn tại theo nghĩa Hiện hữu (Dasein) cũng không phải là cái không tồn tại. Vì sao? "Bản thể, tùy thể" "Tồn tại - không tồn tại" đều là các phạm trù. Cái "Tôi tư duy siêu nghiệm", như đã biết, là nguồn suối của mọi phạm trù, nên bản thân nó không thể do các phạm trù quy định. Mặt khác, để hình thành (cấu tạo) một đối tượng, tức là để có được nhận thức khách quan, cần phải có trực quan (cảm tính). Không có một trực quan nào về cái "Tôi tư duy siêu nghiệm" cả! Vậy, không thể có một nhận thức khách quan về cái Tôi (về linh hồn) lẫn luận cứ nào về sự bất tử hay không bất tử của nó cả. Bởi "Tôi tư duy" không mang tính bản thể nên bàn về tính bất tử hay các "thuộc tính" khác của nó là đều không có cơ sở, nếu không muốn nói là vô nghĩa. Ở cuối phần này, ta sẽ thấy rõ hơn bản chất của cái "Tôi tư duy siêu nghiệm" khi so sánh với các "Vông luận" về nó.

11.3 Các Vông luận (Paralogismen)

Theo Kant, Descartes cũng như các đại biểu của Tâm lý học thuần lý "lự vô ngược là chỉ cần xây dựng môn khoa học này trên một mệnh đề duy nhất: "Tôi tư duy". Khoa học ấy có cơ sở hay không là điều ta sẽ kiểm tra theo đúng tinh thần của triết học siêu nghiệm" (B400).

Môn học này đưa ra 4 lập luận đều sai về mặt lô-gíc, nên Kant gọi là các **Vông luận** (vông: sai lầm, lừa bịp):

- linh hồn (bản thể tư duy) là Bản thể (Vông luận về tính bản thể).
- linh hồn là đơn thuần, đơn tố (Vông luận về tính đơn thuần)
- linh hồn là một nhân cách (Vông luận về tính nhân cách, nhân vị)
- Tồn tại của mọi đối tượng của giác quan bên ngoài là đáng nghi ngờ (Vông luận về Ý thể tính của quan hệ bên ngoài).

Từ bốn lập luận này sẽ dễ dàng rút ra: từ tính bản thể → tính phi vật chất; từ tính đơn thuần → tính bất hoại; từ tính nhất thể của bản thể trí tuệ → tính nhân cách. Cả ba mang lại tính **tâm linh (Spiritualität)**. Rồi trong quan hệ với các đối tượng trong không gian (kể cả thân xác) là những gì vô thường, khả diệt, đi đến kết luận linh hồn là **bất tử**, mục đích chứng minh của Tâm lý học thuần lý.

Bác bỏ 4 lập luận ấy không phải là việc quá khó khăn từ quan điểm của Kant. Điều lý thú là ông giải quyết rất gọn bằng cách quy cả 4 lập luận vào **một Võng luận duy nhất về tính bản thể để vạch** ngay chỗ nguy hiểm, phân lô-gíc của nó. 4 võng luận quy về một Võng luận chung như sau:

- “Cái gì không thể suy tưởng một cách khác hơn là chủ thể, thì không thể tồn tại cách nào khác hơn là chủ thể, do đó là một bản thể.
- Một hữu thể-tư duy có thể được xem xét như vậy, tức không thể được suy tưởng cách nào khác hơn là một chủ thể.
- Vậy hữu thể-tư duy phải tồn tại như là bản thể” (B411).

Kant vạch ngay chỗ nguy hiểm của Võng luận trên một cách ngắn gọn:

“Trong chính đề (Major, câu 1) ta nói về một “cái gì” có thể được suy tưởng **nói chung** và trong mọi quan hệ, **kể cả cái được mang lại trong trực quan**. Nhưng trong thứ đề (Minor, câu 2) ta nói về cùng “cái gì” ấy nhưng chỉ trong chừng mực là chủ thể **chỉ có** quan hệ với tư duy và với sự thống nhất của ý thức **chứ không quan hệ với trực quan** để được mang lại như một đối tượng cho tư duy. Rồi kết luận lại được rút ra theo kiểu nguy hiểm “Sophisma figurae dictionis” (B411).

Kant sợ ta chưa hiểu, nên viết ngay thêm một chú thích để giảng giải (chú thích cho trang B411). Tuy hơi dài dòng, nhưng để khỏi phụ lòng vất vả của ông, ta nên chịu khó đọc thêm để hiểu rõ: “Tư tưởng trong hai tiền đề được dùng theo hai nghĩa khác nhau (mà như thế là vi phạm quy tắc lô-gíc của suy luận! N.D). Trong chính đề, nó được xét trong mối quan hệ và áp dụng vào mọi đối tượng nói chung, tức cả các đối tượng của **trực quan**. Còn trong thứ đề, ta hiểu nó chỉ như Tư-ý thức. Trong nghĩa này, ta không suy tưởng về một đối tượng mà chỉ suy tưởng về mối quan hệ với Tư-ý thức của chủ thể như là mô thức của tư duy. Trong tiền đề trước, ta nói về sự vật không thể được suy tưởng một cách nào khác hơn là như các chủ thể. Còn trong tiền đề thứ hai, ta không nói gì về các sự vật mà chỉ nói về tư duy (trong đó mọi đối tượng đều bị trừu tượng hóa) và cái Tôi luôn luôn là chủ thể của ý thức. Vậy, kết luận không thể là câu: “Tôi không thể tồn tại cách nào

khác hơn là chủ thể", mà chỉ có thể là: "Trong khi suy tưởng về sự tồn tại của tôi, tôi có thể sử dụng cái Tôi chỉ như là chủ thể cho phán đoán". Nhưng câu này rõ ràng chỉ là một mệnh đề đồng nhất, không hề nói gì về cách thái tồn tại của tôi cả" (B412).

"Tôi tư duy" chỉ là một mệnh đề đồng nhất, tức chỉ là một phán đoán phân tích thời, chứ không thể là mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm như tâm lý học thuần lý đã "vông luận". Thật thế, phân tích chức năng của cái "Tôi tư duy siêu nghiệm", ta chỉ có thể rút ra:

- a. nó bao giờ cũng là "chủ ngữ", chứ không phải "vị ngữ" (chữ "Subjekt" và "Prädikat" bây giờ không có nghĩa "chủ thể", "tùy thể" trong một bản thể mà chỉ là "chủ ngữ, vị ngữ" trong một phán đoán).
- b. nó chỉ là một chủ ngữ lô-gíc đơn thuần
- c. nó bao giờ cũng đồng nhất với chính nó trước mọi cái đa tạp, và
- d. nó khác với mọi sự vật khác

Đó là những suy luận "chính đáng" (legitim) vì đều có tính phân tích, chứ không phải tổng hợp. Nhưng khi tâm lý học thuần lý muốn biến chúng thành các phán đoán tổng hợp:

- a'. cái Tôi là bản thể
- b'. là đơn thuần
- c'. là nhân cách, và
- d'. là tồn tại (Dasein) không thể nghi ngờ được

thì nhất thiết phải có tiền đề là các trực quan tương ứng. Mà trực quan đều là cảm tính, tức thường nghiệm, do đó nếu các khẳng định trên là đúng thì chỉ có thể đúng một cách hậu nghiệm, chứ không tiên nghiệm, không phải "thuần lý", và là đối tượng nghiên cứu khả dĩ của tâm lý học thường nghiệm chứ không phải của triết học.

11.4 Kết luận

Tâm lý học thuần lý bắt nguồn từ một ngộ nhận: xem sự thống nhất (hay nhất thể) siêu nghiệm của ý thức - cỗ xe chuyên chở mọi phạm trù và luôn đi kèm mọi biểu tượng - như là trực quan về một đối tượng và áp dụng vào cho nó các phạm trù bản thể, nhất thể... Sự thống nhất của ý thức thực ra chỉ là nhất thể hình thức (**formale Einheit**) trong tư duy chứ không phải đối tượng của nhận thức. Áo tưởng biện chứng của các Vông luận là do đã "vật hóa" (**Hypostasierung**) một khái niệm bất định của chủ thể tư duy thành một đối tượng có thực bên ngoài chủ thể tư duy. Áo tưởng này có thể bị vạch ra khá dễ dàng

bằng cách cho thấy võng luận ấy vi phạm các quy tắc của lô-gíc hình thức, nhưng lô-gíc hình thức không đủ để khắc phục nó. Theo Kant, phải phát xuất từ phê phán siêu nghiệm: không có trực quan, không thể có nhận thức, do đó không thể có bản ngã khách quan - mới bác bỏ được tận gốc tham vọng nhận thức của tâm lý học thuần lý.

Võng luận về tính bản thể của linh hồn tất yếu dẫn đến thuyết nhị nguyên về hồn-xác và nhiều vấn đề rất nhức đầu nảy sinh từ đó: hai bản thể riêng biệt này quan hệ với nhau ra sao? Làm thế nào thống nhất được nơi cùng một con người? Linh hồn từ đâu đến và sẽ đi về đâu? v.v.. Với phê phán của Kant, ông cho thấy vấn đề đã bị đặt sai, thậm chí là **vấn đề giả**, trừ khi ta biết đặt vấn đề theo viễn tượng khác hẳn, như là định đề của lý tính thuần túy thực hành (**đồng tin** - chứ **không phải nhận thức** - về tính bản thể và tính bất tử của linh hồn, như là một trong các "**định đề**" của sinh hoạt đạo đức).

VỀ CÁC VÔNG LUẬN CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

(THEO ÁN BẢN A, 1781)*

VÔNG LUẬN THỨ NHẤT VỀ TÍNH BẢN THỂ [CỦA LINH HỒN]

[**Chính đề:**] - Biểu tượng về cái làm chủ thể tuyệt đối cho những phán đoán của ta và do đó không thể được sử dụng như là tính quy định của một sự vật khác, chính là **BẢN THỂ (SUBSTANZ)**.

[**Thứ đề:**] - **Cái Tôi** như là một hữu thể tư duy, là chủ thể tuyệt đối của mọi phán đoán có thể có của tôi và biểu tượng này về chính bản thân tôi không thể được dùng làm thuộc tính của bất kỳ một sự vật nào khác.

[**Kết luận:**] - Vậy, Tôi, với tư cách hữu thể tư duy (Linh hồn), là **Bản thể**.

* Từ A348-A405 là phần trong bản A (ấn bản I, 1781) tiếp theo B406. Trong phần này, Kant phê phán bốn vông luận của Tâm lý học thuần lý một cách tuần tự, và đã được Kant thay thế bằng cách phê phán tổng hợp trong Ấn bản lần thứ hai, năm 1787 (Phần thay thế trong Ấn bản B đã dịch trên đây) (B406-B431). Chúng tôi dịch thêm phần này để bạn đọc có đầy đủ tài liệu để tham khảo và so sánh. (ND).

PHÊ PHÁN VÕNG LUẬN THỨ NHẤT CỦA TÂM LÝ HỌC THUẦN TÚY

A349 Trong phần Phân tích pháp của Lô-gíc học siêu nghiệm, chúng ta đã vạch rõ rằng: các phạm trừ thuần túy (trong đó cả phạm trừ **bản thể**) tự chúng không hề có ý nghĩa khách quan, nếu chúng không có một trực quan làm cơ sở, để trên cơ sở cái đa tạp của trực quan, chúng có thể được áp dụng như là các chức năng của sự thống nhất tổng hợp. Nếu không có cơ sở [trực quan] này, các phạm trừ chỉ đơn thuần là các chức năng của một phán đoán, không có nội dung. Tôi chỉ có thể nói về bất kỳ sự vật nào nói chung rằng nó là **bản thể**, trong chừng mực tôi phân biệt nó với những thuộc tính đơn thuần và với những quy định của những sự vật [khác]. Nay, trong mọi tư duy của tôi, cái Tôi là chủ thể, còn các ý tưởng chỉ phụ thuộc như là các quy định, và cái Tôi này không thể được sử dụng như là quy định của một sự vật khác. Vậy, bất kỳ ai cũng phải xem chính mình một cách tối yếu như là bản thể, còn xem tư duy chỉ như là các tùy thể (Akzidenzen) của sự tồn tại và là các quy định của trạng thái của người đó.

Vậy tôi phải sử dụng khái niệm về một bản thể như thế nào? Cho rằng Tôi, như là một hữu thể **tư duy**, tiếp tục **thường tồn** cho chính tôi, và một cách tự nhiên, không sinh ra và cũng không mất đi, là kết luận tôi không thể nào rút ra từ khái niệm trên; trong khi chỉ với các thuộc tính ấy, khái niệm về tính bản thể của chủ thể tư duy của tôi mới có thể áp dụng cho tôi, còn nếu không có một chủ thể như vậy, tôi hoàn toàn không cần đến khái niệm bản thể.

Từ phạm trừ thuần túy đơn thuần về một bản thể, ta

A350 còn thiếu nhiều điều để có thể suy ra các thuộc tính nói trên, vì đúng ra ta phải lấy sự thường tồn của một đối tượng được mang lại từ trong kinh nghiệm làm cơ sở, nếu ta muốn áp dụng khái niệm về một **bản thể** - tức một khái niệm có thể sử dụng một cách thường nghiệm - vào cho đối tượng ấy. Thế nhưng, nơi mệnh đề trên đây của ta [Tôi tư duy], ta không lấy kinh nghiệm nào làm cơ sở cả, trái lại, chỉ đơn thuần suy luận từ khái niệm về **mối quan hệ** mà mọi tư duy đều có với cái Tôi, như là với chủ thể chung mà tư duy phụ thuộc vào như là tùy thể. Cho dù ta lấy mối quan hệ này làm cơ sở, ta cũng không chứng minh được một sự thường tồn như thế thông qua sự quan sát vững chắc nào. Bởi vì cái Tôi tuy có mặt trong mọi ý tưởng của tôi, nhưng cái Tôi không nối kết bất kỳ trực quan nào với biểu tượng này cả như là một đối tượng phân biệt với những đối tượng khác của trực quan. Do đó, tuy ta có thể tri giác rằng biểu tượng này [cái Tôi] lúc nào cũng có mặt nơi mọi tư duy, nhưng lại không thể tri giác rằng cái Tôi là một trực quan đứng yên và ổn định, trong đó những ý tưởng luôn thay đổi (như cái khả biến).

Từ đó ta kết luận rằng: lập luận thuần lý thứ nhất của tâm lý học siêu nghiệm* chỉ mang lại cho ta một cái nhìn nhắm uổng là mới mẻ, bằng cách xem cái **chủ thể lô-gíc** ổn định của tư duy như là nhận thức về **chủ thể hiện thực** của các tùy thể; một chủ thể mà ta hoàn toàn không có và cũng không thể có một nhận thức nào, vì ý thức là cái duy nhất làm cho mọi biểu tượng trở thành các ý tưởng, và do đó, mọi tri giác của ta đều phải được bắt gặp trong ý thức như trong **chủ thể siêu nghiệm**, và ngoài ý nghĩa **lô-gíc** của cái Tôi, ta không có nhận thức nào về chủ thể **tự thân** này cả, như là về cái làm cơ chất (Substratum) [làm nền

* "Siêu nghiệm" ở đây hiểu theo nghĩa "thuần lý". (N.D).

tảng như là bản thể] cho cái Tôi này cũng như cho mọi ý tưởng khác. Tuy nhiên, ta vẫn có thể xem mệnh đề "linh hồn là bản thể" là có giá trị, nếu ta hiểu nó một cách khiêm tốn rằng: khái niệm [bản thể] này không hề dẫn ta đến nhận thức mới hay dẫn đến một trong những hệ luận thông thường của tâm lý học ngược biện, chẳng hạn như học thuyết về sự thường tồn miên viễn của linh hồn trước mọi sự biến đổi và cả trước cái chết của con người; và do đó, mệnh đề trên chỉ biểu thị một bản thể **trong Ý niệm** chứ không phải trong hiện thực.

Bản sao lưu trữ

VÔNG LUẬN THỨ HAI VỀ TÍNH ĐƠN THUẦN*

- Sự vật là **đơn thuần** khi hành động (Handlung) của nó không bao giờ có thể được xem như là sự tương tranh (Konkurrenz) của nhiều sự vật đang hành động.
- Linh hồn, hay cái Tôi-tư duy là một sự vật như thế;
- Do đó, v.v..

PHÊ PHÁN VÔNG LUẬN THỨ HAI CỦA TÂM LÝ HỌC SIÊU NGHIỆM

Đây là vị thần A-sin** của mọi suy luận biện chứng của tâm lý học thuần túy; không phải đơn thuần là một trò chơi nguy hiểm do nhà giáo điều bịa ra để mang lại một vẻ đáng uin cho các khẳng quyết của mình mà là một suy luận tỏ ra đứng vững trước cả sự kiểm tra nghiêm khắc nhất lẫn sự ngờ vực lớn nhất của việc thẩm cứu. Võng luận ấy như sau:

Bất kỳ một bản thể đa hợp nào (zusammengesetzte Substanz) đều là một hỗn hợp (Aggregat) của nhiều bản thể; và hành động của một cái đa hợp, hay cái tùy thuộc vào cái đa hợp, xét như cái đa hợp, là một hỗn hợp của nhiều hành động hay của các tùy thể được phân phối ra (verteilt) trong

* *Tính đơn thuần (Simplizität, Einfachheit) của linh hồn*: có nơi chúng tôi cũng dịch là "đơn tính", "tính đơn tố" (Xem "Nghịch lý - Antinomie - thứ hai của lý tính thuần túy. B462-B471). # *tính đa hợp (zusammengesetzt) của vật thể*. (N.D).

** *Thần A-sin (Achilles)*: vị thần có sức mạnh khổng lồ nhưng cũng có nhược điểm chí tử ở gót chân (thần thoại Hy Lạp). (N.D).

A352 số những bản thể ấy. Tất nhiên một kết quả nảy sinh từ sự tương tranh của nhiều bản thể hành động là điều có thể có, nếu kết quả này chỉ đơn thuần ở **bên ngoài** (v.d: sự vận động của một vật thể là sự vận động hợp nhất của tất cả mọi bộ phận của nó). Thế nhưng, chỉ có các ý tưởng - như là các tùy thể thuộc về một hữu thể tư duy ở **bên trong** - là có đặc tính khác. Vì, giả thử ta suy tưởng hữu thể tư duy như cái đa hợp: át mỗi bộ phận của nó chứa đựng một bộ phận của ý tưởng, nhưng gộp chung chúng lại mới chứa đựng toàn bộ ý tưởng. Điều này thật là mâu thuẫn. Vì, những biểu tượng được phân phối (verteilt) ra cho những hữu thể khác nhau (v.d: các từ riêng lẻ của một câu thơ) không bao giờ tạo nên được một ý tưởng toàn bộ (một câu thơ): do đó, ý tưởng không thể tùy thuộc vào một cái đa hợp, xét như cái đa hợp. Vậy nó chỉ có thể có được trong **một** bản thể; bản thể này không phải là một hỗn hợp của nhiều bản thể, do đó là **tuyệt đối đơn thuần (schlechterdings einfach)** ⁽¹⁾.

A353 Cái gọi là *nervus probandi* [latin: cơ sở chứng minh chủ yếu] của luận cứ này nằm trong câu: nhiều biểu tượng phải được chứa đựng trong sự thống nhất tuyệt đối của chủ thể-tư duy để tạo nên một ý tưởng. Nhưng mệnh đề này lại không bao giờ có thể được chứng minh từ **khái niệm** [đơn thuần]. Vì, khái niệm [suông, không có trực quan] làm sao có thể làm được việc ấy? Mệnh đề: "Một ý tưởng chỉ có thể là kết quả của sự thống nhất tuyệt đối của hữu thể tư duy" không thể được lý giải như một mệnh đề **phân tích**. Bởi lẽ, sự thống nhất của ý tưởng - hình thành từ nhiều biểu tượng - là có tính tập thể (kollektiv) và; **xét về khái niệm đơn**

(1) Khoác cho chứng minh này một lớp áo học thuật trình trọng quen thuộc là điều rất dễ dàng. Tuy nhiên, cơ sở của chứng minh này được trình bày một cách trần trụi, và lại theo kiểu phổ thông như trên thiết tưởng cũng đã đủ cho mục đích [phê phán] của tôi ở đây.

thuần, vừa có thể áp dụng cho sự thống nhất tập thể của những bản thể cùng tham gia tác động (như sự vận động của một vật thể là vận động đa hợp của mọi bộ phận của vật thể), vừa áp dụng cho sự thống nhất tuyệt đối của chủ thể. Do đó, dựa theo quy luật về sự đồng nhất, [mệnh đề trên] không thể cho thấy sự tái yếu của tiền đề về một bản thể **đơn thuần** nơi một ý tưởng đa hợp. Còn nếu cho rằng mệnh đề trên phải được nhận thức một cách **tổng hợp** và hoàn toàn **tiên nghiệm** từ toàn là những khái niệm [suông] mà thôi, lại là điều không ai dám thừa nhận nếu họ đã biết rõ cơ sở cho khả thể của những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm mà ta đã trình bày trước đây.

Sự thống nhất tái yếu này của chủ thể, như là điều kiện cho khả thể của bất kỳ một ý tưởng nào, lại cũng không thể được rút ra từ **kinh nghiệm**. Vì kinh nghiệm không thể nhận thức được cái tái yếu, hướng hỗ khái niệm về sự thống nhất **tuyệt đối** vốn vượt hẳn ra khỏi lãnh vực của nó. Vậy, chúng ta rút mệnh đề này từ đâu ra, để trên cơ sở đó, toàn bộ suy luận thuần lý của Tâm lý học dựa vào?

A354 Rõ ràng là: khi ta muốn hình dung một hữu thể-tư duy, ta tự đặt mình vào vị trí ấy, và do đó, phải đánh tráo chính chủ thể riêng của ta thành khách thể mà ta muốn xem xét (điều không xảy ra nơi bất kỳ phương cách im hiểu nào khác); và chỉ vì thế mà ta đòi hỏi một sự thống nhất tuyệt đối của chủ thể cho một ý tưởng, bởi nếu không sẽ không thể nói được rằng: Tôi tư duy (cái đa tạp trong một biểu tượng). Vì mặc dù cái toàn bộ của ý tưởng có thể được phân chia (geteilt) và được phân phối (verteilt) trong nhiều chủ thể, nhưng cái Tôi-chủ quan thì không thể được phân chia lẫn phân phối, và ta thiết định tiền quyết cái Tôi-chủ quan này nơi mọi tư duy.

Vậy, cũng giống như trong võng luận thứ nhất trước đây, chính mệnh đề mô thức của Thông giác: "Tôi tư duy" là toàn bộ cơ sở để trên đó Tâm lý học thuần lý dám liều lĩnh mở rộng nhận thức của mình; mệnh đề này không phải là một kinh nghiệm mà là **mô thức của Thông giác**, vốn gắn liền với bất kỳ kinh nghiệm nào và đi trước kinh nghiệm, và trong quan hệ với một nhận thức khả hữu nói chung, nó phải được xem là một **điều kiện chủ quan đơn thuần** của nhận thức, nhưng đã bị ta biến thành điều kiện cho khả thể của một nhận thức về **những đối tượng** một cách sai lầm, tức là biến nó thành một **khái niệm** về hữu thể - tư duy nói chung, chỉ vì ta không thể hình dung nó mà không đặt chính ta - với mô thức của ý thức của ta - vào vị trí của một hữu thể khả niệm khác.

A355 Nhưng sự đơn thuần của chính tôi (như là linh hồn) cũng không thể được suy ra một cách **hiện thực** từ mệnh đề: Tôi tư duy, trái lại nó đã nằm sẵn trong bản thân ý tưởng này. Mệnh đề "Tôi là đơn thuần" phải được xem như là một sự diễn đạt **trực tiếp** của sự Thông giác, cũng giống như suy luận sai lầm của **Descartes***: "cogito, ergo sum" [latinh: tôi tư duy, vậy tôi tồn tại] thực ra là một suy luận lặp thừa (tautologisch), vì cái Cogito (sum cogitans - cái Tôi tư duy) diễn đạt tính thực tại một cách trực tiếp. Thực vậy, "Tôi là đơn thuần" không có nghĩa gì khác hơn là chính biểu tượng: "cái Tôi", biểu tượng này không bao hàm **một tính đa tạp** nào cả và chỉ là một sự thống nhất tuyệt đối (nhưng chỉ đơn thuần có tính **lô-gíc**).

Vậy, luận cứ tâm lý học nổi tiếng này chỉ đặt cơ sở trên sự thống nhất không thể phân chia của một biểu tượng đơn thuần giữ vai trò điều khiển động từ (das Verbum) [động từ:

* **Descartes, René**: triết gia Pháp, 1596-1650 (xem thêm: B620-630). (N.D).

là] đối với một chủ thể [con người]. Song, cũng rõ ràng là: chủ thể của tùy thể thông qua cái Tôi gắn liền với ý tưởng chỉ được biểu thị một cách **siêu nghiệm** thôi, chứ không ghi nhận bất kỳ một thuộc tính nào của chủ thể ấy hay nhận biết (kennen) hoặc nhận thức (wissen) được điều gì về chủ thể ấy cả. Cái Tôi ấy có nghĩa là “một cái gì đó nói chung” (chủ thể siêu nghiệm), mà biểu tượng về nó tất nhiên phải là đơn thuần, chỉ vì ta không xác định được điều gì cả nơi nó, cũng giống như chắc chắn ta không thể hình dung một cái gì đơn thuần. Do vậy, sự đơn thuần của biểu tượng về một chủ thể không phải là một nhận thức về sự đơn thuần của bản thân chủ thể, vì mọi thuộc tính của chủ thể đều hoàn toàn bị trừu tượng hóa, khi chủ thể chỉ được biểu thị thông qua thuật ngữ “cái Tôi” hoàn toàn trống rỗng về nội dung (mà tôi có thể áp dụng vào cho bất kỳ chủ thể-ư-duy nào).

A356 Vậy ta chỉ chắc chắn một điều là: thông qua “cái Tôi”, lúc nào tôi cũng **suy tưởng** về một sự thống nhất tuyệt đối, nhưng chỉ là sự thống nhất **lô-gíc** của chủ thể (sự đơn thuần) chứ không phải qua đó nhận thức được sự đơn thuần thực sự của chủ thể tôi. Cũng giống như mệnh đề: “Tôi là bản thể” không có nghĩa gì khác hơn là phạm trừ thuần túy mà tôi không thể có sự sử dụng (thường nghiệm) in concreto [trong cụ thể], tôi cũng được phép nói: “Tôi là một bản thể đơn thuần”, tức là, biểu tượng về bản thể này không bao giờ chứa đựng một sự tổng hợp cái đa tạp nào cả; khái niệm hay cả mệnh đề này không dạy cho ta biết chút gì về chính ta như về một đối tượng của kinh nghiệm, vì bản thân khái niệm về bản thể chỉ được sử dụng như chức năng của sự tổng hợp, không có trực quan làm cơ sở, do đó, không có đối tượng và chỉ có giá trị như là điều kiện của nhận thức chứ không phải của bất kỳ một đối tượng được mang lại. Bây giờ ta hãy thử làm một thí nghiệm bằng cách sử dụng sai lầm mệnh đề này:

A357 Bất cứ ai cũng phải thú nhận rằng: sự khẳng định về bản tính đơn thuần của linh hồn chỉ có ít nhiều giá trị nào đó, trong chừng mực qua đó tôi phân biệt được chủ thể này [linh hồn] với mọi thứ vật chất, và nhờ đó, tôi có thể loại trừ linh hồn ra khỏi sự mong manh [khả diệt] mà mọi vật chất luôn phải chịu đựng. Mệnh đề trên đây quả thực đã được sử dụng để hoàn toàn nhấm vào điều đó, nên nó cũng rất thường được diễn đạt như sau: "Linh hồn không có tính vật thể". Tuy nhiên, nếu tôi có thể vạch ra rằng, cho dù ta có thừa nhận mọi giá trị khách quan cho mệnh đề then chốt trên đây của tâm lý học thuần lý trong ý nghĩa thuần túy của một phán đoán thuần lý đơn thuần (từ các phạm trù thuần túy), (tức "tất cả những gì tư duy đều là bản thể đơn thuần"), thì mệnh đề này vẫn không thể sử dụng để xác định về mặt dị tính hay đồng tính của linh hồn đối với vật chất; và như thế là không khác gì tôi đã đẩy "nhận thức" tâm lý học sai lầm này vào lãnh vực của các Ý niệm đơn thuần, bởi nó thiếu hẳn tính thực tại của một sự sử dụng khách quan.

Trong Cảm năng học siêu nghiệm, ta đã chứng minh không thể chối cãi rằng: những vật thể chỉ là những hiện tượng đơn thuần của giác quan bên ngoài chứ không phải là những vật-tự thân. Phù hợp với ý nghĩa đó, ta có quyền nói: "chủ thể-tư duy của ta không có tính vật thể", tức là: bởi nó được ta hình dung như là đối tượng của giác quan **bên trong**, cho nên, trong chừng mực chủ thể ấy tư duy, nó không thể là đối tượng của giác quan bên ngoài, tức không thể là một hiện tượng trong không gian. Điều ấy cũng có nghĩa: trong số những hiện tượng bên ngoài, không bao giờ có thể xuất hiện cho ta những hữu thể-tư duy, xét như hữu thể-tư duy; hay nói khác đi, ta không thể trực quan các ý tưởng, ý thức lẫn các ham muốn của nó v.v.. từ bên ngoài, vì tất cả những điều này đều thuộc về giác quan bên trong. Trong thực tế, luận cứ này có vẻ là luận cứ tự nhiên và phổ

A358 thông được lý trí bình thường xưa nay rất ưa chuộng, nên từ rất xa xưa người ta đã bắt đầu xem linh hồn như là những hữu thể hoàn toàn dị biệt với vật thể [hay thân xác].

Thế nhưng, dù quảng tính, tính không thể thâm nhập, sự nối kết đa hợp và sự vận động, nói ngắn, tất cả những gì chỉ có thể do giác quan bên ngoài mang lại cho ta không phải hoặc không chứa đựng các ý tưởng, tình cảm, xu hướng hay quyết định, vì tất cả những cái sau này đều không phải là những đối tượng của trực quan bên ngoài, thì chính **Cái gì đó** làm cơ sở cho những hiện tượng bên ngoài, kích động giác quan của ta để giác quan tiếp nhận những biểu tượng về không gian, vật chất, hình thể v.v.; chính **Cái gì đó**, được xem như là Noumenon (hoặc đúng hơn, như là đối tượng siêu nghiệm) lại hoàn toàn **có thể** chứa đựng các điều nói trên, tức đồng thời cũng có thể là chủ thể của các ý tưởng; chỉ có điều do **phương cách** mà giác quan bên ngoài của ta bị kích động, ta không nhận được trực quan nào về các biểu tượng, về các ý muốn v.v mà chỉ có trực quan về không gian và các quy định của không gian thôi. Và lại, [bản thân] **Cái gì đó** này không có quảng tính, không phải không thể thâm nhập, không phải đa hợp, vì tất cả những thuộc tính này đều chỉ liên quan đến cảm năng và trực quan của nó, trong chừng mực ta bị kích động bởi những đối tượng [tự thân] tương tự (vốn không thể nhận biết được đối với ta). Các cách diễn đạt [về những thuộc tính này] không hề giúp ta nhận thức được đối tượng ấy là đối tượng gì, trái lại chỉ cho biết:

A359 những thuộc tính này của những hiện tượng bên ngoài không thể được gán cho đối tượng, xét như đối tượng, khi nó được xem như đối tượng **tự thân**, không có quan hệ với giác quan bên ngoài. Chỉ có điều, các thuộc tính của giác quan bên trong như các biểu tượng và tư duy không hề mâu thuẫn gì với đối tượng này. Vậy, theo đó, ngay cả được thừa nhận tính đơn thuần, thì bản tính tự nhiên của linh hồn con người

cũng không đủ để được phân biệt với vật chất về phương diện cái cơ chất (Substratum) của bản thân vật chất, khi ta xem (đúng ra là phải xem) vật chất đơn thuần như là hiện tượng.

Giả thử vật chất là vật-tự thân, thì có thể vật chất - như là một hữu thể đa hợp - hoàn toàn khác với linh hồn như là một hữu thể đơn thuần. Nhưng vì nó đơn thuần là hiện tượng bên ngoài, mà cơ chất của nó không được nhận thức thông qua bất kỳ thuộc tính nào do ta nêu ra; do đó, [vì không biết], ta vẫn có thể giả định rằng vật chất là đơn thuần nơi tự thân nó, mặc dù trong phương cách nó kích động giác quan của ta, vật chất tạo ra trong ta trực quan về quang tính và do đó, về cái đa hợp; và giả định rằng, trong quan hệ với giác quan bên ngoài của ta, quang tính là thuộc tính của bản thể [vật chất], nhưng nơi tự thân nó, thuộc tính ấy lại là các ý tưởng, tức là có thể được vật chất hình dung bằng ý thức thông qua giác quan bên trong của chính nó. Bằng cách như vậy, cùng một sự vật có thể là có tính vật thể trong mối quan hệ này, nhưng đồng thời là một hữu thể-tư duy trong một quan hệ khác, mà các ý tưởng của nó tuy ta không thể trực quan được nhưng lại có thể trực quan các dấu hiệu của nó ở trong hiện tượng. Qua giả định này, mệnh đề cho rằng chỉ có linh hồn (như là các bản thể thuộc chủng loại đặc thù) là có thể tư duy đã bị mất đi và chỉ còn lại ý nghĩa thông dụng là: con người tư duy; tức là: cũng chính hữu thể ấy - như là hiện tượng bên ngoài - là vật chất có quang tính, nhưng bên trong (**tự thân**) lại là một chủ thể không phải đa hợp mà là đơn thuần và có khả năng tư duy.

A360

Nhưng, trong khi vừa không cho phép một giả thuyết như vậy, người ta vừa có thể nêu lên nhận xét tổng quát rằng: khi tôi hiểu linh hồn là một hữu thể-tư duy **tự thân**, thì bản thân câu hỏi: liệu nó có đồng tính với vật chất hay

không (trong khi vật chất không hề là vật-tự thân mà chỉ là một loại biểu tượng ở bên trong ta) rõ ràng là không ổn, vì tự nó đã rõ là một vật-tự thân thì có bản tính khác hẳn so với các quy định chỉ đơn thuần nói lên trạng thái của nó [như là hiện tượng].

Còn nếu ta không so sánh cái Tôi-tư duy với vật chất mà với cái khả niệm [đối tượng siêu nghiệm] làm cơ sở cho hiện tượng bên ngoài được ta gọi là vật chất, thì, bởi ta không biết gì về cái khả niệm này, nên ta cũng không thể bảo linh hồn là khác với cái khả niệm này về bên trong như thế nào cả.

Vậy, cái ý thức đơn thuần không phải là một nhận thức về bản tính đơn thuần của chủ thể chúng ta, trong chừng mực cái ý thức đơn thuần phải được phân biệt với vật chất như là với một hữu thể đa hợp.

A361 Nếu khái niệm này [sự đơn thuần của linh hồn] không dùng được trong trường hợp duy nhất có thể được sử dụng, đó là trong việc so sánh bản thân tôi với các đối tượng của kinh nghiệm bên ngoài nhằm xác định đặc tính riêng và nét khu biệt về bản tính tự nhiên của linh hồn, thì rõ ràng người ta chỉ nói liều khi bảo rằng nhận thức được cái Tôi-tư duy hay linh hồn (một tên gọi cho đối tượng siêu nghiệm của giác quan bên trong) là đơn thuần; vì thế, mệnh đề này không hề có được sự sử dụng nào đối với những đối tượng hiện thực và cũng vì thế, không mở rộng nhận thức của ta một chút nào cả.

Tóm lại, toàn bộ môn Tâm lý học thuần lý sụp đổ cùng với chỗ dựa chính yếu của nó; và ở đây cũng như bất cứ nơi đâu, ta không thể hy vọng thông qua các khái niệm suông (càng không thể thông qua mô thức chủ quan đơn thuần của

mọi khái niệm của ta, đó là ý thức), không có quan hệ với kinh nghiệm khả hữu, để mở rộng nhận thức; nhất là vì, bản thân khái niệm nền tảng về một bản tính đơn thuần thuộc về loại các khái niệm không bao giờ có thể xuất hiện trong bất kỳ kinh nghiệm nào, và do đó, không mở ra cho ta con đường nào để đạt được khái niệm ấy như một khái niệm có giá trị khách quan.

VÔNG LUẬN THỨ BA VỀ TÍNH NHÂN CÁCH (PERSONALITÄT)

- Cái gì có ý thức về sự đồng nhất số lượng của bản ngã mình trong những thời gian khác nhau, thì trong chừng mực đó, nó là **một nhân cách (eine Person)**
- Nay, linh hồn là v.v..
- Do đó, linh hồn là một nhân cách

PHÊ PHÁN VÔNG LUẬN THỨ BA CỦA TÂM LÝ HỌC SIÊU NGHIỆM

A362 Nếu tôi muốn nhận thức sự đồng nhất số lượng (numerische Identität) của một đối tượng bên ngoài thông qua kinh nghiệm, tôi phải lưu ý đến sự thường tồn của hiện tượng ấy với tư cách là chủ thể có quan hệ với tất cả những cái còn lại như là với tính quy định [tùy thế] của nó, và ghi nhận sự đồng nhất của chủ thể ấy trong thời gian vì chủ thể ấy luôn thay đổi. Nhưng bản thân tôi lại là một đối tượng của giác quan bên trong và mọi thời gian chỉ đơn thuần là mô thức của giác quan bên trong. Do đó, tôi liên hệ tất cả cũng như từng mỗi quy định tiếp diễn của tôi với cái bản

ngã đồng nhất về số lượng trong mọi thời gian, tức là trong mô thức của trực quan bên trong về chính tôi. Trên cơ sở này, tính nhân cách của linh hồn không thể được xem như là bị khép kín [đã hoàn tất], trái lại phải được xem như là một mệnh đề hoàn toàn đồng nhất của Tự-ý thức trong thời gian, và đó cũng chính là nguyên nhân tại sao mệnh đề này có giá trị tiên nghiệm. Bởi vì mệnh đề này thực sự không nói lên điều gì khác hơn là: trong toàn bộ thời gian, trong đó tôi có ý thức về chính tôi, thì tôi cũng ý thức về thời gian này như là cái gì thuộc về sự thống nhất của bản ngã tôi; và là đồng nghĩa khi tôi nói: toàn bộ thời gian này là ở trong **tôi** như là trong sự thống nhất cá nhân, hoặc nói: tôi tồn tại trong mọi thời gian này với sự đồng nhất số lượng.

Như thế, sự đồng nhất của nhân cách là cái được bất gặp một cách không thể tránh khỏi trong ý thức của riêng tôi. Nhưng nếu tôi xem xét tôi từ quan điểm của một người khác (như là đối tượng của trực quan bên ngoài của người ấy), thì người quan sát bên ngoài này mới xem xét tôi ở **trong** thời gian, vì trong Thông giác, thời gian thực ra chỉ được hình dung ở **bên trong chính tôi** thôi. Vậy, dù người quan sát ấy có thừa nhận cái Tôi là cái luôn đi kèm theo mọi biểu tượng của tôi trong mọi thời gian trong ý thức của tôi, tức thừa nhận cái Tôi ấy với sự đồng nhất hoàn toàn, thì từ cái Tôi ấy, người quan sát không thể suy ra **sự thường tồn khách quan** của chính bản ngã tôi. Vì, trong trường hợp ấy, thời gian, trong đó người quan sát đặt tôi vào, không phải là thời gian được bất gặp trong chính tôi mà là thời gian trong cảm năng của người đó, cho nên sự đồng nhất vốn thiết yếu gắn liền với ý thức của tôi không vì thế mà cũng gắn liền với ý thức của người đó, tức là với trực quan bên ngoài của người đó về chủ thể của tôi.

Vậy, sự đồng nhất của ý thức về chính tôi trong những

thời gian khác nhau chỉ là một điều kiện mô thức của các ý tưởng của tôi và của sự nối kết giữa chúng, chứ không hề chứng minh sự đồng nhất **số lượng** của chủ thể tôi, [như thế] trong đó, nếu không xét đến sự đồng nhất **lô-gíc** của cái Tôi, một sự thay đổi như thế [của các ý tưởng trong những thời gian khác nhau] lại có thể diễn ra; sự thay đổi ấy sẽ không cho phép duy trì sự đồng nhất [số lượng] của cái Tôi, mặc dù cũng chính cái Tôi cùng tên gọi này luôn luôn có thể đi kèm theo sự thay đổi; đó là cái Tôi [lô-gíc] - trong bất kỳ trạng thái nào khác, kể cả trong sự biến đổi của chủ thể - bao giờ cũng vẫn có thể bảo tồn ý tưởng của chủ thể trong thời gian trước và truyền lại cho chủ thể ở thời gian tiếp sau⁽¹⁾.

A364 Dù câu nói của một số trường phái cổ đại cho rằng "tất cả đều trôi chảy và không có gì thường tồn, cố định trong thế giới này"* có thể là không đúng, bao lâu người ta giả

(1) Một viên bi đàn hồi đẩy một viên bi cùng loại trên một đường thẳng, truyền đạt cho viên bi sau toàn bộ sự vận động, tức là toàn bộ trạng thái của nó (nếu ta chỉ đơn thuần nhìn các vị trí trong không gian). Dựa theo sự tương tự với những vật thể như vậy, ta giả định những bản thể, trong đó bản thể này truyền đạt các biểu tượng cùng toàn bộ ý thức của nó sang các bản thể khác, và như vậy một chuỗi toàn bộ những bản thể được suy tưởng, trong đó cái thứ nhất truyền đạt trạng thái cùng tất cả ý thức của nó cho cái thứ hai; cái này lại truyền đạt trạng thái của riêng nó cùng với bản thể trước cho cái thứ ba; và cái thứ ba này cũng có các trạng thái của mọi cái trước cùng với trạng thái và ý thức của riêng nó. Vậy, bản thể sau cùng ý thức về mọi trạng thái của những bản thể đã biến đổi trước nó như là ý thức về chính mình, vì những bản thể trước cùng với ý thức đã được chuyển trao sang cho nó; và không có điều này, dĩ bản thể sau cùng đã không phải là chính cùng một nhân cách trong tất cả những trạng thái trên.

* bắt nguồn từ câu gốc Hy Lạp: "**panta rhei**" (tất cả đều trôi chảy) thường được dùng để chỉ học thuyết của **Heraklit**, dù không thể tìm thấy bản thân câu này trong các di văn của ông, ngoại trừ trong **Platon** (Kratylos 402a) (N.D).

định có những bản thể, thế nhưng câu nói ấy lại không thể phản bác được, nếu chỉ thông qua sự thống nhất của Tự-ý thức. Vì bản thân ta không thể xuất phát từ ý thức của ta về sự thống nhất ấy để phán đoán xem linh hồn là thường tồn hay không, bởi lẽ ta chỉ có thể tính những gì ta có ý thức mới là thuộc về bản ngã đồng nhất của ta; tuy nhiên điều ta tất yếu phải phán đoán là: chúng ta vẫn là chính chúng ta trong toàn bộ thời gian mà ta có ý thức về ta. Nhưng trong quan điểm của người quan sát xa lạ, ta lại không thể xem điều ấy là có giá trị, bởi vì, ở vị trí của họ ta không bắt gặp nơi linh hồn một hiện tượng thường tồn nào cả, ngoài biểu tượng đơn thuần về cái Tôi là cái đi kèm và nối kết những biểu tượng, nên ta không bao giờ có thể nhận biết liệu cái Tôi này (một ý tưởng đơn thuần) phải chăng lại không trôi chảy giống như các ý tưởng còn lại vốn thông qua nó mà được nối kết với nhau.

A365 Đáng chú ý là, nhân cách và tiền đề của nó là tính thường tồn và do đó, là tính bản thể của linh hồn chỉ đến **bây giờ** mới phải được chứng minh. Vì nếu ta có thể giả định điều ấy như là điều kiện tiên quyết, thì tuy từ đó ta không thể suy ra sự thường tồn của [bản thân] ý thức, nhưng lại suy ra được **khả thể** của một ý thức tiếp diễn trong một chủ thể đứng yên; ý thức này là đã quá đủ cho tính nhân cách nhờ vào việc kết quả của nó chỉ bị cắt đứt sau suốt một thời gian chứ không ngừng nghỉ ngay lập tức. Thế nhưng, sự thường tồn này - được xem như sự đồng nhất về **số lượng** của bản ngã chúng ta, do ta suy ra từ Thông giác đồng nhất - vẫn không được **mang lại** bằng bất cứ cái gì, trái lại, chỉ xuất phát từ Thông giác đồng nhất này, khái niệm này mới được suy ra (khái niệm về bản thể - nếu được tiến hành một cách đúng đắn - là đến sau và phải được suy ra từ Thông giác này, và chỉ như thế, khái niệm bản thể mới có thể được sử dụng một cách thường nghiệm). Và cũng vì sự

đồng nhất [số lượng] của nhân cách không có cách nào suy ra được từ sự đồng nhất [lô-gíc] của cái Tôi, tức trong ý thức về mọi thời gian, trong đó tôi nhận thức chính tôi; do đó tính bản thể trên đây của linh hồn cũng không thể được đặt cơ sở trên sự đồng nhất ấy.

A366 Trong khi đó, - giống như khái niệm về bản thể và về cái đơn thuần - , khái niệm về nhân cách (trong chừng mực nó đơn thuần có nghĩa **siêu nghiệm**, tức là sự thống nhất của chủ thể mà ta không nhận thức được, nhưng có một nỗi kết trọn vẹn trong các quy định của nó thông qua Thông giác) vẫn tồn tại; và trong chừng mực đó, khái niệm ấy là cần thiết và đủ cho việc sử dụng **thực hành** [đạo đức], nhưng ta không bao giờ có thể dựa vào khái niệm ấy hòng đạt được sự mở rộng nhận thức về chính ta thông qua lý tính thuần túy là cái lừa phỉnh ta về sự thường tồn không dứt đoạn của chủ thể chỉ từ khái niệm suông về cái bản ngã đồng nhất, bởi khái niệm này mãi lẩn quẩn xoay quanh chính nó [theo nghĩa phân tích] và không giúp ta giải quyết được bất kỳ một câu hỏi duy nhất nào liên quan đến nhận thức **tổng hợp**. Vật chất - nếu được xem như một vật-tự thân (đối tượng siêu nghiệm) - tuy hoàn toàn không thể nhận thức được đối với ta, nhưng dù sao sự thường tồn của nó như là hiện tượng vẫn có thể quan sát được, vì hiện tượng ấy được hình dung như là cái gì ở bên ngoài ta. Nhưng, nếu tôi muốn quan sát cái Tôi đơn thuần bên cạnh sự thay đổi của mọi biểu tượng, tôi lại không có cái đối ứng (Correlatum) nào khác cho các so sánh của tôi ngoài lại là chính cái Tôi, cùng với các điều kiện phổ biến của ý thức, và như thế, trước mọi câu hỏi, tôi không thể đưa ra gì hơn là các câu trả lời lặp thừa, bằng cách đánh tráo những thuộc tính vốn được mang lại cho tôi như là đối tượng để gắn ghép cho khái niệm của tôi và cho sự thống nhất của nó, và do đó, đã giả

định tiên quyết chính điều người ta đòi hỏi phải được biết [khẳng định điều lẽ ra phải được chứng minh trước đã].

**VÕNG LUẬN THỨ TƯ VỀ
Ý THỂ TÍNH (IDEALITÄT)
(CỦA QUAN HỆ BÊN NGOÀI)**

- Cái gì mà sự tồn tại của nó chỉ có thể được *suy luận* như là sự tồn tại của một nguyên nhân cho những tri giác được mang lại cho ta, thì chỉ có một *sự tồn tại đáng nghi ngờ (zweifelhafte Existenz)*.
- A367 - Nay mọi hiện tượng bên ngoài đều thuộc về loại: sự tồn tại của chúng không thể được tri giác trực tiếp mà chỉ có thể được suy luận như là nguyên nhân của những tri giác được mang lại;
- Vậy, sự tồn tại của mọi đối tượng của giác quan bên ngoài là đáng nghi ngờ. Tôi gọi sự thiếu xác tín này là *ý thể tính* của những hiện tượng bên ngoài, và học thuyết về ý thể tính này gọi là *thuyết duy tâm*, đối lập với thuyết khẳng định một sự xác tín khả hữu về những đối tượng của giác quan bên ngoài, gọi là *thuyết nhị nguyên (Dualism)**.

* Xem thêm: “Phân bác thuyết duy tâm” (B274-279). (N.D).

PHÊ PHÁN VÔNG LUẬN THỨ TƯ CỦA TÂM LÝ HỌC SIÊU NGHIỆM

Trước hết, ta hãy kiểm tra các tiền đề. Ta có thể khẳng định đúng đắn rằng: chỉ những gì ở trong bản thân ta mới có thể được tri giác trực tiếp, và chỉ có sự tồn tại của chính tôi mới có thể là đối tượng của một tri giác đơn thuần. Vậy, sự tồn tại của một đối tượng hiện thực ở bên ngoài tôi (nếu từ này được hiểu theo nghĩa trí tuệ - intellektuell*) không bao giờ được mang lại trực tiếp trong tri giác, mà chỉ đến được với tri giác - là một sự biến thái của giác quan bên trong - khi một nguyên nhân bên ngoài của tri giác được suy uởng thêm vào đấy và do đó, là được suy luận. Vì lẽ đó, **Cartesius**** cũng có lý khi đã giới hạn mọi tri giác trong nghĩa hẹp nhất vào nơi mệnh đề: Tôi tồn tại (như là một hữu thể tư duy). Điều quá rõ ràng là: vì cái bên ngoài không tồn tại ở bên trong tôi, nên tôi không thể bắt gặp nó trong Thông giác của tôi, do đó cũng không ở trong tri giác nào cả bởi tri giác thật ra chỉ là một quy định của Thông giác.

Vậy, thực ra tôi không tri giác những sự vật bên ngoài mà chỉ suy luận ra sự tồn tại của chúng từ tri giác bên trong của tôi, bằng cách xem tri giác như là kết quả mà cái gì đó ở bên ngoài mới là nguyên nhân gần gũi nhất. Nhưng suy luận từ một kết quả được cho ra một nguyên nhân nhất định bao giờ cũng không chắc chắn, vì kết quả có thể được nảy

* *Intellektuell* (trí tuệ) không liên quan đến đối tượng mà chỉ liên quan đến nhận thức. Nhân tiện, cần phân biệt với: "*intelligibel*" (khả niệm); "*intellektual*": chỉ đơn thuần dựa trên giác tính; *intellektuieren* (trí tuệ hóa): xem hiện tượng như là vật-tự thân # *sensifizieren*: cảm tính hoá. (N.D).

** *Cartesius* (latinh: *Renatus Cartesius*) = René Descartes: triết gia Pháp, 1596-1650. (N.D).

sinh từ nhiều hơn là một nguyên nhân. Theo đó, trong quan hệ của tri giác với nguyên nhân của nó lúc nào cũng có điều đáng ngờ: phải chăng nguyên nhân ấy là ở bên trong hay ở bên ngoài; phải chăng tất cả những cái được gọi là tri giác bên ngoài chỉ là một trò chơi đơn thuần của giác quan bên trong của ta, hay quả chúng có liên hệ với những đối tượng hiện thực ở bên ngoài như với nguyên nhân của chúng. Ít nhất thì sự tồn tại của nguyên nhân này là chỉ do suy luận mà có và chứa đựng nguy cơ sai lầm như trong mọi suy luận, trong khi ngược lại, đối tượng của giác quan bên trong (Bản thân tôi cùng với mọi biểu tượng của tôi) được tri giác một cách trực tiếp và sự tồn tại của nó không phải chịu sự nghi ngờ nào.

A369 Vậy, người ta không được hiểu **nhà duy tâm** là người chối bỏ sự tồn tại của những đối tượng bên ngoài của giác quan, mà là người chỉ không thừa nhận rằng sự tồn tại này được nhận thức thông qua tri giác **trực tiếp**, và từ đó, nhà duy tâm suy ra rằng ta không bao giờ có thể hoàn toàn xác tín về tính hiện thực (Wirklichkeit) của chúng thông qua mọi kinh nghiệm khả hữu.

Trước khi tôi đi vào trình bày võng luận thứ tư về mặt ảo tưởng lừa bịp của nó, tôi xin lưu ý rằng ta nhất thiết phải phân biệt hai mặt của một thuyết duy tâm: siêu nghiệm và thường nghiệm. Tôi hiểu **thuyết duy tâm siêu nghiệm** về mọi hiện tượng là học thuyết, theo đó ta xem mọi hiện tượng chỉ là những biểu tượng đơn thuần chứ không phải là những vật-tự thân, và do đó, xem thời gian và không gian chỉ là các mô thức cảm tính của trực quan của ta, chứ không phải các quy định được mang lại hay là các điều kiện của đối tượng như là những vật-tự thân. Thuyết duy tâm này đối lập lại với **thuyết duy thực siêu nghiệm**, xem thời gian và không gian như là cái gì được mang lại một cách tự thân (độc lập với

cảm nắng của ta). Do đó, nhà duy thực siêu nghiệm hình dung những hiện tượng bên ngoài (nếu người ta thừa nhận tính hiện thực của chúng) như là những vật-tự thân, tồn tại độc lập với ta và với cảm nắng của ta, tức cũng là ở bên ngoài ta xét theo các khái niệm thuần túy của giác tính. Nhà duy thực siêu nghiệm này cũng là người sau đó đã đóng vai nhà duy tâm thường nghiệm, và sau khi đã giả định tiền quyết một cách sai lầm về những đối tượng của giác quan rằng, nếu chúng ở bên ngoài ta, thì chúng cũng phải có sự tồn tại tự thân dù không có giác quan; và chính trong cách nhìn này, ông ta thấy mọi biểu tượng của giác quan ta là không đủ để tạo nên sự xác tín về tính hiện thực của chúng.

A370 Ngược lại, nhà duy tâm siêu nghiệm có thể là một nhà duy thực thường nghiệm, do đó có thể gọi là một nhà nhị nguyên luận, tức là, thừa nhận sự tồn tại của vật chất mà không phải đi ra khỏi Tự-ý thức đơn thuần, và giả định một cái gì **nhieu** hơn là sự xác tín về các biểu tượng ở trong tôi, tức cái "cogito, ergo sum" ("tôi tư duy, vậy tôi tồn tại"). Vì nhà duy tâm siêu nghiệm chỉ xem vật chất này và thậm chí cả khả thể bên trong của nó đơn thuần có giá trị như là hiện tượng và chúng sẽ không là gì cả nếu bị tách rời khỏi cảm nắng của ta, do đó, với ông, vật chất chỉ là một loại các biểu tượng (trực quan); các biểu tượng ấy được gọi là các biểu tượng ở **bên ngoài**, không phải như thể chúng quan hệ với những đối tượng **tự thân** ở bên ngoài, mà vì chúng - các tri giác - quan hệ với không gian, trong đó tất cả đều ở bên ngoài nhau, nhưng bản thân không gian lại là ở **trong** ta.

Ngay từ đầu chúng tôi đã tuyên bố ủng hộ thuyết duy tâm siêu nghiệm này*. Do đó, trong thuyết của chúng tôi, mọi

* **Xem thêm:** "Thuyết duy tâm siêu nghiệm như là chìa khoá để giải quyết phép biện chứng vũ trụ học" (B519-525). (N.D).

A371
vướng mắc đều mất đi, khi giả định sự tồn tại của vật chất dựa trên **bằng cứ (das Zeugnis)** về Tự-ý thức đơn thuần của ta, và qua đó tuyên bố đã chứng minh được bằng cách nào sự tồn tại của chính tôi lại như là sự tồn tại của một hữu thể-ư duy. Vì lẽ, tôi có ý thức về những biểu tượng của tôi, do đó chúng tồn tại và cả bản thân tôi cũng tồn tại như là người có những biểu tượng này. Nhưng những đối tượng bên ngoài (những vật thể) là những hiện tượng đơn thuần, do đó cũng không gì khác hơn là một loại của những biểu tượng của tôi, mà những đối tượng của chúng chỉ thông qua những biểu tượng này mới trở thành những cái gì đó, song chúng sẽ không là gì cả nếu bị tách rời khỏi những biểu tượng này. Vậy, những sự vật bên ngoài tồn tại cũng như chính bản thân tôi tồn tại, và cả hai đều quan hệ với **bằng cứ trực tiếp** là Tự-ý thức của tôi, chỉ với sự khác nhau: biểu tượng về bản ngã của tôi - như là về chủ thể-ư duy - đơn thuần quan hệ với giác quan bên trong, còn những biểu tượng biểu thị những hữu thể có quảng tính lại quan hệ với giác quan bên ngoài. Để có được tính hiện thực của những đối tượng bên ngoài, tôi không cần phải suy luận, cũng giống như tôi không cần suy luận trong quan hệ với tính hiện thực của đối tượng của giác quan bên trong (những ý tưởng của tôi), vì lẽ chúng - về cả hai mặt - đều không gì hơn là những biểu tượng mà tri giác **trực tiếp** (ý thức) đồng thời là một bằng chứng đầy đủ cho tính hiện thực của chúng.

Vậy, nhà duy tâm siêu nghiệm là một nhà duy thực thường nghiệm, thừa nhận cho vật chất, như là hiện tượng, một tính hiện thực; tính hiện thực này không phải do suy luận mà là được tri giác trực tiếp. Ngược lại, thuyết duy thực siêu nghiệm tất yếu gặp phải lúng túng và thấy cần thiết phải nhường chỗ cho thuyết duy tâm thường nghiệm, vì nó xem những đối tượng của giác quan bên ngoài là cái gì khác biệt với bản thân các giác quan và xem những hiện tượng đơn

A372 thuận là những hữu thể độc lập, tồn tại ở bên ngoài ta; bởi vì thật ra, nơi thuyết này, dù có ý thức tối nhất đối với những biểu tượng về những sự vật trên, vẫn không bao giờ xác tín được rằng nếu biểu tượng tồn tại, thì cả đối tượng tương ứng với biểu tượng ấy cũng tồn tại; ngược lại, trong hệ thống của chúng ta, những sự vật bên ngoài này, tức vật chất, - trong mọi hình thể và mọi sự biến đổi của chúng - , đều không gì hơn là những biểu tượng đơn thuận, tức là những biểu tượng tồn tại ở bên trong ta và tính hiện thực của chúng được ta ý thức một cách trực tiếp.

Bây giờ, theo chỗ tôi biết, tất cả các nhà tâm lý học theo thuyết duy tâm thường nghiệm đều là các nhà duy thực siêu nghiệm, nên quả họ đã tiến hành một cách hoàn toàn triệt để khi dành cho thuyết duy tâm thường nghiệm sự quan trọng lớn, như dành cho một trong các vấn đề mà lý tính con người khó có thể tự mình biết cách giải quyết. Vì trong thực tế, nếu người ta xem những hiện tượng bên ngoài - như là những biểu tượng - được tạo ra ở trong ta là do tác động của những đối tượng như là những sự vật **tự thân**, tồn tại ở bên ngoài ta, thì không biết được bằng cách nào có thể nhận thức sự tồn tại của chúng ngoài cách thông qua suy luận từ kết quả ta nghiệm nhận; nhưng suy luận như vậy thì bao giờ cũng vẫn đáng ngờ, không biết nguyên nhân này là ở trong ta hay ở ngoài ta. Trong khi đó, người ta có thể thừa nhận rằng: có một cái gì đấy - hiểu theo nghĩa **siêu nghiệm** - là ở bên ngoài ta làm nguyên nhân cho các trực quan bên ngoài của ta, nhưng cái này không phải là đối tượng được ta hiểu trong số những biểu tượng về vật chất và về những vật thể, vì chúng đều chỉ là những hiện tượng, tức các loại biểu tượng đơn thuận lúc nào cũng chỉ tồn tại ở bên trong ta, và tính hiện thực của chúng dựa trên ý thức trực tiếp cũng giống như ý thức về các ý tưởng của riêng tôi. **Đối tượng siêu nghiệm**, trong quan hệ với trực quan bên trong lẫn với trực

quan bên ngoài, đều không thể nhận thức được như nhau.
A373 Nhưng đối tượng siêu nghiệm này là cái không được bàn đến, trái lại ta chỉ bàn về đối tượng **thường nghiệm**, và trong trường hợp đó, đối tượng thường nghiệm được gọi là **bên ngoài** khi nó được hình dung trong không gian; và là một đối tượng **bên trong** khi được hình dung chỉ trong các quan hệ về **thời gian**; còn không gian và thời gian thì cả hai đều chỉ được bắt gặp ở **bên trong** ta thôi.

Vì thuật ngữ: "ở bên ngoài ta" mang theo nó một sự hàm hồ không thể tránh khỏi, khi thì có nghĩa là một **vật-tự thân** tồn tại khác biệt với ta, khi thì đơn thuần là cái gì thuộc về **hiện tượng** bên ngoài, nên để cho khái niệm này - được hiểu theo nghĩa sau, tức là nghĩa trong đó vấn đề tâm lý học thực sự được đặt ra về tính thực tại của trực quan bên ngoài của ta - đứng ngoài mọi sự nghi ngờ, ta cần phân biệt những đối tượng bên ngoài có tính **thường nghiệm** được hiểu ở đây với những đối tượng được hiểu theo nghĩa siêu nghiệm, bằng cách gọi thẳng chúng là những sự vật (Dinge) được bắt gặp ở trong **không gian**.

Không gian và thời gian là những biểu tượng tiên nghiệm, có sẵn nơi ta như là các mô thức cho trực quan cảm tính của ta, **trước khi** một đối tượng hiện thực quy định giác quan của ta thông qua cảm giác để hình dung nó trong các quan hệ cảm tính. Chỉ có cái vật chất hay cái hiện tồn (das Reale) này, tức cái gì đó được trực quan trong không gian mới tất yếu lấy tri giác làm tiền đề, và là cái, nếu độc lập với tri giác - tri giác báo hiệu tính thực tại của cái gì đó trong không gian - thì không trí tưởng tượng nào có thể bịa đặt và sản sinh ra được. Vậy, cảm giác là cái biểu thị một tính hiện
A374 ..thực trong không gian và thời gian, sau khi nó quan hệ với phương cách này hay với phương cách khác của trực quan cảm tính. Một khi cảm giác đã được mang lại (cảm giác

được gọi là tri giác khi nó được áp dụng vào một đối tượng nói chung nhưng không xác định đối tượng ấy), thì thông qua tính đa tạp của nó một số đối tượng nào đó có thể được theo dõi nên trong trí tưởng tượng; tuy nhiên đối tượng này - bên ngoài trí tưởng tượng - không có một vị trí thường nghiệm nào trong không gian hay trong thời gian. Điều này là xác tín không thể nghi ngờ, như khi ta thử lấy các cảm giác khoái lạc và đau đớn hay các cảm giác về cái bên ngoài như về màu sắc, độ ấm v.v.. ta thấy chính tri giác là cái phải được mang lại trước tiên, qua đó cũng là chất liệu để suy tưởng về những đối tượng của trực quan cảm tính. Vậy, tri giác này (ở đây ta đang chỉ nói đến các trực quan bên ngoài) hình dung một cái gì hiện thực ở trong không gian. Vì, thứ nhất, tri giác là biểu tượng về một tính hiện thực cũng giống như không gian là biểu tượng về một khả thể đơn thuần của việc cùng tồn tại bên nhau. Thứ hai, hiện thực này được hình dung cho giác quan bên ngoài, tức là trong không gian. Và thứ ba, bản thân không gian không gì khác hơn là biểu tượng đơn thuần, do đó, trong không gian, chỉ có những gì được hình dung ở **bên trong nó** mới có thể có giá trị là hiện thực ⁽¹⁾, và ngược lại, những gì được mang lại trong không gian, tức là được hình dung thông qua tri giác, thì cũng là hiện thực ở bên trong nó; vì nếu những gì không được mang lại một cách hiện thực ở trong không gian, tức không được mang lại một

(1) Người ta cần lưu ý mệnh đề nghịch lý (paradox) nhưng đúng đắn này: **"trong không gian không có gì ngoài cái được hình dung ở bên trong nó"**. Vì bản thân không gian không gì khác hơn là biểu tượng, do đó, cái gì ở bên trong nó, cũng phải được chứa đựng trong biểu tượng, và trong không gian không có gì ngoài cái được hình dung một cách hiện thực ở bên trong nó. Một mệnh đề thoạt nghe có vẻ lạ lùng: "một sự vật (eine Sache) chỉ có thể tồn tại ở bên trong biểu tượng về nó", nhưng ở đây, điều chúng ta cần ý thức là, vì những sự vật được ta bàn ở đây không phải là những vật tự thân, mà chỉ là những hiện tượng, tức là những biểu tượng thôi.

cách trực tiếp thông qua trực quan thường nghiệm, chúng cũng không thể được thêu dệt [bằng trí tưởng tượng], bởi người ta không hề có thể tưởng tượng cái thực tồn của các trực quan một cách tiên nghiệm được.

Như thế, mọi tri giác bên ngoài **chứng minh** một cách trực tiếp cái hiện thực ở trong không gian, hay đúng hơn, chứng minh bản thân cái hiện thực (*das Wirkliche selbst*) và trong chừng mực đó, thuyết duy thực thường nghiệm là không thể nghi ngờ, tức là, có một cái gì đó hiện thực trong không gian **tương ứng** với các trực quan bên ngoài của ta. Thực vậy, bản thân không gian, cùng với tất cả những hiện tượng của nó, đều chỉ ở bên trong tôi như là những biểu tượng; nhưng đồng thời trong không gian này, cái thực tồn hay là chất liệu của mọi đối tượng của trực quan bên ngoài được mang lại một cách hiện thực và độc lập với mọi sự tưởng tượng, và cũng không thể có được việc: **trong không gian này** lại được mang lại một cái gì ở **bên ngoài ta** (trong nghĩa siêu nghiệm), bởi bản thân không gian không là gì cả nếu ở bên ngoài cảm năng của ta. Do đó, nhà duy tâm
A376 nghiệm khác nhất không thể đòi hỏi ta phải chứng minh rằng đối tượng ở bên ngoài ta (trong nghĩa chặt chẽ) tương ứng với tri giác của ta. Bởi lẽ, nếu giả thử có đối tượng như thế, ắt nó không thể được hình dung và trực quan như là ở bên ngoài ta, vì điều này phải lấy không gian làm điều kiện tiên quyết, và ắt hiện thực trong không gian, như là tính hiện thực của một biểu tượng đơn thuần, không gì khác hơn là bản thân tri giác. Vậy, cái thực tồn của những hiện tượng bên ngoài chỉ là hiện thực ở bên trong tri giác và không thể là hiện thực bằng cách nào khác cả.

Từ các tri giác - hoặc thông qua một trò chơi đơn thuần của sự tưởng tượng, hoặc nhờ vào kinh nghiệm - **nhận thức** về những đối tượng có thể được tạo ra. Tuy nhiên, vẫn có

thể nảy sinh các biểu tượng lừa bịp, không tương ứng với những đối tượng; và sự lừa bịp ấy có khi là do một sự nhầm lẫn của sự tưởng tượng (trong giấc mơ), khi thì do một sai lầm của óc phán đoán (nơi cái gọi là sự lừa dối của giác quan). Cho nên, để tránh ảo tưởng sai lầm, ta phải tiến hành theo quy tắc: **“Cái gì nối kết với một tri giác theo các quy luật thường nghiệm, là hiện thực”**. Chỉ có điều, sự lừa dối này, cũng như cách phòng vệ để chống lại nó, không những đụng chạm đến thuyết duy tâm mà cả đến thuyết nhị nguyên, vì ở đây chỉ liên quan đến mô thức của kinh nghiệm. Bác lại thuyết duy tâm thường nghiệm, như là bác lại một thức mắc sai lầm về tính thực tại khách quan của những tri giác bên ngoài của ta, chỉ cần điều này là đủ: tri giác bên ngoài chứng minh một cách **trực tiếp** một tính hiện thực ở trong không gian; không gian này, tuy vậy nó chỉ là một mô thức đơn thuần của những biểu tượng, nhưng trong quan hệ với mọi hiện tượng bên ngoài (những hiện tượng này cũng không gì khác hơn là những biểu tượng đơn thuần), nó lại có tính **thực tại khách quan**; vì không có tri giác thì bản thân sự tưởng tượng và giấc mơ cũng không thể có được, nên giác quan bên ngoài của ta, xét về mặt những dữ liệu để từ đó kinh nghiệm có thể phát minh, có những đối tượng hiện thực tương ứng ở trong không gian.

Nhà duy tâm **giáo điều*** là người chối bỏ sự tồn tại của vật chất, còn nhà duy tâm **hoài nghi** thì nghi ngờ sự tồn tại ấy vì xem nó là không thể chứng minh được. Nhà duy tâm trước sở dĩ là giáo điều vì ông tin rằng đã tìm ra các mâu thuẫn trong khả thể của một vật chất nói chung, và ở đây ta chưa bàn đến. Chương sau về các suy luận biện chứng, - phần giới thiệu lý tính trong cuộc tranh cãi với bản thân nó

* Trong B274, Kant xem George **Berkeley** (1685-1753) là đại biểu của “thuyết duy tâm giáo điều”, và **Descartes** là đại biểu của thuyết “duy tâm hoài nghi”. (N.D).

trong quan hệ với các khái niệm của lý tính về khả thể của những gì thuộc về sự nối kết của kinh nghiệm - sẽ giúp giải quyết sự khó khăn này*. Còn nhà duy tâm hoài nghi, - người đã kích vào ngay cơ sở của khẳng định của chúng ta và xem sự xác tín của ta về sự tồn tại của vật chất mà ta tin rằng có thể đặt cơ sở trên tri giác trực tiếp, là không đủ vững chắc - lại là một nhà phê phán đầy thiện ý đối với lý tính con người, trong chừng mực ông buộc ta phải luôn mở to mắt, thận trọng trong từng bước đi nhỏ nhất của kinh nghiệm thông thường, và những gì có lẽ ta chỉ lén lút đưa vào thì không được lập tức thu nhận như một sở hữu chính đáng. Sự bổ ích do các phê phán của thuyết duy tâm này mang lại ở đây là điều bây giờ ta thấy rõ ràng. Các phê phán ấy thúc đẩy ta bằng vũ lực, - nếu ta không muốn lún sâu vào các khẳng định thông tục nhất - để ta nhận ra rằng mọi tri giác, dù có tên gọi là bên trong hay bên ngoài, đều đơn thuần như là một ý thức về cái gì gắn liền với cảm năng của ta, và không xem những đối tượng bên ngoài của cảm năng là những vật-tự thân mà chỉ là những biểu tượng; và cũng như bất kỳ biểu tượng nào khác, chúng có thể được ý thức **trực tiếp**, nhưng sở dĩ gọi là những biểu tượng **bên ngoài**, chỉ vì chúng gắn liền với những giác quan được ta gọi là giác quan bên ngoài, mà trực quan của nó là không gian vốn không gì khác hơn là một phương cách hình dung thành biểu tượng ở bên trong, trong đó các tri giác nào đó nối kết lại với nhau.

Nếu ta xem những đối tượng bên ngoài có giá trị như là những vật-tự thân, thì tuyệt đối không thể nào hiểu được làm thế nào ta có thể đi đến được nhận thức về tính thực tại của chúng ở bên ngoài ta, trong khi ta chỉ đơn thuần dựa vào biểu tượng tồn tại ở bên trong ta. Vì người ta không thể

* Xem B433... (N.D).

cảm nhận được ở bên ngoài mình, mà chỉ trong bản thân mình, và vì thế, toàn bộ Tự-sý thức không cung cấp điều gì ngoài những quy định của riêng chúng ta. Do đó, thuyết duy tâm hoài nghi buộc ta phải tìm đến lối thoát duy nhất còn lại, đó là đến với **ý thể tính** của mọi hiện tượng, là điều chúng ta đã chứng minh trong phần Cảm năng học siêu nghiệm, độc lập với các kết quả hiện nay mà trước đây ta chưa thể thấy trước được. Nay nếu ta hỏi: vậy phải chăng theo đó, chỉ có thuyết nhị nguyên là có thể có được trong tâm lý học; câu trả lời là: đúng vậy! nhưng chỉ trong nghĩa **thường nghiệm** thôi, tức là, trong sự nối kết của kinh nghiệm, vật chất, như là bản thể **trong hiện tượng**, được mang lại một cách hiện thực cho giác quan bên ngoài, giống như cái Tôi-tư duy - cũng như là bản thể trong **hiện tượng** - được mang lại cho giác quan bên trong, và cả hai mặt hiện tượng ấy phải được nối kết lại theo các quy tắc mà phạm trù [bản thể] này đã mang vào trong sự nối kết các tri giác bên ngoài cũng như bên trong của ta thành một kinh nghiệm. Nhưng nếu người ta muốn **mở rộng** khái niệm về thuyết nhị nguyên này - như vẫn thường xảy ra - , và hiểu nó theo nghĩa **siêu nghiệm**, thì cả nó lẫn cái đối lập với nó, một bên là thuyết duy linh, bên kia là thuyết duy vật đều không có cơ sở, vì trong trường hợp đó, người ta đã hiểu sai tính chất [và mục đích] của các khái niệm [các phạm trù], và xem sự khác nhau trong **phương cách hình dung** về những đối tượng - những đối tượng này, nơi uý-thân chúng, vẫn không thể nhận biết được đối với ta - là một sự khác nhau của bản thân những sự vật này. Cái Tôi, được hình dung trong thời gian thông qua giác quan bên trong; và những đối tượng trong không gian ở bên ngoài tôi tuy đúng là những **hiện tượng** đặc loại hoàn toàn khác nhau, nhưng không phải qua đó chúng được suy tưởng như là **những sự vật (Dinge)** khác nhau. **Đối tượng siêu nghiệm** làm cơ sở cho những

A380 đối tượng bên ngoài cũng như cho những gì thuộc trực quan bên trong không phải là vật chất tự-thân, cũng không phải là một hữu thể-tư duy tự thân, mà chỉ là một cơ sở **không nhận thức được** của những hiện tượng, và chỉ những hiện tượng này là mang lại khái niệm thường nghiệm về loại trước cũng như về loại sau.

Vậy, ta trung thành với quy tắc được khẳng định trên đây như sự phê phán trước mắt dang dò hỏi ta, ta không được đẩy các câu hỏi của ta đi quá xa hơn những gì kinh nghiệm khả hữu có thể mang lại đối tượng cho các câu hỏi ấy, do đó, ta không được cho phép mình vượt ra khỏi những đối tượng của giác quan để truy tìm những gì tự-thân, tức không có quan hệ nào với giác quan cả. Còn nếu nhà tâm lý học xem những hiện tượng như những vật-tự thân, thì với tư cách là nhà duy vật, họ chỉ xem duy có vật chất; với tư cách là nhà duy linh, chỉ xem duy có bản thể-tư duy (theo mô thức của giác quan bên trong của ta) hoặc với tư cách là nhà nhị nguyên luận, họ xem cả hai như là những sự vật tồn tại tự-thân và đưa chúng vào trong học thuyết của họ; sự ngộ nhận ấy sẽ luôn làm cho họ bị bế tắc trong khi ngụy biện về phương cách tồn tại tự-thân của cái vốn không phải là vật-tự thân mà chỉ là **hiện tượng** của một sự vật **nói chung** mà thôi.

A381

**XEM XÉT KẾT QUẢ CHUNG CỦA
TÂM LÝ HỌC THUẦN TÚY TỪ
CÁC VÕNG LUẬN TRÊN ĐÂY**

Nếu ta so sánh học thuyết về linh hồn [Tâm lý học], như là Tự nhiên học (*Physiologie*)* về giác quan bên trong với học thuyết về vật thể, như là một môn tự nhiên học về những đối tượng của giác quan bên ngoài, ta thấy rằng, chúng có điểm chung là trong cả hai, có nhiều điều có thể được nhận thức một cách thường nghiệm, song lại có chỗ khác biệt đáng chú ý, đó là: trong môn học sau, có nhiều điều có thể được nhận thức một cách **tiên nghiệm** xuất phát từ khái niệm đơn thuần về một hữu thể có quảng tính và có tính không thể thâm nhập, trong khi ở khoa học trước, từ khái niệm [suông] về một hữu thể-tư duy, **không** có gì có thể nhận thức được một cách tổng hợp tiên nghiệm cả. Lý do như sau. Dù cả hai đều là những hiện tượng, nhưng hiện tượng cho giác quan bên ngoài có một cái gì ổn định, hay đứng yên mang lại một cái cơ chất làm nền tảng cho các quy định luôn biến đổi, và do đó, mang lại một khái niệm tổng hợp, đó là khái niệm về không gian và về một hiện tượng ở trong không gian; trong khi ngược lại, thời gian, mô thức duy nhất của trực quan bên trong của ta, không có cái gì đứng yên, do đó chỉ cho phép nhận thức sự thay đổi của các tính quy định chứ không phải một đối tượng có thể xác định được. Bởi vì, trong cái mà ta gọi là linh hồn, tất cả đều ở trong dòng chảy liên tục và không phải là cái gì đứng yên, có lẽ chỉ ngoại trừ cái Tôi đơn thuần (nếu ta muốn gọi như vậy) và sở dĩ gọi là đơn thuần là vì biểu tượng này không có nội

* *Tự nhiên học (Physiologie)* xem chú thích* cho AIX (Lời Tựa I của ấn bản A). (N.D).

A382 dung nào, do đó, không có cái đa tạp, nên nó có vẻ hình dung, hay nói đúng hơn, biểu thị cho ta một **đối tượng** có tính đơn thuần [đơn tở]. [Theo nghĩa đó], cái Tôi này ắt phải là một trực quan, và vì trực quan là cái được giả định tiên quyết (có trước mọi kinh nghiệm) đối với tư duy nói chung, nên với tư cách là trực quan, nó cung cấp những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm để, nếu có thể, hình thành một nhận thức thuần túy của lý tính về bản chất tự nhiên của một hữu thể-tư duy nói chung. Chỉ có điều, cái Tôi này không phải là trực quan, càng không phải là khái niệm về bất kỳ một đối tượng nào, mà chỉ là mô thức đơn thuần của ý thức vốn đi kèm cả hai loại biểu tượng trên, và mô thức này chỉ có thể vượt lên thành các nhận thức, trong chừng mực có một cái gì **khác** được mang lại trong trực quan để mang lại chất liệu cho biểu tượng về một đối tượng. Vậy là, toàn bộ môn Tâm lý học thuần lý sụp đổ với tư cách là một môn khoa học vượt khỏi mọi quan năng của lý tính con người, và ta không còn cách nào khác hơn là phải nghiên cứu linh hồn của chúng ta dựa theo manh mối hướng dẫn của kinh nghiệm và tự giới hạn mình trong các khuôn khổ của những vấn đề không đi xa hơn nội dung khả hữu của những gì kinh nghiệm bên trong có thể khảo sát được.

Nhưng, mặc dù môn học này không có ích lợi gì trong việc mở rộng nhận thức, và chỉ gồm toàn là các võng luận, người ta cũng không thể phủ nhận một ích lợi có tính **tiêu cực** nhưng quan trọng của nó, nếu nó được xem là có giá trị như một sự nghiên cứu **phê phán** về các lập luận biện chứng của ta, đó là các võng luận của lý tính tự nhiên và thông thường.

A383 Vậy ta cần một học thuyết về linh hồn chỉ đặt cơ sở đơn thuần trên các nguyên tắc thuần túy của lý tính để làm gì? Không nghi ngờ gì, mục đích hàng đầu là để bảo vệ bản

ngã tư duy của ta chống lại nguy cơ của thuyết duy vật. Chính khái niệm thuần lý về bản ngã tư duy do ta mang lại đã làm công việc này. Vì trái với sự lo sợ do thuyết trên gây ra, rằng nếu người ta lấy mất vật chất đi, thì qua đó mọi tư duy và bản thân sự tồn tại của hữu thể-tư duy cũng sẽ bị thủ tiêu, điều đã được chứng minh rõ ràng là: nếu tôi lấy mất chủ thể-tư duy đi, thì toàn bộ thế giới vật thể cũng phải mất theo, vì thế giới ấy không gì khác hơn là hiện tượng trong cảm năng của chủ thể chúng ta và là một loại những biểu tượng của chủ thể.

Thật ra qua đó, tôi không nhận thức được gì nhiều hơn về các thuộc tính của bản ngã tư duy này, cũng không hiểu biết gì về sự thường tồn của nó, càng không biết về sự tồn tại độc lập của nó đối với cái cơ chất siêu nghiệm của những hiện tượng bên ngoài, bởi điều sau lẫn điều trước đều không nhận biết được đối với tôi. Nhưng vì hoàn toàn có khả năng để hy vọng rằng tôi có thể rút ra nguyên nhân cho việc tồn tại độc lập và thường tồn của bản tính tư duy của tôi trước mọi thay đổi có thể có của trạng thái của tôi từ các cơ sở khác hơn là từ các cơ sở đơn thuần tư biện, nên, - khi tự nguyện thú nhận sự bất tri của riêng tôi - tôi đã giành A384 nhiều thắng lợi trong việc gạt bỏ các sự tấn công giáo điều của đối phương tư biện và cho đối phương thấy rằng: họ cũng không bao giờ có thể có hiểu biết gì nhiều hơn về bản tính tự nhiên của chủ thể tôi hòng phủ nhận khả năng thực hiện những niềm hy vọng mà tôi luôn giữ vững*.

Có **ba** câu hỏi biện chứng đặt cơ sở trên ảo tưởng siêu nghiệm của các khái niệm tâm lý học, tạo nên mục đích thực sự của môn Tâm lý học thuần lý và không thể được giải

* Ý nói: các niềm hy vọng do các **định đề** của lý tính thuần túy **thực hành** mang lại từ các cơ sở không phải tư biện. (Xem: B833...). (N.D).

đáp ở đâu khác hơn là thông qua các nghiên cứu trên đây của chúng ta, đó là:

1. về khả thể của cộng đồng tương tác giữa linh hồn với một cơ thể hữu cơ, tức là khả thể của tính sinh vật (*Animalität*) và trạng thái của linh hồn trong đời sống của con người;
2. về lúc khởi đầu của cộng đồng này, tức là của linh hồn trong và trước khi con người sinh ra;
3. về sự kết thúc của cộng đồng này, tức là của linh hồn ở trong và sau cái chết của con người (vấn đề về sự bất tử).

A385 Tôi khẳng định rằng: tất cả mọi khó khăn mà người ta tưởng rằng sẽ gặp phải nơi các câu hỏi này cũng như các khẳng quyết giáo điều được ta tìm cách dành cho uy thế của một sự tri kiến sâu xa hơn về bản tính của sự vật hơn hẳn những gì lý tính thông thường có thể có được, đều dựa trên một sự nhầm lẫn (*Blendwerk*) đơn thuần, theo đó người ta đã **hữu thể hoá (*hypostasirt*)** [biến thành vật thể] cái đơn thuần tồn tại trong ý tưởng, và trong cùng phẩm tính ấy, đã xem nó như là một đối tượng hiện thực ở bên ngoài chủ thể-tư duy, tức xem quảng tính - vốn không gì khác hơn là hiện tượng - là một thuộc tính tồn tại độc lập của những sự vật bên ngoài cả khi không có cảm năng của ta, cũng như xem sự vận động như là kết quả diễn ra một cách hiện thực và **tự thân** cả ở bên ngoài các giác quan của ta. Vì thật ra, **vật chất** - mà cộng đồng tương tác của nó với linh hồn gợi nên sự thức mắc lớn lao như thế - không gì khác hơn là một **mô thức** đơn thuần, hay là một loại biểu tượng nào đó **của một đối tượng mà ta không biết được**, thông qua trực quan được gọi là giác quan bên ngoài. Như vậy, có thể có cái gì đó ở bên ngoài ta mà hiện tượng được ta gọi là vật

chất này tương ứng với nó; nhưng trong cùng một phẩm tính như là **hiện tượng**, nó không tồn tại bên ngoài ta, trái lại chỉ như là một ý tưởng ở bên trong ta, dù ý tưởng này hình dung nó như là tồn tại bên ngoài ta thông qua giác quan nói trên. Vậy, vật chất không có nghĩa là một loại bản thể hoàn toàn khác biệt và dị tính với đối tượng của giác quan bên trong (linh hồn), mà chỉ có sự khác nhau về loại của **những hiện tượng** về những đối tượng (không nhận thức được đối với ta về mặt tự-thân), mà những biểu tượng về chúng được ta gọi là những biểu tượng bên ngoài so sánh với những biểu tượng được ta tính vào cho giác quan bên trong, dù chúng cũng đều đơn thuần thuộc về chủ thể tư duy như tất cả những ý tưởng còn lại khác. | Tuy nhiên, chỉ có những biểu tượng về vật chất là tự mình có chỗ lừa mị này: vì chúng hình dung những đối tượng trong không gian, nên chúng có vẻ hầu như thoát ly khỏi linh hồn và trôi nổi ở bên ngoài linh hồn, trong khi bản thân không gian, trong đó chúng được trực quan, không gì khác hơn là một biểu tượng mà hình ảnh ngược lại của nó trong cùng một phẩm tính không thể được bắt gặp ở bên ngoài linh hồn. Vậy, câu hỏi không còn là về sự cộng đồng tương tác của linh hồn với những bản thể xa lạ nhưng có thể nhận thức được ở bên ngoài ta, mà chỉ là về sự nối kết giữa những biểu tượng của giác quan bên trong với những biến thái (Modifikationen) của cảm năng bên ngoài của ta, và về việc làm thế nào để chúng được nối kết lại với nhau theo các quy luật ổn định để hợp nhất trong một kinh nghiệm.

A386

Bao lâu ta gộp chung những hiện tượng bên trong lẫn bên ngoài lại với nhau như là những biểu tượng đơn thuần trong một kinh nghiệm, ta sẽ không thấy có gì là vô lý, làm cho sự cộng đồng tương tác của hai loại giác quan này trở thành lạ lùng, khó hiểu. Nhưng, bao lâu ta hữu thể hoá những hiện tượng bên ngoài; chúng không còn như là những

biểu tượng, trái lại, trong cùng một phẩm tính, giống như chúng tồn tại ở trong ta, chúng cũng tồn tại bên ngoài ta như những sự vật tự thân; thì khi các hành động của chúng - biểu lộ như những hiện tượng trái ngược nhau trong mối quan hệ, - liên hệ với chủ thể - tư duy của ta, ta sẽ có một tính năng (Charakter) của những nguyên nhân tác động ở bên ngoài ta; tính năng này sẽ không hoà hợp chung được với các kết quả của các nguyên nhân này ở bên trong ta, vì tính năng ấy chỉ liên hệ với giác quan bên ngoài, còn các kết quả lại liên hệ với giác quan bên trong, và tuy chúng được hợp nhất trong một chủ thể nhưng lại hết sức dị tính với nhau. Ta không có các kết quả [các tác động] bên ngoài nào khác hơn là các sự biến đổi về vị trí và không có các lực nào khác hơn là nỗ lực đơn thuần quy về các mối quan hệ trong không gian như là các kết quả của chúng. Thế nhưng, bên trong ta, các kết quả ấy chỉ là các ý tưởng, giữa chúng không có mối quan hệ nào về vị trí, vận động, hình thể hay tính quy định về không gian nói chung, và ta đánh mất manh mối của các nguyên nhân hoàn toàn nơi các kết quả, là những cái tự bộc lộ các nguyên nhân ở trong giác quan bên trong. Tuy nhiên, ta nên nghĩ rằng: những vật thể không phải là những đối tượng tự-thân hiện diện cho ta, mà là một hiện tượng đơn thuần và không ai biết đối tượng [siêu nghiệm] cả; và rằng, sự vận động không phải là kết quả của một nguyên nhân không được biết rõ này, mà chỉ đơn thuần là **hiện tượng** của ảnh hưởng của nguyên nhân ấy trên giác quan ta, và do đó, cả hai không phải là cái gì ở bên ngoài ta, trái lại đơn thuần là những biểu tượng ở trong ta, nên không phải sự vận động của vật chất tạo ra trong ta những biểu tượng mà bản thân sự vận động (kể cả vật chất làm cho mình được nhận ra qua sự vận động) là biểu tượng đơn thuần, và cuối cùng, toàn bộ sự khó khăn tự ta gây ra đều quy về chỗ: bằng cách nào và thông qua nguyên nhân gì

khiến những biểu tượng của cảm năng ta lại ở trong sự nối kết với nhau; khiến cho những biểu tượng - được ta gọi là những trực quan bên ngoài - có thể được hình dung như là những đối tượng ở bên ngoài ta đúng theo các quy luật thường nghiệm. | Câu hỏi ấy hoàn toàn không hề chứa đựng sự khó khăn do ta nhầm tưởng, là phải giải thích nguồn gốc của những biểu tượng từ các nguyên nhân tác động hoàn toàn xa lạ, tồn tại ở bên ngoài ta, bằng cách **lấy những hiện tượng của một nguyên nhân không được biết làm chính nguyên nhân ở bên ngoài ta**; điều này không thể gây ra cái gì khác hơn là sự hỗn loạn.

A388 Trong những phán đoán, nơi đó xuất hiện một sự ngộ giải (Missdeutung: giải thích sai lạc) đã bám rễ quá sâu do thói quen lâu đời, thật không thể nào làm cho sự điều chỉnh có ngay được sự dễ hiểu; điều có thể làm được trong những trường hợp khác, khi không có cái ảo tưởng không thể tránh khỏi như thế này làm rối loạn khái niệm. Vì thế, ở đây, việc giải phóng lý tính chúng ta ra khỏi các thuyết ngộ biện khó có ngay được sự minh bạch cần thiết cho một sự thoả mãn hoàn toàn.

Tôi hy vọng có thể giúp cho sự việc được dễ hiểu hơn bằng cách sau đây:

Mọi sự phản bác có thể được chia ra làm ba loại: các phản bác **giáo điều**, **phê phán** và **hoài nghi**. Phản bác giáo điều là nhằm chống lại một mệnh đề, còn phản bác phê phán là nhằm chống lại sự **chứng minh** của mệnh đề ấy. Cái trước đòi hỏi phải có một tri thức về đặc điểm của bản tính tự nhiên của đối tượng để có thể khẳng định cái đối lập lại với mệnh đề về đối tượng này, do đó bản thân phản bác này cũng có tính giáo điều và tự cho rằng mình biết về đặc điểm đang bàn đúng hơn là phía đối lập. Còn phản bác gọi

là có tính phê phán, vì nó không đụng chạm đến giá trị hay vô giá trị của mệnh đề mà chỉ tấn công vào sự chứng minh của mệnh đề ấy, nên không cần phải hiểu biết đối tượng tốt hơn hay yêu sách một sự hiểu biết tốt hơn về đối tượng; nó **chỉ vạch ra rằng khẳng định này là không có cơ sở, chứ không bảo rằng mệnh đề ấy không đúng**. Sự phản bác có tính hoài nghi thì đặt mệnh đề và phản đề trong tư thế đối lập qua lại như là hai phán bác có sức nặng như nhau, cho cả hai thay phiên nhau, mỗi bên làm mệnh đề khẳng định giáo điều và bên kia làm mệnh đề phản bác, do đó làm cho cả hai phía đối lập đều lộ rõ tính giáo điều để [tiến đến] phá hủy hoàn toàn mọi phán đoán về đối tượng. Như thế, cả hai sự phản bác giáo điều lẫn hoài nghi đều phải tự cho rằng mình có sự hiểu biết trong mức độ cần thiết để có thể phán đoán khẳng định hay phủ định. Chỉ có sự phản bác mang tính **phê phán** là thuộc loại chỉ cần vạch ra rằng người ta đã khẳng quyết dựa trên một giả định vô hiệu và đơn thuần bịa đặt, và như thế, đánh đổ lý luận bằng cách rút bỏ cơ sở giáo điều của nó, mà không muốn nói thêm điều gì về đặc điểm của đối tượng.

Bây giờ, nếu dựa theo những khái niệm thông thường của lý tính về sự cộng đồng tương tác giữa chủ thể tư duy của ta với những sự vật bên ngoài ta, ta có thái độ giáo điều và xem những sự vật này như là những đối tượng thực sự tồn tại độc lập đối với ta, tức là dựa theo một thuyết nhị nguyên siêu nghiệm nào đó, không tính những hiện tượng bên ngoài này như là những biểu tượng thuộc về chủ thể, trái lại, giống như trực quan cảm tính đã cung cấp chứng cho ta, ta đặt chúng như là những đối tượng (Objekte) ở bên ngoài ta và hoàn toàn tách rời chúng ra khỏi chủ thể tư duy. Chính sự nhầm lẫn này là cơ sở cho mọi lý luận về sự cộng đồng giữa linh hồn và thân xác, và người ta không bao giờ đặt câu hỏi: liệu tính thực tại khách quan này của những

A390 hiện tượng có hoàn toàn đúng đắn hay không, trái lại đã thừa nhận chúng như là tiền đề tiên quyết và chỉ loay hoay nguy biện về phương cách làm thế nào để hiểu và giải thích được tính thực tại này. Về vấn đề này [cộng đồng hỗn-xác] có ba hệ thống lý luận thực sự duy nhất khả hữu và quen thuộc, đó là thuyết về **ảnh hưởng vật lý**, về **sự hoà điệu tiền lập** và về **sự trợ giúp siêu nhiên**.

A391 Hai lối giải thích sau cùng trong ba thuyết trên về sự cộng đồng giữa linh hồn với vật chất đặt cơ sở trên các phản bác chống lại lối giải thích đầu tiên - vốn là hình dung của lý trí thông thường -; sự phản bác ấy là: cái gì xuất hiện ra như là vật chất thì thông qua ảnh hưởng trực tiếp của nó không thể là nguyên nhân của những biểu tượng, vì như thế là nguyên nhân của một loại các kết quả hoàn toàn dị tính. Nhưng, trong trường hợp đó, hai thuyết sau cùng ấy không thể nối kết khái niệm về một vật chất - vốn không gì hơn là hiện tượng, do đó tự thân là biểu tượng đơn thuần được tạo ra thông qua những đối tượng bên ngoài nào đó - với điều họ hiểu về đối tượng của giác quan bên ngoài; bởi nếu không, họ sẽ bảo: những biểu tượng về những đối tượng bên ngoài (những hiện tượng) không thể là các nguyên nhân bên ngoài của những biểu tượng trong tâm thức ta được; nhưng phản bác này lại là hoàn toàn vô nghĩa, vì không ai lại cho rằng cái đã được thừa nhận là biểu tượng đơn thuần là một nguyên nhân bên ngoài cả. Vậy, họ phải hướng lý luận của họ theo các nguyên tắc của chúng ta, rồi bảo rằng cái gì là đối tượng (siêu nghiệm) đích thực của giác quan bên ngoài của ta không thể là nguyên nhân của những biểu tượng (những hiện tượng) được ta hiểu dưới tên gọi là vật chất. Nhưng vì không ai tự cho là có cơ sở để hiểu biết chút gì về nguyên nhân siêu nghiệm của những biểu tượng của giác quan bên ngoài cả, nên khẳng định này của họ là hoàn toàn không có cơ sở. Còn nếu họ, - những người nhầm tưởng là

những kẻ cải cách học thuyết về ảnh hưởng vật lý - muốn dựa theo phương cách hình dung thông thường của thuyết nhị nguyên siêu nghiệm, xem vật chất, xét như là vật chất, là một vật tự-thân (chứ không phải như là biểu tượng đơn thuần của một sự vật không được biết) và hướng sự phản bác của họ vào chỗ chỉ ra rằng: một đối tượng bên ngoài như thế - không biểu lộ một tính nguyên nhân nào khác hơn là tính nguyên nhân của các vận động tự-thân - không bao giờ có thể là nguyên nhân tác động của những biểu tượng được, mà phải có một hữu thể thứ ba chen vào giữa để, nếu không tạo lập được sự tương tác qua lại, thì ừ ra cũng tạo lập sự tương ứng và hoà điệu giữa hai bên; nếu vậy, họ phải bắt đầu sự phản bác của họ bằng cách chấp nhận cái *proton pseudos* [Hy Lạp: sai lầm nguyên thủy] của ảnh hưởng vật lý vào trong thuyết nhị nguyên của họ, và như vậy, thông qua sự phản bác này, họ bác bỏ không những ảnh hưởng tự nhiên mà cả tiền đề nhị nguyên của chính họ. Vậy mọi khó khăn liên quan đến sự nối kết giữa bản tính tư duy với vật chất đều chỉ nảy sinh không có ngoại lệ từ khái niệm nhị nguyên lén lút trên đây: đó là cho rằng vật chất, xét như là vật chất, không phải là hiện tượng, tức không phải biểu tượng đơn thuần của tâm thức, mà một đối tượng không biết được tương ứng với nó, trái lại là đối tượng tự thân, cũng như tồn tại ở bên ngoài ta và độc lập với mọi cảm năng.

A392 Như vậy, để chống lại giả định thông thường về ảnh hưởng vật lý, không thể đưa ra một phản bác có tính giáo điều được. Bởi vì, nếu đối phương giả định rằng: vật chất và sự vận động của nó chỉ là những hiện tượng đơn thuần và do đó, bản thân chỉ là những biểu tượng, thì phản bác giáo điều chỉ có thể nêu ra khó khăn rằng đối tượng không biết được của cảm năng ta không thể là nguyên nhân của những biểu tượng trong ta được; thế nhưng, thực ra nó không có quyền đưa ra khẳng định như vậy, bởi không ai có thể biết

những gì một đối tượng như thế [không thể nhận thức được đối với ta] có thể làm hoặc không thể làm. Vậy, theo chứng minh của chúng ta ở trên, phản bác này tất yếu phải thừa nhận thuyết duy tâm siêu nghiệm này của ta, và trong chừng mực đó nó rõ ràng không được hữu thể hoá (hypostasieren) những biểu tượng và không được đặt chúng, như là những sự vật thực sự, ra ở bên ngoài ta.

Trong khi đó, để chống lại học thuyết thông thường về ảnh hưởng vật lý, một sự phản bác có cơ sở và mang tính **phê phán** là hoàn toàn có thể làm được. Một cộng đồng được khẳng quyết như trên kia giữa hai loại bản thể, - bản thể tư duy và bản thể có quảng tính - là được đặt cơ sở trên một thuyết nhị nguyên thô thiển và biến cái sau [bản thể có quảng tính] - vốn không gì khác hơn là những biểu tượng đơn thuần của chủ thể tư duy - thành những sự vật tồn tại tự-thân. Do đó, ảnh hưởng vật lý bị hiểu một cách sai lạc trên đây sẽ hoàn toàn được dẹp bỏ thông qua việc ta phát hiện cơ sở chứng minh của nó là vô hiệu và lén lút.

A393 Vậy, câu hỏi khét tiếng chung quanh cộng đồng tương tác giữa tư duy và cái có quảng tính [linh hồn và vật chất] sẽ chỉ quy về câu hỏi sau đây, nếu ta ước bỏ hết mọi điều tưởng tượng: đó là, **làm thế nào trực quan bên ngoài, tức trực quan về không gian (của một sự lấp đầy không gian bằng hình thể và sự vận động) có thể có được trong một chủ thể-tư duy nói chung?** Nhưng không ai có thể tìm ra được một câu trả lời khả hữu cho câu hỏi này, và người ta không bao giờ có thể lấp đầy khoảng trống tri thức này, trái lại, chỉ còn cách biểu thị rằng người ta phải quy những hiện tượng bên ngoài cho **một đối tượng siêu nghiệm** làm nguyên nhân cho loại các biểu tượng này, nhưng ta lại không hiểu biết gì về đối tượng siêu nghiệm ấy cả cũng như chưa từng có được bất kỳ khái niệm nào về nó.

Trong mọi vấn đề xuất hiện ra trong lãnh vực kinh nghiệm, ta xem xét những hiện tượng bên ngoài như thể là những đối tượng tự thân mà không cần bận tâm đến cơ sở ban đầu của khả thể của chúng. Nhưng nếu ta đi ra ngoài ranh giới của kinh nghiệm thì khái niệm về một đối tượng siêu nghiệm là thiết yếu.

A394 Từ những nhận định trên đây về cộng đồng giữa hữu thể tư duy và hữu thể có quảng tính, việc giải quyết mọi cuộc tranh cãi hay phân bác liên quan đến bản tính tư duy **trước** khi có cộng đồng này (đời sống) hay **sau** khi cộng đồng này đã bị thủ tiêu (trong cái chết), là một hệ luận trực tiếp. Quan điểm cho rằng chủ thể-tư duy đã có thể tư duy **trước** khi có mọi cộng đồng với thế giới vật thể có thể diễn đạt như sau: trước sự khởi đầu của loại hình này của cảm năng, qua đó một cái gì trong không gian xuất hiện ra cho ta, thì cũng chính những đối tượng siêu nghiệm đang xuất hiện ra trong trạng thái hiện tại như là vật thể, đã có thể được trực quan bằng phương cách hoàn toàn khác. Nhưng quan điểm cho rằng linh hồn, **sau** sự thủ tiêu mọi cộng đồng với thế giới vật thể vẫn có thể tiếp tục tư duy lại được diễn đạt trong hình thức sau đây: khi loại hình cảm năng, qua đó những đối tượng siêu nghiệm - và được xem là không thể nhận biết được trong hiện tại - xuất hiện ra cho ta như là thế giới vật chất, ngừng hoạt động, thì cũng không phải vì thế mà mọi trực quan về chúng cũng bị thủ tiêu, và hoàn toàn có thể là, cũng chính cùng cái đối tượng không biết được ấy, mặc dù không còn ở trong phẩm tính của vật thể, vẫn được nhận thức bởi chủ thể tư duy.

Tất nhiên, tuy không ai có thể dẫn ra một cơ sở tối thiểu nào cho một khẳng định như thế từ các nguyên tắc tư biện, thậm chí không bao giờ có thể chứng minh được khả thể của nó mà chỉ giả định tiên quyết thôi; thế nhưng cũng

A395 không ai có thể đưa ra một phản bác giáo điều có giá trị để chống lại. Vì, dù họ là ai, họ cũng không thể biết gì về nguyên nhân tuyệt đối và nội tại của những hiện tượng vật thể và bên ngoài, cũng như tôi hay bất kỳ một ai khác. Vậy, nếu họ không thể ư cho rằng có cơ sở để biết tính hiện thực của những hiện tượng bên ngoài trong trạng thái hiện nay (trong đời sống) dựa vào đâu, thì cũng không thể biết gì về điều kiện của mọi trực quan bên ngoài hay về bản thân chủ thể ư duy trong trạng thái sau khi chúng chấm dứt (trong cái chết).

Tóm lại, mọi tranh cãi về bản tính ư nhiên của hữu thể ư duy của ta và sự nối kết của nó với thế giới vật thể chỉ là một kết quả của việc: đối với những gì người ta không có hiểu biết nào, người ta đành lấp đầy khoảng trống ấy bằng các võng luận của lý tính thuần túy, biến những ý tưởng của mình thành những sự vật, và hữu thể hoá chúng, từ đó làm nảy sinh một môn khoa học bịa đặt không những đối với những gì người ta khẳng định mà cả đối với những gì người ta phủ định, bằng cách: nhắm tưởng rằng có ít nhiều hiểu biết về những đối tượng mà không một con người nào có thể nhận thức được; hoặc biến những biểu tượng của riêng mình thành những đối tượng và như thế, lẫn lộn mãi trong một vòng tròn bất tận của những điều hàm hồ và mâu thuẫn. Không có gì ngoài sự tỉnh táo của một sự phê phán nghiêm khắc nhưng công bình mới có thể giải thoát ta ra khỏi sự nhầm lẫn giáo điều ấy, sự nhầm lẫn đã kiềm giữ biết bao điều trong các lý luận và các hệ thống bằng niềm hạnh phúc tưởng tượng. | Sự phê phán ấy hạn định mọi yêu sách ư biện của ta đơn thuần vào trong lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu, không phải bằng sự chế nhạo tầm thường trước các thử nghiệm thường bị thất bại hay bằng sự than thở ngây thơ về các giới hạn của lý tính chúng ta, trái lại, nhờ vào một sự xác định **ranh giới** của lý tính, được thực

A396 hiện dựa theo các **Nguyên tắc** vững chắc; sự xác định ấy cội chặt một cách đáng tin cậy nhất cái **nihil ulterius** (latinh: không phải thuộc thế giới bên kia) của lý tính vào các móng trụ kiên cố do bản thân Tự nhiên đã dựng lên để cuộc du hành của lý tính chúng ta tiếp tục tiến lên chỉ trong chừng mực men theo bờ biển kéo dài vô tận của kinh nghiệm chứ ta không được rời bỏ để liêu lĩnh bước vào đại dương vô bờ bến luôn hứa hẹn nhiều triển vọng lừa bịp, nhưng rút cục sẽ buộc ta phải từ bỏ hết mọi nỗ lực lâu dài, gian khổ ấy như phải từ bỏ những nỗ lực vô vọng.



Đến đây, ta còn nợ một sự khảo sát rõ ràng và tổng quát về ảo tưởng siêu nghiệm nhưng là tự nhiên trong các võng luận của lý tính thuần túy, cũng như biện giải về các trình tự có hệ thống của các võng luận này diễn ra **song song** với trình tự của bảng các phạm trù. Ta đã không thể làm công việc này ngay ở đầu chương, nếu không muốn rơi vào nguy cơ tối tăm khó hiểu hoặc tự nói trước kết quả một cách không thích hợp. Bây giờ đúng là lúc ta hãy hoàn thành nhiệm vụ này.

Người ta có thể xác định mọi ảo tượng (Schein) ở chỗ: điều kiện chủ quan của tư duy bị xem là nhận thức về đối tượng. Và lại, trong phần Dẫn nhập của Biện chứng pháp siêu nghiệm, chúng ta đã chỉ rõ: lý tính thuần túy chỉ nghiên cứu cái Toàn thể của sự tổng hợp những điều kiện cho một cái có-điều kiện được cho. Nhưng vì lẽ ảo tượng biện chứng của lý tính thuần túy không thể là ảo

A397 tượng thường nghiệm xuất hiện nơi một nhận thức thường nghiệm nhất định nào đó, do vậy, ảo tượng biện chứng liên quan đến cái phổ biến của những điều kiện của tư duy, và chỉ có ba trường hợp của việc sử dụng lý tính thuần túy một cách biện chứng, đó là:

1. Sự tổng hợp các điều kiện của một ý tưởng nói chung;
2. Sự tổng hợp các điều kiện của tư duy thường nghiệm;
3. Sự tổng hợp các điều kiện của tư duy thuần túy.

Trong cả ba trường hợp này, lý tính thuần túy chỉ đơn thuần nghiên cứu cái Toàn thể tuyệt đối của sự tổng hợp này, tức là, nghiên cứu về điều kiện mà bản thân là vô-điều kiện. Ảo tượng siêu nghiệm gồm ba mặt cũng đặt cơ sở trên sự phân chia này, dẫn đến ba chương của phép biện chứng và cũng mang lại Ý niệm cho bấy nhiêu môn khoa học ảo tưởng từ lý tính thuần túy, đó là Tâm lý học siêu nghiệm, Vũ trụ học và Thần học. Ở đây, ta mới đề cập đến môn học thứ nhất.

Vì đối với tư duy nói chung, ta trừu tượng hóa khỏi mọi quan hệ của ý tưởng với bất kỳ một đối tượng nào (dù là đối tượng của giác quan hay của giác tính thuần túy), nên sự tổng hợp những điều kiện của một ý tưởng nói chung (số 1) không hề có tính khách quan, mà đơn thuần chỉ là một sự tổng hợp của ý tưởng với chủ thể, nhưng bị xem một cách sai lầm là một biểu tượng tổng hợp của một đối tượng.

A398 Nhưng hệ quả ở đây là: suy luận biện chứng về điều kiện của mọi tư duy nói chung, - bản thân điều kiện này là vô-điều kiện - , không phạm một sai lầm về nội dung (vì suy luận trừu tượng hoá khỏi mọi nội dung hay đối tượng) mà chỉ phạm sai lầm về **hình thức**, nên phải được gọi là **võng luận**. Ngoài ra, vì điều kiện duy nhất đi kèm mọi tư duy là

cái Tôi trong mệnh đề phổ biến "Tôi tư duy", nên lý tính nghiên cứu điều kiện này, trong chừng mực bản thân điều kiện là vô-diều kiện. Thế nhưng, nó chỉ là điều kiện hình thức, tức là sự thống nhất lô-gíc của bất kỳ ý tưởng nào khi tôi trừu tượng hoá khỏi mọi đối tượng và sự thống nhất ấy lại được hình dung như một đối tượng được tôi tư duy, đó là: bản thân tôi và sự thống nhất vô-diều kiện của nó.

Nhưng nếu có ai đó đặt cho tôi câu hỏi: một sự vật tư duy có đặc điểm gì? ắt tôi không thể trả lời được gì cả một cách tiên nghiệm, bởi câu trả lời phải có tính tổng hợp (vì một câu trả lời phân tích tuy có thể giải thích sự tư duy, nhưng không mang lại một nhận thức mở rộng nào về những gì mà tư duy ấy dựa vào về mặt khả thể). Bất kỳ câu trả lời tổng hợp nào cũng đòi hỏi phải có trực quan, nhưng trực quan lại hoàn toàn bị tước bỏ trong một câu hỏi tổng quát như thế. Cũng vậy, không ai có thể trả lời một câu hỏi được nêu trong tính phổ biến chung chung thế này: một sự vật vận động phải có đặc điểm gì? Không thể trả lời, bởi trong trường hợp này, quảng tính không thể thâm nhập (vật chất) không hề được mang lại [trong trực quan]. Tôi không thể biết được câu trả lời cho câu hỏi tổng quát chung chung như thế, nhưng trong một trường hợp cá biệt, tức trong mệnh đề diễn đạt cái Tự-ý thức: "Tôi tư duy", có vẻ như tôi có thể trả lời được! Vì cái Tôi này là chủ thể đầu tiên, tức là bản thể; bản thể ấy là đơn thuần v.v.. Thế nhưng, trong trường hợp này, chúng đều toàn là các mệnh đề kinh nghiệm, và không thể chứa đựng các thuộc tính như thế (vốn không có tính thường nghiệm) mà không có một quy luật chung nói lên các điều kiện cho khả thể của tư duy nói chung và một cách tiên nghiệm. Bằng cách ấy, sự ngộ nhận của tôi về bản tính tự nhiên của một hữu thể tư duy - tức chỉ do phán đoán từ toàn là các khái niệm suông - thoát tiên chưa cho phép tôi phát hiện ngay được sai lầm của mình.

Chỉ có sự nghiên cứu sâu hơn về **nguồn gốc** của các thuộc tính được tôi gán cho cái Tôi như cho một hữu thể-tư duy nói chung mới có thể phát hiện được sai lầm này. Các thuộc tính ấy không gì khác hơn là các **phạm trù thuần túy**, qua đó tôi không bao giờ suy tưởng một đối tượng **nhất định** mà chỉ suy tưởng sự thống nhất của các biểu tượng nhằm xác định một đối tượng của các biểu tượng ấy. Không có một trực quan làm cơ sở thì phạm trù đơn độc không thể tạo ra cho tôi khái niệm về một đối tượng, bởi chỉ thông qua trực quan, đối tượng mới được mang lại để **sau đó** được suy tưởng phù hợp với phạm trù. Khi tôi bảo một sự vật là một bản thể trong thế giới hiện tượng, thì trước đó các thuộc tính của trực quan về nó phải được mang lại cho tôi, bấy giờ tôi mới phân biệt cái thường tồn với cái khả biến; cái cơ chất (bản thân sự vật) với những gì chỉ đơn thuần phụ thuộc vào nó. Khi tôi gọi một sự vật là có tính đơn thuần [không phải đa hợp] ở trong thế giới hiện tượng, tôi hiểu rằng trực quan về nó tuy là một bộ phận của hiện tượng nhưng bản thân bộ phận này là không thể phân chia v.v.. Nhưng nếu một cái gì chỉ được nhận thức như là có tính đơn thuần ở trong **khái niệm** chứ không phải ở trong trực quan, thì qua đó tôi không có nhận thức thực sự nào về đối tượng mà chỉ có nhận thức về khái niệm của tôi do tôi tạo ra cho một cái gì đó nói chung, không đủ sức có nổi một trực quan thực sự nào. Tôi chỉ nói rằng, tôi suy tưởng một cái gì đó hoàn toàn có tính đơn thuần, bởi tôi không thực sự biết được gì hơn ngoài việc nói: có một cái gì đó.

Cái Thông giác đơn thuần (cái Tôi) là bản thể ở trong khái niệm; nó có tính đơn thuần ở trong khái niệm v.v., và khi phát biểu như vậy, tất cả các định lý trên đây của Tâm lý học có sự đúng đắn không thể chối cãi. Dù vậy, qua đó, những gì ta thực sự muốn biết về linh hồn đều không hề

được nhận thức, vì mọi thuộc tính nói trên đều không có giá trị về mặt trực quan, và không có kết quả nào có thể được áp dụng vào trong kinh nghiệm; do đó chúng hoàn toàn trống rỗng. Bởi lẽ, khái niệm như trên về bản thể không cho tôi biết rằng linh hồn tự thân tiếp tục thường tồn; cũng không cho biết nó là một bộ phận của các trực quan bên ngoài mà bản thân không thể phân chia được nữa, vì thế không thể sinh ra hay mất đi bởi các biến đổi của tự nhiên; tức toàn là các thuộc tính giúp tôi nhận ra linh hồn trong mối quan hệ với kinh nghiệm và có thể gợi mở cho tôi nhận thức về nguồn gốc lẫn trạng thái tương lai của nó. Nhưng nếu tôi chỉ nói thông qua phạm trù đơn thuần rằng: linh hồn là một bản thể đơn thuần, thì rõ ràng là: vì khái niệm trần trụi của giác tính về bản thể không chứa đựng điều gì hơn là phải hình dung một sự vật, như là chủ thể-tự thân, không thể tự mình lại là thuộc tính của một sự vật khác; từ đó không thể dẫn đến cái gì có tính thường tồn, và thuộc tính "đơn thuần" chắc chắn cũng không thể được thêm vào cho sự thường tồn này; vậy là qua đó, những gì linh hồn có thể có được nơi những sự biến đổi của thế giới [tự nhiên] đều không hề được truyền đạt gì cho ta cả. Còn nếu giả thử người ta có thể bảo cho ta biết rằng, **linh hồn là một bộ phận có tính đơn thuần của vật chất**, thì từ những gì kinh nghiệm dạy cho biết về vật chất, ít ta có thể suy ra tính thường tồn và - cùng gộp chung với bản tính đơn thuần - là tính bất hoại của linh hồn. Thế nhưng về điều này [linh hồn là một bộ phận của vật chất], khái niệm về cái Tôi ở trong nguyên tắc tâm lý học (Tôi tư duy) lại không hề nói cho ta biết một lời nào.

Thế nhưng, chính hữu thể - đang tư duy ở trong ta - nhầm tưởng là có thể tự nhận thức về chính mình thông qua các phạm trù thuần túy và cụ thể là thông qua các phạm trù diễn tả sự thống nhất tuyệt đối dưới danh hiệu ấy, bất

nguồn từ sai lầm trên đây. Bản thân Thông giác là cơ sở cho khả thể của các phạm trù; và các phạm trù đến lượt chúng không hình dung cái gì khác hơn là sự thống nhất cái đa tạp của trực quan, trong chừng mực cái đa tạp này có sự thống nhất ở trong Thông giác. Vì thế, Tự ý thức nói chung là biểu tượng về cái làm điều kiện cho mọi sự thống nhất và bản thân lại là vô-điều kiện. Bởi thế, người ta có thể nói về

A402 cái Tôi-tư duy (linh hồn) - là cái tự suy tưởng như là bản thể, đơn thuần, đồng nhất về số lượng trong mọi thời gian và là cái đối ứng của mọi tồn tại, từ đó mọi tồn tại khác phải được suy ra - rằng: **cái Tôi-tư duy không chỉ nhận thức chính mình thông qua các phạm trù, mà còn nhận thức các phạm trù, - và qua các phạm trù, cả mọi đối tượng trong sự thống nhất tuyệt đối của Thông giác - , do đó, nhận thức thông qua chính mình.** Vậy, bây giờ sự việc đã rất rõ ràng: cái mà tôi phải thiết định tiên quyết (voraussetzen) [như là điều kiện] để, nói chung, nhận thức được một đối tượng, tôi không thể nhận thức bản thân nó như là một đối tượng được; và phải phân biệt **cái Bản ngã quy định** (Tư duy) với cái bản ngã có thể được quy định (cái chủ thể tư duy) như phân biệt nhận thức với đối tượng. Tuy nhiên, không có gì tự nhiên hơn và lời cuốn hơn là ảo tượng xem sự thống nhất trong sự tổng hợp các ý tưởng như là một sự thống nhất **có thể tri giác được** trong chủ thể của các ý tưởng này. Người ta có thể gọi ảo tượng ấy là **sự nhầm lẫn của ý thức bị hữu thể hóa (apperceptionis substantiatae**: latinh: Thông giác bị xem như là bản thể).

Nếu người ta một đặt tên về mặt lô-gíc cho các vông luận trong các suy luận biện chứng của Tâm lý học thuần lý, trong chừng mực cho dù chúng có các tiền đề đúng, người ta có thể xem nó là một **sophisma figurae dictionis** (latinh: suy luận ngụy biện), [vì] trong đó **tiền đề** nói về phạm trù -

A403 xét về mặt điều kiện của nó - trong sự sử dụng siêu nghiệm; trong khi **thứ đề** và **kết luận** về linh hồn - được thấu gồm dưới điều kiện ấy - , lại sử dụng chính phạm trù ấy một cách thường nghiệm. Chẳng hạn, khái niệm về bản thể trong võng luận về tính đơn thuần là một khái niệm thuần túy trí tuệ, nghĩa là nếu không có các điều kiện của trực quan cảm tính thì chỉ có một sử dụng siêu nghiệm, tức không có sự sử dụng nào cả. Thế nhưng, trong thứ đề thì cũng chính khái niệm ấy lại được áp dụng vào đối tượng của mọi kinh nghiệm bên trong, mà không thiết định ngay từ trước điều kiện áp dụng nó *in concreto* (trong cụ thể), đó là tính thường tồn và lấy đặc điểm này làm cơ sở; và vì thế, nó được sử dụng một cách thường nghiệm, mặc dù không được phép làm như vậy ở đây.

Sau cùng, để vạch rõ sự nối kết có hệ thống và hoàn chỉnh của mọi khẳng quyết biện chứng này trong môn Tâm lý học ngụy biện nằm trong mối quan hệ chung với lý tính thuần túy, ta lưu ý rằng: Thông giác được [tâm lý học thuần lý] lý giải bằng tất cả bốn loại phạm trù, nhưng với mỗi loại, chỉ nhấm vào các phạm trù làm nền tảng cho sự thống nhất của các phạm trù còn lại trong một tri giác khả hữu, đó là các phạm trù: **bản thể**, **thực tại (Realität)**, **nhất thể (chứ không phải đa thể)** và **tồn tại (Existenz)***; và ở đây, tất cả chúng đều được lý tính hình dung như là các điều kiện - mà bản thân là vô-điều kiện - cho khả thể của một hữu thể-ư duy. Vậy, [theo Tâm lý học thuần lý], linh hồn nhận thức tự-thân mình:

* Xem bảng các phạm trù: B106 (N.D).

A404

1

Sự thống nhất vô-điều kiện về [phạm trù] **tương quan**
tức là,
nhận thức chính mình không phải như là tùy thế
mà như là **bản thể**.

2

3

Sự thống nhất vô-điều kiện
về **Chất**
tức là,
không phải như là một Toàn bộ
hiện tồn [đa hợp] mà là
đơn thuần ⁽¹⁾

Sự thống nhất vô-điều kiện trước
tính **đa thế** trong thời gian,
tức là
không phải khác biệt về số lượng
trong những thời gian khác nhau
mà như là **một và cùng một**
chủ thể.

4

Sự thống nhất vô-điều kiện về **sự tồn tại** trong không gian
tức là,
không phải như là ý thức về nhiều sự vật khác nhau bên ngoài sự
thống nhất mà như là ý thức chỉ về **sự tồn tại của bản thân sự**
thống nhất ấy, còn những sự vật khác chỉ đơn thuần như là những
biểu tượng của nó.

A405

Lý tính là quan năng của các Nguyên tắc (Prinzipien).
Các khẳng quyết của Tâm lý học thuần túy không chứa
đựng các thuộc tính thường nghiệm về linh hồn, mà chỉ chứa
đựng các thuộc tính, - nếu chúng quả có thực, - quy định đối
ượng tự-thân độc lập với kinh nghiệm, tức chỉ thông qua lý

(1) Ở đây, tại sao cái đơn thuần, đến lượt nó, lại tương ứng với phạm trù "thực tại" (Realität) là điều bây giờ tôi chưa chỉ rõ mà để dành lại cho chương sau nhân bàn về chính khái niệm này [cái đơn thuần] trong một sử dụng biện chứng khác của lý tính. [Xem: Nghịch lý thứ hai của lý tính thuần túy, B462-B471].

tính đơn thuần. Nếu vậy, các thuộc tính này ắt phải được đặt nền tảng một cách chính đáng trên các nguyên tắc và các khái niệm phổ biến về những bản thể tư duy nói chung. Thế nhưng thay vào đó, thực ra chỉ có biểu tượng riêng lẻ "*Tôi là*" là biểu tượng thống lĩnh tất cả các thuộc tính ấy, và sở dĩ như vậy, là vì biểu tượng này diễn đạt cái công thức thuần túy (die reine Formel) cho mọi kinh nghiệm của tôi (một cách bất định), báo hiệu như một mệnh đề phổ biến có giá trị cho mọi hữu thể-tư duy; và bởi lẽ mệnh đề này là đơn lẻ về mọi phương diện nên mang theo nó *ảo tượng* về một sự thống nhất tuyệt đối của những điều kiện của tư duy nói chung; qua đó có vẻ có khả năng mở rộng hơn những gì mà kinh nghiệm khả hữu vươn đến được.

CHƯƠNG II

NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

B433 Trong “Dẫn nhập” của phần này [B350-B366], ta đã chỉ ra rằng mọi ảo tượng siêu nghiệm của lý tính thuần túy đều dựa trên các suy luận có tính biện chứng và môn Lô-gíc học cho ta sơ đồ về **Ba** loại hình thức suy luận, - cũng tương tự như các phạm trù có sơ đồ lô-gíc là **Bốn** chức năng phán đoán. Loại suy luận nguy hiểm thứ nhất liên quan đến sự thống nhất vô-điều kiện của các điều kiện **chủ quan** cho mọi biểu tượng nói chung (tức của **Chủ thể** hay **Linh hồn**) tương ứng với các suy luận có tính cách **nhất thiết (kategorisch)** trong đó chính đề giữ vai trò của nguyên tắc nói lên mối quan hệ của một thuộc tính với một chủ thể. Loại lập luận biện chứng thứ hai [mà ta bàn ở chương này] dựa theo sự tương tự (Analogie) với các suy luận có tính cách **giả thiết (hypothetisch)** có nội dung là sự thống nhất vô-điều kiện của những điều kiện **khách quan** trong hiện tượng, và cũng như thế, chủ đề của loại thứ ba sẽ được nghiên cứu trong chương III sau này sẽ là sự thống nhất vô-điều kiện của những điều kiện **khách quan về khả thể của những đối tượng nói chung**. [tức Ý thể siêu nghiệm hay Thượng-đế].

Nhưng, điều đáng chú ý là: **Võng luận** siêu nghiệm [Tâm lý học thuần lý] gây nên một ảo tượng **đơn phương** [một chiều] đối với Ý niệm về chủ thể của tư duy chúng ta, trong khi từ các khái niệm của lý tính không một ảo tượng nào khác được nêu ra để khẳng định lập trường đối lập. Trong Tâm lý học thuần lý, ưu thế hoàn toàn thuộc về phía

thuyết duy linh (Pneumatismus)*, mặc dù nó vẫn không thể chối cãi được sai lầm nguyên thủy của nó và - qua sự kiểm tra nghiêm khắc của sự phê phán - ảo tượng có đầy ưu thế này của nó đã hoàn toàn tan biến thành mây khói.

Nhưng khi ta áp dụng lý tính [thuần túy] vào sự tổng hợp khách quan đối với những hiện tượng, tình hình sẽ khác hẳn. | Ở đây, tuy lý tính muốn khẳng định nguyên tắc của nó về sự thống nhất vô-điều kiện là có giá trị bằng nhiều ảo tượng, nhưng các ảo tượng này đều sớm rơi vào các mâu thuẫn về mặt vũ trụ học buộc lý tính phải dẹp bỏ đòi hỏi này của nó.

B434 Ở đây bộc lộ một hiện tượng mới của lý tính con người, đó là: một nghịch đề luận (Antithetik) hoàn toàn tự nhiên không cần đến các mưu mẹo nguy hiểm tinh vi và giả tạo, trái lại, lý tính lại tự mình rơi vào nghịch đề luận và rơi vào một cách không thể tránh được. | Khi bị rơi vào Nghịch đề luận như thế, tuy lý tính biết bảo vệ mình không bị ngu quên trong niềm tin tưởng tự tạo do một ảo tượng đơn phương gây ra [như trong Tâm lý học thuần lý], nhưng lại đồng thời bị cám dỗ đi đến chỗ: hoặc tự buông xuôi trong một thái độ hoài nghi đầy tuyệt vọng hoặc [ngược lại] cứ khư khư giữ một niềm tin giáo điều, và ngoan cố bám giữ một số khẳng quyết nào đó mà không chịu lắng nghe một cách sòng phẳng các lý lẽ đối lập. Cả hai [thái độ cực đoan] đều nói lên cái chết của một nền triết học lành mạnh, mặc dù riêng thái độ hoài nghi tuyệt vọng có thể gọi là sự “hộ tử” (Euthanasie) cho bản thân lý tính thuần túy.

* Pneumatismus = Spiritualismus: thuyết duy linh, xem linh hồn như một bản thể độc lập, bất tử. (Pneuma (Hy Lạp): khí, hơi thở. Triết học Hy Lạp (phái Khắc kỷ) xem hơi thở là nguyên tắc của sự sống, của linh hồn. Thời Trung cổ (Thiên chúa giáo), được đồng nhất với “Tinh thần” và đặt ở vị trí cao hơn cái Tâm lý). (N.D).

Trước khi bước vào xem diễn trường của sự xung khắc và tranh cãi hỗn loạn do sự mâu thuẫn giữa các quy luật của lý tính thuần túy gây ra (Antinomie), xin lưu ý bạn đọc một vài điểm nhằm giải thích và biện minh cho phương pháp mà ta sẽ dùng cho đối tượng của phần nghiên cứu này.

Tôi gọi tất cả các Ý niệm siêu nghiệm trong chừng mực liên quan đến cái toàn thể tuyệt đối trong sự tổng hợp những hiện tượng là **các khái niệm về thế giới (Weltbegriffe)**. | Sở dĩ gọi như thế một phần vì chúng nói lên khái niệm về cái toàn thể tuyệt đối, - trên đó khái niệm về cái **Toàn bộ thế giới (Weltganze)** được xây dựng lên - bản thân khái niệm này cũng chỉ là một Ý niệm, nhưng phần khác là vì chúng chỉ liên quan đến sự tổng hợp của **những hiện tượng**, tức đến **sự tổng hợp thường nghiệm** thôi; trong khi đó, ngược lại, cái toàn thể tuyệt đối trong sự tổng hợp những điều kiện của **mọi sự vật có thể có** nói chung lại dẫn đến **một Ý thể (das Ideal)** của lý tính thuần túy [Thượng đế] là cái **khác hẳn** với khái niệm về thế giới [thường nghiệm], dù Ý thể ấy có quan hệ với khái niệm này. Vì vậy, cũng như các Vong luận của lý tính thuần túy đã đặt cơ sở cho một môn Tâm lý học biện chứng [sai lầm], thì Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy sẽ phơi bày các nguyên tắc siêu nghiệm của một môn Vũ trụ học thuần túy (thuần lý - rationale) sai lầm, - tất nhiên không phải để xem nó là có giá trị và để thừa nhận nó, mà trái lại - như bản thân việc đặt tên là “nghịch lý của lý tính” đã cho thấy - để **trình bày** nó như một Ý niệm không thể nào dung hợp (vereinbaren) được với các hiện tượng [kinh nghiệm] cùng với tất cả những ảo tượng lừa bịp nhưng sai lầm của nó*.

* “EUTHANASIE”: (nguyên nghĩa Hy Lạp: “EU”: tốt đẹp, êm đẹp, và “THANATOS”: cái chết), có hai nghĩa: 1. cổ đại: nghệ thuật để chết một cách an lành. 2. hiện đại: phương cách của người thầy thuốc giúp cho bệnh nhân nan y

TIẾT 1

HỆ THỐNG CÁC Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC

Để có thể kể ra số lượng của các Ý niệm vũ trụ học theo một nguyên tắc với sự chính xác có hệ thống, trước hết ta cần lưu ý rằng: các khái niệm thuần túy và các khái niệm siêu nghiệm thực ra đều chỉ có thể bắt nguồn từ giác tính, chứ bản thân lý tính thì không thể sản sinh ra bất cứ khái niệm nào, song chỉ làm công việc là **giải phóng** (*freimachen*) khái niệm của giác tính ra khỏi các sự giới hạn không thể tránh khỏi của một kinh nghiệm khả hữu, ra sức mở rộng nó ra khỏi ranh giới của cái thường nghiệm dù vẫn **phải liên hệ với cái thường nghiệm**. Điều đó xảy ra bằng cách lý tính đòi hỏi phải có cái toàn thể tuyệt đối về phía những điều kiện (tức những điều kiện mà giác tính buộc mọi hiện tượng của sự thống nhất tổng hợp phải phục tùng) cho một cái có điều kiện, và qua đó, **làm cho phạm trù trở thành một Ý niệm siêu nghiệm**, để mang lại sự hoàn tất trọn vẹn tuyệt đối cho sự tổng hợp thường nghiệm, dẫn cái thường nghiệm tiếp tục tiến tới cái vô-điều kiện (điều không bao giờ tìm thấy trong kinh nghiệm mà chỉ trong Ý niệm). Lý tính đòi hỏi điều ấy dựa vào nguyên tắc: “Nếu cái có điều kiện đã được mang lại thì cái tổng số toàn bộ những điều kiện, do đó, là cái vô-điều kiện tuyệt đối cũng được mang lại (*gegeben*) [có thực], trong khi [thực ra] chỉ có cái trước [- cái có điều kiện -] là cái duy nhất có thể có mà thôi”.

được chết êm ái. Chúng tôi xin dịch là “hộ tử” theo cách dịch của Bác sĩ Nguyễn Khắc Viện. (# hộ sinh). (N.D).

Vậy, thứ nhất, các Ý niệm siêu nghiệm thực sự không gì khác hơn là các phạm trù được mở rộng ra thành cái vô-điều kiện và [do đó] các Ý niệm có thể được đưa vào một bảng danh mục được sắp xếp theo các đề mục (Titel) của các phạm trù. Nhưng, thứ hai, không phải mọi phạm trù đều có thể được dùng cho mục đích này, mà chỉ các phạm trù trong đó sự tổng hợp tạo thành một chuỗi của những điều kiện lệ thuộc vào nhau (chứ không phải phối hợp với nhau) cho một cái có-điều kiện*. Cái toàn thể tuyệt đối mà lý tính đòi hỏi chỉ trong chừng mực liên quan đến chuỗi đi lên của những điều kiện cho một cái có điều kiện được cho, do đó không nói về chuỗi đi xuống từ cái có điều kiện đến những hậu quả hay đến sự hỗn hợp (Aggregat) của các điều kiện phối hợp với nhau cho những hậu quả đó. Bởi vì, đối với cái có điều kiện, các điều kiện đã được giả định trước và được xem như là đã được mang lại (gegeben) cùng với cái có điều kiện. | Ngược lại, vì những hậu quả không làm cho những điều kiện có thể có được [không tạo ra những điều kiện], mà cần những điều kiện làm tiền đề, cho nên trong khi xem xét diễn tiến dẫn đến những hậu quả (hay là trong chuỗi đi xuống từ điều kiện đã cho đến cái có điều kiện), lý tính có thể không cần quan tâm đến việc chuỗi này có ngừng lại hay không; và nói chung, câu hỏi về cái toàn thể của chúng không phải là đòi hỏi tiên quyết [tiền-giả định] (Voraussetzung) của lý tính.

B437

Cũng vậy, ta suy tưởng một cách tất yếu về toàn bộ thời gian đã trôi qua cho tới thời điểm đã cho như là cái gì đã được mang lại cho ta, (dù ta không thể xác định được thời gian đã trôi qua này). Nhưng đối với thời gian trong tương lai, - vì nó không phải là điều kiện để đạt được thời điểm

* sự phân biệt về đặc tính của hai loại phạm trù này sẽ được Kant giải thích ngay ở sau. (Xem lại B112). (N.D).

hiện tại, nên để nhận thức nó, ta hoàn toàn không cần quan tâm đến việc ta muốn xem thời gian tương lai như thế nào, tức cho nó dừng lại ở một thời điểm nào đó hoặc để cho nó kéo dài đến vô tận. Chẳng hạn, tôi có chuỗi M, N, O, trong đó N là cái có điều kiện được cho trong quan hệ với M, nhưng đồng thời là điều kiện của O, và tôi đi ngược từ cái có điều kiện N trở lại M (L, K, I, v.v.), rồi đi xuôi xuống từ điều kiện N đến cái có điều kiện O (P, Q, R v.v.), tôi phải xem chuỗi trước [chiều ngược] là tiền đề để có thể nhận thức N là cái đã được mang lại, và theo lý tính (về cái toàn thể của những điều kiện), N chỉ có thể có được là nhờ chuỗi này, chứ khả thể của N không dựa vào chuỗi sau [chiều xuôi] O, P, Q, R là những gì không thể được lý tính xem là được mang lại mà chỉ là có thể được mang lại (*dabilis*) mà thôi.

Tôi gọi sự tổng hợp của một chuỗi về phía những điều kiện - tức từ cái điều kiện gần nhất với hiện tượng được cho trở ngược lại đến cái xa hơn là sự **tổng hợp lùi** [quy thoái] (*regressive Synthesis*), ngược với tiến trình về phía cái có điều kiện từ hậu quả trực tiếp đi xuống đến hậu quả xa hơn được gọi là sự **tổng hợp tiến** [quy tiến] (*progressiv Synthesis*). Theo thuật ngữ [la-tinh], cái trước là tiến hành theo “**ANTECEDENTIA**” [cái có trước], cái sau là theo “**CONSEQUENTIA**” [CÁI HẬU QUẢ ĐẾN SAU]. Vậy, các Ý niệm vũ trụ học chỉ bàn đến cái toàn thể của tổng hợp lùi và tiến hành theo *antecedentia* chứ không theo *consequentia*. Nếu theo cái sau, đó sẽ là một vấn đề tùy tiện chứ không phải vấn đề tất yếu của lý tính thuần túy, vì lẽ cái ta cần có để hiểu trọn vẹn cái gì được mang lại trong hiện tượng không phải là những hậu quả đến sau mà là những cơ sở [nguyên nhân] đi trước nó.

Để có thể hình thành bảng danh sách các Ý niệm dựa theo bảng các phạm trù, ta cần:

1. Trước hết lấy hai lượng (quanto) nguyên thủy của mọi trực quan chúng ta, đó là thời gian và không gian. **Thời gian** tự nó là một chuỗi (và là điều kiện mô thức của mọi chuỗi), và từ đó, trong quan hệ với hiện tại đã cho, ta phải phân biệt một cách tiên nghiệm trong thời gian cái **antecedentia** như là các điều kiện (của cái đã qua) với cái **consequentia** (của cái tương lai). Như vậy, Ý niệm siêu nghiệm về cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi những điều kiện cho một cái có điều kiện chỉ liên quan đến toàn bộ **thời gian quá khứ**. Theo Ý niệm của lý tính, toàn bộ thời gian quá khứ - như là điều kiện của thời điểm đã cho -, nhất thiết được suy tưởng là phải có. Nhưng, đối với không gian, không có sự phân biệt ở trong nó giữa tổng hợp tiến (Progressus) với tổng hợp lùi (Regressus), vì không gian là một tổ hợp hỗn tạp (Aggregat) chứ không tạo nên một chuỗi: những thành phần của nó đều **tồn tại** đồng thời bên nhau. Tôi có thể xem xét một thời điểm hiện tại trong quan hệ với thời gian quá khứ chỉ như một cái có điều kiện chứ không bao giờ như là điều kiện của thời gian quá khứ vì thời điểm hiện tại chỉ có được là nhờ bắt nguồn từ thời gian quá khứ, (hay nói đúng hơn, nhờ sự trôi qua của thời gian trước). Trái lại, vì những thành phần của không gian không **lệ thuộc** vào nhau, mà chỉ **phối hợp** với nhau, bộ phận này không thể là điều kiện cho khả thể của bộ phận kia, cho nên, khác với thời gian, không gian tự mình không tạo nên một chuỗi. Nhưng, chỉ có sự **tổng hợp** những thành phần đa tạp của không gian - nhờ sự tổng hợp ấy mà ta lãnh hội được không gian - lại luôn có tính tiếp diễn, tức là xảy ra **trong** thời gian và vì thế, chứa đựng một chuỗi. Và vì trong một chuỗi của **những** không gian phối hợp lại với nhau này (vd: chuỗi của những “**thốn**” trong một “**xích**”)*, bắt đầu bằng một bộ phận không gian đã cho, còn

* “die Füße in einer Rute”: “Füße” và “Rute” là các đơn vị đo chiều dài cổ của Đức (một “Rute” bằng 3 đến 5 mét, gồm nhiều “Füße”, mỗi Fuss bằng 30,5 cm).

B440 các bộ phận được tiếp tục suy nghĩ thêm vào bao giờ cũng là điều kiện làm **ranh giới** cho bộ phận trước, nên việc đo đạc một không gian cũng phải được xem như một sự tổng hợp của một chuỗi những điều kiện cho một cái có điều kiện đã cho: | Tuy vậy, [nó khác với thời gian ở chỗ], phía các điều kiện tự chúng không phân biệt với phía cái có-điều kiện nên tổng hợp lùi và tổng hợp **tiến** trong không gian có vẻ là đồng nhất với nhau. Nhưng, vì một bộ phận của không gian không phải được mang lại, mà chỉ là bị giới hạn bởi những bộ phận khác, nên trong chừng mực đó, ta cũng phải xem bất cứ không gian có giới hạn nào đều là có điều kiện, vì tiền đề của nó là không gian khác làm điều kiện giới hạn nó, và cứ thế tiếp tục. Do vậy, xét về phương diện bị giới hạn, cách tiến hành [của ta] trong không gian cũng là một tổng hợp lùi và Ý niệm siêu nghiệm về cái toàn thể tuyệt đối của sự tổng hợp trong chuỗi những điều kiện cũng được áp dụng cho không gian, tức là tôi **vẫn có quyền nêu câu hỏi về một cái toàn thể tuyệt đối của những hiện tượng trong không gian, cũng như trước đây trong thời gian đã qua.** Còn câu hỏi ấy có thể có được câu trả lời hay không là điều sẽ được xác định sau này.

2. Cũng thế, thực tại trong không gian - tức vật chất - là cái có điều kiện. | Những điều kiện bên trong của nó là các bộ phận; rồi các bộ phận của các bộ phận là những điều kiện xa, tức là trong trường hợp này, cũng có một sự tổng hợp lùi và lý tính cũng đòi hỏi cái toàn thể tuyệt đối của những bộ phận. | Nhưng cái tuyệt đối này không gì khác hơn là thông qua một sự phân chia hoàn tất, qua đó thực tại của vật chất hoặc biến mất thành hư vô hoặc có thể ở trong cái không còn là vật chất nữa, tức là **cái đơn thuần (das Einfache)**. Như vậy ở đây cũng có một chuỗi những điều kiện và sự tiến tới cái Vô-điều kiện.

- B441 3. Đối với các phạm trù quy định mối quan hệ hiện thực giữa những hiện tượng, phạm trù bản thể với các tùy thể của nó **không** thích hợp để hình thành một ý niệm siêu nghiệm; có nghĩa là, đối với quan hệ này, lý tính không có cơ sở để tổng hợp lùi đến những điều kiện. Vì các tùy thể (trong chừng mực gắn liền với bản thể một cách tùy thuộc) đều phối hợp [đồng đẳng] với nhau chứ không tạo nên một chuỗi. Và trong quan hệ với bản thể, chúng không thực sự lệ thuộc mà chính là phương cách tồn tại của bản thân bản thể. Tuy vậy, cái gì ở đây có thể có vẻ là một Ý niệm của lý tính siêu nghiệm chính là khái niệm về cái [mang tính] bản thể (**das Substantiale**). Nhưng khái niệm này không có ý nghĩa gì khác hơn là khái niệm về **đối tượng nói chung**, là cái đang tồn tại như bản thể (subsistiert) trong chừng mực ta suy tưởng nó như một chủ thể siêu nghiệm đơn thuần không mang các thuộc tính nào cả; trong khi đó, ở đây chỉ nói đến cái vô điều kiện trong chuỗi của những **hiện tượng**, nên “cái mang tính bản thể” (**das Substantiale**) rõ ràng không thể tạo nên một mắt xích trong chuỗi này được. Phạm trù về các bản thể trong cộng đồng tương tác cũng vậy, chúng đơn thuần là sự phối hợp hỗn tạp (Aggregate) chứ không có các cái tiêu biểu (Exponenten) của một chuỗi, bởi vì chúng không lệ thuộc vào nhau như thể cái này là điều kiện cho
- B442 khả thể của cái kia, điều mà ta có thể nói đối với các không gian mà ranh giới của chúng không bao giờ được xác định tự nơi chúng mà luôn thông qua một không gian khác. Vậy, **chỉ còn phạm trù nhân quả là có thể hình thành một chuỗi những nguyên nhân đối với một kết quả được cho**, trong đó người ta đi ngược lên [tổng hợp lùi] từ kết quả sau cùng - như cái có điều kiện - tới những cái như là những điều kiện, và có thể đáp ứng câu hỏi lý tính.

4. Các khái niệm [phạm trù] về khả năng - hiện thực - và tất yếu cũng không dẫn ta đến một chuỗi nào, chỉ ngoại trừ

trong chừng mực cái bất tất trong sự tồn tại luôn phải được xem là cái có điều kiện, vì theo quy luật của giác tính, nó chỉ ra một điều kiện, từ đó tất yếu dẫn tới một điều kiện cao hơn cho tới khi lý tính gặp được cái tất yếu vô-điều kiện chỉ trong cái toàn thể [tuyệt đối] của chuỗi này.

[Tóm lại], theo những gì đã trình bày, không thể có nhiều hơn bốn Ý niệm vũ trụ học dựa theo bốn đề mục (Titel) của các phạm trù, nếu ta lựa ra những đề mục tất yếu dẫn đến một chuỗi trong sự tổng hợp cái đa tạp của hiện tượng:

B443

1

Sự trọn vẹn [hoàn chỉnh,
Vollständigkeit] tuyệt đối của
sự TỔ HỢP (Zusammensetzung)
cái toàn bộ được mang lại của mọi
hiện tượng

2

Sự trọn vẹn tuyệt đối của
SỰ PHÂN CHIA một cái
toàn bộ được mang lại
trong hiện tượng

3

Sự trọn vẹn tuyệt đối
của [NGUỒN GỐC]
RA ĐỜI của một hiện
tượng nói chung

4

Sự trọn vẹn tuyệt đối của
SỰ PHỤ THUỘC VỀ SỰ TỒN TẠI
của cái có thể biến đổi trong
hiện tượng

Điểm đầu tiên có thể nhận xét ở đây là: Ý niệm về cái toàn thể tuyệt đối không liên quan đến gì khác hơn là sự trình bày về những hiện tượng chứ không phải là khái niệm thuần túy của giác tính về cái toàn bộ của những sự

vật nói chung. Vậy ở đây, những hiện tượng được xem như là dữ kiện đã cho, và lý tính đòi hỏi sự trọn vẹn tuyệt đối của những điều kiện cho khả thể của chúng, trong chừng mực những điều kiện này tạo thành một chuỗi, do đó, là một sự tổng hợp toàn vẹn tuyệt đối (tức về mọi khía cạnh), qua đó **hiện tượng** có thể được lý giải theo các quy luật của giác tính.

- B444 Điểm thứ hai là: Trong sự tổng hợp những điều kiện theo chuỗi và tức là theo cách tiến hành lùi, điều lý tính muốn thực sự tìm kiếm chỉ là cái Vô-điều kiện [tuyệt đối], và hầu như là sự trọn vẹn trong chuỗi những tiền đề mà gộp chung lại, tất cả những tiền đề này không giả định thêm một tiền đề nào khác nữa. Cái vô-điều kiện này bao giờ cũng được chứa đựng trong cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi khi người ta hình dung nó trong trí tưởng tượng. Chỉ có điều sự tổng hợp trọn vẹn tuyệt đối này lại chỉ là một Ý niệm thôi, bởi vì ít ra ngay từ đầu người ta không thể biết liệu một tổng hợp như thế có thể có được không nơi những hiện tượng. Nếu người ta hình dung tất cả chỉ đơn thuần thông qua các khái niệm thuần túy của giác tính [phạm trù], mà không có điều kiện nào của trực quan cảm tính, người ta có thể nói rằng: khi đã có cái có điều kiện thì toàn bộ chuỗi các điều kiện lệ thuộc vào nhau cũng phải có, vì cái trước chỉ được mang lại là nhờ có cái sau. Nhưng trong [trường hợp áp dụng vào] những hiện tượng, ta gặp phải giới hạn đặc biệt trong phương cách làm thế nào để những điều kiện được mang lại, tức là làm sao thông qua sự tổng hợp tiếp diễn [liên tục] về cái đa tạp của trực quan phải đạt được sự trọn vẹn trong tiến trình tổng hợp lùi. Sự trọn vẹn này có thể có được một cách **cảm tính** hay không, vẫn còn là một **vấn đề**. Thế nhưng, chỉ có Ý niệm về sự trọn vẹn này là luôn có mặt ở trong lý tính, bất kể khả thể hay bất khả thể của việc nối kết những khái niệm thường nghiệm một cách trọn vẹn (adäquat) với Ý niệm này. Vì lẽ trong cái toàn thể tuyệt đối của sự tổng hợp

B445 lùì về cái đa tạp trong hiện tượng (theo sự hướng dẫn của các phạm trù, hình dung cái toàn thể như một chuỗi những điều kiện cho cái có điều kiện đã cho) đã chứa đựng sẵn cái Vô-điều kiện một cách tất yếu - tuy người ta vẫn không cần biết cái toàn thể ấy có hình thành được hay không và hình thành như thế nào -, nên lý tính vẫn cứ chọn con đường là xuất phát từ Ý niệm về cái toàn thể, dù mục tiêu thực sự và tối hậu của nó là tìm ra cái Vô-điều kiện: hoặc toàn bộ chuỗi ấy là cái vô-điều kiện hay một bộ phận của chuỗi mới là cái vô-điều kiện.

Cái vô-điều kiện này, [như vừa nói], có thể được người ta suy tưởng [bằng hai cách]: hoặc là nó tồn tại ngay trong toàn bộ chuỗi, và bởi vì mọi mắt xích của chuỗi - không loại trừ - đều là những cái có điều kiện, vậy chỉ có cái toàn bộ của chuỗi này mới là vô-điều kiện [tuyệt đối]; ta gọi trường hợp tổng hợp lùì này là VÔ TẬN (UNENDLICH). | Cách thứ hai là cái vô-điều kiện tuyệt đối chỉ là một bộ phận của chuỗi mà mọi mắt xích khác của chuỗi phải lệ thuộc vào, nhưng bản thân nó thì không phục tùng điều kiện nào khác⁽¹⁾.

Trong trường hợp trước, chuỗi về mặt tiên nghiệm (a parte a priori) là không có ranh giới (không có cái khởi đầu), tức là VÔ TẬN (UNENDLICH), dù vẫn được mang lại toàn bộ, nhưng sự tổng hợp lùì trong nó là không bao giờ hoàn tất
B446 nên chỉ có thể được gọi là VÔ TẬN TRONG TIỀM NĂNG

(1) Cái toàn bộ tuyệt đối (das absolute Ganze) của chuỗi những điều kiện cho một cái có điều kiện được cho bao giờ cũng là vô-điều kiện, bởi vì bên ngoài cái toàn bộ ấy không còn các điều kiện nào khác nữa để có thể làm điều kiện cho nó. Nhưng cái toàn bộ tuyệt đối của một chuỗi như vậy chỉ là một Ý niệm, hay đúng hơn, là một khái niệm nghi vấn, mà khả thể của nó phải được xem xét, - đặc biệt trong quan hệ với phương cách làm thế nào để cái vô-điều kiện, - như là ý niệm siêu nghiệm là chủ đề thực sự của việc nghiên cứu - có thể được chứa đựng trong đó.

(POTENTIALITER UNENDLICH). Trong trường hợp thứ hai, có một cái **đầu tiên** của cả chuỗi, nên trong quan hệ với thời gian đã trôi qua, cái đầu tiên này là **Khởi đầu của thế giới (Weltanfang)**; trong quan hệ với không gian, là **Ranh giới của thế giới**; trong quan hệ với những bộ phận của một cái toàn bộ được mang lại trong các ranh giới của nó là **Cái đơn thuần**; trong quan hệ với những nguyên nhân, là **Sự tự khởi tuyệt đối (Tự Do)**; và trong quan hệ với sự tồn tại của những sự vật có thể biến đổi là **Sự tất yếu tuyệt đối của Tự nhiên**.

Ta có hai thuật ngữ: **Thế giới (Welt)** và **Tự nhiên (Natur)** thường được dùng qua lại với nhau. **Thế giới** có nghĩa là cái toàn bộ (Ganze) toán học của mọi hiện tượng và là cái toàn thể (Totalität) của việc tổng hợp chúng trong cái Lớn cũng như trong cái Nhỏ, tức là trong tiến trình tổng hợp **bằng sự tổ hợp lại (Zusammensetzung)** cũng như bằng việc phân chia ra. Và cũng chính **thế giới** sẽ được gọi là **Tự nhiên⁽¹⁾**, trong chừng mực nó được xem như là một toàn bộ năng động - khi sự chú ý của ta không hướng đến sự hỗn hợp [hỗn tạp] (Aggregation) trong không gian hay thời gian để hình thành nó như là một Lượng, mà về tính **nhất thể** trong **sự tồn tại** của những hiện tượng. Trong trường hợp này, điều kiện của cái gì diễn ra gọi là **nguyên nhân**, còn tính **nguyên nhân vô-điều kiện** của nguyên nhân trong một hiện tượng gọi là sự **Tự do**, còn ngược lại, tính **nguyên**

(1) **Tự nhiên**, hiểu như một tính từ có tính mô thức (formaliter), có nghĩa là sự nối kết của các quy định của một sự vật, theo một nguyên tắc nội tại của tính nhân quả. Ngược lại, **Tự nhiên** hiểu như một chủ từ (Substantiv) (chất thể - materialiter) là **tổng thể các hiện tượng (Inbegriff der Erscheinungen)** trong chừng mực chúng nối kết với nhau nhờ nguyên tắc nội tại của tính nhân quả. Trong nghĩa trước, ta nói về tự nhiên như về chất lỏng, về lửa v.v.. và dùng theo như tính từ, còn ở nghĩa sau, khi ta nói về những sự vật của tự nhiên, ta có trong tư tưởng [Ý niệm về] cái toàn bộ giới tự nhiên.

nhân có điều kiện được gọi theo nghĩa hẹp hơn là **nguyên nhân tự nhiên**. Cái có điều kiện trong sự tồn tại nói chung được gọi là **bất tất**, còn cái vô-điều kiện [trong sự tồn tại] là **tất yếu**. Sự tất yếu vô-điều kiện của mọi hiện tượng thì có thể gọi là **sự tất yếu tự nhiên**.

Các Ý niệm ta đang bàn ở đây, trên kia, tôi gọi là các Ý niệm vũ trụ học. | Sở dĩ như vậy một phần vì, thuật ngữ “**Thế giới**” được hiểu như toàn bộ mọi hiện tượng và các Ý niệm của chúng ta cũng chỉ hướng về cái vô-điều kiện trong **những hiện tượng**; phần khác vì thuật ngữ “**Thế giới**”, trong nghĩa siêu nghiệm, có nghĩa là cái toàn thể tuyệt đối của toàn bộ những sự vật **đang tồn tại** và ta chỉ hướng sự chú ý đến tính trọn vẹn của sự tổng hợp, (- dù, thực ra, chỉ theo tổng hợp lùi đến các điều kiện). Xét về phương diện ấy, các Ý niệm này đều là **siêu việt (transzendent)**, tuy nhiên, về mặt phương cách, chúng **không** vượt hẳn lên khỏi đối tượng, xét như là những hiện tượng, trái lại vẫn chỉ làm việc với thế giới cảm tính (chứ không phải với những vật-tự thân), chỉ có điều chúng đẩy sự tổng hợp đến một độ vượt cao hơn mọi kinh nghiệm khả hữu, cho nên theo ý tôi, ta vẫn có thể gọi chúng một cách chính xác là các **khái niệm về Thế giới** [vũ trụ] (**Weltbegriffe**). Còn xét về mặt phân biệt cái vô điều kiện có tính toán học với cái vô-điều kiện có tính năng động - đều là mục tiêu của tổng hợp lùi -, tôi muốn gọi hai cái vô-điều kiện loại trước, là các **khái niệm về Thế giới** theo nghĩa có phần hẹp hơn (về thế giới trong cái Lớn cũng như trong cái Nhỏ), còn hai cái còn lại là các **khái niệm siêu việt về Tự nhiên (transzendente Naturbegriffe)**. Sự phân biệt này hiện nay chưa thấy có gì đặc biệt, nhưng về sau ta sẽ thấy nó ngày càng trở nên quan trọng.

TIẾT 2

NGHỊCH ĐỀ LUẬN (ANTITHETIK) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

ĐỀ LUẬN (THETIK) là thuật ngữ chỉ toàn bộ những mệnh đề giáo điều về một lãnh vực nào đó. Còn **NGHỊCH ĐỀ LUẬN (ANTITHETIK)** thì tôi không hiểu theo nghĩa là những khẳng định cũng giáo điều về cái ngược lại, mà chỉ chung cho sự tự mâu thuẫn của mọi nhận thức có về giáo điều này, [tức là] trong **Chính đề lẫn Phản đề (latinh: thesin cum antithesi)**, người ta không thấy cái nào có ưu thế hơn hẳn để được tán thưởng so với cái kia. Vậy, Nghịch đề luận không bàn về những khẳng quyết một chiều, nhưng chỉ xem xét các nhận thức phổ biến của lý tính về mặt chúng mâu thuẫn với nhau và đi tìm nguyên nhân phát sinh ra sự mâu thuẫn ấy. **Nghịch đề luận siêu nghiệm (transzendentale Antithetik)** là việc nghiên cứu về **nghịch lý (Antinomie)** của lý tính thuần túy, về các nguyên nhân và kết quả của nghịch lý này. Nếu ta dùng lý tính không chỉ để áp dụng các nguyên tắc của giác tính vào những đối tượng của kinh nghiệm mà còn dám phiêu lưu nhằm mở rộng các nguyên tắc ra bên ngoài các ranh giới của kinh nghiệm, nhất định sẽ làm nảy sinh các định lý (Lehrsätze) [hay mệnh đề] ngụy biện. | Các khẳng quyết ngụy biện này [có đặc điểm là]: **chúng không hy vọng được kinh nghiệm xác nhận mà cũng không sợ bị kinh nghiệm phủ nhận**, và mỗi cái, tự nó, lại không mâu thuẫn, trái lại còn tìm thấy các điều kiện chứng minh tính tất yếu của nó ngay trong bản tính tự nhiên của lý tính; chỉ có điều không may là, mệnh đề đối lập, trái ngược với nó - về phía mình - cũng có đủ những lý do tất yếu và có giá trị không khác gì nó.

Vậy, khi xem xét phép biện chứng này của lý tính thuần túy, các câu hỏi được đặt ra một cách tự nhiên là:

1. Lý tính thuần túy không tránh khỏi bị rơi vào **ngịch lý (Antinomie)** trong những mệnh đề khẳng quyết nào?
2. Đâu là các nguyên nhân của nghịch lý đó?
3. Lý tính có thể thoát khỏi sự tự mâu thuẫn ấy không? và bằng cách nào để tìm lối ra an toàn đi tới sự xác tín (Gewissheit)?

Như đã nói, một mệnh đề [hay định lý] (Lehrsatz) có tính biện chứng của lý tính thuần túy khác với mọi mệnh đề nguy biện ở chỗ nó không phải là câu trả lời cho một câu hỏi tùy tiện do ý thích của một ai đó đặt ra, trái lại, là vấn đề mà lý tính con người tất yếu sẽ gặp phải trong quá trình tiến lên. | Điểm thứ hai là, một mệnh đề biện chứng cùng với mệnh đề đối lập với nó cũng không phải đơn thuần là một ảo tượng giả tạo chỉ cần được nghiên cứu kỹ lưỡng là nó lập tức biến mất, mà là một ảo tượng tự nhiên và không thể tránh khỏi, nên dù ta không còn để bị lừa gạt, nó vẫn tiếp tục lừa dối ta, và dù không còn gây nguy hại nữa nhưng cũng không bao giờ có thể dẹp bỏ hẳn được.

Một học thuyết biện chứng như thế không liên quan đến sự thống nhất của giác tính trong những khái niệm thường nghiệm, nhưng chỉ liên quan đến sự thống nhất của lý tính trong các Ý niệm đơn thuần. | Do đó, học thuyết này ở trong các điều kiện [tình thế] như sau: với tư cách là một sự tổng hợp tuân theo quy luật, nó phải tương ứng với giác tính; đồng thời, với tư cách là sự thống nhất tuyệt đối của sự tổng hợp trên, nó phải tương ứng với lý tính. | Nếu tương ứng trọn vẹn với sự thống nhất của lý tính, nó lại quá lớn [quá nhiều] đối với giác tính; ngược lại, nếu tương ứng với

giác tính, thì lại quá nhỏ [quá ít] đối với lý tính. | Tình cảnh ấy tất yếu nảy sinh ra sự mâu thuẫn đối chọi lẫn nhau không thể tránh khỏi, và ta muốn bắt đầu sự mâu thuẫn đối chọi ấy từ đâu cũng được.

B451 Những khẳng định nguy hiểm này va chạm nhau, mở ra một đấu trường biện chứng, trong đó người nắm ưu thế là kẻ được phép tấn công trước, còn kẻ bại là người bị buộc phải dùng **phương pháp** phòng ngự. Rồi người thắng - dù ở phe chính hay phe tà - sẽ giành hẳn được vòng nguyệt quế miễn được đặc quyền mở trận tấn công sau cùng mà không phải chống đỡ cuộc phản công mới của đối phương. Ta dễ hình dung bãi chiến trường này ác liệt như thế nào với bao gót giày dẫm đạp của các chiến binh hai phía: bên nào cũng giành được ít nhiều thắng lợi, thế nhưng thắng lợi cuối cùng chỉ thuộc về phe chính nghĩa nếu nó được phép cấm phe kia tiếp tục cầm vũ khí chiến đấu!. Còn chúng ta, với tư cách là những trọng tài vô tư, ta sẽ không đưa ra đánh giá phe nào chính, phe nào tà và cứ để cho họ tự dàn xếp với nhau. Có lẽ sau khi làm cho nhau mệt mỏi hơn là đã làm tổn thương được gì cho nhau, họ sẽ thấy cuộc chiến đấu là vô nghĩa và chia tay nhau như giữa những người bạn tốt.

Phương pháp ["lược trận"] chỉ đứng yên quan sát sự tranh cãi giữa các khẳng định quyết với nhau này, hay nói đúng hơn, cứ để cho trận chiến xảy ra, không nhằm mục đích đi tới quyết định ủng hộ phe nào mà để phát hiện xem phải chăng mục tiêu đấu tranh chỉ là một ảo tưởng thôi, không bên nào có thể thắng được, và có thắng cũng chẳng giành được gì nếu đối phương không được chống cự ; phương pháp ấy tôi xin gọi là **phương pháp hoà nghi**. Cần thấy rõ phương pháp này hoàn toàn khác với **thuyết hoà nghi** là thuyết truyền bá sự bất tri về phương pháp lẫn khoa học, chôn vùi cơ sở của mọi nhận thức để nếu được thì phá hủy lòng tin và sự tín nhiệm đối với nhận thức. Còn **phương**

B452 pháp hoài nghi hướng đến sự xác tín, để - như trong trường hợp tranh chấp trên đây khi hai phe đều thẳng thắn và tranh biện với nhau bằng lập luận - tìm ra **chỗ ngộ nhận**, tương tự như thái độ của nhà lập pháp sáng suốt rút ra được bài học về chỗ thiếu sót và chưa rõ ràng của các điều luật khi quan sát sự lúng túng của những quan tòa trong lúc phân xử. Đối với sự sáng suốt bao giờ cũng có hạn của con người, nghịch lý tự phơi bày ra khi áp dụng các điều luật là sự kiểm tra tốt nhất cho việc soạn thảo luật pháp. | Cũng vậy, lý tính con người sẽ tỉnh táo hơn trong việc áp dụng các nguyên tắc của nó vì trong lúc tư biện một cách trừu tượng, nó khó nhận ra ngay những sai lầm của mình.

Nhưng, phương pháp hoài nghi này chỉ thiết yếu đối với triết học siêu nghiệm của chúng ta mà thôi, còn đối với các ngành khoa học khác lại không nhất thiết phải như vậy. Chẳng hạn trong toán học, áp dụng phương pháp hoài nghi là phi lý, vì ở đây không một khẳng định sai lầm nào có thể ẩn giấu và không bị phát hiện vì các chứng minh bao giờ cũng phải tiến hành dựa theo sự hướng dẫn của trực quan thuần túy, và tức là, thông qua sự tổng hợp lúc nào cũng hiển nhiên. Trong khoa học thực nghiệm, sự hoài nghi và thận trọng có thể rất ích lợi nhưng sự ngộ nhận cũng khó xảy ra và lại dễ giải quyết vì kinh nghiệm sớm hay muộn sẽ cho ta phương tiện tối hậu để giải quyết và kết thúc các bất đồng. Đạo đức học luôn mang lại các nguyên tắc cùng với các hệ luận thực hành của nó một cách cụ thể (in concreto) - ít ra trong những kinh nghiệm khả hữu -, nên cũng tránh được sự ngộ nhận [tính nước đôi] của sự trừu tượng.

B453

Khác với các khoa học trên, những khẳng định siêu nghiệm của lý tính thuần túy có tham vọng tự vươn tới những tri kiến (Einsichten) vượt ra khỏi lãnh vực của mọi kinh nghiệm khả hữu, vừa không thể diễn tả sự tổng hợp trừu tượng của nó trong bất kỳ trực quan tiên nghiệm nào,

vừa không thể nhờ kinh nghiệm để phát hiện những sai lầm của chính mình. Vì lẽ đó, lý tính siêu nghiệm không mang lại viên đá thử [tiêu chuẩn kiểm tra] nào khác để phân định ngoài việc nó **tự cố gắng dàn xếp và hợp nhất các khẳng định đối lập với nhau lại.** | Nhằm mục đích đó, trước hết hãy để cho sự tranh cãi được diễn ra một cách tự do và không bị kiểm chế và bây giờ, ta sẽ “lược trận” xem cuộc chiến đấu diễn ra như thế nào⁽¹⁾.

Bản sao lưu trữ

⁽¹⁾ Các nghịch lý (Antinomien) diễn ra theo thứ tự của bốn Ý niệm siêu nghiệm đã trình bày ở trên. (Chú thích của tác giả).

B454

**NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA
LÝ TÍNH THUẦN TÚY**

-----oOo-----

**NGHỊCH LÝ THỨ NHẤT GIỮA CÁC
Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM**

CHÍNH ĐỀ

**THẾ GIỚI CÓ MỘT KHỞI ĐẦU TRONG
THỜI GIAN VÀ CŨNG BỊ BAO BỘC TRONG
CÁC RANH GIỚI, VỀ KHÔNG GIAN**

CHỨNG MINH

Vì, giả thiết rằng thế giới không có một khởi đầu trong thời gian: như vậy cho tới một thời điểm được cho nào đó, một thời gian vô cùng (eine Ewigkeit) đã trôi qua, và do đó, một chuỗi vô tận những trạng thái nối tiếp nhau của những sự vật trong thế giới cũng đã trôi qua. Nhưng linh vô tận của một chuỗi chính là ở chỗ nó không bao giờ có thể hoàn tất trọn vẹn bằng sự tổng hợp tiếp diễn nhau được. Suy ra, một chuỗi thế giới vô tận đã trôi qua là không thể được, do đó, một khởi đầu của thế giới là một điều kiện tất yếu cho sự tồn tại của nó. | Vậy là điểm thứ nhất đã được chứng minh.

Về điểm thứ hai, ta cũng giả thiết điều ngược lại: trong trường hợp này, thế giới là một toàn bộ vô tận được cho của những sự vật tồn tại đồng thời với nhau. Nhưng ta không thể suy tưởng độ lớn [hay kích thước] của một đại

B456** lượng* - không được mang lại trong những ranh giới nhất định của một trực quan - ⁽¹⁾ bằng cách nào khác hơn là chỉ thông qua sự tổng hợp những bộ phận của nó, và cái toàn thể của một đại lượng như thế là nhờ sự tổng hợp hoàn tất trọn vẹn, hay là nhờ sự cộng thêm liên tục các đơn vị vào cho nó⁽²⁾. Theo đó, để có thể suy tưởng một thế giới lấp đầy mọi không gian như một toàn bộ, sự tổng hợp những bộ phận của một thế giới vô tận phải được xem là đã hoàn tất trọn vẹn, tức là xem một thời gian vô tận đã trôi qua trong việc đếm hết mọi sự vật cùng tồn tại đồng thời, đó là điều không thể được. Vì thế, một tổ hợp hỗn tạp vô tận của những sự vật có thực không thể được xem là một toàn bộ được cho, do đó cũng không thể xem là được cho một cách đồng thời. Suy ra, thế giới - xét về mặt quảng tính trong không gian - không phải là vô tận mà phải được bao bọc trong các ranh giới của nó. | Và như vậy, điều thứ hai cũng đã được chứng minh.

* đại lượng (Quantum), xem chú thích cho B244. (N.D).

** Trong nguyên bản, các Nghịch lý (Antinomien) được trình bày song song theo kiểu đối chiếu nên cách đánh số trang có khác với cách trình bày liên tục trong bản dịch. Tuy nhiên, chúng tôi vẫn giữ nguyên cách đánh số trang theo nguyên bản để tiện tra cứu. (N.D).

⁽¹⁾ Ta có thể trực quan một đại lượng (Quantum)* không xác định như là một toàn bộ (das Ganze) nếu có được bao bọc trong những ranh giới, dù ta không thể kiến tạo cái toàn thể của nó bằng cách đo lường, tức là bằng sự tổng hợp tiếp diễn các bộ phận của nó. Bởi vì chính những ranh giới đã xác định sự trọn vẹn của nó như một toàn bộ, bằng cách cắt rời nó ra khỏi mọi cái [toàn bộ] khác. (Chú thích của tác giả).

⁽²⁾ Khái niệm về cái toàn thể (Totalität) trong trường hợp này không gì khác hơn là biểu tượng về sự tổng hợp trọn vẹn, hoàn tất những bộ phận của nó, bởi vì ta không thể rút ra khái niệm đó từ trực quan về cái toàn bộ được, (ta không thể trực quan cái toàn bộ trong trường hợp này được) mà chỉ có thể hiểu điều đó trong Ý niệm qua sự tổng hợp những bộ phận cho tới sự hoàn tất trọn vẹn của cái vô tận. (Chú thích của tác giả).

B455

PHẢN ĐỀ**THẾ GIỚI KHÔNG CÓ MỘT KHỞI ĐẦU
VÀ KHÔNG CÓ RANH GIỚI TRONG
KHÔNG GIAN, NHƯNG LÀ VÔ TẬN
VỀ THỜI GIAN LÃN KHÔNG GIAN****CHỨNG MINH**

Vì hãy giả thiết thế giới có một khởi đầu. Vì sự khởi đầu là một sự tồn tại mà trước đó có một thời gian sự vật không tồn tại, như thế, phải có một thời gian đã đi trước trong đó thế giới đã không tồn tại, tức một thời gian rỗng. Nhưng sự ra đời của một sự vật trong một thời gian rỗng là điều không thể được, vì không một bộ phận nào của thời gian [rỗng] như thế chứa đựng trong nó một điều kiện quyết định cho sự tồn tại hơn là điều kiện cho sự không-tồn tại (ta có thể giả định rằng sự vật hoặc tự sinh ra hoặc ra đời nhờ một nguyên nhân khác). Do đó, nhiều chuỗi sự vật có thể khởi đầu trong thế giới, nhưng **bản thân thế giới** thì không thể có một sự khởi đầu, tức là trong quan hệ với thời gian đã qua, thế giới là vô tận.

Đối với điểm thứ hai, trước hết ta cũng hãy giả thiết ngược lại rằng thế giới là hữu tận và hữu hạn trong không gian, tức là nó phải ở trong một không gian trống, không bị giới hạn. Như thế, không chỉ có một mối quan hệ của những sự vật **trong** không gian mà cả mối quan hệ của những sự vật **với** không gian. Nhưng, vì thế giới là một toàn bộ tuyệt đối, nên bên ngoài nó, không thể có đối tượng cho trực quan và không có cái đối ứng (Correlatum) với thế giới, để thế giới quan hệ, cho nên quan hệ của thế giới **với** không gian

B457

trống có nghĩa là không quan hệ với đối tượng nào cả. Suy ra, một quan hệ như thế, nói khác đi, sự giới hạn thế giới bằng một không gian trống là không có gì hết, [là hư vô]. | Vậy, thế giới không bị giới hạn về phương diện không gian, tức về mặt quảng tính là vô tận⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Không gian chỉ đơn thuần là mô thức của trực quan bên ngoài (trực quan mô thức) chứ không phải một đối tượng có thực để có thể trực quan từ bên ngoài. Không gian có trước mọi sự vật xác định nó (lấp đầy hoặc giới hạn nó), hay nói đúng hơn, các sự vật mang lại một trực quan thường nghiệm tương ứng với không gian. | Do đó, không gian với tên gọi là không gian tuyệt đối không gì khác hơn là khả thể đơn thuần của những hiện tượng bên ngoài, trong chừng mực chúng hoặc tồn tại tự-thân hoặc có thể thêm vào cho các hiện tượng được cho. Vậy, trực quan thường nghiệm không phải là sự kết hợp giữa những hiện tượng và không gian [như thế giữa hai sự vật độc lập] (giữa tri giác và trực quan trống rỗng). Cái này không phải là cái đối ứng với cái kia trong sự tổng hợp, trái lại chúng được nối kết trong cùng một trực quan thường nghiệm như là chất liệu và mô thức. Nếu ta muốn tách một trong hai cái ra khỏi cái kia (- không gian bên ngoài mọi hiện tượng -) sẽ nảy sinh đủ loại quy định trống rỗng của trực quan bên ngoài, không thể là những tri giác khả hữu. Chẳng hạn, sự vận động hay đứng yên của thế giới trong một không gian trống rỗng vô tận, - một quy định về mối quan hệ của hai cái với nhau - là điều không thể nào được tri giác, và vì vậy chỉ là thuộc tính của một vật-tư tưởng (Gedankending) đơn thuần [của đầu óc ta] mà thôi.

B458

NHẬN XÉT VỀ NGHỊCH LÝ THỨ NHẤT

1. VỀ CHÍNH ĐỀ

Khi trình bày các lập luận tương phản nhau trên đây, tôi không nhằm tìm ra chỗ nguy hiểm của mỗi bên để trưng ra (như người ta thường nói) bằng cứ của trạng sư, lợi dụng chỗ sơ hở của đối phương, rồi dựa vào một điều luật mà bản thân mình cũng hiểu sai để đưa ra những yêu sách bất hợp pháp của mình dựa trên lập luận phản bác [không sòng phẳng] ấy. Ở đây, các chứng minh của hai phía đều được rút ra từ bản tính tự nhiên của sự việc [một cách sòng phẳng] và việc chiếm ưu thế nhờ lợi dụng sai lầm trong lập luận của các nhà giáo điều đều được loại bỏ.

Thực vậy, tôi có thể ra vẻ chứng minh CHÍNH ĐỀ [một cách không sòng phẳng] bằng cách đưa ra một khái niệm sai lầm theo thói quen của các nhà giáo điều về tính vô tận (Unendlichkeit) của một lượng đã cho. Một lượng là vô tận khi không có một lượng nào lớn hơn nó có thể có được (tức là được đo lường bằng số lượng của đơn vị được cho chứa đựng trong nó). Nhưng không có số lượng nào là số lượng lớn nhất cả vì bao giờ cũng có thể thêm vào một hay nhiều đơn vị. Do đó suy ra, một lượng vô tận được cho, - tức là một thế giới vô tận - (xét về cả hai mặt: chuỗi thời gian đã trôi qua và quảng tính) là không thể có được: thế giới phải bị giới hạn về cả hai mặt ấy. Tất nhiên tôi vẫn có thể chứng minh như thế, nhưng chỉ có điều [sòng phẳng mà nói], khái niệm vừa nêu không đúng với khái niệm mà người ta hiểu về một cái toàn bộ vô tận. Trong khái niệm này không chứa đựng một biểu tượng nào về lượng của nó cả: nó không nói nó rộng lớn bao nhiêu, cho nên khái niệm của nó

B460 không phải là một khái niệm về một cái tối đa. | Trong khái niệm ấy, chỉ có sự suy tưởng về mối quan hệ giữa khái niệm với một đơn vị giả định nào đó, và trong quan hệ với đơn vị này, nó là lớn hơn bất kỳ con số nào. Cho nên, khi đơn vị ấy được giả định là lớn hơn hay nhỏ hơn, bản thân cái vô tận (das Unendliche) sẽ lớn hơn hay nhỏ hơn nhưng tính vô tận (die Unendlichkeit) - vốn chỉ quan hệ với cái đơn vị đã cho này - bao giờ cũng vẫn như thế, dù đúng rằng qua đó lượng tuyệt đối của cái toàn bộ không được nhận thức, và cũng không hề đặt ra ở đây.

Khái niệm (siêu nghiệm) đích thực về tính vô tận là: sự tổng hợp tiếp diễn về cái nhất thể trong việc đo lường một lượng quang tính (ein Quantum) không bao giờ có thể hoàn tất trọn vẹn⁽¹⁾. Từ đó, có thể suy ra một cách chắc chắn rằng một thời gian vô tận của những trạng thái có thực tiếp nối nhau cho tới thời điểm (hiện tại) đã cho không thể xem là đã trôi qua, và như vậy, thế giới phải có một khởi đầu.

Đối với phần thứ hai của CHÍNH ĐỀ, không còn có sự khó khăn về một chuỗi thời gian vừa vô tận mà vừa lại đã trôi qua nữa, bởi vì bây giờ cái đa tạp của thế giới vô tận về mặt quang tính (không gian) được mang lại một cách đồng thời. Nhưng, để suy tưởng cái toàn thể của một số lượng như thế, ta không thể viện dẫn các ranh giới được cái toàn thể này tự mình tạo ra trong trực quan, trái lại phải nhờ vào khái niệm của ta. | Trong trường hợp này, khái niệm không thể đi từ cái toàn bộ đến số lượng nhất định của các bộ phận mà cần phải chứng minh khả thể của cái toàn bộ nhờ sự tổng hợp tiếp diễn của các bộ phận. Nhưng vì sự tổng hợp này phải hình thành một chuỗi không bao giờ có thể hoàn tất

⁽¹⁾ Lượng ở đây có nghĩa là chứa đựng một số lượng (của đơn vị đã cho) lớn hơn bất kỳ con số nào và đó là khái niệm toán học về cái vô tận.

trộn vụn, nên ta không thể nào suy tưởng được một cái toàn thể trước khi tổng hợp (hoàn tất), cũng như không cần thông qua sự tổng hợp (hoàn tất). Bởi bản thân khái niệm về cái toàn thể trong trường hợp này là biểu tượng về một sự tổng hợp hoàn tất trộn vụn của các bộ phận, cho nên, sự hoàn tất này cũng như khái niệm về nó là không thể có được.

B459

2. VỀ PHẢN ĐỀ

Sự chứng minh ủng hộ cho tính vô tận của chuỗi thế giới được mang lại và của tổng thể những gì chứa đựng trong thế giới (Weltinbegriff) dựa vào nhận định rằng: nếu thừa nhận điều ngược lại, thì một thời gian cũng như một không gian trống rỗng sẽ tạo nên ranh giới của thế giới. Thật ra, tôi không phải không biết rằng vẫn có nhiều cách để tránh dẫn tới kết luận này. | Chẳng hạn, cho rằng, về cả hai mặt không gian và thời gian, thế giới có thể có một ranh giới mà không nhất thiết phải giả định điều vô lý là sự tồn tại của một thời gian tuyệt đối có trước sự khởi đầu của thế giới hay một không gian tuyệt đối nằm bên ngoài thế giới hiện thực. Tôi rất hài lòng với phần sau của nhận định này của các triết gia thuộc trường phái Leibniz! Không gian chỉ đơn thuần là mô thức của giác quan bên ngoài chứ không phải một đối tượng có thực để có thể được trực quan từ bên ngoài, và không phải là cái đối ứng (Correlatum) của những hiện tượng mà là mô thức cho bản thân những hiện tượng. Do vậy, không gian không thể xuất hiện một cách tuyệt đối (chỉ tự mình) như là cái gì quy định (Bestimmendes) trong sự tồn tại của những sự vật, vì nó không hề là một đối tượng mà chỉ là mô thức cho những đối tượng khả hữu. Vậy, chính những sự vật - như là những hiện tượng - mới quy định không gian, nghĩa là chúng làm cho trong tất cả những thuộc tính có thể có của không gian (kích thước và tương quan),

B461 thuộc tính này hoặc thuộc tính kia được thuộc về thực tại. | Nhưng ngược lại, không gian - như cái gì tự tồn tại - không thể quy định tính thực tại của những sự vật về kích thước hay hình dáng vì tự bản thân nó không có gì là hiện thực (Wirkliches) cả. Cho nên, không gian (được lấp đầy hay trống rỗng)⁽¹⁾ có thể bị những hiện tượng giới hạn chứ những hiện tượng không thể bị giới hạn bởi một không gian trống rỗng không có những hiện tượng. Đối với thời gian cũng đúng như thế. Còn đương nhiên, không có gì phải bàn cãi nếu ta cứ giả thiết sự tồn tại của một ranh giới của thế giới về mặt không gian hay thời gian thì ta buộc phải giả thiết có hai vật tưởng tượng (Undinge) là không gian trống ở bên ngoài thế giới và thời gian rỗng trước khi có thế giới.

Để tránh hậu quả của giả thiết như thế, ta có thể tìm lối thoát như sau: nếu thế giới có một ranh giới (về không gian và thời gian), thì cái trống rỗng vô tận sẽ phải quy định sự tồn tại của mọi sự vật hiện thực về phương diện kích thước của chúng. | Nhưng như vậy là do: thay vì suy tưởng về một thế giới cảm tính, mặc nhiên ta đang suy tưởng về một thế giới khả niệm, mà ta chẳng biết là thế giới nào; và thay vì có một sự khởi đầu đầu tiên [hiện thực] (một sự tồn tại mà trước đó có một thời gian, trong đó không có gì tồn tại cả), ta suy tưởng về một tồn tại không cần lấy bất cứ điều kiện nào trong thế giới làm tiền đề, và [cuối cùng] thay vì suy tưởng về ranh giới của quảng tính, ta lại suy tưởng về những giới hạn (Schranken) của vũ trụ nói chung, tóm lại, là suy tưởng về những gì hoàn toàn thoát ly thời gian và không gian. Nhưng vấn đề bàn ở đây chỉ liên quan đến thế giới hiện tượng (mundus phaenomenon) và lượng của nó, vì vậy

⁽¹⁾ Người ta dễ thấy điều muốn nói ở đây: không gian trống rỗng - trong chừng mực nó được giới hạn bởi các hiện tượng - tức là không gian ở bên trong thế giới cũng không mâu thuẫn với các nguyên tắc siêu nghiệm và có thể được xem là

trong trường hợp này, ta không thể trừu tượng hóa [hay lược bỏ] các điều kiện đã biết của cảm năng mà không thủ tiêu luôn bản chất [Wesen/tính thực tại cốt yếu] của thế giới này. Thế giới của giác quan, nếu nó bị giới hạn, nhất thiết phải nằm trong một khoảng không vô tận. Mà nếu người ta muốn như vậy thì cùng với nó; người ta cũng muốn vứt bỏ luôn không gian nói chung với tư cách là điều kiện tiên nghiệm cho khả thể của kinh nghiệm, và như thế toàn bộ thế giới khả giác cũng mất theo. Nhưng trong khuôn khổ vấn đề ta đang bàn ở đây, thế giới hiện tượng là cái duy nhất được mang lại cho ta. Do đó, thế giới khả niệm (mundus intelligibilis) không gì khác hơn là khái niệm phổ biến về một thế giới **nói chung**, trong đó người ta trừu tượng hóa khỏi mọi điều kiện của trực quan về nó và đối với một thế giới như vậy, không một mệnh đề tổng hợp nào về nó - dù khẳng định hay phủ định - có thể có được.

thuộc về các nguyên tắc này, (dù khả thể của nó không vì thế mà được khẳng định).

B462

NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) THỨ HAI GIỮA CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM

CHÍNH ĐỀ

**MỌI BẢN THỂ ĐA HỢP * TRONG THẾ GIỚI
ĐỀU BAO GỒM NHỮNG ĐƠN TỐ * VÀ
KHÔNG CÓ GÌ TỒN TẠI MÀ BẢN THÂN
KHÔNG PHẢI LÀ ĐƠN TỐ HAY LÀ ĐƯỢC
TỔ HỢP TỪ NHỮNG ĐƠN TỐ.**

CHỨNG MINH

Bởi vì, giả thiết rằng những bản thể đa hợp không được cấu tạo từ những đơn tố, vậy nếu khi sự tổ hợp bị tư duy thủ tiêu thì cái đa hợp lẫn đơn tố (theo giả thiết là vốn không tồn tại) đều không còn, do đó là không bản thể nào được mang lại cả, [tức không có sự vật gì tồn tại cả]. Vậy, hoặc là không thể thủ tiêu mọi sự tổ hợp trong tư duy, hoặc là sau sự thủ tiêu, vẫn còn lại một cái gì không phải đa hợp, cái đó chính là đơn tố. Nhưng trong trường hợp trước, bản thân cái đa hợp không thể bao gồm những bản thể (vì đối với những bản thể, sự tổ hợp chỉ là một quan hệ bất tất giữa những bản thể với nhau, nghĩa là dù không có sự tổ hợp thì

* - “bản thể đa hợp”: “zusammengesetzte Substanz”. (Chúng tôi dịch Zusammensetzung là sự tổ hợp, nhưng ở đây “zusammengesetzte Substanz” được tạm dịch là “bản thể đa hợp” hoặc “cái đa hợp” để dễ phân biệt với cái “đơn tố”.

- “đơn tố”: “das Einfache”, “einfache Teile”: “cái đơn thuần”, “những bộ phận đơn thuần” cũng được tạm dịch ở đây là “đơn tố”, “những đơn tố” (# cái đa hợp) cho gọn và dễ phân biệt. (N.D).

B464 chúng vẫn phải tồn tại như những bản thể thường tồn, tự mình [như những đơn tố]). Song, vì trường hợp này mâu thuẫn với giả thiết nêu trên, vậy chỉ có giả thiết ngược lại mới đúng: những bản thể đa hợp trong thế giới được cấu tạo từ những đơn tố.

Từ đó, hệ luận trực tiếp là: những sự vật trong thế giới - không có ngoại lệ - đều là những đơn tố; còn sự tổ hợp chỉ là trạng thái bên ngoài của chúng và mặc dù ta không bao giờ có thể tách rời và cô lập những bản thể cơ bản [những đơn tố] ra khỏi trạng thái nối kết này, nhưng lý tính phải suy tưởng những đơn tố như là những chủ thể đầu tiên cho mọi sự tổ hợp, do đó có trước sự tổ hợp - như là những bản thể đơn giản, [những đơn tố].

PHẢN ĐỀ

KHÔNG SỰ VẬT ĐA HỢP NÀO TRONG THẾ GIỚI ĐƯỢC CẤU TẠO TỪ NHỮNG ĐƠN TỐ VÀ KHÔNG TỒN TẠI BẤT KỲ ĐƠN TỐ NÀO TRONG THẾ GIỚI

CHỨNG MINH

Hãy giả thiết rằng: một sự vật đa hợp (như là Bản thể) được cấu tạo từ những đơn tố. Nhưng vì mọi mối quan hệ bên ngoài, do đó, mọi sự tổ hợp từ những bản thể chỉ có thể có được trong không gian, vậy không gian - do cái đa hợp ấy chiếm chỗ - cũng phải được cấu tạo từ những bộ phận không gian bằng cùng một số lượng với những bộ phận chứa đựng trong cái đa hợp kia. Nhưng, không gian không chứa đựng những đơn tố mà chỉ chứa đựng những không gian. Vậy, mỗi bộ phận của cái đa hợp cũng phải chiếm một không gian. Nhưng những bộ phận tuyệt đối nguyên sơ này của cái đa hợp là những đơn tố, cho nên, cái đơn tố chiếm một không gian. Song, vì mọi cái thực tồn chiếm một không gian đều chứa đựng trong nó cái đa tạp gồm những bộ phận ở ngoài nhau, do đó đều là đa hợp và cái đa hợp thực tồn ấy phải bao gồm những bản thể chứ không phải những tùy thể (vì chúng không thể tồn tại ở ngoài nhau độc lập với bản thể), vậy nếu kết luận rằng đơn tố phải là một cái đa hợp có tính bản thể, rõ ràng là tự mâu thuẫn.

B465 Vế thứ hai của phản đề - trong thế giới không thể tồn tại bất kỳ đơn tố nào - thực ra cũng giống như nói: sự tồn tại của cái đơn tố tuyệt đối không thể chứng minh được bằng kinh nghiệm hay bằng tri giác bên ngoài cũng như bên trong

nào và cái đơn tố tuyệt đối chỉ là một Ý niệm đơn thuần mà tính thực tại khách quan của nó không thể chứng minh trong một kinh nghiệm khả hữu nào cả, do đó không thể áp dụng và cũng không có đối tượng khi trình bày về thế giới hiện tượng. Bởi vì, nếu thử giả thiết rằng ta có thể tìm được một đối tượng cho Ý niệm siêu nghiệm như thế ở trong kinh nghiệm, hẳn trực quan thường nghiệm về một đối tượng như thế sẽ tuyệt đối không chứa đựng cái đa tạp nào của những bộ phận ở ngoài nhau và được nối kết lại thành một nhất thể. Nhưng, không thể từ sự không có ý thức về một sự đa tạp như thế rồi suy ra rằng sự đa tạp là hoàn toàn không thể tồn tại trong trực quan về một đối tượng, trái lại, vì sự chứng minh về sự bất khả thể [của cái đa tạp] là cần thiết [để thiết lập và chứng minh] tính đơn thể tuyệt đối (absolute Simplizität), do đó phải kết luận rằng tính đơn thể không thể được suy ra từ bất kỳ tri giác nào. Tóm lại, vì một đối tượng tuyệt đối đơn thể không thể được mang lại trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào, trong khi đó thế giới cảm tính phải được xem là tổng thể của mọi kinh nghiệm khả hữu, vậy: không có cái gì là đơn tố được mang lại trong thế giới.

Vế thứ hai của phản đề này đi xa hơn vế trước nhiều. | Vế trước chỉ xóa bỏ cái đơn tố ra khỏi trực quan về cái đa hợp, ngược lại vế sau xóa bỏ hẳn ra khỏi toàn bộ giới tự nhiên, do đó, nó không thể được chứng minh từ khái niệm về một đối tượng được mang lại của trực quan bên ngoài (về cái đa hợp) mà cả từ quan hệ của đối tượng ấy với kinh nghiệm khả hữu nói chung.

B466

NHẬN XÉT VỀ NGHỊCH LÝ THỨ HAI

1. VỀ CHÍNH ĐỀ

Khi tôi nói về một cái toàn bộ tất yếu bao gồm những đơn tố, tôi hiểu nó chỉ là một cái toàn bộ có tính bản chất như là cái đa hợp thực sự, nghĩa là, tôi hiểu rằng cái nhất thể bất tất của cái đa tạp - được mang lại một cách tách rời (ít nhất trong tư duy), - được đặt vào sự nối kết qua lại và qua đó tạo nên một nhất thể. Cho nên, thực ra, người ta không nên gọi không gian là một COMPOSITUM (latin: SỰ ĐA HỢP) mà là một TOTUM (latin: cái toàn bộ), vì những bộ phận của không gian sở dĩ có được là nhờ ở trong cái toàn bộ chứ không phải cái toàn bộ có được là nhờ những bộ phận. Dù sao chỉ nên gọi đó là một COMPOSITUM IDEALE (sự đa hợp trong tư tưởng) chứ không phải là một COMPOSITUM REALE (sự đa hợp thực tồn). Tuy nhiên đây chỉ là sự phân biệt chi ly thôi. Vì [thực ra] không gian không phải là một cái đa hợp của những bản thể (cũng chưa từng là của những tùy thể thực tồn) nên nếu tôi trừ tượng hóa mọi sự tổ hợp trong đó, sẽ không gì sót lại cả, dù là một điểm, - bởi một điểm chỉ có thể có được như là ranh giới của một không gian-, (do đó, của một cái đa hợp). Vậy, không gian và thời gian không bao gồm những đơn tố. Vì cái gì chỉ thuộc về trạng thái của một bản thể, dù nó mang một lượng (ví dụ: [sự vận động hay] biến đổi) cũng không bao gồm cái đơn tố, tức là, một độ nhất định của sự biến đổi không sinh ra từ sự cộng dồn của nhiều sự thay đổi đơn giản [có tính đơn tố]. Kết luận của ta về cái đa hợp từ cái đơn tố chỉ có giá trị cho những sự vật tự mình tồn tại như bản thể. Nhưng những tùy thể của một trạng thái lại không tự mình tồn tại. Như vậy, người ta có thể dễ dàng làm hỏng sự chứng minh

B468

về tính tất yếu của cái đơn tố khi xem nó như là **bộ phận cấu thành** của mọi cái đa hợp có tính bản chất, và qua đó làm hỏng cả toàn bộ công việc của họ [chứng minh chính đề], nếu người ta dẫn chính đề này đi quá xa và muốn nó có giá trị cho mọi cái đa hợp mà không chịu phân biệt, như đã thường thực sự xảy ra.

B470 Vả lại, ở đây tôi chỉ nói về cái đơn tố trong chừng mực nó được mang lại một cách tất yếu trong cái đa hợp, tức là cái đa hợp có thể được tháo rời ra thành những đơn tố như là những bộ phận cấu thành của nó. Ý nghĩa thực sự của thuật ngữ “MONAD” (ĐƠN TỬ) (như Leibniz đã sử dụng) chỉ liên quan đến cái đơn tố được mang lại một cách trực tiếp như là bản thể **đơn giản** (chẳng hạn, trong tự ý thức) chứ **không phải là một yếu tố cấu thành của cái đa hợp**, mà người ta có thể gọi một cách đúng hơn bằng từ ATOMUS (NGUYÊN TỬ). Và nếu tôi muốn chứng minh những bản thể đơn giản [đơn tố] chỉ trong mối quan hệ với cái đa hợp như một thành tố của nó, tôi có thể gọi chính đề của nghịch lý thứ hai này là Nguyên tử luận siêu nghiệm (Atomistik). Nhưng vì chữ này từ lâu đã được dùng để chỉ một học thuyết đặc thù về những hiện tượng vật thể [phân tử] (MOLECULAE) lấy những khái niệm thường nghiệm làm tiền đề, nên nó có thể gọi là nguyên tắc [hay định lý] **biện chứng** [sai lầm] về ĐƠN TỬ LUẬN (MONADOLOGIE).

B467

2. VỀ PHẢN ĐỀ

Chống lại mệnh đề này về một sự phân chia vô tận của vật chất mà cơ sở chứng minh của nó đơn thuần có tính toán học, các nhà đơn tử luận đưa ra nhiều luận cứ phản bác. | Các phản bác này tự tỏ ra khả nghi, khi họ không muốn thừa nhận những chứng minh toán học minh bạch nhất chính ra là những mệnh đề nhìn rõ tính chất của không gian, trong chừng mực không gian thực ra chỉ là điều kiện mô thức cho khả thể của mọi vật chất, trái lại, họ xem những chứng minh toán học chỉ như là những kết luận rút ra từ các khái niệm trừu tượng và tùy tiện không thể có áp dụng nào vào những sự vật hiện thực. Họ làm như thể có thể tưởng tượng ra một phương cách trực quan nào khác hơn là phương cách được mang lại trong trực quan nguyên thủy về không gian, và như thể các quy định tiên nghiệm của không gian không thể đồng thời áp dụng vào tất cả những gì vốn sở dĩ có thể có được chỉ là nhờ lấp đầy không gian này. Nếu ta nghe theo lời họ, ắt ta sẽ phải - ngoài những điểm toán học vốn là đơn thuần nhưng không phải là bộ phận mà chỉ là ranh giới của một không gian - suy tưởng thêm những điểm có tính vật lý học, tuy cũng đơn thuần như vậy nhưng có thêm ưu điểm như là những bộ phận của không gian, do sự hỗn hợp đơn thuần (Aggregation) mà lấp đầy không gian này. Tôi không muốn lặp lại ở đây rất nhiều những sự bác bỏ phổ biến và rõ ràng về sự phi lý này: ai cũng thấy rằng không thể chỉ dựa vào các khái niệm suy lý đơn thuần để phá bỏ sự hiển nhiên của toán học một cách ngụy biện. |

Tôi chỉ đưa ra nhận xét rằng, sở dĩ trong trường hợp này triết học tỏ ra phân biệt đối xử với toán học bằng những lập luận ngụy biện là vì nó quên rằng trong vấn đề này ta chỉ bàn đến thế giới hiện tượng và những điều kiện của thế giới này mà thôi. Ở đây, chỉ đi tìm khái niệm về cái đơn tố cho khái

B469

niệm thuần túy của giác tính về cái đa hợp là chưa đủ, điều cần làm là phải phát hiện trong **trực quan** về cái đa hợp (vật chất) cái trực quan về đơn tố. | Nhưng theo những quy luật của cảm năng và do đó, đối với những đối tượng của giác quan, điều này là hoàn toàn không thể có được. Trong trường hợp cái toàn bộ bao gồm những bản thể đơn tố chỉ được suy tưởng bằng giác tính thuần túy, có thể cái toàn bộ ấy nhất thiết phải chứa đựng những đơn tố trước khi trở thành cái đa hợp. | Nhưng điều đó hoàn toàn không đúng với cái "TOTUM SUBSTANTIALE PHAENOMENON" (latin: cái Toàn bộ mang tính bản chất như là hiện tượng), là cái - với tư cách là trực quan thường nghiệm trong không gian - có đặc điểm tất yếu là không có bộ phận nào là cái đơn tố, vì lý do là không có bộ phận nào của không gian là đơn tố. Vả chăng, các nhà Đơn tử luận cũng đủ thông minh để tránh khó khăn này bằng cách giả định tiên quyết rằng trực quan và quan hệ năng động giữa những bản thể chính là điều kiện cho khả thể của không gian, thay vì xem không gian là điều kiện khả thể cho những đối tượng của trực quan bên ngoài, tức là cho những vật thể. Ở đây, ta chỉ có một khái niệm về những vật thể như là những hiện tượng, và với tư cách đó, chúng nhất thiết phải xem không gian là điều kiện tiên quyết cho khả thể của mọi hiện tượng bên ngoài. | Sự lẫn tránh này hoàn toàn vô ích, vì nó đã bị hoàn toàn cắt đứt một cách đầy đủ ở phần Cảm năng học. Còn nếu giả thử những vật thể lại là những vật-tự thân, thì chứng minh của các nhà Đơn tử luận hẳn nhiên là có giá trị.

- B471 Khẳng định biện chứng thứ hai này [tức phản đề] có điểm đặc biệt là nó đối lập lại với một mệnh đề giáo điều duy nhất trong số những mệnh đề muốn chứng minh về một đối tượng của kinh nghiệm mà thực ra trước đây đã được ta chỉ xem là thuộc về các ý niệm siêu nghiệm, đó là mệnh đề muốn chứng minh về **tính đơn thể tuyệt đối** của bản thể [linh hồn]. Đó là mệnh đề cho rằng đối tượng của giác quan

bên trong tức cái **Tôi tư duy** là một bản thể đơn thuần [đơn tố] tuyệt đối. Ở đây ta không đi sâu vào đề tài này (- vì ta đã xem xét khá dài trong chương trước -), tôi chỉ nêu thêm nhận xét rằng: nếu cái gì được suy tưởng chỉ như một đối tượng mà không được thêm vào bằng một quy định tổng hợp của trực quan về nó (- như đã xảy ra trong trường hợp biểu tượng hoàn toàn trần trụi về “cái Tôi” -) chắc chắn không có cái gì đa tạp và không có sự đa hợp nào trong một biểu tượng như thế có thể được tri giác cả. Vả lại, vì những thuộc tính, qua đó tôi suy tưởng được về đối tượng này chỉ là những trực quan của giác quan bên trong, nên trong đó không thể có gì để chứng minh được một cái đa tạp [có các bộ phận] ở bên ngoài nhau, do đó, không có bằng chứng nào về sự tồn tại của một sự đa hợp thực sự [trong biểu tượng “cái Tôi”]. Cho nên, chỉ có cái Tự ý thức với đặc điểm là: chủ thể tư duy cũng đồng thời là đối tượng của chính nó, nó không thể tự phân chia được, (mặc dù nó có thể phân chia các quy định phụ thuộc vào nó) vì bất cứ đối tượng nào trong quan hệ với nó đều là một nhất thể tuyệt đối. Nếu chủ thể này được xem xét từ bên ngoài như một đối tượng của trực quan, thì với tính cách của một hiện tượng, chủ thể ấy có đặc điểm của cái đa hợp. Và nó luôn luôn phải được xem xét như vậy, nếu ta muốn biết ở trong nó có chứa đựng cái đa tạp gồm các bộ phận ở ngoài nhau hay không.

B472

NGHỊCH LÝ THỨ BA GIỮA CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM

CHÍNH ĐỀ

**TÍNH NHÂN QUẢ THEO NHỮNG ĐỊNH LUẬT
CỦA TỰ NHIÊN KHÔNG PHẢI LÀ CÁI DUY
NHẤT ĐỂ TỪ ĐÓ NHỮNG HIỆN TƯỢNG
TRONG THẾ GIỚI NHÌN CHUNG CÓ THỂ
ĐƯỢC DẪN XUẤT RA [ĐƯỢC GIẢI THÍCH].
TẤT YẾU PHẢI GIẢ ĐỊNH THÊM MỘT TÍNH
NHÂN QUẢ TỪ TỰ DO ĐỂ GIẢI THÍCH
NHỮNG HIỆN TƯỢNG NÀY.**

CHỨNG MINH

Hãy giả thiết rằng không có tính nhân quả nào khác hơn là tính nhân quả tuân theo những định luật của tự nhiên. | Như vậy, bất cứ cái gì xảy ra đều phải giả định có một trạng thái đi trước mà nó nhất thiết đến sau trạng thái này đúng theo một quy luật. Nhưng bản thân trạng thái có trước này cũng phải là cái gì đã xảy ra (đã trở thành trong thời gian vì trước đó nó chưa có), bởi vì nếu nó lúc nào cũng đã có sẵn một cách vĩnh viễn thì kết quả của nó cũng không thể bắt đầu sinh ra, trái lại cũng có sẵn một cách vĩnh viễn. Vậy, bản thân tính nhân quả của nguyên nhân của cái xảy ra cũng là một cái gì đã từng xảy ra, và theo định luật của tự nhiên, nguyên nhân này lại bắt buộc phải có một trạng thái và tính nhân quả đi trước làm điều kiện cho nó, và cái này lại cần một cái trước hơn nữa v.v.. Như vậy, nếu tất cả diễn

ra chỉ tuân theo những định luật của tự nhiên, bao giờ cũng chỉ có một khởi đầu thứ cấp (subaltern) chứ không bao giờ có một khởi đầu đầu tiên, tức là nói chung không thể có sự hoàn tất trọn vẹn của chuỗi về phía những nguyên nhân bất nguồn từ nhau. Nhưng định luật tự nhiên là nằm ở chỗ: không có gì có thể xảy ra mà không có một nguyên nhân được xác định đầy đủ một cách tiên nghiệm. Thế mà, giả thiết trên một đằng khẳng định rằng tính nhân quả phải tuân theo định luật tự nhiên, đằng khác lại không tuân theo tính phổ biến không có giới hạn của nó, rõ ràng là tự mâu thuẫn. | Vậy, đây không thể là loại nhân quả duy nhất được.

Từ đó suy ra, phải thừa nhận có một tính nhân quả làm cho cái gì đó xảy ra, nhưng nguyên nhân của nó không bị quy định theo những quy luật tất yếu buộc phải có một nguyên nhân đi trước nữa, tức là phải có sự **tự khởi tuyệt đối** cho mọi nguyên nhân, **tự** làm cho chuỗi những hiện tượng xảy ra theo quy luật tự nhiên được bắt đầu từ **đầu**, nghĩa là phải có sự **TỰ DO** siêu nghiệm, nếu không, ngay bản thân chuỗi những hiện tượng về phía những nguyên nhân cũng không bao giờ hoàn tất trọn vẹn ngay cả trong diễn trình của tự nhiên.

PHẢN ĐỀ

KHÔNG CÓ TỰ DO, TRÁI LẠI TẤT CẢ NHỮNG GÌ XẢY RA TRONG THẾ GIỚI ĐỀU CHỈ TUÂN THEO NHỮNG ĐỊNH LUẬT CỦA TỰ NHIÊN

CHỨNG MINH

Giả thiết rằng: có một tự do theo nghĩa siêu nghiệm như một phương cách đặc biệt của tính nhân quả mà những sự kiện trong thế giới có thể tuân theo, nghĩa là có một quan năng [có thể] bắt đầu một trạng thái, do đó cũng là bắt đầu một chuỗi những tiếp diễn **một cách tuyệt đối**; trong trường hợp này, không chỉ chuỗi do sự tự khởi này sinh ra, mà cả sự quy định của bản thân sự tự khởi này để tạo ra chuỗi kia, tức là, bản thân tính nhân quả cũng bắt đầu một cách tuyệt đối khiến cho không có gì đi trước cả để qua đó hành động tác tạo này được quy định theo những định luật bất biến. Nhưng mọi sự khởi đầu hành động giả định một trạng thái lúc nguyên nhân chưa hành động, thế mà một khởi đầu đầu tiên có tính năng động của hành động lại giả định một trạng thái không có sự nối kết nào về mặt nhân quả với trạng thái trước của cùng nguyên nhân ấy, tức là không phải từ đó mà ra. Vậy, tự do siêu nghiệm hoàn toàn đi ngược lại định luật [tự nhiên] về nhân quả, và một sự nối kết cái trạng thái tiếp diễn của những nguyên nhân tác động theo kiểu như vậy là phá hủy khả thể về sự thống nhất của kinh nghiệm, vì thế cũng không thể có ở trong kinh nghiệm mà chỉ là một vật-tư tưởng (Gedankending) trống rỗng [do tư duy tưởng tượng ra].

B475

Vậy, ta không có gì khác ngoài giới Tự nhiên là nơi ta phải tìm kiếm sự nối kết và trật tự của mọi sự kiện trong thế

giới. Sự Tự do - (tức sự độc lập) với những định luật của tự nhiên - đúng là sự giải phóng khỏi mọi cưỡng chế, nhưng đồng thời cũng là sự thoát ly khỏi sự hướng dẫn của mọi quy luật. Vì ta không thể nói rằng thay cho những quy luật của tự nhiên, những quy luật của Tự do sẽ chi phối tính nhân quả của thế giới, bởi vì nếu nó đã bị quy định theo những quy luật thì không phải là Tự do mà bản thân nó không gì khác hơn là Tự nhiên. Cho nên, phải phân biệt giữa Tự do siêu nghiệm và Tự nhiên giống như phân biệt giữa tuân theo quy luật và vô quy luật. | Tự nhiên tuy làm phiền giác tính bằng sự khó khăn là phải đi tìm nguồn gốc của những sự kiện trong chuỗi những nguyên nhân ngày càng cao hơn vì tính nhân quả nơi chúng bao giờ cũng là có điều kiện, nhưng bù lại, giác tính được hứa hẹn có được sự đảm bảo về một sự thống nhất xuyên suốt và hợp quy luật của kinh nghiệm. | Còn ngược lại, ảo tưởng lừa bịp (Blendwerk) của Tự do siêu nghiệm tuy hứa hẹn cho giác tính một điểm dừng trong chuỗi những nguyên nhân bằng cách dẫn nó đến tính nhân quả tuyệt đối, vô điều kiện có quyền lực tự khởi đầu hành động, nhưng vì bản thân nó là mù quáng nên nó xóa bỏ hết mọi sự hướng dẫn của những quy luật là cái duy nhất làm cho một kinh nghiệm được nối kết xuyên suốt [trơn vẹn] có thể có được.

B476

NHẬN XÉT VỀ NGHỊCH LÝ THỨ BA

I. VỀ CHÍNH ĐỀ

Ý niệm siêu nghiệm về **tự do** chưa phải là toàn bộ nội dung của khái niệm tâm lý học về tự do vốn phần lớn có ý nghĩa thường nghiệm. | Ở đây, Ý niệm này chỉ mới tạo nên khái niệm về tính tự khởi tuyệt đối của hành động như là cơ sở thực sự cho việc có thể quy cho (Imputabilität) tự do như là nguyên nhân cho một số loại đối tượng nhất định. | Tuy nhiên, xem tự do là nguyên nhân là đặt một tảng đá gây cản ngại lớn cho triết học vì nó sẽ gặp phải những khó khăn không vượt qua được để tiến tới chỗ thừa nhận tính nhân quả vô-điều kiện loại này. Trong vấn đề này, yếu tố **tự do ý chí** từ lâu đã gây lúng lúng lớn cho lý tính tư biện vì chính nó có ý nghĩa **siêu nghiệm**, tức là chỉ liên quan đến câu hỏi [về điều kiện khả thể]: phải chăng cần giả định có một quan năng tự khởi tự mình tạo nên một chuỗi những sự vật tiếp diễn hay những trạng thái ngay từ đầu hay không? Làm sao có thể có một quan năng như vậy là điều chưa nhất thiết phải nghiên cứu, vì trong bản thân tính nhân quả tự nhiên, ta buộc phải tạm vừa lòng với nhận thức tiên nghiệm rằng cần giả định một tính nhân quả từ tự do như thế, dù ta không thể hiểu khả thể làm thế nào thông qua một sự tồn tại nào đó [của nguyên nhân tự do] thì sự tồn tại của một cái khác được thiết định, và do đó, đành phải chỉ dựa vào kinh nghiệm thôi. [Ở trong chính đề,] ta đã chứng minh tính tất yếu của một sự khởi đầu tiên cho cả một chuỗi những hiện tượng từ nguyên nhân tự do, chỉ trong chừng mực sự khởi đầu ấy là cần thiết để hiểu một nguồn gốc phát sinh của thế giới, còn sau đó, mọi trạng thái tiếp theo đều được xem là một sự diễn tiến chỉ tuân theo những định luật tự nhiên. Nhưng như

B478

vậy là qua đó cũng là đã **chứng minh** - mặc dù **không giải thích** được - [sự tồn tại của] một quan năng hoàn toàn tự mình sản sinh ra ngay **từ đầu** một chuỗi hiện tượng **trong thời gian**; nghĩa là ta tự cho phép mình thừa nhận một sự khởi đầu về mặt nhân quả cho những chuỗi khác nhau của hiện tượng ngay giữa lòng những diễn tiến của thế giới [tự nhiên]; đồng thời gán cho những bản thể [trong tự nhiên] một quan năng hành động tự do. Nhưng ngay ở đây, ta không nên hiểu lầm để lại cho rằng một sự khởi đầu tuyệt đối của những chuỗi ngay trong lòng tự nhiên là không thể có được vì lý do một chuỗi tiếp diễn trong thế giới chỉ có thể có sự khởi đầu so sánh [tương đối], tức trạng thái này bao giờ cũng có một trạng thái khác đi trước nó. Vì thực ra, ở đây ta không nói về một sự khởi đầu tuyệt đối về **mặt thời gian**, trái lại, **chỉ về mặt nhân quả**. Chẳng hạn, hoàn toàn dựa trên ý chí tự do của riêng mình, và độc lập với mọi ảnh hưởng tất định của những nguyên nhân tự nhiên, tôi quyết định đứng dậy, rời khỏi ghế ngồi, vậy là với sự kiện này, tôi khởi đầu chuỗi sự kiện mới một cách tuyệt đối, cùng với những hậu quả tự nhiên của nó đến vô tận, mặc dù về **mặt thời gian**, sự kiện này chỉ là sự tiếp tục của một chuỗi có trước. Quyết định và hành động của tôi không nằm trong sự diễn tiến của những tác động tự nhiên đơn thuần, cũng không phải là sự tiếp tục đơn thuần của diễn tiến này, trái lại, nguyên nhân tất định của tự nhiên hoàn toàn ngừng lại trước sự kiện này, một sự kiện tuy **tiếp theo** sau nó (folgt) nhưng không phải **từ nó** mà ra (erfolgt) và vì thế nó phải được gọi là **một sự khởi đầu tuyệt đối đầu tiên**, tuy không phải về mặt thời gian nhưng là về phương diện tính nhân quả.

Việc thừa nhận nhu cầu này của lý tính - trong chuỗi những nguyên nhân tự nhiên, viện dẫn đến một sự khởi đầu đầu tiên từ tự do - là điều hiển nhiên qua việc mọi triết gia

cổ đại (trừ phái Epicur) đều thấy cần phải giả định một **Cái Vận động đầu tiên (erster Beweger)** [Nguyên nhân tối cao, Thượng đế] để giải thích mọi sự vận động của vũ trụ, tức là, chấp nhận một nguyên nhân hành động tự do tự mình khởi đầu cả một chuỗi những trạng thái [vận động]. Vì nếu chỉ xuất phát từ tự nhiên, họ không thể làm sáng tỏ được một sự khởi đầu đầu tiên.

B477

2. VỀ PHẢN ĐỀ

Những người bảo vệ cho tính toàn năng, [tự tức tự mãn] của tự nhiên xét về mặt nhân-quả (phái Duy vật lý siêu nghiệm - transzendente Physiokratie) phản đối học thuyết về tự do và những suy luận ngụ biện của thuyết này bằng những lập luận theo kiểu như sau: Nếu các người không chấp nhận một khởi điểm có tính toán học về mặt thời gian trong thế giới, hẳn các người cũng đã không cần phải đi tìm một cái khởi đầu năng động về mặt nhân quả. Ai buộc các người phải tưởng tượng ra một trạng thái tuyệt đối sơ thủy của vũ trụ - và do đó, một khởi đầu tuyệt đối cho chuỗi diễn tiến tuần tự của những hiện tượng - như một điểm dừng làm cơ sở cho sự tưởng tượng của mình và lấy đó làm ranh giới cho tự nhiên không bị giới hạn? Nếu những bản thể trong vũ trụ bao giờ cũng đã tồn tại như thế - ít nhất sự thống nhất của kinh nghiệm buộc ta phải giả định như vậy -, ắt không có gì khó khăn để cũng giả định rằng sự thay đổi của những trạng thái của những bản thể ấy, tức là một chuỗi những sự biến đổi của chúng cũng đã luôn luôn tồn tại như thế, do đó một khởi điểm đầu tiên - có tính cách toán học hay năng động - là hoàn toàn không cần thiết phải đi tìm. Tất nhiên, khả thể của một sự bất nguồn vô tận như thế mà không có một mắt xích đầu tiên để mọi cái còn lại đều chỉ là những cái tiếp theo sau nó, đúng là điều - về mặt khả

B479 thể - không cho ta hiểu được. Nhưng nếu vì lý do đó mà các người muốn dẹp bỏ điều bí ẩn này của tự nhiên, thì các người sẽ thấy cần thiết vứt bỏ luôn [sự tồn tại] của nhiều đặc tính cơ bản có tính tổng hợp [của những đối tượng tự nhiên] (như các lực cơ bản chẳng hạn), là những điều các người cũng không thể hiểu được và ngay cả bản thân khả thể của một sự biến đổi nói chung cũng đã gây khó khăn cho các người. Bởi vì nếu thông qua kinh nghiệm, các người đã không hiểu được sự biến đổi thực sự là gì, chắc hẳn các người lại càng không bao giờ có thể nhận ra được một cách tiên nghiệm làm thế nào một chuỗi tiếp diễn không ngừng nghỉ như thế giữa [trạng thái] tồn tại và không tồn tại lại có thể có được.

Vậy nếu giả thiết có sự tồn tại của quan năng siêu nghiệm về tự do - để khởi đầu những sự biến đổi trong thế giới-, quan năng này ít nhất cũng phải tồn tại bên ngoài thế giới, (và thật là một khẳng định táo bạo khi cho rằng bên ngoài toàn bộ mọi trực quan khả hữu lại còn giả định có một đối tượng không thể được mang lại trong một tri giác khả hữu nào cả). Gắn một quan năng như vậy cho những bản thể thuộc bản thân thế giới là điều không thể chấp nhận được, vì nếu vậy, sự nối kết giữa những hiện tượng được quy định theo những định luật phổ biến mà ta gọi là giới tự nhiên và cùng với nó là đặc điểm của chân lý thường nghiệm giúp ta phân biệt giữa kinh nghiệm và mộng tưởng hầu như sẽ biến mất hoàn toàn. Bên cạnh một quan năng của tự do vô quy luật như vậy, thật khó suy tưởng về tự nhiên [như một hệ thống], vì những định luật của tự nhiên sẽ bị thay đổi liên tục dưới ảnh hưởng của cái trước và dòng chảy của hiện tượng vốn điều hòa và thuần nhất trong tự nhiên sẽ bị làm cho rối loạn và đứt đoạn.

B480

NGHỊCH LÝ THỨ TƯ GIỮA CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM

CHÍNH ĐỀ

**CÓ MỘT HỮU THỂ TUYỆT ĐỐI
TẤT YẾU THUỘC VỀ THẾ GIỚI,
HOẶC LÀ MỘT BỘ PHẬN CỦA NÓ
HOẶC LÀM NGUYÊN NHÂN CHO NÓ.**

CHỨNG MINH

Thế giới cảm tính - như là cái toàn bộ (das Ganze) của mọi hiện tượng - đồng thời chứa đựng một chuỗi những sự biến đổi. Vì không có chuỗi như vậy, bản thân biểu tượng về chuỗi thời gian - như là điều kiện cho khả thể của thế giới cảm tính - cũng không thể được mang lại cho ta⁽¹⁾. Nhưng sự biến đổi nào cũng phục tùng điều kiện đi trước nó về mặt thời gian và nhờ đó nó trở thành tất yếu. Cái có-điều kiện nào được mang lại - về mặt tồn tại - cũng giả định tiên quyết một chuỗi trọn vẹn những điều kiện cho tới cái Vô-điều kiện tuyệt đối là cái duy nhất tuyệt đối tất yếu. Vậy một cái gì tuyệt đối tất yếu phải tồn tại nếu sự biến đổi cũng tồn tại như là hậu quả của nó. Hơn nữa, bản thân cái tất yếu này cũng phải thuộc về thế giới cảm tính. Vì, giả thiết nó tồn tại bên ngoài thế giới, chuỗi những biến đổi

(1) Về mặt khách quan, thời gian đi trước mọi sự biến đổi như là điều kiện mô thức cho khả thể của sự biến đổi, nhưng về mặt chủ quan và trong lĩnh vực tại của ý thức, biểu tượng về thời gian - cũng như những biểu tượng khác, chỉ được mang lại cho ta nhân có những tri giác.

trong thế giới rút ra (ableiten) [dẫn xuất] sự khởi đầu từ nó, nhưng bản thân nguyên nhân tất yếu ấy lại không thuộc về thế giới cảm tính. Đó là điều phi lý, không thể được. Vì lẽ sự khởi đầu của một chuỗi thời gian chỉ có thể được quy định do cái gì đi trước nó về mặt thời gian, do đó, điều kiện tối cao của sự khởi đầu một chuỗi những biến đổi ấy cũng phải tồn tại trong thời gian khi bản thân chuỗi ấy chưa tồn tại, (vì sự khởi đầu là một tồn tại có một thời gian đi trước nó, trong đó sự vật chưa tồn tại, rồi mới bắt đầu tồn tại). Như vậy, tính nhân quả của nguyên nhân tất yếu của mọi sự biến đổi, do đó, cả bản thân nguyên nhân cũng phải thuộc về thời gian,- tức thuộc về [thế giới] hiện tượng (bởi thời gian chỉ có thể có được như là mô thức của hiện tượng). | Vậy, nó không thể được suy tưởng như [là ở bên ngoài và] tách rời khỏi thế giới cảm tính xét như là toàn bộ mọi hiện tượng. Tóm lại, trong bản thân thế giới có chứa đựng một cái gì tuyệt đối tất yếu (- hoặc là bản thân toàn bộ chuỗi [những hiện tượng trong] thế giới hoặc là một bộ phận của chuỗi này).

B481

PHẢN ĐỀ**KHÔNG CÓ MỘT HỮU THỂ NÀO TUYỆT ĐỐI
TẤT YẾU DÙ Ở TRONG HAY Ở NGOÀI THẾ
GIỚI NHƯ LÀ NGUYÊN NHÂN CỦA NÓ.****CHỨNG MINH**

Giả thiết rằng: một Hữu thể tất yếu là bản thân thế giới, hoặc ở trong thế giới, vậy [hai trường hợp có thể có là:] hoặc trong chuỗi những biến đổi của thế giới có một cái khởi đầu tất yếu, vô điều kiện, tức là không có nguyên nhân, - điều này trái với định luật năng động về sự quy định mọi hiện tượng ở trong thời gian; hoặc, bản thân chuỗi hiện tượng [ức bản thân thế giới] không có cái khởi đầu và dù là bất tất và có điều kiện trong tất cả các bộ phận, nhưng trong toàn bộ thì lại tuyệt đối tất yếu và vô điều kiện, điều này rõ ràng là tự mâu thuẫn, vì lẽ sự tồn tại của một tập hợp (Menge) không thể là tất yếu được nếu không một bộ phận nào của nó có một sự tồn tại tất yếu.

B483

Ngược lại, hãy giả thiết rằng có một nguyên nhân tuyệt đối tất yếu của thế giới tồn tại ở bên ngoài thế giới. | Nguyên nhân này - với tư cách là mắt xích tối cao trong chuỗi những nguyên nhân của những sự biến đổi trong thế giới - phải **bắt đầu**⁽¹⁾ [sinh ra] sự tồn tại của những sự biến đổi và chuỗi mọi biến đổi trong thế giới. Trong trường hợp

(1) Chữ "bắt đầu" (anfangen) có hai nghĩa. Nghĩa thứ nhất có tính chủ động (aktiv): nguyên nhân bắt đầu một chuỗi các trạng thái như là hậu quả của nó (infit). Nghĩa thứ hai có tính thụ động (passiv): tính nhân quả trong bản thân nguyên nhân bắt đầu hoạt động (fit). Ở đây, tôi suy luận từ nghĩa thứ nhất sang nghĩa thứ hai.

này, nguyên nhân ấy phải bắt đầu hành động và khi như vậy, tính nhân quả của nó lại thuộc về thời gian, thuộc về toàn bộ thế giới hiện tượng, tức là thuộc về thế giới, do đó bản thân nguyên nhân [tối cao] không thể ở ngoài thế giới; điều này lại đi ngược với giả thiết. Vậy, không thể có một Hữu thể tuyệt đối tất yếu nào tồn tại ở trong thế giới lẫn ở ngoài thế giới (mà lại có quan hệ nhân quả với thế giới).

Bản sao lưu trữ

B484

NHẬN XÉT VỀ NGHỊCH LÝ THỨ TƯ

1. VỀ CHÍNH ĐỀ

Để chứng minh sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu, ở đây tôi không được phép sử dụng luận cứ nào khác ngoài luận cứ **vũ trụ học**, tức là từ cái có điều kiện trong thế giới hiện tượng đi ngược lên đến cái vô-điều kiện trong khái niệm, - bằng cách xem cái vô-điều kiện này như là điều kiện tất yếu cho cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi hiện tượng. Còn muốn chứng minh sự tồn tại của Hữu thể tối cao của mọi hữu thể xuất phát từ **Ý niệm đơn thuần** [chứ không phải từ thế giới hiện tượng], thì lại thuộc về một nguyên tắc khác của lý tính và đòi hỏi sự nghiên cứu riêng biệt ở nơi khác. [Xem Chương 3: “Ý thể siêu nghiệm”].

Luận cứ thuần túy vũ trụ học chứng minh sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu không thể bằng cách nào khác hơn là **không** đồng thời đi vào giải quyết câu hỏi liệu Hữu thể ấy là bản thân thế giới hay là một cái gì khác với thế giới. Bởi lẽ, muốn khẳng định chân lý của điều sau, lại phải cần những nguyên tắc không còn có tính vũ trụ học nữa và không đi theo chuỗi những hiện tượng - mà là dựa vào các khái niệm về hữu thể bất tất nói chung (trong chừng mực chúng được suy tưởng đơn thuần như là những đối tượng của giác tính) - cùng với một nguyên tắc nối kết những đối tượng bất tất này với một Hữu thể tất yếu chỉ nhờ thông qua các khái niệm đơn thuần. | Tất cả các điều ấy là thuộc về một thứ triết học **siêu việt** chưa bàn ở đây.

Nhưng nếu ta bắt đầu chứng minh bằng luận cứ vũ trụ học, bằng cách lấy chuỗi những hiện tượng và sự quy thoái (Regressus) [truy tìm nguyên nhân] ở trong đó phù hợp với

B486 những quy luật nhân-quả thường nghiệm làm cơ sở, ta không được phép nữa chừng làm đứt đoạn phương cách chứng minh này để chuyển sang [thừa nhận] một cái gì bản thân không phải là một mắt xích thuộc về chuỗi thế giới hiện tượng. Bởi vì cái với tư cách là điều kiện phải được xem trong cùng một [tầng] ý nghĩa, giống như mối quan hệ của cái có điều kiện với điều kiện của nó trong chuỗi hiện tượng dẫn đến điều kiện tối cao này trong một sự tiến lên liên tục [không đứt đoạn]. Vì mối quan hệ này là cảm tính và thuộc về việc sử dụng giác tính thường nghiệm khả hữu, nên điều kiện hay nguyên nhân tối cao có thể khép kín sự quy thoái [chuỗi truy tìm theo hướng lùi] theo đúng những quy luật của cảm năng, tức là bản thân nó cũng phải thuộc về chuỗi thời gian, và như vậy, Hữu thể tất yếu phải được xem như là mắt xích tối cao của chuỗi thế giới hiện tượng.

Tuy nhiên, có không ít triết gia tự cho phép mình làm một **bước nhảy** [ra khỏi thế giới hiện tượng để tìm một cơ sở siêu việt cho vạn vật] (như thuật ngữ cổ Hy Lạp: **METABASIS EIS ALLO GONOS**)*. Từ những biến đổi trong thế giới, họ rút ra kết luận về linh bất lất thường nghiệm của vạn vật, tức sự lệ thuộc của vạn vật vào những nguyên nhân có thể xác định một cách thường nghiệm, qua đó có được một chuỗi đi lên của những nguyên nhân thường nghiệm. | Đến đây, việc làm của họ hoàn toàn đúng đắn. Nhưng vì rút cục họ đã không thể tìm được cái khởi đầu đầu tiên và mắt xích tối cao nào trong chuỗi nguyên nhân thường nghiệm này cả, họ đột ngột từ bỏ khái niệm thường nghiệm về tính bất lất và nắm lấy phạm trù thuần túy và trong trường hợp này đã tạo ra một chuỗi [mới] đơn thuần

* “Metabasis eis allo gonos” (Hy Lạp): “Nhảy sang một chủng loại khác”: Theo Lô-gíc học của Aristote, đây là một sai lầm của tư duy khi không ở yên trong khái niệm hay sự việc đang bàn mà nhảy sang một khái niệm thuộc loại khác hay một lãnh vực khác. (N.D).

khả niệm mà sự hoàn tất trọn vẹn của chuỗi này dựa vào sự tồn tại của một nguyên nhân tuyệt đối tất yếu. | Hơn thế nữa, vì chuỗi khả niệm này không bị ràng buộc vào những điều kiện cảm tính, do đó, cũng thoát ly khỏi điều kiện thời gian để tự mình **khởi đầu** tính nhân quả. Cách tiến hành này hoàn toàn không thể chấp nhận được như ta sẽ thấy rõ sau đây:

B488 Nếu xét theo ý nghĩa **thuần túy** của phạm trù, đương nhiên có thể có cái đối lập với cái bất tất [đó là cái tất yếu]. Nhưng ta lại không thể suy luận từ sự bất tất thường nghiệm ra sự bất tất có tính khả niệm. Cái đối lập [thường nghiệm] với cái gì đang biến đổi - cái đối lập với trạng thái hiện nay của nó - cũng là cái có thực nhưng diễn ra ở **một thời điểm khác**, do vậy, là điều cũng có thể có, do đó, nó không phải là cái đối lập **mâu thuẫn** với trạng thái trước. | Muốn xem như vậy thì đòi hỏi rằng **trong cùng thời điểm** khi trạng thái trước tồn tại thì trạng thái đối lập với nó cũng đồng thời có thể tồn tại ở ngay chỗ của trạng thái trước, đó là điều hoàn toàn không thể được suy ra từ sự biến đổi [trong hiện tượng]. Một vật thể ở trong trạng thái vận động = A, sau đó chuyển sang trạng thái đứng yên = không A. Nhưng không thể xuất phát từ sự kiện có một trạng thái ngược lại với trạng thái A rồi kết luận rằng cái đối lập mâu thuẫn với A là có thể có, cho nên A là bất tất. | Vì muốn chứng minh điều đó, lại phải đòi hỏi rằng trong cùng một thời gian, trạng thái đứng yên cũng đã có thể tồn tại đồng thời và thay chỗ cho trạng thái vận động. Trong thực tế, ta không biết gì hơn rằng trạng thái đứng yên chỉ xảy ra thực sự sau trạng thái vận động, và cũng nhờ vậy mới có thể xảy ra được. Vậy, vận động trong thời điểm này, rồi đứng yên trong thời điểm khác, chúng không phải là **mâu thuẫn** đối lập nhau. Sự tiếp diễn của những quy định đối lập nhau tức là sự biến đổi không hề chứng minh tính bất tất theo các khái niệm của giác tính thuần túy và cũng không thể dẫn đến sự tồn tại của một

Hữu thể tất yếu nào theo [nghĩa của] các khái niệm thuần túy của giác tính. Sự biến đổi chỉ chứng minh tính bất tất thường nghiệm, tức là, trạng thái mới tự mình không thể xảy ra nếu không có một nguyên nhân thuộc về thời gian trước đó đúng theo quy luật nhân quả. Vậy nguyên nhân này - và dù được giả định là tuyệt đối tất yếu - cũng phải được mang lại **trong thời gian** bằng phương cách này và phải thuộc về chuỗi những hiện tượng.

2. VỀ PHẢN ĐỀ

Những khó khăn mà ta ngỡ rằng gặp phải trong việc tiến lên trong chuỗi hiện tượng vươn tới sự tồn tại của một nguyên nhân tối cao tuyệt đối tất yếu không phải bắt nguồn từ [sự bất lực của ta trong việc khẳng định chân lý cho] các khái niệm đơn thuần về sự tồn tại tất yếu của một sự vật nói chung; do đó, các khó khăn này không có ý nghĩa **bản thể học** mà chỉ nảy sinh từ sự nối kết nhân quả với một chuỗi **những hiện tượng** để giả định cho chuỗi ấy một điều kiện mà bản thân lại là vô-điều kiện. | Vậy, các khó khăn là có tính vũ trụ học và được rút ra theo những quy luật thường nghiệm. Tức cần phải cho thấy rằng sự tiến lên trong chuỗi những nguyên nhân (trong thế giới cảm tính) không bao giờ có thể kết thúc bằng một nguyên nhân vô-điều kiện có tính thường nghiệm và rằng luận cứ vũ trụ học xuất phát từ tính bất tất của những trạng thái trong thế giới - tính bất tất do sự biến đổi những trạng thái gây ra - không đi đến chỗ bác lại giả định về một nguyên nhân đầu tiên, khai sinh ra chuỗi những hiện tượng một cách tuyệt đối.

B487 Trong nghịch lý [thứ tư] này bộc lộ một sự tương phản lạ lùng; đó là: cùng từ một cơ sở chứng minh giống nhau mà trong Chính đề suy ra sự tồn tại của một Hữu thể nguyên

thủy, còn trong Phản đề lại suy ra sự không tồn tại của Hữu thể này và đều với sự suy luận sắc bén như nhau. Trước thì bảo rằng: Có một Hữu thể tất yếu, vì toàn bộ thời gian đã trôi qua bao trùm trong nó chuỗi của mọi điều kiện và do đó, cả cái vô-điều kiện (cái tất yếu). Sau lại bảo rằng: **không có một Hữu thể tất yếu**, cũng cùng một lý do, vì toàn bộ thời gian đã trôi qua bao trùm chuỗi của mọi điều kiện (do đó mọi điều kiện đều lại là những cái có-điều kiện).

B489 Nguyên nhân của sự tương phản lạ lùng này là: luận cứ thứ nhất [chính đề] chỉ nhìn vào cái **toàn thể tuyệt đối** của chuỗi những điều kiện, cái này quy định cái khác trong thời gian và qua đó có được một cái vô điều kiện và tất yếu. Ngược lại, luận cứ thứ hai [phản đề], chỉ xem xét **tính bất tất** của tất cả những gì bị quy định trong chuỗi thời gian (- vì cái gì cũng có một thời gian đi trước, trong đó bản thân điều kiện cũng lại bị quy định như cái có-điều kiện -), do đó mọi cái vô-điều kiện và mọi cái tuyệt đối tất yếu đều hoàn toàn biến mất. Vậy là trong cả hai lập luận, phương cách suy luận đều hoàn toàn phù hợp với phương cách của lý trí thông thường của con người, vốn thường rơi vào chỗ bất nhất với chính mình **khi xem xét một đối tượng từ hai quan điểm, [hai chỗ đứng] khác nhau. Herr von Mairan** xem sự tranh cãi giữa hai nhà thiên văn học nổi tiếng - phát sinh từ sự nan giải tương tự trong việc chọn lựa chỗ đứng - như một hiện tượng đủ lạ lùng, thú vị để ông viết riêng một quyển sách bàn về sự kiện này. Một nhà thiên văn kết luận: mặt trăng quay quanh trục của nó vì nó bao giờ cũng xuất hiện một phía về hướng trái đất; nhà thiên văn kia bảo rằng mặt trăng không quay quanh trục của nó cũng vì lý do tương tự. Cả hai kết luận đều đúng tùy theo chỗ đứng từ đó người ta quan sát sự vận động của mặt trăng.

B490

TIẾT 3

VỀ MỐI QUAN TÂM * CỦA LÝ TÍNH NƠI SỰ TỰ MÂU THUÃN NÀY CỦA NÓ

Như vậy là chúng ta đã có toàn bộ diễn biến của các Ý niệm vũ trụ học và chúng không hề cho thấy có một đối tượng nào tương ứng với chúng được mang lại trong bất kỳ một kinh nghiệm khả hữu nào; thậm chí chưa từng cho thấy lý tính đã suy tưởng chúng một cách nhất trí với những quy luật phổ biến của kinh nghiệm. | Tuy vậy, chúng không phải là những ảo tưởng tùy tiện của tư duy, trái lại, trong tiến trình liên tục để tổng hợp thường nghiệm, lý tính nhất thiết sớm muộn sẽ gặp gỡ chúng trong nỗ lực muốn thoát ra khỏi sự ràng buộc của mọi điều kiện thường nghiệm vốn bao giờ cũng chỉ là có điều kiện để thấu hiểu cái toàn thể vô-điều kiện. Bao nhiêu khẳng quyết biện chứng là bấy nhiêu nỗ lực nhằm giải quyết **bốn** vấn đề hết sức tự nhiên và không thể tránh né được của lý tính thuần túy. | Số lượng **bốn** vấn đề này là không hơn không kém, vì ngoài chúng ra, không còn có chuỗi giả thuyết tổng hợp nào nữa có thể giới hạn tổng hợp thường nghiệm một cách tiên nghiệm.

Những yêu cầu to tát của lý tính muốn mở rộng phạm vi chiếm lĩnh vượt ra ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm chỉ mới chỉ được chúng ta trình bày trong các công thức khó
B491 khan ở các trang trước, chứa đựng những nét chủ yếu về cơ sở các lập luận của lý tính. | Do tính chất đặc thù của triết

* *das Interesse*: thuật ngữ thường dùng và rất quan trọng trong triết học Kant. Ngoài nghĩa chính là "mối quan tâm", đôi khi còn được hiểu theo nghĩa tương tự như "mục đích", "cứu cánh" (Zweck) và "lợi ích". Xem thêm chú thích** cho BXXXII (Lời tựa II). (N.D).

học siêu nghiệm, các lập luận ấy đã bị tước bỏ hết các yếu tố thường nghiệm, dù [ta biết rằng] chúng chỉ có thể bộc lộ hết vẻ rực rỡ, phong phú khi được gắn liền với các nhận thức thường nghiệm. Thật thế, khi áp dụng các khẳng định của lý tính và tiếp tục mở rộng sự sử dụng lý tính để vượt lên khỏi lãnh vực của những kinh nghiệm, đưa lý tính dần dần vươn tới các Ý niệm cao cả này, triết học mới phô diễn hết giá trị và phẩm giá [cao viễn] của mình. | Nếu quả triết học có thể khẳng định được các cao vọng đó, triết học sẽ đẩy lùi giá trị của mọi ngành khoa học khác của nhân loại ra sau nó rất xa, vì nó hứa hẹn mang lại nền tảng cho mọi ước vọng lớn lao nhất hướng đến **cứu cánh tối hậu**, trong đó mọi nỗ lực của lý tính rút cục phải hợp nhất lại. Các câu hỏi [lớn]: vũ trụ phải chăng là “hữu thi hữu chung” trong không gian và thời gian; phải chăng có thể tồn tại ở đâu đó hay có lẽ ở ngay trong cái “Tôi tư duy” một bản thể đơn thuần, không thể phân chia và không thể bị hủy hoại hoặc ngược lại, mọi sự vật đều có thể phân chia và tồn tại tạm thời; phải chăng tôi là tự do trong các hành vi của tôi hoặc cũng chỉ như mọi hữu thể khác, chịu sự dẫn dắt của tự nhiên và số phận; và sau cùng, có chăng một nguyên nhân tối cao của vũ trụ, hay là, ngược lại, những sự vật của tự nhiên và trật tự của chúng chính là đối tượng cuối cùng mà chúng ta phải dừng lại trong tất cả các nghiên cứu của mình?

B492 Đó là những câu hỏi mà để giải quyết được chúng, nhà toán học sẵn lòng đánh đổi toàn bộ môn khoa học của họ, vì lẽ môn học này không thể thỏa mãn họ trong những gì liên quan đến các mục đích cao nhất và cháy bỏng nhất của nhân loại. Ngay bản thân phẩm giá đích thực của Toán học (niềm tự hào này của lý tính con người) là dựa vào chỗ: nó là người chỉ đường cho lý tính để nhận ra giới tự nhiên - cả vĩ mô lẫn vi mô - trong trật tự và tính hợp quy luật của nó, cũng như nhận ra sự thống nhất kỳ diệu của những lực vận động trong lòng tự nhiên, vượt xa mọi sự chờ đợi ở một nền

triết học xây dựng trên kinh nghiệm thông thường; và qua đó, bản thân nó mang lại cơ hội và sự cổ vũ cho việc sử dụng lý tính mở rộng ra ngoài mọi kinh nghiệm, đồng thời cung cấp cho môn khoa học nghiên cứu về điều ấy [triết học] những chất liệu [tri thức] chính xác nhất và hỗ trợ cho việc nghiên cứu - trong mức độ đặc tính [chuyên môn] của nó cho phép - bằng **những trực quan** tương ứng.

Nhưng thật không may cho sự tư biện (nhưng có lẽ lại may cho vận mệnh **thực hành** của con người) khi giữa lúc đang ôm ấp các kỳ vọng lớn lao nhất, lý tính thấy mình bị vướng vào một thế giằng co giữa các lập luận và phản lập luận khiến cho nó vừa - vì danh dự và sự an toàn - không thể rút lui, và không thể xem cuộc tranh chấp này một cách thản nhiên như xem một cuộc tập trận giả đơn thuần [vô thưởng vô phạt], vừa càng không thể đơn giản ra lệnh văn hồi hòa bình, bởi lẽ đối tượng của cuộc tranh cãi này được nó hết sức **quan tâm**. | Do đó, lý tính không còn cách nào khác hơn là **phản tư** lại về nguồn gốc của sự không nhất trí (Veruneinigung) của lý tính với chính nó, [tự hỏi] phải chăng lỗi ở đây là do một sự **ngộ nhận** đơn thuần, và sau khi khảo sát được sự ngộ nhận ấy, cả hai phía có lẽ sẽ vứt bỏ các yêu sách cao ngạo của mình và thay vào đó, một sự chỉ huy yên ổn, lâu dài của lý tính đối với giác tính và giác quan có được sự bắt đầu.

B493

Chúng ta tạm gác việc khảo sát cận kề này lại một lát để trước hết cân nhắc xem: chúng ta thích đứng về phe nào nhất nếu buộc phải ủng hộ một phe? Vì trong trường hợp này, chúng ta không hỏi tới viên đá thử [tiêu chuẩn] lô-gíc về chân lý mà chỉ hỏi **sự quan tâm** của ta thôi, nên một sự nghiên cứu như thế tuy không giải quyết gì về phương diện có lý khi tranh cãi [sự đúng sai] của hai phe, nhưng có ích lợi là làm cho ta hiểu tại sao những người tham gia vào cuộc tranh cãi này lại thích đứng về phía này hơn là đứng về phía

kia dù nguyên nhân không phải là do có một sự hiểu biết đặc biệt sâu sắc hơn về đối tượng tranh cãi; cũng như giải thích được các điều phụ khác, chẳng hạn như sự cuồng nhiệt của phe này và sự khăng định lạnh lùng của phe kia, và tại sao họ nhiệt liệt hoan nghênh một phía và dành thái độ không khoan nhượng ngay từ đầu cho đối phương.

Tuy nhiên, có một điều có thể xác định quan điểm xem xét cho nhận định bước đầu này, và chỉ từ đó, một sự nghiên cứu cặn kẽ mới có thể hình thành được, đó là: hãy so sánh các nguyên tắc xuất phát của hai phía. Người ta nhận thấy rằng trong các khăng định của **phía Phản đề** có một sự đồng dạng hoàn toàn về lẽ lối tư duy và một sự nhất quán trọn vẹn về châm ngôn (Maxime) [ứng xử], đó chính là nguyên tắc của thuyết **DUY NGHIỆM THUẦN TÚY (REINER EMPIRISMUS)**, không những trong việc giải thích những hiện tượng của thế giới mà cả trong việc giải quyết các Ý niệm siêu nghiệm về bản thân vũ trụ. Ngược lại, các khăng định của **phía Chính đề**, ngoài phương cách giải thích thường nghiệm bên trong chuỗi những hiện tượng còn đặt cơ sở trên các mệnh đề trí tuệ (intellektuelle) [khả niệm], nên trong chừng mực đó, **châm ngôn** của nó không đơn giản [như phía Phản đề]. Nhưng xuất phát từ đặc điểm phân biệt cơ bản của nó, tôi muốn gọi **phía Chính đề** là thuyết **GIÁO ĐIỀU (DOGMATISM)*** của lý tính thuần túy.

* Thuyết giáo điều: (Dogmatismus): thuật ngữ thường dùng trong tác phẩm này (cùng với nó là: “phương pháp giáo điều”, “khoa học giáo điều”, “chứng minh giáo điều”...) chỉ chung thái độ xử dụng giác tính và lý tính mà không chịu phân tư, tự phê phán về điều kiện khả thể (siêu nghiệm) của bản thân năng lực nhận thức. Cả “thuyết duy tâm của Platon”, “thuyết duy lý” (Rationalismus) (Kant không nhắc đến tên gọi này nhưng thường phê phán đích danh trường phái Leibniz - Wollf) lẫn thuyết duy nghiệm (Empirismus) đều có thể rơi vào “thuyết giáo điều” nếu không tiến hành phê phán lý tính. (Xem thêm B498...). (N.D).

Về phía thuyết giáo điều, hay về phía Chính đề khi xác định các Ý niệm vũ trụ học, cho thấy:

1. Sự thể hiện một mối **quan tâm** [đến lợi ích] **thực hành** nào đó (**praktisches Interesse**) mà những ai có thiện tâm và hiểu được ưu điểm thực sự của nó, đều nhiệt tình chia sẻ. Thật thế, bảo rằng thế giới có một khởi đầu;- rằng bản ngã tư duy của tôi có bản tính tự nhiên là đơn thuần, cho nên bất hoại;- đồng thời trong những hành vi, ý chí là tự do, vượt lên trên sự cưỡng chế của tự nhiên;- và sau cùng, toàn bộ trật tự của vạn vật hình thành nên vũ trụ đều dựa vào một Hữu thể tối cao, nhờ đó vũ trụ có được tính nhất thể và sự nối kết hợp mục đích, - đó chính là những hòn đá tảng cho đạo đức và tôn giáo. Phía Phản đề đã tước đoạt hết các chỗ dựa vững chắc này của ta, hoặc ít ra cũng có vẻ muốn tước đoạt chúng.

B495

2. Phía Chính đề cũng thể hiện sự quan tâm đến mặt **tư biện** của lý tính. Bởi vì, nếu ta giả định và sử dụng các Ý niệm siêu nghiệm theo phương cách của Chính đề, ta có thể nắm được toàn bộ chuỗi những điều kiện một cách hoàn chỉnh và tiên nghiệm, từ đó thấu hiểu được sự hình thành của cái có điều kiện - như là kết quả được rút ra từ cái vô-điều kiện. | Đây là điều phía **Phản đề** không chịu làm, nên ít được hoan nghênh. | Vì, phía phản đề không thể giải đáp cho câu hỏi liên quan đến các điều kiện của sự tổng hợp thường nghiệm, ngoại trừ làm nảy sinh các câu hỏi mới liên tục đến vô tận. Theo cách đó, với một cái khởi đầu đã cho, ta phải tiến lên cái khởi đầu cao hơn; với từng bộ phận, ta phải đi tới bộ phận nhỏ hơn nữa; sự việc gì cũng có một sự việc trước đó làm nguyên nhân, và những điều kiện của sự tồn tại nói chung lại phải dựa vào những điều kiện còn cao hơn nữa, tóm lại không bao giờ có được điểm kết thúc vô

điều kiện và chỗ dựa [tối hậu] nơi một Hữu thể tối cao, tự thân tồn tại.

3. Phía **Chính đề** có thêm ưu thế về tính phổ thông, - yếu tố không phải nhỏ để giành được nhiều sự ủng hộ. Giác tính thông thường không mấy khó khăn để chấp nhận Ý niệm về sự khởi đầu vô điều kiện của mọi sự tổng hợp vì ta vốn quen đi tìm kết quả hơn là phải trở ngược lại để truy tìm nguyên nhân làm cơ sở cho nhận thức, cho nên, trong khái niệm về cái Đầu tiên tuyệt đối - tuy không suy xét về khả thể của nó -, lý trí con người tìm được một giải đáp và đồng thời một điểm vững chắc để làm đầu nối cho cả chuỗi suy luận, vì con người không thể yên tâm và vừa lòng khi thấy mình lúc nào cũng như bị bước hụt chân vào khoảng không trong nỗ lực không ngừng nghỉ để đi tìm nguyên nhân cho cái có điều kiện.

B496 Về phía thuyết **Duy nghiệm** hay phía **Phản đề**, trong việc xác định các Ý niệm vũ trụ học, ta thấy:

1. Không có mối quan tâm như thế về mặt **thực hành** từ các nguyên tắc thuần túy của lý tính như đã thấy trong đạo đức và tôn giáo. Ngược lại, thuyết duy nghiệm còn có vẻ muốn loại trừ mọi sức mạnh và ảnh hưởng của hai lãnh vực này. Nếu không có một Hữu thể tối cao nào tồn tại phân biệt với thế giới; nếu thế giới không có điểm khởi đầu, và do đó cũng không có đấng Sáng tạo -, nếu ý chí của ta không tự do, còn linh hồn thì cũng có thể bị phân chia và hủy hoại như mọi vật thể vật chất khác, - những ý niệm và nguyên tắc đạo đức sẽ mất hết giá trị và sẽ sụp đổ cùng với những Ý niệm siêu nghiệm làm chỗ dựa lý luận cho chúng.
2. Nhưng bù lại, về mối quan tâm tư biện của lý tính, thuyết duy nghiệm có thể mang lại những thuận lợi rất

hấp dẫn và hơn hẳn những gì phái giáo điều đã hứa hẹn. Giác tính - một khi được nhà duy nghiệm sử dụng - bao giờ cũng đứng vững trên mảnh đất nghiên cứu đích thực của mình, đó là lãnh vực gồm toàn những kinh nghiệm khả hữu. | Giác tính có thể phát hiện những quy luật của chúng, và nhờ những quy luật ấy mà có thể mở rộng nhận thức một cách an toàn, chắc chắn và vô giới hạn. Giác tính có thể và phải diễn tả đối tượng cho trực quan - không chỉ bản thân đối tượng mà cả trong những mối quan hệ của đối tượng-, hoặc nếu là trong những khái niệm, thì hình ảnh của chúng có thể được đưa ra - trong những trực quan được mang lại tương tự - một cách sáng sủa và phân minh.

B497 Không chỉ thuyết duy nghiệm thấy không cần thiết phải rời bỏ chuỗi này của trật tự tự nhiên để bám theo các Ý niệm mà những đối tượng của chúng nó không hề biết, bởi những đối tượng này - như là những vật-tư tưởng (Gedankendinge) - không bao giờ có thể được mang lại; trái lại, nó không bao giờ tự cho phép mình rời bỏ các công việc viện cố là đã được làm xong, để bước sang lãnh vực của lý tính ý niệm hóa (idealisierende Vernunft) và đến với những khái niệm siêu việt, là nơi phía phản đề không còn cần thiết phải tiếp tục quan sát và khảo cứu phù hợp với những định luật tự nhiên nữa mà chỉ **suy tưởng** và **bịa đặt (dichten)**, và là nơi nó có thể yên tâm sẽ không bị bác bỏ bởi những sự kiện có thật của tự nhiên, bởi nó không còn bị ràng buộc với những bằng cứ của tự nhiên mà có thể bỏ qua chúng, hoặc thậm chí đặt chúng bên dưới một thế giá [Ansehen] cao hơn, đó là thế giá của lý tính thuần túy.

Vì thế, nhà duy nghiệm sẽ:

[-] không bao giờ tự cho phép giả định một thời kỳ nào đó của tự nhiên là trạng thái tuyệt đối sơ thủy; hoặc xem

là có một ranh giới nào đó như là chỗ tận cùng trong viễn tượng nghiên cứu của họ về phạm vi của Tự nhiên; hay là,

- [-] không được vượt qua những đối tượng trong thế giới tự nhiên, là những gì họ có thể giải thích bằng sự quan sát và toán học cũng như có thể xác định một cách tổng hợp trong trực quan (cái quang tính) để chuyển sang những đối tượng mà giác quan lẫn trí tưởng tượng đều không thể diễn tả được một cách cụ thể (in concreto) (cái đơn thuần/đơn tố);
 - [-] không chấp nhận việc người ta dựa vào một quan năng ngay ở bên trong tự nhiên mà có thể tác động độc lập với những định luật của tự nhiên (sự Tự do), hồng qua đó rút giảm bớt các công việc của giác tính là tìm hiểu sự ra đời của những hiện tượng theo sự hướng dẫn của những quy luật tất yếu;
- B498 [-] và sau cùng, không thừa nhận việc người ta đi tìm một nguyên nhân ở bên ngoài tự nhiên (Hữu thể sơ thủy) bất kể để làm gì, bởi chúng ta không biết cái gì khác hơn là giới tự nhiên này, vì nó là cái duy nhất có thể cung cấp cho ta những đối tượng và truyền đạt cho ta những quy luật của nó.

Như vậy, nếu nhà triết gia **duy nghiệm**, với **Phản đề** của mình, không có mục đích nào khác ngoài việc đánh đổ những ảo tưởng và tham vọng quá đáng của một lý tính không nhìn ra thiên chức (Bestimmung) đích thực của mình, một lý tính huênh hoang về các tri kiến (Einsicht) và tri thức (Wissen) ở những nơi mà mọi tri kiến và tri thức thực sự dừng lại, và xem những gì chỉ có giá trị về phương diện mối quan tâm thực hành như là một sự khuyến khích [tăng tiến] mối quan tâm tư biện để - nếu thuận tiện - cắt đứt đường

dây của các nghiên cứu vật lý và - với chiều bài mở rộng nhận thức - nối đường dây ấy với các Ý niệm siêu nghiệm, mà qua đó, người ta chỉ thực sự biết chắc một điều rằng người ta không biết gì cả. | Nếu - tôi nhắc lại - nhà duy nghiệm tự biết hạn chế mình trong các mục đích ấy, nguyên tắc [ứng xử] của họ quả là một **châm ngôn (Maxime)** về tính vừa phải của những yêu sách, về sự khiêm tốn trong những khẳng định, đồng thời về sự mở rộng tối đa giác tính của ta đến mức độ có thể theo sự chỉ bảo của người thầy đích thực dành cho ta: đó là **kinh nghiệm**. Vì, trong trường hợp đó, các tiền đề tinh thần và lòng tin của ta trong lãnh vực **thực hành** cũng không vì thế mà bị tước mất đi, chỉ có điều người ta không còn để chúng xuất hiện với hư danh và vẻ hào nhoáng của một môn “khoa học”, hay “tri kiến của lý tính” nữa, vì tri thức tư biện [lý thuyết] thực sự thì không thể gặp gỡ đối tượng nào khác ngoài đối tượng trong kinh nghiệm, và nếu người ta vượt qua ranh giới ấy thì sự tổng hợp mà những tri thức mới mẻ, độc lập với kinh nghiệm thử tạo ra đều không có được cơ chất [chất liệu] nào của trực quan để sự tổng hợp ấy có thể được thực hiện.

B499

Thế nhưng, nếu thuyết **duy nghiệm - trong quan hệ với các Ý niệm** - (như vẫn thường xảy ra) lại đi tới chỗ phủ nhận hết tất cả những gì vượt qua khỏi lãnh vực những nhận thức có thể trực quan được của nó, **bản thân nó trở thành giáo điều**, và lại rơi vào sai lầm của sự thiếu khiêm tốn;- sai lầm này còn **đáng trách** hơn vì qua đó gây ra những bất lợi và tổn thất không bù đắp được cho **mỗi quan tâm [và lợi ích] thực hành** của lý tính.

Đây chính là sự đối lập của học thuyết **EPIKUR**⁽¹⁾

(1) Hiện nay vẫn còn là câu hỏi [dáng ngờ], phải chăng chính bản thân **EPIKUR** (342-271 T.CN. N.D) đã từng nêu ra các nguyên tắc này như các

chống lại học thuyết PLATON.

B500 Triết gia trước (Epikur) khẳng định nhiều hơn những gì ông biết, và tuy gây bất lợi cho cái thực hành [Đạo đức], nhưng lại cổ vũ và khuyến khích tri thức, còn vị thứ hai [Platon] tuy đề ra được các nguyên tắc đúng đắn cho lãnh vực thực hành, nhưng qua đó, đối với tất cả những gì ta chỉ được quyền có một tri thức tư biện, thì mặt khác, lại cho phép lý tính gắn thêm vào đó các lối giải thích duy tâm về những hiện tượng tự nhiên, bỏ lỡ công cuộc nghiên cứu vật lý [về tự nhiên].

3. Sau cùng, về yếu tố (Moment) thứ ba có thể thấy được qua việc lựa chọn tạm thời giữa hai phe tranh cãi này, đó là: điều rất đáng ngạc nhiên là thuyết duy nghiệm hoàn toàn đi ngược lại mọi tính quần chúng [không được lòng người], dù người ta thường tin rằng, lý trí thông thường sẽ nồng nhiệt đón nhận phương án này khi nó hứa hẹn sẽ thỏa mãn lý trí không bằng gì khác hơn là

khẳng định khách quan. Nếu các nguyên tắc này thực ra không gì khác hơn là các châm ngôn (Maximen) cho việc sử dụng lý tính tư biện [lý thuyết], ta phải thừa nhận EPIKUR là người có đầu óc triết học chân chính, hơn hẳn bất cứ nhà hiền triết cổ đại nào. Đó là cho rằng: khi giải thích những hiện tượng, ta phải tiến hành như thể (als ob) lãnh vực nghiên cứu không bị cắt đứt do một ranh giới hay một khởi đầu nào của vũ trụ; phải xem chất liệu của vũ trụ có các đặc tính như đã xuất hiện trong kinh nghiệm; không có sự sản sinh ra các sự kiện nào khác ngoài sự sản sinh được quy định bởi những định luật bất biến của tự nhiên, và sau cùng, không nhất thiết phải sử dụng một nguyên nhân nào [xa lạ] khác biệt với vũ trụ. | Đó đều là những nguyên tắc đến nay vẫn còn hoàn toàn đúng đắn dù ít được lưu ý tới. | Các nguyên tắc ấy không những giúp mở rộng triết học tư biện, [lý luận] mà còn giúp phát hiện các nguyên tắc đích thực của đạo đức mà không cần dựa vào nguồn hỗ trợ nào xa lạ. | Đồng thời, trong việc suy tưởng đơn thuần tư biện, người ta có quyền không để ý tới các khẳng định giáo điều, nhưng không thể vì vậy mà trách người ta là muốn phủ nhận chúng.

bằng những nhận thức kinh nghiệm vì sự nối kết hợp lý tính của những nhận thức này; thay vì thuyết giáo điều siêu nghiệm buộc lý trí thông thường phải vươn lên đến những khái niệm vốn cũng vượt quá cả sự thức nhận và quan năng lý tính của những đầu óc lão luyện nhất trong việc tư duy. Thế nhưng, chính điều này lại là **động cơ** [cho việc lựa chọn] của nó. Vì trong trường hợp này, lý trí thông thường được ở trong một tình thế mà ngay cả bậc thông thái nhất cũng không thể rút ra được điều gì hơn nó. Nếu nó hiểu biết rất ít hoặc không hiểu gì cả thì cũng không có ai có thể tự khoe là biết nhiều hơn nó; và dù không thể phát ngôn một cách đúng bài bản học thuật (schulgerecht) như những người khác, nó lại tha hồ nguy hiểm vô cùng tận hơn cả những người khác, bởi nó chỉ dạo chơi giữa toàn là những Ý niệm; tức về những điều mà người ta có thể hùng biện nhất vì không biết gì cả, thay vì đối với những nghiên cứu về tự nhiên, người ta phải hoàn toàn làm thinh [dựa cột mà nghe] và thú nhận sự không hiểu biết của mình. Như vậy, sự tiện nghi thoải mái và thói hư danh đã là động lực rất mạnh để chọn lựa các nguyên tắc này. Ngoài ra, trong khi một nhà triết học bao giờ cũng thấy hết sức khó khăn khi giả định một cái gì như là nguyên tắc mà bản thân chưa đủ sáng tỏ hay thậm chí khi đưa ra các khái niệm mà tính thực tại khách quan của chúng chưa thể được nhận rõ, thì lại là điều không gì thông dụng hơn đối với lý trí thông thường. Lý trí thông thường chỉ muốn có một cái gì đó để có thể vững tin bắt đầu. Nổi khó khăn trong việc thấu hiểu (begreifen) một tiền đề như vậy không hề làm nó băn khoăn, bởi vì - ngay cả không hiểu thế nào là "thấu hiểu" - nó không hề suy tư về tiền đề [như một giả thiết có thể được sử dụng như một nguyên tắc] và xem bất cứ cái gì **đã quen thuộc** qua sử dụng thường xuyên là cái **"đã biết"**. Và rút cục, nơi nó, mọi quan tâm tư biện, [lý luận] biến mất trước sự quan tâm [lợi ích] thực hành và

B501

B502

nó tự cho rằng đã hiểu và nhận ra cái gì cần phải giả định và cần phải tin tưởng đủ để thúc đẩy các lo âu hay hy vọng của nó. Thế là, thuyết duy nghiệm bị cái lý tính siêu nghiệm-y niệm hóa tước đoạt hết mọi tính quần chúng; và do đó, cho dù thuyết duy nghiệm có chứa đựng nhiều điều bất lợi đến mấy đối với các nguyên tắc **thực hành** tối cao đi nữa, thì cũng không có gì phải e ngại rằng thuyết duy nghiệm sẽ có ngày vượt qua được ranh giới của nhà trường để gây được trong lý trí thông thường ít nhiều uy tín đáng kể cũng như chút ít thiện cảm nơi quảng đại quần chúng.

Lý tính con người, - về mặt bản tính tự nhiên - là có **tính kiến trúc (architektonisch)**, có nghĩa là, lý tính xem mọi nhận thức như là thuộc về một hệ thống khả hữu, do vậy, chỉ muốn thừa nhận những nguyên tắc nào ít ra không làm cho việc đưa một nhận thức dự kiến vào đứng chung với những nhận thức khác trong một hệ thống trở thành bất khả. Thế mà, các nguyên tắc của phía **phản đề** lại thuộc vào loại các nguyên tắc làm cho việc hoàn tất tòa nhà tri thức hoàn toàn không thể thực hiện được. Theo các nguyên tắc ấy, bên ngoài một trạng thái [hay một thời kỳ] nào của vũ trụ bao giờ cũng còn có một trạng thái xưa cũ hơn; trong bất cứ bộ phận nào cũng còn có những bộ phận khác tiếp tục phân chia được; trước mỗi sự kiện luôn luôn có một sự kiện được sản sinh từ bên ngoài, và mọi cái tồn tại đều là có điều kiện và không thể thừa nhận một cái tồn tại đầu tiên, vô-điều kiện nào cả. Do **phản đề** không thừa nhận sự tồn tại của cái đầu tiên nào và cái khởi đầu nào để có thể dùng làm nền móng một cách tuyệt đối, cho nên - theo các tiền đề ấy - một tòa nhà tri thức hoàn chỉnh là điều hoàn toàn bất khả thi.

B503

Vì lý do đó, mối quan tâm của lý tính về tính kiến trúc của tri thức - (tức luôn đòi hỏi một sự nhất thể - không

phải thường nghiệm mà là tiên nghiệm và thuần lý -) kéo theo sự ủng hộ tự nhiên cho các khẳng định của **phía Chính đề**.

Còn nếu có ai đó có thể từ bỏ hết mọi mối quan tâm và chỉ xem xét nội dung của các khẳng định của hai phía chứ chẳng nhiên trước mọi **hậu quả** của chúng; và giả thiết rằng người ấy không biết cách nào khác để thoát khỏi sự tranh cãi hỗn loạn ngoài cách chạy theo ủng hộ phía này hay phía kia, loại người như vậy sẽ ở trong một tình trạng chao đảo liên tục. Hôm nay, họ tin rằng ý chí của con người là tự do, nhưng ngày mai, khi xét đến chuỗi nhân quả chặt chẽ của giới tự nhiên, họ lại thấy tự do chỉ là ảo tưởng và tất cả chỉ là Tự nhiên [tất yếu] thôi. Nhưng, một khi họ buộc phải hành động thì tất cả các luận cứ nói trên của lý tính tư biện tan biến ngay như giấc mộng và họ chỉ còn biết tuân theo lợi ích thực hành để lựa chọn nguyên tắc hành động.

B504 Nhưng, đối với những ai có đầu óc suy tư và tìm tòi một cách nghiêm chỉnh, biết dành một khoảng thời gian nào đó trong đời chỉ cho việc **kiểm tra lại chính lý tính của mình**, họ lại cần bỏ hết mọi sự thiên vị, công khai đưa ra các nhận xét cho công luận đánh giá; tức là không chê trách cũng không ngăn cản, để cả hai phía chính đề và phản đề không sợ bị hăm dọa mà được tự do thoải mái bảo vệ quan điểm của mình trước một đoàn hội thẩm cũng đồng đẳng với cả hai phía (tức là cùng chia xẻ thân phận của con người yếu đuối [và dễ phạm sai lầm]).

TIẾT 4

VỀ SỰ NHẤT THIẾT BUỘC LÝ TÍNH THUẦN TÚY PHẢI TÌM RA GIẢI ĐÁP CHO CÁC VẤN ĐỀ SIÊU NGHIỆM CỦA CHÍNH NÓ

Cho rằng có thể giải quyết mọi vấn đề và trả lời mọi câu hỏi là sự khoác lác và tự cao vô lối, chỉ tự làm mất uy tín và sự đáng tin cậy trước người khác. Tuy nhiên, vẫn có những môn khoa học mà bản tính tự nhiên của nó là: bất cứ câu hỏi nào nảy sinh từ ngay trong lãnh vực của chúng lại tuyệt đối phải nhận được câu trả lời từ những gì người ta đã biết, vì lẽ, câu trả lời cũng phải phát sinh từ cùng một nguồn gốc đã làm nảy sinh ra các câu hỏi, và hoàn toàn không được phép thoái thác viện cố vào sự bất tri không thể tránh khỏi, trái lại có thể đòi hỏi phải được giải quyết theo quy luật thông thường. Ta phải có thể biết cái gì là đúng hay không đúng trong tất cả các trường hợp có thể có, vì chúng thuộc về trách nhiệm của ta, còn đối với những gì ta không thể biết, thì ta lại không có trách nhiệm. Thật thế, trong khi nghiên cứu về những hiện tượng của tự nhiên, có rất nhiều điều ta không biết chắc, có nhiều vấn đề vẫn còn chưa giải quyết được, vì những gì ta biết về tự nhiên chưa đủ trong mọi trường hợp đối với những gì ta phải giải thích. Vậy, câu hỏi đặt ra ở đây là:

“Phải chăng trong triết học siêu nghiệm cũng có một câu hỏi nào đó liên quan đến đối tượng của riêng lý tính thuần túy mà lý tính không thể giải đáp được (vì gặp phải những lý do như đối với những hiện tượng tự nhiên trên đây)? | Và phải chăng ta có lý khi không đưa ra lời giải đáp quyết định vì từ tất cả những gì ta

có thể nhận thức được, điều ấy là còn hoàn toàn không chắc chắn, tức xếp chúng vào cùng loại với những vấn đề ta chỉ mới có khái niệm sơ bộ, tuy đủ để nêu thành câu hỏi nhưng hoàn toàn thiếu các phương tiện hay là thiếu cả quan năng để giải đáp?”

Tôi khẳng định rằng, trong mọi loại nhận thức tư biện, đặc điểm của triết học siêu nghiệm là: **không có vấn đề nào liên quan đến đối tượng của lý tính thuần túy mà không thể được giải quyết bằng chính lý tính ấy của con người**, do đó việc viện cứ vào sự bất tri không thể tránh khỏi của ta và vào sự sâu thẳm không thể thăm dò của bản thân vấn đề cũng không thể giải phóng ta ra khỏi trách nhiệm đưa ra câu trả lời thấu đáo và hoàn chỉnh. | Lý do là: chính khái niệm đã cho phép ta đủ sức đặt ra câu hỏi cũng phải cho ta khả năng trả lời câu hỏi ấy, bởi lẽ đối tượng không thể tìm gặp ở bên ngoài khái niệm (như trong trường hợp đúng-sai [của nhận thức về tự nhiên]).

B506 Trong triết học siêu nghiệm, chỉ có các **vấn đề vũ trụ học** là ta có thể có quyền đòi hỏi câu trả lời thỏa đáng liên quan đến **đặc tính** của đối tượng mà nhà triết học không được phép thoái thác viện cứ vào sự tối tăm bí hiểm không thể thâm nhập được [của đối tượng], và các vấn đề này chỉ có thể liên quan tới các Ý niệm vũ trụ học. Bởi vì, đối tượng của nó bắt buộc phải được mang lại **một cách thường nghiệm** và câu hỏi chỉ liên quan đến **tính tương ứng** của đối tượng với một Ý niệm nhất định. Nếu đối tượng quả thật là siêu nghiệm [siêu việt] và vì thế tự nó không thể biết được, chẳng hạn: nếu hỏi rằng liệu đối tượng - là cái gì đấy mà hiện tượng của nó (trong bản thân ta) là tư duy (**Linh hồn**) - bản thân có phải là một hữu thể đơn thuần hay không; hoặc hỏi rằng có thể có một nguyên nhân tuyệt đối tất yếu cho mọi sự vật hay không v.v.. - trong các trường hợp như thế ta phải **đi tìm một đối tượng cho Ý niệm** của ta

và ta có thể thú nhận rằng ta không thể biết được đối tượng nào như vậy, - dù không phải vì thế mà cho rằng nó không thể có⁽¹⁾.

B507 Trong khi đó, chỉ riêng các Ý niệm vũ trụ học là có đặc điểm: chúng có thể giả định tiên quyết đối tượng của chúng và sự tổng hợp thường nghiệm cần thiết cho khái niệm ấy như là **đã được mang lại**, và câu hỏi nảy sinh từ các Ý niệm ấy chỉ liên quan đến tiến trình của sự tổng hợp này, trong chừng mực sự tổng hợp chứa đựng cái toàn thể tuyệt đối, là cái, rút cục [như ta đã biết], không còn có tính thường nghiệm nữa và không thể được mang lại trong bất kỳ kinh nghiệm nào. Như vậy, vì vấn đề đặt ra ở đây chỉ quan hệ đến sự vật như là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu chứ không phải là vật-tự thân [như hai trường hợp nói ở trên], cho nên câu trả lời cho câu hỏi vũ trụ học siêu việt không nằm ở đâu ngoài trong Ý niệm, vì nó không liên quan đến đối tượng tự thân nào cả; và trong quan hệ với kinh nghiệm khả hữu, không phải hỏi về một cái gì có thể được mang lại một cách cụ thể (in concreto) trong một kinh nghiệm nào đó, mà là hỏi về cái gì nằm ở trong Ý niệm mà sự tổng hợp thường nghiệm chỉ có thể tiệm cận: như vậy câu hỏi phải [và] chỉ có thể được giải quyết từ Ý niệm mà thôi, vì nó là

(1) Đối với câu hỏi: "một đối tượng siêu nghiệm có đặc tính gì", ta không thể trả lời được nó là gì, nhưng ta biết chắc rằng câu hỏi đó không là gì cả [vô nghĩa, không có nội dung] vì không có đối tượng nào tương ứng với nó cả. Vì thế, có thể nói mọi vấn đề của Tâm lý học siêu nghiệm (thuần lý) đều có thể trả lời được cả, - và thực tế đã được ta trả lời - vì chúng bàn đến chủ thể siêu nghiệm của mọi hiện tượng bên trong, song bản thân chủ thể siêu nghiệm này lại không phải là một hiện tượng, nên không xuất

B507 hiện như một hiện tượng và do đó không thể áp dụng phạm trù nào để nhận thức được nó. Đây chính là trường hợp người ta thường nói "không trả lời tức là đã trả lời" vì hỏi về những đặc điểm của một cái mà không ai có thể hình dung được thuộc tính nào của nó cả - vì nó hoàn toàn nằm ngoài lãnh vực các đối tượng có thể được mang lại cho ta, - là điều hoàn toàn vô nghĩa và trống rỗng.

một sản phẩm đơn thuần của lý tính, nên lý tính không thể thoái thác trách nhiệm và không thể đẩy nó vào cho một đối tượng không biết được.

B508 Không có gì lạ thường cả, - như mới thoát nhìn - khi một môn khoa học được đòi hỏi và chờ đợi phải đưa ra những giải đáp thỏa đáng cho các vấn đề có thể nảy sinh ra từ trong lãnh vực của chính nó, tức cho các vấn đề nội bộ (questiones domesticae), dù đến thời điểm nào đó, các giải đáp vẫn chưa thể tìm thấy. Ngoài triết học siêu nghiệm, còn có hai môn khoa học thuần túy của lý tính, môn thứ nhất có nội dung đơn thuần tư biện, và môn thứ hai với nội dung thực hành, đó là **toán học thuần túy** và **đạo đức học thuần túy**. Trong toán học, ai trong chúng ta chưa từng nghe: vì ta hoàn toàn và tất yếu không biết các điều kiện, cho nên không thể biết chắc đâu là quan hệ chính xác giữa đường kính của hình tròn khi đem chia với chu vi của hình tròn sẽ có đáp số bằng số hữu tỉ hay vô tỉ? Bằng số hữu tỉ, đáp số được tìm ra sẽ không chính xác, bằng số vô tỉ thì chưa tìm ra [lúc nào cũng chỉ gần đúng] và vì vậy, ít ra ta cũng biết chắc một điều là bài toán ấy không thể giải được và **LAMBERT*** cũng đã chứng minh như vậy. Còn đối với các nguyên tắc phổ biến của đạo đức học, không có gì ở đây là không chắc chắn cả, vì lẽ các mệnh đề đạo đức học hoặc là hoàn toàn vô nghĩa, vô hiệu hoặc đều chỉ phát sinh từ các khái niệm của lý tính chúng ta.

Ngược lại, trong khoa học tự nhiên có vô số những phỏng đoán không bao giờ có thể trở thành xác tín được, vì những hiện tượng của tự nhiên được mang lại như những đối tượng **độc lập** với các khái niệm của ta, do đó, chìa khóa để giải đáp các câu hỏi này không thể tìm bên trong ta và trong tư duy thuần túy của ta, trái lại, nó ở bên ngoài ta và chính

* J.H.Lambert (1728-1777): nhà toán học và triết gia. (N.D).

B509 vì thế trong nhiều trường hợp không thể phát hiện được, do vậy ta không thể chờ đợi một sự giải đáp hoàn toàn thỏa đáng. Tôi cũng không xem các vấn đề của phần Phân tích pháp siêu nghiệm về sự diễn dịch nhận thức thuần túy của ta là thuộc về các loại vấn đề nêu trên, vì hiện nay ta chỉ bàn đến sự xác tín của những phán đoán trong mối quan hệ với những đối tượng, chứ không phải trong quan hệ với nguồn gốc của các khái niệm của chúng ta.

Do đó, đối với các vấn đề nêu trên của lý tính, ta không thể từ bỏ trách nhiệm phải đưa ra giải đáp - ít nhất là giải đáp có tính phê phán -, chứ không được phiến trách các giới hạn chật chội của lý tính chúng ta và làm ra vẻ khiêm tốn rằng chúng nằm ngoài khả năng của bản thân lý tính nên ta không thể trả lời dứt khoát các câu hỏi:

[-] thế giới hữu thi hữu chung hay vô thi vô chung?

[-] thế giới vô tận và vô hạn, hay hữu tận, hữu hạn?

[-] thế giới gồm các đơn tố hay tất cả đều có thể phân chia đến vô tận?

[-] những hiện tượng có thể được sinh ra bởi nguyên nhân tự do hay vạn sự vạn vật đều tuyệt đối phục tùng những định luật và trật tự tự nhiên?

[-] và sau cùng, có thể tồn tại một Hữu thể tất yếu và hoàn toàn vô điều kiện hay mọi tồn tại đều có điều kiện và phụ thuộc vào sự vật bên ngoài, và tự chúng là bất tất?

[Lý tính phải trả lời các câu hỏi này] vì tất cả chúng đều liên quan đến một đối tượng không tìm thấy ở đâu khác hơn là ở ngay trong các tư tưởng của ta; đó chính là cái toàn thể tuyệt đối vô-điều kiện của sự tổng hợp mọi hiện tượng. Nếu các khái niệm trong đầu óc ta không giúp ta nói được điều gì chắc chắn về các câu hỏi ấy, thì ta càng không thể đổ lỗi cho sự việc là quá bí hiểm, bởi lẽ sự việc như thế [các

B510

đối tượng] không hề được mang lại (vì chúng không có ở đâu cả, ngoại trừ trong ý niệm của đầu óc ta). | Vậy, ta **phải đi tìm nguyên nhân [của sự bất lực và thất bại] ngay trong bản thân ý niệm của ta**, chính nó đã tạo ra vấn đề không thể giải quyết được và làm cho ta cứ ngoan cố giả định rằng có một đối tượng hiện thực tương ứng trọn vẹn với ý niệm ấy.

Một sự lý giải minh bạch về **tính biện chứng** nằm ngay trong các khái niệm của ta sẽ giúp ta sớm đi tới sự xác tín hoàn toàn về việc phải đánh giá như thế nào về một câu hỏi như vậy.

Nếu các bạn cứ viện cớ vào sự thiếu xác tín đối với các vấn đề nói trên, người ta sẽ đưa ra một câu hỏi ngược lại buộc các bạn phải trả lời rõ ràng: “Từ đâu các bạn lại sinh ra các ý niệm ấy để rồi phải vất vả, khó khăn lo giải quyết chúng? Các bạn muốn tìm sự giải thích cho một số hiện tượng, nhưng liệu các bạn có chờ đợi các Ý niệm ấy sẽ mang lại các nguyên tắc hay quy luật giúp cho việc giải thích?”. Hãy giả thiết rằng, giới tự nhiên hoàn toàn phơi bày ra trước mắt bạn và không có gì ẩn giấu trước các giác quan và ý thức của bạn; dù vậy, các bạn cũng sẽ chẳng bao giờ có thể nhận thức được đối tượng nào tương ứng với các Ý niệm của các bạn một cách cụ thể (in concreto) trong bất cứ kinh nghiệm nào cả (bởi vì điều kiện các bạn đòi hỏi không chỉ là một trực quan hoàn chỉnh, mà là cả một sự tổng hợp **hoàn tất** và ý thức về cái **toàn thể tuyệt đối** ấy, là điều không thể nào có được nếu chỉ nhờ nhận thức thường nghiệm. | Như vậy rõ ràng là vấn đề các bạn nêu ra hoàn toàn không hề là tất yếu cho việc giải thích bất cứ hiện tượng nào, đồng thời cũng không phải do chính một đối tượng nào nêu ra cả. | Một đối tượng không bao giờ có thể được mang lại cho các bạn, bởi nó không thể có trong bất cứ kinh nghiệm khả hữu nào cả. Dù bạn có được một tri giác về

điều gì đi nữa, bạn vẫn bị ràng buộc bởi những điều kiện nhất định - trong không gian hay trong thời gian - và bạn không thể tìm được cái gì thực sự vô-điều kiện để đặt nó vào vị trí là cái khởi đầu tuyệt đối của sự tổng hợp hay xem nó là cái toàn thể tuyệt đối của cả chuỗi không có cái khởi đầu. Cái toàn bộ - trong ý nghĩa thường nghiệm của từ này - bao giờ cũng có tính [tương đối], so sánh. Còn cái toàn bộ tuyệt đối về lượng (toàn thể vũ trụ), về sự phân chia [đơn tố], về nguồn gốc phát sinh, về [nguyên nhân và] điều kiện của sự tồn tại nói chung, cùng với tất cả các vấn đề: liệu cái tuyệt đối ấy là do sự tổng hợp hữu tận hay vô tận mang lại -, đều không dính líu gì đến kinh nghiệm khả hữu cả. Bạn cũng không thể giải thích một hiện tượng, chẳng hạn một vật thể, bằng một cách hay hơn hoặc ít ra chỉ bằng một cách khác dù bạn giả định rằng vật thể ấy bao gồm những đơn tố hay toàn là những cái đa hợp, vì lẽ giản dị là bạn không hề tri giác được cái đơn tố hay cái đa hợp đến vô tận.

B512 Những hiện tượng chỉ đòi hỏi được giải thích trong chừng mực các điều kiện để giải thích được mang lại trong tri giác. | Nhưng tổng số tất cả những gì được mang lại trong hiện tượng - được xem là cái toàn bộ tuyệt đối - thì bản thân lại không phải là một tri giác. Nhưng chính cái toàn bộ này lại là cái đòi hỏi phải được giải thích trong các vấn đề siêu nghiệm của lý tính thuần túy.

Tuy nhiên, dù việc giải quyết các vấn đề này không thể đạt được bằng kinh nghiệm, các bạn cũng không được phép nói rằng sự nan giải ấy là do bản thân các đối tượng gây ra. Bởi lẽ **đối tượng này chỉ tồn tại trong đầu óc của các bạn chứ không thể có trong kinh nghiệm**, vậy vấn đề của các bạn là phải tự lo liệu để tìm sự nhất trí trong chính các bạn, phải biết tránh để đừng rơi vào **tính nước đôi (Amphibolie)** làm cho Ý niệm của các bạn trở thành một biểu tượng sai lầm về một cái gì được mang lại thường

nghiệm và như vậy, trở thành một **đối tượng** để nhận thức theo các quy luật của kinh nghiệm.

Tóm lại, một giải đáp giáo điều không những không xác tín (ungewiss) mà còn bất khả. Và giải đáp có tính **phê phán** có thể sẽ là giải đáp hoàn toàn xác tín bởi lẽ nó cũng sẽ không xem xét vấn đề ấy theo kiểu khách quan, trái lại xem xét ngay **cơ sở của nhận thức** mà vấn đề ấy dựa vào.

Bản sao lưu trữ

B513

TIẾT 5

**CÁCH NHÌN [THEO PHƯƠNG PHÁP]
HOÀI NGHI VỀ CÁC VẤN ĐỀ VŨ TRỤ HỌC
QUA BỐN Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM**

Chúng ta sẵn sàng từ bỏ việc yêu cầu giải đáp các vấn đề trên đây theo cách giáo điều, nếu ta hiểu ngay từ đầu rằng, dù trả lời như thế nào, cách giáo điều chỉ làm tăng thêm sự bất tri của ta, dẫn ta từ sự mù mịt tối tăm này đến sự mù mịt tối tăm còn lớn hơn nữa và có lẽ sẽ đẩy ta vào những mâu thuẫn [không thể nào điều giải được]. Nếu đòi ta phải trả lời “có” hoặc “không” [một cách giáo điều] trước những câu hỏi ấy, phải chăng khôn ngoan nhất là ta gạt ra một bên những cơ sở của lý lẽ để trước hết chỉ cân nhắc xem ủng hộ bên nào thì ta được lợi những gì? Và nếu quả thực câu trả lời trong cả hai trường hợp đều đưa lại toàn là những điều trống rỗng về ý nghĩa (vô nghĩa - Nonsense) cả, ta tự thấy mình có nghĩa vụ phải tiến hành một sự nghiên cứu có tính **phê phán** về bản thân vấn đề nhằm mục đích phát hiện xem phải chăng bản thân nó dựa trên **một tiền đề không có cơ sở** và chỉ dựa giỡn với một ý niệm mà sự sai lầm của ý niệm này dễ được nhận ra trong sự áp dụng và qua các hậu quả hơn là khi ta chỉ theo dõi nội dung của nó một cách tách rời. Đây là lợi ích rất lớn của **phương pháp hoài nghi** để xử lý các vấn đề mà lý tính thuần túy đã đưa ra để chống lại chính lý tính thuần túy. | Bằng phương pháp này, ta ít tốn sức mà có thể khắc phục được một sự hỗn loạn rối rắm rất lớn của thuyết giáo điều và mang **sự phê phán tỉnh táo** vào thế chỗ cho nó, như một **sự thanh tẩy (Kathartikon)** thực sự nhằm lọc bỏ thành công ảo tưởng điên rồ cùng với các hậu quả của nó về tham vọng cho rằng

B514

có thể hiểu biết tất cả.

Vậy, nếu ngay từ đầu, tôi đã hiểu bản chất của một Ý niệm vũ trụ học và nhận rõ rằng dù đứng về phía chính đề hay phản đề đối với cái vô-điều kiện, ý niệm sẽ hoặc là **quá lớn hoặc là quá nhỏ so với bất kỳ khái niệm nào của giác tính**, tôi sẽ có thể biết ngay tại sao Ý niệm khi liên hệ đến một đối tượng của kinh nghiệm - tức phải tương ứng với một khái niệm khả hữu của giác tính - đều nhất thiết là hoàn toàn trống rỗng và vô nghĩa vì không có đối tượng nào của kinh nghiệm tương ứng với nó cả, bất kể tôi muốn làm như thế nào. Đó chính là điều đang xảy ra với tất cả [bốn] khái niệm về thế giới mà vì lý do trên, đã đẩy lý tính - bao lâu còn gắn bó với chúng - vào một nghịch lý không thể tránh được.

Vì các bạn hãy thử giả thiết:

- B515
1. Thế giới không có khởi đầu, - trong trường hợp này ý niệm là **quá lớn** đối với khái niệm [của giác tính], vì khái niệm bao gồm sự tổng hợp lùi liên tục, không bao giờ đạt được toàn bộ thời gian vô tận đã trôi qua. Nếu giả thiết thế giới có khởi đầu, nó lại **quá nhỏ** so với khái niệm của giác tính trong việc quy thoái (Regressus) thường nghiệm tất yếu. Vì, là cái khởi đầu, nó luôn giả định một thời gian có trước đó, vậy chưa phải là vô-điều kiện, và quy luật sử dụng thường nghiệm của giác tính đòi hỏi các bạn phải đặt câu hỏi về một điều kiện thời gian cao hơn nữa, cho nên thế giới như vậy là quá nhỏ so với quy luật này.

Đối với hai cách trả lời trái ngược về không gian, tình hình cũng giống như vậy. Vì, nếu không gian là vô tận và vô hạn, nó **quá lớn** cho bất cứ khái niệm thường nghiệm nào. Nếu nó hữu tận và hữu hạn, các bạn có quyền hỏi: “Cái gì

quy định ranh giới này?”. Không gian trống rỗng không phải là cái đối ứng tự tồn của những sự vật và không thể là điều kiện [tối hậu] mà các bạn có thể dừng lại, càng không phải là một điều kiện thường nghiệm tạo nên một bộ phận của kinh nghiệm khả hữu. (Vì ai có thể có một kinh nghiệm về cái trống rỗng tuyệt đối?). Nhưng để có cái toàn thể tuyệt đối của tổng hợp thường nghiệm thì bao giờ cũng đòi hỏi rằng cái vô-điều kiện phải là một khái niệm thường nghiệm. Vậy, một thế giới hữu hạn là quá nhỏ cho khái niệm của các bạn.

- B516
2. Nếu mỗi hiện tượng trong không gian (vật chất) bao gồm số lượng vô tận những bộ phận, sự tổng hợp lùi của sự phân chia là quá lớn đối với khái niệm; còn nếu sự phân chia không gian lại dừng lại ở một mắt xích (đơn tố) thì nó lại quá nhỏ cho ý niệm về cái Tuyệt đối. Vì mắt xích này vẫn còn có thể tiếp tục được phân chia nữa thành những bộ phận trong tổng hợp lùi.
 3. Giả thiết tất cả những gì xảy ra trong thế giới đều theo những định luật tự nhiên; bản thân lính nhân quả của nguyên nhân cũng lại là một cái gì đã xảy ra, làm cho sự quy thoái của các bạn đến nguyên nhân cao hơn, do đó làm cho sự kéo dài không ngừng nghỉ chuỗi các điều kiện a parte apriori [về mặt tiên nghiệm] trở thành tất yếu. Một tự nhiên tác động đơn thuần như thế là quá lớn cho mọi khái niệm của các bạn trong việc tổng hợp những sự kiện của thế giới.

Nhưng, nếu thừa nhận có những sự kiện tự mình tác động, do đó, là sự sản sinh từ [nguyên nhân] Tự do, các bạn vừa giải thích sự vật theo định luật tất yếu của tự nhiên, vừa buộc phải đi ra ngoài định luật nhân quả thường nghiệm, các bạn sẽ thấy cái toàn thể được nối kết trong sự tổng hợp như

thế là **quá nhỏ** cho khái niệm thường nghiệm tất yếu của các bạn.

4. Nếu giả thiết có sự tồn tại của Hữu thể tuyệt đối tất yếu - dù đó là bản thân thế giới, ở bên trong thế giới hay là nguyên nhân tạo ra thế giới-, các bạn phải đặt Hữu thể này trong một thời gian có khoảng cách vô tận với bất cứ thời điểm được cho nào, nếu không nó lại bị phụ thuộc vào một tồn tại khác, tồn tại trước nó, [tức không còn tuyệt đối tất yếu nữa]. Vậy trong trường hợp này, sự tồn tại này là **quá lớn** và không khái niệm thường nghiệm nào có thể nhận thức và vươn tới được bằng tổng hợp lùi.

B517 Còn nếu cho rằng tất cả những gì thuộc về thế giới - dù là cái có điều kiện hay bản thân là điều kiện - đều bất tất, sự tồn tại ấy lại **quá nhỏ** cho khái niệm. Vì các bạn luôn buộc phải đi tìm một tồn tại khác làm nguyên nhân cho nó.

Như thế, trong tất cả các trường hợp trên đây, ta đã cho thấy Ý niệm vũ trụ học hoặc là **quá lớn** hoặc là **quá nhỏ** cho sự quy thoái thường nghiệm, tức cho bất kỳ khái niệm khả hữu nào của giác tính. Thế nhưng tại sao ta lại **không được phép** nói ngược lại rằng: trong trường hợp trước là do khái niệm của giác tính **quá nhỏ** so với Ý niệm, trong trường hợp sau lại **quá lớn**, nghĩa là đổ hết tội lỗi cho sự quy thoái thường nghiệm, thay vì tố cáo Ý niệm đã đi **chệch khỏi** mục tiêu của nó là kinh nghiệm khả hữu, trong việc trở thành quá lớn hoặc quá nhỏ? Lý do là vì: Chỉ có kinh nghiệm khả hữu mới là cái có thể mang lại **thực tại khách quan** cho những khái niệm của ta. | Nếu không có nó, mọi khái niệm sẽ chỉ là Ý niệm suông không có tính chân lý và không có quan hệ nào với đối tượng. Do đó, **khái niệm thường nghiệm khả hữu của giác tính là chuẩn mực để** đánh giá Ý niệm, xem nó phải chăng chỉ là Ý niệm suông, và là một vật tư tưởng (Gedankending) [sản phẩm của sự

B518 tưởng tượng] hay là có thể tìm gặp được đối tượng [có thực] của nó ở trong thế giới. Vì người ta chỉ nói cái này là “quá lớn” hay “quá nhỏ” cho cái kia khi cái này tồn tại là vì cái kia và lấy cái kia làm chuẩn mực. Trong các trường dạy môn biện chứng pháp ngày xưa* thường lưu truyền câu hỏi vui: nếu viên bi không lọt qua được cái lỗ thì tại viên bi quá lớn hay vì cái lỗ quá nhỏ?. Trong trường hợp đó, trả lời sao cũng được vì ta không biết cái nào tồn tại là để cho cái nào. Trái lại, ta không thể nói: con người quá lớn đối với cái áo, mà phải nói: cái áo quá chật cho con người!

Vậy, ta có đủ lý do để ngờ rằng: các Ý niệm vũ trụ học và cùng với chúng là tất cả các khẳng định ngụy biện tương phản trái ngược nhau có lẽ đều đã dựa vào một khái niệm trống rỗng và ảo tưởng về phương cách làm thế nào để đối tượng của Ý niệm được mang lại cho ta và sự nghi ngờ này có thể dẫn ta đi vào đúng dấu vết để phát hiện ra sự lừa đảo đã làm lạc hướng ta lâu nay.

* Ở thời Trung cổ, môn “Biện chứng pháp” đồng nghĩa với môn “Lô-gíc học”. (N.D).

TIẾT 6

THUYẾT DUY TÂM SIÊU NGHIỆM NHƯ LÀ CHÌA KHÓA ĐỂ GIẢI QUYẾT BIỆN CHỨNG VŨ TRỤ HỌC

B519 Trong phần Cảm năng học siêu nghiệm, ta đã chứng minh đầy đủ rằng tất cả những gì được trực quan trong không gian hay thời gian,- tức mọi đối tượng của một kinh nghiệm khả hữu cho ta,- đều không gì khác hơn là những **hiện tượng**, nghĩa là những **biểu tượng** đơn thuần. | Những **biểu tượng** ấy - được ta hình dung như những vật thể có quảng tính hay như những chuỗi của những sự biến đổi - không thể có sự tồn tại độc lập, tự tại ở bên ngoài những tư tưởng của ta. Tôi gọi lập trường đó là thuyết **DUY TÂM SIÊU NGHIỆM**⁽¹⁾. Còn các nhà theo thuyết Duy Thực (Realismus) - cũng theo nghĩa siêu nghiệm - thì lại xem những sự điều chỉnh [biến thái] (Modifikationen) này của cảm năng ta là những sự vật tự tồn (an sich subsistierende Dinge), tức là biến những biểu tượng đơn thuần thành những vật-tự thân.

Thật là bất công khi tố cáo rằng chúng tôi đã phục hồi lại thuyết duy tâm thường nghiệm nhiều tai tiếng; đây là học thuyết thừa nhận tính thực tại riêng của không gian, nhưng lại phủ nhận,- hoặc ít nhất là nghi ngờ - sự tồn tại của những vật thể có quảng tính ở ngay trong không gian, do đó

⁽¹⁾ Ngoài ra, đôi khi tôi cũng gọi lập trường này là “thuyết duy tâm hình thức” để phân biệt với “thuyết duy tâm chất thể” là học thuyết tâm thường đã nghi ngờ hay phủ nhận sự tồn tại của bản thân các sự vật bên ngoài ta. Trong một số trường hợp, thiết tưởng nên dùng tên gọi này (thuyết duy tâm hình thức hoặc mô thể) hơn là “thuyết duy tâm siêu nghiệm” nói trên để tránh mọi hiểu lầm.

không mang lại cho ta tiêu chuẩn đầy đủ để phân biệt giữa thực tại và mộng tưởng. Những người ủng hộ học thuyết này không thấy khó khăn gì để thừa nhận những hiện tượng của giác quan bên trong như là những sự vật hiện thực, thậm chí còn cho rằng chính kinh nghiệm bên trong này mới là cái duy nhất chứng minh đầy đủ cho sự tồn tại hiện thực của đối tượng của nó như là những vật-tự thân (với tất cả tính quy định thời gian này).

B520 Ngược lại, thuyết duy tâm **siêu nghiệm*** của tôi thì cho rằng những đối tượng của trực quan bên ngoài - như được trực quan trong không gian -, và mọi biến đổi trong thời gian - như được hình dung trong giác quan bên trong - đều là **hiện thực** cả. Bởi vì, không gian vốn là một mô thức của trực quan mà ta gọi là bên ngoài, nên nếu không có đối tượng trong không gian, cũng sẽ không có biểu tượng thường nghiệm nào được mang lại cho ta, do đó, ta **có thể** và **phải** xem những vật thể có quảng tính trong không gian là có thực và tình hình cũng như thế với những biểu tượng trong thời gian.

Vả chăng, bản thân không gian, thời gian và đồng thời với hai cái này là tất cả mọi hiện tượng [ở bên trong chúng] đều không phải là những vật-tự thân, mà không gì khác hơn là những biểu tượng của ta và không thể tồn tại bên ngoài tâm thức ta. | Hơn nữa, bản thân trực quan bên trong và cảm tính của tâm thức (như là đối tượng của ý thức) mà sự xác định của nó được hình dung bằng sự tiếp diễn của những trạng thái khác nhau **trong thời gian**, cũng không phải là cái bản ngã thực sự như nó tồn tại tự thân hay là cái chủ thể siêu nghiệm - mà trái lại chỉ là một **hiện tượng** được mang lại cho cảm năng về cái vật [tự thân] này mà ta không biết (dieses unbekannten Wesens). Sự tồn tại của hiện tượng bên

* Xem thêm: A369... A375. (N.E.)

trong này - như là sự tồn tại của một vật-tự thân - là điều không thể chấp nhận được, vì điều kiện [tồn tại] của nó là thời gian, và thời gian vốn không thể là điều kiện của một vật-tự thân được. Nhưng, chân lý thường nghiệm của những hiện tượng trong không gian và thời gian vẫn được bảo đảm
B521 đầy đủ, phân biệt hẳn khỏi sự thân thuộc với giấc mơ - dù cả hai loại đều được nối kết một cách đúng đắn và trọn vẹn trong kinh nghiệm tuân theo những quy luật thường nghiệm.

Vậy, những đối tượng của **kinh nghiệm** không bao giờ là những vật-tự thân, trái lại chỉ là những gì được mang lại trong kinh nghiệm và không thể tồn tại bên ngoài [độc lập với] kinh nghiệm. Bảo rằng có thể có những cư dân trên mặt trăng - dù chưa ai trong chúng ta nhìn thấy -, là điều phải được chấp nhận, nhưng chỉ có nghĩa ở trong tiến trình khả hữu của kinh nghiệm, chúng ta có thể gặp được họ trong một thời gian tương lai nào đó, vì lẽ, bất cứ điều gì nằm trong một toàn cảnh (Kontext) với một tri giác của ta theo đúng các quy luật của sự phát triển thường nghiệm, đều là hiện thực. Trong trường hợp đó, chúng là hiện thực, nếu ở trong một sự nối kết thường nghiệm với ý thức hiện thực của ta, dù chúng không vì thế mà hiện thực theo nghĩa tự-thân, tức là nằm bên ngoài sự tiến lên này của kinh nghiệm.

Không có gì được mang lại một cách hiện thực cho ta ngoài tri giác và sự tiến triển thường nghiệm từ tri giác này đến các tri giác có thể có khác. Vì, những hiện tượng tự chúng - với tư cách là những biểu tượng đơn thuần - chỉ là hiện thực ở trong tri giác; còn tri giác thực ra không gì khác hơn là tính thực tại của một biểu tượng thường nghiệm, tức là hiện tượng. Do đó, gọi một hiện tượng là một sự vật hiện thực **trước khi** tri giác nó, chỉ có nghĩa là hoặc ta phải gặp hiện tượng đó trong tiến trình của kinh nghiệm hoặc chẳng có ý nghĩa gì hết. Vì chỉ đối với vật-tự thân, ta mới có thể
B522 nói nó tồn tại mà không cần có quan hệ nào với giác quan

và kinh nghiệm. Còn ở đây ta chỉ nói về một hiện tượng trong không gian và thời gian, cả hai không phải là những quy định của vật-tự thân mà chỉ là của cảm năng chúng ta thôi, cho nên cái gì ở trong chúng (những hiện tượng) đều không phải là cái gì tự thân mà chỉ là những biểu tượng đơn thuần, tức những cái nếu không được mang lại ở trong ta (trong tri giác) thì sẽ không tìm gặp được ở đâu cả.

Quan năng trực quan cảm tính thực sự chỉ là một sự thụ nhận - tức có thể được những biểu tượng kích động bằng cách nào đó; và quan hệ giữa những biểu tượng với nhau là trực quan thuần túy của không gian và thời gian (- toàn là các mô thức thuần túy của cảm năng). | Những biểu tượng này, trong chừng mực chúng được nối kết và có thể được quy định (bestimmbar) trong mối quan hệ này (với không gian và thời gian) đúng theo những quy luật của sự thống nhất của kinh nghiệm, gọi là **những đối tượng** [cho ta] (**Gegenstände**) Còn nguyên nhân phi cảm tính [khả niệm] của những biểu tượng này thì ta hoàn toàn không biết được, và vì thế ta không thể trực quan chúng như là **đối tượng** (**Object**)*, vì một đối tượng như thế không được hình dung trong không gian lẫn trong thời gian (như là các điều kiện đơn thuần của biểu tượng cảm tính), và không có các điều kiện ấy, ta không thể suy tưởng về một trực quan nào được cả. Đồng thời, ta có thể gọi nguyên nhân đơn thuần **khả niệm** (intelligibele Ursache) của những hiện tượng nói chung là **ĐỐI TƯỢNG SIÊU NGHIỆM** (das transzendentale Objekt) nhưng chỉ để ta có một cái gì tương ứng với

* “Gegenstand” và “Object” đều có nghĩa là “đối tượng”, tuy với sự phân biệt khá tế nhị: “Gegenstand” là biểu tượng của ta (đồng nghĩa với “hiện tượng”); còn “Object” chỉ đối tượng nói chung (theo nghĩa “khách thể”). “Object” trở thành “Gegenstand” thông qua các mô thức thuần túy của cảm năng. Tuy nhiên, hai từ này vẫn thường được dùng lẫn lộn. Về “đối tượng siêu nghiệm”: xem thêm A379-380. (N.D).

cảm năng vốn như là một tính thụ nhận [một cái đối ứng - Correlatum - tinh thần]. Ta có thể gán cho **đối tượng siêu nghiệm** này **toàn bộ** phạm vi và **toàn bộ** sự nối kết của những tri giác có thể có của ta, và nói rằng: nó được mang lại một cách **tự thân trước** mọi kinh nghiệm. Thế nhưng, những hiện tượng tương ứng với đối tượng siêu nghiệm ấy lại không thể được mang lại cho ta một cách **tự thân** mà chỉ ở trong kinh nghiệm này mà thôi, bởi chúng chỉ là những biểu tượng đơn thuần, và những biểu tượng này sở dĩ có nghĩa là một đối tượng (Gegenstand) hiện thực chỉ như là những tri giác, đó là khi tri giác này nối kết với mọi tri giác khác đúng theo các quy luật của sự thống nhất của kinh nghiệm. Như thế, người ta có thể nói: Những sự vật hiện thực trong thời gian đã qua đều được mang lại trong **đối tượng siêu nghiệm** của kinh nghiệm; nhưng chúng chỉ là những đối tượng **cho tôi** và là **hiện thực** trong thời gian quá khứ, trong chừng mực tôi hình dung [bằng những biểu tượng trong tâm thức] một chuỗi quy thoái của những tri giác có thể có (dù là dựa vào manh mối của lịch sử hay dò theo các mối quan hệ của những nguyên nhân và những kết quả) theo những quy luật thường nghiệm; nói gọn lại, dòng chảy của thế giới (Weltlauf) dẫn ta đến một chuỗi thời gian đã trôi qua như là điều kiện của thời gian hiện tại. | Vậy trong trường hợp này, chuỗi thời gian quá khứ chỉ được hình dung như là **hiện thực** trong sự nối kết của một kinh nghiệm khả hữu chứ không phải như là hiện thực **tự-thân**, khiến cho tất cả mọi sự kiện đã trôi qua trong thời gian vô lượng trước sự tồn tại của tôi không có ý nghĩa gì khác hơn là khả thể của việc kéo dài chuỗi kinh nghiệm bắt đầu từ tri giác hiện tại đi ngược lên những điều kiện quy định tri giác này về mặt thời gian.

Theo đó, nếu tôi hình dung **mọi** đối tượng của giác quan tồn tại trong **mọi** thời gian và trong **mọi** không gian, tôi

- B524 không đặt chúng trong không gian và thời gian có **trước** kinh nghiệm; ngược lại, biểu tượng ấy không gì khác hơn là ý tưởng về một kinh nghiệm khả hữu trong tính hoàn chỉnh [trọn vẹn] tuyệt đối. Như thế, chỉ ở trong kinh nghiệm, những đối tượng ấy (không gì khác hơn là những biểu tượng đơn thuần) mới có thể được mang lại. Khi người ta nói, chúng đã tồn tại **trước** mọi kinh nghiệm của tôi, điều này chỉ có nghĩa là chúng sẽ phải được bắt gặp trong một bộ phận của kinh nghiệm mà khởi đi từ tri giác [hiện tại], tôi phải tiến lên cho tới bộ phận ấy. **Nguyên nhân** của những điều kiện thường nghiệm của sự tiến lên này, do đó, đến những mắt xích nào [tôi phải dừng lại] hay phải quy thoái (Regressus) đến đâu để tôi gặp được nó, là có tính siêu nghiệm và vì thế tất nhiên không biết được đối với ta. Nhưng ở đây không liên quan gì đến việc ấy mà chỉ nói về quy luật của sự tiến lên của kinh nghiệm, trong đó những đối tượng, tức là những hiện tượng, được mang lại cho tôi. Kết quả sẽ hoàn toàn như nhau, nếu tôi nói, trong tiến trình thường nghiệm, trong không gian, tôi sẽ gặp được những ngôi sao cách xa hàng trăm lần so với những ngôi sao xa nhất mà tôi thấy; hoặc bảo rằng có thể bắt gặp được chúng trong không gian vũ trụ cho dù không bao giờ một ai đã hoặc sẽ tri giác được chúng; bởi vì nếu chúng được mang lại ngay như là những vật-tự thân, không có quan hệ nào với kinh nghiệm khả hữu, chúng không là cái gì cả cho tôi, do
- B525 đó không phải là những đối tượng, ngoại trừ trong chừng mực chúng được chứa đựng trong chuỗi của sự quy thoái kinh nghiệm. Chỉ trong mối quan hệ xa lạ [từ nơi khác] khi chính những hiện tượng này lại được sử dụng để trở thành ý niệm vũ trụ học về một cái toàn bộ tuyệt đối, và, khi nó liên quan đến một câu hỏi đi ra ngoài ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, thì sự phân biệt về phương cách làm thế nào người ta nắm được tính thực tại của những đối tượng của giác quan nói trên là có tầm quan trọng lớn để đề phòng một ảo tưởng lừa bịp nảy sinh một cách không thể tránh được từ sự giải

thích sai lạc (Missdeutung: ngộ giải) những khái niệm thường nghiệm của riêng ta.

Bản sao lưu trữ

TIẾT 7

**GIẢI QUYẾT CUỘC TRANH CÃI CỦA LÝ TÍNH
VỚI CHÍNH NÓ VỀ VẤN ĐỀ VŨ TRỤ HỌC
THEO PHƯƠNG PHÁP PHÊ PHÁN**

Toàn bộ nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy dựa trên lập luận biện chứng sau đây: “Nếu cái có điều kiện được mang lại, thì toàn bộ chuỗi của mọi điều kiện của nó cũng được mang lại. Nay những đối tượng cảm tính đều được mang lại cho ta như là có điều kiện, vậy v.v..”. Lập luận này - với chính đề (Major) có vẻ tự nhiên và sáng tỏ - đã dựa vào sự khác nhau của các điều kiện (trong sự tổng hợp những hiện tượng), trong chừng mực các điều kiện này hình thành một chuỗi - đã tạo ra bấy nhiêu các Ý niệm vũ trụ học; những Ý niệm đã **định đề hóa (postulieren)** cái toàn thể tuyệt đối trong những chuỗi hiện tượng này, và qua đó đẩy lý tính vào sự mâu thuẫn với chính nó một cách không thể tránh được. Trước khi vạch rõ chỗ lừa bịp của lập luận biện chứng này, ta cần điều chỉnh và xác định một số khái niệm trong đó.

B526

Trước hết, mệnh đề sau đây là xác tín một cách rõ ràng và không có gì phải nghi ngờ: “Nếu cái có-điều kiện đã **được mang lại (gegeben)** thì cũng qua đó, một sự quy thoái trong chuỗi của tất cả mọi điều kiện của nó cũng **phải được mang lại (aufgegeben)*** cho ta”; bởi vì, ngay trong bản thân khái niệm về cái có-điều kiện đã **chứa đựng sẵn** [khái niệm về] sự quy thoái, tức là, một cái gì đó phải có quan hệ với một điều kiện, và nếu điều kiện này cũng lại là có-điều

* **aufgeben:** đặt ra như một vấn đề, một nhiệm vụ phải giải quyết. (N.D).

kiện, thì có quan hệ với một điều kiện xa hơn nữa, và cứ như thế suốt cả mọi mắt xích của chuỗi. Như vậy, đây là một mệnh đề **phân tích** và không có gì phải sợ một sự phê phán siêu nghiệm cả. Nó là một **định đề** lô-gíc của lý tính: thông qua giác tính, phải truy tìm sự nối kết của một khái niệm với những điều kiện của nó, và tiếp tục càng xa càng tốt sự nối kết vốn đã gắn liền với bản thân khái niệm.

Vả lại, giả thử cái có-điều kiện lẫn điều kiện của nó đều là những vật-tự thân, thì nếu cái thứ nhất đã được mang lại, sự quy thoái đến cái thứ hai không đơn thuần là **phải** được mang lại (*aufgegeben*) mà qua đó, cũng đã **[thực sự] được mang lại** (*gegeben*) cùng một lúc, và, vì cái thứ hai có giá trị cho mọi mắt xích của chuỗi, nên chuỗi hoàn chỉnh của mọi điều kiện, do đó, cả cái vô-điều kiện qua đó cũng đồng thời được mang lại, hay nói đúng hơn, được giả định là điều kiện tiên quyết để cho cái có-điều kiện được mang lại, vì nó đã chỉ có thể có được là thông qua chuỗi này. Sự tổng hợp của cái có-điều kiện với điều kiện của nó ở đây là **một sự tổng hợp của giác tính đơn thuần**, vì giác tính hình dung những sự vật như chúng thực sự là [như những vật-tự thân] chứ không xét đến việc ta có thể nhận thức được chúng không và nhận thức bằng cách nào. Ngược lại, nếu tôi chỉ làm việc với **những hiện tượng** thôi, chúng - với tư cách là những biểu tượng đơn thuần - không hề được mang lại nếu tôi không đạt được nhận thức về chúng (tức là, đến với bản thân chúng vì chúng không gì khác hơn là những nhận thức thường nghiệm), và như thế tôi không thể nói theo ý nghĩa trên rằng: nếu cái có-điều kiện đã được mang lại, thì mọi điều kiện của nó (như là những hiện tượng) cũng đã được mang lại”, và do đó, không thể suy ra cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi mọi điều kiện. Vì lẽ, bản thân **những hiện tượng**, trong sự lãnh hội, không gì khác hơn là sự tổng hợp thường nghiệm (trong không gian và thời gian) và như vậy, chỉ được mang lại trong tổng hợp này mà thôi. Từ đó không thể suy

B527

ra rằng, nếu cái có-điều kiện (trong hiện tượng) đã được mang lại, thì sự tổng hợp tạo nên điều kiện thường nghiệm của nó cũng qua đó đồng thời được mang lại và được giả định một cách tiên quyết, trái lại sự tổng hợp này chỉ có thể diễn ra trong [quá trình] quy thoái và không thể diễn ra nếu không có sự quy thoái này. Nhưng, trong trường hợp như thế, người ta lại có thể nói rằng: một sự quy thoái đến những điều kiện, tức là, một sự tổng hợp thường nghiệm liên tục về phía những điều kiện là điều bắt buộc (geboten) hay là **phải làm (aufgegeben)** và không thể có thiếu sót nơi những điều kiện được mang lại thông qua sự quy thoái này.

B528 Từ đó cho thấy rõ rằng, Chính đề (Obersatz, Major) của suy luận vũ trụ học trên đây hiểu cái có-điều kiện theo nghĩa **siêu nghiệm** của một phạm trù thuần túy; còn Thứ đề (Untersatz, Minor) lại hiểu theo nghĩa **thường nghiệm** của một khái niệm của giác tính [phạm trù] như đã được áp dụng vào một hiện tượng đơn thuần, do đó đã gặp phải sự lừa đảo biện chứng mà người ta gọi là một **“Sophisma figurae dictionis”** [suy luận ngụy biện]. Nhưng sự lừa đảo này không phải do cố tình tạo ra, mà là một sự lằm lẩn hoàn toàn tự nhiên của lý trí thông thường. Do sự hiểu lầm này, ta đã hầu như vô tình (unbesehen) giả định tiên quyết (trong Chính đề) các điều kiện và chuỗi [hoàn chỉnh] của các điều kiện này một khi có cái gì đó được mang lại như là cái có-điều kiện, vì đây không gì khác hơn là một đòi hỏi **lô-gíc** phải giả định những tiền đề hoàn chỉnh trọn vẹn cho một kết luận, và vì trong sự nối kết của cái có-điều kiện với điều kiện của nó không thấy có **một trật tự thời gian** nào, nên chúng được giả định như được mang lại một cách **đồng thời** nơi tự thân chúng. Rồi cũng tự nhiên như thế, (trong Thứ đề) những hiện tượng được xem như là những vật-tự thân và cũng như là những đối tượng được mang lại cho giác tính đơn thuần như đã xảy ra trong Chính đề, bởi tôi đã **trừu**

tượng hóa khỏi mọi điều kiện của trực quan là nơi duy nhất những đối tượng có thể được mang lại. Nhưng chính ở đây, ta đã bỏ qua một sự khác nhau đáng chú ý giữa các khái niệm. Sự tổng hợp của cái có-điều kiện với điều kiện của nó và toàn bộ chuỗi của những điều kiện (trong Chính đề) không hề chứa đựng sẵn sự giới hạn nào bởi thời gian cũng như không hề chứa đựng khái niệm nào về sự tiếp diễn. Ngược lại, sự tổng hợp thường nghiệm và chuỗi những điều kiện trong hiện tượng (được thấu gồm trong Thứ đề) lại tất yếu có tính tiếp diễn và chỉ được mang lại tiếp theo nhau trong thời gian; do đó ở đây, tôi không thể giả định tiên quyết cái toàn thể tuyệt đối của sự tổng hợp và của chuỗi được hình dung qua sự tổng hợp ấy như ở trong Chính đề, vì trong chính đề, mọi mắt xích của chuỗi được mang lại một cách tự nhiên (không có điều kiện thời gian), còn ở đây chúng chỉ có thể có được thông qua sự quy thoái tiếp diễn, mà sự quy thoái này cũng chỉ được mang lại khi người ta thực sự tiến hành công việc quy thoái.

Sau khi đã vạch rõ một sai lầm **cơ bản** như thế, có chung cho toàn bộ lập luận (của các khẳng định vũ trụ học trái ngược nhau), cả hai phe tranh cãi đều có thể bị bác bỏ một cách hữu lý vì đòi hỏi của cả hai phe không dựa vào cơ sở vững chắc nào cả. Thế nhưng, cuộc tranh chấp giữa hai phe vẫn chưa thể kết thúc chỉ trong chừng mực cả hai phe đều được thuyết phục rằng cả hai, hoặc một trong hai đã không có lý trong bản thân sự việc mà nó khẳng định (trong kết luận), vì đã không biết xây dựng lập luận trên các cơ sở chứng minh vững vàng. Bởi vì thoát nhìn không có gì có vẻ rõ ràng hơn là: trong cả hai phe, một bên khẳng định rằng thế giới có một khởi đầu, còn bên kia bảo rằng thế giới không có một khởi đầu mà có từ vĩnh hằng, ắt phải có một bên đúng. Nhưng, như đã thấy, sự sáng tỏ [của lập luận] đều ngang nhau ở cả hai phe, nên không thể nào biết được chân lý thuộc về phe nào, và cuộc tranh cãi vẫn cứ tiếp tục dù cả

hai phe bị ra lệnh phải giữ im lặng trước tòa án của lý tính. Vậy, không còn phương tiện nào khác để kết thúc cuộc tranh cãi một cách triệt để và làm hài lòng cả hai bên ngoài cách rút cục phải thuyết phục họ rằng - tuy họ có thể phản bác nhau rất hay - nhưng chỉ tranh cãi về **một điều không có thật**, và rằng chính một ảo tượng siêu nghiệm nào đó đã vẽ nên trước mắt họ **một thực tại** không hề bắt gặp được ở đâu cả. Con đường giải quyết êm đẹp một cuộc tranh cãi không tự dàn xếp được với nhau ấy chính là con đường bây giờ chúng ta muốn bước vào.

ZENON ở Elea [môn đệ của Parmenides, khoảng 540-470 tr. CN. ND], một nhà biện chứng tinh vi bị PLATON gọi là nhà ngụy biện và chê trách nặng lời, cho rằng ông chỉ vì muốn chứng tỏ tài nghệ lý luận, nên vừa có thể bảo vệ, vừa có thể đánh đổ cùng một mệnh đề bằng các lập luận ngụy biện hùng hồn và có sức thuyết phục như nhau. [Chẳng hạn,] ZENON cho rằng Thượng đế (có lẽ với ông, không gì khác hơn là chính bản thân thế giới) vừa không hữu tận, vừa không vô tận; vừa không vận động, vừa không đứng yên; vừa không giống, vừa không khác với sự vật khác. Các triết gia phê phán lối lý luận này cho rằng mục đích của ZENON là hoàn toàn phủ nhận cả hai mệnh đề mâu thuẫn nhau, đó là điều phi lý, không chấp nhận được. Riêng tôi cho rằng trách như thế là oan cho ZENON. Về mệnh đề thứ nhất ["Thượng đế vừa không hữu tận, vừa không vô tận"], tôi sẽ sớm bàn kỹ hơn sau này. Đối với các mệnh đề còn lại, nếu ZENON hiểu từ "Thượng đế" như là vũ trụ thì ý ông muốn nói rằng: vũ trụ không thể có mặt thường trực ở một chỗ (tức là đứng yên), cũng không thể thay đổi vị trí (tức là vận động), bởi vì mọi vị trí đều là ở **trong** vũ trụ và do vậy, bản thân vũ trụ không ở vào vị trí nào hết. Cũng thế, nếu vũ trụ chứa đựng trong bản thân nó toàn thể mọi sự vật đang tồn tại, trong chừng mực đó, nó không thể giống cũng không thể khác với sự vật nào khác, bởi vì, ngoài nó ra, không có sự

vật nào khác để có thể đem nó ra mà so sánh được. Vậy, nếu hai phán đoán đối lập nhau giả định một điều kiện không đúng chỗ (unstatthalf) [bất tất, tùy tiện], thì cả hai - dù đối lập (tương phản) nhau (tuy nhiên, không phải là một **mâu thuẫn** đích thực) - đều sai, vì bản thân điều kiện đảm bảo tính hiệu lực cho mỗi mệnh đề không còn nữa.

Nếu ai đó nói: “Vật thể nào cũng có mùi dễ ngửi hoặc mùi không dễ ngửi”, thì còn [sót] một phán đoán thứ ba nữa, đó là vật thể không có mùi gì cả (hết mùi), do đó cả hai mệnh đề đối lập nhau có thể đều sai. Nếu tôi nói: “Vật thể hoặc thơm hoặc không thơm” (vel suaveolens vel non-suaveolens), hai phán đoán này là đối lập **mâu thuẫn** với nhau; và chỉ có phán đoán trước là sai, còn cái đối lập **mâu thuẫn** với nó, tức phán đoán sau: một số vật thể là không thơm đã bao hàm cả những vật thể không có mùi nào cả. Trong cặp phán đoán đối lập trước (per disparata), điều kiện bất tất của khái niệm về vật thể (mùi) vẫn còn gắn liền với phán đoán đối lập, và không cùng bị thủ tiêu thông qua phán đoán này, nên phán đoán sau không phải là đối lập **mâu thuẫn** của phán đoán trước.

B532 Theo đó, nếu tôi nói: “Thế giới, về mặt không gian hoặc là vô tận hoặc là không vô tận” (non est infinitus) và nếu về trước là sai thì cái đối lập **mâu thuẫn** của nó, - tức về sau - phải đúng. Và như thế tôi chỉ phủ nhận sự tồn tại của một thế giới vô tận chứ không vì thế mà thừa nhận sự tồn tại của một thế giới hữu tận. Nhưng nếu tôi nói: “Thế giới hoặc là vô tận, hoặc là hữu tận” (không-vô tận), cả hai phán đoán đều có thể cùng sai. Vì, trong trường hợp này, tôi xem thế giới tự thân như được quy định về lượng, vì trong về đối lập, tôi không đơn thuần phủ nhận tính vô tận và cùng với nó, có lẽ cả toàn bộ sự tồn tại độc lập của nó, mà lại thêm một tính quy định vào cho thế giới như là một sự vật hiện thực tồn tại tự thân, và điều này hoàn toàn có thể là sai, nếu

thế giới không thể được mang lại như một Vật-tự thân, do đó không được mang lại về mặt lượng dù vô tận hay hữu tận. Tôi xin phép gọi loại **đối lập tương phản** này là đối lập biện chứng; còn gọi loại đối lập **mâu thuẫn** là đối lập phân tích.

Tóm lại, hai phán đoán đối lập biện chứng đều có thể cùng sai vì lẽ, phán đoán này không chỉ đơn thuần mâu thuẫn với phán đoán kia mà còn muốn nói thêm một cái gì nhiều hơn là cái cần thiết cho sự mâu thuẫn.

B533 Khi ta xem hai mệnh đề: “thế giới là vô tận về lượng”, và “thế giới là hữu tận về lượng” như là các đối lập **mâu thuẫn**, tức là ta cho rằng thế giới (toàn bộ chuỗi của những hiện tượng) là một vật-tự thân. Bởi lẽ nó vẫn còn lại [là một lượng cố định], dù tôi thủ tiêu sự quy thoái vô tận hay hữu tận trong chuỗi những hiện tượng của nó. Nhưng nếu tôi xóa bỏ giả định này - tức xóa bỏ ảo tượng siêu nghiệm này - và phủ nhận thế giới là một vật-tự thân, sự đối lập mâu thuẫn này của hai khẳng định sẽ chuyển hóa thành một **đối lập đơn thuần biện chứng**; và vì thế giới - không tồn tại tự-thân nữa, (tức không độc lập với chuỗi quy thoái những biểu tượng của tôi) - sẽ không tồn tại như một toàn bộ vô tận hoặc một toàn bộ hữu tận trong tự thân nó nữa. Thế giới chỉ còn tồn tại [cho tôi] trong quá trình quy thoái thường nghiệm của chuỗi những hiện tượng chứ không phải tự-thân. Nếu thế giới bao giờ cũng có-điều kiện, nó sẽ không bao giờ được mang lại một cách toàn bộ [hoàn tất], do đó không phải là một toàn bộ vô-điều kiện để tồn tại dù với lượng vô tận hay hữu tận.

Những gì ta vừa phân tích trên đây về Ý niệm vũ trụ học đầu tiên - tức về cái toàn thể tuyệt đối về lượng trong hiện tượng - cũng có giá trị cho tất cả các Ý niệm còn lại. Chuỗi những điều kiện chỉ có thể được phát hiện trong bản

thân sự tổng hợp quy thoái [lùi], chứ không thể tự thân ở trong hiện tượng như là một sự vật riêng được mang lại trước mọi sự quy thoái. Do đó, tôi cũng sẽ phải nói: “Số lượng của những bộ phận trong một hiện tượng được cho, tự thân nó, không hữu tận cũng không vô tận, vì hiện tượng không phải là cái gì tồn tại tự thân, và những bộ phận này chỉ được mang lại ở trong và thông qua tổng hợp lùi của việc phân chia - một sự quy thoái không bao giờ được mang lại trong sự hoàn tất tuyệt đối, dù là hữu tận hay vô tận”.

B534 Cũng như thế trong trường hợp đối với chuỗi những nguyên nhân lệ thuộc vào nhau hay là chuỗi cái có-điều kiện đi ngược lên đến cái tồn tại tất yếu vô-điều kiện là cái không bao giờ có thể được xem một cách tự thân, - về mặt tính toàn thể - như là hữu tận hoặc vô tận, bởi vì, với tư cách là một chuỗi những biểu tượng lệ thuộc vào nhau, nó chỉ tồn tại trong sự quy thoái năng động của ta và không thể tự mình tồn tại trước sự quy thoái ấy hay như là chuỗi những vật-tự thân.

Như vậy, nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy giữa các ý niệm vũ trụ học của nó đã được khắc phục bằng cách chứng minh rằng nghịch lý ấy chỉ đơn thuần có tính biện chứng và là một mâu thuẫn của một ảo tượng nảy sinh từ sự áp dụng Ý niệm về cái toàn thể tuyệt đối - chỉ có giá trị như điều kiện cho những vật tự thân - vào cho những hiện tượng chỉ tồn tại trong những biểu tượng của ta và - nếu tạo nên một chuỗi - là ở trong sự quy thoái tiếp diễn chứ không ở đâu khác. Nhưng ngược lại, từ nghịch lý này, người ta có thể rút ra ích lợi lớn - không phải ích lợi giáo điều mà là ích lợi về mặt phê phán và học thuyết: đó là: nó mang lại cho ta sự chứng minh gián tiếp về ý thể tính siêu nghiệm (transzendente Idealität) của những hiện tượng, nếu có ai chưa hoàn toàn vừa lòng với sự chứng minh trực tiếp về điều này trong phần Cảm năng học siêu nghiệm. Sự chứng minh diễn

ra trong thế lưỡng nan sau đây: nếu thế giới là một toàn bộ tồn tại tự-thân, nó phải hữu tận hoặc vô tận. Nhưng cả hai đều sai vì nó không phải vô tận lẫn hữu tận như chính đề và phản đề đã chứng minh. Do đó, xem thế giới (toàn bộ hiện tượng) là một toàn bộ tự-thân cũng sai. Vậy, chỉ có thể kết luận rằng những hiện tượng nói chung sẽ không là gì cả nếu ở bên ngoài những biểu tượng của ta, đó chính là điều ta muốn nói thông qua ý thể tính siêu nghiệm của chúng.

Nhận xét trên đây có ý nghĩa quan trọng. Nó cho ta thấy rằng các chứng minh trong cả bốn nghịch lý (Antinomie) không phải là các ngụy biện sai lầm đơn thuần, trái lại có cơ sở sâu xa [từ bản chất của lý tính] khi giả định những hiện tượng hay một thế giới cảm tính bao trùm toàn bộ hiện tượng ở bên trong nó, đều là những vật-tự thân. Sự đối lập, tương phản giữa các phán đoán rút ra từ đó cho thấy rõ sự sai lầm nằm ngay trong tiền đề ấy, cho nên đã dẫn ta đến chỗ phát hiện đặc tính đích thực của những sự vật như là những đối tượng của giác quan. Việc nghiên cứu Biện chứng pháp siêu nghiệm không cổ vũ thuyết hoài nghi, dù nó thể hiện một cách thuyết phục những ưu thế của phương pháp hoài nghi, điển hình là khi cho phép các quan điểm tương phản nhau của lý tính được tự do tranh luận. | Và mặc dù kết quả của cuộc tranh cãi này không như ta mong đợi [tức ta không thu hoạch được kiến thức giáo điều nào mới mẻ bổ sung cho Siêu hình học], nhưng bao giờ cũng mang lại điều bổ ích là giúp cho việc điều chỉnh các phán đoán của ta về các chủ đề tư tưởng này.

B536

TIẾT 8

NGUYÊN TẮC ĐIỀU HÀNH CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY ĐỐI VỚI CÁC Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC

Thông qua nguyên tắc vũ trụ học về cái toàn thể, [như đã thấy], không có cái Tối đa (Maximum) nào của chuỗi những điều kiện trong thế giới cảm tính được mang lại [cho ta] như một Vật-tự thân mà chỉ đơn thuần là cần phải được mang lại (aufgegeben) ở trong sự quy thoái của ta về chuỗi này mà thôi [quá trình quy thoái về chuỗi ấy là phương cách duy nhất để tiệm cận cái tối đa này]. | Tuy vậy, nguyên tắc này của lý tính thuần túy - trong ý nghĩa đã được điều chỉnh - vẫn giữ nguyên giá trị hay ho của nó - tuy không thể như một tiên đề (Axiome) [cho phép ta] suy tưởng cái toàn thể trong đối tượng (Object) như là tồn tại hiện thực - mà như một VẤN ĐỀ đặt ra cho giác tính, tức đặt ra cho chủ thể, yêu cầu nó phải tiến hành và tiếp tục công việc quy thoái trong chuỗi những điều kiện [tìm ra những điều kiện] cho cái có-điều kiện đã được mang lại, phù hợp với Ý niệm về tính toàn thể [trong tâm thức ta]. Bởi vì trong cảm năng, tức trong không gian và thời gian, bất cứ điều kiện nào mà ta có thể vươn đến được trong việc trình bày những hiện tượng được cho, đều là có-điều kiện, do chúng không phải là những đối tượng tự thân, - chỉ trong trường hợp này, họa chăng cái vô-điều kiện tuyệt đối mới có thể có được -, mà chỉ là những biểu tượng thường nghiệm lúc nào cũng phải đi tìm điều kiện của chúng ở trong trực quan, là điều kiện xác định chúng về mặt không gian hay thời gian. Do đó, nguyên tắc trên đây của lý tính thực ra chỉ một quy tắc (Regel) buộc phải tiến hành một sự quy thoái trong chuỗi những

B537

điều kiện của những hiện tượng được mang lại chứ không bao giờ cho phép dừng lại ở một cái Vô-điều kiện tuyệt đối. Vậy, nó không phải là Nguyên tắc cho khả thể của kinh nghiệm và của nhận thức thường nghiệm về những đối tượng của giác quan, cho nên, **không phải là một nguyên tắc của giác tính** vì kinh nghiệm nào cũng bị giới hạn trong khuôn khổ các ranh giới của nó (phù hợp với trực quan được mang lại). | Nó cũng không phải là một **nguyên tắc cấu tạo (konstitutiv)** của lý tính nhằm mở rộng khái niệm của thế giới cảm tính ra khỏi mọi kinh nghiệm khả hữu mà là một nguyên tắc của sự tiếp tục khai triển và mở rộng kinh nghiệm càng nhiều càng tốt, theo đó không có một ranh giới thường nghiệm nào là phải có giá trị như là ranh giới tuyệt đối; do đó là **một nguyên tắc của lý tính**, - với tư cách là một quy tắc (Regel) - nêu thành **định đề** những gì phải diễn ra trong quá trình quy thoái do ta thực hiện, chứ không dự đoán (antizipieren) những gì được mang lại một cách tự thân **ở bên trong đối tượng (im Objekte) trước** mọi sự quy thoái. Vì lý do đó, tôi gọi nó là một **nguyên tắc điều hành (ein regulatives Prinzip)** của lý tính, vì nếu ngược lại, nguyên tắc về cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi những điều kiện như được mang lại một cách tự thân ở bên trong đối tượng (ở bên trong những hiện tượng) ắt sẽ trở thành một nguyên tắc **cấu tạo** về vũ trụ học mà sự vô hiệu của nó đã được tôi vạch rõ thông qua sự phân biệt này, và qua đó, muốn ngăn cản không để cho người ta - như sẽ xảy ra một cách không thể tránh khỏi (bởi ảo tượng siêu nghiệm) - gán tính thực tại khách quan cho một Ý niệm vốn chỉ được dùng đơn thuần làm quy tắc.

B538 Bây giờ, để xác định rõ hơn ý nghĩa của quy tắc này của lý tính, trước hết ta cần lưu ý rằng: quy tắc ấy không thể nói đối tượng là gì, mà chỉ cho biết sự quy thoái thường nghiệm phải được tiến hành **như thế nào để đạt được** khái

niệm hoàn chỉnh về đối tượng. Bởi, nếu xảy ra trường hợp thứ nhất, nó sẽ là một nguyên tắc cấu tạo, điều không bao giờ có thể có được từ lý tính thuần túy. Vậy, với quy tắc này, người ta không thể có ý đồ để nói rằng chuỗi những điều kiện cho một cái có-điều kiện được cho **tự thân** là hữu tận hay vô tận, bởi vì như vậy hóa ra một Ý niệm đơn thuần về cái toàn thể tuyệt đối - được tạo ra chỉ trong chính nó - lại suy tưởng được về một đối tượng không thể được mang lại trong một kinh nghiệm nào cả, bằng cách ban cho một chuỗi những hiện tượng một tính thực tại khách quan độc lập với sự lồng hợp thường nghiệm. Như vậy, Ý niệm thuần túy của lý tính chỉ để ra (vorschreiben) một quy tắc cho sự tổng hợp quy thoái trong chuỗi những điều kiện, theo đó sự tổng hợp này **phải** đi từ cái có-điều kiện - thông qua mọi điều kiện lệ thuộc vào nhau - tiến lên cái Vô-điều kiện, dù cái Vô-điều kiện này **không bao giờ có thể đạt được**, bởi cái Vô-điều kiện tuyệt đối không thể bắt gặp được ở trong kinh nghiệm.

Nhằm mục đích này, trước hết cần xác định chính xác sự **tổng hợp của một chuỗi, trong chừng mực nó không bao giờ hoàn chỉnh trọn vẹn được, là thế nào**. Người ta thường sử dụng hai thuật ngữ cho mục đích này; giữa chúng có một cái gì cần phải phân biệt, nhưng người ta lại không biết làm thế nào đưa ra được lý do đúng đắn cho sự phân biệt này. Các nhà toán học thường chỉ nói về một **SỰ QUY TIẾN ĐẾN VÔ TẬN (PROGRESSUS IN INFINITUM)**. Các nhà nghiên cứu về những khái niệm (các nhà triết học) thì lại chỉ muốn dùng thuật ngữ: **QUY TIẾN ĐẾN VÔ ĐỊNH (PROGRESSUS IN INDEFINITUM)** để thay vào. Không muốn mất nhiều thời gian để xem xét lý do đưa đến sự phân biệt ấy cũng như xem chúng được sử dụng hiệu quả hay không; ở đây tôi chỉ cố gắng xác định chính xác các khái niệm này trong quan hệ với mục đích [Phê phán] của tôi thôi.

Về một đường thẳng [chẳng hạn], người ta có lý khi nói rằng nó có thể được kéo dài đến vô tận, và ở đây việc phân biệt cái vô tận và cái tiến lên đến vô định (quy tiến đến vô định) chỉ là sự chi ly trống rỗng [về nội dung]. Vì, mặc dù khi nói: “Hãy kéo một đường thẳng!” thì sẽ đúng hơn nếu người ta thêm vào, hãy kéo in definitum (đến vô định) hơn là in infinitum (đến vô tận); bởi câu trước không có nghĩa gì nhiều hơn là: “Kéo một đường thẳng tùy thích”; còn câu sau lại là: “Hãy kéo dài đường thẳng liên tục, không được dừng lại” (ở đây không có ý bảo như vậy). | Vậy, chỉ khi nói về năng lực thực hiện, thuật ngữ trước [đến vô tận] là hoàn toàn đúng vì có thể kéo dài mãi đường thẳng đến vô tận. Điều này cũng đúng cho mọi trường hợp khi ta chỉ nói về sự quy tiến, tức là sự tiếp tục từ điều kiện đến cái có-điều kiện; sự tiếp tục khả hữu này tiến hành đến vô tận trong chuỗi những hiện tượng. [Chẳng hạn] từ một cặp bố mẹ, các bạn có thể tiếp tục theo đường đi xuống đến việc sản sinh ra con cháu một cách vô tận [không có kết thúc] và hoàn toàn có thể suy tưởng rằng nó tiếp diễn hiện thực như thế trong thế giới. Vì ở đây, lý tính không bao giờ cần có một sự toàn thể tuyệt đối của chuỗi, bởi nó không giả định tiên quyết một chuỗi như thế như là điều kiện và như là đã được mang lại (gegeben, datum), mà chỉ như cái gì có-điều kiện có thể được mang lại (dabile) và được thêm mãi đến vô tận.

B540

Nhưng tình hình sẽ hoàn toàn khác khi đứng trước vấn đề: sự quy thoái từ cái có-điều kiện được cho đi ngược lên đến những điều kiện trong một chuỗi sẽ kéo dài đến đâu: liệu tôi có thể nói: đó là một sự đi lùi đến vô tận hay chỉ là một sự đi lùi không xác định được (in indefinitum: đến vô định)? | Như vậy, [chẳng hạn] liệu tôi có thể - bắt đầu từ một người cụ thể đang sống - đi ngược lên trong chuỗi những tổ tiên của người đó đến vô tận, hay phải chăng chỉ

có thể nói: càng đi ngược lại, tôi càng không bao giờ tìm ra một cơ sở thường nghiệm để xem chuỗi ấy là có giới hạn ở một chỗ nào đó, khiến tôi vừa có quyền, đồng thời vừa có nhiệm vụ tiếp tục đi tìm cho mỗi vị tổ tiên của người này những tổ tiên còn xa hơn nữa, mặc dù tôi **không giả định điều đó như một điều kiện tiên quyết**.

B541 Theo đó, tôi nói rằng: nếu cái toàn bộ trong trực quan thường nghiệm đã được mang lại thì sự quy thoái trong chuỗi của những điều kiện bên trong của nó là đến vô tận. Nhưng nếu chỉ có một mắt xích [một bộ phận] của chuỗi là được mang lại, từ đó sự quy thoái đến cái toàn thể tuyệt đối mới phải bắt đầu tiến hành, thì chỉ có một sự đi lùi đến độ xa vô định (in indefinitum). Như thế, về sự phân chia của một vật chất được mang lại trong khuôn khổ của các ranh giới của nó (tức của một vật thể) [như là chỉnh thể] phải nói rằng: sự phân chia là đến vô tận. Vì cái vật chất này là toàn bộ, do đó được mang lại cùng với tất cả các bộ phận có thể có của nó trong trực quan thường nghiệm. Điều kiện của cái toàn bộ này là bộ phận của nó, và điều kiện của bộ phận này lại là bộ phận của bộ phận v.v., và trong sự quy thoái của việc phân chia này không bao giờ bắt gặp được một mắt xích vô-điều kiện (không thể phân chia được) trong chuỗi những điều kiện, cho nên không những không có ở bất cứ đâu một cơ sở thường nghiệm để ngừng việc phân chia, trái lại, bản thân các mắt xích xa hơn của việc phân chia được tiếp tục này **đã được mang lại một cách thường nghiệm** trước sự phân chia, tức là, sự phân chia đi đến vô tận. Ngược lại, chuỗi những tổ tiên của một con người nhất định **không** được mang lại trong tính toàn thể tuyệt đối ở trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào, trái lại, sự quy thoái lại đi từ một thành viên của phả hệ này đến một thành viên cao hơn và không bắt gặp một ranh giới thường nghiệm nào cho thấy một thành viên như thế là vô

điều kiện tuyệt đối. Nhưng cũng chính vì những thành viên có thể mang lại điều kiện cho chuỗi này **không** nằm trong trực quan thường nghiệm về cái toàn bộ **trước** sự quy thoái, nên sự quy thoái không đi đến **vô tận** (của việc phân chia cái được mang lại) mà đi tới độ xa **vô định** [không xác định được] trong việc tìm kiếm các thành viên xa hơn cho cái hiện có và các thành viên xa hơn này bao giờ cũng lại chỉ được mang lại một cách có-điều kiện.

B542 Vậy, không có trường hợp nào trong cả hai trường hợp trên, dù là quy thoái đến vô tận hay đến vô định mà chuỗi những điều kiện lại được xem là được mang lại như là vô tận ở trong bản thân đối tượng. Đây không phải là những sự vật được mang lại tự thân mà chỉ là những hiện tượng - với tư cách như là những điều kiện của nhau - chỉ được mang lại trong bản thân sự quy thoái. Do vậy, câu hỏi không còn là: chuỗi những điều kiện này tự thân nó lớn bao nhiêu, là hữu tận hay vô tận; vì chuỗi ấy không là gì nơi tự thân nó cả, mà là: chúng ta phải tiến hành sự quy thoái thường nghiệm như thế nào và phải tiếp tục việc quy thoái ấy đến đâu. Và đây chính là sự khác nhau rõ ràng trong quan hệ với quy tắc về sự tiến lên này: nếu cái toàn bộ đã được mang lại một cách thường nghiệm, thì có thể đi ngược lại đến vô tận trong chuỗi của những điều kiện bên trong của nó. Còn nếu cái toàn bộ ấy không được mang lại, mà là cần được mang lại thông qua sự quy thoái thường nghiệm, thì tôi chỉ có thể nói: có thể tiếp tục đi tới vô tận để tìm ra những điều kiện còn cao hơn nữa. Trong trường hợp trước, tôi đã có thể nói: bao giờ cũng còn có các mắt xích có thể được mang lại một cách thường nghiệm nhiều hơn những gì tôi đã đạt được bằng sự quy thoái (của sự phân chia); nhưng trong trường hợp sau phải nói: tôi có thể luôn luôn tiếp tục đi xa hơn trong việc quy thoái, vì không có mắt xích nào được mang lại một cách thường nghiệm như là cái vô điều kiện

tuyệt đối, và như thế, bao giờ một mắt xích cao hơn cũng như là có thể có, và do đó, cho phép đặt câu hỏi về nó như là điều tất yếu. Trong trường hợp trước, điều tất yếu là phải **B543 bắt gặp được** nhiều mắt xích hơn nữa của chuỗi, còn ở trường hợp sau là luôn tất yếu phải **tiếp tục tra hỏi** về nhiều mắt xích hơn nữa, vì không có kinh nghiệm nào bị giới hạn **một cách tuyệt đối**. Vì, hoặc là các bạn không có tri giác nào giới hạn một cách tuyệt đối sự quy thoái thường nghiệm của các bạn, và như thế các bạn không được xem sự quy thoái của các bạn là đã hoàn tất trọn vẹn; hoặc các bạn có một tri giác giới hạn chuỗi của các bạn như thế, thì tri giác này không thể là một bộ phận của chuỗi đã được vượt qua (bởi cái làm giới hạn phải được phân biệt với cái bị nó giới hạn) và như vậy các bạn phải tiếp tục sự quy thoái cho đến điều kiện này, và cứ thế tiếp tục mãi.

Tiết sau đây sẽ làm rõ hơn các nhận xét này qua việc **áp dụng** chúng.

TIẾT 9**VỀ VIỆC SỬ DỤNG THƯỜNG NGHIỆM
NGUYÊN TẮC ĐIỀU HÀNH CỦA LÝ TÍNH
ĐỐI VỚI CÁC Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC**

Như chúng ta đã nhiều lần chứng minh, không thể có một sự sử dụng siêu nghiệm đối với các khái niệm thuần túy của giác tính lẫn của lý tính; cái toàn thể tuyệt đối của các chuỗi các điều kiện trong thế giới cảm tính là chỉ dựa vào một sự sử dụng siêu nghiệm của lý tính vốn đòi hỏi sự hoàn chỉnh trọn vẹn vô-điều kiện của điều mà lý tính giả định tiên quyết như là Vật-tự thân. | Nhưng vì thế giới cảm tính không hề chứa đựng một sự hoàn chỉnh trọn vẹn như vậy, nên không còn thể nói về lượng tuyệt đối của các chuỗi trong thế giới cảm tính được nữa, rằng phải chăng lượng ấy là có giới hạn hay tự thân không bị giới hạn; trái lại, chỉ có thể nói về việc chúng ta, - khi quy kinh nghiệm về với những điều kiện của nó - phải đi lùi lại đến đâu trong việc quy thoát thường nghiệm nhằm dừng lại không ở đâu khác hơn là ở việc trả lời câu hỏi của kinh nghiệm cho phù hợp với đối tượng theo quy tắc [điều hành] của lý tính.

B544

Như vậy, chỉ còn lại cho chúng ta tính hiệu lực của nguyên tắc của lý tính với tư cách là một quy tắc [điều hành] về việc tiếp tục và [tăng tiến] độ lớn của một kinh nghiệm khả hữu, sau khi tính vô hiệu lực của nó với tư cách là một nguyên tắc cấu tạo về những hiện tượng tự thân đã được [chúng ta] chứng minh đầy đủ. Một khi ta có thể phơi bày điều này một cách không thể nghi ngờ thì sự tranh cãi của lý tính với chính bản thân nó cũng sẽ hoàn toàn kết thúc, bằng cách không chỉ thông qua sự giải quyết có tính

phê phán khiến cho ảo tưởng đã làm phân đôi lý tính với chính nó bị xóa bỏ, mà còn thay vào đó, ý nghĩa [thực sự của các Ý niệm] - trong đó lý tính nhất trí với chính mình và do ngộ nhận mới sinh ra tranh cãi - cũng được khai thông (aufgeschlossen) và một nguyên tắc vốn có tính **biện chứng** được chuyển hóa thành một nguyên tắc [có giá trị] **học thuyết (doktrinal)***. Trong thực tế, nếu nguyên tắc này, theo nghĩa chủ quan của nó [tức đã được điều chỉnh theo nghĩa chủ quan như nguyên tắc điều hành cho ta], có thể được chứng thực như là nguyên tắc xác định việc sử dụng giác tính một cách tối đa ở trong kinh nghiệm phù hợp với những đối tượng của kinh nghiệm, thì nó cũng [có giá trị và tác dụng] không khác gì như thể nó [trước đây được xem] là một tiên đề (Axiom) có thể xác định những đối tượng tự **thân** một cách tiên nghiệm (điều không thể nào có được từ lý tính thuần túy); vì một tiên đề như thế không thể có ảnh hưởng lớn lao đối với việc mở rộng và điều chỉnh nhận thức của ta đối với những đối tượng của kinh nghiệm bằng cách nào khác hơn ngoài việc phải tự chứng minh trong việc mở rộng đến tối đa việc sử dụng thường nghiệm của giác tính chúng ta.

* doktrinal: có tính học thuyết, tức có khả năng mang lại nhận thức. Xem B421, B544, B534. (N.D).

I.

GIẢI QUYẾT Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC VỀ CÁI TOÀN THỂ CỦA SỰ TỔNG HỢP NHỮNG HIỆN TƯỢNG TRONG VŨ TRỤ

Không những ở đây mà cả trong các vấn đề vũ trụ học còn lại, cơ sở của nguyên tắc điều hành của lý tính chính là mệnh đề sau: “trong sự quy thoái thường nghiệm, không thể bắt gặp một kinh nghiệm nào về một ranh giới tuyệt đối, do đó, cũng không có kinh nghiệm nào về một điều kiện là tuyệt đối vô-điều kiện về mặt thường nghiệm. Nhưng cơ sở của điều này lại là: một kinh nghiệm như thế sẽ phải chứa đựng một sự giới hạn những hiện tượng bằng một **Hư vô** (Nichts) hay là một sự **Trống rỗng** (das Leere) mà sự quy thoái liên tục có thể sẽ chạm phải nhờ vào một tri giác, đó là điều vô lý, không thể có được.

B546 Mệnh đề này, vì không nói điều gì khác hơn là: trong sự quy thoái thường nghiệm, bao giờ tôi cũng đi tới một điều kiện mà bản thân nó lại phải được xem là có-điều kiện một cách thường nghiệm, nên chứa đựng quy tắc **in terminis** [có giá trị không giới hạn] rằng: dù tôi đi xa đến đâu trong chuỗi đi lên, bao giờ tôi cũng phải tra hỏi tiếp về một mắt xích cao hơn của chuỗi, bất kể mắt xích này có được biết bằng kinh nghiệm hay không.

Vậy bây giờ để giải quyết vấn đề vũ trụ học đầu tiên, không cần điều gì khác hơn ngoài việc làm rõ: phải chăng trong việc quy thoái đến lượng vô điều kiện [tuyệt đối] của toàn bộ thế giới (về mặt thời gian cũng như không gian) sự tiến lên không bao giờ bị giới hạn này có thể gọi là một sự

đi lùi đến cái Vô tận, hay chỉ là một sự quy thoái liên tục không được xác định (in indefinitum - đến vô-định)?.

B547 Biểu tượng phổ biến đơn thuần [trong đầu óc ta] về chuỗi của mọi trạng thái **đã qua** của thế giới cũng như của những sự vật tồn tại đồng thời trong thế giới, bản thân nó không gì khác hơn là một sự quy thoái thường nghiệm khả hữu mà tôi **suy tưởng**, - mặc dù một cách **chưa xác định** - và chỉ qua đó, **khái niệm** về một chuỗi như thế của những điều kiện cho tri giác được mang lại mới có thể hình thành được⁽¹⁾. Như thế, bao giờ tôi cũng có toàn bộ thế giới ở **trong khái niệm**, chứ không hề có thế giới (như là cái toàn bộ) ở **trong trực quan**. Vậy, tôi không thể từ lượng của thế giới [trong khái niệm] suy ra lượng của sự quy thoái và xác định cái này cho phù hợp với cái kia, trái lại, trước hết tôi phải tạo ra một khái niệm về lượng của thế giới **thông qua** lượng của sự quy thoái thường nghiệm. Nhưng về lượng này [của sự quy thoái], tôi không bao giờ biết gì hơn là tôi luôn luôn phải đi từ một mắt xích đã cho của chuỗi những điều kiện tiếp tục tiến lên một chuỗi cao hơn (xa hơn) một cách **thường nghiệm**. Như vậy qua đó, Lượng của cái toàn bộ những hiện tượng không hề được xác định một cách tuyệt đối, do đó người ta cũng không thể nói rằng sự quy thoái này đi đến **Vô-tận**, vì khẳng định như thế là đã **dự đoán** được những mắt xích mà sự quy thoái chưa đạt tới và đã hình dung số lượng của nó với một độ lớn mà không tổng hợp thường nghiệm nào có thể vươn đến được; do đó, hóa ra

(1) Vậy, chuỗi thế giới này vừa không thể lớn hơn cũng không thể nhỏ hơn là sự quy thoái thường nghiệm khả hữu là cái duy nhất trên đó khái niệm về chuỗi thế giới đặt cơ sở. Và vì sự quy thoái này không thể có một cái vô tận được xác định, cũng không có một cái hữu tận được xác định (cái bị giới hạn tuyệt đối), cho nên rõ ràng là: ta không thể giả định lượng của thế giới là hữu tận lẫn vô tận, vì sự quy thoái (nhờ đó lượng thế giới được hình dung) không cho phép có cái nào trong cả hai cái ấy.

B548 đã **xác định** được Lượng của thế giới **trước** sự quy thoái (dù chỉ một cách tiêu cực); đó là điều vô lý, không thể có được. Bởi vì lượng của thế giới không được mang lại cho tôi bằng bất cứ trực quan nào (về mặt tính toàn thể), do đó lượng của nó cũng không hề được mang lại **trước** sự quy thoái. Do đó, ta không thể phát biểu gì về Lượng tự-thân của thế giới cả, càng không thể bảo rằng trong đó có một regressus in infinitum [quy thoái đến vô tận], trái lại chỉ có thể **đi tìm** khái niệm về Lượng của nó dựa theo quy tắc [điều hành] xác định sự quy thoái thường nghiệm ở bên trong nó. Nhưng, quy tắc này không nói điều gì hơn là, dù đi xa đến đâu trong chuỗi những điều kiện thường nghiệm, ta cũng không được giả định một ranh giới tuyệt đối ở đâu cả, trái lại, phải đưa mỗi hiện tượng, như là có-điều kiện, vào dưới một hiện tượng khác như là điều kiện của nó, rồi phải tiếp tục đi lên tới điều kiện này; đó là một **regressus in indefinitum [quy thoái đến vô định]** vì nó không xác định một Lượng [tuyệt đối] nào ở **bên trong** bản thân đối tượng, khác một cách rõ ràng với sự quy thoái in **infinitum** [đến vô tận].

Theo đó, tôi không thể nói: thế giới là vô tận xét về mặt thời gian đã qua hay là về mặt không gian. Vì một khái niệm như thế về Lượng - như là về một [lượng] vô tận đã được mang lại - là có tính thường nghiệm, do đó tuyệt đối không thể có được, vì đã xem [toàn bộ] thế giới như là một đối tượng của giác quan. Tôi cũng sẽ không nói: sự quy thoái từ một tri giác đã cho đến tất cả những gì bị giới hạn về không gian lẫn về thời gian đã qua trong một chuỗi là đi đến **vô tận**, vì điều này giả định tiên quyết một Lượng vô tận của thế giới; cũng không nói: là **hữu tận**, vì một ranh giới tuyệt đối cũng không thể có được một cách thường nghiệm. Tóm lại, tôi sẽ không thể nói gì về **toàn bộ** đối tượng của kinh nghiệm (của thế giới cảm tính) mà chỉ có thể nói về **quy tắc [điều hành]**, theo đó kinh nghiệm phải được

tiến hành và được tiếp tục phù hợp với đối tượng của nó.

Vậy đối với vấn đề vũ trụ học về Lượng của thế giới, câu trả lời đầu tiên và phủ định là: “Thế giới không có cái khởi đầu đầu tiên về thời gian, và không có một ranh giới cuối cùng về không gian”.

B549 Vì trong trường hợp ngược lại, hóa ra thế giới bị giới hạn bởi thời gian trống rỗng ở mặt này và bởi không gian trống rỗng ở mặt kia. Nhưng thế giới, với tư cách là hiện tượng, không thể tự thân bị giới hạn như thế, bởi hiện tượng không phải là một vật-tự thân, để cho một tri giác về sự giới hạn bằng thời gian hay không gian hoàn toàn trống rỗng có thể có được, qua đó các điểm tận cùng này của thế giới được mang lại trong một kinh nghiệm khả hữu. Nhưng một kinh nghiệm như thế, - như là kinh nghiệm hoàn toàn trống rỗng về nội dung - là không thể có được. Vậy một ranh giới tuyệt đối của thế giới [phải] là thường nghiệm, mà như thế cũng là tuyệt đối không thể có được⁽¹⁾.

Từ đó lại đồng thời đưa lại câu trả lời **khẳng định**: sự quy thoái trong chuỗi những hiện tượng của thế giới, như là một sự xác định Lượng của thế giới, tiến hành in **indefinitum** [đến vô định]; tức cũng là nói rằng: thế giới cảm tính không có một Lượng tuyệt đối, trái lại sự quy thoái thường nghiệm (chỉ qua đó, thế giới cảm tính có thể được mang lại cho ta về phía những điều kiện của nó) có một quy

⁽¹⁾ Người ta cần lưu ý: chứng minh ở đây được thực hiện theo một **phương cách** hoàn toàn khác với chứng minh giáo điều đã nêu trong Phản đề của Nghịch lý thứ nhất. Theo phương cách lĩnh dung tầm thường và giáo điều, ta đã xem thế giới cảm tính - về mặt tính toàn thể - có giá trị như một Vật-tự thân có trước mọi sự quy thoái; và [do đó], nếu thế giới không có mặt trong mọi thời gian và mọi không gian, thì nói chung ta phủ nhận một vị trí nhất định nào đó của nó ở trong cả hai. Do vậy mà kết luận rút ra cũng khác với kết luận ở đây, đó là [phản đề] đã suy ra tính vô tận hiện thực của thế giới.

B550 tặc [điều hành], đó là từ một mắt xích bất kỳ của chuỗi, như từ một cái có-điều kiện, luôn phải tiến lên một mắt xích xa hơn nữa (thông qua kinh nghiệm riêng, qua manh mối của lịch sử hay chuỗi những kết quả và những nguyên nhân của chúng), và không được kết thúc việc mở rộng việc sử dụng thường nghiệm khả hữu của giác tính ở một điểm nào đó; và đó cũng chính là công việc duy nhất và đích thực của lý tính đối với các Nguyên tắc của mình.

Một sự quy thoái thường nghiệm nhất định - trong khi tiến lên không ngừng trong một loại các đối tượng nào đó - là điều không bị đề ra (vorgeschrieben) [một cách bắt buộc] bởi quy tắc này; chẳng hạn từ một con người cụ thể, người ta không chờ đợi - qua việc phải tiến lên trong chuỗi những tổ tiên - [tìm ra] một cặp vợ chồng đầu tiên, hoặc trong chuỗi những thiên thể cho phép có một thiên thể tận cùng; trái lại chỉ bắt buộc một sự tiến lên từ những hiện tượng này đến những hiện tượng khác, cho dù những hiện tượng này không mang lại một tri giác thực sự (nếu - về mức độ - nó quá yếu cho ý thức chúng ta để trở thành kinh nghiệm), vì dù sao chúng vẫn thuộc về [phạm vi] kinh nghiệm khả hữu.

Mọi sự khởi đầu đều ở trong thời gian, và mọi ranh giới của cái có quảng tính là ở trong không gian. Nhưng không gian và thời gian chỉ có trong thế giới cảm tính. Do đó, chỉ những hiện tượng ở **bên trong** thế giới là có-điều kiện, còn **bản thân** thế giới thì không bị giới hạn, dù một cách có-điều kiện hay vô-điều kiện.

Vì lẽ đó, và cũng vì thế giới không thể được mang lại một cách **toàn bộ**, và bản thân chuỗi những điều kiện cho một cái có-điều kiện cũng không thể được mang lại toàn bộ như là chuỗi của thế giới, nên khái niệm về Lượng của thế giới chỉ được mang lại **thông qua** sự quy thoái chứ không phải **trước** sự quy thoái trong một trực quan tập thể

B551 [Kollektive Anschauung/trực quan về cái toàn bộ]. Khái niệm về sự quy thoái bao giờ cũng ở trong **việc xác định** về Lượng [trong quá trình xác định về Lượng], và do đó không mang lại một khái niệm **nhất định** [hoàn tất], càng không mang lại một khái niệm về một Lượng vô tận xét trong quan hệ với một chuẩn mực nào đó, cho nên không đi đến cái vô tận (hầu như đến với một cái vô tận đã được mang lại [như một chỉnh thể]), mà là đi đến độ xa **vô định** để mang lại một Lượng (của kinh nghiệm), là một Lượng chỉ thông qua sự quy thoái này mới trở thành hiện thực.

Bản sao lưu trữ

II.

**GIẢI QUYẾT Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC
VỀ CÁI TOÀN THỂ CỦA VIỆC PHÂN CHIA
MỘT CÁI TOÀN BỘ [MỘT CHÍNH THỂ]
ĐƯỢC MANG LẠI TRONG TRỰC QUAN**

Khi tôi phân chia một cái toàn bộ [một chính thể] được mang lại trong trực quan, là tôi đi từ một cái có-điều kiện đến những điều kiện của khả thể của nó. Việc phân chia những bộ phận (latinh: *subdivisio* hay *decompositio*) là một sự quy thoái trong chuỗi những điều kiện này. Trong trường hợp đó, cái toàn thể tuyệt đối của chuỗi này chỉ được mang lại, nếu sự quy thoái có thể đạt đến những bộ phận đơn thuần [đơn tố]. Nhưng nếu trong sự phân chia được tiến hành liên tục, tất cả mọi bộ phận lúc nào cũng lại có thể được phân chia, thì sự phân chia, tức là, sự quy thoái từ cái có-điều kiện đến các điều kiện của nó là **in infinitum [đến vô tận]**; bởi những điều kiện (những bộ phận) được chứa đựng ngay trong bản thân cái có-điều kiện, và vì cái có-điều kiện này được mang lại một cách toàn bộ trong một trực quan được giới hạn giữa hai ranh giới, nên những điều kiện của nó cũng đã được mang lại cùng một lúc. [Vd: một vật thể như là một chính thể]. Do đó, sự quy thoái này không được gọi đơn thuần là một sự đi lùi **in indefinitum [đến vô định]** như chỉ có Ý niệm vũ trụ trước đây đã cho phép, vì lẽ [trong trường hợp trước] tôi phải tiếp tục tiến lên từ cái có-điều kiện đến các điều kiện của nó, mà các điều này lại **nằm bên ngoài** cái có-điều kiện, do đó không đồng thời được mang lại mà đến dần dần trong sự quy thoái thường nghiệm. Nhưng dù vậy, vẫn không hề cho phép nói về một toàn bộ

[chỉnh thể] có thể được phân chia đến vô tận ấy, rằng: nó bao gồm [số lượng] vô tận nhiều bộ phận. Vì tuy mọi bộ phận đã được chứa đựng trong trực quan về cái toàn bộ, nhưng toàn bộ sự phân chia [sự phân chia hoàn tất] lại không được chứa đựng trong trực quan ấy. | Toàn bộ sự phân chia chỉ diễn ra trong quá trình phân chia liên tục, hay là trong bản thân sự quy thoái; là cái mới làm cho chuỗi này thành hiện thực. Nhưng vì sự quy thoái này là vô tận, nên tuy mọi mắt xích (những bộ phận) mà nó muốn vươn tới đều được chứa đựng trong cái toàn bộ được cho như là một tập hợp (Aggregate), nhưng lại không chứa đựng chuỗi toàn bộ của sự phân chia vốn tiếp diễn vô tận và không bao giờ là toàn bộ [hoàn tất], nên sự quy thoái không thể diễn tả một số lượng vô tận lẫn sự tổng kết cái số lượng vô tận này trong một toàn bộ được.

Sự ôn lại khái quát này, trước hết, rất dễ được áp dụng vào **không gian**. Bất kỳ một không gian nào được trực quan trong phạm vi các ranh giới của nó đều là một cái toàn bộ như thế, vì những bộ phận của nó trong mọi sự phân chia đều lại là **những** không gian [nhỏ hơn], và vì thế có thể được phân chia đến vô tận.

B553 Từ đó dẫn đến một sự áp dụng thứ hai hoàn toàn tự nhiên, tức là áp dụng vào một hiện tượng bên ngoài cũng được giới hạn trong các ranh giới nhất định (vd: các vật thể). Tính khả phân [tính có thể phân chia được] của hiện tượng [vật thể] này là dựa trên tính khả phân của không gian, [vì] không gian tạo nên khả thể cho vật thể như là một cái toàn bộ [chỉnh thể] có quảng tính. Do đó, vật thể này là có thể phân chia đến vô tận nhưng không vì thế mà lại bao gồm vô tận nhiều bộ phận.

Thoạt nhìn tuy có vẻ rằng: vì một vật thể phải được hình dung như là **bản thể** ở trong không gian, nên - đối với

quy luật về sự khả phân của không gian - bản thể này phải được phân biệt với không gian, vì người ta phải thú nhận rằng: sự phân chia trong không gian [đến vô tận] cũng không bao giờ có thể xóa bỏ [thủ tiêu] mọi sự tổ hợp (Zusammensetzung) [trong bản thể], vì trong trường hợp đó, thậm chí mọi không gian - vốn không có gì là cái tự tồn cả - cũng sẽ không còn nữa (đây là điều vô lý, không thể có được); [vả lại], nếu cho rằng mọi sự tổ hợp của vật chất [bản thể] bị thủ tiêu trong tư tưởng, sẽ không có gì còn lại cả, thì điều này lại có vẻ không hợp nhất được với khái niệm về một bản thể, là cái phải thực sự là chủ thể của mọi sự tổ hợp, và vẫn còn lại trong các yếu tố của nó, cho dù sự nối kết các yếu tố này trong không gian, qua đó chúng tạo nên một vật thể, có bị thủ tiêu đi nữa. Chỉ có điều, tình hình sẽ không phải như thế với những gì được gọi là bản thể trong hiện tượng, không giống với những gì người ta suy tưởng về nó như về một Vật-tự thân thông qua khái niệm thuần túy của giác tính. **Bản thể - hiện tượng** này không phải là chủ thể tuyệt đối, mà là một hình ảnh thường tồn của cảm năng và không gì hơn là trực quan, trong đó hoàn toàn không có gì là Vô-điều kiện cả.

B554

Nhưng dù quy tắc này về sự tiến đến vô tận trong sự phân chia một hiện tượng - như là sự phân chia về một sự lấp đầy đơn thuần của không gian - là chính đáng không có gì phải nghi ngờ, thì nó lại không thể có giá trị nếu ta muốn mở rộng nó vào [việc phân chia] số lượng của những bộ phận đã được tách bạch rõ bằng một cách nào đó tạo nên một **quantum discretum** [lượng bất-liên tục: một cơ thể có tổ chức] trong một toàn bộ được mang lại. Không thể giả định rằng mỗi bộ phận trong một toàn bộ có tổ chức, đến lượt nó lại cũng được tổ chức, và bằng cách đó, khi tháo rời [phân chia] các bộ phận đến vô tận, người ta luôn luôn gặp được các bộ phận mới cũng được tổ chức, nói ngắn, rằng cái toàn bộ được tổ chức đến vô tận; mặc dù có thể giả định

rằng các bộ phận của vật chất được ta phân chia đến vô tận có thể được tổ chức. Bởi vì tính vô tận của sự phân chia một **hiện tượng** được mang lại trong không gian chỉ dựa trên sự kiện là: tính khả phân [của một hiện tượng] chỉ đơn thuần được mang lại thông qua tính vô tận này, tức là, **một số lượng** tự nó hoàn toàn **không** được xác định của các bộ phận là được mang lại, còn bản thân các bộ phận thì chỉ được mang lại và được xác định thông qua sự phân chia này; nói ngắn, [tính vô tận của sự phân chia nhất thiết giả định tiên quyết rằng] cái toàn bộ không phải đã được phân chia tự nơi bản thân nó (an sich) [in se]. Vì thế, sự phân chia [của ta] có thể xác định một số lượng [các bộ phận] trong cái toàn bộ; - một số lượng bao nhiêu là do sự quy thoái đi đến đâu trong sự phân chia. Ngược lại, nơi một vật thể được tổ chức đến vô tận, cái toàn bộ [chính thể] đã được hình dung thông qua khái niệm này như là **đã được** phân chia, và [hy vọng] bắt gặp một số lượng các bộ phận vừa đã được xác định tự nơi nó, vừa là số lượng vô tận **trước** khi tiến hành mọi sự quy thoái để phân chia, thế là, qua đó người ta tự mâu thuẫn với chính mình, vì sự phát triển vô tận [của sự quy thoái] vừa được xem như là một chuỗi không bao giờ hoàn tất (vô tận) nhưng đồng thời lại được xem như là đã hoàn tất trong một sự tổng kết (Zusammennehmung) [tất cả những bộ phận]. Sự phân chia vô tận chỉ biểu thị **hiện tượng** như là **quantum continuum** (lượng liên tục) và không thể tách rời với sự lấp đầy không gian, vì chính trong sự lấp đầy này là cơ sở của tính khả phân vô tận. Nhưng, bao lâu một cái gì đó được giả định như là **quantum discretum** (lượng bất liên tục) thì số lượng những đơn vị trong đó đã được xác định, do đó bao giờ cũng ngang bằng một con số [nào đó]. Vậy, một vật thể được tổ chức đến mức độ nào, chỉ có kinh nghiệm mới [cho ta] biết được, và dù kinh nghiệm chắc chắn sẽ không đạt đến một bộ phận nào không được tổ chức, thì dù sao những bộ phận này ít ra cũng phải nằm trong một

kinh nghiệm khả hữu. Thế nhưng, sự phân chia **siêu nghiệm** về một hiện tượng nói chung đi xa đến đâu lại hoàn toàn không phải là công việc của kinh nghiệm, [kinh nghiệm không trả lời được], mà là một Nguyên tắc của lý tính [ngăn cấm ta] không bao giờ được xem sự quy thoái thường nghiệm trong việc phân chia cái quảng tính [những vật thể] - phù hợp với bản tính tự nhiên của hiện tượng này - là hoàn tất tuyệt đối.

Bản sao lưu trữ

B556

**NHẬN XÉT TỔNG KẾT VỀ VIỆC GIẢI
QUYẾT CÁC Ý NIỆM SIÊU NGHIỆM
CÓ TÍNH TOÁN HỌC VÀ DẪN NHẬP VỀ
VIỆC GIẢI QUYẾT CÁC Ý NIỆM SIÊU
NGHIỆM CÓ TÍNH NĂNG ĐỘNG CÒN LẠI**

Khi chúng ta hình dung Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy qua tất cả các Ý niệm siêu nghiệm trong một bảng danh mục, chúng ta đã vạch ra lý do của sự tương phản và phương tiện duy nhất để khắc phục nó là ở chỗ tuyên bố rằng cả hai khẳng định đối lập nhau ấy đều sai: như thế, ta đã hình dung ở đâu những điều kiện cũng đều như là thuộc về cái-có điều kiện của chúng theo các quan hệ của không gian và của thời gian, giống như giả định [tiền đề] thông thường của lý trí con người bình thường mà sự tương phản nào cũng hoàn toàn dựa vào. Về phương diện đó, tất cả những biểu tượng biện chứng [sai lầm] về cái toàn thể trong chuỗi những điều kiện cho một cái có-điều kiện đều hoàn toàn cùng một loại giống nhau [von gleicher Art: gleichartig: đồng loại/đồng tính]. Luôn luôn có một chuỗi, trong đó những điều kiện được nối kết với cái có-điều kiện như là những mắt xích của chuỗi, và qua đó chúng đồng loại [đồng tính] với nhau, vì khi sự quy thoái được suy tưởng là không bao giờ hoàn tất, hay, nếu hoàn tất thì một mắt xích tự nó là cái-có-điều kiện được giả định một cách sai lầm như là mắt xích đầu tiên, do đó, như là vô-điều kiện. Thế là, [trong các

B557

nghịch lý] không phải đối tượng, tức là cái có-điều kiện được thực sự xem xét mà ở đâu cũng chỉ có **chuỗi** những điều kiện cho cái có-điều kiện là được xem xét về mặt Lượng; và sự khó khăn là nằm ở chỗ: lý tính đã làm cho chuỗi ấy hoặc là quá lớn hoặc là quá nhỏ đối với giác tính khiến cho giác tính không bao giờ có thể ngang bằng được

với chuỗi nào của Ý niệm của lý tính cả; sự khó khăn này không thể được khắc phục bằng một sự so sánh nào mà chỉ có thể bằng sự cắt đứt hoàn toàn điểm nút ấy.

Nhưng đến đây chúng ta đã bỏ qua một sự khác biệt cơ bản giữa những đối tượng, tức là giữa những khái niệm của giác tính, - những khái niệm đã được lý tính cố tình nâng lên thành các Ý niệm-, đó là sự khác biệt dựa theo bảng danh mục các phạm trù trước đây của ta là ngoài hai phạm trù có tính toán học, còn có hai phạm trù còn lại nói lên một sự tổng hợp có tính năng động về những hiện tượng. Đến nay, trong biểu tượng phổ biến về mọi Ý niệm siêu nghiệm, chúng ta đã luôn luôn ở yên dưới những điều kiện bên trong [thế giới] hiện tượng cũng giống như trong hai Ý niệm siêu nghiệm có tính toán học [Lượng và sự phân chia những bộ phận của thế giới] trên đây đã không có đối tượng nào khác ngoài đối tượng ở bên trong hiện tượng. Nhưng bây giờ, vì ta tiến lên đến các khái niệm năng động của giác tính trong chừng mực chúng phải tương ứng với Ý niệm của lý tính, thì sự phân biệt này trở thành quan trọng và mở ra cho ta một triển vọng hoàn toàn mới mẻ đối với [việc giải quyết] cuộc tranh cãi mà lý tính đã vướng vào. | Nếu trước đây cuộc tranh cãi ấy - vì cả hai phía đều xây dựng trên các tiền đề sai lầm - đã bị bác bỏ [cả hai đều sai], thì bây giờ trong Nghịch lý có tính năng động, biết đâu từ giác độ ấy, có lẽ một tiền đề như thế lại xảy ra [cả hai cùng đúng], có thể cùng đứng vững được trước đòi hỏi của lý tính, và quan tòa bổ sung sự thiếu sót của các lý lẽ pháp lý mà người ta đã không thừa nhận đối với cả hai phía để có thể giải quyết cuộc tranh cãi vừa lòng cho cả hai phía bằng cách so sánh các lập luận với nhau; điều không được phép làm trong cuộc tranh cãi về Nghịch lý có tính toán học trước đây.

Thật thế, những chuỗi các điều kiện đều đồng loại với nhau [đồng tính] trong chừng mực người ta chỉ nhìn vào việc

triển khai (Erstreckung) các chuỗi ấy: hoặc chúng tương ứng với Ý niệm, hoặc quá lớn hay quá nhỏ đối với Ý niệm. Chỉ có khái niệm của giác tính làm nền tảng cho các Ý niệm này lại chứa đựng: hoặc chỉ một sự tổng hợp **cái đồng loại** [đồng tính] (là cái được giả định tiên quyết trong bất cứ Lượng nào, trong sự tổ hợp cũng như trong sự phân chia của Lượng ấy); hoặc chứa đựng cả **cái không đồng loại** [dị tính] là cái ít ra có thể được phép tồn tại trong sự tổng hợp năng động của việc nối kết nguyên nhân [Tự nhiên và Tự do] cũng như việc nối kết cái Tái yếu [Hữu thể tối cao] với cái Bất tất [thế giới hiện tượng].

Do đó, trong sự nối kết những chuỗi hiện tượng một cách toán học, không thể đưa vào cái gì khác hơn là điều kiện **cảm tính**, tức là một điều kiện mà bản thân cũng phải là một bộ phận của chuỗi; còn ngược lại, chuỗi năng động của những điều kiện cảm tính lại cho phép một điều kiện không cùng loại [dị tính], tức không phải là một bộ phận của chuỗi, mà như là đơn thuần khả niệm [intelligibel - chỉ có thể được suy tưởng] nằm bên ngoài chuỗi, qua đó thỏa mãn được lý tính, và [đồng thời] một cái Vô-điều kiện được giả định tiên quyết cho những hiện tượng mà không làm rối loạn chuỗi những hiện tượng vốn bao giờ cũng có-điều kiện và không hề gây các nguyên tắc của giác tính vì đi ngược lại chúng.

Vậy, qua việc cho phép các Ý niệm năng động có một điều kiện của những hiện tượng ở **bên ngoài** chuỗi hiện tượng, tức là, cho phép có một điều kiện mà bản thân không phải là hiện tượng, sẽ tạo ra một cái gì **hoàn toàn khác** với kết quả của Nghịch lý toán học. Đó là: Nghịch lý toán học đưa đến kết quả là cả hai khẳng định tương phản biện chứng phải được xem là **cùng sai**. Ngược lại, cái hoàn toàn có-điều kiện trong các chuỗi **năng động** - vốn không thể tách rời với những chuỗi này như là những hiện tượng - lại được nối kết

với điều kiện tuy là **vô-điều kiện-thường nghiệm** (*empirischunbedingt*)⁽¹⁾ nhưng cũng là **phi-cảm tính**, nên vừa thỏa mãn được giác tính [trong sự quy thoái thường nghiệm không đứt đoạn], vừa mặt khác, thỏa mãn được lý tính [cái Toàn thể tuyệt đối]. | Và, trong khi các lập luận biện chứng đi tìm cái toàn thể tuyệt đối trong những hiện tượng đơn thuần bằng phương cách này hay phương cách khác đều sai [như trong hai nghịch lý đầu], thì ngược lại, các mệnh đề của lý tính - trong một ý nghĩa đã được điều chỉnh theo phương cách trên - **đều có thể cùng đúng** [như trong hai nghịch lý sau]; điều không bao giờ có thể xảy ra nơi các Ý niệm vũ trụ học chỉ liên quan đến cái nhất thể [cái toàn thể] vô-điều kiện có tính toán học, bởi lẽ nơi chúng không có điều kiện nào của chuỗi các hiện tượng mà bản thân không đồng thời cũng là hiện tượng, và - với tư cách là hiện tượng - cùng tạo nên một mắt xích của chuỗi.

(1) Vì giác tính không cho phép có một điều kiện nào bản thân lại vô-điều kiện một cách thường nghiệm ở trong số các hiện tượng [ở trong thế giới hiện tượng]. Nhưng, nếu giác tính chỉ suy tưởng về một điều kiện khả niệm (*intelligibele*) - cho một cái có-điều kiện - như một mắt xích thuộc về thế giới hiện tượng, mà qua đó vẫn không hề làm đứt đoạn chuỗi các điều kiện thường nghiệm; thì một điều kiện khả niệm như thế [vd: nguyên nhân Tự do và Hữu thể tất yếu] lại được phép chấp nhận như là vô-điều kiện-thường nghiệm (*empirischunbedingt*), vì qua đó không có sự đứt đoạn nào xảy ra cho quá trình quy thoái thường nghiệm liên tục. [quá trình quy thoái thường nghiệm vẫn diễn ra bình thường, không bị đứt quãng].

III.

GIẢI QUYẾT Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC VỀ CÁI TOÀN THỂ TRONG VIỆC DẪN XUẤT [RÚT RA] MỌI SỰ KIỆN TRONG VŨ TRỤ TỪ NHỮNG NGUYÊN NHÂN CỦA CHÚNG

Đối với mọi sự kiện xảy ra, người ta chỉ có thể suy tưởng hai loại nguyên nhân: hoặc theo **Tự nhiên**, hoặc bởi **Tự do**. Theo **Tự nhiên**, là sự nối kết một trạng thái với một trạng thái có trước trong thế giới cảm tính, và trạng thái sau phải đi theo trạng thái trước theo một quy luật. Tính nhân quả của những hiện tượng đều dựa trên các điều kiện thời gian, nên nếu trạng thái có trước đã tồn tại một cách vĩnh cửu [độc lập với thời gian], nó sẽ không thể tạo ra một hậu quả **trong** thời gian. Do đó, nguyên nhân của cái gì xảy ra hay ra đời trong thời gian, bản thân nó cũng phải đã từng được ra đời [từng xảy ra], và bản thân nó lại cũng cần có một nguyên nhân theo đúng nguyên tắc của giác tính.

B561 Ngược lại, tôi hiểu **Tự do** - trong ý nghĩa vũ trụ học - là quan năng **tự mình** bắt đầu [tạo ra] một trạng thái, và tính nguyên nhân của nó không phục tùng quy luật tự nhiên là phải có một nguyên nhân khác trước đó theo quy định thời gian. Theo nghĩa đó, **Tự do** là một Ý niệm thuần túy siêu nghiệm; thứ nhất, không chứa đựng một cái gì được vay mượn từ kinh nghiệm cả, và thứ hai, đối tượng của nó không thể được mang lại một cách xác định trong bất kỳ kinh nghiệm nào. | Trong khi đó, ta biết rằng quy luật phổ biến tạo nên chính khả thể của kinh nghiệm đòi hỏi rằng tất cả những gì xảy ra đều có một nguyên nhân, do đó cả nguyên

nhân của nguyên nhân,- là cái bản thân đã xảy ra hay đã ra đời,- đến lượt nó cũng phải có một nguyên nhân khiến cho toàn bộ lãnh vực kinh nghiệm - dù trải rộng đến đâu - cũng đều trở thành một lổng thể (Inbegriff) của Tự nhiên đơn thuần, [tức ở đâu cũng chỉ có **Tự nhiên** mà thôi]. Nhưng, bằng cách như thế sẽ không thể đạt được cái **toàn thể tuyệt đối** của mọi điều kiện trong quan hệ nhân-quả, nên lý tính đã sáng tạo nên Ý niệm về một sự **tự khởi**, có thể tự mình bắt đầu hành động, không bị một nguyên nhân nào khác đi trước để lại quy định nó phải hành động đúng theo quy luật của sự nối kết nhân-quả [tự nhiên].

B562 Điều đặc biệt đáng chú ý ở đây là: khái niệm thực hành [đạo đức] về Tự do là dựa trên Ý niệm siêu nghiệm về Tự do này, do đó, sự khó khăn để chứng minh khả thể của Tự do [đạo đức] gắn liền với việc chứng minh sự đúng đắn của Ý niệm siêu nghiệm về sự tự khởi này. **TỰ DO** theo nghĩa **thực hành** là sự độc lập của Ý CHÍ trước sự thúc bách [Nötigung: cưỡng chế] do các xung động của cảm năng gây ra. Ý chí là cảm tính [arbitrium sensitivum] trong chừng mực nó bị kích động một cách “pathologisch” [“bệnh lý” do bị cưỡng ép] (bởi những nguyên nhân tác động của cảm năng); còn ý chí sẽ bị gọi là [bản năng] thú tính (arbitrium brutum) khi **tất yếu** phải làm theo những xung động của cảm năng. Ý chí của con người tuy là cảm tính (sensitivum), nhưng không phải brutum (bản năng thú tính) mà là **liberum (tự do)**, vì cảm năng không thể bắt buộc con người phải làm theo, trái lại con người có năng lực tự quyết, độc lập với sự thúc bách của những xung động cảm năng.

Người ta dễ thấy ngay rằng, giả thử mọi tính nhân quả trong thế giới cảm tính đều chỉ đơn thuần là Tự nhiên, ắt mọi sự kiện đều bị sự việc khác quy định trong thời gian theo những định luật tất yếu; do đó, những hiện tượng - trong chừng mực chúng quy định ý chí - sẽ làm cho bất kỳ

hành vi nào cũng tất yếu như là những kết quả tự nhiên của chúng; như thế, **sự thủ tiêu Tự do siêu nghiệm cũng đồng thời sẽ triệt tiêu mọi Tự do thực hành** [đạo đức]. Vì Tự do thực hành giả định tiên quyết rằng, dù một điều gì đó không xảy ra, nhưng nó **phải (sollen)** được xảy ra, và vì thế, nguyên nhân của nó ở trong [thế giới] hiện tượng không phải có tính quy định [ngghiêm ngặt] đến nỗi trong ý chí chúng ta không có một tính nhân quả nào tạo ra được một cái gì độc lập với những nguyên nhân tự nhiên và bản thân đi ngược lại sức mạnh và ảnh hưởng của Tự nhiên, tức bị quy định bên trong trật tự thời gian theo những quy luật thường nghiệm, do đó không thể **hoàn toàn tự mình khởi đầu một chuỗi các sự kiện**.

B563 Như vậy ở đây cũng xảy ra một điều đã gặp phải trong sự tự-mâu thuẫn của một lý tính dám vượt ra khỏi các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, đó là: vấn đề thực sự không có tính tự nhiên học (physiologisch)*, mà là **siêu nghiệm**. Vì thế, môn Tâm lý học [thuần lý] tuy có đề cập đến vấn đề về **khả thể** của Tự do, nhưng vì nó chỉ dựa vào các luận cứ có tính biện chứng [sai lầm] của lý tính thuần túy đơn thuần, cho nên vấn đề lần sự giải quyết **chỉ phải do Triết học-siêu nghiệm đảm nhiệm**. Trước khi thực hiện được điều này để mang lại câu trả lời thoả đáng mà triết học siêu nghiệm không thể từ nan, tôi muốn tìm cách xác định rõ hơn **phương pháp (Verfahren)** giải quyết vấn đề này bằng một lưu ý sau đây:

Nếu giả thử những hiện tượng đều là những vật-tự thân, do đó không gian và thời gian là các mô thức của **sự tồn tại** của những vật-tự thân, thì những điều kiện cùng với cái có-điều kiện bao giờ cũng như là các mắt xích thuộc về

* theo nghĩa “tự nhiên học” (Physiologie) của Locke. Xem Lời tựa I (AIX...). (N.D).

cùng một chuỗi; và từ đó, trong trường hợp hiện nay, cũng nảy sinh Nghịch lý (Antinomie) có chung cho mọi Ý niệm siêu nghiệm, đó là chuỗi ấy không tránh khỏi phải trở thành quá lớn hoặc quá nhỏ đối với giác tính. Thế nhưng, các khái niệm **năng động** của lý tính mà ta bàn ở đây và ở chương sau lại có điểm đặc thù này: Vì chúng không xem xét một đối tượng như là Lượng mà chỉ bàn đến sự **tồn tại (Dasein)** của đối tượng, nên người ta có thể trừu tượng hóa [gạt bỏ] Lượng của chuỗi các điều kiện đi, và chỉ quan tâm nơi chúng về mối quan hệ năng động của điều kiện với cái có-điều kiện mà thôi, khiến cho trong vấn đề về Tự nhiên và Tự do, chúng ta gặp phải khó khăn là: liệu Tự do nói chung có thể có được hay không, và nếu có [tồn tại], liệu nó có thể cùng tồn tại với tính phổ biến của quy luật tự nhiên về tính nhân quả hay không; do đó, phải chăng đó là một mệnh đề **phân đôi** đúng nghĩa (disjunktiv), tức là, bất kỳ kết quả nào trong thế giới đều phải bắt nguồn **hoặc** từ Tự nhiên, **hoặc** từ Tự do; hay là phải chăng **cả hai**, [xét] trong **mối quan hệ khác nhau** đều có thể đồng thời tồn tại trong **cùng một** sự kiện. Sự đúng đắn của Nguyên tắc về sự nối kết trọn vẹn của mọi sự kiện của thế giới cảm tính theo những định luật Tự nhiên bất biến đã được xác lập vững chắc như một Nguyên tắc của Phân tích pháp siêu nghiệm và không chịu chấp nhận một sự vi phạm nào. Cho nên câu hỏi chỉ còn là: phải chăng bất chấp Nguyên tắc ấy, đối với cùng một kết quả bị quy định theo Tự nhiên, Tự do vẫn có thể tồn tại; hay là phải chăng Tự do là hoàn toàn bị loại trừ bởi chính Nguyên tắc bất khả vi phạm trên đây. Và ở đây, tiền đề tuy bình thường nhưng có tính lừa bịp về tính thực tại **tuyệt đối** của những hiện tượng đã cho thấy ngay lập tức ảnh hưởng tai hại của nó vì đã làm rối loạn lý tính. Bởi vì, **nếu những hiện tượng là những Vật-tự thân, thì Tự do quả là không thể nào cứu vãn được.** Trong trường hợp đó, Tự nhiên là nguyên nhân hoàn chỉnh và có tính quy định tự nó đầy đủ

B565 cho mọi sự kiện, và điều kiện của chúng bao giờ cũng chỉ được chứa đựng trong chuỗi những hiện tượng; [tức là] những điều kiện cùng với những kết quả của chúng đều là tất yếu dưới những định luật tự nhiên. Ngược lại, nếu những hiện tượng không có giá trị cho cái gì nhiều hơn là cho chính chúng như trong thực tế, đó là không phải cho những Vật-tự thân, mà chỉ là những biểu tượng đơn thuần được nối kết lại theo những quy luật thường nghiệm, thì bản thân những hiện tượng ấy phải có **những nguyên nhân không phải là những hiện tượng**. Nhưng, một nguyên nhân khả niệm như thế không được quy định bởi những hiện tượng về phương diện tính nhân quả của nó, mặc dù những kết quả của nó lại xuất hiện ra [như là những hiện tượng] và vì thế có thể bị quy định bởi những hiện tượng khác. Vậy, nguyên nhân [khả niệm] cùng với tính nhân quả của nó là ở **bên ngoài** chuỗi; ngược lại, những kết quả của nó lại được bắt gặp ở **bên trong** chuỗi những điều kiện thường nghiệm. Như thế, kết quả trong quan hệ với nguyên nhân khả niệm của nó có thể được xem là **tự do**, và **đồng thời** trong quan hệ với những hiện tượng - như là kết quả của chúng - lại được xem là tuân theo sự tất yếu của Tự nhiên; một sự phân biệt - nếu được trình bày trong tính phổ biến và hoàn toàn trừu tượng - thì không khỏi có vẻ cực kỳ bí hiểm và tối tăm nhưng sẽ sáng tỏ trong khi áp dụng [ở các trang sau]. Ở đây, tôi chỉ muốn nêu thêm một nhận xét: vì lẽ sự nối kết trọn vẹn của mọi hiện tượng trong một toàn cảnh (Kontext) của Tự nhiên là một quy luật bất di bất dịch; quy luật này phải tất yếu đánh đổ mọi sự Tự do, nếu người ta vẫn cứ ngoan cố muốn bám vào **tính thực tại** [tuyệt đối] của những hiện tượng. Cho nên những ai đi theo ý kiến thông tục này sẽ không bao giờ có thể vươn đến chỗ **hợp nhất** được Tự nhiên và Tự do lại với nhau.

B566 **KHẢ THỂ CỦA TÍNH NHÂN QUẢ TỰ TỰ DO
TRONG SỰ HỢP NHẤT VỚI QUY LUẬT
PHỔ BIẾN CỦA SỰ TẮT YẾU TỰ NHIÊN**

Tôi gọi cái gì nơi một đối tượng của giác quan mà bản thân không phải là hiện tượng, là [cái] **khả niệm (intelligibel)**. Theo đó, nếu cái gì trong thế giới cảm tính phải được xem như là hiện tượng, nhưng nơi bản thân nó cũng có một quan năng không phải là đối tượng của trực quan cảm tính, nhưng nhờ đó nó lại có thể là nguyên nhân của những hiện tượng, [trong trường hợp ấy] người ta có thể xem xét tính nhân quả của đối tượng về **cả hai mặt**: như là **khả niệm** xét về mặt hành vi của nó như là hành vi của một vật-tự thân, và như là **khả giác (sensibel)** về mặt những kết quả của nó, như là những kết quả của một hiện tượng ở trong thế giới cảm tính. Từ quan năng của một chủ thể như thế, ta hình thành một khái niệm vừa thường nghiệm, lại cũng vừa trí tuệ (intellektuell) [khả niệm] về tính nhân quả **tồn tại chung** nơi cùng một kết quả. **Suy tưởng** về quan năng của một đối tượng của giác quan có **hai mặt** như thế không mâu thuẫn với một khái niệm nào mà ta phải tạo ra về những hiện tượng cũng như về một kinh nghiệm khả hữu. Bởi vì, các khái niệm này - do không phải là những sự vật tự thân - nên phải lấy **một đối tượng siêu nghiệm** làm cơ sở, là cái quy định chúng như là những biểu tượng đơn thuần; nên không có gì ngăn cản việc ta có thể gán cho đối tượng siêu nghiệm này - ngoài đặc tính xuất hiện ra [như hiện tượng] -, cả một tính nhân quả **không phải là hiện tượng**, mặc dù kết quả của nó lại được bắt gặp ở trong [thế giới] hiện tượng. Nhưng, một nguyên nhân tác động như thế phải có một **TÍNH NĂNG (CHARAKTER)**, tức là, một quy luật của tính nhân quả của nó, nếu không, nó không trở thành

B567

nguyên nhân được. Thế nên, nơi một chủ thể trong thế giới cảm tính, trước hết chúng ta có một **TÍNH NĂNG THƯỜNG NGHIỆM**, qua đó những hành vi của chủ thể - như là những hiện tượng - hoàn toàn nằm trong sự nối kết với những hiện tượng khác theo những định luật tự nhiên bền vững, và có thể được rút ra [dẫn xuất] từ những hiện tượng khác, như từ những điều kiện của chúng và như thế, trong sự nối kết với những điều kiện này, cùng tạo nên những mắt xích của một chuỗi duy nhất của trật tự tự nhiên. Thứ hai là, người ta phải thừa nhận cho chủ thể một **TÍNH NĂNG KHẢ NIỆM**, nhờ đó nó tuy là nguyên nhân của những hành vi như là những hiện tượng, nhưng bản thân nó lại không phục tùng điều kiện nào của cảm năng cả, và bản thân không phải là hiện tượng. Người ta có thể gọi tính năng trước là tính năng của một sự vật ở trong hiện tượng, còn tính năng thứ hai là tính năng của Vật-tự thân.

B568 Chủ thể hành động này, như thế, - theo tính năng khả niệm - không lệ thuộc vào các điều kiện thời gian nào cả, vì thời gian chỉ là điều kiện cho những hiện tượng chứ không cho những Vật-tự thân. Trong chủ thể này không có hành vi nào sinh ra hay mất đi, do đó nó cũng không phục tùng quy luật của mọi sự quy định thời gian, của mọi cái biến đổi, đó là: tất cả cái gì diễn ra đều có nguyên nhân của nó ở **bên trong những hiện tượng** (của trạng thái trước đó). Nói tóm lại, tính nhân quả của nó - trong chừng mực có tính trí tuệ [khả niệm], không hề đứng trong chuỗi các điều kiện thường nghiệm vốn làm cho sự kiện trong thế giới cảm tính trở thành tất yếu. Tính năng khả niệm này tuy không bao giờ có thể nhận biết được một cách **trực tiếp**, vì ta không thể tri giác được gì về nó cả không giống như trong chừng mực nó xuất hiện ra, thế nhưng căn cứ vào tính năng thường nghiệm [khả giác] của nó, tính năng khả niệm này phải được **suy tưởng**, giống như ta đã phải lấy một đối tượng siêu nghiệm trong tư tưởng để làm nền tảng cho những hiện tượng, mặc

dù ta không biết gì về tự thân nó cả.

Vậy, theo tính năng thường nghiệm, chủ thể này, với tư cách là hiện tượng, phục tùng mọi quy luật của sự nối kết nhân quả, và trong chừng mực đó, không gì khác hơn là một bộ phận của thế giới cảm tính, mà những kết quả của nó, giống như bất kỳ hiện tượng nào khác, phát xuất từ Tự nhiên một cách bắt buộc. Những hiện tượng bên ngoài tác động vào nó như thế nào và tính năng thường nghiệm của nó ra sao, tức là, quy luật về tính nhân quả của nó được nhận thức ra sao bằng kinh nghiệm, là tùy vào việc mọi hành vi của chủ thể ấy đều có thể giải thích theo những quy luật tự nhiên, và mọi yếu tố đòi hỏi (Requisite) cho một sự xác định đầy đủ và tất yếu về nó phải được tìm thấy trong một kinh nghiệm khả hữu.

B569

Nhưng theo tính năng khả niệm (dù ta không thể có gì hơn ngoài khái niệm khái quát về nó) thì chủ thể ấy lại phải được giải phóng ra khỏi mọi ảnh hưởng của cảm năng và khỏi sự quy định bởi những hiện tượng. | Và vì trong nó, trong chừng mực là vật-tự thân (Noumenon) -, không có gì diễn ra, không có sự biến đổi để đòi hỏi một sự quy định năng động về thời gian, do đó cũng không có sự nối kết nào với những hiện tượng như là với những nguyên nhân, cho nên chủ thể hành động này là **độc lập và tự do**, trong chừng mực những hành vi của nó thoát khỏi mọi sự tất yếu tự nhiên vốn chỉ bắt gặp trong thế giới cảm tính. Người ta có thể nói về nó một cách hoàn toàn đúng đắn rằng, nó tự **mình (von selbst)** khởi đầu những kết quả của nó trong thế giới cảm tính mà không khởi đầu hành vi nào ở **bên trong bản thân (in ihm selbst)** nó cả; và điều này là đúng, mặc dù những kết quả trong thế giới cảm tính không vì thế mà có thể tự **mình** bắt đầu được, bởi chúng - nếu chỉ nhờ thông qua tính năng thường nghiệm (chỉ đơn thuần là hiện tượng của tính năng khả niệm) - thì trong thế giới cảm tính bao giờ

cũng bị quy định bởi các điều kiện thường nghiệm ở trong thời gian đi trước, và chỉ có thể có được như là sự tiếp tục của chuỗi những nguyên nhân tự nhiên. Vậy, Tự do và Tự nhiên, mỗi cái trong ý nghĩa hoàn chỉnh trọn vẹn của mình, sau khi người ta đã so sánh ý nghĩa ấy với nguyên nhân khả niệm hay là với nguyên nhân khả giác, đều có thể được bắt gặp một cách đồng thời và không có mâu thuẫn nào ngay trong cùng những hành vi.

Bản sao lưu trữ

B570

GIẢI THÍCH Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC VỀ TỰ DO NỐI KẾT VỚI TÍNH TẤT YẾU PHỔ BIẾN CỦA TỰ NHIÊN

Tôi thấy tốt nếu trước hết chúng ta thảo ra một phác đồ về việc giải quyết vấn đề siêu nghiệm này để người ta dễ có cái nhìn tổng quan về bước đi của lý tính trong việc giải quyết này. Bây giờ ta sẽ tách việc giải quyết ra thành các yếu tố (Momente) và xem xét riêng từng điểm.

Quy luật tự nhiên khẳng định rằng: tất cả những gì diễn ra đều có một nguyên nhân, và tính nhân quả của nguyên nhân này, - tức là hành động đã đi trước trong thời gian và xét trong quan hệ với một kết quả đã ra đời thì bản thân nó không thể đã mãi mãi tồn tại mà cũng phải đã xảy ra - lại phải có một nguyên nhân [cao hơn nữa] ở trong những hiện tượng để nguyên nhân này được quy định và do đó, mọi sự kiện trong một trật tự tự nhiên đều được quy định một cách thường nghiệm. | Quy luật này - nhờ có nó, những hiện tượng mới có thể tạo nên một Tự nhiên và mang lại những đối tượng cho một kinh nghiệm - là một quy luật của giác tính, không cho phép được vi phạm bằng bất cứ lý do gì hay cho phép một hiện tượng nào được hưởng ngoại lệ, vì nếu ngược lại là người ta đã đặt hiện tượng ấy ra bên ngoài mọi kinh nghiệm khả hữu, làm cho nó khác với mọi đối tượng của kinh nghiệm này và trở thành một vật-tư tưởng (Gedankending) đơn thuần hay một sản phẩm hoang đường của đầu óc.

B571

Nhưng phải chăng như vậy là ở đây tỏ ra chỉ có một chuỗi những nguyên nhân không cho phép đi đến một cái toàn thể tuyệt đối nào trong sự quy thoái về phía những điều kiện, thắc mắc ấy không còn làm mất thì giờ của ta nữa, vì

nó đã được khắc phục trong đánh giá chung của chúng ta trước đây về Nghịch lý của lý tính, khi lý tính muốn đi tới kết quả sau cùng là cái Vô-điều kiện trong chuỗi những hiện tượng. Nếu ta cứ muốn đầu hàng trước sự lựa bịp của thuyết duy thực siêu nghiệm, thì Tự nhiên lẫn Tự do đều không còn lại gì cả. Cho nên ở đây chỉ có vấn đề là: phải chăng trong khi người ta thừa nhận toàn là sự tất yếu tự nhiên trong toàn bộ chuỗi của mọi sự kiện, vẫn có thể xem cùng một chuỗi ấy, một mặt chỉ đơn thuần là kết quả của Tự nhiên, nhưng mặt khác như là kết quả của Tự do, hay là, phải chăng có một mâu thuẫn trực diện (ein gerader Widerspruch) giữa hai loại của tính nhân quả này?

B572 Trong số những nguyên nhân ở trong hiện tượng chắc chắn không thể có cái nào có thể bắt đầu một chuỗi một cách tuyệt đối và tự bởi chính mình. Bất cứ hành động* nào, với tư cách là hiện tượng, trong chừng mực nó tạo ra một sự kiện, thì bản thân hành động ấy cũng là một sự kiện (Begebenheit) hay một điều đã xảy ra (Ereignis) lấy một trạng thái khác, trong đó có một nguyên nhân của nó, làm tiền đề, và như vậy tất cả cái gì xảy ra đều chỉ là một sự tiếp tục của chuỗi và không có một khởi đầu nào tự mình hành động là có thể có được trong chuỗi ấy. Vậy mọi hành động của những nguyên nhân tự nhiên trong bản thân chuỗi thời gian, đến lượt chúng, đều lại là những kết quả và lấy những nguyên nhân của chúng ngay trong chuỗi thời gian làm tiền đề. Một hành động nguyên thủy, qua đó một cái gì diễn ra mà trước đó đã không hề tồn tại, là điều không thể chờ đợi trong sự nối kết nhân quả của những hiện tượng.

Nhưng phải chăng khi những kết quả là những hiện tượng và bản thân nguyên nhân của chúng cũng là hiện

* "Handlung": dịch chung là "hành động", "động tác", nhưng nơi con người, chúng tôi dịch là "hành vi". (N.D).

tượng, thì chúng tất yếu chỉ là **thường nghiệm** thôi? hay phải chăng vẫn có thể là, dù đối với bất kỳ kết quả nào trong hiện tượng cũng đòi hỏi có một sự nối kết với nguyên nhân của nó theo các quy luật của tính nhân quả thường nghiệm, nhưng bản thân tính nhân quả thường nghiệm này - không hề cắt đứt sự nối kết với những nguyên nhân tự nhiên - vẫn có thể là một kết quả của một tính nhân quả không-thường nghiệm mà là **khả niệm**? tức là - trong quan hệ với những hiện tượng - là kết quả của một hành động nguyên thủy của một nguyên nhân trong chừng mực không phải là hiện tượng mà là **khả niệm** xét về mặt quan năng, mặc dù ngoài điều ấy ra, nó vẫn phải được tính vào trong thế giới cảm tính, như là một mắt xích của chuỗi tự nhiên.

B573 Chúng ta cần có Nguyên tắc về tính nhân quả giữa những hiện tượng với nhau để có thể tìm kiếm và đưa ra những điều kiện tự nhiên, tức là những nguyên nhân ở bên trong hiện tượng cho những sự kiện tự nhiên. Nếu điều này được thừa nhận và không bị làm yếu đi bởi bất cứ ngoại lệ nào, thì giác tính - trong sự sử dụng thường nghiệm của nó đối với mọi sự kiện - không thấy cái gì khác hơn là Tự nhiên, và như thế nó có quyền chính đáng về tất cả những gì nó có thể đòi hỏi, và các sự giải thích về mặt vật lý [thường nghiệm] tiếp tục bước tiến không bị ngăn trở. Tuy nhiên, cũng không vi phạm gì đến giác tính cả, nếu người ta chỉ **tưởng tượng trong đầu óc** thôi khi giả định rằng: trong những nguyên nhân tự nhiên cũng có những nguyên nhân có được một quan năng chỉ có tính **khả niệm**, khiến cho sự quy định của quan năng này khi hành động không bao giờ dựa trên những điều kiện thường nghiệm mà chỉ dựa trên những cơ sở [những nguyên nhân] đơn thuần của giác tính, nhưng hành động của nguyên nhân này ở **bên trong [thế giới] hiện tượng** vẫn đều phù hợp với mọi quy luật của tính nhân quả thường nghiệm. Vì, bằng phương cách như thế, chủ thể hành

động, với tư cách là **causa phaenomenon**, [latin: nguyên nhân - hiện tượng], vẫn gắn chặt trong một chuỗi với Tự nhiên về tính phụ thuộc không thể tách rời của mọi hành động của nó; và chỉ có cái **phaenomenon** [mặt hiện tượng] của chủ thể này (với mọi tính nhân quả của nó ở trong hiện tượng) là có chứa đựng một số điều kiện nào đó phải được xem là đơn thuần khả niệm, nếu người ta muốn từ đối tượng thường nghiệm đi lên đến **đối tượng siêu nghiệm**. Bởi vì, khi ta chỉ tuân theo quy luật tự nhiên để tìm những gì có thể là nguyên nhân trong những hiện tượng, ta có thể không cần quan tâm đến những gì **được suy tưởng** trong chủ thể siêu nghiệm - là cái không thể biết được một cách thường nghiệm đối với ta - như là nguyên nhân [khả niệm] cho những hiện tượng này cũng như cho sự nối kết của chúng. Nguyên nhân khả niệm này không đụng chạm gì đến các câu hỏi thường nghiệm mà chỉ liên quan đơn thuần đến Tư duy trong giác tính thuần túy. | Và, cho dù những kết quả của Tư duy và hành động của giác tính thuần túy được bắt gặp trong những hiện tượng, thì chúng đều có thể được giải thích một cách trọn vẹn từ nguyên nhân [thường nghiệm] ở bên trong hiện tượng đúng theo những quy luật tự nhiên, bằng cách chúng ta cứ tuân theo tính năng thường nghiệm đơn thuần của chúng như là cơ sở giải thích tối cao về chúng, còn hoàn toàn bỏ qua tính năng khả niệm vốn là nguyên nhân siêu nghiệm, xem đó như là cái gì không thể nhận biết được, trừ khi nguyên nhân khả niệm này được nêu ra, nhưng chỉ trong chừng mực phải **thông qua** tính năng thường nghiệm với tư cách là **dấu hiệu (Zeichen) cảm tính** của tính năng khả niệm. Bây giờ ta hãy thử áp dụng điều này vào kinh nghiệm. **Con người** là một trong những hiện tượng của thế giới cảm tính, và trong chừng mực đó cũng là một trong những nguyên nhân Tự nhiên, mà tính nhân quả của chúng đều phải phục tùng những quy luật thường nghiệm. Với tư cách như vậy, con người cũng phải có một

tính năng thường nghiệm giống như mọi sự vật khác trong Tự nhiên. Chúng ta ghi nhận tính năng thường nghiệm này thông qua các lực và các quan năng mà con người tỏ lộ ra trong những kết quả [hoạt động] của mình. Đối với giới tự nhiên không có sự sống hoặc chỉ có sự sống đơn thuần sinh vật, ta không có cơ sở nào để suy tưởng về một quan năng nào khác nơi chúng hơn là quan năng đơn thuần cảm tính và có-điều kiện. Chỉ riêng con người, vốn chỉ nhận biết toàn bộ giới Tự nhiên thông qua các giác quan, lại cũng biết nhận thức về **chính mình** thông qua Thông giác đơn thuần, và cụ thể là trong những hành vi và những quy định bên trong mà con người không thể kể chúng vào hàng ngũ những ấn tượng của giác quan được; và như thế, con người thật ra tự mình vừa một phần là hiện tượng, nhưng phần khác - tức xét về phương diện một số quan năng nào đó - lại là một đối tượng đơn thuần khả niệm, bởi những hành vi của con người không thể được tính vào cho tính thụ nhận của cảm năng. Ta gọi các quan năng này là **Giác tính** và **Lý tính**, nhất là quan năng sau [lý tính] thực sự hoàn toàn khác biệt và khác biệt một cách ưu việt hơn hẳn mọi năng lực có-điều kiện-thường nghiệm nào khác, vì lý tính xem xét những đối tượng của nó chỉ đơn thuần theo các Ý niệm và quy định cả giác tính cũng phải hướng theo các Ý niệm, dù giác tính chỉ sử dụng các khái niệm của riêng mình (cũng là thuần túy) một cách thường nghiệm.

Cho rằng lý tính này có tính nhân quả [có khả năng trở thành nguyên nhân], hoặc ít ra ta cũng có thể hình dung một đặc tính như vậy nơi nó, là điều rõ ràng từ những **mệnh lệnh** [tuyệt đối] (**Imperativen**) được chúng ta đặt ra cho các lực tác động trong mọi cái thực hành như là các quy luật [đạo đức]. Cái "**PHẢI LÀM**" (**SOLENN**) nói lên một kiểu tính tất yếu và [một kiểu] nối kết với những nguyên nhân không tìm thấy ở đâu cả trong toàn bộ giới Tự nhiên. Giác tính chỉ có thể nhận thức về Tự nhiên những gì **đang là, đã là** hay **sẽ**

là. Trong Tự nhiên, không thể có cái gì **phải là**, khác với những gì thực tế đang xảy ra trong mọi quan hệ về thời gian; nên cái **PHẢI LÀM** - nếu người ta chỉ đơn thuần nhìn vào dòng chảy của Tự nhiên - thậm chí không có ý nghĩa gì cả. Chúng ta không thể nào hỏi: cái gì **phải [nên]** diễn ra trong tự nhiên; cũng như không thể hỏi một hình tròn **phải nên** có các đặc tính gì, trái lại chỉ có thể hỏi: cái gì diễn ra trong tự nhiên hay hình tròn có những đặc tính nào.

B576 Cái **phải làm** này diễn tả một hành vi có thể có mà nguyên nhân [cơ sở] của nó không gì khác hơn là một **khái niệm đơn thuần**; trong khi ngược lại, nguyên nhân của một hành động đơn thuần trong tự nhiên bao giờ cũng **phải là một hiện tượng**. Đành rằng hành vi chỉ có thể có được dưới những điều kiện tự nhiên, nếu cái **phải làm** hướng về hành vi ấy; thế nhưng những điều kiện tự nhiên này không liên quan đến sự quy định của bản thân ý chí mà chỉ liên quan đến tác động và kết quả của ý chí ở bên trong [thế giới] hiện tượng. Có thể có rất nhiều các nguyên nhân tự nhiên thúc đẩy tôi đến sự **MUỐN [LÀM] (WOLLEN)** cũng như có rất nhiều các kích thích cảm tính khác, nhưng chúng đều không thể tạo ra cái **PHẢI LÀM (SOLLEN)**, trái lại chỉ tạo ra một sự ham muốn (Wollen) còn lâu mới có tính tất yếu, mà bao giờ cũng chỉ là có-điều kiện, trong khi ngược lại, cái **Phải Làm** mà lý tính ban bố lại đặt ra chuẩn mực và mục đích, thậm chí cả sự ngăn cấm và ngợi khen cho sự ham muốn trên. Có thể đó là một đối tượng của cảm năng đơn thuần (sự thích thú) hay là của lý tính thuần túy (sự Thiện), nhưng lý tính đều không nhường bước trước nguyên nhân chỉ được mang lại một cách thường nghiệm và không chịu tuân phục trật tự của những sự vật như chúng đang biểu lộ ra trong hiện tượng, trái lại, tự tạo ra một trật tự riêng với tính tự khởi hoàn toàn hướng theo các Ý niệm, buộc những điều kiện thường nghiệm phải thích ứng với các Ý niệm này và

thậm chí tuyên bố các hành vi phù hợp với các Ý niệm là **tất yếu**, kể cả khi chúng đã không diễn ra và có lẽ cũng sẽ không diễn ra, nhưng dù vậy vẫn cứ giả định tiên quyết về tất cả các hành vi ấy rằng: lý tính có thể có tính nhân quả [có thể làm nguyên nhân] đối với các hành vi ấy, bởi, nếu không như vậy, lý tính sẽ không thể chờ đợi các kết quả của các Ý niệm của nó ở trong kinh nghiệm.

B577 Ta hãy tạm dừng lại ở đây và ít ra giả định một điều có thể có, đó là: lý tính thực sự có một tính nhân quả trong quan hệ với những hiện tượng: tuy nhiên, dù nó là lý tính bao nhiêu đi nữa vẫn phải cho thấy một tính năng **thường nghiệm** từ nơi nó, vì nguyên nhân nào cũng giả định tiên quyết một quy luật, theo đó một số hiện tượng nào đó tiếp theo sau như là những kết quả của nó; và quy luật này đòi hỏi một sự đồng dạng (Gleichförmigkeit) của những kết quả làm cơ sở cho khái niệm về nguyên nhân (như là về một quan năng). | Khái niệm về nguyên nhân ấy, trong chừng mực ta phải làm sáng tỏ nó từ những hiện tượng đơn thuần, ta có thể gọi nó là tính năng thường nghiệm; tính năng này là ổn định [bền vững], trong khi những kết quả của nó xuất hiện ra trong những hình dạng luôn biến đổi theo sự khác biệt của các điều kiện đi kèm theo và phần nào giới hạn chúng.

Như vậy, con người nào cũng có một tính năng thường nghiệm nơi ý chí của họ; tính năng này không gì khác hơn là một tính nhân quả nào đó của lý tính, trong chừng mực tính nhân quả này biểu hiện **một quy luật** nơi những kết quả của nó trong [thế giới] hiện tượng, dựa vào đó người ta có thể suy ra các nguyên nhân của lý tính và các hành vi do các nguyên nhân ấy gây ra theo phương cách và các mức độ của chúng, cũng như có thể đánh giá được về các nguyên tắc chủ quan của ý chí con người. Vì lẽ bản thân tính năng thường nghiệm này phải được rút ra từ các hiện tượng với tư

B578 cách là các kết quả và từ quy luật của chúng do kinh nghiệm mang lại: do đó, tất cả mọi hành vi của con người trong [thế giới] hiện tượng đều được quy định từ tính năng thường nghiệm và từ các nguyên nhân cùng tác động khác đúng theo trật tự của Tự nhiên; và nếu giả thử chúng ta có thể tìm hiểu mọi hiện tượng của ý chí con người [mọi hành vi] tận gốc rễ, ắt không có một hành vi nào của con người mà ta không thể dự đoán trước được với sự xác tín, cũng như không thể nhận thức được nó như là **tất yếu** từ các điều kiện đi trước của nó. Do đó, **trong quan hệ với tính năng thường nghiệm này thì không thể có Tự do**; và căn cứ theo tính năng này, chúng ta chỉ có thể xem xét con người khi ta đơn thuần **quan sát (beobachten)** nó, giống như người ta đang làm trong môn Nhân loại học (Anthropologie)* là môn học muốn xuất phát từ những hành vi của con người để tìm hiểu những nguyên nhân có tính động cơ một cách [đơn thuần] sinh lý học (physiologisch).

Nhưng nếu ta xem xét cũng chính các hành vi ấy **trong quan hệ với lý tính**, - tất nhiên không phải là lý tính tư biện nhằm **giải thích** về mặt nguồn gốc của những hành vi -, mà trái lại hoàn toàn chỉ xem xét trong mức độ lý tính chính là nguyên nhân **sản sinh (erzeugen)** ra bản thân hành vi; nói ngắn gọn, nếu ta **so sánh** những hành vi với lý tính về

* Nhân loại học: (Anthropologie): (từ gốc Hylạp: anthropos: con người; logos: môn học): khoa học về con người, nghiên cứu các vấn đề sinh học (sinh học con người; nhân chủng học, nhân loại học vật lý), chẳng hạn sự phát triển của con người từ thế giới động vật với các đặc điểm cơ thể học, sinh lý học, bào thai học, bệnh học. Trong khu vực Anh-Pháp, nhân loại học còn được dùng đồng nghĩa với Dân tộc học. Nhân loại học có tính triết học khi nó nghiên cứu các vấn đề cơ bản về "những hằng số" trong quan hệ của con người với thế giới xung quanh và xem bản chất của con người là vấn đề trung tâm của nghiên cứu triết học. "Nhân loại học triết học", do đó, là ngành nghiên cứu mới hình thành trong thế kỷ 20 (Moscheler, H.Plessner, A. Gehlen, triết học hiện sinh, nhân loại học văn hóa...). Lịch sử của Nhân loại học ở Châu Âu bắt đầu khá sớm, trước cả khi con người

phương diện thực hành, sẽ tìm thấy một quy luật và trật tự hoàn toàn khác với trật tự tự nhiên. Vì ở đây, tất cả đã có lẽ không nên (*sollen*) xảy ra cái gì vốn đã xảy ra theo trật tự tự nhiên và đã phải xảy ra không thể tránh khỏi theo những nguyên nhân thường nghiệm. [Quả vậy], đôi khi chúng ta phát hiện, hoặc ít ra cũng tin là đã phát hiện rằng, chính các Ý niệm của lý tính đã chứng minh chúng mới đích thực là tính nhân quả [là nguyên nhân] đối với những hành vi của con người - thể hiện ra như là những hiện tượng -, và rằng, sở dĩ những hành vi ấy diễn ra không phải vì chúng đã bị quy định bởi những nguyên nhân thường nghiệm; không, trái lại, chúng chỉ được quy định bởi **những nguyên nhân của lý tính**.

B579 Bây giờ giả thử người ta có thể bảo rằng: lý tính có tính nhân quả trong quan hệ với hiện tượng, nhưng hành vi như thế của lý tính có thể được gọi là tự do chăng, khi chính nó bị quy định hoàn toàn chặt chẽ, và là tất yếu trong tính năng thường nghiệm của nó (về phương cách cảm tính)? [Thật ra], tính năng thường nghiệm, đến lượt nó, lại bị quy định ở trong tính năng **khả niệm** (về phương cách tư duy). Nhưng ta không nhận ra tính năng [khả niệm] này mà chỉ biểu thị nó **thông qua** những hiện tượng là những gì chỉ thực sự cho ta nhận thức một cách **trực tiếp** phương cách cảm

được đặt cơ sở về mặt triết học như là chủ thể trong triết học cận đại. Sau này, Kant tổng hợp các khía cạnh khoa học tự nhiên, tâm lý học và dân tộc học để soạn quyển “Nhân loại học trong giác độ thực tiễn” (*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, 1798); ông phân biệt nhân loại học tự nhiên nghiên cứu những gì “tự nhiên tạo ra từ con người” và nhân loại học thực tiễn, nghiên cứu những gì “con người tự tạo ra hoặc có thể và phải tự tạo ra từ chính mình như một hữu thể hành động tự do”. Hegel (trong: *Triết học của lịch sử thế giới*) xem con người như là ý nghĩa và mục đích của toàn bộ sự phát triển tự nhiên và tinh thần của thế giới, và nhân loại học là một bộ phận của triết học về “tinh thần chủ quan” (N.D).

B580 tính (tính năng thường nghiệm) thôi⁽¹⁾. Vậy, hành vi,- trong chừng mực được quy cho nguyên nhân [khả niệm] theo phương cách tư duy,- cũng không xảy ra từ nguyên nhân ấy theo những quy luật thường nghiệm, tức là theo nghĩa: không phải các điều kiện của lý tính thuần túy, mà chỉ những hậu quả của nó trong hiện tượng của giác quan bên trong mới là những cái **đi trước**. Lý tính thuần túy, với tư cách là một quan năng đơn thuần khả niệm, không phục tùng mô thức của thời gian, do đó, cũng không phục tùng những điều kiện của chuỗi tiếp diễn về thời gian. Tính nhân quả của lý tính trong tính năng khả niệm **không ra đời** hay không khởi đầu trong một thời gian nào đó để tạo ra một kết quả. Vì, nếu không như vậy, bản thân nó lại phải phục tùng quy luật tự nhiên của những hiện tượng, trong chừng mực những chuỗi nhân quả bị quy định theo thời gian, và trong trường hợp đó, tính nhân quả là **Tự nhiên** chứ không phải là **Tự do** nữa. Do vậy, chúng ta có thể nói rằng: nếu lý tính có thể có tính nhân quả trong quan hệ với những hiện tượng, thì nó là một quan năng, **qua đó**, điều kiện cảm tính của một chuỗi thường nghiệm của những kết quả **mới có thể bắt đầu**. Vì điều kiện [khả niệm] **ở bên trong** lý tính không phải là cảm tính, cho nên không tự mình bắt đầu. Trong trường hợp này, quả là có một điều mà chúng ta thiếu trong mọi chuỗi thường nghiệm, đó là: bản thân **điều kiện** của một chuỗi tiếp diễn của những sự kiện lại có thể là **vô-điều**

(1) Vì thế, tính đạo đức đích thực của những hành vi (công đức và tội lỗi), kể cả bản thân tính đạo đức của hành vi của chính ta, là hoàn toàn ẩn giấu đối với ta. Những việc quy kết (Zurechnungen) của chúng ta chỉ có thể liên hệ đến tính năng thường nghiệm thôi. Nhưng trong đó, bao nhiêu phần là được quy cho tác động thuần túy của Tự do, bao nhiêu là cho Tự nhiên đơn thuần, cho các khiếm khuyết về tính khí mà ta không có lỗi, hoặc nhờ phẩm chất [được phú bẩm] đầy may mắn (merito fortunae) của tính khí này là những điều không ai có thể dò tìm, và vì thế cũng không thể phán xét một cách hoàn toàn công bình.

kiện-thường nghiệm (empirischunbedingt)*. Bởi vì ở đây, điều kiện [nguyên nhân] là ở bên ngoài chuỗi những hiện tượng (tức ở trong cái khả niệm), và do đó không phục tùng điều kiện cảm tính nào cũng như tính quy định thời gian nào thông qua nguyên nhân đi trước.

Dẫu vậy, chính nguyên nhân này cũng thuộc về chuỗi những hiện tượng trong một mối quan hệ khác. Bản thân con người cũng là hiện tượng. Ý chí của con người có một tính năng thường nghiệm làm nguyên nhân (thường nghiệm) cho tất cả mọi hành vi của con người. Không có một điều kiện nào quy định con người phù hợp với tính năng này mà không được chứa đựng trong chuỗi những kết quả Tự nhiên và không tuân theo quy luật của chúng, [do đó] theo tính năng này, không thể bắt gặp một tính nhân quả **vô-điều kiện-thường nghiệm** nào của cái gì diễn ra trong thời gian. Vì thế, không có một hành vi được mang lại nào (vì nó chỉ có thể được tri giác như là hiện tượng) mà lại tự mình bắt đầu một cách tuyệt đối. Thế nhưng, người ta lại không thể nói về lý tính rằng: trước trạng thái mà lý tính quy định ý chí thì đã có một trạng thái khác đi trước, trong đó bản thân trạng thái sau này bị quy định. Bởi bản thân lý tính không phải là hiện tượng và không phục tùng điều kiện nào của cảm năng, nên ở bên trong nó - kể cả về mặt tính nhân quả - không có một chuỗi tiếp diễn về thời gian nào và do đó, định luật năng động của Tự nhiên quy định chuỗi tiếp diễn theo những quy luật không thể được áp dụng vào cho lý tính được.

Vậy, lý tính là điều kiện thường tồn (beharrlich) của mọi hành vi ý chí mà thông qua những hành vi ấy, con người xuất hiện ra [như là hiện tượng]. Mỗi một hành vi đều được

* Vô-điều kiện-thường nghiệm (empirischunbedingt): xem chú thích⁽¹⁾ cho B559. (N.D).

quy định từ trước khi nó diễn ra trong tính năng **thường nghiệm**. [Nhưng], về phương diện tính năng **khả niệm** mà **mỗi hành vi chỉ là niệm thức cảm tính của nó**, lại không có Cái trước hay Cái sau nào có giá trị ở đây cả, và mỗi hành vi - không xét đến quan hệ thời gian - cùng đứng chung với những hiện tượng khác trong tính năng này là **kết quả trực tiếp** của tính năng khả niệm của lý tính thuần túy; do đó, lý tính hành động tự do, không bị quy định trong chuỗi những nguyên nhân tự nhiên bởi các nguyên nhân bên ngoài hay bên trong đi trước về mặt thời gian. | Và người ta không thể xem sự Tự do này của lý tính chỉ một cách tiêu cực (negativ) như là sự độc lập với những điều kiện thường nghiệm (vì như thế quan năng lý tính ắt sẽ ngưng không còn là một nguyên nhân của **những hiện tượng** được nữa), trái lại phải biểu thị nó một cách **tích cực (positiv)** thông qua một quan năng tự mình bắt đầu một chuỗi những sự kiện, khiến cho **trong** bản thân nó tuy không có gì bắt đầu cả, nhưng - như là điều kiện [nguyên nhân] vô-điều kiện của bất kỳ hành vi ý chí nào - không cho phép một điều kiện nào đi trước về mặt thời gian đứng trên nó cả, trái lại có thể bắt đầu **kết quả** của nó trong chuỗi những **hiện tượng**, nhưng lại không bao giờ có thể tạo nên một sự bắt đầu đầu tiên **tuyệt đối** ở trong chuỗi hiện tượng.

Để giải thích Nguyên tắc điều hành này của lý tính bằng một ví dụ lấy từ việc sử dụng thường nghiệm Nguyên tắc này, - không phải để xác nhận Nguyên tắc (vì các bằng cứ [thường nghiệm] như thế **không thích dụng (untauglich)** để chứng minh các khẳng định **siêu nghiệm**) - người ta thử lấy một hành vi ý chí, chẳng hạn một sự vu khống ác ý, qua đó một cá nhân đã mang lại một sự xáo trộn nào đó cho xã hội; và người ta trước hết phải điều tra các nguyên nhân gây ra sự xáo trộn, để từ đó đánh giá xem làm thế nào có thể quy kết sự kiện này cùng với mọi hậu quả của nó cho người

kia. Nhằm mục đích trước, người ta xem xét lĩnh năng thường nghiệm của người đó cho đến tận các nguồn gốc, và tìm thấy nguồn gốc ấy ở trong sự giáo dục tồi tệ, trong môi trường xã hội xấu xa, rồi một phần đổ cho tính tình bẩm sinh không biết liêm sỉ, phần khác lại đổ cho sự thiếu suy nghĩ và thiếu cẩn trọng lời nói, cũng như không quên lưu ý đến các nguyên nhân ngẫu nhiên đã gây ra hành vi ấy. Trong tất cả các điều trên, người ta đã tiến hành điều tra theo phương pháp giống như trong việc nghiên cứu nói chung về chuỗi những nguyên nhân quy định cho một kết quả được mang lại trong tự nhiên. Thế nhưng, dù người ta tin rằng hành vi trên là bị quy định bởi các nguyên nhân vừa kể, người ta vẫn lên án thủ phạm không vì các điều ấy, tức là không phải lên án một con người vì bẩm tính tự nhiên không may mắn, vì những hoàn cảnh đã tác động nơi họ, thậm chí cũng không vì các tiền sự của họ, mà bởi vì người ta đã giả định tiên quyết rằng: có thể hoàn toàn gạt sang một bên việc người ấy như thế nào, cũng như xem chuỗi các điều kiện đã qua như là đã không xảy ra, ngược lại, xem hành vi ấy như là hoàn toàn vô-điều kiện trong quan hệ với tình trạng trước đó, **như thể** thủ phạm đã khởi đầu một chuỗi các hậu quả hoàn toàn tự mình. Sự lên án này là dựa trên một quy luật của lý tính, được ta xem như là một nguyên nhân vốn đã có **thể** và **phải** quy định hành vi của con người một cách khác, không xét đến mọi điều kiện thường nghiệm vừa kể. Và người ta cũng không nhìn tính nhân quả của lý tính đơn thuần như là nguyên nhân song hành (Konkurrenz) [với nguyên nhân cảm tính] mà như là hoàn chỉnh, trọn vẹn tự nó, cho dù giả thử các động cơ cảm tính không ủng hộ mà phản đối hành vi đó đi nữa; như vậy, **hành vi được đánh giá theo tính năng khả niệm của nó**, và kể vụ khống, ngay trong giây phút vụ khống, đã hoàn toàn có lỗi; do đó lý tính - bất kể mọi điều kiện thường nghiệm - đã hoàn toàn tự do và khi làm sai phải chịu hoàn toàn trách nhiệm.

B584 Người ta dễ nhận ra phán đoán quy trách nhiệm này [là hiển nhiên] vì trong tư duy, ta đã hình dung lý tính không hề bị kích động bởi mọi cảm năng; nó không hề biến đổi (cho dù các hiện tượng của nó, tức là phương cách nó biểu lộ ra trong các hậu quả thì biến đổi); trong nó không có trạng thái nào đi trước để quy định trạng thái sau, do đó nó không hề **thuộc về** chuỗi của các điều kiện cảm tính đã làm cho các hiện tượng trở thành tất yếu theo những định luật tự nhiên. Nó, lý tính, có mặt trong mọi hành vi của con người trong mọi điều kiện thời gian và vẫn là chính nó, dù bản thân nó không ở trong thời gian, chẳng hạn không rơi vào một trạng thái mới mà trước đó nó chưa có; đối với trạng thái, nó là cái quy định, chứ không phải là cái có thể bị quy định. Do đó, người ta không thể hỏi: tại sao lý tính đã không tự quy định một cách khác? mà chỉ có thể hỏi: tại sao nó đã không quy định **những hiện tượng** một cách khác bằng tính nhân quả của nó? Nhưng câu hỏi này lại không thể trả lời được. Vì họa chẳng một tính năng khả niệm nào khác mới mang lại một tính năng thường nghiệm khác được; và khi ta nói, bất kể quá khứ như thế nào, người bị kết tội nói trên vẫn **có thể** không thực hiện việc vu khống, thì điều này chỉ có nghĩa là hành vi **trực tiếp** phục tùng quyền lực của lý tính, và lý tính - trong tính nhân quả của nó - không bị phục tùng bất kỳ điều kiện nào của hiện tượng và của tiến trình thời gian, [cho nên] sự khác nhau về thời gian - tuy là sự khác nhau chủ yếu giữa những hiện tượng với nhau, bởi chúng không phải là những Vật [tự-thân], do đó không phải là những nguyên nhân tự-thân,- lại không thể tạo nên sự khác nhau của hành vi trong quan hệ với lý tính.

B585 Do đó, trong sự phán đoán các hành vi tự do [của ý chí] về phương diện tính nhân quả của chúng, chúng ta chỉ có thể đạt tới nguyên nhân khả niệm chứ không thể **vượt ra cao hơn** được nữa; chúng ta có thể nhận thức rằng lý tính là tự do, tức là quy định độc lập với cảm năng, và, bằng cách

đó, có thể là điều kiện cảm tính-vô-điều kiện (*sinnlich-unbedingt*)* của những hiện tượng. Nhưng tại sao tính năng khả niệm mang lại chính ngay các hiện tượng này cũng như mang lại tính năng thường nghiệm như thế trong các hoàn cảnh nhất định, câu hỏi này lại vượt quá xa ra khỏi mọi quan năng của lý tính chúng ta để có thể trả lời được, thậm chí vượt khỏi thẩm quyền của lý tính ngay cả trong việc chỉ đặt ra câu hỏi, bởi như thế cũng giống như hỏi: tại sao đối tượng siêu nghiệm của trực quan cảm tính bên ngoài của ta cũng chỉ mang lại chính trực quan trong không gian chứ không phải một trực quan nào khác. Chỉ có điều, vấn đề mà ta phải giải quyết không buộc ta phải trả lời câu hỏi ấy, vì vấn đề vốn chỉ là: phải chăng Tự do mâu thuẫn với sự tất yếu tự nhiên trong cùng một hành vi, và điều này chúng ta đã trả lời đầy đủ, vì đã vạch rõ rằng: nơi một hành vi, một mối quan hệ với các điều kiện có thể hoàn toàn khác với mối quan hệ kia; quy luật của Tự nhiên không tác động đến quy luật của Tự do, do đó cả hai đều có thể tồn tại độc lập với nhau và không gây trở ngại gì cho nhau.

-----oOo-----

Người ta phải lưu ý rằng: qua phần trình bày trên, mục đích của chúng ta không phải là muốn chứng minh sự tồn tại hiện thực (*Wirklichkeit*) của Tự do như là của một quan năng chứa đựng nguyên nhân cho những đối tượng của thế giới cảm tính của chúng ta. Bởi vì, ngoài việc điều đó không phải là một sự xem xét siêu nghiệm [về điều kiện khả thể]

* “cảm tính-vô-điều kiện”: giống như “thường nghiệm-vô-điều kiện” (*empiris-chunbedingt*). Xem B559. (N.D).

vốn chỉ đơn thuần làm việc với các khái niệm; việc chứng minh ấy cũng không thể thành công, vì ta không bao giờ có thể suy ra từ kinh nghiệm những gì không được suy tưởng theo những quy luật của kinh nghiệm. Ngoài ra, chúng ta cũng đã không hề muốn chứng minh khả thể của Tự do, bởi điều này cũng sẽ không thành công, vì ta không thể nhận thức được khả thể nói chung chỉ từ các khái niệm tiên nghiệm đơn thuần về bất kỳ nguyên nhân hiện thực và tính nhân quả nào. Ở đây, Tự do chỉ được bàn như là một Ý niệm siêu nghiệm, qua đó lý tính suy tưởng chuỗi những điều kiện trong [thế giới] hiện tượng thông qua cái Vô-điều kiện-cảm tính [thường nghiệm] như là có thể bắt đầu một cách tuyệt đối, nhưng đồng thời [với cách suy tưởng này] lý tính rơi vào một nghịch lý (Antinomie) với chính quy luật mà nó đã đề ra cho việc sử dụng thường nghiệm của giác tính. Chứng minh rằng nghịch lý này chỉ dựa trên một ảo tượng đơn thuần, và cho thấy ít ra Tự nhiên không mâu thuẫn gì với tính nhân quả từ Tự do, đó là điều duy nhất mà chúng ta đã có thể làm được, và đó cũng là điều duy nhất chúng ta thực sự quan tâm ở đây.

B587

IV.

**GIẢI QUYẾT Ý NIỆM VŨ TRỤ HỌC
VỀ CÁI TOÀN THỂ CỦA SỰ PHỤ THUỘC
VỀ MẶT TỒN TẠI NÓI CHUNG CỦA
NHỮNG HIỆN TƯỢNG**

Trong các phần trước, chúng ta đã xem xét những sự biến đổi của thế giới cảm tính trong chuỗi năng động của nó, trong đó mỗi sự biến đổi phục tùng một cái khác như là phục tùng nguyên nhân của nó. Bây giờ, chuỗi của những trạng thái này chỉ phục vụ cho ta như là sự hướng dẫn để đạt tới một sự Tồn tại có thể làm điều kiện tối cao cho mọi cái biến đổi, đó là Hữu thể tối cao. Ở đây, vấn đề không phải chỉ là tính nhân quả vô-điều kiện nữa mà là chính bản thân sự tồn tại vô-điều kiện của Bản thể [tối cao] ấy. Vậy, chuỗi mà chúng ta đang có thực ra chỉ là chuỗi của những khái niệm, chứ không phải chuỗi của những trực quan, trong chừng mực trực quan này là điều kiện cho trực quan khác.

Nhưng người ta dễ thấy ngay [một cách hiển nhiên] rằng: vì lẽ tất cả những gì ở trong tổng thể (Inbegriff) của những hiện tượng đều là có thể biến đổi, do đó, là có-điều kiện trong sự Tồn tại, nên trong chuỗi của sự tồn tại phụ thuộc, không thể có một mắt xích vô-điều kiện nào mà sự tồn tại của nó là tuyệt đối vô-điều kiện; cho nên, giả thử những hiện tượng đều là những Vật-tự thân thì cũng thế, điều kiện cùng với cái có-điều kiện bao giờ cũng thuộc về cùng một chuỗi những trực quan, và một Hữu thể tất yếu, như là điều kiện [tối cao] cho sự tồn tại của những hiện tượng trong thế giới cảm tính cũng không bao giờ có thể có được.

B588

Thế nhưng, sự quy thoái năng động tự nó có đặc điểm riêng và có sự khác biệt với sự quy thoái toán học ở chỗ: sự quy thoái **toán học** chỉ thực sự liên quan đến sự tổ hợp của những bộ phận thành một cái toàn bộ, hoặc là sự phân chia một cái toàn bộ ra thành những bộ phận của nó, nên những điều kiện của chuỗi này bao giờ cũng như là những bộ phận của sự phân chia, do đó, như là **đồng tính (gleichartig)**, cho nên phải được xem như là những hiện tượng. | Thay vì như vậy, trong sự quy thoái **năng động**, vì lẽ nó không liên quan đến khả thể của một cái toàn bộ vô-điều kiện từ những bộ phận đã được mang lại, hoặc là đến khả thể của một bộ phận vô-điều kiện cho một toàn bộ đã được mang lại, mà chỉ liên quan đến việc dẫn xuất [rút ra, Ableitung] một trạng thái từ nguyên nhân của nó, hoặc là dẫn xuất sự tồn tại bất tất của bản thân bản thể từ một bản thể tất yếu, cho nên điều kiện [tối cao] **không** nhất thiết phải tạo nên một chuỗi thường nghiệm cùng với cái có-điều kiện [như trường hợp trước].

Do đó, đối với Nghịch lý giả tạo [sau cùng] đang bàn, vẫn còn có một lối thoát cho ta, đó là cả hai mệnh đề đối lập tương phản nhau vẫn có thể đồng thời **cùng đúng trong mỗi quan hệ khác nhau**, khiến cho mọi sự vật của thế giới cảm tính tuy đúng là bất tất, do đó luôn luôn chỉ có một sự tồn tại có điều kiện-thường nghiệm (empirischbedingt), tuy nhiên đối với toàn bộ chuỗi thì một điều kiện **không-thường nghiệm**, tức là một Hữu thể tất yếu-vô-điều kiện vẫn có thể có được. Bởi lẽ, Hữu thể này, với tư cách là điều kiện [nguyên nhân] **khả niệm**, không hề thuộc về chuỗi như là một mắt xích của chuỗi (càng không phải như là mắt xích tối cao), và cũng không tạo nên một mắt xích nào của chuỗi một cách vô-điều kiện-thường nghiệm (empirischunbedingt), trái lại vẫn để yên toàn bộ thế giới cảm tính trong sự tồn tại thường nghiệm-có điều kiện xuyên suốt qua mọi mắt

xích của nó. Vậy trong trường hợp này có một phương cách lấy một cái tồn tại vô-điều kiện làm cơ sở cho những hiện tượng, khác với tính nhân quả thường nghiệm-vô-điều kiện (tính nhân quả của Tự do) như trong phần trước đây, đó là: đối với vấn đề Tự do, bản thân sự vật như là Nguyên nhân (Ursache) (Substantia phaenomenon: bản thể như là hiện tượng), và vì thế vẫn thuộc về trong chuỗi những điều kiện, và chỉ có tính nhân quả (Kausalität) của nó là được suy tưởng như là khả niệm; còn ở đây, Hữu thể tất yếu phải được suy tưởng như là hoàn toàn nằm bên ngoài chuỗi của thế giới cảm tính (như là ens extramundanum) [latinh - Hữu thể nằm bên ngoài thế giới] và đơn thuần khả niệm thôi, chỉ nhờ đó mới có thể tránh được việc bản thân Hữu thể này cũng phải phục tùng quy luật về tính bất tất và quy luật về sự phụ thuộc của mọi hiện tượng [vào trong một chuỗi, về mặt tồn tại].

Vậy, Nguyên tắc điều hành của lý tính đối với vấn đề đang đặt ra cho chúng ta ở đây là: tất cả những gì trong thế giới cảm tính đều có sự tồn tại thường nghiệm-có điều kiện, và không ở đâu trong thế giới này xét về phương diện tính chất lại có một tính tất yếu vô-điều kiện, tức là: không có mắt xích nào của chuỗi những điều kiện mà ta không luôn luôn chờ đợi rằng nó có điều kiện thường nghiệm ở trong một kinh nghiệm khả hữu, và, trong khả năng có thể, ta phải đi tìm điều kiện này, và không có gì cho phép ta được dẫn xuất bất kỳ một sự tồn tại nào từ một điều kiện ở bên ngoài chuỗi thường nghiệm, hoặc xem bản thân điều kiện đó như là ở trong chuỗi, nhưng lại độc lập và tự chủ tuyệt đối; nhưng đồng thời qua đó cũng không được hoàn toàn bác bỏ rằng toàn bộ chuỗi [tự nhiên] vẫn có thể đặt nền tảng trong một Hữu thể khả niệm nào đó (là cái, vì thế, thoát ly khỏi mọi điều kiện thường nghiệm, và hơn thế, còn chứa đựng điều kiện cho khả thể của mọi hiện

B590

tượng này).

Nhưng như vậy ta cũng không hề có ý **chứng minh** sự tồn tại tất yếu-vô-điều kiện của một Hữu thể [tối cao] hay dù chỉ chứng minh **khả thể** của một điều kiện đơn thuần khả niệm để lấy đó làm nền tảng cho sự tồn tại của những hiện tượng thuộc thế giới cảm tính. | Trái lại, điều này cũng chỉ giống như khi ta giới hạn lý tính không cho nó rời bỏ sự hướng dẫn của những điều kiện thường nghiệm để lạc bước vào các lý lẽ giải thích có tính **siêu việt**, không thể có sự diễn tả in concreto [trong cụ thể] nào, thì ở mặt khác, cũng giới hạn quy luật của việc sử dụng **giác tính** thường nghiệm đơn thuần ở chỗ nó không được quyết định về khả thể của mọi sự vật nói chung và vì thế, giác tính không được xem cái khả niệm là không thể có được, mặc dù cái khả niệm không được ta dùng để **giải thích** những hiện tượng [một cách thường nghiệm]. Vậy, qua đó ta chỉ muốn vạch ra rằng, tính bất tất xuyên suốt của mọi sự vật trong tự nhiên cùng với tất cả những điều kiện (thường nghiệm) của chúng vẫn hoàn toàn có thể cùng tồn tại chung với tiền đề của ý chí về một điều kiện tất yếu, tuy rằng chỉ đơn thuần khả niệm; tức là không có một mâu thuẫn thực sự giữa các khẳng định [đối lập tương phản] nhau này, và do đó, **cả hai đều có thể cùng đúng**. Một Hữu thể tuyệt đối tất yếu của giác tính như thế cho dù tự thân không thể có được, thì điều này cũng không hoàn toàn **không thể được suy ra** từ tính tất yếu phổ biến và sự phụ thuộc của tất cả những gì thuộc về thế giới cảm tính, cũng như từ nguyên tắc không được phép dừng lại ở một xích duy nhất nào của thế giới này, trong chừng mực xích ấy vẫn là bất tất để viện dẫn đến một nguyên nhân ở bên ngoài thế giới. Lý tính đi con đường của nó trong việc sử dụng thường nghiệm và [đồng thời] đi con đường đặc thù riêng của nó trong việc sử dụng siêu nghiệm.

B591

Thế giới cảm tính không chứa đựng cái gì khác hơn là những hiện tượng; nhưng những hiện tượng này chỉ là những biểu tượng đơn thuần [của ta] và luôn luôn lại là có-điều kiện về mặt cảm tính; và vì ở đây ta không bao giờ có được những Vật-tự thân để làm đối tượng cho ta, nên không có gì đáng ngạc nhiên khi ta không bao giờ có quyền từ một mắt xích của những chuỗi thường nghiệm - bất kể là mắt xích nào - để làm một bước nhảy ra bên ngoài sự nối kết của cảm năng, **như thế** những biểu tượng thường nghiệm là những Vật-tự thân tồn tại ở bên ngoài cơ sở siêu nghiệm của chúng [tức trong tâm thức ta] và người ta có thể rời bỏ cơ sở ấy để đi tìm nguyên nhân của sự tồn tại của nó ở bên ngoài những biểu tượng. | Điều này đúng là có thể làm được đối với những sự vật bất tất, nhưng không thể làm được với **những biểu tượng** đơn thuần về những sự vật mà bản thân tính bất tất của chúng cũng chỉ là hiện tượng (Phänomen) và không thể dẫn đến một sự quy thoái nào khác ngoài sự quy thoái quy định những hiện tượng (Phänomen), tức là sự quy thoái có tính thường nghiệm. Thế nhưng, **suy tưởng** về một cơ sở [nguyên nhân] khả niệm của những hiện tượng, tức là của thế giới cảm tính và **suy tưởng** về nguyên nhân ấy như là được giải phóng ra khỏi tính bất tất của những hiện tượng thì lại không trái ngược [mâu thuẫn] gì với sự quy thoái thường nghiệm không bị giới hạn trong chuỗi những hiện tượng, cũng như không trái ngược với tính bất tất hoàn toàn của chúng. Đó cũng chính là điều duy nhất mà ta đã phải làm để khắc phục Nghịch lý giả tạo này và **cũng chỉ có thể làm bằng cách như vậy thôi**. Bởi vì, bất cứ lúc nào cái điều kiện cho một cái có-điều kiện (về mặt tồn tại) cũng là cảm tính, và cũng vì thế phải thuộc về cùng một chuỗi, bản thân điều kiện ấy cũng lại là có-điều kiện (như Phản đề của Nghịch lý thứ tư đã chứng minh). Vậy, **hoặc là sự đối lập tương phản với lý tính vẫn tồn tại khi nó đòi hỏi cái Vô-điều kiện, hoặc cái Vô-điều kiện này phải được đặt vào**

B592

trong cái khả niệm ở bên ngoài chuỗi, mà tính tất yếu của nó không đòi hỏi và cũng không cho phép một điều kiện thường nghiệm nào và vì thế, là tất yếu vô-điều kiện đối với những hiện tượng.

Việc sử dụng thường nghiệm của lý tính (trong quan hệ với những điều kiện của sự tồn tại trong thế giới cảm tính) không bị tác động nào bởi việc thừa nhận một Hữu thể đơn thuần khả niệm, trái lại cứ tiếp tục đi theo nguyên tắc về tính bất tất hoàn toàn [của những sự vật] từ những điều kiện thường nghiệm này đến những điều kiện thường nghiệm cao hơn, nhưng lúc nào cũng là thường nghiệm. Nhưng, nguyên tắc điều hành này [của lý tính] thì lại không hề loại trừ việc giả định một nguyên nhân khả niệm không ở trong chuỗi, nếu vấn đề chỉ liên quan đến việc sử dụng **thuần túy** của lý tính (về phương diện các mục đích [thực hành]). Bởi vì trong trường hợp đó, nguyên nhân khả niệm chỉ có ý nghĩa là cơ sở [nguyên nhân] **đơn thuần siêu nghiệm** và **không thể nhận thức được đối với ta** về khả thể của chuỗi cảm tính nói chung, mà sự tồn tại của nguyên nhân này, - độc lập với mọi điều kiện của chuỗi cảm tính và là tất yếu-vô-điều kiện đối với chuỗi này - không hề đi ngược lại [mâu thuẫn] với tính bất tất không giới hạn của chuỗi cảm tính, và do đó, với tiến trình quy thoái không bao giờ kết thúc trong chuỗi những điều kiện thường nghiệm.

B593

NHẬN XÉT KẾT LUẬN VỀ TOÀN BỘ NGHỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Bao lâu chúng ta, cùng với các khái niệm của lý tính [các Ý niệm] của mình, chỉ đơn thuần lấy cái Toàn thể của những điều kiện trong thế giới cảm tính làm **đối tượng**, và [xem đó] là cái có thể thỏa mãn đòi hỏi của lý tính, các Ý niệm của ta tuy là siêu nghiệm, nhưng vẫn còn có tính **vũ trụ học**. Nhưng bao lâu ta đặt cái Vô-điều kiện (là mục đích nghiên cứu thực sự của chúng ta) vào trong cái gì hoàn toàn nằm bên ngoài thế giới cảm tính, do đó, nằm bên ngoài mọi kinh nghiệm khả hữu, các Ý niệm sẽ trở thành **siêu việt (transzendent)**; chúng không còn chỉ phục vụ cho việc hoàn tất trọn vẹn việc sử dụng lý tính thường nghiệm nữa (việc hoàn tất này mãi mãi là một Ý niệm không bao giờ được thực hiện mà phải luôn luôn theo đuổi), trái lại, chúng hoàn toàn tách rời sự sử dụng thường nghiệm và **tự biến mình** thành những đối tượng mà chất liệu không được lấy ra từ kinh nghiệm, cũng như tính thực tại khách quan của chúng cũng không dựa vào sự hoàn tất của chuỗi thường nghiệm mà lại dựa trên các khái niệm thuần túy tiên nghiệm. Các Ý niệm siêu việt như vậy được phép có một đối tượng đơn thuần khả niệm với tư cách là một đối tượng siêu nghiệm mà ta không biết gì về nó cả, thế nhưng lại không được phép suy tưởng về nó như một **sự vật** có thể được xác định bằng những thuộc tính nội tại và đặc thù, vì ta không có các điều kiện khả thể (như là độc lập với mọi khái niệm thường nghiệm) cũng như không có sự biện minh tối thiểu nào về phía chúng ta để giả định một đối tượng như thế, do đó, [trong trường hợp này] nó chỉ là một vật-tư tưởng (Gedankending) đơn thuần. Dầu vậy, trong số tất cả các Ý niệm vũ trụ học, chính Ý niệm [về Hữu thể tối cao] - như

B594

Nghịch lý thứ tư đã gây ra - là thúc đẩy ta dám liều lĩnh đi vào bước này.

B595 Bởi vì sự tồn tại hoàn toàn không có cơ sở tự thân và bao giờ cũng có-điều kiện của những hiện tượng yêu cầu ta phải đi tìm một cái gì hoàn toàn khác với những hiện tượng, do đó, là một đối tượng khả niệm, để nơi đó tính bất tất này [có thể] chấm dứt. Nhưng một khi ta đã tự cho phép mình giả định một **tồn tại hiện thực (Wirklichkeit)** tự tồn ở bên ngoài lãnh vực của toàn bộ cảm năng, và những hiện tượng chỉ được xem như là những phương cách biểu tượng bất tất của những đối tượng khả niệm, tức của những Hữu thể bản thân là những Trí tuệ (Intelligenzen), ta không còn cách nào khác là dùng **sự tương tự (Analogie)** như khi ta sử dụng những khái niệm thường nghiệm để nói về những sự vật khả niệm mà ta không có chút nhận thức nào cả. Chính vì ta làm quen với cái bất tất không bằng cách gì khác hơn là thông qua kinh nghiệm, nhưng ở đây lại nói về những sự vật không thể là những đối tượng của kinh nghiệm, nên ta sẽ phải rút ra các hiểu biết* về chúng từ cái gì tất yếu tự thân, tức là từ những khái niệm thuần túy về những sự vật **nói chung**. Cho nên, **bước đầu tiên của chúng ta đi ra ngoài thế giới cảm tính** buộc ta phải bắt đầu các hiểu biết mới mẻ của ta bằng sự nghiên cứu về Hữu thể tuyệt đối tất yếu, và từ những khái niệm về Hữu thể này sẽ rút ra những khái niệm về mọi sự vật khác, trong chừng mực chúng đơn thuần là khả niệm, và đó là việc ta sẽ thử làm trong chương sau đây.

* “Kenntnis”: sự hiểu biết nói chung (đt: kennen: biết, nhận biết); khác với “Erkenntnis”: nhận thức [có giá trị khách quan]. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

12 PHÊ PHÁN VỮ TRỤ HỌC THUẦN LÝ: CÁC NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (B433-595)

Phần này rất sôi nổi, hấp dẫn nhưng cũng rất dài và hơi khó đọc. Chúng ta nên đi từng bước và cố gắng "tái hiện" hoặc "dàn dựng" lại cho giản dị, sáng sủa để dễ theo dõi.

12.1 "Nghịch lý" (Antinomie) là gì?

Trong đời sống thường ngày, ta gặp vô số nghịch lý: vd: một người (hay một công ty) đóng góp số tiền lớn để cứu đói. Việc quyên góp ấy là một đóng góp thật sự vào việc cứu đói hay chỉ để "xoa dịu lương tâm" hoặc tự quảng cáo, phô trương? Trả lời cách nào cũng đều là các khẳng định hữu lý của lý tính cả! Lý do sâu xa của hai cách trả lời mâu thuẫn ấy là: ta muốn có câu trả lời **tối hậu** về các **điều kiện tuyệt đối** của hành vi quyên góp.

Vậy, **nghịch lý (Antinomie) nảy sinh khi lý tính rơi vào mâu thuẫn vì có tham vọng giải quyết cái gì có tính tuyệt đối**. "Nghịch lý" (Antinomie) theo nghĩa đen là sự nghịch nhau (anti) của các "lý lẽ" hay quy luật (nomos). Kant dùng thuật ngữ này để chỉ việc lý tính con người rơi vào vòng xoáy của **hai quy luật nghịch nhau**, đó là:

- một bên, mọi cái có điều kiện đều phải quy về một cái Vô-điều kiện;
- và bên kia, bất kỳ điều kiện nào cũng phải được xem là cái có-điều kiện mà thôi.

Theo nghĩa rộng hơn, các nghịch lý (bây giờ là "số nhiều") chỉ một cặp mệnh đề mâu thuẫn tương phản nhau (vd: Vũ trụ có/không có khởi đầu trong thời gian; Con người có/không có tự do ...), mặc dù mỗi mệnh đề đều tuân theo một trong hai quy luật trên của lý tính một cách chặt chẽ về mặt lập luận chứ không phải là nguy biện tùy tiện.

Như vậy, "số phận" bi đát của lý tính là luôn rơi vào tự mâu thuẫn khi muốn bàn đến cái Tuyệt đối. Ngày nay, nhờ Kant, ta hiểu một cách khá dễ dàng nhưng trước Kant, bao nhiêu thế hệ triết gia không thấy như vậy. Khi các kết luận tương phản nhau, họ đều cho là do lập trường triết học khác nhau. Nhưng chính các kết luận tương phản này đã làm Kant "tỉnh giấc ngủ giáo điều" và ông làm cho người đương thời bất ngờ, kinh ngạc khi lần đầu tiên chứng minh bằng cách nhìn

mới mẻ rằng: nguồn gốc gây ra các mâu thuẫn không phải phát xuất từ các lập trường triết học khác nhau, mà phải tìm ngay trong bản thân lý tính với bản chất đầy mâu thuẫn của nó. Điều mới mẻ nữa là Kant phát hiện các mâu thuẫn này một cách có hệ thống, vạch rõ tính tất yếu của các mâu thuẫn ấy. (Anh A bảo bức tường màu trắng; anh B bảo bức tường màu xanh, chưa đủ để tạo thành “nghịch lý”. Nghịch lý là khi các mâu thuẫn là “tất yếu” (hợp với các quy luật tương phản nhau) và là “thiết yếu” cho việc nhận thức về đối tượng. (Ví dụ: “Tự do” là thiết yếu để nhận thức về con người, khác với “màu trắng”, “màu xanh” đối với bức tường).

12.2 Bốn nghịch lý từ bốn cái Vô-điều kiện

Khi đi tìm cái Vô-điều kiện trong vũ trụ, Kant phát hiện 4 cái Vô-điều kiện như là 4 ý niệm vũ trụ học thể hiện trong 4 nghịch lý và cũng chỉ có thể có 4 mà thôi. Bảng danh mục (Kant rất thích “lên danh sách” mỗi khi có thể làm được!) ở trang B443 quá ngắn gọn nên hơi khó hiểu, ta “tái hiện” lại cho rõ hơn như sau:

Phát xuất từ định nghĩa của Kant: “các Ý niệm siêu nghiệm không gì khác hơn là các phạm trù được nâng lên thành cái Vô-điều kiện” (B436), ta có:

a) Sự trọn vẹn tuyệt đối về CẤU TẠO của cái toàn thể của mọi hiện tượng:

Đây là phạm trù LƯỢNG được nâng lên (cũng giống như 3 ý niệm kia là bắt nguồn từ ba phạm trù còn lại), trong đó nêu các điều kiện tuyệt đối của không gian, thời gian; xét quảng tính tuyệt đối của vũ trụ và lịch sử của vũ trụ: có hay không có khởi đầu trong không gian-thời gian.

b) Sự trọn vẹn tuyệt đối về sự PHÂN CHIA của cái toàn thể trong hiện tượng.

Thực tại trong không gian là vật chất. Điều kiện bên trong của vật chất là các bộ phận, và các bộ phận của các bộ phận như là các điều kiện tối hậu của vật chất. Ý niệm này bàn về vấn đề: những viên gạch tối hậu kiến tạo nên vũ trụ là đơn tố hay phức hợp. (Phạm trù CHẤT được nâng lên thành cái Vô-điều kiện).

c) Sự trọn vẹn tuyệt đối về NGUỒN GỐC RA ĐỜI của một hiện tượng nói chung.

Ý niệm này bàn về tính nhân-quả trong quan hệ giữa các hiện tượng với nhau, tức về các nguyên nhân trong quan hệ với kết quả, để giải quyết câu hỏi rất xưa cũ: có tự do hay không? hay tất

cả đều phục tùng tính tất định của Tự nhiên? (Phạm trừ **Tương quan** được nâng lên thành cái Vô-điều kiện).

d) **Sự trọn vẹn tuyệt đối về SỰ PHỤ THUỘC VỀ MẶT TỒN TẠI của những gì có thể biến đổi trong hiện tượng.**

Mọi cái tồn tại (bất tất) đều là có điều kiện hay có một cái tất yếu vô-điều kiện? Ý niệm này bàn về sự tồn tại / hay không tồn tại của một Hữu thể tất yếu. (Phạm trừ **Hình thái** được nâng lên thành cái Vô-điều kiện).

Bốn Ý niệm siêu nghiệm trên đẩy lý tính vào các mâu thuẫn, được Kant dàn dựng khéo léo như một cuộc "luận chiến" giữa các "Nghịch lý" nổi tiếng chia làm 2 phe: Chính đề và Phản đề. Trước khi đưa ra các nhận xét và tìm cách giải quyết các nghịch lý ấy, Kant khuyên ta nên "lược trận" một cách vô tư xem cuộc luận chiến xảy ra như thế nào?

12.3 Cuộc luận chiến của 4 Nghịch lý (Antinomien)

Phù hợp với hai quy luật tương phản nhau của lý tính như nói ở trên, các luận cứ tự do tranh luận theo quy luật riêng của mỗi bên, đều có lý lẽ chặt chẽ như nhau và không ai chịu thua kém ai. Mỗi bên dùng phương pháp phản chứng, tức xuất phát từ lập trường của đối phương để chứng minh sự vô lý và thiếu cơ sở của nó. Kant trình bày rất cặn kẽ (B454-489), ở đây ta chỉ tóm tắt lại:

12.3.1 Nghịch lý I giữa các Ý niệm siêu nghiệm:

a) **Chính đề: "Thế giới có điểm khởi đầu trong thời gian và cũng bị giới hạn trong không gian"**

- **Chứng minh:**

+ **Có khởi đầu trong thời gian:** Nếu không có khởi đầu, phải giả định một chuỗi thời gian vô tận. Như vậy, đến thời điểm hiện nay, ắt phải có một thời gian vô tận đã trôi qua. Chuỗi thời gian đã trôi qua thì chỉ có thể hữu tận chứ không thể vô tận.

+ **Có khởi đầu trong không gian:** lúc có ranh giới hạn định: Nếu không có ranh giới, thế giới sẽ là một toàn thể vô tận. Cái vô tận này lại được nhìn trong một chuỗi thời gian hữu tận là điều không thể được.

b) **Phản đề: "Thế giới không có điểm khởi đầu và không có giới hạn trong không gian nhưng là vô tận về thời gian lẫn không gian"**

- **Chứng minh:**

+ **không có khởi đầu trong thời gian**: Nếu thế giới có khởi đầu, thì trước khi khởi đầu đã phải có lúc chưa có thế giới, tức thời gian rỗng. Trong thời gian rỗng không thể có khởi đầu về thời gian, cũng không có sự ra đời của sự vật nào, tức cũng không thể có sự ra đời của thế giới.

+ **không có khởi đầu trong không gian**: Nếu thế giới có ranh giới, nó phải ở trong một không gian trống. Quan hệ của thế giới với một không gian trống cũng tức là không quan hệ với không gian nào cả. Nếu vậy sẽ không có quan hệ nào cả.

12.3.2 Nghịch lý II

- **Chính đề**: “**Bất cứ bản thể nào trong thế giới đều được cấu tạo từ các đơn tố và không có gì tồn tại mà bản thân không phải là đơn tố hay là tập hợp của các đơn tố**”
- **Chứng minh**: Nếu không có cái tập hợp của các đơn tố sẽ không có gì tồn tại, cả cái tập hợp lẫn cái đơn tố. Hậu quả trầm trọng: không có bản thể nào cả.
- **Phản đề**: “**Không sự vật đa hợp nào trong thế giới được cấu tạo từ các đơn tố và không thể tồn tại bất kỳ đơn tố nào trong thế giới**”
- **Chứng minh**: Nếu có cái đa hợp từ các đơn tố, mỗi đơn tố chiếm một không gian riêng và như vậy có các bộ phận của không gian. Nhưng mọi cái thực tồn trong không gian đều chứa đựng cái đa tạp nên không thể là đơn tố.

12.3.3 Nghịch lý III

- **Chính đề**: “**Luật nhân quả trong tự nhiên không phải là luật nhân quả duy nhất đủ giải thích sự phát sinh của mọi hiện tượng trong thế giới. Vậy cần thiết phải thừa nhận một nguyên nhân tự do để giải thích trọn vẹn các hiện tượng này**”.
- **Chứng minh**: Nếu không có tự do để khởi đầu một cái gì mới, mọi sự vật đều già định phải có trạng thái đi trước. Theo định luật tự nhiên, mỗi quan hệ nhân quả phải có một chuỗi nhân quả đi trước. Trong tự nhiên không có gì xảy ra mà không có nguyên nhân, vậy không có cái khởi đầu. Nhưng không có khởi đầu thì chuỗi nhân quả không hoàn tất, trái với tính phổ quát không hạn chế của bản thân định luật tự nhiên. Vậy phải có một nguyên nhân gì cho phép khởi đầu một chuỗi nhân quả (vd của Kant: khiến tôi rời khỏi ghế ngồi và gây ra từ đầu một chuỗi

nhân quả mới mẻ. B478). Kant gọi đó là **tính tự khởi tuyệt đối của các nguyên nhân** hay là **Tự do siêu nghiệm**.

- **Phản đề:** “**Không có tự do, trái lại mọi sự vật xảy ra trong thế giới đều chỉ tuân theo các định luật của tự nhiên**”.
- **Chứng minh:** Nếu có tự do, không chỉ có thể khởi đầu một chuỗi nhân quả bằng sự tự khởi mà bản thân tính nhân quả cũng có khởi đầu. Như vậy, không có gì xảy ra trước đó để cái đã xảy ra được xác định bằng các quy luật. Nhưng, bất kỳ sự khởi đầu hành động nào cũng phải có sự tồn tại của nguyên nhân khi chưa hành động. Vậy sự khởi đầu bằng tự khởi tuyệt đối giả định một trạng thái không có quan hệ nào với trạng thái có trước đó. Cái gì không ở trong quan hệ hợp quy luật là cái không thể nhận thức được, nên tự do chỉ là sản phẩm hoang đường của đầu óc”.

Chú ý: Nghịch lý thứ 3 này rất quan trọng với Kant, vì đây là nơi đặt cơ sở cho tòa nhà Đạo đức học quy mô của ông với quan niệm về “Mệnh lệnh tuyệt đối” (Kategorischer Imperativ) và là chủ đề tranh luận bất tận: Có Tự do không hay tất cả chỉ là tất yếu của tự nhiên?

12.3.4 Nghịch lý IV

- **Chính đề:** “**Có một Hữu thể tuyệt đối tất yếu thuộc về thế giới, hoặc là một bộ phận của nó hoặc làm nguyên nhân cho nó**”.
- **Chứng minh:** Thế giới dựa trên các sự biến đổi. Nhưng sự biến đổi nào cũng cần có điều kiện tất yếu. Vậy chuỗi các điều kiện muốn hoàn chỉnh và trọn vẹn phải có một cái Vô điều kiện tuyệt đối tất yếu làm tiền đề. Cái Vô điều kiện này phải thuộc về thế giới bởi mọi biến đổi xảy ra trong thế giới và không thể suy tưởng về chúng độc lập với thời gian.
- **Phản đề:** “**Không có một Hữu thể nào tuyệt đối tất yếu dù ở trong hay ở ngoài thế giới như là nguyên nhân của nó**”.
- **Chứng minh:** Nếu có một Hữu thể tất yếu, tức thế giới có một khởi đầu nhưng bản thân sự khởi đầu này lại không có nguyên nhân vì là tuyệt đối tất yếu. Đó là điều không thể có được theo các định luật của Tự nhiên. Nếu Hữu thể tất yếu ở bên ngoài thế giới thì khi bắt đầu hành động lại thuộc về thời gian, tức ở trong thế giới, không còn tuyệt đối tất yếu nữa.

12.4 Để nhận định và tiến tới giải quyết các Nghịch lý trên, Kant viết thêm 7 tiết và nhiều phân đoạn, cho thấy vấn đề là rất phức tạp và quan trọng. Trong khi đó, ta không quên rằng phần Phê phán Thần học thuần lý (bàn về Ý thể siêu nghiệm = Thượng đế) không kém gay go

đang còn chờ ông ở cuối đường.

Chúng ta điếm qua những ý chính:

12.4.1 Xét chung cả 4 nghịch lý thể hiện 4 ý niệm vũ trụ học về cái Vô-điều kiện, ta thấy chúng được suy tưởng theo hai cách khác nhau:

- a) cái Vô-điều kiện như là mắt xích tối hậu của cả chuỗi hiện tượng; hoặc
- b) cái Vô-điều kiện như là toàn bộ chuỗi hiện tượng, nghĩa là các mắt xích của chuỗi đều là có-điều kiện và chỉ có bản thân cả chuỗi vô tận là vô-điều kiện.

Từ hai cách suy tưởng khác nhau ấy về cái Vô-điều kiện xuất phát từ hai quy luật tương phản của lý tính mà phát triển thành các khẳng quyết giáo điều của vũ trụ học thuần lý. Cách hiểu a. tương ứng trong lịch sử với thuyết duy lý, cách hiểu b. tương ứng với thuyết duy nghiệm. Lập trường duy lý thể hiện trong Chính đề; lập trường duy nghiệm trong Phản đề.

12.4.2 Câu hỏi đặt ra ngay ở đây là: Ai có thể đứng ra phân xử và giải quyết cuộc tranh cãi? **Kinh nghiệm** chăng? Kant cho rằng không thể được, vì các khẳng quyết là thuần túy tư biện nên các mâu thuẫn này không thể được giải quyết bằng kinh nghiệm. Thiên văn học hiện đại tìm cách đưa ra các mô hình giải thích "nguồn gốc" vũ trụ, chẳng hạn như giả thuyết về vụ nổ lớn Big Bang cách đây khoảng 15 tỉ năm. Mô hình này có vẻ ủng hộ cho chính đề của Nghịch lý thứ nhất: vũ trụ có điểm khởi đầu và bác bỏ Phản đề: vũ trụ không có khởi đầu. Tuy nhiên, vũ trụ của Thiên văn học là vũ trụ **tương đối** chứ không theo nghĩa tuyệt đối. Không kể những bất cập và bất đồng về mặt nghiên cứu thường nghiệm, các câu hỏi còn lại vẫn là: Cái gì xảy ra trước thời điểm được tính toán? "Vật chất nguyên thủy" từ đâu ra? v.v..⁽¹⁾ Vũ trụ học thuần lý nghiên cứu cái toàn thể tuyệt đối của mọi hiện tượng, tức cái Vô-điều kiện nên các nghiên cứu thường nghiệm về cái có điều kiện không giúp giải quyết được tận gốc vấn đề. Nói cách khác, các khoa học tự nhiên không thể giải quyết các Nghịch lý; đó là nhiệm vụ mà bản thân triết học phải đảm nhiệm. Tuy nhiên, theo Kant, triết học cũng không có phép lạ nào ngoài việc phải biết cách **đặt đúng vấn đề**. Ta thử xem Kant đặt và giải quyết vấn đề hóc búa này như thế nào.

(1) Xem **Lê Cảnh Đại**, "Một số phạm trù triết học cơ bản của Tự nhiên. NXB TP. HCM 2001"

12.4.3 Trước hết, cần sử dụng phương pháp “hoài nghi” mà Kant phân biệt với thuyết hoài nghi. Trong khi bản thân **thuyết hoài nghi** cũng là một lập trường cực đoan, tuyệt đối hóa cho rằng nhận thức đúng đắn, đáng tin cậy là không thể có được về mặt nguyên tắc, thì **phương pháp hoài nghi** không thừa nhận cũng không bác bỏ điều gì ngay từ đầu trước khi xem xét cẩn thận. Hơn thế, các lập trường tương phản nhau còn được tạo điều kiện thuận lợi nhất để tự bộc lộ và công khai biện hộ cho mình, qua đó “chỗ ngộ nhận” tự phơi bày ra và biết đâu cả hai phe sẽ thấy “cuộc chiến đấu là vô nghĩa và chia tay nhau như giữa những người bạn” (B451). Đó là cách Kant đã làm khi trình bày 4 nghịch lý một cách vô tư, sòng phẳng như đã biết.

Nhưng, “**chìa khóa**” để giải quyết vấn đề chính là sự phê phán siêu nghiệm mà nay được Kant đặt tên gọi chính thức là “**thuyết duy tâm siêu nghiệm**” hay “**thuyết duy tâm hình thức**” (B519). Như đã biết, khác với thuyết duy tâm giáo điều hay “**chất thể**”, thuyết duy tâm siêu nghiệm hay hình thức của Kant thừa nhận các đối tượng của trực quan bên ngoài là tồn tại hiện thực, khách quan. Nhưng, khác với “**thuyết duy tâm siêu việt**”, ông cho rằng nhận thức chỉ hướng đến các đối tượng chứ không phải các vật-tự thân, vì cấu trúc tiên nghiệm của nhận thức bắt nguồn từ chủ thể nhận thức. Lập trường này đã được đặt cơ sở trong Cảm năng học tiên nghiệm và Phân tích pháp tiên nghiệm, nay được vận dụng để phê phán vũ trụ học thuần lý cũng như các môn học khác của Siêu hình học tự biên.

12.4.4 Từ sự phân biệt cơ bản giữa “**hiện tượng và vật-tự thân**”, Kant giải quyết hai Nghịch lý đầu tiên trước, tức hai Nghịch lý “**có tính toán học**” vì chúng bàn về lượng và về các bộ phận có thể phân chia được của vũ trụ. Áp dụng “**chìa khóa**” đã biết để giải quyết Nghịch lý 1 và 2, ta thấy chúng xuất phát từ tiền đề sai: đối với vũ trụ như một toàn thể tuyệt đối, ta không có **trực quan cảm tính** nào cả! Cả thế giới vô tận không có khởi đầu lẫn thế giới hữu hạn có khởi đầu đều không xuất hiện trong kinh nghiệm cảm tính của không gian và thời gian. Sai lầm ở đây là: các biểu tượng của ta được áp đặt vào một cái gì không thể trực quan được, tức vào vật tự thân (trong trường hợp này là Thế giới hay Vũ trụ **tự thân**). Nhưng thế giới như là toàn thể tự thân chỉ là một ý niệm đơn thuần. Kant viết: “Mọi khởi điểm đều nằm trong thời gian và mọi giới hạn đều nằm trong không gian. Nhưng không gian và thời gian đều nằm trong thế giới cảm tính. Do đó, mọi hiện tượng trong thế giới đều bị giới hạn, có-điều kiện, nhưng bản thân thế giới thì lại không bị giới hạn, dù có điều kiện hay vô điều kiện” (B550).

Thật vậy, nếu quả thế giới là một toàn thể tồn tại tự-thân, nó chỉ có hai khả năng: hoặc hữu tận (như chính đề của thuyết duy lý) hoặc vô tận (như phản đề của thuyết duy nghiệm). Nhưng vì hai khẳng định này mâu thuẫn nhau nên ta ngờ rằng tiền đề có thể không đúng. Điều nghi ngờ này trở thành khẳng định khi ta biết rằng thế giới không phải là một toàn thể tồn tại tự thân; hai khả năng trên không tạo thành một sự lựa chọn duy nhất (hoặc là/hoặc là) mà **cả hai cùng sai** vì còn một khả năng thứ ba: giữa cái hữu tận và cái vô tận **tưởng như** vật-tự thân, còn một cái vô tận **trong tiềm năng**: không phải là cái vô tận được xem là đã có sẵn, hoàn tất, được cho (gegeben), mà là cái vô tận ta phải không ngừng tìm kiếm trong nghiên cứu thường nghiệm về thế giới hiện tượng như là một nhiệm vụ (aufgegeben).

Như vậy, khi giải quyết hai nghịch lý đầu tiên, Kant không tìm cách "dung hòa" thuyết duy lý với duy nghiệm, cũng không chấp nhận thuyết hoài nghi cho rằng việc giải quyết vấn đề nan giải này là vượt quá sức người và ta đành thú nhận sự bất lực của trí tuệ con người. Kant đưa ra một giải pháp khác, bác bỏ cả ba thuyết trên: Các ý niệm vũ trụ học không có ý nghĩa **cấu tạo**, mà chỉ có ý nghĩa **điều hành**. Chúng không thể cho ta biết thế giới như thế nào với tư cách một toàn thể được cho, trái lại đề ra **quy tắc** yêu cầu việc nghiên cứu Tự nhiên phải làm gì để đạt được nhận thức ngày càng phong phú hơn. Thế giới như là **toàn thể các hiện tượng** không tồn tại tự-thân mà xuất hiện ra cho ta dần dần trong quá trình nghiên cứu thường nghiệm và **cũng không bao giờ** kết thúc, hoàn tất.

Vì quá trình nghiên cứu là không bao giờ hoàn tất nên bảo thế giới có khởi đầu về thời gian hay chỉ bao gồm các đơn tố là sai. Đó là bài học đã được rút ra từ thực tiễn nghiên cứu của Vật lý học hiện đại (vĩ mô lẫn vi mô). Sự kết thúc về nguyên tắc đối với mọi sự nghiên cứu là không thể có được; có chăng là các công cụ nghiên cứu (kính viễn vọng, phi thuyền, máy gia tốc hạt, kính hiển vi điện tử ...) có thể đạt tới điểm giới hạn về kỹ thuật hoặc phí tổn. Mặt khác cũng là sai khi khẳng định thế giới có lịch sử vô tận hay các bộ phận có thể phân chia đến vô tận vì việc nghiên cứu không bao giờ đạt tới cái vô tận hoàn tất. Để minh họa rõ hơn giải đáp của mình về sự sai lầm của Chính đề lẫn Phản đề trong hai Nghịch lý đầu tiên, Kant phân biệt "**quy tiến / quy thoái đến vô tận và quy tiến / quy thoái đến vô định**" (progressus/regressus in infinitum - progressus/regressus in indefinitum) (B539-551). Kant giải thích: "Nếu chuỗi được cho là **một toàn bộ trong trực quan thường nghiệm** (vd: một vật thể xét như một chỉnh thể), sự quy thoái để tìm ra các điều kiện của nó

(hay việc phân chia nó) sẽ được tiến hành đến vô tận (*in infinitum*); nhưng nếu chỉ trực quan được một bộ phận của chuỗi (vd trong trường hợp trực quan về vũ trụ), sự quy thoái từ đó ngược đến cái toàn thể tuyệt đối chỉ có thể tiến hành đến vô định (*in indefinitum*) (tức là "ta phải tiếp tục phát hiện các mắt xích cao hơn mà bản thân các mắt xích này bao giờ cũng là có-điều kiện") (B540-541). Vậy, "trong mọi trường hợp - quy thoái đến vô tận, hay đến vô định - chuỗi các điều kiện **không thể được xem là vô tận trong bản thân đối tượng**. Điều ấy có thể đúng cho các vật-tự thân nhưng không thể khẳng định được đối với thế giới hiện tượng là nơi cái này làm điều kiện cho cái kia, và nó chỉ có thể mang lại trong chính quá trình quy thoái thường nghiệm. Câu hỏi do đó không còn là: "lượng của tự thân chuỗi các điều kiện này (tức lượng của vũ trụ) là hữu tận hay vô tận?" vì không có gì ở đây là tồn tại tự thân cả; mà là: "sự quy thoái thường nghiệm được bắt đầu như thế nào và ta cần quy thoái đến đâu?" Chính ở đây sự phân biệt trong cách sử dụng quy tắc "vô tận" và "vô định" trở thành rất rõ ràng" (B542).

Tóm lại, theo Kant, "ta không thể phát biểu gì về lượng tự thân của vũ trụ cả, cũng không thể quy thoái đến vô tận được, ta chỉ có thể đạt được một quan niệm về lượng của vũ trụ phù hợp với quy tắc xác định sự quy thoái thường nghiệm". Quy tắc này là gì? Đó là "đòi hỏi ta không được thừa nhận cái gì là ranh giới tuyệt đối của chuỗi dù ta quy thoái đến đâu (...), tức là luôn phải đi tới một hiện tượng cao hơn" (B548). Chính đề lẫn Phản đề trong hai Nghịch lý đầu tiên đều sai vì đặt sai vấn đề, xem vũ trụ như một toàn thể hoàn tất, được cho, hay nói như Kant, xem vũ trụ là "vật-tự thân".

- 12.4.5 Đi vào giải quyết hai Nghịch lý còn lại (3 và 4), còn gọi là các nghịch lý "năng động" vì bàn về những gì tác động đến vũ trụ, Kant đạt kết quả bất ngờ: cả hai (Chính đề và Phản đề) đều có thể cùng đúng hoặc ít ra không loại trừ nhau! Tất nhiên, chúng chỉ cùng đúng nếu đứng trên cách nhìn của Phê phán siêu nghiệm xuất phát từ những vấn đề mới mẻ (Tự do, Thượng đế) gắn liền với chúng chứ không phải từ bản thân các nghịch lý này. Tại sao?

Chính đề và phản đề của hai Nghịch lý "năng động" này vẫn có thể cùng sai nếu được phát biểu về mặt hình thức giống như hai Nghịch lý "toán học" trên đây. Chẳng hạn Nghịch lý thứ ba có thể phát biểu như sau:

- **Chính đề:** "Đối với tất cả những gì xảy ra trong thế giới, có một nguyên nhân đầu tiên mà bản thân không cần nguyên nhân nào nữa, tức có nguyên nhân Tự do".

- **Phản đề:** “Không thể có nguyên nhân từ Tự do, tất cả đều phải theo định luật của Tự nhiên”.

Ta thấy, chính đề **sai** vì trong **phạm vi các sự kiện thường nghiệm** không thể có nguyên nhân nào lại không cần một nguyên nhân khác, tức không thể có tự do. Đây là cách nhìn có tính tất định về **mặt phương pháp**, chứ không phải thuyết tất định **giáo điều** (vd: thuyết “duy hành vi” hiện đại - Behaviorismus) loại bỏ mọi Tự do. **Phản đề** cũng sẽ sai như Chính đề nếu không biết tự giới hạn “trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu” mà mở rộng xem mọi sự vật như là “Vật-tự thân”. Vì vậy, bên cạnh tính tất định thường nghiệm, Tự do vẫn có thể có như một Ý niệm có thể **suy tưởng được**, tức là khả niệm (intelligibel). Ý niệm này là thiết yếu, hết sức hệ trọng, vì nếu không sẽ không thể có sinh hoạt đạo đức và Đạo đức học như Kant báo động: “nếu tính nhân quả trong thế giới cảm tính đều là tự nhiên - và chỉ là tự nhiên (...), mọi **tự do thực hành** (đạo đức, N.D) đều sụp đổ hết cùng với Ý niệm siêu nghiệm về nó” (B562). “Nếu hiện tượng đều là vật-tự thân, Tự do là không thể có và không tài nào cứu vãn được...” (B564).

Vậy làm sao “cứu vãn” được Tự do? Nói cách khác, tự do phải tìm thấy ở đâu? Như đã nói, với Kant, vấn đề là rất hệ trọng vì nó đặt nền móng cho đạo đức; và đạo đức là mục đích tối hậu của triết học Kant mà “Phê phán lý tính thuần túy” - đúng như nhiều người nhận định - chỉ là những bước chuẩn bị. Vì thế, ta nên dừng lại lâu hơn một lát để tìm hiểu kỹ vấn đề này.

Tự do chỉ có thể được “cứu vãn”, khi các kết quả xảy ra trong thế giới không chỉ bắt nguồn từ một phía: **hoặc** từ Tự nhiên, **hoặc** từ Tự do, trái lại khi **cả hai** đều có thể được nhận ra nơi cùng một sự kiện. Chẳng hạn ta quan sát một hành vi: nhảy xuống nước cứu người sắp chết đuối. Cả hai cách giải thích đều có thể cùng đúng:

- người nhảy là nhân viên cứu hộ có trách nhiệm phải làm việc ấy nếu không muốn bị mất việc. Ở đây không hoàn toàn do nguyên nhân tự nhiên nhưng cũng biểu hiện một tính quy luật tất định nào đó.
- việc cứu người hoàn toàn do nguyên nhân Tự do: một hành vi hoàn toàn **tự khởi** do lòng nhân đạo: một chọn lựa vô điều kiện về đạo đức.

Quan niệm về tự do không mâu thuẫn trái ngược với Tự nhiên như thế chính là quan niệm về Tự do của Ý chí. Kant đặt nền tảng cho điều ấy từ sự kiện: đối với con người, bên cạnh nguyên nhân tự

nhiên còn có một cái gì khác; đó là cái **PHẢI LÀM** (SOLLEN) thể hiện trong các Mệnh lệnh đạo đức (xem B575...). Hành vi cứu người tái nhiên xảy ra trong tự nhiên, nhưng cái **tất yếu đạo đức** "phải cứu người!" ("tất yếu" ở đây hiểu là sự lựa chọn tự do!) lại không như thế! Tuy nhiên, cái "phải làm" ấy rõ ràng là không mâu thuẫn hay đối nghịch gì với tự nhiên cả. Kant gọi năng lực của lý tính con người thực hiện cái "phải làm" ấy từ sự tự khởi và tự do ý chí là "**tính năng khả niệm**" (*intelligibler Charakter*) của con người. "**Khả niệm**" là gì? Là "yếu tố chứa đựng trong đối tượng cảm tính mà bản thân không phải cảm tính, không thuộc về thế giới hiện tượng" (B566).

Nội dung khá khúc mắc này của thuật ngữ là nhằm chỉ ra một cái gì vượt ra khỏi quá trình tự nhiên có thể tri giác một cách cảm tính; trong ví dụ của chúng ta là sự tất yếu phải cứu người không trực tiếp đến từ quy luật tự nhiên. Thế nhưng, điều quan trọng cần lưu ý: Qua sự kiện đó, ta không nhằm chứng minh khả thể của Tự do, càng không được quyền nói rằng Tự do đã được chứng minh là có sự **tồn tại** hiện thực. Không, hành vi đạo đức chỉ là một dấu hiệu cho phép ta có quyền **giả định** về một tính năng khả niệm nói chung. Bởi lẽ, ta không bao giờ có thể "tri giác" hay "nhận thức" sự tự do này nơi bản thân hành vi (B586). Điều này không có gì khó hiểu vì ta chỉ quan sát được mặt thường nghiệm của hành vi (nhảy xuống nước, bơi, đưa người sắp chết đuối lên bờ, cứu thương...) chứ không quan sát được sự tự do đạo đức. Ta chỉ khẳng định được "tính năng thường nghiệm" hợp quy luật tự nhiên của người cứu, dù ta có quyền **xem** hành vi của anh ta gắn liền với "tính năng khả niệm"!

Ta lưu ý một "chú thích" dưới trang của Kant, tuy nhỏ nhặt, nhưng có ý nghĩa rất lớn đối với việc hiểu quan niệm về Tự do và "mệnh lệnh tuyệt đối" của ông sau này: "Tính đạo đức đích thực của các hành vi (công đức và tội lỗi), kể cả bản thân tính đạo đức của hành vi của chính ta, là hoàn toàn ẩn giấu đối với ta. Các việc quy kết (*Zurechnungen*) của chúng ta chỉ có thể liên hệ đến tính năng thường nghiệm thôi. Nhưng trong đó, bao nhiêu phần là được quy cho tác động thuần túy của Tự do, bao nhiêu là cho Tự nhiên đơn thuần, cho các khiếm khuyết về tính khí mà ta không có lỗi, hoặc nhờ phẩm chất [được phú bẩm] đầy may mắn (*merito fortunae*) của tính khí này là những điều không ai có thể dò tìm, và vì thế, **cũng không thể phán xét một cách hoàn toàn công bình**" (chú thích cho B579).

Chú thích trên đây nhấn mạnh một lần nữa những gì ta đã tìm hiểu:

Ta không thể chứng minh tính hiện thực (*Wirklichkeit*) (hay sự Tồn tại hiện thực) của Tự do, cũng không khẳng định khả thể của Tự do; điều quan trọng có thể làm được là **có thể suy tưởng** (khả thể của suy tưởng) rằng Tự do và Tự nhiên không nhất thiết mâu thuẫn, loại trừ nhau mà có thể thống nhất trong một hành vi (B585-586).

Với cách giải quyết Nghịch lý thứ ba như trên, Kant không những muốn vạch rõ ảo tưởng siêu nghiệm của lý tính mà cả sự thiếu cơ sở của Siêu hình học tư biện có tham vọng muốn “đối tượng hóa” vũ trụ, linh hồn, tự do và Thượng đế.

Kant dùng phương cách này để tiếp tục giải quyết Nghịch lý thứ tư một cách ngắn gọn vì ông còn dành hẳn chương 3 để bàn về chủ đề “Ý thể siêu nghiệm: Thượng đế” mà ta sắp tìm hiểu. Đó là vấn đề: “sự tồn tại của hiện tượng bao giờ cũng có điều kiện và không thể độc lập, tự tại được, nên nó đòi hỏi ta đi tìm một đối tượng khác với các hiện tượng, đó là **đối tượng khả niệm** để kết thúc linh bất tất của hiện tượng” (B594). “Chìa khóa” để giải quyết Nghịch lý này cũng chính là sự phân biệt giữa hiện tượng và Vật-tự thân để đi tới kết luận: Cái bất tất của thế giới và Hữu thể tuyệt đối tất yếu không loại trừ nhau từ một cách nhìn siêu nghiệm chứ Hữu thể ấy không thể tồn tại như một đối tượng hiện thực. “Bước đi đầu tiên ra khỏi thế giới cảm tính” (B595) ấy còn hứa hẹn nhiều điều lý thú.

12.4.6 Nhưng trước khi cùng Kant thử phiêu lưu “ra khỏi thế giới cảm tính” để đến với Ý thể siêu nghiệm, ta nên tổng kết lại phần Phê phán vũ trụ học thuần lý:

a) Cũng giống như đối với các Vong luận của Tâm lý học thuần lý, ở đây Kant cũng quy được các Nghịch lý khác nhau về một lập luận “biện chứng” chung: “nếu đã tồn tại cái có điều kiện, thì toàn bộ chuỗi các điều kiện của nó cũng phải tồn tại. Nay các đối tượng cảm tính đều là cái có-điều kiện, vậy v.v..” (B525).

Trong lập luận này - cũng giống như trường hợp Vong luận - khái niệm trung gian (cái có điều kiện) được dùng một cách nguy hiểm bằng hai nghĩa khác nhau. Tiền đề hiểu cái có điều kiện một cách siêu nghiệm như là sự quy thoái (vô tận) trong chuỗi các điều kiện, thì ngược lại, thứ để lại hiểu theo nghĩa thường nghiệm như thế cái toàn thể các điều kiện là hoàn tất, có thật.

Trong thực tế, cái toàn thể các điều kiện không hoàn tất, có thật mà phải tìm kiếm không ngừng. Do đó, trái với thuyết duy nghiệm và duy lý, các ý niệm vũ trụ học không phải là các quan niệm nền tảng về Tự nhiên mà chỉ là các **nguyên tắc hướng dẫn, điều hành** việc

nghiên cứu thường nghiệm. Do đó, nói một cách tiêu cực, việc nghiên cứu thường nghiệm không bao giờ kết thúc, không bao giờ vươn đến được cái tuyệt đối vô điều kiện. Nói một cách tích cực, các ý niệm có bản tính siêu nghiệm; thay vì vật hóa thể giới thành một tồn tại tự thân, chúng cổ vũ việc nghiên cứu thường nghiệm về toàn bộ thể giới hiện tượng như một quá trình mở, không có ranh giới, không có điểm giới hạn tối hậu.

- b) Với Nghịch lý 3 và 4, theo Kant, chúng mở ra khả năng nhìn sự vật từ hai bình diện: thường nghiệm và khả niệm để đặt vấn đề tự do, đạo đức và cứu cánh tối hậu trên cơ sở mới, phù hợp với "phẩm giá" đặc biệt của con người: "công dân của cả hai thể giới": Tự Nhiên và Tự do.

Triết học duy lý trước Kant xem các nguyên tắc của nhận thức có tính toán học về tự nhiên là có giá trị tuyệt đối nên có thể mở rộng vào các lãnh vực siêu hình học như "linh hồn", "Thượng đế" và "toàn bộ thể giới". Kant bác bỏ điều ấy và có lý khi chuyển hẳn hai loại đối tượng thật sự "siêu việt", ở bên ngoài không gian-thời gian là "linh hồn bất tử" và "Thượng đế tồn tại" ra khỏi nhận thức lý thuyết, trong khi **"toàn bộ thể giới"** (hay **Thể giới xét như cái toàn thể**) thực ra không phải là đối tượng siêu việt vì nó vẫn thuộc về thể giới hiện tượng. Vậy tại sao Kant lại bác bỏ khả năng nhận thức đối tượng này? Lý do là ở tính hiệu lực hạn chế của các phạm trù. Theo Kant, các phạm trù chỉ có giá trị cho từng kinh nghiệm riêng lẻ mà ông gọi là sự **"thống nhất (hay nhất thể) phân phối" (distributive Einbeit**, chứ không có giá trị cho sự **"thống nhất tập thể" (Kollektive Einheit)** của **"toàn bộ tuyệt đối"** của mọi kinh nghiệm khả hữu" (B610. Các phạm trù chỉ được dùng để "đánh vấn các hiện tượng nhằm có thể đọc chúng như là kinh nghiệm" (B371). Như vậy, các nguyên tắc của giác tính tự chúng không đủ để giải quyết mọi vấn đề của nhận thức, nhất là đối với vấn đề thể giới xét như cái toàn thể (và cả đối với các chỉnh thể hữu cơ (**Organismus**) sẽ được Kant đề cập ở nơi khác)⁽¹⁾. Theo Kant, các nguyên tắc này của giác tính cần sự **bổ sung** bằng các **Ý niệm**, tức bằng các **Nguyên tắc của lý tính**. Khác với các phạm trù, các Ý niệm không có tính **cấu tạo** (xác định các đối tượng) mà chỉ có tính

(1) Vấn đề tính toàn thể của thể giới được Kant bàn trong phần "Biện chứng pháp siêu nghiệm" của quyển Phê phán này; vấn đề chỉnh thể hữu cơ (**Organismus**) xét mối quan hệ giữa các bộ phận và cái toàn bộ trong "vật chất có tổ chức" được bàn trong phần II của cuốn **"Phê phán năng lực phán đoán"**.

điều hành, tức chỉ định hướng và thúc đẩy nhận thức vươn đến cái toàn thể, thỏa mãn yêu cầu nối kết toàn bộ nhận thức một cách có **hệ thống** của lý tính. Tóm lại, một mặt, Kant **không mở rộng hoặc “cải tạo” các phạm trù** như các triết gia sau Kant, mặt khác giữ vững sự phân biệt về nguyên tắc giữa “hiện tượng và vật tự thân”, và cho rằng nếu hiểu các Ý niệm theo nghĩa “cấu tạo”, tức có thể xác định cái toàn thể **tự thân**, lý tính nhất định rơi vào các nghịch lý. Về sau, Hegel đánh giá cao Kant ở điểm này: “Tư tưởng cho rằng mâu thuẫn được thiết định nơi **cái lý tính (am Vernünftigen)** bởi các quy định của giác tính là **thiết yếu (wesentlich)** và **tất yếu (notwendig)** phải được xem trọng như là một trong các tiến bộ quan trọng nhất và sâu sắc nhất của triết học thời cận đại” [triết học Kant]. (Hegel, Toàn tập, tập 8, 140). Tuy nhiên, khi đi vào giải quyết các vòng luận và các nghịch lý của lý tính thuần túy, Kant điều hoà một cách thận trọng giữa nhận thức khoa học dựa vào kinh nghiệm với nhu cầu suy tưởng về cái Vô-điều kiện của lý tính bằng các Ý niệm điều hành (regulative Ideen) như nói trên, thì trong thuyết duy tâm tư biện sau Kant, nhất là với Hegel, sự thận trọng này được vượt bỏ. “Phép biện chứng” được đánh giá lại trên cơ sở mới về phương pháp suy tưởng. Theo đó, tư duy về cái Tuyệt đối bằng các khái niệm có tính toàn thể không tự động và không nhất thiết rơi vào các mâu thuẫn nan giải. Chỉ có lối suy tư phản tư của giác tính mới bất lực trước cái Tuyệt đối chứ không phải tư duy biện chứng-tư biện. Do đó, Hegel thấy cần phải **cải tạo các phạm trù**, đưa chúng vào sự chuyển hoá và vận động để nhận thức được cái toàn thể đầy mâu thuẫn không chỉ ở trong lý tính mà cả ở trong bản thân hiện thực (Wirklichkeit), vì theo ông: “thật là một sự đau yếm quá lớn dành cho thế giới khi tách bỏ mâu thuẫn ra khỏi nó để làm công việc ngược lại là chuyển cái mâu thuẫn vào trong tính thần, vào trong lý tính và để yên không giải quyết nó ở trong đó” (Hegel: Khoa học Lô-gíc, tập 1, 263).

BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM

CHƯƠNG III

Ý THỂ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

TIẾT 1

VỀ Ý THỂ NÓI CHUNG

Trên đây ta đã thấy rằng, thông qua các khái niệm thuần túy của giác tính [các phạm trù] mà không có mọi điều kiện của cảm năng, sẽ không có đối tượng nào có thể được hình dung cả, vì các điều kiện cho tính thực tại khách quan của chúng đều thiếu hết và không có gì được tìm thấy trong chúng ngoài mô thức đơn thuần của tư duy. Trái lại, các phạm trù lại có thể được diễn tả **in concreto** [trong cụ thể] khi người ta áp dụng chúng vào những hiện tượng, bởi có những hiện tượng, chúng mới thực sự có chất liệu để trở thành khái niệm của kinh nghiệm [thường nghiệm]; vậy, **khái niệm thường nghiệm không gì khác hơn là khái niệm của giác tính in concreto**. Nhưng các Ý niệm còn cách xa thực tại khách quan hơn các phạm trù, vì không thể tìm ra bất kỳ hiện tượng nào để chúng có thể được diễn tả **in concreto** được. Các Ý niệm chỉ chứa đựng một sự hoàn chỉnh trọn vẹn nào đó mà không một nhận thức khả hữu nào vươn đến được; và ở đây, lý tính chỉ nhắm đến một thống nhất có hệ thống mà sự thống nhất **thường nghiệm khả hữu** tìm cách tiệm cận nhưng không bao giờ đạt tới được hoàn toàn.

Nhưng còn cách xa thực tại khách quan hơn cả các Ý niệm có vẻ là cái mà tôi gọi là **Ý THỂ (DAS IDEALE)**, và tôi hiểu đó là Ý niệm không đơn thuần **in concreto**, mà là **in individuo** [cá vị], tức là như một sự vật cá biệt chỉ có thể được hoặc thậm chí đã được xác định bởi Ý niệm.

[Ý niệm] về **nhân tính (Menschheit)** trong tính hoàn hảo trọn vẹn của nó không chỉ chứa đựng [giả định] sự mở rộng tất cả những phẩm chất cơ bản vốn tạo nên **khái niệm** của ta về bản tính tự nhiên này [của con người] cho đến chỗ tương ứng trọn vẹn với các mục đích của chúng, tức là trở thành Ý niệm của ta về nhân tính hoàn hảo; mà - ngoài khái niệm này ra -, còn chứa đựng tất cả những gì cần thiết cho việc xác định trọn vẹn của Ý niệm, vì trong mọi thuộc tính trái ngược nhau, chỉ có thể có một cái duy nhất là thích hợp với Ý niệm về **con người hoàn hảo nhất**. [Cho nên], cái đối với ta là **Ý thể** thì nơi **Platon** chính là một Ý niệm của **Thần Trí (Idee des göttlichen Verstandes)**, - một đối tượng cá biệt [cá vị] ở trong trực quan thuần túy của Thần trí ấy, cái Hoàn hảo nhất của bất kỳ một loại những hữu thể khả hữu nào và là **Nguyên mẫu [Linh tượng]** cho mọi hình tượng mô phỏng [bản sao] trong [thế giới] hiện tượng.

B597 Không vượt lên quá xa như **Platon**, nhưng chúng ta cũng phải thú nhận rằng lý tính con người không chỉ chứa đựng các Ý niệm mà còn có cả các Ý thể, và tuy chúng không có sức mạnh sáng tạo như kiểu **Platon**, song lại có sức mạnh thực hành (như là các nguyên tắc điều hành) và làm nền tảng cho khả thể của tính hoàn hảo của những hành vi nhất định. Những khái niệm đạo đức không phải hoàn toàn là những khái niệm thuần túy, vì vẫn có một cái gì thường nghiệm (khoái lạc hay đau khổ) làm cơ sở. Tuy vậy, đối với nguyên tắc, nhờ đó lý tính đặt ra các giới hạn cho sự tự do vốn tự nó là vô quy luật (tức ta chỉ lưu ý đến hình thức của nó), chúng vẫn có thể dùng làm điển hình cho các khái

niệm thuần túy. Đức hạnh và cùng với nó, sự minh triết của con người, trong tính thuần khiết hoàn toàn của chúng, là các Ý niệm. Nhưng, nhà hiền triết (của phái khắc kỷ)* là một Ý thể, tức là một con người chỉ tồn tại đơn thuần trong tư tưởng nhưng lại tương xứng hoàn toàn với Ý niệm về sự minh triết. Giống như Ý niệm mang lại quy luật [điều hành], thì trong trường hợp như vậy, Ý thể giữ vai trò làm Nguyên mẫu (Urbilde) cho việc xác định trọn vẹn hình tượng mô phỏng (Nachbild) [bản sao], và ta không có chuẩn mực nào khác cho những hành vi của ta hơn là sự ứng xử của bậc hiền triết thánh thiện này ở trong ta, dựa vào đó, ta tự so sánh, đánh giá [những hành vi của mình] và cũng qua đó, tự hoàn thiện mình, dù biết rằng không bao giờ có thể đạt đến nổi. Các Ý thể này, - dù người ta không thể thừa nhận ngay tính thực tại khách quan (sự tồn tại) cho chúng - cũng không phải vì thế mà bị xem là các sản phẩm hoang đường của đầu óc, trái lại, chúng mang đến cho lý tính một chuẩn mực không thể thiếu được, bởi lý tính cần có khái niệm về cái gì hoàn toàn trọn vẹn trong loại của nó để lấy đó đánh giá và đo lường mức độ và sự khiếm khuyết của cái chưa toàn vẹn. Thế nhưng, nếu muốn thể hiện [cụ thể hoá] Ý thể bằng một ví dụ điển hình, tức là ở trong [thế giới] hiện tượng, chẳng hạn muốn mô tả bậc hiền triết trong một quyển tiểu thuyết thì lại không thể làm được; hơn nữa có cái gì phi lý và ít tính khuyến thiện (erbaulich) trong việc làm này, khi những giới hạn tự nhiên [của đời thường] liên tục làm gãy đổ tính hoàn hảo trọn vẹn trong Ý niệm, làm cho mọi ảo tưởng trong câu chuyện ấy trở thành không thể có được, và qua đó, làm cho bản thân cái Thiện hảo nằm trong Ý niệm cũng trở thành đáng nghi ngờ và giống như một sự bịa đặt đơn thuần.

* phái khắc kỷ (Stoa): trào lưu triết học cổ Hy Lạp kéo dài từ Zenon (336-264 tr.C.N) đến Marc Aurel (121-180). (N.D).

Như vậy, đặc điểm của Ý thể của lý tính bao giờ cũng phải dựa vào các khái niệm được xác định và phải giữ vai trò làm quy tắc và Nguyên mẫu để tuân theo hoặc để đánh giá. Còn với những sản phẩm của trí tưởng tượng, tình hình lại hoàn toàn khác: không ai có thể giải thích và mang lại một khái niệm có thể hiểu được về chúng; và chúng hầu như là những chữ cái [những phác họa] (Monogramm) có những đặc điểm riêng lẻ nhưng không được xác định theo một quy tắc nào cả, tạo nên một bản phác họa khá mơ hồ nhờ vào những kinh nghiệm khác nhau hơn là một hình ảnh được xác định, đó là những phác họa [lý tưởng] mà những họa sĩ và những nhà nhân tướng học (Physiognomen) tự cho là có sẵn trong đầu, có nhiệm vụ làm âm bản (Schattenbild) - không thể truyền đạt được - cho những tác phẩm hoặc cho những công việc phẩm bình của họ. Tuy không đích thực, nhưng chúng có thể được gọi là các Ý thể [các điển hình lý tưởng]* của cảm năng, vì chúng cũng phải là hình mẫu (Muster) không thể đạt tới của những trực quan thường nghiệm khả hữu, tuy nhiên, không mang lại quy tắc có năng lực giải thích và kiểm tra.

Ngược lại, mục đích của lý tính đối với Ý thể của nó là sự xác định trọn vẹn theo những quy luật tiên nghiệm, vì thế lý tính suy tưởng ra một đối tượng phải được xác định trọn vẹn theo các nguyên tắc, mặc dù để làm điều đó, những điều kiện đầy đủ ở trong kinh nghiệm là hoàn toàn thiếu, nên bản thân khái niệm [Ý thể] là siêu việt.

* chữ "Ideal" một mặt có nghĩa là "cái lý tưởng" của trí tưởng tượng cảm tính và mặt khác, là "Ý thể" của lý tính thuần túy. (N.D).

TIẾT 2

VỀ Ý THỂ SIÊU NGHIỆM (PROTOTYPON TRANSCENDENTALE)

Bất kỳ khái niệm nào, - trong quan hệ với cái gì không được chứa đựng trong bản thân nó - đều là chưa được xác định, và phục tùng nguyên tắc về tính có thể được xác định (Bestimmbarkeit), theo đó, trong bất kỳ hai thuộc tính đối lập mâu thuẫn nhau nào, cũng chỉ có một thuộc tính là có thể thuộc về khái niệm này. | Đây là một nguyên tắc đơn thuần lô-gíc, và bản thân nó cũng lại dựa vào nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn, trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung của nhận thức và không xem xét điều gì khác hơn là hình thức lô-gíc của nhận thức. Nhưng, bất kỳ sự vật nào, - về tính khả thể của nó -, lại còn phục tùng thêm nguyên tắc về sự xác định trọn vẹn (B600 durchgängige Bestimmung), theo đó, trong tất cả mọi thuộc tính có thể có của những sự vật - trong chừng mực các thuộc tính này được so sánh với các thuộc tính đối lập với chúng [trong chừng mực các thuộc tính mâu thuẫn đối lập nhau], chỉ có một thuộc tính là phải thuộc về sự vật. Nguyên tắc này không chỉ đơn thuần dựa vào nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn nữa, vì lẽ, ngoài mối quan hệ giữa hai thuộc tính đối lập mâu thuẫn nhau, nó còn xem xét sự vật trong mối quan hệ với **khả thể toàn bộ** (gesamte Möglichkeit), như là cái tổng thể [tổng số] (Inbegriff) của mọi thuộc tính của những sự vật nói chung, và khi giả định tiên quyết cái tổng thể này như là điều kiện tiên nghiệm, nguyên tắc trên hình dung bất kỳ sự vật nào cũng đều dẫn xuất [rút ra] khả thể của riêng nó từ phần mà nó có được trong khả thể toàn bộ nói trên⁽¹⁾. Vậy, nguyên tắc

⁽¹⁾ Như vậy, thông qua nguyên tắc này, bất kỳ sự vật nào cũng được xét trong

về sự xác định trọn vẹn liên quan đến nội dung chứ không chỉ đơn thuần đến hình thức lô-gíc. Nó là nguyên tắc về sự **tổng hợp** của mọi thuộc tính có nhiệm vụ tạo nên khái niệm hoàn chỉnh trọn vẹn về một sự vật chứ không đơn thuần là nguyên tắc của biểu tượng **phân tích** thông qua một trong hai thuộc tính [thuộc từ] đối lập mâu thuẫn, và [do đó] chứa đựng một tiền đề tiên quyết có tính siêu nghiệm, đó là tiền đề về **chất liệu (Materie)** cho tính khả thể toàn bộ, là cái phải chứa đựng một cách tiên nghiệm **những dữ liệu (Data)** cho khả thể **đặc thù** của **mỗi** sự vật.

Mệnh đề: “Mọi cái đang tồn tại đều là được xác định [quy định] một cách trọn vẹn” không chỉ có nghĩa rằng trong bất kỳ một cặp các thuộc tính mâu thuẫn nhau **được mang lại (gegeben)** nào, mà còn trong mọi thuộc tính **có thể có**, bao giờ cũng chỉ có **một** thuộc tính là thuộc về nó thôi; vậy, thông

quan hệ với một cái đối ứng chung (Correlatum), đó là cái khả thể toàn bộ (gesamte Möglichkeit). | Cái khả thể toàn bộ này, - nếu có (tức là: chất liệu cho mọi thuộc tính khả hữu) được tìm thấy trong Ý niệm về một sự vật riêng lẻ [cá biệt] - sẽ chứng minh được một tính tương tự (Affinität) của mọi [sự vật] khả hữu thông qua tính đồng nhất về cơ sở của chúng trong việc xác định trọn vẹn [của sự vật]. Tính có thể được xác định (die Bestimmbarkeit) [về mặt lô-gíc] của một khái niệm là lệ thuộc vào tính phổ biến (Allgemeinheit/latin: Universalitas) của nguyên tắc bài trung*, loại trừ thuộc từ thứ ba giữa hai thuộc từ đối lập mâu thuẫn nhau; còn [nguyên tắc] về sự xác định (Bestimmung) của một sự vật lại lệ thuộc vào tính toàn bộ (Allheit/latin: Universitas) hay là vào Tổng thể (Inbegriff) của mọi thuộc tính khả hữu. (Chú thích của tác giả).

* Nguyên tắc bài trung: Nguyên tắc lô-gíc cơ bản, theo đó một đối tượng có một thuộc tính A hoặc không có thuộc tính A chứ không có khả năng thứ ba. Trong lô-gíc học lưỡng giá (hai giá trị chân lý), một mệnh đề hoặc đúng hoặc sai chứ không thể có giá trị chân lý thứ ba. Còn gọi là nguyên tắc triệt tam hay nguyên tắc loại trừ cái thứ ba (latin: principium exclusi tertii hoặc Tertium non datur (không có cái thứ ba). Ngay Aristote đã nghi ngờ giá trị phổ biến của nguyên tắc này, nhất là đối với những mệnh đề về các sự kiện xảy ra trong tương lai. Sự phê phán ấy dần dần dẫn đến môn lô-gíc học đa giá (nhiều giá trị chân lý, nhưng thường là ba: đúng, sai và bất định) ngày nay. (N.D).

qua mệnh đề này, không chỉ đơn thuần những thuộc tính là được so sánh với nhau một cách lô-gíc, trái lại, bản thân sự vật cũng được so sánh một cách siêu nghiệm [tức về điều kiện khả thể] với tổng thể mọi thuộc tính có thể có. Mệnh đề trên cũng muốn nói lên rằng: để nhận thức một sự vật một cách hoàn chỉnh trọn vẹn, người ta phải nhận thức mọi cái khả hữu [mọi thuộc tính có thể có] và qua đó, xác định sự vật bằng cách khẳng định hay phủ định [những thuộc tính này]. Sự xác định trọn vẹn, do đó, là một khái niệm mà ta không bao giờ có thể diễn tả nó *in concreto* [cụ thể] về mặt tính toàn thể (Totalität) của nó được, cho nên nó đặt cơ sở trên một Ý niệm chỉ tồn tại ở trong lý tính để đề ra (vorschreiben) một quy luật cho việc sử dụng hoàn chỉnh trọn vẹn của giác tính.

Mặc dù Ý niệm này về cái Tổng thể [Inbegriff] của khả thể toàn bộ - trong chừng mực nó là nền tảng như là điều kiện cho việc xác định trọn vẹn về bất kỳ sự vật nào - bản thân nó vẫn còn chưa được xác định trong quan hệ với những thuộc tính tạo nên tổng thể ấy, và qua đó, ta chưa suy tưởng được gì hơn là một Tổng thể của mọi thuộc tính có thể có nói chung; tuy nhiên - khi nghiên cứu sâu hơn -, ta sẽ thấy rằng Ý niệm này, với tư cách là khái niệm sơ thủy (Urbegriff) đã loại bỏ một số lượng lớn những thuộc tính phái sinh đã được mang lại từ những thuộc tính khác hoặc những thuộc tính không thể cùng tồn tại bên cạnh nhau để vươn tới một khái niệm tiên nghiệm đã được thanh lọc và được xác định trọn vẹn, qua đó, trở thành khái niệm về một đối tượng cá biệt hoàn toàn chỉ được Ý niệm đơn thuần quy định, do đó, phải được gọi là Ý THỂ của lý tính thuần túy.

Khi ta xem xét mọi thuộc tính khả hữu không chỉ về mặt lô-gíc mà cả về mặt siêu nghiệm, tức là về mặt nội dung có thể được suy tưởng một cách tiên nghiệm nơi chúng, ta sẽ thấy rằng: thông qua một số thuộc tính, một cái Tồn tại (ein

Sein) được hình dung; còn thông qua một số thuộc tính khác, thì một cái không-tồn tại đơn thuần (ein blosses Nichtsein) lại được hình dung. Sự phủ định lô-gíc - được báo hiệu chỉ thông qua từ “KHÔNG” - thực ra không bao giờ gắn liền với một khái niệm, mà chỉ gắn liền với mối quan hệ của khái niệm này với một khái niệm khác trong phán đoán, và vì thế hoàn toàn không đủ để biểu thị một khái niệm về mặt nội dung của nó. [Chẳng hạn], từ “không chết” không hề có thể cho biết rằng qua đó, một sự không-tồn tại đơn thuần được hình dung ở nơi đối tượng, trái lại không đụng chạm gì đến nội dung cả. Ngược lại, một sự phủ định siêu nghiệm biểu thị sự không-tồn tại nơi tự thân nó; đối lập với sự khẳng định siêu nghiệm là một cái gì mà tự thân khái niệm về nó đã diễn tả một cái Tồn tại, và vì thế được gọi là tính thực tại (Realität) hay là Vật tính (Sachheit), bởi, chỉ thông qua sự khẳng định siêu nghiệm, và trong mức độ sự khẳng định này là đầy đủ, các đối tượng sẽ là một Cái gì (các sự vật), còn trái lại, sự phủ định [siêu nghiệm] đối lập với nó lại nói lên một sự thiếu vắng đơn thuần, và ở đâu chỉ có sự phủ định này được suy tưởng thì ở đó đã hình dung sự thủ tiêu của mọi cái gì là sự vật.

Nhưng không ai có thể suy tưởng một sự phủ định như là cái gì được xác định mà không lấy sự khẳng định đối lập lại với nó làm cơ sở. Người khiếm thị bẩm sinh không thể tạo ra biểu tượng nào về bóng tối, vì người ấy không có biểu tượng về ánh sáng; kẻ lang thang không có biểu tượng về sự nghèo túng vì không biết đến sự giàu có⁽¹⁾, cũng như người dốt nát

(1) Những quan sát và tính toán của các nhà thiên văn học đã dạy cho ta rất nhiều điều kỳ thú, nhưng điều quan trọng nhất có lẽ là họ đã phát hiện cho ta cái hố thẳm của sự không hiểu biết [của ta về vũ trụ] mà nếu không có những kiến thức đã thu hoạch được nói trên, lý tính con người cũng sẽ không bao giờ có thể hình dung hố thẳm ấy không lồ đến như vậy, và sự trầm tư về điều này ắt phải tạo

không có khái niệm nào về sự dốt nát vì cũng không có khái niệm nào về khoa học v.v.. Do đó, **tất cả những khái niệm về những sự phủ định đều là phái sinh** [abgeleitet: được suy ra từ các khái niệm khẳng định], và chỉ những thực tại mới thực sự chứa đựng dữ liệu (data), và có thể nói chứa đựng chất liệu (Materie) hay là nội dung siêu nghiệm cho khả thể và cho sự quy định trọn vẹn của mọi sự vật.

B604 Vậy, nếu sự xác định [quy định] trọn vẹn trong lý tính chúng ta lấy một cái cơ chất siêu nghiệm (transzendentes Substratum) làm cơ sở, là cái hầu như chứa đựng toàn bộ **dự trữ** về chất liệu và vì thế, có thể được xem là **tất cả những thuộc tính có thể có của những sự vật**; cái cơ chất ấy không gì khác hơn là Ý niệm về một cái **TẤT CẢ TÍNH THỰC TẠI (EIN ALL DER REALITÄT/Latinh: OMNITUDO REALITATIS)**. Trong trường hợp đó, **tất cả những sự phủ định đích thực đều không gì khác hơn là những GIỚI HẠN (SCHRANKEN)**, và chúng cũng không thể được gọi như thế nếu không có cái **KHÔNG BỊ GIỚI HẠN** (cái **TẤT CẢ**, DAS ALL) [nói trên] làm cơ sở.

Nhưng cũng chính nhờ thông qua [khái niệm về] sự chiếm hữu **Tất cả tính thực tại** này mà khái niệm về một Vật-tự thân mới được hình dung như là được xác định trọn vẹn; và khái niệm về một cái **ENS REALISSIMUM** (Latinh: **Hữu thể có tất cả tính thực tại**) này là khái niệm về một **HỮU THỂ CÁ BIỆT**, vì trong tất cả mọi thuộc tính mâu thuẫn đối lập nhau có thể có, chỉ có **một thuộc tính**, - đó là thuộc tính tuyệt đối thuộc về **SỰ TỒN TẠI** - là được bắt gặp trong sự xác định Hữu thể này. Vậy đó chính là **một Ý thể siêu nghiệm** làm cơ sở cho việc xác định trọn vẹn vốn được bắt gặp một cách tất yếu nơi tất cả những gì đang tồn tại; tạo

ra một sự biến đổi lớn trong việc xác định các mục đích tối hậu (Endabsichten) của việc sử dụng lý tính của chúng ta.

nên điều kiện chất thể [nội dung] tối cao và hoàn chỉnh trọn vẹn cho khả thể của mọi cái tồn tại, và cũng là cái mà mọi tư duy về những đối tượng nói chung - về mặt nội dung của những đối tượng ấy - đều phải được quy về. Đó cũng là Ý THỂ đích thực duy nhất mà lý tính con người đủ sức vươn tới, bởi vì chỉ trong trường hợp DUY NHẤT này, một khái niệm phổ biến tự thân về một sự vật được xác định trọn vẹn bởi chính nó, và được nhận thức như là biểu tượng về một CÁ THỂ [CÁ VỊ] (ein Individuum).

B605 Thông qua lý tính, sự xác định [quy định] về mặt lô-gíc của một khái niệm dựa vào một suy luận phân đôi (disjunktiv), trong đó Chính đề chứa đựng một sự phân chia lô-gíc (sự phân chia phạm vi của một khái niệm phổ biến); rồi Thứ đề giới hạn phạm vi này vào một bộ phận và cuối cùng, Kết luận xác định khái niệm ấy thông qua bộ phận này. Thế nhưng, khái niệm phổ biến về một THỰC TẠI NÓI CHUNG [Ý thể nói trên] lại không thể được phân chia một cách tiên nghiệm, vì - ở đây không có [sự giúp đỡ] của kinh nghiệm -, người ta không biết những giống (Arten) thực tại nhất định nào là được chứa đựng vào dưới loài (Gattung) kia. Như vậy, Chính đề siêu nghiệm về sự xác định trọn vẹn mọi sự vật không gì khác hơn là biểu tượng về cái tổng thể (Inbegriff) của Tất cả mọi Thực tại: nó không đơn thuần là một khái niệm [theo kiểu loài] bao gồm mọi thuộc tính - về mặt nội dung siêu nghiệm - bên dưới (unter sich) nó, mà là một khái niệm bao gồm mọi thuộc tính ở bên trong (in sich) nó, và sự xác định trọn vẹn của mỗi một sự vật là dựa trên sự giới hạn cái Tất cả tính thực tại này, bằng cách một số thuộc tính [tính thực tại] được gán cho sự vật, còn những cái còn lại bị loại trừ, trùng hợp với cách làm theo kiểu Hoặc là và Hoặc là của Chính đề trong suy luận phân đôi cũng như sự xác định đối tượng bằng một trong các bộ phận của sự phân chia trong Thứ đề của suy luận này. Như vậy, việc sử dụng lý tính - khi

nó lấy Ý thể siêu nghiệm làm nền tảng cho việc xác định của nó đối với mọi sự vật khả hữu - đã tiến hành cùng một kiểu **tương tự (analogisch)** như đã làm trong các suy luận phân đôi [về mặt lô-gíc] - tức một mệnh đề mà trên đây tôi đã xem là cơ sở cho việc phân chia có hệ thống của mọi Ý niệm siêu nghiệm, theo đó, mọi Ý niệm siêu nghiệm đã được tạo ra song song và tương ứng hoàn toàn với ba phương cách suy luận của lý tính. [nhất thiết-giả thiết-phân đôi. Xem B360-361].

B606 Điều tự nó đã hiển nhiên là: khi lý tính - nhằm mục đích suy luận này của nó - chỉ đơn thuần hình dung sự xác định trọn vẹn và tất yếu của mọi sự vật, nó **không** hề giả định tiên quyết về **SỰ TỒN TẠI (EXISTENZ)** [thực sự] của một Hữu thể tương ứng với Ý thể như thế mà chỉ giả định một **Ý niệm** về hữu thể ấy, để từ một cái Toàn thể vô-điều kiện của sự xác định trọn vẹn dẫn xuất ra [rút ra] sự xác định có-điều kiện, tức là sự xác định của cái bị giới hạn. Vậy, với lý tính, Ý thể là **Nguyên mẫu (Urbild/latin: Prototypon)** của mọi sự vật, còn mọi sự vật nhìn chung chỉ như là những **bản sao** khiếm khuyết (Kopeien/ectypa) cho nên nhận chất liệu cho khả thể của chúng từ Nguyên mẫu và tìm cách đến gần Nguyên mẫu này ít hay nhiều nhưng bao giờ cũng có một khoảng cách vô tận, không khi nào đạt đến được.

Như vậy, mọi khả thể của những sự vật (khả thể của sự tổng hợp cái đa tạp về mặt nội dung) đều được xem như là **phái sinh**, và chỉ riêng có khả thể của cái gì bao hàm **tất cả tính thực tại** ở bên trong nó mới được xem là **căn nguyên**. Vì mọi sự phủ định - (là những thuộc tính duy nhất, qua đó mọi sự vật khác được phân biệt với cái Hữu thể có tính thực tại nhiều nhất - realestes Wesen/ens realissimum - trên đây) - là các sự giới hạn đơn thuần của một Thực tại lớn hơn và kỳ cùng, là của Thực tại tối cao, do đó chúng đều lấy Thực tại này làm tiền đề, và - về mặt nội dung - đơn thuần được dẫn

xuất ra từ Thực tại tối cao ấy. Cũng thế, tất cả tính đa tạp của những sự vật đều chỉ là một phương cách dị thù vô hạn để giới hạn khái niệm về Thực tại tối cao này, vốn là cái cơ chất chung của chúng, cũng giống như mọi hình thể đều chỉ có thể có được như là những phương cách khác nhau để giới hạn không gian vô tận. Vì thế, đối tượng chỉ tồn tại đơn thuần trong Ý thể này của lý tính cũng được gọi là Hữu thể nguyên thủy [hay căn nguyên] (*Urwesen/Ens originarium*); rồi trong chừng mực không có một Hữu thể nào đứng cao hơn nó, là Hữu thể tối cao (*das höchste Wesen/Ens summum*), và trong chừng mực tất cả mọi cái có-điều kiện đều đứng dưới nó, là Hữu thể của mọi hữu thể (*das Wesen aller Wesen/Ens entium*). Nhưng tất cả những điều này đều không nói lên mối quan hệ khách quan của một đối tượng hiện thực (*wirklich*) với những sự vật khác, mà chỉ nói lên quan hệ của Ý niệm với các khái niệm, và hoàn toàn không cho ta biết gì về sự Tồn tại [hiện thực] của một Hữu thể có ưu thế ngoại lệ như thế.

Vì người ta cũng không thể bảo rằng một Hữu thể căn nguyên như thế được cấu thành từ nhiều hữu thể phái sinh, bởi lẽ mỗi hữu thể phái sinh đều lấy nó làm tiền đề, do đó không thể cấu tạo nên nó được, cho nên Ý thể về Hữu thể nguyên thủy này cũng phải được suy tưởng như là đơn thuần [*einfach*: đơn tố]. [không phải đa hợp từ nhiều cái phái sinh].

Sự dẫn xuất [rút ra] tất cả khả thể khác từ cái Hữu thể nguyên thủy này, do đó, nói một cách chính xác, cũng không thể được xem như là một sự giới hạn tính Thực tại tối cao của nó, hay được xem tựa như là một sự phân chia tính thực tại này, bởi trong trường hợp như vậy, Hữu thể nguyên thủy lại được xem như là một sự hỗn hợp (*Aggregat*) đơn thuần của những hữu thể phái sinh; điều này - theo những gì đã nói trên đây - là vô lý, không thể có được, mặc dù trong phác họa thô thiển đầu tiên, ta có thể hình dung như thế. Đúng hơn phải nói

rằng, Thực tại tối cao làm nền tảng [đúng] như là một **nền tảng (Grund)** chứ không phải như là **cái Tổng thể [Inbegriff]** cho khả thể của mọi sự vật; và tính đa tạp của mọi sự vật không dựa trên sự giới hạn của bản thân Hữu thể nguyên thủy, mà dựa trên chuỗi hoàn chỉnh những kết quả của Hữu thể ấy; là chuỗi mà toàn bộ cảm năng của ta, cùng với tất cả tính thực tại trong [thế giới] hiện tượng đều **thuộc về**, nhưng không thể thuộc về Ý niệm về Hữu thể tối cao với tư cách như là một **bộ phận cấu thành (Ingredienz)**.

B608 Nhưng bây giờ, nếu ta tiếp tục theo đuổi Ý niệm này trong số nhiều Ý niệm của ta bằng cách **hữu thể hóa** nó (**hypostasieren**: biến thành sự vật cố định) thì ta lại có thể quy định Hữu thể nguyên thủy này thông qua khái niệm đơn thuần về tính Thực tại tối cao như là một Hữu thể duy nhất, đơn tố, tự túc tự mãn, vĩnh hằng v.v., nói vắn tắt, là xác định nó - trong tính hoàn chỉnh trọn vẹn vô-điều kiện của nó - bằng tất cả những thuộc tính [có thể có được]. Khái niệm về một Hữu thể như vậy chính là khái niệm về **THƯỢNG ĐẾ (GOTT)**, được suy tưởng theo nghĩa siêu nghiệm, và như thế, **Ý THỂ** của lý tính thuần túy đã trở thành **đối tượng** của một môn **THẦN HỌC** siêu nghiệm, như trước đây tôi đã có nhắc đến.

Tuy nhiên, việc sử dụng Ý niệm siêu nghiệm như thế là đã vượt qua các ranh giới của tính quy định và tính đáng tin cậy của nó. Bởi vì lý tính chỉ dùng ý niệm này - với tư cách là **khái niệm** về tất cả tính thực tại - để làm nền tảng cho việc xác định trọn vẹn những sự vật nói chung, chứ không đòi hỏi rằng tất cả tính thực tại này [ens realissimum] phải được mang lại một cách khách quan và bản thân nó tạo nên **một sự vật (ein Ding)**. Sự vật này là một sự bịa đặt (Erdichtung) đơn thuần, qua đó chúng ta tập hợp và thể hiện cái đa tạp của **Ý niệm** của chúng ta trong một Ý thể như là **trong một Hữu thể cá vị**, đó là điều ta không có thẩm quyền để làm, thậm chí

cũng không hề được phép giả định về khả thể của một giả thuyết (Hypothese) như thế; cũng như mọi hệ luận rút ra từ một Ý thể như thế không liên quan gì đến sự xác định trọn vẹn những sự vật nói chung cũng như không có ảnh hưởng nào trên công việc này, vì để làm việc đó, chỉ Ý niệm là cần thiết phải có mà thôi.

B609 Chỉ mô tả phương pháp tiến hành của lý tính và phép biện chứng [sai lầm] của nó là chưa đủ; người ta còn phải tìm cách phát hiện cả các nguồn gốc của chúng, để có thể giải thích bản thân ảo tượng này như là giải thích một hiện tượng của giác tính, bởi vì Ý thể mà ta bàn ở đây đặt cơ sở trên một Ý niệm tự nhiên chứ không phải đơn thuần tùy tiện. Vì vậy, tôi xin hỏi: Tại sao lý tính lại đi đến chỗ xem mọi khả thể của những sự vật như là được dẫn xuất [rút ra] từ một sự vật duy nhất làm nền tảng, đó là từ Hữu thể của Tính thực tại tối cao, và lấy cái này - như là được chứa đựng trong một Hữu thể nguyên thủy cá biệt [cá vị] - làm tiền đề?.

Câu trả lời tự nó đã có sẵn từ các nghiên cứu trong phần **Phân tích pháp siêu nghiệm** trước đây. Khả thể của những đối tượng của giác quan là một mối quan hệ giữa chúng với tư duy của chúng ta, trong đó đã có một cái gì (đó là mô thức thường nghiệm) có thể được suy tưởng một cách tiên nghiệm, nhưng còn cái tạo nên chất liệu, tức tính thực tại ở trong hiện tượng (tương ứng với cảm giác) thì phải được mang lại [từ bên ngoài], và nếu không có chất liệu này, đối tượng không thể được suy tưởng và do đó, khả thể của nó cũng không thể được hình dung. Một đối tượng của giác quan chỉ được xác định trọn vẹn, nếu nó được so sánh với tất cả những thuộc tính của hiện tượng và được hình dung như là được khẳng định hay bị phủ định bởi những thuộc tính này. Vì cái tạo nên bản thân sự vật (trong hiện tượng), tức cái thực tồn (das Reale) thì phải được mang lại, và không có nó, sự vật không thể được suy tưởng; nhưng cái để trong đó cái thực tồn của mọi hiện tượng

B610

này được mang lại chính là **kinh nghiệm** duy nhất, bao trùm tất cả [của chúng ta]: cho nên chất liệu cho khả thể của mọi đối tượng của giác quan được giả định tiên quyết như là được mang lại trong một cái **Tổng thể (Inbegriff)** mà mọi khả thể của những đối tượng thường nghiệm, sự khác biệt giữa chúng với nhau và sự xác định trọn vẹn của chúng đều có thể chỉ cần dựa trên sự giới hạn của cái Tổng thể này. Trong thực tế không có đối tượng nào khác được mang lại cho ta ngoài những đối tượng của giác quan và cũng không được mang lại ở đâu khác hơn là chính trong toàn cảnh (Kontext) của một kinh nghiệm khả hữu; do đó không có gì có thể là đối tượng **cho ta**, nếu nó không lấy cái Tổng thể (Inbegriff) của mọi tính thực tại thường nghiệm [nói trên] làm tiền đề như là điều kiện cho khả thể của nó. Vậy là theo một **ảo tưởng (Illusion) tự nhiên**, chúng ta xem điều này như là một Nguyên tắc phải có giá trị cho [bản thân] mọi sự vật nói chung, trong khi nó thực ra chỉ có giá trị cho những gì được mang lại cho các giác quan của ta như là **những đối tượng** [thường nghiệm] thôi. Từ lý do đó, chúng ta đã xem Nguyên tắc **thường nghiệm** của những khái niệm của ta về khả thể của những sự vật - với tư cách là những hiện tượng -, sau khi vứt bỏ sự giới hạn này, như là một Nguyên tắc **siêu nghiệm** về khả thể của những sự vật nói chung.

Nhưng sau đó, chúng ta lại **hữu thể hóa (hypostasieren)** Ý niệm này về cái Tổng thể của mọi tính thực tại [thành sự **tồn tại hiện thực** của một Hữu thể tối cao] là do nguyên nhân sau: chúng ta đã chuyển hóa một cách biện chứng [sai lầm] sự thống nhất có **tính phân phối (distributive Einheit)*** của việc sử dụng thường nghiệm của giác tính thành sự thống

* - sự thống nhất phân phối (distributive Einheit): sự thống nhất do giác tính thực hiện để tạo ra những phán đoán kinh nghiệm dựa vào các phạm trù.

- sự thống nhất tập thể (kollektive Einheit): sự thống nhất toàn bộ kinh nghiệm do lý tính tiến hành. (Xem thêm: B672). (N.D).

B611 nhất có tính tập thể (**kollektive Einheit**) của một cái Toàn bộ-kinh nghiệm; rồi suy tưởng về cái **Toàn bộ** những hiện tượng [trong kinh nghiệm] này như một **SỰ VẬT CÁ BIẾT (CÁ VI)** chứa đựng trong nó tất cả tính thực tại thường nghiệm; và sự vật này, thông qua **sự lẫn lộn siêu nghiệm (transzendente Subreption)** đã nói, bị lẫn lộn [và thế chỗ] cho khái niệm [của ta] về một sự vật, thành cái đứng đầu cho khả thể của mọi sự vật, mang lại những điều kiện hiện thực cho sự xác định trọn vẹn của chúng⁽¹⁾.

(1) Vậy, Ý thể về Hữu thể có tính thực tại nhất trong tất cả (*das allerrealstes Wesen/Ens realissimum*) - tuy chỉ là một biểu tượng đơn thuần - nhưng trước hết đã bị thực tại hóa (*realisiert*), tức là biến thành đối tượng [khách thể - *Objekt*], từ đó bị hữu thể hoá (*hypostasiert*) và cuối cùng, thông qua một tiến trình tự nhiên của lý tính để hoàn tất trọn vẹn sự thống nhất, thậm chí đã bị nhân cách hóa (*personifiziert*) như ta sẽ bàn ngay sau đây; bởi vì sự thống nhất điều hành của kinh nghiệm không dựa trên bản thân những hiện tượng (chỉ của cảm năng), mà còn dựa trên sự nối kết cái đa tạp của những hiện tượng thông qua giác tính (trong một Thông giác); do đó, sự thống nhất [nhất thể] của Thực tại tối cao và tính có thể được xác định trọn vẹn (khả thể) của mọi sự vật có vẻ như ở trong một Giác tính tối cao, do đó, ở trong một **TRÍ TUỆ [tối cao]**. (Chú thích của tác giả).

TIẾT 3

VỀ CÁC LUẬN CỨ CỦA LÝ TÍNH TƯ BIỆN
 ĐỂ SUY RA [CHỨNG MINH] SỰ TỒN TẠI
 CỦA MỘT HỮU THỂ TỐI CAO

B612 Bất kể nhu cầu bức thiết vừa nói của lý tính là phải giả định tiên quyết một cái gì có thể làm cơ sở cho giác tính nhằm xác định những khái niệm của giác tính một cách hoàn chỉnh trọn vẹn, lý tính ắt đã dễ dàng nhận ra tính chất ý thể (*das Idealische*) và đơn thuần bịa đặt của một tiền đề như thế và không đến nỗi chỉ dựa vào đó mà tin rằng một sản phẩm đơn thuần do chính tư duy của mình tạo ra lại lập tức được xem như một Hữu thể tồn tại hiện thực, nếu lý tính không bị lý do khác thúc bách, đó là phải tìm ở đâu đó một điểm dừng trong quá trình quy thoái từ cái có-điều kiện được mang lại tiến đến cái Vô-điều kiện. | Cái Vô-điều kiện này, - tuy tự thân và xét về khái niệm đơn thuần của nó - không phải là cái được mang lại thực sự [hiện thực], nhưng chỉ có nó mới có thể hoàn tất chuỗi của những điều kiện làm nguyên nhân cho cả chuỗi. Nhưng đây lại là con đường tự nhiên mà bất kỳ lý tính nào của con người, dù là lý tính bình thường nhất, cũng phải đi, dù không phải lúc nào cũng đi đến cùng. Lý tính [thường] không bắt đầu từ những khái niệm, mà từ kinh nghiệm thông thường, do đó, lấy một cái gì đang tồn tại làm nền móng. Nhưng nền móng này cũng sẽ sụp đổ, nếu bản thân nó lại không dựa trên hòn đá tảng bất khả dịch chuyển của cái Tuyệt đối-tất yếu. Tuy nhiên, bản thân hòn đá tảng này, đến lượt nó, lại lơ lửng không có chỗ tựa nếu bên ngoài và bên dưới nó là một không gian trống rỗng mà bản thân không tự lấp đầy tất cả, để qua đó không còn chỗ cho câu hỏi "Tại sao" nào nữa, tức

là, **vô tận** về mặt tính Thực tại.

Nếu một cái gì - bất kể là gì - đang tồn tại, thì cũng phải thừa nhận có một cái gì đấy tồn tại **một cách tất yếu**. Vì cái bất tất chỉ tồn tại dưới điều kiện của một cái khác, như là nguyên nhân của nó, và từ nguyên nhân này, suy luận tiếp tục đi tới một nguyên nhân không bất tất và do đó, phải tồn tại một cách tất yếu, không có điều kiện. Đó chính là luận cứ, trên đó lý tính đặt cơ sở cho tiến trình của nó đi tới Hữu thể nguyên thủy.

B613

Vậy, lý tính đi tìm **khái niệm** về một Hữu thể thích hợp được với một ưu thế như vậy về mặt tồn tại, như là cái tất yếu vô-điều kiện; không phải để, trong trường hợp này, phát xuất từ khái niệm ấy rồi suy luận ra một cách tiên nghiệm về **sự tồn tại** của Hữu thể (vì nếu lý tính tự cho phép mình làm như vậy, nó chỉ phải nghiên cứu những khái niệm đơn thuần thôi, chứ không cần lấy một **sự tồn tại** được mang lại làm cơ sở), trái lại, **chỉ** nhằm tìm ra trong tất cả những khái niệm về những sự vật có thể có, khái niệm nào không có mâu thuẫn nội tại với cái tất yếu tuyệt đối. Vì, trong suy luận đầu tiên, lý tính xem như đã chứng minh được rằng phải có một cái gì tồn tại một cách tuyệt đối tất yếu, nên bây giờ, nếu nó có thể gạt bỏ hết tất cả những gì không tương thích được với sự tất yếu này, thì vẫn còn **một cái**: cái đó chính là Hữu thể tất yếu tuyệt đối, cho dù người ta có thể thấu hiểu được [bằng khái niệm] (begreifen) sự tất yếu của hữu thể này, - tức là, có thể rút sự tất yếu này ra chỉ từ khái niệm về nó - , hay là không.

Vậy, khái niệm về một cái gì chứa đựng trong nó câu trả lời (Darum, vì thế) cho mọi câu hỏi (Warum, tại sao), không có khiếm khuyết về bất cứ phương diện nào, là cái tự tực-tự mãn như là điều kiện [tối cao], có vẻ chính là cái Hữu thể phù hợp với sự tất yếu tuyệt đối, bởi nó - khi tự chiếm

B614 hữu tất cả những điều kiện cho mọi cái có thể có - bản thân lại không cần điều kiện nào, thậm chí không **thể** cần điều kiện nào; do đó, ít nhất về một phương diện, đã thỏa mãn khái niệm về sự tất yếu vô-điều kiện [của lý tính], mà không có một khái niệm nào khác có thể so sánh ngang bằng được, vì bất cứ khái niệm nào khác đều khiếm khuyết, cần được bổ sung và không chứng tỏ có được đặc điểm độc lập với mọi điều kiện xa hơn. [Nhưng], cũng đúng là: từ đó **chưa thể** suy ra một cách chắc chắn rằng, cái gì không chứa đựng bên trong nó điều kiện tối cao và hoàn chỉnh trọn vẹn về mọi phương diện thì bản thân nó - **về mặt tồn tại [hiện thực]** - cũng vì thế phải là có-điều kiện, vì nó [chỉ] không có trong nó đặc điểm duy nhất về sự tồn tại vô-điều kiện, là cái lý tính có quyền lực để **thông qua một khái niệm tiên nghiệm** nhận thức được một hữu thể nào đó như là vô-điều kiện.

Vậy, trong tất cả mọi khái niệm về những sự vật có thể có, chỉ có khái niệm về một **Hữu thể có tính thực tại tối cao [Ens realissimum]** là thích hợp nhất với khái niệm về một Hữu thể tất yếu-vô-điều kiện, và nếu nó cũng không thoả mãn hoàn toàn khái niệm này, ta vẫn không có sự lựa chọn mà buộc phải bám giữ nó, vì ta không được phép làm tiêu tan sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu; nhưng đồng thời ta thú nhận rằng không thể tìm thấy trong toàn bộ lãnh vực của khả thể cái gì có thể đưa ra yêu sách có cơ sở hơn về một ưu thế như thế trong **sự tồn tại**.

B615 Tiến trình tự nhiên của lý tính con người chính là có đặc điểm như sau: trước tiên, lý tính xác tín về sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu nào đó. Trong Hữu thể này, lý tính nhận thức một **sự tồn tại vô-điều kiện**. Rồi lý tính đi tìm khái niệm về cái độc lập với mọi điều kiện và tìm thấy khái niệm ấy trong cái gì bản thân là điều kiện đầy đủ cho tất cả mọi cái khác, tức là, trong cái gì chứa đựng tất cả Thực tại.

Nhưng, cái **Tất cả (das All)** - không có giới hạn nào - là cái nhất thể tuyệt đối và tự nó mang theo khái niệm về một Hữu thể **duy nhất**, tức là Hữu thể tối cao; và như thế, lý tính kết luận rằng Hữu thể tối cao, như là nguyên nhân [cơ sở] căn nguyên (Urgrund) của mọi sự vật, phải tồn tại một cách tất yếu tuyệt đối.

Một tính chặt chẽ nào đó là không thể phủ nhận nơi khái niệm [kết luận] này, nếu chỉ nói về việc phải lấy các **quyết định**; đó là: nếu một khi sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu nào đó được thừa nhận và người ta nhất trí với nhau rằng phải lựa chọn một phía [để có câu trả lời chung quyết]; trong trường hợp đó, người ta không thể có cách lựa chọn nào thích hợp hơn, hoặc đúng hơn, không có sự lựa chọn nào cả mà buộc phải tán thành sự nhất thể tuyệt đối của tính thực tại hoàn chỉnh trọn vẹn như là nguồn suối sơ thủy của [mọi] tính khả thể. Nhưng nếu không có gì thúc đẩy ta phải quyết định, và ta cứ muốn để toàn bộ sự việc nguyên trạng như thế cho tới khi ta [cảm thấy thực sự] bắt buộc phải tán thành bởi toàn bộ sức nặng của các luận cứ chứng minh; tức là, nếu chỉ nói đơn thuần đến việc nhận định [Beurteilung: phán đoán khách quan] về những gì ta **thực sự biết** về vấn đề này và về những gì ta **tự tâm bốc** là mình biết, thì suy luận trên đây lại tỏ ra không còn có đáng về thuận lợi như thế nữa, và nó cần sự ủng hộ [vì ưa thích] để thay chỗ cho việc thiếu các yêu sách chính đáng.

B616 Bởi vì, giả thử chúng ta cứ để nguyên trạng và xem tất cả những gì ta có đến nay là đúng, đó là: **thứ nhất**, từ một sự tồn tại [hiện thực] được mang lại nào đó (chẳng hạn đơn thuần là sự tồn tại của chính tôi), quả là có một suy luận đúng đắn về sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu vô-điều kiện; **thứ hai**, tôi phải xem một Hữu thể chứa đựng tất cả tính Thực tại, do đó cũng chứa đựng tất cả điều kiện như là vô-điều kiện tuyệt đối; cho nên qua đó, khái niệm về sự vật

thích hợp với tính tất yếu tuyệt đối đã được tìm ra; - thế nhưng từ tất cả các điều ấy cũng **không** thể rút ra kết luận rằng: khái niệm về một hữu thể bị giới hạn, không có tính thực tại tối cao, vì lý do đó, **lại mâu thuẫn với tính tất yếu tuyệt đối**. Vì lẽ, dù trong khái niệm về hữu thể hữu hạn ấy, tôi không bắt gặp cái Vô-điều kiện vốn mang theo mình cái Tất cả các điều kiện, nhưng từ đó, tôi cũng không thể nào suy ra rằng, **sự tồn tại** của nó - cũng vì lý do trên - phải là có-điều kiện; cũng như tôi không thể nói trong một suy luận **giả thiết** [hypothetisch: nếu - thì] rằng: ở đâu không tồn tại một điều kiện nhất định (ở đây, đó là điều kiện về tính hoàn chỉnh trọn vẹn theo các **khái niệm** [thuần túy]) ở đó cái có-điều kiện cũng không tồn tại. Đúng hơn, ở đây, ta vẫn có quyền cho tất cả những hữu thể bị giới hạn còn lại đều có giá trị như là tất yếu vô-điều kiện, mặc dù ta không thể suy ra tính tất yếu của chúng từ khái niệm phổ biến mà ta có về chúng. Vậy, bằng cách nói trên, luận cứ này không hề mang lại được cho ta khái niệm [sự hiểu biết] tối thiểu nào về các thuộc tính của một Hữu thể tất yếu cũng như không tạo ra được gì hết về mọi phương diện khác.

Tuy nhiên, luận cứ trên vẫn tiếp tục có một tầm quan trọng nhất định và một thế giá (ein Ansehen) mà không thể vì sự thiếu thốn về tính khách quan này lại bị lập tức gạt bỏ.

B617 Bởi vì, giả thử có những nghĩa vụ hoàn toàn đúng đắn trong ý niệm của lý tính, nhưng không có mọi tính thực tại để áp dụng vào cho chính ta, tức là các nghĩa vụ không có các **động cơ**, khi không lấy một Hữu thể tối cao làm tiền đề tiên quyết để có thể mang lại tác động và ảnh hưởng cho các quy luật thực hành [đạo đức], thì ta vẫn có nghĩa vụ phải tuân theo các khái niệm, - tuy có thể không đầy đủ về mặt khách quan - nhưng lại ưu việt xét theo chuẩn mực của lý tính chúng ta và khi so sánh với chúng, ta không nhận thức được cái gì tốt hơn và vượt trội hơn. Ở đây, nghĩa vụ phải lựa chọn làm nghiêng đổ sự do dự của tư biện bằng một sự

bổ sung về mặt thực hành; thậm chí lý tính, với tư cách là quan toà nghiêm minh nhất, cũng không tìm được sự biện hộ nào cho chính mình, nếu nó - dưới những động cơ bức thiết - không chịu tuân theo các cơ sở này của sự phán đoán, mặc dù lý tính chỉ có nhận thức còn khiếm khuyết [về chúng] và ta ít ra cũng không biết được các cơ sở nào tốt hơn chúng.

B618 Luận cứ này,- dù trong thực tế là siêu nghiệm trong chừng mực nó dựa vào tính bất túc nội tại của cái bất tất - lại có tính đơn giản và tự nhiên, thích hợp với cảm thức bình thường nhất của con người, một khi cảm thức của con người được hướng về điều đó. Ta thấy sự vật luôn biến đổi, sinh ra và mất đi, vậy chúng, hoặc ít nhất là trạng thái của chúng, phải có một nguyên nhân. Nhưng từ một nguyên nhân được mang lại trong kinh nghiệm cũng lại nảy sinh câu hỏi mới về nguyên nhân này. Vậy, chúng ta biết đặt tính nhân quả **tối hậu** này vào đâu tốt hơn cho bằng vào chỗ của tính nhân quả **tối cao**, tức là, ở trong Hữu thể nào chứa đựng trong chính nó một cách nguyên thủy tính tự túc-tự mãn cho mọi hậu quả có thể có, mà **khái niệm** về Hữu thể này cũng rất dễ dàng thành hình thông qua đặc điểm duy nhất về một sự Hoàn hảo bao trùm tất cả (allbefassende Vollkommenheit). Sở dĩ chúng ta xem Nguyên nhân tối cao này là tất yếu tuyệt đối, vì chính chúng ta thấy tất yếu tuyệt đối phải vươn lên đến nguyên nhân ấy, và không thấy có lý do gì để tiếp tục đi xa hơn ra bên ngoài nó nữa. Cho nên, ta thấy ở tất cả các dân tộc - xuyên qua [tín ngưỡng] đa thần mù quáng nhất - cũng lóe sáng một ít tín hiệu của thuyết nhất thần, không phải do sự suy niệm và tư biện sâu xa gì, mà do một tiến trình tự nhiên dần dần trở thành sáng tỏ của tâm trí bình thường đã dẫn đến.

CHỈ CÓ THỂ CÓ BA PHƯƠNG CÁCH CHỨNG MINH SỰ TỒN TẠI CỦA THƯỢNG ĐẾ TỪ LÝ TÍNH TƯ BIỆN

Mọi con đường người ta có thể đi để nhằm đến mục đích này là:

[-] hoặc bắt đầu từ một kinh nghiệm **nhất định** và từ tính chất [cấu tạo] đặc thù của thế giới cảm tính của chúng ta được nhận thức thông qua kinh nghiệm trên, rồi tiến lên theo các quy luật của tính nhân quả đến Nguyên nhân tối cao ở **bên ngoài** thế giới;

[-] hoặc chỉ lấy một kinh nghiệm **bất định** [chưa được xác định], tức là lấy bất kỳ một tồn tại nào đó làm cơ sở, một cách thường nghiệm;

[-] hoặc sau cùng, trừu tượng hoá khỏi mọi kinh nghiệm và suy luận một cách hoàn toàn **tiên nghiệm** từ các khái niệm đơn thuần [khái niệm suông] ra sự **tồn tại** của một Nguyên nhân tối cao.

B619

Luận cứ chứng minh thứ nhất là **luận cứ thần học-vật lý (physikotheologischer Beweis)**; luận cứ thứ hai là **luận cứ vũ trụ học (kosmologischer Beweis)** và luận cứ thứ ba là **luận cứ bản thể học (ontologischer Beweis)**. Nhiều hơn ba luận cứ ấy là không có và **không thể có**, đối với lý tính.

Tôi sẽ chứng minh rằng: lý tính, dù bằng con đường này (thường nghiệm), hoặc bằng con đường kia (siêu nghiệm), đều không đạt được kết quả gì, và đã hoài công trong nỗ lực giương cách bay cao ra khỏi thế giới cảm tính chỉ bằng sức mạnh đơn thuần của sự tư biện. Nhưng, chỉ riêng về **trình tự**, trong đó các phương cách chứng minh này

phải được đưa ra kiểm tra là sẽ ngược hẳn với trình tự mà lý tính đã tự mở rộng từng bước lập luận của mình như đã trình bày trên đây. Bởi vì như ta sẽ thấy: mặc dù **kinh nghiệm** mang lại cơ hội đầu tiên [để khởi đầu lập luận], nhưng thực ra chỉ có **khái niệm siêu nghiệm** mới là cái hướng dẫn lý tính trong nỗ lực chứng minh này và lý tính lấy đó làm **mục tiêu** ngay từ đầu trong mọi phương cách chứng minh nói trên. Do đó, tôi sẽ bắt đầu bằng việc kiểm tra luận cứ **siêu nghiệm** [bản thể học] trước, rồi sau đó mới xét xem việc **bổ sung** cái thường nghiệm có thể làm tăng thêm sức mạnh chứng minh của lý tính hay không.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

13 PHÊ PHÁN THẦN HỌC THUẦN LÝ: Ý THỂ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (B595-670)

Sau khi dùng "chìa khóa" của Phê phán siêu nghiệm để giải quyết các Nghịch lý, vạch rõ chúng chỉ là sản phẩm của bản thân lý tính nên lý tính có trách nhiệm phải giải quyết và có thể giải quyết một cách đúng đắn, Kant tiếp tục đào sâu những mâu thuẫn mới của lý tính. Ông dừng cảm đi vào phê phán môn học từng được xem là đỉnh cao của triết học và Siêu hình học truyền thống (Tây phương): đó là Thần học với chủ đề cũng được xem là tối cao và tối hậu của tri thức con người: Hữu thể tối cao = Thượng đế.

Tuy được hình thành và phát triển chủ yếu trong các tôn giáo nhưng Hữu thể tối cao là vấn đề cổ xưa quan trọng nhất của triết học Tây phương. Với công trình phê phán trên đây của mình, Kant đã gây một chấn động lớn trong lãnh vực học thuật. 50 năm sau ông, thi sĩ Đức nổi tiếng **Heinrich Heine** nhìn thấy nơi Kant một cánh tay dùng cầm đang giương lên chống lại Thượng đế và so sánh Kant với Robespierre, nhà cách mạng khét tiếng quyết liệt của cách mạng Pháp! A. Gulyga thì xem công trình này của Kant là cuộc "đại phá hủy thần học Luther".

Thật ra, Kant không đứng trên lập trường của thuyết vô thần triết học vốn có truyền thống từ trước Kant rất lâu để phê phán Thần học thuần lý (như **D'Holbach** ở thời khai sáng hay **Ludwig Feuerbach** sau này)⁽¹⁾. Kant vẫn đứng trong truyền thống là không phủ nhận Thượng đế nhưng muốn đặt vấn đề kiểu khác, vì ông cho rằng việc chứng minh sự tồn tại (thần học thuần lý) hay sự không tồn tại của Thượng đế (thuyết vô thần triết học) đều là "giáo điều", "bất khả thi" và phải chuyển vấn đề từ lý tính thuần túy tư biện sang cho lý tính thuần túy thực hành. Chỉ trong lãnh vực sinh hoạt đạo đức, Thượng đế mới có lý do tồn tại. (Trong "Phê phán lý tính thực hành", Kant không đặt vấn đề "quy luật đạo đức" phải "phục tùng" Thượng đế như thế nào, trái lại ngay cả Thượng đế cũng phải "phục tùng" quy luật đạo đức!).

(1) - **D'Holbach**: "Systeme de la nature" (Hệ thống về Tự nhiên) 1770, Phần 2.
- **L-Feuerbach**: "Das Wesen des Christentums" (Bản chất của đạo Cơ đốc) 1841.

Dù sao, phê phán của Kant cũng là một thay đổi lớn về "lẽ lối tư duy" (*Denkungsart*) theo cách nói của ông hay là thay đổi "kiểu mẫu" (*Paradigma*) suy tư theo cách nói hiện đại. Với sự thay đổi đó, thực chất ông đã "cứu nguy" cho Thần học hiện đại trước một nhằm lẫn lớn: xem Thượng đế là đối tượng có thể nhận thức được một cách khách quan như các nhà tư tưởng từ Platon, Aristote cho tới Thomas Aquino - với các luận cứ nổi tiếng của họ - đã lầm tưởng. Sau Kant, người ta không thể đặt vấn đề tồn tại của Thượng đế theo kiểu cũ được nữa!⁽¹⁾

Trước khi tìm hiểu sự phê phán của Kant đối với ba luận cứ truyền thống về sự tồn tại của Thượng đế, ta thử xem ông đặt vấn đề như thế nào.

13.1 "Ý thể" và "Ý thể siêu nghiệm" là gì?

Trước hết, Kant lưu ý ta phải phân biệt ba sản phẩm sau đây của đầu óc con người: Phạm trù - Ý niệm - Ý thể. (B595-596).

- Ta đã biết các phạm trù chỉ là các mô thức thuần túy của tư duy (giác tính) còn thiếu những điều kiện của thực tại khách quan (cảm năng) nhưng ít ra chúng có thể được áp dụng vào các dữ kiện cảm tính. Ta không tri giác được cái "bởi vì" trong câu "Đường sá ướt bởi vì trời mưa", nhưng cái "bởi vì" (phạm trù nhân quả) có thể áp dụng vào tri giác cảm tính (trời mưa, đường sá ướt). Phạm trù tuy ở trong giác tính nhưng vẫn ở gần thực tại khách quan hơn cả.
- Với các Ý niệm, ta đã đi xa hơn và không còn áp dụng chúng vào các dữ kiện cảm tính được nữa. Chúng chỉ nói lên cái trọn vẹn tuyệt đối mà ta không thể đạt được trong nhận thức thường nghiệm nhằm mang lại cho lý tính một nhất thể có hệ thống để

(1) Người ta vẫn thường phân biệt "Thượng đế của triết gia" với Thượng đế như là đối tượng được sùng tín trong nhiều tôn giáo. (Riêng đối với đạo Cơ đốc, đó là Thượng đế của Thánh kinh, của "Abraham, Isaak và Jacob"). Kant giới hạn trong việc phê phán "Thần học tự nhiên" (*Die natürliche Theologie*) tức về "Thượng đế của triết gia" chứ không bàn đến "Thần học khai thị" của các tôn giáo. (Sau này trong các tác phẩm viết về Tôn giáo (xem: I. Kant: "Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần" - *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* 1793), Kant có lý giải các tín điều chủ yếu của khai thị Cơ đốc - Do Thái giáo dưới ánh sáng của Đạo đức học của ông). Tuy nhiên, trong thực tế, nhiều nhà thần học "khai thị" có tên tuổi như Anselm, Thomas Aquino... đều dùng các luận cứ triết học để chứng minh sự tồn tại của Thượng đế như ta đã thấy. (N.D).

hướng dẫn giác tính, chẳng hạn sự nhất thể của mọi cái có-điều kiện nơi con người (sự bất tử của linh hồn) không bao giờ có thể được áp dụng vào các dữ kiện của giác quan chúng ta.

- Đi xa hơn hết so với thực tại cảm tính là cái được Kant gọi là **Ý thể (das Ideal)** hay là **Ý niệm có tính cá thể, cá vị**. Làm sao Kant đến được với **Ý niệm cá vị (Idee in individuo)** này?

Để dễ hiểu ta lấy ví dụ về một "Ý thể" ngày nay vẫn còn giữ nguyên giá trị: Ý thể (hay giản dị hơn: Lý tưởng) về tính nhân đạo, **hiện thân** một cách tiêu biểu nơi những con người "cá thể, cá vị" như bác sĩ A. Schweitzer hay mẹ Teresa được nhiều người biết. Nhưng "ý thể" hay "lý tưởng" này chỉ tồn tại trong tư tưởng, vì khi xem những thước phim về hoạt động của hai vị này, ta chỉ thấy các hành vi cụ thể của họ giữa những đám đông nghèo khổ, bệnh hoạn chứ không thể thấy bản thân tính nhân đạo. Vậy, nguyên mẫu lý tưởng ta dùng để đánh giá hành vi của họ không phải là hình tượng cụ thể của một ông già ăn mặc giản dị, có chòm râu bạc hay một bà mẹ có dáng vất vả, hiền từ mà là chính lý tưởng hay Ý thể về tính nhân đạo mà họ thể hiện. (597).

Nhưng, vượt lên trên tất cả những Ý thể (hay lý tưởng) loại này, lý tính nhất thiết phải vươn đến một **Ý thể tối cao**. Tại sao? Ta đã biết tính luôn hướng đến sự trọn vẹn tuyệt đối của nhận thức. Để nhận thức một sự vật được trọn vẹn, ta vừa phải biết **mọi thuộc tính** có thể có ở trên đời này và sau đó xét xem những thuộc tính nào là thuộc về sự vật ấy, còn các thuộc tính nào không. Do đó, sự quan tâm của lý tính đối với sự nhận thức trọn vẹn đòi hỏi phải lấy **toàn bộ (Inbegriff)** các thuộc tính, đồng thời **nguồn gốc nguyên thủy** của mọi thuộc tính khả hữu ấy làm tiền đề. Toàn bộ các thuộc tính (latinh: *Ens perfectissimum*) và mặt khác là nguồn gốc của mọi khả thể ấy (lt: *Ens realissimum*) là Ý niệm có hai mặt (lưỡng diện) về cái Toàn thể. Cái toàn thể này, theo Kant, không những có thể được suy tưởng một cách không mâu thuẫn mà còn thiết yếu đối với lý tính. Ta thấy ngay, đó chính là ý niệm về Hữu thể tuyệt đối hoàn hảo (có mọi thuộc tính) và là nguồn suối của mọi khả thể (*allerrealstes Wesen*) được Kant gọi là **Ý thể siêu nghiệm (Prototypen transcendente)**. (Vì nó là điều kiện khả thể cho mọi "Ý thể" khác)⁽¹⁾.

(1) Khái niệm về một đối tượng hình thành từ hai Nguyên tắc: Trước hết, là Nguyên tắc về "tính có thể được quy định" (*Grundsatz der Bestimmbarkeit*) lấy nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn làm tiền đề: hai thuộc tính đối lập nhau không thể đồng thời được gán cho cùng một khái niệm: đó là quan

Như vậy, Ý thể siêu nghiệm chỉ là sản phẩm tất yếu của lý tính, cũng giống như các ý niệm siêu nghiệm trước đây. Ở trên, ta có nói lý tính đi tìm mọi thuộc tính có thể có “ở trên đời này” là cách nói cố ý, cho thấy Ý thể siêu nghiệm là một biểu tượng tiên nghiệm, thuộc về thế giới này, chứ không phải thuộc “thế giới bên kia”; ở trong thế giới kinh nghiệm, dù nằm ở tầng sâu hơn của kinh nghiệm nhưng thiết yếu gắn liền với kinh nghiệm. Ý thể siêu nghiệm, tóm lại, chỉ là một nguyên tắc thiết yếu hướng tới sự hoàn thiện của khoa học; khoa học hiểu như kinh nghiệm toàn diện và có hệ thống.

- 13.2 Di con đường siêu nghiệm, tức đi theo con đường lùi lại (*via re-ductionis*) xuống tầng sâu của kinh nghiệm để hiểu Ý thể tối cao, Kant đã thay đổi “lẽ lối tư duy”, và có được chỗ đứng chân vững chắc về mặt phương pháp để phê phán con đường mà các triết gia trước Kant đã đi. Đó là con đường suy diễn bằng loại suy (*via eminentia et analogiae*), tức sử dụng các khái niệm về bản thể và tùy thể (thuộc tính) để chứng minh sự tồn tại khách quan của Ý thể này. Họ xem Thượng đế là bản thể tối cao, là nguyên mẫu của vạn vật, có đầy đủ các thuộc tính như toàn năng, toàn trí... nói ngắn, như một Hữu thể hoàn hảo tuyệt đối. Kant không làm một cách đơn giản là chỉ chứng minh ngược lại. Ông hỏi một cách cơ bản hơn: đâu là động cơ khiến lý tính lý thuyết muốn chứng minh sự tồn tại của Thượng đế? Ông không chỉ cho rằng lý tính không thể chứng minh được, mà triệt để hơn: lý tính không có cả quyền để đặt vấn đề tồn tại ấy ra, vì “tồn tại” là một phạm trù của giác tính không thể mang đi quy định một Ý thể của lý tính! Người ta đã nhầm lẫn: xem một ý niệm siêu nghiệm là một ý niệm siêu việt, xem một biểu tượng tất yếu của lý tính về tính toàn vẹn tuyệt đối của nhận thức là một khái niệm về một đối tượng có thật.

điểm lô-gíc về đối tượng. Nguyên tắc thứ hai là nguyên tắc về “sự quy định trọn vẹn” (*Grundsatz der durchgängigen Bestimmung*) khi ta không xem xét khái niệm mà xem xét bản thân đối tượng: đối tượng này tiên giả định (*voraussetzt*) một nhận thức về tất cả mọi thuộc tính khả hữu có thể được gán cho đối tượng, được Kant gọi là tính toàn bộ (*Allheit/Universitas*) (B600): đó là quan điểm “siêu nghiệm” về đối tượng. Vậy, đối tượng đang hiện hữu là đối tượng không được gán cho thuộc tính mâu thuẫn (quan điểm lô-gíc) và đồng thời được xác định dựa trên “tổng thể” (*Inbegriff*) mọi thuộc tính khả hữu (quan điểm siêu nghiệm) khiến ta biết được những thuộc tính nào của cái tổng thể ấy tương ứng với đối tượng, những thuộc tính nào không. Bởi lẽ thao tác này - trong tính toàn bộ của nó - không bao giờ có thể tiến hành “in concreto” (“trong cụ thể”) được nên đó chỉ là một đòi hỏi của bản thân lý tính.

Chưa đợi đi vào các luận cứ chứng minh, ngay nhan đề "sự tồn tại của Thượng đế" trong Thần học thuần lý đã là một ảo tưởng "biện chứng"!

Thật vậy, cũng như các phần trước đây của "Biện chứng pháp siêu nghiệm", lý tính nhất định sẽ rơi vào ảo tưởng khi xem Ý thể siêu nghiệm về tính toàn thể của mọi thuộc tính là một nguyên tắc **cấu tạo** nên nhận thức về đối tượng, nghĩa là: trước hết biến cái toàn thể các thuộc tính thành một đối tượng của nhận thức; rồi "vật hóa" nó (hypostasieren) như một hữu thể, một đối tượng nằm bên ngoài chủ thể nhận thức; tiến lên "nhân hình hóa" (anthropologisieren) nó như một Cá thể có nhân cách để rút cục dùng các phạm trù của giác tính (như bản thể, tồn tại, nhân quả, tất yếu...) để quy định hữu thể ấy. Trong khi đó, Ý thể siêu nghiệm chỉ là một Ý niệm đơn thuần của lý tính, còn các phạm trù chỉ có giá trị trong phạm vi kinh nghiệm khả hữu và sẽ mất hết hiệu lực khi "dám liều lĩnh đi ra ngoài lãnh vực cảm tính". (B707).

Bản sao lưu trữ

B620

TIẾT 4

**VỀ SỰ BẤT KHẢ CỦA LUẬN CỨ
BẢN THỂ HỌC NHẪM CHỨNG MINH
SỰ TỒN TẠI CỦA THƯỢNG ĐẾ**

Từ những gì đã trình bày, người ta dễ dàng thấy rằng: khái niệm về một Hữu thể tất yếu-tuyệt đối là một khái niệm thuần túy của lý tính, tức là, một Ý niệm đơn thuần, mà tính thực tại khách quan của nó không hề được chứng minh chỉ vì đó là nhu cầu thuần lý của lý tính. | Ý niệm này chỉ biểu thị một sự hoàn chỉnh trọn vẹn nào đó, tuy rằng không bao giờ đạt đến được, và thực ra chỉ được dùng để giới hạn hơn là mở rộng giác tính để nhận thức các đối tượng mới mẻ. Ở đây có một điều lạ lùng và nghịch lý, đó là: việc suy luận từ một sự tồn tại được mang lại nói chung ra một sự tồn tại tất yếu-tuyệt đối có vẻ là bức thiết và đúng đắn, trong khi mọi điều kiện của giác tính đều hoàn toàn chống lại ta trong việc hình thành một khái niệm về một sự tất yếu như thế.

Thời nào người ta cũng hay nói về Hữu thể tuyệt đối-tất yếu, nhưng lại không chịu bỏ công để tìm hiểu xem: chỉ riêng việc suy tưởng về một sự vật thuộc loại như vậy có thể làm được hay không và làm bằng cách nào, chứ chưa nói đến việc chứng minh sự tồn tại của nó. Một định nghĩa duy danh [một giải thích đơn thuần về tên gọi] về khái niệm này tuy là điều hoàn toàn dễ dàng, đó là: nó là một cái gì mà sự không-tồn tại của nó là không thể có được; thế nhưng qua định nghĩa này, người ta cũng chẳng biết gì hơn về những điều kiện được xem là làm cho việc suy tưởng về sự không-tồn tại của một sự vật là tuyệt đối không thể được,- những

B621

điều kiện mà người ta thực sự cần biết chắc để xem liệu ta - thông qua khái niệm về một Hữu thể như vậy - có suy tưởng được điều gì hay là không. Bởi vì, nếu chỉ dựa vào từ: “**vô-điều kiện**” (*unbedingt*) để rồi vứt bỏ mọi điều kiện mà giác tính bao giờ cũng cần đến để xem một cái gì đó như là tất yếu [xem: các Định đề của tư duy thường nghiệm nói chung. B266...] thì cũng sẽ chẳng hề giúp cho tôi hiểu rõ, phải chăng trong trường hợp đó, thông qua khái niệm về một cái tất yếu-vô-điều kiện, tôi vẫn suy tưởng được một cái gì hay là có lẽ chẳng suy tưởng được điều gì hết.

Thêm nữa: người ta còn tin rằng khái niệm liễu lĩnh, đơn thuần dựa vào may rủi và rút cục trở thành hoàn toàn phổ biến này đã được chứng minh bởi vô số các ví dụ khiến cho mọi sự tiếp tục tra hỏi vì sự khó hiểu của nó có vẻ hoàn toàn không cần thiết nữa. [Họ bảo], bất kỳ mệnh đề nào của môn Hình học, chẳng hạn: một hình tam giác có ba góc là tất yếu tuyệt đối và người ta cũng nói như thế về một đối tượng hoàn toàn nằm ngoài lãnh vực của giác tính chúng ta, làm như thế - với khái niệm này -, người ta hoàn toàn hiểu được những gì người ta muốn nói về nó.

Tất cả các ví dụ được nêu ra đều chỉ được rút ra - không có ngoại lệ - từ **những phán đoán** chứ không phải từ **những sự vật** và **sự tồn tại** của chúng. Nhưng, sự tất yếu vô-điều kiện của những phán đoán **không** phải là sự tất yếu vô-điều kiện của những sự vật. Vì, sự tất yếu tuyệt đối của phán đoán chỉ là một sự tất yếu **có-điều kiện** của sự vật, hay là của vị ngữ ở trong phán đoán. Mệnh đề trên đây không nói rằng, ba góc **tồn tại** tất yếu tuyệt đối, mà nói rằng, **với điều kiện** một hình tam giác có đầy đủ (được mang lại) thì ba góc (ở bên trong nó) cũng phải có một cách tất yếu. Tuy nhiên, sự tất yếu **lô-gíc** này đã chứng tỏ có một sức mạnh gây ảo tưởng (Illusion) rất lớn, đó là, khi người ta đã tạo ra một khái niệm tiên nghiệm về một sự vật, khái niệm ấy

được đặt ra theo kiểu người ta cho rằng cả **sự tồn tại** cũng cùng được bao hàm trong phạm vi của nó; từ đó người ta tin chắc rằng có thể kết luận: vì sự tồn tại thuộc về đối tượng của khái niệm này một cách tất yếu, tức là với điều kiện tôi thiết định sự vật này như là được mang lại (tồn tại), thì **sự tồn tại [thực]** của nó (theo quy luật về tính đồng nhất) cũng **tất yếu** được thiết định (gesetzt), do đó **bản thân** hữu thể này là tất yếu tuyệt đối, bởi sự tồn tại của nó đã cùng được **suy tưởng** trong một khái niệm được giả định tùy ý và với điều kiện là tôi đã thiết định đối tượng của khái niệm ấy.

Nếu tôi thủ tiêu vị ngữ trong một phán đoán đồng nhất và vẫn giữ lại chủ ngữ thì sẽ nảy sinh một mâu thuẫn, và vì thế tôi nói: vị ngữ này thuộc về chủ ngữ kia một cách tất yếu. Thế nhưng nếu tôi **thủ tiêu cả chủ ngữ lẫn vị ngữ** thì **không nảy sinh mâu thuẫn nào cả**, bởi lẽ không còn có gì để có thể mâu thuẫn lại với chủ ngữ cả. Thiết định một hình tam giác rồi thủ tiêu ba góc của nó, là mâu thuẫn; nhưng thủ tiêu cả hình tam giác cùng với ba góc của nó thì không có mâu thuẫn nào. Tình hình cũng giống hệt như vậy với khái niệm về một Hữu thể tất yếu-tuyệt đối. Nếu các bạn thủ tiêu sự tồn tại của Hữu thể ấy, các bạn vừa thủ tiêu bản thân sự vật cùng với tất cả những thuộc tính của nó, trong trường hợp đó, mâu thuẫn từ đâu mà đến được? Không có gì từ bên ngoài mâu thuẫn được với nó, vì sự vật không phải là tất yếu về bên ngoài; cũng không có gì mâu thuẫn từ bên trong, vì qua việc thủ tiêu bản thân sự vật, các bạn đã đồng thời thủ tiêu mọi cái bên trong. Thượng đế là toàn năng, đó là một phán đoán tất yếu. Sự toàn năng không thể được thủ tiêu, nếu các bạn thiết định một đáng thần linh, tức là một Hữu thể vô tận, đồng nhất với khái niệm về Hữu thể này. Nhưng, nếu các bạn nói: Thượng đế không có (Gott ist nicht), thì sự toàn năng cũng như bất kỳ một thuộc tính nào khác cũng đều không được mang lại, vì những thuộc tính này cùng với chủ thể đã bị thủ tiêu, và như thế không có một mâu thuẫn

nào cả trong ý tưởng này.

Như vậy, các bạn đã thấy rằng, nếu tôi thủ tiêu vị ngữ của một phán đoán cùng với chủ ngữ, một mâu thuẫn bên trong không bao giờ có thể nảy sinh, bất kể vị ngữ ấy là gì. Vậy, hẳn các bạn không còn đường tránh né nào khác ngoài việc phải nói: “Có một số chủ thể không thể nào thủ tiêu được, nên phải tồn tại”. Nhưng nói như vậy cũng như nói rằng: có những chủ thể tất yếu-tuyệt đối; một tiền đề mà tôi đã nghi ngờ tính đúng đắn của nó và chính các bạn đã muốn chỉ cho tôi thấy khả thể của chúng. Bởi vì, tôi không thể tạo ra một khái niệm tối thiểu nào cả về một sự vật mà khi bản thân nó cùng với tất cả những thuộc tính của nó đều bị thủ tiêu vẫn để lại một mâu thuẫn, và khi không có mâu thuẫn, tôi không có một đặc điểm nào về tính bất-khả thể, thông qua các khái niệm thuần túy tiên nghiệm đơn thuần.

Trái ngược lại với tất cả các suy luận phổ biến trên đây (mà không ai có thể phản đối được), các bạn yêu cầu tôi để các bạn nêu ra chỉ một trường hợp như là một bằng chứng bằng thực tế, là: vẫn còn có một và chỉ Một khái niệm mà thôi, - trong đó sự không-tồn tại hay là sự thủ tiêu đối tượng của nó là tự-mâu thuẫn, và đó chính là khái niệm về Hữu thể có tất cả tính thực tại [Ens realissimum]. Các bạn bảo rằng, Hữu thể ấy có tất cả tính thực tại, và các bạn có quyền giả định một Hữu thể như thế là có thể có được (điều này tôi tạm thời chấp nhận, mặc dù một khái niệm không-tự mâu thuẫn còn lâu mới chứng minh được khả thể của đối tượng)⁽¹⁾. Theo đó, trong tất cả tính thực tại hẳn

⁽¹⁾ Khái niệm là luôn luôn có thể có được, nếu nó không tự-mâu thuẫn. Đó là đặc điểm lô-gíc của khả thể, và qua đó đối tượng của nó được phân biệt với cái nihil negativum [đối tượng rỗng không có khái niệm. Xem lại B348]. Chỉ có điều nó vẫn có thể là một khái niệm rỗng, nếu tính thực tại khách quan của sự tổng hợp - qua đó khái niệm được tạo ra - không được chứng minh một cách đặc thù; thế nhưng điều này, như đã chỉ ra trước đây - phải dựa trên các nguyên tắc của kinh

B625 nhiên cũng bao hàm sự tồn tại; vậy là có sự tồn tại trong khái niệm về một cái có thể có. Nếu sự vật này bị thủ tiêu, thì khả thể bên trong của sự vật [sự tồn tại] cũng bị thủ tiêu, đó là điều mâu thuẫn.

Tôi xin trả lời: Các bạn đã phạm phải một mâu thuẫn, khi đưa khái niệm về **sự tồn tại** [hiện thực] vào trong khái niệm về một sự vật mà các bạn mới chỉ đơn thuần **suy tưởng** về nó về mặt khả thể, dù nắp dưới bất kỳ tên gọi gì. Nếu người ta thừa nhận điều ấy, các bạn chỉ có một thắng lợi giả tạo, nhưng trong thực tế không nói lên được gì cả, vì các bạn chỉ mang lại một sự lặp thừa (Tautologie) đơn thuần. Tôi xin hỏi: mệnh đề: “sự vật này hay sự vật kia tồn tại (existiert) (tôi thừa nhận sự vật này là có thể có, bất kể nó là gì), là một mệnh đề **phân tích** hay là một mệnh đề **tổng hợp**? Nếu nó là một mệnh đề phân tích, thì thông qua sự tồn tại của sự vật, các bạn không thêm được điều gì cho ý tưởng về sự vật cả, trái lại, trong trường hợp đó, hoặc là chính ý tưởng đang có trong đầu óc các bạn là bản thân sự vật, hoặc các bạn giả định tiên quyết một sự tồn tại như là thuộc về khả thể [của sự vật] và như vậy, sự tồn tại chỉ được suy ra từ khả thể bên trong theo như tuyên bố của các bạn sẽ không gì khác hơn là một sự lặp thừa thảm hại. Thuật ngữ: “**Thực tại**” (Realität) trong khái niệm về sự vật tuy nghe có vẻ khác với thuật ngữ “**Tồn tại**” (Existenz) trong khái niệm về thuộc tính [của sự vật], nhưng chẳng làm nên được việc gì. [chẳng giúp gì cho các bạn ra khỏi khó khăn này]. Bởi vì, nếu các bạn cứ gọi **mọi sự thiết định (Setzen)** (cái gì các bạn thiết định đều là bất-định [tức muốn thiết định trong đầu óc cái gì cũng được]) là **Thực tại**, tức là đã thiết định sự vật với tất cả mọi thuộc

nghiệm khả hữu, chứ không phải trên nguyên tắc của việc phân tích (Analysis) (theo nguyên tắc mâu thuẫn). Đó là một sự cảnh báo để dừng từ khả thể của **những khái niệm** (khả thể lô-gíc) lập tức suy luận ra khả thể của **những sự vật** (khả thể hiện thực).

B626 tính của nó ở trong khái niệm về chủ thể và giả định như là hiện thực, các bạn cũng chỉ lặp lại điều ấy [thực tại] trong thuộc tính mà thôi. Ngược lại, nếu các bạn thừa nhận - như mọi người có đầu óc hợp lý đều phải thừa nhận - rằng, bất kỳ mệnh đề về tồn tại (**Existenzialsatz**) [hay về “hiện hữu”] nào cũng đều là mệnh đề tổng hợp, vậy làm sao các bạn lại có thể khẳng định rằng thuộc tính về sự tồn tại (**Existenz**) là không thể nào bị thủ tiêu mà không gặp mâu thuẫn, bởi ưu thế này chỉ có riêng nơi các mệnh đề phân tích khi tính năng (**Charakter**) của chúng đặt cơ sở trên ưu thế này? [phủ định thuộc tính là tự-mâu thuẫn].

Tôi từng đã hy vọng có thể [dễ dàng] dẹp bỏ vĩnh viễn lập luận nguy hiểm trên đây bằng một sự xác định chính xác về khái niệm “tồn tại” [“hiện hữu”] (**Existenz**), nếu tôi không nhận ra rằng ảo tưởng gây ra do sự lẫn lộn giữa một thuộc tính lô-gíc với một thuộc tính hiện thực (tức là thuộc tính trong việc xác định một sự vật) quả thật đã bám rễ [rất sâu] hầu như trong mọi nỗ lực minh giải [về sự tồn tại của Thượng đế]. Để trở thành thuộc tính lô-gíc, người ta có thể dùng tất cả mọi thứ người ta muốn; thậm chí bản thân chủ thể [chủ ngữ] có thể tự mình đề ra các thuộc tính cho mình, vì môn Lô-gíc học trừu tượng hoá khỏi mọi nội dung. Thế nhưng, sự xác định (**Bestimmung**) lại là một thuộc tính [hiện thực] được thêm vào cho khái niệm về chủ thể và mở rộng chủ thể. Do đó, tính quy định [hiện thực] này không được chứa đựng sẵn bên trong khái niệm.

Rõ ràng “tồn tại” [động từ “LÀ” - (**Sein**)] không phải là một thuộc tính hiện thực, tức là không phải một khái niệm về một cái gì có thể thêm vào cho khái niệm về một sự vật. Nó đơn thuần là sự thiết định (**Position**) một sự vật, hay thiết định một số tính quy định nào đó trong sự vật. Trong

B627 việc sử dụng lô-gíc, nó chỉ là **Hệ từ (Copula)*** của một phán đoán. Mệnh đề: “Thượng Đế là toàn năng”, chứa đựng hai khái niệm có đối tượng của chúng, đó là: “Thượng Đế” và “sự toàn năng”; còn chữ hệ từ bé nhỏ: “LÀ” không phải một vị ngữ được thêm vào mà chỉ là cái thiết định mối quan hệ của vị ngữ vào cho chủ ngữ. Khi tôi gộp chung chủ ngữ (Thượng Đế) với tất cả vị ngữ của chủ ngữ ấy (trong đó có vị ngữ “tính toàn năng”) và nói: “Thượng Đế là” hay “Có một Thượng Đế”, tôi không thiết định một vị ngữ nào mới vào cho khái niệm về Thượng đế, mà chỉ thiết định bản thân chủ ngữ với tất cả những vị ngữ của nó, nghĩa là chỉ thiết định **đối tượng** trong quan hệ với **khái niệm** của tôi. Nội dung của cả hai [đối tượng và khái niệm] phải giống hệt nhau, và vì thế không có gì mới được thêm vào cho khái niệm vốn chỉ diễn tả khả thể nhờ đó tôi suy tưởng được về đối tượng của nó như là được mang lại một cách tuyệt đối (thông qua cách nói: “nó là”, [hay: “có một đối tượng như thế”]). Và như vậy, **cái hiện thực (das Wirkliche) [về mặt phân tích lô-gíc] không chứa đựng cái gì nhiều hơn là cái đơn thuần có thể có. Một trăm đồng taler** hiện thực không chứa đựng cái gì nhiều hơn một trăm đồng có thể có.** Bởi vì, cái sau biểu thị khái niệm, còn cái trước biểu thị đối tượng và sự thiết định nơi chúng, cho nên, nếu cái sau chứa đựng cái gì nhiều hơn cái trước, hoá ra khái niệm của tôi không diễn đạt được toàn bộ đối tượng và do đó, cũng không phải là khái niệm tương ứng về đối tượng. Nhưng trong tình trạng tài sản của tôi, khi có một trăm đồng ta-le thật, tôi giàu hơn là khi chỉ có khái niệm đơn thuần về chúng (tức là chỉ có khái niệm về khả thể của chúng)!. Bởi vì, đối tượng - trong **tính hiện thực (Wirklichkeit)** của nó -, không được chứa đựng trong khái niệm

* **Hệ từ:** (die Copula): loại động từ nối kết chủ ngữ và vị ngữ, ở đây là động từ: “là”. (N.D).

** **Taler:** tên gọi một đơn vị tiền tệ thời Kant. Hiểu chung là “đồng tiền”. (N.D).

đơn thuần của tôi một cách **phân tích**, mà là được thêm vào cho khái niệm của tôi (khái niệm chỉ là một quy định của trạng thái tinh thần) một cách **tổng hợp**, và sự tồn tại [thực] của chúng ở bên ngoài khái niệm của tôi không hề làm tăng thêm gì cho bản thân một trăm đồng ta-le **được suy tưởng** cả.

B628 Vậy, khi tôi **suy tưởng** một sự vật thông qua các thuộc tính và thông qua bao nhiêu thuộc tính mà tôi muốn (kể cả trong sự xác định trọn vẹn), vẫn không có gì được thêm vào cho sự vật khi tôi nói thêm rằng: sự vật ấy tồn tại. Bởi vì nếu không, không phải chính sự vật ấy tồn tại mà là cái gì nhiều hơn những điều tôi đã suy tưởng trong khái niệm, và tôi ắt không thể nói rằng chính đối tượng của khái niệm của tôi tồn tại. Thậm chí, khi tôi suy tưởng mọi tính thực tại ở trong một sự vật ngoại trừ một sự tồn tại [thực], tính thực tại bị thiếu này cũng không thêm vào, khi tôi nói một sự vật còn khiếm khuyết như thế tồn tại; trái lại, sự vật ấy vẫn cứ tồn tại với sự thiếu thốn ấy như khi tôi suy tưởng về nó, bởi nếu không, sẽ là một cái khác tồn tại chứ không phải sự vật tôi đã suy tưởng. Cho nên, dù tôi suy tưởng một hữu thể như là Thực tại tối cao (không có thiếu thốn gì), câu hỏi còn lại vẫn luôn luôn là: **liệu nó có tồn tại [thực] hay là không**. Vì, dù nơi **khái niệm** của tôi không thiếu bất kỳ nội dung hiện thực có thể có nào của một sự vật nói chung, thì vẫn cứ còn thiếu một cái gì **trong quan hệ** với toàn bộ trạng thái của tư duy, đó là: **liệu nhận thức về một đối tượng như thế có thể có được một cách hậu nghiệm (a posteriori) [ở trong kinh nghiệm] hay không**. Và chính ở đây đã cho thấy **nguyên nhân** của sự khó khăn đang xảy ra. Nếu vấn đề chỉ là bàn về một đối tượng của các giác quan, tôi sẽ không thể nào lẫn lộn giữa sự tồn tại thực của sự vật với khái niệm đơn thuần về sự vật. Bởi vì, thông qua khái niệm, đối tượng chỉ được suy tưởng như là nhất trí với các điều kiện phổ biến của một nhận thức thường nghiệm có thể có; còn thông qua

B629 sự tồn tại thực là được suy tưởng như là ở trong toàn cảnh (Kontext) của toàn bộ kinh nghiệm; bởi thông qua sự nối kết với nội dung của toàn bộ kinh nghiệm, **khái niệm** về đối tượng không hề được tăng thêm điều gì, nhưng thông qua nội dung ấy, tư duy của ta lại nhận **thêm được một tri giác** có thể có. Ngược lại, nếu ta chỉ muốn tư duy về **sự tồn tại** chỉ thông qua phạm trù thuần túy, sẽ không có gì đáng ngạc nhiên khi ta không thể đưa ra được đặc điểm nào để phân biệt sự tồn tại ấy với khả thể đơn thuần.

Vậy, khái niệm của chúng ta về một đối tượng có thể chứa đựng bất cứ điều gì hoặc chứa đựng bao nhiêu tùy ý thích của nó, nhưng, chúng ta đều phải **đi ra khỏi nó** để mang lại cho đối tượng này **sự tồn tại** [thực]. Đối với những đối tượng của các giác quan, điều này diễn ra thông qua sự nối kết với bất kỳ một trong những **tri giác** của ta theo các quy luật thường nghiệm; nhưng đối với những đối tượng của tư duy thuần túy thì lại hoàn toàn không có phương tiện nào để nhận thức được **sự tồn tại** của chúng cả, vì sự tồn tại ấy chỉ được nhận thức hoàn toàn tiên nghiệm; trong khi ý thức của chúng ta về mọi sự tồn tại (dù trực tiếp thông qua tri giác, hay gián tiếp thông qua các suy luận có nối kết một cái gì với tri giác) đều hoàn toàn chỉ thuộc về sự thống nhất của kinh nghiệm; và một sự tồn tại ở ngoài lãnh vực này tuy không được khẳng định rằng tuyệt đối không thể có được, nhưng nó là một tiền đề mà không có gì để chúng ta có thể biện minh được cả.

B630 Khái niệm về một Hữu thể tối cao là một Ý niệm rất có ích lợi trong một số phương diện; nhưng, chính vì là một Ý niệm đơn thuần, nên nó hoàn toàn bất lực khi chỉ dựa vào một mình nó để mở rộng nhận thức của ta về cái gì tồn tại. Nó cũng không đủ sức dạy cho ta biết về mặt khả thể của một hữu thể [mà ta không biết có tồn tại hay không]. Đặc điểm về mặt phân tích của khả thể, theo đó, các sự thiết

định đơn thuần (Positionen) [các khẳng định của ta như là] (các tính thực tại - Realitäten)* không được tạo ra mâu thuẫn nào, là điều không thể phủ nhận được nơi khái niệm; tuy nhiên, vì sự nối kết của mọi thuộc tính **hiện thực** trong một sự vật là một sự tổng hợp mà ta không thể phán đoán về khả thể của nó một cách tiên nghiệm được, và vì các tính thực tại (Realitäten)* không được mang lại cho ta một cách riêng biệt [độc lập với sự thiết định của ta]; và giả thử nếu có, cũng không có phán đoán nào [về sự tồn tại] xảy ra được cả; bởi đặc điểm của khả thể của những nhận thức **tổng hợp** bao giờ cũng chỉ có thể được truy tìm ở trong **kinh nghiệm**, nhưng đối tượng của một Ý niệm lại không thể thuộc về kinh nghiệm; cho nên ngay cả **Leibniz** lừng danh cũng không thể làm được việc mà ông tự đắc, đó là, muốn nhận thức một cách tiên nghiệm khả thể của một Hữu thể có tính Ý thể cao cả như thế.

Do đó, luận cứ chứng minh bản thể học nổi tiếng này (còn gọi là luận cứ của Descartes)** cũng đã hoài công vô ích, và người nào muốn làm giàu hơn về kiến thức chỉ từ những Ý niệm đơn thuần thì cũng không khác gì một nhà buôn muốn gia tăng tài sản chỉ bằng cách cho thêm vài con số 0 vào bảng kết toán ngân quỹ của mình.

* Phân biệt các khẳng định về tính thực tại (Realität) trong các phán đoán (và các phạm trù) về Chất (Qualität) với khẳng định về sự tồn tại hiện thực (Dasein, Existenz) của đối tượng thuộc các phán đoán (và các phạm trù) về Hình thái (Modalität). [Xem lại bảng các phán đoán và bảng các phạm trù. B95-B106...]. (N.D).

** Luận cứ của Descartes: Xem Chú giải dẫn nhập tiếp sau đây. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

13.3 Phê phán các luận cứ thần học

Tổng kết tất cả các luận cứ rã rạc trong lịch sử rất lâu dài của triết học và thần học, Kant quy về ba luận cứ duy nhất có thể có của lý tính với tham vọng chứng minh sự tồn tại của Thượng đế: **luận cứ bản thể học, luận cứ vũ trụ học và luận cứ thần học-vật lý.**

13.3.1 Phê phán luận cứ bản thể học

Về mặt lịch sử, luận cứ này ra đời muộn nhất nhưng có chất lượng triết học sâu nhất nên được Kant bàn trước và xem là nền móng của cả 3 luận cứ. Gọi là luận cứ bản thể học vì nó loại bỏ mọi suy tư thường nghiệm để chỉ suy ra sự tồn tại của Thượng đế từ bản thân khái niệm thuần túy về Hữu thể tối cao.

a) Luận cứ:

Người đề xướng đầu tiên và có hệ thống là ANSELM VON CANTERBURY (1033-1109), ông tổ của triết học kinh viện. Ông cho rằng người ta có thể chỉ cần dùng lý tính là đủ để tất yếu nhận thức được Thượng đế mà không cần dựa vào bất cứ "quyền uy" nào khác (như kinh Thánh hay giáo hội) mặc dù phải có "lòng tin" mới nhận thức được Thượng đế một cách trọn vẹn: "Tôi tin để nhận thức được" (*credo ut intelligam*). Trong *Proslogion*, (chương 2-4)⁽¹⁾, ông hiểu Thượng đế như là Hữu thể tối cao tuyệt đối, "**Hữu thể mà ta không thể suy tưởng có Hữu thể nào lớn hơn (hoàn thiện hơn) được nữa**" (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*). Anselm cho rằng quan niệm này ai cũng phải thừa nhận, kể cả người phủ nhận Thượng đế, dù họ có thể cho rằng đây chỉ là quan niệm trong đầu óc (*in intellectu*) chứ không có thực (*in re*). Nhưng ông bác lại rằng suy tưởng về Thượng đế là Hữu thể tối cao mà phủ nhận sự tồn tại có thực (*Existenz*) là mâu thuẫn. Lý do: Hữu thể tối cao có sự tồn tại là cái gì được tăng thêm, tức lớn hơn, hoàn thiện hơn một Hữu thể tối cao đơn thuần, không tồn tại. Và theo định nghĩa, Hữu thể tối cao ấy không chấp nhận một cái gì lớn hơn, hoàn thiện hơn nên Hữu thể tối cao nhất thiết phải "có thêm" sự tồn tại.

⁽¹⁾ *Proslogion*: (Latinh: Thuyết thoại với Thượng đế), ra đời khoảng 1077/78.

Luận cứ xem *Tồn tại* là sự gia tăng thêm tính hoàn hảo đã bị người đồng thời với ông là tu sĩ Gaunilo phản bác và ngay cả Thomas Aquino cũng không tán thành. (Xem *Summa contra gentiles*, Q. 1, chương 10-11; *Summa theologiae*, phần 1, câu hỏi 2, mục 1). Nhưng vào thế kỷ 17, **Descartes** ("Các suy niệm siêu hình học", V) đã tiếp thu và phát triển luận cứ này và được **Spinoza** ("Đạo đức học", phần 1, định lý 7-11), **Leibniz** ("Các nghiên cứu mới về giác tính con người", Q. IV, chương 10; "Đơn tử luận", Tiết 44-45), **C. Wolff** và **Baumgarten** tiếp tục sử dụng. Về sau, **Hegel**, (và các triết gia và nhà thần học hiện đại như Maurice Blondel, Paul Tillich) tán thành và xem luận cứ này là có cơ sở. (Xem: **Hegel**: Khoa học lô-gíc, II, 124..., tiếng Đức, NXB Subrkamp).

Descartes định nghĩa Thượng đế là Hữu thể hoàn thiện nhất (*ens perfectissimum*) tức có đầy đủ mọi thuộc tính tích cực và đáng mong ước ở độ cao nhất, trong đó có thuộc tính "tồn tại", do đó luận cứ này được gọi là "luận cứ Descartes" (B630).

b) **Phê phán của Kant:**

Kant vạch ra chỗ thiếu chuẩn xác của luận cứ: không phải bản thân ý niệm về Thượng đế là sai (vì Kant vẫn thừa nhận Ý niệm này) mà ở ngay điểm cho rằng *Tồn tại* là một thuộc tính hoàn hảo, tích cực và đáng mong ước. Để vạch chỗ sai lầm này tận gốc, Kant đi hai bước:

- **Bước 1: phải phân biệt giữa "tính thực tại" (Realität) trong phán đoán và "tồn tại" hay "hiện hữu" (Dasein, Existenz) trong sự vật hiện thực.** Ví dụ của Kant về hình tam giác (B621) rất sáng tỏ: Tam giác phải có ba góc, đó là một phán đoán nhất thiết. Nhưng sự tất yếu vô điều kiện này không phải là sự tất yếu để một tam giác phải có thật trong thực tế. Chỉ khi có hình tam giác thật thì ba góc của nó là tất yếu. Nhưng không phải vì phải có ba góc mà hình tam giác phải có thật trước mắt ta, điều này không tất yếu. Khái niệm về hình tam giác không có 3 góc là mâu thuẫn, nhưng nếu xóa bỏ cả khái niệm về hình tam giác lẫn cả ba góc của nó thì không gì mâu thuẫn cả. (Ta nhớ lại sự phân biệt giữa **thực tại** - Realität - thuộc phạm trù **chất** và **sự tồn tại** - Existenz, Dasein - thuộc phạm trù **hình thái** (xem 8.2.5).
- **Bước 2: luận cứ thực chất dựa trên khái niệm về Hữu thể có mọi (khả thể) về tính thực tại (ens realissimum = allerrealstes Wesen).** Vì trong mọi tính thực tại có bao hàm cả *Tồn tại* (Dasein) nên có vẻ đã chứng minh được sự tồn tại của Thượng đế. Nhưng đây chỉ là "thặng lợi" giả tạo: "Tôi xin hỏi: mệnh đề "cái này hay cái kia **tồn tại** là một mệnh đề **phân tích** hay **tổng hợp**?" (B625). Nếu là phân tích, ta chẳng "thêm" gì cho phán đoán cả. Trong câu "Thượng đế là toàn năng", hệ từ **LÀ** chỉ nối kết chủ ngữ với vị ngữ chứ không nói lên điều gì khác. Ta chỉ rút thuộc từ ấy từ

khái niệm về Thượng đế vì một Thượng đế không là toàn năng thì không phải là Thượng đế (cũng như tam giác không có 3 góc, không phải là tam giác). Ta bảo "Thượng đế tồn tại" = "Thượng đế là", hay "Có Thượng đế", tồn tại này chỉ là một thuộc tính lô-gíc, (ngữ pháp) chứ không phải "thuộc tính có thật". Không được phép biến một phán đoán phân tích về tính toàn năng của Thượng đế thành phán đoán tổng hợp về sự tồn tại thực (Dasein) của Thượng đế, vì trong trường hợp đó ta đã thực sự "thêm" vào một thuộc tính hoàn toàn mới và phán đoán ấy trở thành phán đoán tổng hợp: **"Mọi mệnh đề về tồn tại đều là mệnh đề tổng hợp"** (B626) nên không được "lẫn lộn một thuộc tính lô-gíc với một thuộc tính hiện thực".

"Cho nên, về mặt phân tích lô-gíc [nội dung của khái niệm. N.D] cái có thực không chứa đựng điều gì hơn cái có thể có. Một trăm đồng taler có thực [về mặt phân tích. N.D] không chứa đựng cái gì nhiều hơn một trăm đồng có thể có [trong tư tưởng]" (B627). Nhưng muốn có thêm một trăm đồng thực trong túi "để giàu lên" lại là chuyện khác! Luận cứ bản thể học không chứng minh được "cái thêm có thực" này, và Kant kết luận một cách mỉa mai: "Hy vọng tăng tiến về nhận thức mà chỉ dựa vào các Ý niệm đơn thuần không khác gì nhà buôn muốn giàu lên bằng cách tự cho thêm vài con số 0 vào bảng kết toán ngân quỹ của mình (B630).

Tóm lại, không có tri giác và kinh nghiệm ta không thể nhận thức được sự tồn tại hiện thực của bất kỳ đối tượng nào. Luận cứ bản thể học một mặt không thể chứng minh sự tồn tại của Thượng đế, nhưng mặt khác nếu chỉ dùng luận cứ thuần túy dựa vào phân tích khái niệm, ta cũng **không thể chứng minh được sự không tồn tại** của Thượng đế. Tất cả bắt nguồn từ ảo tưởng "biện chứng": lẫn lộn Ý niệm siêu nghiệm với Ý niệm siêu việt. Tuy thừa nhận luận cứ bản thể học có chất lượng triết học và là luận cứ nền tảng, nhưng Kant xem thường luận cứ này vì nó dựa trên sự thiếu chuẩn xác và không đủ sắc bén về khái niệm "Tồn tại".

* Luận cứ bản thể học về sự tồn tại của Thượng đế có nét tương đồng với "Võng luận" của Tâm lý học thuần lý ở chỗ lẫn lộn phạm trù "thực tại" (Realität) với phạm trù "tồn tại" (Dasein, Existenz). Sau này, Gilbert Ryles gọi đó là sự "sai lầm về phạm trù" ("error of category"), theo đó, người ta phạm sai lầm về phạm trù không phải vì khẳng định một điều không đúng mà vì khẳng định một điều "vô nghĩa", chẳng hạn khi bảo: "số 2 là màu đỏ" hay: "Hôm nay, người công dân đóng thuế trung bình đến thăm tôi", tức nói về một đối tượng thuộc "phạm trù cụ thể X như thể thuộc về "phạm trù trừu tượng Y". (Xem: Gilbert Ryles: *The concept of Mind*. London 1949).

B631

TIẾT 5

VỀ SỰ BẤT KHẢ CỦA LUẬN CỨ VỮ TRỤ HỌC NHẪM CHỨNG MINH SỰ TỒN TẠI CỦA THƯỢNG ĐẾ

Thật là một điều hoàn toàn trái tự nhiên [không đi theo tiến trình thông thường của nhận thức] và chỉ là một sáng kiến đơn thuần của trò chơi lý luận của trường ốc, khi người ta muốn xuất phát từ một Ý niệm được phác họa một cách hoàn toàn tùy tiện để rút ra sự tồn tại của một đối tượng tương ứng với nó. Thực ra, người ta hẳn đã không bao giờ dám thử đi vào con đường ấy, nếu không phải chính nhu cầu của lý tính chúng ta đã đi trước nhằm giả định một cái tất yếu nào đó làm cái tồn tại nói chung; để người ta có thể dừng lại trong tiến trình đi lên [của sự quy thoái thường nghiệm], và nếu không phải chính lý tính - bởi sự tất yếu này phải được xác tín một cách vô-điều kiện và tiên nghiệm - buộc phải đi tìm một khái niệm ở đâu đó miễn nó có thể thỏa mãn được một đòi hỏi như vậy, cũng như mang lại nhận thức về một sự tồn tại một cách hoàn toàn tiên nghiệm. Thế là người ta tin rằng đã tìm được khái niệm ấy ở trong Ý niệm về một Hữu thể có tất cả tính thực tại (ein allerrealstes Wesen/Ens realissimum), và Ý niệm này được sử dụng chỉ để mang lại sự hiểu biết có tính xác định hơn về điều người ta đã tin chắc hoặc bị thuyết phục từ bên ngoài rằng nó phải tồn tại, đó là sự hiểu biết về Hữu thể tất yếu. Như vậy, người ta đã dấu diếm tiến trình tự nhiên này của lý tính [như vừa nói trên] và, thay vì kết thúc [tiến trình] ở khái niệm này [như một định đề của lý tính thực hành], người ta lại tìm cách bắt đầu từ nó nhằm rút ra sự tất yếu của sự tồn tại từ khái niệm, trong khi [đúng ra] khái niệm chỉ có nhiệm vụ bổ

B632

sung thêm tính tất yếu này. Từ đó đã làm nảy sinh luận cứ bản thể học kém may mắn và đã bị bác bỏ, là luận cứ tự nó vừa không thỏa mãn được lý trí tự nhiên và lành mạnh của con người, vừa không đứng vững được trước sự kiểm tra nghiêm chỉnh có tính học thuật (schulgerecht) [của triết học].

Luận cứ **vũ trụ học** mà bây giờ ta sẽ đi vào xem xét, vẫn giữ lại sự nối kết của sự tất yếu tuyệt đối với [tính] thực tại tối cao (Realität)*, nhưng thay vì như trong luận cứ trước [bản thể học] là đi từ tính thực tại tối cao rồi suy ra sự tất yếu trong sự Tồn tại (Dasein), luận cứ vũ trụ học này lại đi từ sự tất yếu vô-điều kiện đã được mang lại như tiền đề của một Hữu thể rồi suy luận ra tính thực tại không bị giới hạn của nó. | Trong chừng mực đó, luận cứ này ít ra đã đưa được tất cả vào trong khuôn khổ của một phương cách suy luận - tôi chưa biết là hợp lý hay nguy hiểm - nhưng dù sao cũng tự nhiên, và có tính thuyết phục nhất không chỉ đối với lý trí lành mạnh bình thường mà cả cho lý trí tư biện; cũng như rõ ràng chính luận cứ này đã vạch ra các đường hướng cơ bản đầu tiên cho mọi chứng minh của môn **Thần học tự nhiên**, vẫn đã và sẽ luôn được người ta theo đuổi, dù họ bao giờ cũng tha hồ che dấu và tô điểm nó bằng đủ thứ hoa hoè. Luận cứ chứng minh này được **Leibniz** gọi là “**ARGUMENTUM A CONTINGENTIA MUNDI**” [latinh: Luận cứ từ tính bất tất của thế giới] và bây giờ ta thử trình bày và kiểm tra nó.

Luận cứ này như sau: Nếu một cái gì tồn tại, thì một Hữu thể tất yếu vô-điều kiện cũng phải tồn tại. Nay ít nhất

* Xin lưu ý: tất cả những từ: “Thực tại”, “tính thực tại” (Realität) đều được hiểu trong khuôn khổ các phán đoán và phạm trù về **Chất**, tức những gì ta có thể khẳng định cho khái niệm, khác với “sự tồn tại” (Dasein, Wirklichkeit) hiện thực của sự vật trong quan hệ với giác tính, thuộc phạm trù **Hình Thái**, như đã chú thích cho B630. (N.D).

B633 cũng có một cái tồn tại, là **chính tôi**: vậy, một Hữu thể tất yếu tuyệt đối cũng tồn tại. Thứ đề (Untersatz, Minor) chứa đựng **một kinh nghiệm**, còn Chính đề (Obersatz, Major) chứa đựng kết luận từ một kinh nghiệm **nói chung** về sự tồn tại của cái tất yếu⁽¹⁾. Vậy, luận cứ này thực sự bắt đầu từ **kinh nghiệm**, do đó không phải được tiến hành một cách hoàn toàn tiên nghiệm hay bản thể học [như luận cứ trước]; và bởi vì đối tượng của mọi kinh nghiệm khả hữu là Thế giới [vũ trụ], nên được gọi là luận cứ **vũ trụ học**. Nhưng vì nó cũng trừu tượng hóa khỏi mọi thuộc tính đặc thù của những đối tượng của kinh nghiệm, - những thuộc tính qua đó thế giới này có thể được phân biệt với bất kỳ thế giới có thể có nào khác -, nên ngay trong tên gọi nó đã khác với luận cứ **thần-học vật lý** vốn cần có các quan sát về đặc điểm đặc thù của thế giới cảm tính của chúng ta làm các sơ sở chứng minh [như sẽ trình bày ở tiết 6 sau đây].

Luận cứ vũ trụ học tiếp tục chứng minh: Hữu thể tất yếu chỉ có thể được xác định bằng một phương cách duy nhất; tức là, trong quan hệ với mọi thuộc tính đối lập tương phản nhau có thể có, Hữu thể ấy chỉ được xác định bởi một thuộc tính, cho nên phải được xác định trọn vẹn thông qua chính khái niệm về nó. Nhưng vì chỉ có thể có một khái niệm **duy nhất** về một sự vật, xác định chính sự vật ấy một cách trọn vẹn và tiên nghiệm, đó là khái niệm về cái ENS REALISSIMUM: vậy suy ra, khái niệm về cái Hữu thể có tất cả tính thực tại này là khái niệm duy nhất, qua đó một

B634 Hữu thể tất yếu có thể được suy tưởng, tức là, một Hữu thể

(1) Kết luận này quá quen thuộc nên ở đây, không cần trình bày dài dòng. Nó dựa vào quy luật tự nhiên về tính nhân quả nhưng được hiểu sai lầm một cách siêu nghiệm: mọi cái bất tất đều có nguyên nhân của nó, và nếu nguyên nhân này cũng bất tất thì lại phải có một nguyên nhân cho tới khi chuỗi các nguyên nhân phụ thuộc vào nhau phải kết thúc ở một nguyên nhân tất yếu tuyệt đối, mà nếu không có, chuỗi này sẽ không có sự hoàn chỉnh trọn vẹn.

tối cao tồn tại một cách tất yếu.

Trong luận cứ vũ trụ học này, rất nhiều các nguyên tắc nguy hiểm tập hợp lại đến nỗi có vẻ như ở đây, lý tính tư biện vận dụng mọi tài nghệ biện chứng để hình thành ảo tưởng siêu nghiệm đến mức tối đa có thể làm được. Ta tạm gác lại một lát việc kiểm tra để chỉ tập trung vạch rõ mảnh lời của nó. | Mảnh lời ấy là dùng một luận cứ cũ đã thay đổi đáng kể rồi nêu ra như một luận cứ mới và viện vào sự đồng tình của hai nhân chứng, một bên là sự xác nhận của lý tính thuần túy và bên kia là của kinh nghiệm, nhưng thực ra chỉ có nhân chứng thứ nhất [lý tính] là đơn thuần thay đổi trang phục và giọng nói làm cho người ta nhầm tưởng đó là nhân chứng thứ hai. Để đặt cơ sở cho thật vững chắc, luận cứ này dựa trên kinh nghiệm và qua đó, cho mình có ưu thế, khác hẳn với luận cứ bản thể học [trước đây] vốn chỉ đặt toàn bộ lòng tin vào toàn là những khái niệm thuần túy tiên nghiệm. Thế nhưng, luận cứ vũ trụ học chỉ dùng kinh nghiệm để đi một bước duy nhất, đó là tiến tới sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu nói chung. Còn Hữu thể này có những thuộc tính nào, thì cơ sở chứng minh thường nghiệm không thể giảng truyền gì được, trái lại, lý tính hoàn toàn chia tay kinh nghiệm và chạy theo nghiên cứu toàn là các khái niệm: đó là tìm hiểu xem một Hữu thể tất yếu-tuyệt đối **tất phải** có những thuộc tính nào, tức là hỏi: trong mọi sự vật có thể có, sự vật nào phải chứa đựng trong nó những điều kiện cần thiết gì (latin: những **requisita**) để trở thành một sự tất yếu tuyệt đối. Thế rồi, luận cứ này tin rằng chỉ duy nhất ở trong khái niệm về một Hữu thể có tất cả tính thực tại mới bắt gặp được các điều kiện cần thiết này, và từ đó kết luận: đó chính là Hữu thể tất yếu-tuyệt đối. Nhưng rõ ràng là: ở đây, người ta đã giả định tiên quyết rằng khái niệm về một Hữu thể có tính thực tại tối cao là hoàn toàn đủ để mang lại khái niệm về sự tất yếu tuyệt đối trong sự tồn tại, tức là, từ cái trước suy ra cái sau; đó chính là một mệnh đề mà luận cứ bản thể

học đã khẳng định và bây giờ luận cứ vũ trụ học lại cũng giả định và lấy làm tiền đề, điều mà chính họ đã muốn tránh. Bởi vì, sự tất yếu tuyệt đối là một sự tồn tại từ các khái niệm đơn thuần. Nếu tôi nói: khái niệm về cái Ens realissimum là một khái niệm như vậy, và là khái niệm duy nhất phù hợp trọn vẹn (adäquat) với sự tồn tại tất yếu, thì tôi cũng phải thừa nhận rằng từ khái niệm ấy, sự tồn tại kia có thể được suy ra. Như vậy, đó thực ra chỉ là luận cứ bản thể học từ toàn là các khái niệm thôi; và luận cứ này vẫn chứa đựng tất cả sức mạnh chứng minh ở ngay trong luận cứ gọi là vũ trụ học, còn cái gọi là kinh nghiệm thì hoàn toàn thừa, và có lẽ chỉ nhằm đưa ta đến khái niệm về sự tất yếu tuyệt đối, chứ không phải để chứng minh điều này [sự tất yếu tuyệt đối] nơi một sự vật nhất định nào cả. Vì bao lâu ta lấy đó làm mục đích, ta phải lập tức rời bỏ mọi kinh nghiệm và đi tìm trong các khái niệm thuần túy, xem khái niệm nào trong chúng có thể chứa đựng các điều kiện cho khả thể của một Hữu thể tất yếu-tuyệt đối. Nhưng, bằng cách ấy, nếu chỉ có **khả thể** của một Hữu thể như vậy là được nhận ra, thì sự **tồn tại** của nó [xem như] cũng đã được chứng minh; vì cũng giống như nói: trong mọi cái có thể có, chỉ có **MỘT CÁI** là có sự tất yếu tuyệt đối, tức là, Hữu thể này tồn tại một cách tất yếu tuyệt đối.

B636

Mọi ảo tưởng lừa dối (Blendwerke) trong suy luận ấy được phát hiện một cách dễ dàng nhất, nếu người ta thử trình bày nó theo phương cách [lô-gíc] nhà trường như sau:

Nếu mệnh đề sau đây là đúng: “Bất kỳ Hữu thể tất yếu tuyệt đối nào cũng đồng thời là Hữu thể có tất cả tính thực tại (Ens realissimum)” (Hữu thể này là **nervus probandi** [latin: cơ sở chứng minh then chốt]* của luận

* **nervus probandi**: lat: (nervus: dây thần kinh (sức mạnh): probare: chứng minh, kiểm tra): cơ sở chứng minh then chốt, quyết định. (N.D).

cứ vũ trụ học); thì, cũng giống như mọi phán đoán khẳng định, ít nhất nó có thể được đảo ngược lại **per accidens** [lấy vị ngữ làm chủ ngữ], do đó: một số các Hữu thể có tất cả tính thực tại đều đồng thời là các Hữu thể tất yếu tuyệt đối. Nhưng vì một cái Ens realissimum không có gì khác với một cái Ens realissimum khác cả, vậy cái gì có giá trị cho một số cái trong khái niệm này, cũng có giá trị cho mọi cái. Do đó, (trong trường hợp này) tôi có thể đảo ngược một cách đơn giản, tức là, bất kỳ Hữu thể có tất cả tính thực tại nào đều là một Hữu thể tất yếu. Nhưng vì mệnh đề này chỉ được xác định đơn thuần từ các khái niệm tiên nghiệm về nó, nên khái niệm đơn thuần về Hữu thể có tất cả tính thực tại cũng phải mang theo sự tất yếu tuyệt đối của Hữu thể này [ngay trong lòng nó một cách phân tích], đó chính là điều mà luận cứ **bản thể học** đã khẳng định và luận cứ vũ trụ học đã không muốn thừa nhận, mặc dù chính nó làm cơ sở cho các suy luận của luận cứ vũ trụ học, tuy bằng cách **dấu mặt**.

Như vậy, con đường thứ hai được lý tính tư biện sử dụng nhằm chứng minh sự tồn tại của Hữu thể tối cao không chỉ có tính lừa phỉnh giống hệt như con đường thứ nhất, mà còn có điểm đáng trách này, là đã phạm một **ignoratio elenchi*** [latinh: không biết chứng minh] khi nó hứa hẹn dẫn ta vào một con đường mới, nhưng sau một đoạn đường vòng ngắn ngủi, lại đưa ta trở lại con đường cũ đã bị ta từ bỏ để đi theo nó.

Ngay trên đây tôi có nói rằng, trong luận cứ vũ trụ học này ẩn giấu **cả một ổ** các lý lẽ biện chứng mà sự Phê phán siêu nghiệm có thể dễ dàng phát hiện và phá hủy. Bây giờ tôi chỉ muốn nêu lướt qua và dành cho các bạn đọc đã thành thạo tiếp tục đào sâu các nguyên tắc lừa dối ấy và

* **ignoratio elenchi**: một dạng của ngụy [võng] luận (Trugschluss): không đặt đúng vấn đề. Xem thêm chú thích* cho B353. (N.D).

xóa bỏ chúng. Luận cứ này có các sai lầm, chẳng hạn:

1. Nguyên tắc siêu nghiệm suy luận từ cái bất tất ra một nguyên nhân chỉ có giá trị trong thế giới cảm tính; còn **bên ngoài thế giới này, nguyên tắc [nhân quả] ấy không có ý nghĩa gì hết**. Bởi vì, khái niệm đơn thuần trí tuệ (intellektuell) [thuần lý] về cái bất tất không thể tạo ra mệnh đề **tổng hợp** nào, như mệnh đề về lính nhân quả; và nguyên tắc về lính nhân quả cũng không có ý nghĩa và đặc điểm nào trong việc sử dụng hơn là chỉ ở trong thế giới cảm tính; thế nhưng ở đây, nó lại được dùng để đi ra khỏi thế giới cảm tính.
- B638 2. Từ sự bất khả thể của một chuỗi vô tận những nguyên nhân lệ thuộc vào nhau được mang lại trong thế giới cảm tính để suy ra một nguyên nhân đầu tiên là kết luận mà bản thân các nguyên tắc của việc sử dụng lý tính ở **trong kinh nghiệm** cũng đã không cho phép ta, hướng hồ có thể mở rộng nguyên tắc này ra bên ngoài kinh nghiệm (là nơi chuỗi này không thể được tiếp tục kéo dài).
3. Sự tự thỏa mãn sai lầm của lý tính đối với việc hoàn tất chuỗi này bằng cách người ta rút cục vứt bỏ mọi điều kiện mà nếu không có, không một khái niệm nào về một sự tất yếu có thể có được; và trong trường hợp đó, vì người ta không thể tiếp tục nhận biết được gì nữa [không thể tạo ra khái niệm nào khác], lại phải giả định nó như là sự hoàn tất của khái niệm [mà lý tính muốn tạo ra cho chuỗi này].
4. Sự lẫn lộn **khả thể lô-gíc** của một khái niệm gồm tất cả tính thực tại được hợp nhất lại (không có mâu thuẫn bên trong) [tất cả các khẳng định về **chất** trong một khái niệm] với **khả thể siêu nghiệm** là cái cần có một nguyên tắc về tính khả thi (Tunlichkeit) của một sự **tổng**

hợp như vậy; nhưng nguyên tắc này cũng lại chỉ có thể áp dụng được trong lãnh vực những kinh nghiệm khả hữu mà thôi; v.v..

B639 Mánh lới của luận cứ vũ trụ học chỉ nhắm vào mục đích **tránh** việc chứng minh sự tồn tại của một Hữu thể tất yếu một cách tiên nghiệm thông qua các khái niệm đơn thuần, vì như thế là phải tiến hành chứng minh một cách bản thể học, điều mà chúng ta đã cảm thấy hoàn toàn bất lực. Nhằm mục đích đó, ta phải xuất phát từ một sự tồn tại hiện thực được lấy làm cơ sở (của một **kinh nghiệm** nói chung) rồi suy luận ra một điều kiện tất yếu tuyệt đối nào đó của sự tồn tại này. Trong trường hợp đó, ta không cần thiết phải giải thích [chứng minh] khả thể của điều kiện này. Bởi vì, khi đã chứng minh rằng điều kiện ấy là có, thì câu hỏi về khả thể của nó hoàn toàn không cần thiết. Bây giờ, muốn xác định cụ thể hơn Hữu thể tất yếu này về mặt đặc điểm của nó, ta sẽ không đi tìm cái gì mà chỉ từ khái niệm về nó là đủ để nhận biết tính tất yếu của sự tồn tại, vì nếu có thể làm như vậy, hóa ra ta đã không cần tiền đề thường nghiệm nào [lại giống như luận cứ bản thể học]; không, chúng ta chỉ đi tìm điều kiện tiêu cực (conditio sine qua non: latin: điều kiện không có không được) để nếu không có điều kiện ấy, một hữu thể không thể là tất yếu tuyệt đối được. Đây là điều bình thường trong mọi phương cách khác của các suy luận từ một kết quả đã cho tìm ra nguyên nhân của nó, thế nhưng ở đây điều không may xảy ra là, điều kiện mà người ta đòi hỏi để có được sự tất yếu tuyệt đối chỉ có thể bắt gặp ở trong một Hữu thể **duy nhất**; cho nên Hữu thể này có thể chứa đựng trong **khái niệm** về nó tất cả những gì cần thiết cho sự tất yếu tuyệt đối, do đó, làm cho một suy luận về sự tất yếu ấy là có thể có được một cách tiên nghiệm. | Tức là, tôi cũng có thể suy luận ngược lại rằng: hễ khái niệm này (về tính thực tại tối cao) thuộc về sự vật nào, sự vật ấy là tất

yếu tuyệt đối; và nếu tôi không thể suy luận như vậy (điều tôi phải thú nhận nếu tôi muốn tránh luận cứ bản thể học), tôi cũng sẽ bị ngộ nạn ngay trên con đường mới của tôi và thấy mình lại vẫn ở nguyên tại điểm xuất phát. Khái niệm về Hữu thể tối cao có thể thỏa mãn mọi câu hỏi tiên
B640 **nghiệm** đặt ra về các quy định bên trong của một sự vật, và vì thế, nó cũng là một **Ý thể vô song (ein Ideal ohne Gleichen)**, bởi khái niệm phổ biến ấy đồng thời làm nổi bật Ý thể như là một **CÁ THỂ (ENS INDIVIDUUM)** trong tất cả mọi sự vật có thể có. Thế nhưng, khái niệm này lại **không** thỏa mãn được câu hỏi về sự tồn tại riêng biệt của Cá thể này - vốn là câu hỏi được thực sự đặt ra ở đây -, và dù người ta có thể giả định sự tồn tại của một Hữu thể tối cao, nhưng điều duy nhất người ta muốn biết: trong tất cả những sự vật, sự vật nào phải được xem như thế thì lại không thể trả lời rằng: đây, chính sự vật này là Hữu thể tất yếu.

Điều hoàn toàn có thể được phép là **giả định (annehmen)** sự tồn tại của một Hữu thể có tính tự túc-tự mãn tối cao (höchste Zulänglichkeit) như là Nguyên nhân cho mọi kết quả có thể có nhằm tạo thuận lợi cho sự thống nhất các cơ sở giải thích mà lý tính đi tìm. Chỉ có điều, nếu từ đó rút ra quá nhiều đến nỗi cho rằng: một Hữu thể như thế **tồn tại (existiert)** tất yếu, sẽ không còn là một phát biểu khiêm tốn của một giả thuyết được phép nữa, mà là yêu sách táo bạo của một sự xác tín tất nhiên (apodiktische Gewissheit), vì lẽ, khi người ta tự cho rằng đã nhận thức được cái gì một cách tất yếu tuyệt đối, thì [bản thân] sự nhận thức về điều ấy cũng phải tự có sự tất yếu tuyệt đối.

Toàn bộ nhiệm vụ của **Ý thể siêu nghiệm** là ở vấn đề: hoặc tìm ra một khái niệm cho sự tất yếu tuyệt đối, hoặc tìm ra sự tất yếu tuyệt đối cho khái niệm về một sự vật nào đó. Nếu người ta có thể làm được điều này, thì cũng phải có thể

B641 làm được điều kia; vì lý tính chỉ nhận thức như là tất yếu tuyệt đối cái gì là tất yếu ngay từ trong khái niệm về sự vật ấy. Nhưng, cả hai đều hoàn toàn vượt khỏi mọi nỗ lực cùng cực nhằm thỏa mãn giác tính của chúng ta về điểm này, đồng thời cũng vượt khỏi mọi cố gắng nhằm trấn an giác tính về sự bất lực này của nó.

Sự tất yếu tuyệt đối - như là kẻ chống đỡ tối hậu cho mọi sự vật mà chúng ta cần có một cách không thể thiếu được - chính là **hố thẳm** thực sự đối với lý tính con người. Ngay cả bản thân sự vĩnh hằng dù có thể được một **Haller*** khắc họa một cách cao cả rợn người đến như thế nào cũng chưa thể gây được ấn tượng choáng ngợp cho tâm thức ta, vì sự vĩnh hằng chỉ mới **đo lường** kích thước thời gian của vạn vật, nhưng không phải cái **chống đỡ** chúng. Người ta không thể tránh được, nhưng cũng không thể chịu đựng nổi ý nghĩ rằng: một Hữu thể được ta hình dung như là Hữu thể tối cao trong tất cả mọi hữu thể có thể có, hầu như tự nói với chính mình: “Ta đã có từ vĩnh hằng và sẽ còn đến vĩnh hằng, ngoài Ta ra không có gì hết nếu không phải đơn thuần do ý muốn của Ta, **NHƯNG TA TỪ ĐÂU ĐẾN?**”. Ở đây [với ý nghĩ này], tất cả sụp đổ dưới chân ta, và cái hoàn hảo vĩ đại nhất lẫn cái hoàn hảo tế vi nhất đều mất hết chỗ tựa, chỉ còn trôi nổi chập chờn trước lý tính tư biện, và lý tính không tốn tí công sức và chẳng gặp chút trở ngại nào để cho cái này lẫn cái kia đều tan biến đi.

Nhiều sức mạnh [lực] của Tự nhiên - sự tồn tại của chúng biểu lộ thông qua các kết quả tác động nhất định - vẫn là điều chưa thể tìm hiểu được đối với ta, vì ta chưa thể dò tìm theo chúng đủ xa bằng sự quan sát. Cái **đối tượng siêu nghiệm** làm nền tảng cho mọi hiện tượng, và cùng với nó, nguyên nhân tại sao cảm năng của ta lại có các điều

* Albrecht von Haller (1708-1777): thi sĩ Thụy Sĩ. (N.D.)

B642 kiện tối cao này chứ không phải các điều kiện tối cao khác [không gian và thời gian] đang và sẽ là những điều không thể tìm hiểu được, tức là bản thân sự việc là đã được mang lại nhưng chỉ không thể nào nhận thức [rốt ráo] được chúng. Thế nhưng, một Ý thể của lý tính thuần túy lại không thể gọi là không thể tìm hiểu được (unerforschlich), bởi nó không cho thấy một sự xác nhận nào về tính thực tại của nó cả, ngoài việc chỉ như là nhu cầu của lý tính để nhờ đó lý tính hoàn tất mọi sự thống nhất tổng hợp. Vậy, vì nó không hề được mang lại như là đối tượng có thể được suy tưởng, nên với tư cách ấy, không phải là không thể tìm hiểu được; trái lại, như là một Ý niệm đơn thuần, nó phải tìm thấy xứ sở của nó và việc giải quyết bản thân nó ở ngay trong bản tính tự nhiên của lý tính, và như vậy, là có thể tìm hiểu được; vì lý tính là nằm ngay ở chỗ: chính chúng ta có thể mang lại một giải trình về mọi khái niệm, ý kiến và khẳng định của mình bằng những nguyên do khách quan, - hoặc, nếu chúng chỉ là một ảo tượng đơn thuần - bằng những nguyên do [sai lầm] chủ quan của ta gây ra.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

13.3.2 Phê phán luận cứ vũ trụ học

Khác với luận cứ bản thể học xuất phát từ khái niệm thuần túy, luận cứ vũ trụ học xuất phát từ sự tồn tại thực của sự vật trong vũ trụ, tức có vẻ dựa vào kinh nghiệm cảm tính chứ không thuần túy trừu tượng.

Luận cứ này có lịch sử xa xưa, với hai dạng: luận cứ dựa trên chứng minh về sự vận động bắt nguồn từ **Platon** ("Các quy luật", Q.X, chương 2-9) và **Aristote** ("Siêu hình học", Q. XII, chương 6-7; "Vật lý học", Q.VIII); và dựa trên sự chứng minh về chuỗi nguyên nhân ở thời Trung Cổ, chủ yếu là **Thomas Aquino** (1225-74) (*Summa theologiae*, Phần I, câu hỏi 1, mục 3. Trong 5 luận cứ - *quinque viae* - của Aquino, 3 luận cứ đầu có tính vũ trụ học⁽¹⁾) và sau này là **Locke** ("Nghiên cứu về giác tính con người", Q. IV, chương 10).

Aristote xuất phát từ sự vận động, cho rằng cái vận động không thể không có cái làm cho vận động và qua bước chứng minh trung gian về sự vận động vòng tròn vĩnh cửu của vũ trụ dẫn đến sự tồn tại tất yếu của cái tạo nên mọi vận động nhưng bản thân không vận động (*unbewegter Beweger*). Nhưng quan niệm của **Aristote** về sự vận động vĩnh cửu của vũ trụ trái với quan niệm có sự sáng tạo vũ trụ trong truyền thống Do Thái giáo - Cơ đốc giáo nên được **Thomas Aquino** điều chỉnh lại theo hướng chứng minh về chuỗi nguyên nhân⁽¹⁾ và được **Descartes** ("Các suy niệm") kết hợp với luận cứ bản thể học. **Kant** quan tâm đến luận cứ về chuỗi nguyên nhân này hơn.

⁽¹⁾ Năm luận cứ (*quinque viae*) chứng minh sự tồn tại của Thượng đế do **Thomas Aquino** đưa ra, như sau: Vì nhận thức của con người (có thân xác) khởi đầu từ các giác quan, nên Aquino bác bỏ các luận cứ tiền nghiệm, trái lại, theo ông, chúng phải phát xuất từ kinh nghiệm. Các luận cứ đều dựa trên sự ngăn cấm không được quy thoái đến vô tận (*regressus in infinitum*):

- Mọi vận động là biến đổi đòi hỏi cái tạo nên vận động. Nhưng vì chuỗi các cái tạo nên vận động không thể được quy thoái đến vô tận (nếu vậy sẽ không có sự khởi đầu của vận động), do đó phải có cái tạo nên vận động đầu tiên nhưng bản thân không vận động, và đó là Thượng đế.
- Bất kỳ kết quả nào cũng có một nguyên nhân. Nhưng vì không có gì là

a) **Luận cứ:**

Theo Descartes, kết quả không thể hoàn thiện hơn nguyên nhân, nên hình dung về Hữu thể tuyệt đối không thể là sản phẩm của lý tính hữu hạn của con người. Nhưng biểu tượng về Hữu thể tối cao ấy là có thật một cách không thể nghi ngờ trong đầu óc con người, vậy phải có sự tồn tại của một Hữu thể tối cao, tuyệt đối mà biểu tượng trong đầu óc ta chỉ là bản sao. Hữu thể ấy chính là Thượng đế.

Trong trình bày của mình, Kant không lưu ý mấy đến quan niệm này của Descartes mà căn cứ vào lý luận về nguyên nhân nói chung theo kiểu Leibniz:

- Mọi cái tồn tại phải có nguyên nhân, nhưng nguyên nhân này cũng bắt tất nên lại cần nguyên nhân khác và chỉ kết thúc ở nguyên nhân tất yếu tuyệt đối. Không có nguyên nhân tất yếu tuyệt đối, ta không thể giải thích và đặt cơ sở cho mọi cái bắt tất. Từ đó, suy ra sự tồn tại của Nguyên nhân tuyệt đối, tối cao, đó là Thượng đế.

Không ai, kể cả Kant, phủ nhận tiền đề: mọi cái tồn tại phải có nguyên nhân. Vấn đề là: làm sao chứng minh được khi có cái gì tồn

nguyên nhân của chính nó (nếu vậy về mặt lô-gíc nó phải đi trước chính nó) và vì chuỗi các nguyên nhân không thể quy thoái đến vô tận, vậy phải có một Nguyên nhân đầu tiên mà bản thân không được tạo ra bởi nguyên nhân nào khác: Thượng đế.

- Các sự vật có thể tồn tại hoặc không tồn tại. Nếu mọi sự vật đều có tính chất ấy thì có thể một lúc nào đó mọi sự vật đều đã không tồn tại, và như thế không có gì có thể bắt đầu tồn tại. Do đó, phải có các sự vật **tất yếu tự mình** hoặc bởi cái khác. Nhưng vì chuỗi các sự vật tất yếu từ một sự vật khác không thể quy thoái đến vô tận, vậy phải có một hữu thể **tất yếu đầu tiên và tự mình**: Thượng đế.
- Trong mọi sự vật, có hơn, có kém. Muốn nói như vậy, phải có một **chuẩn mực** chứa đựng tính quy định này trong **sự hoàn thiện**: Thượng đế.
- Các sự vật không có lý tính (vô tri) cần có một hữu thể có nhận thức đặt ra mục đích cho chúng thì chúng mới đến được mục tiêu. (Vd: mũi tên cần có việc bắn tên). Vì thế, thiết kế hướng đến mục đích của thế giới (vũ trụ) cần phải có Thượng đế như là kẻ điều khiển tối cao, xác định các mục đích, cứu cánh. (Th. Aquino, *Summa theologiae*, Phần I, câu hỏi 1, mục 3).

tại, tất yếu phải có sự tồn tại của một Nguyên nhân tuyệt đối, tối cao?

b) Phê phán của Kant:

Kant cho rằng luận cứ này “chứa đầy một ổ các lý lẽ biện chứng” (B637). Tuy nhiên, Kant phản bác lại khá dễ dàng:

- Nguyên tắc siêu nghiệm về tính nhân quả (kết quả nào cũng phải có nguyên nhân) là nguyên tắc thuộc giác tính (phạm trù nhân quả), “chỉ có ý nghĩa trong phạm vi thế giới cảm tính và không có ý nghĩa gì hết bên ngoài phạm vi ấy” (B637). Vì thế như đã khẳng định nhiều lần, Kant cho rằng không thể dùng nguyên tắc nhân quả để nhận thức đối tượng phi cảm tính, lại càng không thể áp dụng vào Thượng đế như Nguyên nhân tối cao.

Làm như thế sẽ đẩy lý tính vào thế lưỡng nan lạ lùng, “vừa không tránh khỏi ý nghĩ vừa không thể chịu đựng nổi ý nghĩ” rằng bản thân Hữu thể tối cao cũng sẽ phải tự hỏi: “Ta đã có từ vĩnh hằng và sẽ có đến vĩnh hằng, ngoài Ta ra không có gì hết nếu không phải là ý muốn của Ta, nhưng TA TỪ ĐÂU ĐẾN?” (B641). Nói cách khác, với câu hỏi ấy, “hố thẳm lại mở ra và tất cả đều sụp đổ dưới chân ta” vì luận cứ vũ trụ học sẽ chỉ tạo ra những câu hỏi mới đến vô tận, đi ngược lại chính mong muốn của nó. Rõ ràng lý tính vừa muốn hoàn tất nhận thức vừa không thể tìm ra chỗ hoàn tất ấy.

Nhưng, “điều đáng trách hơn cả” nơi luận cứ này là từ khái niệm về Hữu thể tuyệt đối tất yếu lại rút ra khái niệm về Hữu thể có toàn bộ tính thực tại (*ens realissimum*) để kết luận về sự tồn tại của Thượng đế. Nhưng như thế cũng không khác gì nói: “Hữu thể có toàn bộ tính thực tại là tuyệt đối tất yếu”: đó chính là luận cứ bản thể học đã bị bác bỏ! Rút cục luận cứ vũ trụ học thực ra không còn xuất phát từ kinh nghiệm cảm tính nữa như đã hứa hẹn mà trở lại điểm xuất phát của luận cứ bản thể học: Ý niệm thuần túy! Nó chỉ là luận cứ bản thể học trá hình.

PHÁT HIỆN VÀ GIẢI THÍCH ẢO TƯỢNG BIỆN CHỨNG TRONG TẤT CẢ CÁC LUẬN CỨ SIÊU NGHIỆM VỀ SỰ TỒN TẠI CỦA MỘT HỮU THỂ TẤT YẾU

B643 Cả hai luận cứ vừa trình bày trên đây là **siêu nghiệm**, tức là, đều được tiến hành độc lập với những nguyên tắc thường nghiệm. Vì, tuy luận cứ vũ trụ học lấy một kinh nghiệm nói chung làm cơ sở, nhưng không tiến hành từ một đặc điểm đặc thù nào của kinh nghiệm, mà từ các nguyên tắc của lý tính trong quan hệ với một sự tồn tại được mang lại thông qua ý thức thường nghiệm nói chung; và thậm chí rời bỏ sự hướng dẫn này của kinh nghiệm để chỉ dựa vào toàn là các khái niệm thuần túy. Vậy, trong các luận cứ siêu nghiệm này:

- Đây là nguyên nhân của ảo tượng (Schein) biện chứng - nhưng đồng thời là ảo tượng tự nhiên - đã nối kết khái niệm về sự tất yếu với khái niệm về tính thực tại tối cao; tức cái gì đã thực tại hóa (realisiert) và hữu thể hóa (hypostasiert) điều mà đúng ra chỉ có thể là Ý niệm thôi?
- Đây là nguyên nhân của việc không thể tránh khỏi phải giả định một cái gì - trong tất cả mọi sự vật đang tồn tại - là tất yếu tự nó, nhưng đồng thời lại run sợ trước sự tồn tại của một Hữu thể như vậy giống như run sợ trước một hố thẳm?
- Và làm sao để con người có thể bắt đầu làm cho lý tính tự hiểu được chính nó về điều này, để từ trạng thái chao đảo - của một sự hoan nghênh rụt rè rồi lại luôn rút lại sự hoan nghênh - đạt được sự thức nhận (Einsicht) thanh thản?

Điều thật đáng chú ý là, khi người ta giả định tiên quyết một cái gì đấy tồn tại, người ta lại không thể tránh được hệ luận là cũng có một gì đấy tồn tại một cách tất yếu. Luận cứ vũ trụ học dựa trên suy luận hoàn toàn tự nhiên (dù không vì thế mà vững chắc) này. Ngược lại, tôi có thể giả định một khái niệm nào tôi muốn về một sự vật, tôi vẫn thấy rằng sự tồn tại của nó không bao giờ có thể được tôi hình dung như là tất yếu tuyệt đối và rằng, không có gì ngăn cản tôi, - về bất kỳ cái đang tồn tại - suy tưởng về sự không-tồn tại của nó; do đó, tuy tôi phải giả định một cái gì tất yếu cho cái đang tồn tại nói chung, nhưng tôi không thể suy tưởng một sự vật nào như là tất yếu tự nó cả. Điều này có nghĩa là: tôi không bao giờ có thể hoàn tất việc đi lùi lại đến những điều kiện của sự tồn tại mà không giả định một Hữu thể tất yếu, nhưng tôi lại không khi nào có thể bắt đầu từ nó được.

Nếu tôi phải suy tưởng một cái gì tất yếu cho những sự vật đang tồn tại nói chung, nhưng lại không có quyền suy tưởng về một sự vật nào như là tất yếu tự nó, vậy, kết luận được rút ra không thể tránh khỏi là: **sự tất yếu và sự bất tất không liên quan và không nói lên gì về bản thân những sự vật cả***, bởi nếu không, sẽ nảy sinh một mâu thuẫn như vừa nói; do đó, không Nguyên tắc nào trong cả hai Nguyên tắc ấy [Nguyên tắc về sự tất yếu và về sự bất tất] là khách quan cả, mà đều chỉ có thể là các Nguyên tắc chủ quan của lý tính; đó là, một mặt đi tìm cho tất cả những gì được mang lại như là đang tồn tại một cái gì tất yếu, tức là không bao giờ chịu dừng lại ở đâu đó ngoại trừ dừng lại ở một sự giải thích hoàn tất một cách tiên nghiệm; nhưng mặt khác,

* hiểu là: sự tất yếu và sự bất tất không phải là các thuộc tính của bản thân những sự vật mà chỉ là các hình thái quan hệ giữa sự vật và quan năng nhận thức. (Xem: "Các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung". B266...). (N.D).

không bao giờ hy vọng có sự hoàn tất này, tức là không giả định một cái thường nghiệm nào như là vô-điều kiện để qua đó, tự phụ đi đến được việc dẫn xuất xa hơn. Trong ý nghĩa như vậy, hai Nguyên tắc trên đây hoàn toàn có thể cùng tồn tại bên cạnh nhau như là đơn thuần có tính hỗ trợ khám phá (heuristisch)* và tính điều hành (regulativ), không chăm lo điều gì khác hơn là cho sự quan tâm về mặt hình thức (das formale Interesse) của lý tính.

B645 Bởi vì một bên bảo rằng: các bạn hãy cứ triết lý về Tự nhiên như thể (als ob) đối với tất cả những gì thuộc về sự tồn tại, đều có một nguyên nhân tất yếu đầu tiên, chỉ nhằm mang lại sự thống nhất có hệ thống trong nhận thức của các bạn khi các bạn theo đuổi một Ý niệm như vậy, tức là theo đuổi một Nguyên nhân tối cao giả tưởng. | Nhưng, bên kia lại cảnh báo các bạn rằng: không có một tính quy định duy nhất nào liên quan đến sự tồn tại của những sự vật lại được giả định làm một nguyên nhân tối cao như thế, trái lại, trước mặt các bạn vẫn luôn còn để mở con đường cho việc dẫn xuất xa hơn, và vì thế, lúc nào cũng phải xem xét nó như là có-điều kiện. Nếu tất cả những gì được tri giác nơi những sự vật đều phải được xem xét bởi chính chúng ta như là tất yếu-có-điều kiện, thì cũng không có sự vật nào (có thể được mang lại một cách thường nghiệm) có thể được xem như là

* Heuristik: (nguyên gốc Hy Lạp: heuriskein: phát hiện, tìm ra) chỉ nghệ thuật khám phá (La Tinh: "ars inveniendi") tức môn học về các phương cách để giải quyết vấn đề, chứng minh hoặc bác bỏ những nội dung thường nghiệm hoặc không thường nghiệm của các khoa học. Môn học hỗ trợ khám phá này chỉ sử dụng các loại suy, phỏng đoán, các giả thiết làm việc, các mô hình... để thử tìm hiểu sự vật. Chẳng hạn, Kant sử dụng nguyên tắc về tính có mục đích, giả định các sự kiện trong tự nhiên đều ở trong mối quan hệ mục đích luận để nhờ đó tìm ra những định luật tự nhiên. Ngày nay, các nguyên tắc và phương pháp hỗ trợ khám phá (heuristische Prinzipien) vẫn được ưa chuộng và cũng chỉ có tính hỗ trợ, giả định mà thôi. (N.D).

tất yếu tuyệt đối.

Nhưng, từ đó kết luận rút ra là: các bạn có thể giả định cái Tất yếu tuyệt đối là ở bên ngoài thế giới, vì điều ấy chỉ được dùng làm một nguyên tắc cho việc thống nhất tối đa có thể có được của những hiện tượng như là nguyên nhân tối cao của chúng; và các bạn không bao giờ có thể đạt tới được sự thống nhất ấy ở bên trong thế giới, vì nguyên tắc thứ hai bắt buộc các bạn phải xem mọi nguyên nhân thường nghiệm của sự thống nhất lúc nào cũng như là **phái sinh** thôi.

Những triết gia thời cổ đại đã xem mọi mô thức của Tự nhiên như là bất tất, nhưng lại xem chất thể [chất liệu vật chất] như là căn nguyên và tất yếu đúng theo sự phán đoán của lý trí bình thường. Thế nhưng, nếu họ đã xem chất liệu [vật chất] không phải như là **Cơ chất (Substratum)** trong tương quan với những hiện tượng mà xem nó một cách **tự thân** về mặt sự tồn tại của nó, ắt hẳn Ý niệm về sự tất yếu tuyệt đối đã lập tức bị biến mất. Bởi vì không có gì ràng buộc lý tính một cách tuyệt đối với sự tồn tại này, trái lại lý tính có thể thủ tiêu sự tồn tại ấy bất cứ lúc nào và không có mâu thuẫn ở trong tư tưởng; thế nhưng, [lý tính không thể làm việc ấy vì] **sự tất yếu tuyệt đối cũng chỉ có thể có ở một nơi duy nhất là trong tư tưởng mà thôi**. [Xem lại: B646 “Các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung”. B279-287]. Vậy, ở đây cũng có một nguyên tắc **điều hành** nào đó làm nền tảng. Thật thế, ngay cả quảng tính và tính không thể thâm nhập (cả hai kết hợp lại tạo nên khái niệm về vật chất) là nguyên tắc thường nghiệm tối cao của sự thống nhất của những hiện tượng và, trong chừng mực nguyên tắc ấy như là vô-điều kiện-thường nghiệm, cũng có một thuộc tính của nguyên tắc điều hành ở nơi nó. Vì lẽ, bất kỳ tính quy định nào của vật chất,- là cái tạo nên cái thực tồn của vật chất,- do đó cả tính không thể thâm nhập, đều là một kết quả (hành động) phải có nguyên nhân của nó, và vì thế bao

giờ cũng vẫn là phái sinh, nên Vật chất không thích hợp để trở thành Ý niệm về một Hữu thể tất yếu như là Ý niệm về một nguyên tắc của mọi sự thống nhất phái sinh, bởi vì bất kỳ thuộc tính thực tồn nào của nó, - như là phái sinh -, đều là tất yếu có-điều kiện, và vì thế, **tự thân** đều có thể bị thủ tiêu, nhưng như thế thì toàn bộ sự tồn tại của vật chất cũng sẽ bị thủ tiêu; và nếu điều này không xảy ra, hóa ra ta đã đạt tới được nguyên nhân tối cao của sự thống nhất một cách **thường nghiệm**, điều đã bị nguyên tắc điều hành thứ hai ngăn cấm. | Do đó, vật chất nói chung, cái gì thuộc về thế giới đều không thích hợp để đưa đến Ý niệm về một Hữu thể nguyên thủy tất yếu như là về một nguyên tắc đơn thuần của sự thống nhất thường nghiệm tối đa có thể có, trái lại, Hữu thể ấy phải được đặt ra **bên ngoài** thế giới, vì dù muốn hay không, ta lúc nào cũng đều có thể dẫn xuất những hiện tượng của thế giới và sự tồn tại của chúng từ những hiện tượng khác **như thể** không có một Hữu thể tất yếu nào, và dầu vậy vẫn có thể không ngừng nỗ lực vươn tới sự hoàn chỉnh trọn vẹn của việc dẫn xuất **như thể** một Hữu thể như thế được giả định tiên quyết như là một Nguyên nhân tối cao.

B647

Theo các nhận định trên đây, **Ý thể** về Hữu thể tối cao không gì khác hơn là một Nguyên tắc **điều hành** của lý tính để phải xem mọi sự nối kết trong thế giới **như thể** đều bắt nguồn từ một nguyên nhân tất yếu tự túc-tự mãn nhằm đặt cơ sở cho Nguyên tắc về một sự thống nhất có hệ thống và tất yếu, theo những quy luật phổ biến trong việc giải thích sự nối kết ấy, chứ không phải là một sự khẳng định về một **sự tồn tại** tất yếu tự nó. Nhưng, đồng thời cũng không thể tránh được việc, thông qua một ảo tượng siêu nghiệm, hình dung Nguyên tắc hình thức này như là có tính **cấu tạo** (**konstitutiv**) và suy tưởng sự thống nhất này một cách hữu thể hóa (**hypostatisch**) [biến biểu tượng thành sự vật]. Vì,

giống như không gian, tuy chỉ là một nguyên tắc của cảm năng, nhưng do nó làm cho mọi hình thể - vốn chỉ là những sự giới hạn khác nhau của không gian - có thể có được một cách căn nguyên, nên lại được xem là một **Cái gì** tất yếu tuyệt đối tồn tại cho chính nó (für sich) và là một **đối tượng** tiên nghiệm được mang lại tự nó (an sich). | Cho nên, điều cũng hoàn toàn tự nhiên là, tuy sự thống nhất có hệ thống của Tự nhiên không thể nào được nêu lên thành nguyên tắc của việc sử dụng **thường nghiệm** của lý tính chúng ta, ngoại trừ trong chừng mực ta dùng **Ý niệm** về một Hữu thể có tất cả tính thực tại làm cơ sở như là Nguyên nhân tối cao; Ý niệm này, qua việc sử dụng ấy, lại được hình dung như là một **đối tượng hiện thực**, và đối tượng này, - vì là điều kiện tối cao - tới lượt nó lại được hình dung là **tất yếu**, như thế là, **một Nguyên tắc điều hành đã bị chuyển hóa thành một Nguyên tắc cấu tạo**. | Sự dịch chuyển này bộc lộ rõ khi tôi xem xét Hữu thể tối cao này, - vốn chỉ tất yếu tuyệt đối (vô-điều kiện) trong quan hệ so sánh với thế giới thời - như một **Sự vật** tồn tại cho chính nó (für sich); [trong trường hợp đó], sự tất yếu này không một khái niệm nào có thể hình dung nổi, và vì thế, chỉ có thể bắt gặp ở trong lý tính của tôi như là **điều kiện mô thức** của tư duy, chứ không phải như là điều kiện chất liệu và vật hóa (hypostatisch) của sự tồn tại.

B648

TIẾT 6

VỀ SỰ BẤT KHẢ CỦA LUẬN CỨ THẦN HỌC-VẬT LÝ

Nếu sau khi cả khái niệm về những sự vật nói chung [luận cứ 1], lẫn kinh nghiệm về một sự tồn tại nào đó nói chung [Luận cứ 2] đều không làm được điều đòi hỏi, vậy chỉ còn lại phương tiện sau cùng, đó là: phải chăng một kinh nghiệm nhất định, tức kinh nghiệm về những sự vật của thế giới hiện có, cùng với tính chất và trật tự của nó có thể mang lại một cơ sở chứng minh, giúp ta có được sự xác tín vững chắc về sự tồn tại của một Hữu thể tối cao? Một luận cứ như vậy được ta gọi là luận cứ thần học-vật lý (*physicotheo-logischer Beweis*). Nếu cả luận cứ này cũng bất khả nổi, thì đúng là không một chứng minh khả dĩ nào từ lý tính tư biện đơn thuần có thể có được một cách thỏa đáng về sự tồn tại của một Hữu thể tương ứng với Ý niệm siêu nghiệm [Ý thể] của chúng ta.

B649

Nhưng, sau tất cả những nhận định trước đây, người ta sớm nhận ra ngay rằng có thể chờ đợi câu trả lời cho câu tra hỏi này một cách hoàn toàn dễ dàng và thuyết phục. Vì lẽ, có bao giờ kinh nghiệm lại có thể được mang lại tương xứng với một Ý niệm? Chính đặc điểm riêng có của Ý niệm là không bao giờ một kinh nghiệm có thể tương ứng được trọn vẹn (*kongruieren*) với nó. Ý niệm siêu nghiệm về một Hữu thể nguyên thủy (*Urwesen*) tất yếu và tự tức-tự mãn (*allgenugsam*) là quá cao cả và lớn lao vô lượng, cao vượt hơn hẳn mọi cái thường nghiệm vốn bao giờ cũng có-điều kiện, khiến cho người ta, một phần, không bao giờ tập hợp đầy đủ chất liệu ở trong kinh nghiệm để lấp đầy một khái

niệm như thế; phần khác, luôn luôn mò mẫm trong cái có-điều kiện và không ngừng tiếp tục tìm kiếm một cách vô vọng cái Vô-điều kiện mà không một quy luật nào của một sự tổng hợp thường nghiệm mang lại cho ta một ví dụ hay một sự hướng dẫn tối thiểu nào cả.

Nếu Hữu thể tối cao ở trong chuỗi những điều kiện này, bản thân Hữu thể ấy cũng là một mắt xích của chuỗi, và như thế, giống như các mắt xích thấp hơn có một mắt xích đi trước, Hữu thể ấy cũng lại đòi hỏi một sự nghiên cứu xa hơn về nguyên nhân còn cao hơn nữa của nó. Còn ngược lại, nếu người ta muốn tách rời Hữu thể ấy ra khỏi chuỗi này, thì - với tư cách là một Hữu thể khả niệm [phi-cảm tính] - người ta lại không thể tìm hiểu Hữu thể ấy cùng ở trong chuỗi những nguyên nhân tự nhiên: trong trường hợp đó, lý tính có thể bắt các nhịp cầu nào để đến được với Hữu thể ấy? Bởi lẽ tất cả mọi quy luật về bước chuyển từ những kết quả đến những nguyên nhân, vâng, mọi sự tổng hợp và mở rộng nhận thức nói chung của ta đều gắn liền không với cái gì khác hơn là kinh nghiệm có thể có, do đó, đơn thuần với những hiện tượng của thế giới cảm tính và chỉ có thể có một ý nghĩa trong quan hệ với thế giới này.

B650

Thế giới hiện tồn mở ra cho ta một cảnh tượng vô lượng của sự đa tạp, trật tự, tính hợp mục đích và vẻ đẹp. | Người ta có thể dõi theo điều này trong tính vô tận của không gian hay trong sự phân chia không bị giới hạn của nó để thấy rằng, ngay cả sau những hiểu biết mà giác tính yếu ớt của ta đã có thể có được về nó, ta vẫn thấy thiếu mọi ngôn ngữ để diễn tả sự kỳ diệu quá phong phú và lớn lao như thế, thiếu mọi con số để đo lường sức mạnh của nó, và cả bản thân những ý tưởng của ta cũng đầy những giới hạn, khiến cho phán đoán của ta về cái Toàn bộ phải tan biến đi trong một sự Ngạc nhiên càng im lặng vô ngôn (sprachlos) thì càng có tính thuyết phục hùng hồn nhất. Ở đâu, ta cũng

đều nhìn thấy một chuỗi những kết quả và nguyên nhân, những mục đích và phương tiện, thấy tính hợp quy luật trong sự sinh ra và mất đi và không có cái gì tự mình có thể đến được trạng thái hiện nay mà không chỉ ra một sự vật khác như là nguyên nhân của nó; nguyên nhân này lại làm cho các câu hỏi tiếp tục trở thành tất yếu; và bằng cách như thế, toàn bộ vũ trụ sẽ phải rơi vào hố thẳm của hư vô, nếu người ta không giả định có một CÁI GÌ - ở bên ngoài cái bất tất vô tận này, là căn nguyên [sơ thủy] cho chính nó và tồn tại độc lập - vừa **nâng đỡ** và đồng thời - như là nguyên nhân cho nguồn gốc của vũ trụ - vừa **bảo đảm** cho sự tiếp diễn và thường tồn của vũ trụ. Người ta phải suy tưởng Nguyên nhân tối cao này (trong quan hệ với mọi sự vật của thế giới) là

B651 lớn rộng đến bao nhiêu? Ta không hiểu biết thế giới về toàn bộ nội dung của nó, càng không biết lượng định độ lớn [Lượng] của nó thông qua sự so sánh với tất cả những gì có thể có. Nhưng có gì ngăn cản ta, - một khi ta cần có một Hữu thể tối cao và tối cao theo mục đích tính nhân quả - đồng thời đặt ngay Hữu thể này lên trên tất cả những cái có thể có khác về mặt mức độ **tính hoàn hảo**? Đây là điều ta dễ dàng thực hiện, dù chỉ thông qua nét phác họa của một khái niệm trừu tượng, khi ta hình dung mọi tính hoàn hảo có thể có đều hợp nhất trong Hữu thể ấy, như là trong một **Bản thể thống nhất**; khái niệm này là thuận lợi đối với đòi hỏi của lý tính chúng ta về việc **kiệm ước** các nguyên tắc [tất cả quy về một Nguyên tắc tối cao, không phân tán], không vấp phải các mâu thuẫn bên trong chính nó; và bản thân nó vừa tương thích với việc mở rộng việc sử dụng lý tính ngay trong lòng kinh nghiệm nhờ sự hướng dẫn của một Ý niệm như thế về trật tự và tính hợp mục đích, vừa không xung đột một cách triệt để với bất kỳ một kinh nghiệm nào. Luận cứ chứng minh này bao giờ cũng xứng đáng được nhắc đến với sự kính trọng. Nó là luận cứ cổ xưa nhất, sáng sủa nhất và cũng thích hợp hơn hết đối với lý tính thông thường của con

người. Nó làm khởi sắc sự nghiên cứu về Tự nhiên, cũng như bản thân nó có được sự tồn tại là nhờ sự nghiên cứu này và qua đó luôn được nhận thêm sức mạnh mới. Nó mang lại những cứu cánh (Zwecke) và ý đồ (Absichten) [của tự nhiên] vào những nơi mà sự quan sát của ta không tự mình phát hiện ra được, và mở rộng tri thức về Tự nhiên của ta thông qua manh mối của một sự thống nhất đặc thù mà

B652 Nguyên tắc của sự thống nhất này là ở **bên ngoài** Tự nhiên. Nhưng đồng thời, những tri thức này tác động trở lại đối với nguyên nhân của chúng, tức là đối với chính Ý niệm đã khởi phát ra chúng, làm cho lòng tin vào một Đấng tạo hóa tối cao được gia tăng đến chỗ xác tín không thể cưỡng lại được.

Vì thế, không chỉ là vô ích mà còn là hoàn toàn vô vọng khi muốn tước bỏ một chút gì đấy đối với uy thế của luận cứ chứng minh này. Lý tính không ngừng được nâng lên thông qua các căn cứ chứng minh tuy chỉ là thường nghiệm nhưng có sức mạnh rất lớn và - dưới tay nó - ngày càng được tăng thêm, khiến lý tính không thể bị đè nén bởi một sự hoài nghi của sự tư biện trừu tượng tinh vi nào đến nỗi nó không bừng lĩnh trước mỗi cơn giao động đầy mộng mị như bừng lĩnh trước một cơn mơ, mỗi khi nó lại nhìn vào sự kỳ diệu của Tự nhiên và sự uy nghiêm của tòa nhà vũ trụ, để rồi lại vươn lên từ độ lớn này đến độ lớn kia cho tới cái vĩ đại tối thượng nhất, từ cái có-điều kiện đến cái điều kiện, cho tới Đấng tạo hóa tối cao và vô-điều kiện.

Nhưng, mặc dù ta không có gì để phản đối tính hợp lý và hữu ích của phương pháp này, ngược lại còn phải ủng hộ và khuyến khích nó, song không vì thế lại có thể tán thành các tham vọng của phương cách chứng minh này, khi nó cho rằng có thể dựa vào sự xác tín hiển nhiên và tự mình chứng minh mà không cần nhờ đến sự tán thành hay giúp đỡ nào từ bên ngoài [từ các luận cứ khác]. | Và cũng không thể gây tổn hại gì cho sự nghiệp đạo đức tối lành (die gute Sache)

B653 nếu phải hạ bớt giọng điệu giáo điều của nhà nguy biện lớn lối thành ngôn ngữ của sự ôn hòa và khiêm tốn, tức là của một lòng tin đủ mang lại sự an tĩnh chứ không phải của lòng tin bất buộc một sự phục tùng vô-điều kiện. Theo đó, tôi khẳng định rằng, luận cứ thần học-vật lý không bao giờ có thể **tự mình** chứng minh được sự tồn tại của một Hữu thể tối cao, mà lúc nào cũng phải nhường lại công việc này cho luận cứ **bản thể học** (còn nó chỉ làm nhiệm vụ dẫn nhập) để bổ sung cho sự thiếu sót, do đó, luận cứ bản thể học vẫn luôn luôn là cơ sở chứng minh **duy nhất có thể có được** (tức chỉ là một luận cứ chứng minh tư biện) mà không lý tính con người nào có thể bỏ qua.

Các yếu tố chủ yếu của luận cứ thần học-vật lý là như sau:

1. Trong thế giới, khắp nơi đều có các dấu hiệu rõ rệt của một sự an bài (Anordnung) theo mục đích nhất định, được thực hiện với sự sáng suốt vĩ đại, và trong một cái Toàn bộ không những có sự đa dạng khôn tả về mặt nội dung mà cả về lượng vô giới hạn của quy mô;
2. Sự an bài có tính hợp mục đích này là hoàn toàn xa lạ với những sự vật và chỉ gắn liền với chúng một cách bất tất, tức là, bản tính tự nhiên của những sự vật khác nhau, tự bản thân chúng,- thông qua quá nhiều các phương tiện được hợp nhất lại - có thể không trùng hợp với những cứu cánh tối hậu nhất định, nếu chúng không hoàn toàn thật sự được lựa chọn và quy định thông qua một Nguyên tắc an bài hợp lý theo đúng các Ý niệm nền tảng.
3. Vậy là có sự tồn tại của một (hay một số) Nguyên nhân cao cả và sáng suốt, không đơn thuần như là Tự nhiên toàn năng nhưng tác động mù quáng thông qua sự sinh sản, mà phải như là một Trí tuệ thông qua sự **Tự do** làm

Nguyên nhân cho Thế giới.

- B654 4. Tính thống nhất [nhất thể] của Nguyên nhân này được suy ra từ tính thống nhất trong mối quan hệ tương tác của những bộ phận của thế giới, như là của những bộ phận của một tòa nhà nhân tạo. Sự suy luận này có sự xác tín nơi những gì sự quan sát của ta vươn đến được, còn ngoài ra là có tính xác xuất dựa theo các nguyên tắc của sự loại suy [suy luận dựa trên các sự tương tự].

Ở đây, tuy không phân biệt đối xử đối với lý tính tự nhiên [thông thường] về suy luận của nó, bởi nó đã xuất phát từ sự tương tự (Analogie) của một số sản phẩm tự nhiên với những gì do kỹ năng (Kunst) của con người làm ra để suy luận, khi lý tính cưỡng ép Tự nhiên, không để cho Tự nhiên vận hành theo đúng các mục đích của nó mà bắt Tự nhiên phải khuôn theo các mục đích của chúng ta (sự tương tự về mục đích như khi con người làm nên các ngôi nhà, chiếc thuyền hay đồng hồ), nhưng rõ ràng lý tính đã lấy cùng một loại tính nhân quả, đó là giác tính và Ý chí, làm cơ sở ngay trong Tự nhiên, khi lý tính còn muốn dẫn xuất cả khả thể bên trong của cái Tự nhiên-hành động-tự do này (là cái làm cho mọi kỹ năng và có lẽ cả bản thân lý tính có thể có được) ra từ một kỹ năng khác, dù đó là một kỹ năng phi phạm; một phương cách suy luận như thế có lẽ khó mà đứng vững trước sự phê phán siêu nghiệm nghiêm khắc nhất. | [Dù không đi vào phê phán các điểm vừa kể], nhưng điều người ta phải thú nhận là: mỗi khi ta phải nêu ra một nguyên nhân, ta không thể có cách làm nào an toàn hơn là dựa theo sự tương tự với những nguyên nhân của những sản phẩm đã được tạo ra một cách hợp với mục đích, vì chúng là những cái duy nhất mà ta hoàn toàn biết rõ về những nguyên nhân và về phương cách vận hành. Nhưng, lý tính ắt cũng không thể tự biện bạch với chính mình, khi muốn đi từ tính nhân quả mà nó biết rõ chuyển sang các lý lẽ giải thích

quá tối tăm và bất khả chứng minh mà nó không hề biết.

B655 Theo suy luận này của luận cứ thần học-vật lý thì tính hợp mục đích và tính hài hòa của rất nhiều sự kiện trong tự nhiên chỉ mới đơn thuần chứng minh được tính bất tất về mô thức, chứ vẫn chưa chứng minh được tính bất tất của chất liệu, tức là của bản thể ở trong thế giới; vì lẽ để làm được điều sau này lại đòi hỏi phải có thể chứng minh được rằng, những sự vật trong thế giới tự nơi bản thân chúng không thể sử dụng được cho cái trật tự và sự hòa hợp như thế, nếu bản thân chúng - về mặt bản thể - không phải là sản phẩm của một Trí tuệ tối cao; thế nhưng, điều này lại đòi hỏi những lý lẽ chứng minh hoàn toàn khác với những lý lẽ chỉ dựa theo sự tương tự với kỹ năng của con người. Vậy là, luận cứ thần học-vật lý cùng lắm chỉ mới chứng minh được một **KIẾN TRÚC SƯ CỦA THẾ GIỚI (WELTBAU-MEISTER)**, bao giờ cũng hết sức bị giới hạn bởi tính khả dụng của chất liệu sẵn có, chứ không phải một **ĐẰNG SÁNG TẠO THẾ GIỚI (WELTSCHÖPFER)** mà vạn vật đều phải phục tùng Ý niệm của ngài; tức là vẫn hoàn toàn không đủ để chứng minh một Hữu thể nguyên thủy tự túc-tự mãn, vốn là mục đích [chứng minh] chính yếu ở đây. Còn nếu chúng ta muốn chứng minh tính bất tất của bản thân chất liệu [bản thể], ta lại phải cầu viện đến một luận cứ **siêu nghiệm**, điều mà ở đây luận cứ thần học-vật lý lại muốn tránh.

Như vậy, luận cứ này đi từ trật tự và tính hợp mục đích được quan sát trọn vẹn ở trong thế giới như từ một sự sắp đặt bất tất tới sự tồn tại của một nguyên nhân **tỷ lệ thuận** với nó. Nhưng khái niệm về nguyên nhân này phải cho chúng ta nhận thức được một cái gì hoàn toàn được xác định về nó, do đó khái niệm ấy không thể khác hơn là một khái niệm về một Hữu thể có sự toàn năng, toàn trí v.v.. nói ngắn, có mọi tính hoàn hảo như là một Hữu thể tự túc-tự

B656

mãn. Vì lẽ các phẩm tính như là: rất lớn, có sức mạnh vô biên, dị thường, và tuyệt trần... không hề mang lại một khái niệm được xác định nào cả, và không thực sự nói lên Vật-tự thân ấy như thế nào, mà chỉ là các biểu tượng về mối tương quan về độ lớn của đối tượng được người quan sát (về thế giới) đem ra so sánh với chính mình và với sức cảm thụ của mình, và chỉ diễn tả sự ca tụng, trong đó người ta khuếch đại đối tượng lên hoặc chủ thể quan sát tự thu nhỏ mình lại trước đối tượng. Khi vấn đề liên quan đến độ lớn (về tính hoàn hảo) của một sự vật nói chung, thì không có một khái niệm được xác định nào hơn là khái niệm bao hàm toàn bộ tính hoàn hảo có thể có, và chỉ có cái **TẤT CẢ** (das All/latinh: **Omnitudo**) tính thực tại là được xác định trọn vẹn trong khái niệm này.

Nhưng tôi lại không hy vọng rằng có ai đó đủ liễu lĩnh cho rằng mình thấu hiểu được mối tương quan giữa độ lớn [Lượng] của thế giới (về quy mô lẫn nội dung) mà anh ta quan sát được với sự toàn năng, giữa trật tự của thế giới với sự toàn trí tối cao, giữa nhất thể của thế giới với nhất thể tuyệt đối của đấng Tạo hóa v.v.. Vậy, môn Thần học-vật lý không thể mang lại một khái niệm được xác định nào về Nguyên nhân tối cao của vũ trụ, và vì thế, không đủ để trở thành một nguyên tắc của Thần học, một môn học, đến lượt nó, tạo nên cơ sở cho tôn giáo.

B657 Bằng con đường thường nghiệm để đi tới cái Toàn thể tuyệt đối là điều hoàn toàn không thể làm được. Thế nhưng đó chính là điều mà người ta muốn làm trong luận cứ thần học-vật lý. Vậy người ta đã dùng phương tiện nào để vượt qua hố ngăn cách quá xa ấy?

Sau khi đạt đến chỗ ngưỡng mộ cái vĩ đại của sự toàn trí, toàn năng v.v.. của đấng Tạo hóa rồi không thể đi xa hơn được nữa, người ta từ bỏ hoàn toàn luận cứ được tiến hành

thông qua những cơ sở chứng minh thường nghiệm để đi đến với tính bất tất của thế giới được suy ra ngay từ đầu từ trật tự và tính hợp mục đích của thế giới. Chỉ xuất phát từ tính bất tất này, người ta lại đơn thuần thông qua các khái niệm siêu nghiệm để đi tới sự tồn tại của một cái tất yếu tuyệt đối, và rồi từ khái niệm về sự tất yếu tuyệt đối của nguyên nhân đầu tiên đi tới khái niệm xác định (bestimmende) hay **được xác định** (bestimmte) một cách trọn vẹn về cái tất yếu ấy, đó là khái niệm về một Thực tại bao gồm tất cả [Ens realissimum]. Như vậy là, luận cứ thần học-vật lý bị bế tắc trong công việc của mình, nên trong cơn lúng túng, đã đột ngột nhảy sang luận cứ vũ trụ học, và vì luận cứ vũ trụ học chỉ là một luận cứ bản thể học trá hình, nên luận cứ thần học-vật lý đã thực hiện ý đồ của mình thực sự chỉ đơn thuần thông qua lý tính thuần túy, mặc dù ngay từ đầu, nó chối bỏ mọi quan hệ thân thuộc với lý tính thuần túy và khẳng định tất cả đều dựa trên những bằng cứ hiển nhiên từ kinh nghiệm.

Do vậy, các nhà thần học-vật lý không có lý do gì để có thái độ cự tuyệt thô bạo như thế đối với phương cách chứng minh siêu nghiệm và - với sự cao ngạo của những kẻ thấu thị về Tự nhiên - nhìn nó một cách khinh thị như nhìn vào mạng nhện của các đầu óc tư biện tối tăm. Bởi vì, nếu B658 họ chỉ cần tự kiểm tra lại chính mình, ắt họ sẽ nhận ra rằng, sau khi tiến được một quãng khá xa trên miếng đất của Tự nhiên và kinh nghiệm mà vẫn thấy đối tượng lúc nào cũng có vẻ cách xa lý tính của họ y như lúc đầu; họ đột ngột rời bỏ mảnh đất này để chuyển sang vương quốc của những khả thể đơn thuần, là nơi - dựa trên đôi cánh của các Ý niệm -, họ hy vọng đến gần được cái gì đã bị vụt mất trong mọi nghiên cứu thường nghiệm. Rút cục, sau khi họ tưởng nhầm rằng đã đứng chân vững chắc nhờ một cú nhảy mạnh bạo như vậy, họ triển khai ngay khái niệm đã được xác định (mà họ không biết có được từ đâu!) ra toàn bộ lãnh vực của sự

sáng tạo và lý giải Ý thể - vốn chỉ là một sản phẩm của lý tính thuần túy - một cách khá thảm hại và ở tầm mức quá thấp kém so với phẩm giá của đối tượng bằng kinh nghiệm, mà không chịu thú nhận rằng họ đã đi tới được sự hiểu biết này - hay đúng hơn tới được giả định này - bằng một con đường khác với con đường của kinh nghiệm.

Vậy tóm lại, luận cứ thần học-vật lý dựa vào cơ sở là luận cứ vũ trụ học; luận cứ này lại dựa vào luận cứ bản thể học về sự tồn tại của một Hữu thể nguyên thủy như là Hữu thể tối cao. | Và vì ngoài ba con đường này ra, không còn có con đường nào khác nữa mở ra cho lý tính tự biện, cho nên luận cứ **bản thể học**, bắt nguồn từ toàn là các khái niệm của lý tính thuần túy, là luận cứ **duy nhất có thể có được**, nếu ở đâu khả dĩ có một chứng minh về một mệnh đề siêu việt vượt quá xa khỏi mọi sự sử dụng thường nghiệm của giác tính.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

13.3.3 Phê phán luận cứ “vật lý-thần học”

Luận cứ này cổ xưa nhất, đáng kính trọng nhất và theo Kant, “cũng thích hợp nhất với lương thức thông thường của con người” (B651), tuy vậy cũng không có cơ sở gì vững chắc cả. Nếu luận cứ bản thể học xuất phát từ khái niệm thuần túy về Thượng đế; luận cứ vũ trụ học từ kinh nghiệm cảm tính về sự tồn tại hiện thực của sự vật trong vũ trụ, thì luận cứ cuối cùng này xuất phát từ kinh nghiệm - hay đúng hơn, từ cảm thức - của con người trước trật tự hùng vĩ của vũ trụ có vẻ hợp với một mục đích, cứu cánh tối hậu nào đó. Cho nên, đúng ra nên gọi luận cứ này là luận cứ **mục đích luận** (*teleologisch*: gốc Hy Lạp: Telos: mục đích) hơn là “vật lý-thần học”. Luận cứ này bắt nguồn từ cảm nhận phổ biến của con người từ thời thượng cổ (và vẫn không khác mấy với ngày nay!) rồi dần dần được thể hiện trong triết học. Ta nhận ra phần nào nơi **Aristote** (“Siêu hình học”, Q. 7, chương 7, 1072a 26-b4), rồi đến **Paulus** (khoảng 10-60 sau T.L) cho rằng sự sáng tạo của Thượng đế có thể được nhận ra nơi bản thân vạn vật được thụ tạo, và trở nên có hệ thống với **Thomas Aquino** (1225-74) trong luận cứ cuối cùng (luận cứ thứ 5) của ông trong các sách đã dẫn trước đây.

a) **Luận cứ**: Đại thể có 3 bước lập luận:

Trước hết, từ trật tự và tính có mục đích của tự nhiên suy ra đáng sáng tạo nên trật tự và mục đích ấy. Rồi từ trật tự và tính hợp mục đích được quan sát một cách thường nghiệm suy ra tính hoàn hảo và trọn vẹn tuyệt đối của trật tự và tính mục đích nói chung tương ứng với các phẩm chất hoàn hảo và tuyệt đối tất yếu của đáng sáng tạo; và sau cùng đi tới khẳng định sự tồn tại của đáng sáng tạo tuyệt đối tất yếu ấy.

b) **Phê phán của Kant**:

Dù dành cho luận cứ này nhiều cảm tình (vì Kant cũng chủ trương một thứ Mục đích luận nhưng chỉ có tính “điều hành” như sẽ trình bày rõ hơn trong tác phẩm “**Phê phán năng lực phán đoán**”), nhưng ông dễ dàng bác bỏ luận cứ “mục đích luận” có tính “**cấu tạo**” này:

- Trước hết, luận cứ này dựa vào một lối **loại suy sai lầm**. Người ta đã xem các quan hệ giữa các sự vật trong tự nhiên giống như

mối quan hệ giữa con người với các sản phẩm do con người làm ra: Thượng đế tạo ra vạn vật cũng như con người - với trí tuệ và ý chí - làm nên chiếc đồng hồ, đóng chiếc tàu hay xây ngôi nhà! Trong loại suy này, rõ ràng người ta đã suy diễn tùy tiện từ cái đã biết ra cái chưa biết và không thể biết! Và lại, tạo ra sản phẩm theo một mục đích thực chất cũng là nhào nặn các vật liệu có sẵn chứ không thể "sáng tạo" nên vật liệu từ hư vô! Với luận cứ theo kiểu loại suy nói trên, cùng lắm chỉ "chứng minh" được có một "**Kiến trúc sư của vũ trụ**" (**Weltbaumeister**) theo nghĩa mà **Platon** đã nói trong đối thoại **Timaios**, chứ không phải "**Đấng sáng tạo vũ trụ**" (**Weltschöpfer**) như luận cứ này mong muốn theo nghĩa của truyền thống Do thái giáo - Cơ đốc giáo.

Mặt khác, luận cứ này không thể suy ra một Nguyên nhân có trí tuệ và quyền năng hợp lý với trật tự và tính có mục đích được ta quan sát thường nghiệm (theo kiểu: cỏ được "tạo ra" cho bò ăn, rồi bò được "tạo ra" cho người ăn v.v...). Dù ta ngưỡng mộ và nhận thấy trật tự của tự nhiên hùng vĩ, hợp lý đến mấy, kinh nghiệm ấy vẫn chỉ là hữu hạn, có điều kiện, không thể bao quát được tính hoàn hảo vô hạn, tuyệt đối của Nguyên nhân tối cao. Luận cứ mục đích luận thất bại về nguyên tắc, vì phải lựa chọn hai đường:

- + hoặc dựa vào các tiền đề thường nghiệm sẽ không bao giờ đạt được mục đích chứng minh của nó là Thượng đế tuyệt đối tối yếu, đúng là đấng sáng tạo chứ không chỉ là kiến trúc sư của vũ trụ.
- + hoặc rời bỏ các tiền đề thường nghiệm để vươn đến các tiền đề thuần túy để cân đối lại. Trong trường hợp đó, nó không có cách nào khác là lại phải quay trở lại với luận cứ bản thể học đã bị bác bỏ!

Tóm lại, cả ba luận cứ (theo Kant, không thể còn có luận cứ nào khác từ lý tính lý thuyết) đều nhất định thất bại. "Hồ sơ" về mọi hình thái của "Thần học tự nhiên" phải xếp hẳn lại: sự tồn tại (lẫn sự không tồn tại) của Thượng đế không thể chứng minh về mặt lý thuyết, dù từ bất kỳ điểm xuất phát lý luận nào.

Tất nhiên, ta biết Kant không dừng lại ở đó. Xem "Ý thể siêu nghiệm" là một khái niệm tối yếu của lý tính, Kant sẽ tìm cách giải thích và vận dụng nó một cách khác, trên cơ sở một lý tính cũng thuần túy nhưng độc lập với mọi tham vọng khai thị hoặc tư biện: lý tính thuần túy thực hành: **niềm tin triết học dựa trên các quy luật đạo đức**.

Nhưng trước khi thực sự đi vào lãnh vực đạo đức ở các tác phẩm khác, Kant kết thúc phần *Phê phán* ⁽¹⁾ bằng một đóng góp có tính xây dựng vẫn còn nguyên ý nghĩa thời sự: xem xét các Ý niệm của lý tính như là các Nguyên tắc để hướng dẫn và hoàn thiện nhận thức lý thuyết. Nói cách khác, các Ý niệm của lý tính sẽ góp phần hướng dẫn, xây dựng, hoàn thiện KHOA HỌC trước khi sẽ mở đường cho ĐẠO HỌC (nếu được phép dùng từ "Đạo học" có màu sắc phương Đông để chỉ triết học đạo đức của Kant!). Ta sẽ tìm hiểu đôi nét về phần kết luận quan trọng này, được Kant gọi khá dễ hiểu là "Sử dụng các ý niệm của lý tính thuần túy theo cách điều hành", rồi rắc rối hơn: "Về mục đích tối hậu trong tính biện chứng tự nhiên của lý tính con người", với nhiệm vụ mới: "Diễn dịch (lại diễn dịch!) siêu nghiệm về các Ý niệm" (B670-732).

(1) Chúng tôi nói: Kant kết thúc *Phần Phê phán* bằng hai phụ lục chứ chưa nói đến việc ông kết thúc thực sự quyển *Phê phán*. Kết thúc thực sự về mặt nội dung của cả quyển sách, theo chúng tôi, phải tìm thấy trong "*Bộ chuẩn tắc (Kanon) của lý tính thuần túy*" (B823-859) ở phần II (Phương pháp học siêu nghiệm) mà ta sẽ tìm hiểu sau cùng.

B659

TIẾT 7

**PHÊ PHÁN MỌI THỨ THẦN HỌC
XUẤT PHÁT TỪ CÁC NGUYÊN TẮC
TƯ BIỆN CỦA LÝ TÍNH**

Nếu tôi hiểu Thần học là sự nhận thức về Hữu thể nguyên thủy, thì nhận thức này: hoặc chỉ xuất phát từ lý tính đơn thuần, ta có môn thần học thuần lý (*theologia rationalis*); hoặc từ thiên khải, ta có môn thần học khải thị (*theologia revelata*).

Thần học thuần lý suy tưởng về đối tượng của nó [Hữu-Thể Tối-Cao] bằng hai cách:

- hoặc chỉ thông qua lý tính thuần túy nhờ vào toàn là các khái niệm siêu nghiệm như khái niệm về cái ENS ORIGINARIUM [Hữu thể căn nguyên], ENS REALISSIMUM [Hữu thể có Tất cả tính Thực-tại], ENS ENTIMUM [Hữu thể của mọi hữu thể], ta gọi đó là **Thần học siêu nghiệm (Transzendente Theologie)**.

hoặc nhờ vào một khái niệm được vay mượn từ bản tính tự nhiên (của tinh thần con người) để gọi Hữu thể đó là TRÍ TUỆ TỐI CAO (*die höchste Intelligenz*), ta gọi đó là **Thần học tự nhiên (Natürliche Theologie)**.

Ta gọi người chỉ tin theo Thần học siêu nghiệm là nhà **Thượng Đế luận (Deist)**, còn người tán thành Thần học tự nhiên là nhà **Thần luận (Theist)**. Nhà Thượng Đế luận cho rằng ta có thể nhận thức sự tồn tại của Hữu thể nguyên thủy chỉ bằng lý tính đơn thuần, nhưng đồng thời khái niệm của ta về Hữu thể ấy chỉ có tính chất đơn thuần siêu nghiệm, và tất

B660

cả những gì ta có thể nói về Hữu thể ấy chỉ là: Hữu thể ấy có TẤT CẢ THỰC TẠI, nhưng không thể định nghĩa rõ hơn. Còn nhà Thần luận thì cho rằng: nhờ dựa vào sự loại suy, tức so sánh về mặt tương tự với giới Tự nhiên, lý tính có thể mang lại cho ta định nghĩa chính xác và phong phú hơn về Hữu Thể ấy, và cho thấy những hoạt động của Hữu-thể tối-cao - với tư cách là nguyên nhân của vạn sự-vạn vật - là kết quả của một TRÍ TUỆ và Ý CHÍ TỰ DO. Nhà Thượng-Đế luận hình dung Hữu-Thể Tối-Cao đơn thuần là “Nguyên Nhân của vũ trụ (WELTURSACHE) (nhưng không xác định đó là do sự tất yếu trong bản tính của Hữu thể ấy hay do một tác nhân tự do); ngược lại, nhà Thần luận thì hình dung Hữu thể ấy là “đấng TẠO HÓA khai sinh ra Vũ trụ” (WELTURHEBER)

Thần học siêu nghiệm thì hoặc là:

- [-] dẫn xuất [rút ra] sự tồn tại của Hữu thể nguyên thủy từ **một kinh nghiệm nói chung** (nhưng không xác định rõ hơn về thế giới mà kinh nghiệm ấy thuộc về), và được gọi là **Thần học vũ trụ luận (Kosmotheologie)**.
- [-] hoặc tin rằng có thể nhận thức được sự tồn tại của Hữu thể ấy chỉ đơn thuần bằng các khái niệm mà không cần sự trợ giúp của bất kỳ kinh nghiệm nào, đó là **Thần học bản thể luận (Ontotheologie)**.

Thần học tự nhiên lại suy ra những thuộc tính và sự tồn tại của đấng Tạo hóa từ đặc điểm, trật tự và sự thống nhất được bắt gặp trong thế giới này; trong đó hai loại tính nhân quả và những quy luật của chúng phải được giả định, đó là Tự nhiên và Tự do. Do đó, Thần học tự nhiên đi từ thế giới này tiến lên Trí Tuệ tối cao, hoặc như là Nguyên tắc của mọi sự hoàn hảo tự nhiên, hoặc như là của mọi trật tự và sự hoàn hảo về đạo đức. Trong trường hợp trước gọi là **Thần học vật lý (Physikotheologie)**, trong trường hợp sau là

Thần học đạo đức (Moraltheologie)⁽¹⁾.

B661 Vì lẽ người ta thường quen hiểu khái niệm về Thượng Đế không đơn thuần như một Tự nhiên vĩnh hằng nhưng mù quáng chỉ với tư cách như là nguồn cội của mọi sự vật, mà là một Hữu thể tối cao thông qua Trí tuệ và [ý chí] tự do, phải là Đấng sáng tạo nên vạn vật, và chỉ có khái niệm sau này mới được chúng ta thực sự quan tâm; cho nên, một cách nghiêm khắc, người ta có thể phủ nhận lòng tin nơi Thượng đế của nhà Thượng đế luận và chỉ còn nơi họ sự khẳng định đơn thuần về một Hữu thể nguyên thủy hay Nguyên nhân tối cao mà thôi. Tuy nhiên, không thể vì ai đó thấy không đủ cơ sở để khẳng định rồi lại bị lên án là họ muốn phủ nhận hoàn toàn, do đó, có thể nói một cách ôn hòa và vô tư hơn rằng: nhà Thượng Đế luận tin vào một Thượng đế, còn nhà Thần luận thì tin vào một Thượng đế **sống thực (lebendiger Gott/latin: summa intelligentia)**. Bây giờ ta hãy thử đi tìm các nguồn gốc khả dĩ của mọi nỗ lực trên đây của lý tính.

Ở đây, tôi tạm vừa lòng với định nghĩa sau: nhận thức lý thuyết là nhận thức qua đó tôi biết được cái gì đang là, còn nhận thức thực hành là nhờ đó tôi hình dung cái gì **phải** là. Theo đó, việc sử dụng lý tính một cách lý thuyết là việc sử dụng, qua đó tôi nhận thức một cách tiên nghiệm (như là tất yếu) rằng cái gì đang là; còn việc sử dụng thực hành là nhận thức tiên nghiệm cái gì **phải** diễn ra. Nếu cái gì đang là hay cái **phải** diễn ra đều là xác tín không thể nghi ngờ nhưng chỉ là có-điều kiện, thì một điều kiện nhất định nào đó của chúng hoặc là tất yếu tuyệt đối, hoặc chỉ có thể được giả định như là tùy tiện và bất tất. Trong trường hợp trước,

(1) Không phải là Đạo đức học-thần học (theologische Moral), vì môn này chứa đựng các quy luật đạo đức, giả định tiên quyết sự tồn tại của một Đấng trị vì thế giới tối cao; còn ngược lại, Thần học đạo đức là sự xác tín về sự tồn tại của một Hữu thể tối cao; sự xác tín này lại đặt cơ sở trên các quy luật đạo đức.

điều kiện ấy được **định đề hóa** (*postuliert/per thesin*), trong trường hợp thứ hai là được **giả thiết** (*supponiert/per hypothesin*). Vì lẽ có những quy luật thực hành là tất yếu tuyệt đối (những quy luật đạo đức), nên khi chúng giả định tiên quyết một sự tồn tại nào đó là tất yếu, như là điều kiện cho khả thể của sức mạnh cưỡng chế của chúng, sự tồn tại này phải được **định đề hóa**, bởi vì bản thân cái có-điều kiện [quy luật đạo đức],- từ đó suy luận trên đi đến điều kiện nhất định này - cũng được nhận thức tiên nghiệm như là tất yếu tuyệt đối. Sau này ta sẽ cho thấy những quy luật đạo đức không chỉ đơn thuần giả định tiên quyết sự tồn tại của một Hữu thể tối cao, nhưng - vì bản thân chúng là tất yếu tuyệt đối trong một cách xem xét khác - còn có quyền **định đề hóa** sự Tồn tại ấy, dù chỉ là về mặt **thực hành**. | Hiện nay ta chưa vội bàn đến phương cách suy luận này.

Nhưng nếu chỉ đơn thuần bàn đến cái gì đang là (chứ không phải cái gì **phải** là), thì bởi lẽ cái có-điều kiện được mang lại cho ta trong kinh nghiệm luôn luôn được suy tưởng như là bất tất, nên điều kiện của cái bất tất ấy không thể được nhận thức như là tất yếu tuyệt đối, mà chỉ làm nhiệm vụ như là giả định tiên quyết - chỉ có tính tất yếu tương đối, hay đúng hơn là cần thiết, nhưng tự nó và về mặt tiên nghiệm chỉ là tùy tiện - để đưa đến nhận thức thuần lý về cái có-điều kiện. Vậy, nếu sự tất yếu tuyệt đối của một sự vật được nhận thức trong lý tính lý thuyết, thì nó chỉ có thể xảy ra từ các khái niệm tiên nghiệm, chứ không bao giờ như là một nguyên nhân trong quan hệ với một cái Tồn tại được mang lại trong kinh nghiệm.

Một nhận thức lý thuyết là **tự biện**, khi nó liên quan đến một đối tượng hay đến các khái niệm về một đối tượng mà người ta không thể đạt được trong bất kỳ kinh nghiệm nào. Nó đối lập lại với nhận thức về tự nhiên, là nhận thức không liên quan với những đối tượng nào khác hay với các

thuộc tính nào khác của những đối tượng ngoài những gì có thể được mang lại trong một kinh nghiệm khả hữu.

Nguyên tắc đi từ cái gì đang diễn ra (từ cái bất tất-thường nghiệm) như là kết quả để suy luận ra một nguyên nhân, là một nguyên tắc của nhận thức về Tự nhiên chứ không phải của nhận thức tự biện. Bởi vì, nếu người ta trừ tượng hóa khỏi nguyên tắc ấy như là khỏi một nguyên tắc chứa đựng điều kiện cho kinh nghiệm khả hữu nói chung bằng cách tước bỏ mọi cái thường nghiệm để dùng nó mà phát biểu về cái bất tất nói chung, sẽ không còn lại một sự biện minh tối thiểu nào cho một mệnh đề tổng hợp như vậy để nhận biết được bằng cách nào tôi có thể từ một cái gì đang tồn tại lại có thể chuyển sang một cái gì hoàn toàn khác biệt với nó (được gọi là Nguyên nhân). | Vậy, khái niệm về một nguyên nhân - cũng như khái niệm về cái bất tất - đều sẽ mất hết mọi ý nghĩa trong một sự sử dụng đơn thuần tư biện như thế, bởi tính thực tại khách quan của nguyên nhân này chỉ có thể hiểu được **in concreto** [trong cụ thể] mà thôi.

B664 Như thế, khi người ta đi từ sự tồn tại của những sự vật trong thế giới để suy ra nguyên nhân của nó, việc làm này không thuộc về sự sử dụng lý tính tự nhiên [thường nghiệm] mà thuộc về sự sử dụng tư biện, vì sự sử dụng tự nhiên không liên hệ những Vật-tự thân (những bản thể) mà chỉ liên hệ cái gì đang diễn ra, tức là những **trạng thái** của nó, như là bất tất thường nghiệm, với một nguyên nhân nào đó; còn cho rằng bản thân bản thể (chất liệu) là bất tất về mặt Tồn tại thì lại phải là một nhận thức đơn thuần tư biện của lý tính. Nhưng, dù chỉ nói về mô thức của thế giới, về phương cách của sự nối kết và sự thay đổi của mô thức [bên ngoài] thôi, nếu tôi vẫn muốn từ đó để suy ra một nguyên nhân hoàn toàn dị biệt với thế giới, đó vẫn lại là một phán đoán của lý tính tư biện đơn thuần, vì đối tượng ở đây không

hề là một đối tượng của một kinh nghiệm có thể có. Trong trường hợp đó, nguyên tắc về tính nhân quả - vốn chỉ có giá trị bên trong lãnh vực của những kinh nghiệm, còn bên ngoài lãnh vực ấy không có sự sử dụng nào, thậm chí bản thân nó không còn ý nghĩa gì hết - đã hoàn toàn bị làm chệch khỏi tính quy định [và mục đích] của nó.

Vậy, tôi quả quyết rằng, mọi nỗ lực của việc sử dụng lý tính một cách đơn thuần tư biện đối với Thần học là hoàn toàn không có kết quả, và xét về đặc tính bên trong của nó, là vô nghĩa và vô hiệu; còn các nguyên tắc của việc sử dụng lý tính một cách tự nhiên [thường nghiệm] thì lại hoàn toàn không dẫn đến một môn thần học nào cả; do đó, nếu người ta không lấy những quy luật đạo đức làm cơ sở hoặc làm manh mối hướng dẫn, sẽ không thể có được một môn Thần học nào của lý tính cả. Vì lẽ, tất cả mọi nguyên tắc tổng hợp của giác tính đều chỉ có sự sử dụng nội tại, trong khi để có nhận thức về một Hữu thể tối cao, lại đòi phải có một sự sử dụng siêu việt về nó, đó là điều giác tính chúng ta không hề được trang bị. Nếu muốn quy luật có giá trị thường nghiệm về tính nhân quả dẫn đến Hữu thể nguyên thủy, Hữu thể này ắt cũng phải cũng thuộc về trong một chuỗi những đối tượng của kinh nghiệm; nhưng trong trường hợp ấy, bản thân Hữu thể nguyên thủy cũng lại là có-điều kiện, như mọi đối tượng khác. Còn nếu người ta cho phép có một bước nhảy ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm, dựa vào quy luật năng động của mối quan hệ giữa những kết quả với những nguyên nhân của chúng, thử hỏi phương pháp này tạo ra cho ta khái niệm nào đây? Chắc hẳn không phải là khái niệm về một Hữu thể tối cao, vì kinh nghiệm không bao giờ mang lại cho ta kết quả lớn nhất của mọi kết quả có thể có (như là cái có thể xuất trình bằng cơ về nguyên nhân của nó). Còn nếu chỉ nhằm mục đích không để cho có một khoảng trống trong lý tính mà lại cho phép ta lấp đầy sự khiếm khuyết của một sự xác định trọn vẹn ấy bằng một Ý

B665

niệm đơn thuần về sự hoàn hảo tối cao và về sự tất yếu nguyên thủy, điều ấy có thể được chấp nhận như là từ một sự ham thích chứ không phải được đòi hỏi từ thẩm quyền của một luận cứ chứng minh không thể bác bỏ được. Vậy, luận cứ thần học-vật lý có lẽ có thể làm tăng thêm sức nặng cho các luận cứ khác (nếu quả các luận cứ khác có thể có được), bằng cách nối kết sự tư biện với trực quan: tự nó, luận cứ này chuẩn bị cho giác tính tiến đến các nhận thức thần học và mang lại cho giác tính một phương hướng đúng đắn và tự nhiên hơn là tự riêng mình có thể hoàn tất được công việc.

Do đó, ta thấy rằng, các câu hỏi siêu nghiệm chỉ cho phép có được các câu trả lời siêu nghiệm, tức là, từ toàn là các khái niệm tiên nghiệm chứ không có sự pha trộn thường nghiệm nào. Nhưng ở đây, câu hỏi rõ ràng là có tính **tổng hợp** và đòi hỏi một sự mở rộng nhận thức của ta ra khỏi mọi ranh giới của kinh nghiệm, đó là đến sự tồn tại của một Hữu thể phải tương ứng với Ý niệm đơn thuần của ta, chứ không bao giờ có một kinh nghiệm nào có thể ngang bằng được. Nhưng, theo các chứng minh của ta trước đây, mọi nhận thức tổng hợp tiên nghiệm chỉ có thể có được khi chúng là các điều kiện mô thức của một kinh nghiệm khả hữu, và do đó, mọi nguyên tắc chỉ có giá trị nội tại, tức là, chúng chỉ liên hệ với những đối tượng của nhận thức thường nghiệm hay là với những hiện tượng. Cho nên ngay cả việc dùng phương pháp siêu nghiệm nhằm xây dựng môn Thần học của một lý tính đơn thuần tư biện cũng không mang lại kết quả nào hết.

Nhưng nếu người ta lại muốn nghi ngờ tất cả các chứng minh trước đây của phần Phân tích pháp và muốn tước đoạt sức mạnh thuyết phục của các cơ sở chứng minh đã được dùng lâu nay, thì họ cũng không thể từ chối đáp ứng yêu cầu của tôi là ít nhất hãy biện minh xem bằng cách nào và nhờ vào phép lạ khả ngộ nào (Erleuchtung) để cho rằng

có thể bay bổng ra khỏi mọi kinh nghiệm khả hữu bằng sức mạnh của các Ý niệm đơn thuần. Nếu lại đưa ra các luận cứ mới hay cải biến các luận cứ cũ thì xin miễn cho tôi. Bởi thực ra ở đây không có nhiều sự lựa chọn, vì rút cục mọi luận cứ đơn thuần tư biện đều quay về với luận cứ duy nhất là luận cứ bản thể học, cho nên tôi không có gì phải e sợ bị làm phiền, nhất là trước sự dỗi dào về lý luận của các nhà giáo điều muốn bênh vực cho một thứ lý tính siêu cảm tính.

B667 | Cho nên, tuy không phải là người ham tranh cãi nhưng tôi đã không ngần ngại vạch rõ sự vôong luận trong bất kỳ nỗ lực nào thuộc loại này và qua đó phá vỡ tham vọng của họ. | Nhưng vì sự hy vọng sẽ được may mắn hơn nơi những người từng quen với các thuyết phục giáo điều không bao giờ bị hoàn toàn dẹp bỏ, nên tôi chỉ giới hạn trong một đòi hỏi giản dị duy nhất là: người ta hãy biện minh xem, nhìn chung và từ bản tính tự nhiên của giác tính con người, cùng với tất cả các nguồn nhận thức còn lại, làm thế nào người ta có thể bắt đầu mở rộng nhận thức của mình một cách hoàn toàn tiên nghiệm và đưa nhận thức đến chỗ không có một kinh nghiệm khả hữu, do đó, không có phương tiện nào vươn đến được để đảm bảo tính thực tại khách quan cho một khái niệm do chính ta suy nghĩ ra. Bất kể giác tính có thể đến được với khái niệm ấy bằng cách nào, thì **sự tồn tại** của đối tượng của khái niệm cũng không thể tìm thấy trong bản thân khái niệm một cách phân tích, bởi lẽ chính nhận thức về sự **tồn tại** của đối tượng là nằm ở chỗ: sự tồn tại này phải được đặt ở **bên ngoài tư tưởng**. Nhưng, điều hoàn toàn không thể làm được, đó là, tự mình đi ra khỏi một khái niệm mà không tuân theo sự nối kết thường nghiệm (qua đó, bao giờ cũng chỉ có những hiện tượng là được mang lại thôi) hòng đạt được sự phát hiện các đối tượng mới mẻ và Hữu thể siêu nhiên.

Thế nhưng, mặc dù lý tính - trong sự sử dụng đơn thuần tư biện của nó - không đủ sức để thực hiện mục đích

B668 lớn lao này, đó là, đạt đến được sự tồn tại của một Hữu thể tối cao, nhưng trong công việc này, lý tính vẫn có được ích lợi rất lớn là **điều chỉnh (berichtigen)** cho đúng nhận thức về Hữu thể này, trong trường hợp nhận thức này có thể được thu hoạch từ một nguồn khác [nguồn thực hành] -, tạo nên sự nhất trí với chính mình và với bất kỳ mục đích khả niệm nào, và nhất là **tẩy sạch** tất cả những gì đi ngược lại với khái niệm về một Hữu thể nguyên thủy và mọi sự trộn lẫn với các sự hạn chế thường nghiệm.

Theo đó, bất kể mọi tính bất cập của nó, Thần học siêu nghiệm vẫn có sự sử dụng quan trọng về mặt **phủ định (negativ)** và là một sự **kiểm duyệt (Zensur)** thường trực của lý tính chúng ta, mỗi khi nó làm việc đơn thuần với các Ý niệm thuần túy; và các Ý niệm này, vì thế, không cho phép điều gì khác hơn [là phải được xem] như là chuẩn mực siêu nghiệm (transzendentes Richtmass) [định hướng cho lý tính]. Bởi vì, nếu một lúc nào đó, trong một quan hệ khác, chẳng hạn trong quan hệ **thực hành** [đạo đức], tiền đề về một Hữu thể tối cao và tự túc-tự mãn như là Trí Tuệ tối thượng được khẳng định tính giá trị không ai phản đối, điều cực kỳ quan trọng vẫn là phải xác định khái niệm này một cách chính xác - về mặt siêu nghiệm - như là khái niệm về một Hữu thể tất yếu và có tất cả tính thực tại và phải loại bỏ hết những gì đi ngược lại tính thực tại tối cao vốn thuộc về hiện tượng đơn thuần (**thuyết nhân hình - Anthropomorphism*** - theo nghĩa rộng) và đồng thời dẹp bỏ hết mọi

* **Thuyết nhân hình (Anthropomorphismus)**: chuyển các thuộc tính của con người sang cho những đối tượng ở bên ngoài con người, trong tự nhiên và thần linh. Thần học phân biệt thuyết nhân hình vật lý (thần linh mang hình thể con người) và thuyết nhân hình tâm lý (thần linh có tư tưởng, cảm xúc, ý chí như con người). Kant phân biệt thuyết nhân hình giáo điều: gán cho Hữu thể tối cao những thuộc tính tự thân, qua đó ta suy tưởng những đối tượng của kinh nghiệm; và thuyết nhân hình tượng trưng chỉ liên quan đến ngôn ngữ chứ không liên quan đến bản thân đối tượng. (Sơ luận; Prolegomena §57). Sau này, L. Feuerbach (Bản chất

B669 khẳng định đối lập dù chúng là vô thần luận, duy thần luận hay nhân hình luận; điều này cũng rất dễ thực hiện trong một sự nghiên cứu phê phán như thế, vì chính cùng những lý do đã nêu ra để chứng minh sự bất lực của lý tính con người trong việc **khẳng định** sự tồn tại của một Hữu thể như thế, cũng tất yếu đủ cho việc chứng minh sự bất khả của bất kỳ sự **phủ định** nào ngược lại. Bởi vì, thông qua sự tư biện thuần túy của lý tính, thử hỏi từ đâu người ta có được tri kiến rằng **không** có một Hữu thể tối cao như là nguyên nhân sơ thủy của Tất cả, hay là cho rằng Hữu thể ấy **không** có thuộc tính nào mà ta hình dung như là tương tự với những tính thực tại năng động của một Hữu thể tư duy, hoặc như trong trường hợp sau cùng [các nhà nhân hình luận] cho rằng những tính thực tại ấy cũng phải phục tùng mọi sự giới hạn mà cảm năng - như ta đã biết qua kinh nghiệm - không tránh khỏi đã áp đặt cả lên cho Trí tuệ [tối cao] này.

Vậy, đối với việc sử dụng lý tính đơn thuần tư biện, Hữu thể tối cao tuy vẫn là một Ý thể đơn thuần nhưng hoàn toàn không có khuyết điểm; một khái niệm kết thúc và tôn vinh toàn bộ nhận thức của con người, mà tính thực tại khách quan của Hữu thể ấy - bằng con đường này - không thể chứng minh nhưng cũng không thể bác bỏ; và nếu phải có một môn Thần học-đạo đức có thể bổ sung cho sự thiếu sót này, thì trong trường hợp đó, môn thần học siêu nghiệm chỉ có tính nghi vấn trước đây lại chứng minh sự cần thiết không thể thiếu được của nó, thông qua sự xác định khái niệm của nó và thông qua sự kiểm duyệt không ngừng đối với một lý tính thường bị cảm năng lừa phỉnh và không phải bao giờ cũng nhất trí với các Ý niệm của chính nó. Sự tất yếu, tính vô hạn, tính thống nhất, sự tồn tại bên ngoài thế giới (không phải như là linh hồn thế giới - Weltseele), sự

- B670 vĩnh hằng không có các điều kiện của thời gian, sự thường tại không có các điều kiện của không gian, sự toàn năng v.v.. đều toàn là các thuộc tính siêu nghiệm và vì thế, khái niệm đã được tẩy sạch [hết những yếu tố thường nghiệm] mà bất kỳ một môn Thần học nào cũng rất cần thiết phải có, đều được rút ra đơn thuần từ môn Thần học siêu nghiệm.

Bản sao lưu trữ

PHỤ LỤC

CHO PHẦN BIỆN CHỨNG PHÁP SIÊU NGHIỆM

VỀ VIỆC SỬ DỤNG CÁC Ý NIỆM CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THEO CÁCH ĐIỀU HÀNH (REGULATIV)

Kết quả của mọi nỗ lực biện chứng của lý tính thuần túy không chỉ xác nhận những gì chúng ta đã chứng minh trong phần Phân tích pháp siêu nghiệm, đó là, mọi suy luận muốn dẫn ta ra khỏi lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu đều là lừa dối và không có cơ sở mà còn đồng thời dạy cho ta điều đặc biệt này: lý tính con người, trong khi suy luận, có một xu hướng tự nhiên là vượt ra khỏi các ranh giới ấy; và các Ý niệm siêu nghiệm là những gì cũng tự nhiên đối với lý tính giống như các phạm trù đối với giác tính, dù có sự khác nhau là: trong khi các phạm trù dẫn đến chân lý, tức là, dẫn đến sự trùng hợp giữa những khái niệm của ta với đối tượng, thì các Ý niệm tạo ra một ảo tượng đơn thuần nhưng không thể cưỡng lại được, và sự lừa phỉnh của ảo tượng này người ta khó có thể ngăn cản bằng sự phê phán nghiêm khắc nhất.

B671 Tất cả những gì có cơ sở ở trong bản tính tự nhiên của các năng lực của ta đều phải hợp mục đích và nhất trí với việc sử dụng đúng đắn về chúng, nếu ta muốn phòng tránh một sự ngộ nhận nào đó cũng như để có thể tìm ra hướng đi đích thực của chúng. Do đó, các Ý niệm siêu nghiệm, theo mọi dự đoán, sẽ có một sự sử dụng tốt đẹp, tức là sự sử dụng nội tại (immanent); tuy nhiên, nếu ý nghĩa của chúng bị

hiểu sai và dùng làm các khái niệm về những sự vật hiện thực, chúng trở thành **siêu việt** trong việc áp dụng và vì thế, có thể lừa dối ta. Vì, không phải bản thân Ý niệm mà đơn thuần chỉ do cách sử dụng chúng trong mối quan hệ với toàn bộ kinh nghiệm khả hữu mới có thể làm chúng trở thành **siêu việt** hoặc **nội tại**; đó là khi người ta hoặc hướng chúng về một đối tượng bị tưởng nhầm rằng phù hợp với chúng, hoặc chỉ hướng về sự sử dụng giác tính nói chung trong quan hệ với những đối tượng của giác tính thôi; và như vậy, mọi sai lầm của việc **lấn lộn (Subreption)** [siêu nghiệm] bao giờ cũng phải quy lỗi cho một sự thiếu sót của năng lực phán đoán, chứ không phải cho giác tính hay lý tính.

B672 Lý tính không bao giờ liên hệ [được áp dụng] trực tiếp với một đối tượng, mà chỉ liên hệ với giác tính. | Do đó, thông qua giác tính trong sự sử dụng thường nghiệm của bản thân giác tính, lý tính không tạo ra khái niệm nào (về những đối tượng), nó chỉ **sắp xếp** chúng và mang lại cho chúng sự thống nhất mà chúng có thể có được trong khi triển khai càng rộng càng tốt, tức là, trong mối quan hệ với cái **toàn thể** của những chuỗi, cái mà giác tính không hề nhìn thấy, vì nhiệm vụ của giác tính chỉ là quan hệ với sự nối kết, nhờ đó những chuỗi điều kiện được hình thành theo các khái niệm. Vậy, lý tính thực sự chỉ lấy giác tính và việc tiến hành hợp mục đích của giác tính làm **đối tượng**, và giống như giác tính hợp nhất cái đa tạp trong đối tượng bằng những khái niệm; lý tính, về phần mình, hợp nhất cái đa tạp của những khái niệm [của giác tính] bằng các Ý niệm, qua việc thiết định (setzen) một sự **thống nhất tập thể (kollektive Einheit)** nào đó làm mục đích cho các hành vi của giác tính, trong khi giác tính chỉ nghiên cứu sự **thống nhất phân phối (distributive Einheit)** [riêng lẻ về từng đối tượng] mà thôi.

Theo đó, tôi khẳng định rằng: các Ý niệm siêu nghiệm không bao giờ có sự sử dụng **cấu tạo (konstitutiv)** để qua

đó những khái niệm về các đối tượng nhất định nào đó được mang lại, và trong trường hợp người ta vẫn hiểu chúng như thế, chúng chỉ là những khái niệm ngẫu biến (biện chứng) đơn thuần. Nhưng ngược lại, chúng lại có một sự sử dụng **điều hành (regulativ)** đích đáng và tất yếu không thể thiếu được, đó là, hướng giác tính đến một mục tiêu nào đó, và trong viễn tượng hướng về mục tiêu ấy, các phương hướng của mọi quy luật của giác tính sẽ đều quy về **một điểm**; - tuy chỉ là một ý niệm (**focus imaginarius** - tiêu điểm tưởng tượng), - tức là, một điểm, từ đó những khái niệm của giác tính tuy không thể thực sự lấy làm điểm xuất phát vì nó hoàn toàn nằm bên ngoài các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, nhưng lại giúp cho những khái niệm của giác tính - bên cạnh việc **mở rộng** tối đa - có được sự **thống nhất** tối đa. Chính từ chỗ này nảy sinh sự đối lừa đối với ta, khi tưởng rằng các phương hướng này đều bắt nguồn từ bản thân **một đối tượng** nằm bên ngoài lãnh vực của nhận thức thường nghiệm có thể có (giống như các đối tượng được nhìn sau các tấm gương); chỉ có điều ảo tượng này (người ta có thể ngăn không cho chúng lừa dối) lại là tất yếu không thể tránh khỏi, nếu chúng ta - bên ngoài các đối tượng trước mắt - còn muốn đồng thời nhìn cả những đối tượng nằm rất xa ở phía **đằng sau**, tức là, trong trường hợp của chúng ta, đối với từng kinh nghiệm được mang lại (bộ phận của toàn bộ kinh nghiệm có thể có), ta lại muốn đẩy giác tính đi ra đi ra bên ngoài, do đó, muốn tập luyện cho nó vươn tới sự mở rộng cực đại.

Nhưng nếu ta nhìn tổng quan những nhận thức giác tính của ta trong toàn bộ phạm vi của nó, ta sẽ thấy rằng, cái mà lý tính hoàn toàn **riêng có** về những nhận thức này và tìm cách hình thành, đó là **tính có hệ thống (das Systematische)** của nhận thức, tức là, sự nối kết của nhận thức từ **một Nguyên tắc**. Sự thống nhất thuần lý [của lý tính] này

bao giờ cũng lấy một **Ý niệm** làm tiền đề, đó là Ý niệm về hình thức của một cái toàn bộ của nhận thức **đi trước** nhận thức nhất định về các bộ phận và **chứa đựng** các điều kiện xác định một cách tiên nghiệm vị trí và mối quan hệ của từng bộ phận với tất cả các bộ phận còn lại. Theo đó, Ý niệm này **định đề hóa (postuliert)** sự thống nhất hoàn chỉnh trọn vẹn của nhận thức giác tính, nhờ đó nhận thức giác tính không đơn thuần trở thành một sự hỗn hợp (Aggregat) bất tất mà trở thành một **Hệ thống** được nối kết theo các quy luật tất yếu. Người ta thực sự không thể nói rằng Ý niệm này là một khái niệm về đối tượng mà là khái niệm về sự thống nhất trọn vẹn của **những** khái niệm này, trong chừng mực sự thống nhất này phục vụ cho giác tính như một quy tắc [điều hành]. Các khái niệm thuần lý của lý tính như thế không được rút ra từ Tự nhiên mà ngược lại, chúng ta **tra hỏi** Tự nhiên theo các Ý niệm này và vẫn xem nhận thức của ta là còn khiếm khuyết bao lâu nó chưa tương ứng trọn vẹn (adäquat) được với các Ý niệm ấy. Ta thú nhận rằng: thật khó mà tìm ra được **Đất thuần túy, Nước thuần túy, Khí thuần túy...** Dù vậy, ta vẫn cần thiết phải có các khái niệm này (như thế cái gì liên quan đến sự **thuần túy hoàn toàn** quả là chỉ có nguồn gốc ở trong lý tính), nhằm xác định phần tham dự của mỗi cái trong các nguyên nhân tự nhiên này nơi hiện tượng, và như thế, mọi loại vật chất khác nhau đều được người ta quy về cho các loại đất (hầu như là tải trọng đơn thuần), về cho các loại muối và các chất đốt (như là lực), và sau cùng, về cho nước và khí như là các cỗ xe chuyên chở cho các chất trên (giống như các cỗ máy nhờ chúng mà vận hành) nhằm giải thích các phản ứng hóa học giữa các loại vật chất với nhau dựa theo ý niệm của một thuyết cơ giới. Tuy người ta không diễn đạt một cách thực sự như thế, nhưng một ảnh hưởng như vậy của lý tính đối với các phân loại của các nhà nghiên cứu tự nhiên là điều rất dễ nhận ra.

Nếu lý tính là một quan năng dẫn xuất cái đặc thù từ cái phổ biến, [sẽ có hai trường hợp], hoặc cái phổ biến đã được mang lại và tự nó là chắc chắn (an sich gewiss); trong trường hợp này chỉ đòi hỏi **năng lực phán đoán** làm công việc thu gom (Subsumtion) để qua đó cái đặc thù được xác định một cách tất yếu. Tôi gọi đây là **việc sử dụng lý tính một cách tất nhiên (apodiktisch)**. Hoặc: cái phổ biến chỉ được giả định một cách **nghị vấn (problematisch)** và là một Ý niệm đơn thuần, - tức cái đặc thù là chắc chắn, nhưng tính phổ biến của quy luật đưa đến kết luận này còn là một **vấn đề**, thì một số trường hợp đặc thù - đều có tính chắc chắn - được ướm thử vào quy luật xem có phải chúng bắt nguồn từ đây hay không; và trong trường hợp này, nếu tất cả những trường hợp đặc thù nói trên có vẻ đều được rút ra từ quy luật, tính phổ biến của quy luật sau đó sẽ được suy ra cho mọi trường hợp, dù tự chúng không được mang lại. Tôi gọi đây là **việc sử dụng lý tính một cách giả thiết (hypothetisch)**.

Sự sử dụng lý tính một cách giả thiết từ các Ý niệm nền tảng - như là các khái niệm nghị vấn - thực sự không có tính **cấu tạo (konstitutiv)**, tức là không có được tính chất như thế khi ta muốn phán đoán với tất cả sự chặt chẽ, thì quy luật phổ biến được giả định như là giả thuyết ấy sẽ dẫn đến **chân lý**, vì lẽ, làm sao người ta có thể biết hết mọi kết quả khả hữu được rút ra từ quy luật giả định ấy để chứng minh tính phổ biến của nó? Trái lại, nó chỉ có tính **điều hành (regulativ)** để mang sự thống nhất càng nhiều càng tốt vào trong các nhận thức đặc thù, qua đó, đưa quy luật đến gần [tiệm cận] với tính phổ biến mà thôi.

Vậy, việc sử dụng lý tính theo cách giả thiết nhằm vào **sự thống nhất có hệ thống của những nhận thức giác tính**, nhưng sự thống nhất này là viên đá thử [tiêu chuẩn] tính

chân lý của các quy luật. Ngược lại, sự thống nhất có hệ thống (như là Ý niệm đơn thuần) chỉ là sự thống nhất được dự phóng (*projektierte Einheit*) và người ta không được phép xem nó là đã được mang lại, mà chỉ như là một vấn đề, phục vụ cho việc đi tìm một Nguyên tắc (*Principium*) cho cái đa tạp và cho sự sử dụng giác tính đặc thù, qua đó hướng dẫn và làm cho sự sử dụng giác tính được nối kết lại cả cho những trường hợp không được mang lại [một cách trọn vẹn trong kinh nghiệm].

- B676 Từ đó, người ta chỉ thấy rằng, sự thống nhất có hệ thống hay sự thống nhất thuần lý [của lý tính] về nhận thức đa tạp của giác tính là một Nguyên tắc lô-gíc để, - ở nơi nào giác tính tự mình không đến được với những quy luật -, hỗ trợ cho giác tính tiến lên bằng các Ý niệm, đồng thời, để mang lại sự nhất trí (*Einhelligkeit*) cho sự dị biệt của những quy luật của giác tính dưới một Nguyên tắc (có hệ thống) và qua đó, mang lại sự nối kết [xuyên suốt] cho giác tính trong mức độ những gì giác tính đã đạt được. Thế nhưng, phải chăng đặc tính của những đối tượng hay bản tính tự nhiên của giác tính trong việc nhận thức những đối tượng ấy tự chúng đã được quy định để hướng tới sự thống nhất có hệ thống; và phải chăng người ta có thể định đề hóa (*postulieren*) sự thống nhất này một cách tiên nghiệm, kể cả không cần xét đến một mối quan tâm như vậy của lý tính - để có thể nói rằng: mọi nhận thức có thể có của giác tính (trong đó có cả những nhận thức thường nghiệm) đều có sự thống nhất thuần lý của lý tính và đều phục tùng các Nguyên tắc chung, từ đó chúng có thể được dẫn xuất ra bất kể tính dị biệt của chúng; thì đây lại là một Nguyên tắc siêu nghiệm của lý tính, làm cho sự thống nhất có hệ thống không chỉ đơn thuần là có tính chủ quan - và lô-gíc - như là Phương pháp (*Methode*) [điều hành] mà còn làm cho nó trở thành tất yếu-khách quan.

B677 Chúng ta thử lý giải điều này thông qua một trường hợp [ví dụ] của việc sử dụng lý tính. Trong số các phương cách khác nhau của sự thống nhất theo các khái niệm của giác tính có cả các phương cách của tính nhân quả của một **bản thể**, được gọi là **LỰC**. Thoạt nhìn, các hiện tượng khác nhau của cùng một chủ thể cho thấy rất nhiều **sự dị tính (Ungleichartigkeit)**, khiến người ta lúc đầu phải giả định có bao nhiêu tác động biểu hiện ra ắt phải có bấy nhiêu lực [làm nguyên nhân], chẳng hạn trong tâm thức con người nào là cảm giác, ý thức, tưởng tượng, hồi tưởng, óc khôi hài, óc phân biệt, khoái lạc, ham muốn v.v.. Nhưng, cũng ngay từ đầu, một châm ngôn (Maxime) lô-gíc yêu cầu phải quy giảm sự khác biệt về bề mặt ấy thành [một số lượng] càng ít càng tốt, bằng cách người ta hãy phát hiện sự đồng nhất ẩn tàng giữa chúng thông qua sự so sánh, để xét xem phải chăng sự tưởng tượng là gắn liền với ý thức; sự hồi tưởng, óc khôi hài, khả năng phân biệt có lẽ đều thuộc về giác tính và lý tính. Ý niệm về một **Lực cơ bản (Grundkraft)** - về điều này thì bản thân môn Lô-gíc học không thể biết được có hay không - ít nhất cũng là một **vấn đề** trong việc hình dung có **hệ thống** về tính đa tạp của các lực. Nhưng, nguyên tắc lô-gíc của lý tính **đòi hỏi** phải hình thành sự thống nhất này càng xa càng tốt, và những hiện tượng càng được tìm thấy là đồng nhất với nhau trong lực này hay lực kia, càng có khả năng chúng không gì khác hơn là những biểu hiện khác nhau của cùng một lực, và lực ấy có thể gọi là **Lực cơ bản** của chúng (một cách so sánh, tương đối). Người ta tiếp tục làm như thế với những hiện tượng còn lại.

Các Lực cơ bản có tính so sánh tương đối ấy, đến lượt chúng, lại phải được so sánh với nhau, để - nếu người ta phát hiện sự nhất trí giữa chúng - mang chúng đến gần một **Lực căn nguyên duy nhất**, tức là một **Lực cơ bản tuyệt đối**. Thế nhưng, sự thống nhất thuần lý này là đơn thuần có tính **giả thuyết**. Người ta không khẳng định rằng một Lực cơ bản

B678 như thế phải được bắt gặp trong thực tế, mà chỉ - với mục đích tạo thuận lợi cho lý tính trong việc thiết lập một số nguyên tắc nào đó cho những quy luật khác nhau do kinh nghiệm mang lại -, đi tìm nó trong mức độ có thể được, để bằng cách ấy mang sự thống nhất có hệ thống vào trong nhận thức.

Nhưng, nếu lưu ý đến [đặc tính] của việc sử dụng giác tính một cách **siêu nghiệm**, người ta sẽ thấy rằng Ý niệm về một Lực cơ bản này nói chung không chỉ được xác định đơn thuần như là **vấn đề** cho việc sử dụng giả thiết mà còn được cho là **thực tại khách quan**, bằng cách sự thống nhất có hệ thống của những lực khác nhau trong một bản thể được định đề hóa và một nguyên tắc thuần lý được thiết lập một cách tất nhiên (apodiktisch). Ngay cả khi không hề đi tìm sự nhất trí của những lực khác nhau, thậm chí sau khi mọi nỗ lực tìm kiếm bị thất bại, ta vẫn giả định một cách tiên quyết rằng: một lực như thế nhất định phải được bắt gặp; và không chỉ được tìm thấy cho sự thống nhất của bản thể như trong trường hợp đã nêu trên đây, mà cả cho nhiều bản thể - trong mức độ chúng đồng tính với nhau - như nơi vật chất nói chung, [tức là] lý tính giả định tiên quyết sự thống nhất có hệ thống của tất cả những lực đa tạp, vì lẽ những quy luật đặc thù của Tự nhiên phải phục tùng những quy luật phổ biến hơn, và sự **kiệm ước** các Nguyên tắc không đơn thuần trở thành một nguyên tắc **tiết kiệm (ökonomischer Grundsatz)** của lý tính, mà là quy luật nội tại của Tự nhiên.

B679 Thật thế, ta không thể hiểu làm sao Nguyên tắc lô-gíc của sự thống nhất thuần lý của lý tính về những quy luật lại có thể có được, nếu không có một Nguyên tắc **siêu nghiệm** làm tiền đề, qua đó một sự thống nhất có hệ thống như thế - như là gắn liền nơi bản thân những đối tượng - được giả định **tiên nghiệm** như là tất yếu. Vì, trong việc sử dụng lô-gíc, lý tính có quyền gì để đòi hỏi phải xem sự đa tạp của những

lực mà Tự nhiên mang lại cho ta trong nhận thức như là một sự thống nhất đơn thuần bị ẩn giấu và đều phải được dẫn xuất ra từ một lực cơ bản nào đó, nếu thừa nhận cho lý tính quyền tự do cho rằng tất cả những lực đều có thể là dị tính cả và sự thống nhất có hệ thống trong việc dẫn xuất về những lực là không phù hợp với bản thân Tự nhiên? Trong trường hợp đó, hóa ra lý tính lại đi ngược lại với chính sự quy định [mục đích] của nó, khi đặt một Ý niệm làm mục tiêu mà hoàn toàn trái ngược với sự vận hành và trật tự của Tự nhiên. Người ta cũng không thể nói rằng, lý tính trước đó đã rút ra sự thống nhất theo các nguyên tắc của lý tính từ đặc tính bất tất của Tự nhiên. Bởi lẽ quy luật của lý tính trong việc phải đi tìm sự thống nhất ấy là **tất yếu**, và nếu không có quy luật ấy, ta ắt cũng không có cả lý tính; không có lý tính ắt cũng không có sự sử dụng giác tính một cách chặt chẽ; và nếu thiếu sự sử dụng giác tính, ta cũng không còn đặc điểm đầy đủ nào về chân lý thường nghiệm; do đó, trong quan hệ với đặc điểm [tiêu chuẩn] của chân lý, sự thống nhất có hệ thống của Tự nhiên phải được ta giả định tiên quyết như là có giá trị **khách quan và tất yếu**.

B680 Chúng ta cũng tìm thấy **tiền đề siêu nghiệm** này ẩn mặt một cách đáng ngạc nhiên trong các nguyên tắc của các triết gia, dù họ không phải lúc nào cũng nhận ra hoặc tự mình thú nhận. Cho rằng tất cả cái đa tạp của những sự vật riêng lẻ đều không loại trừ sự đồng nhất về **giống (Art)**; rằng các giống phải được xem chỉ như là các sự quy định khác nhau của một số ít các **loài (Gattung)**, rồi các loài lại thuộc về các **giới (Geschlechter)** còn cao hơn nữa v.v.; như vậy, là cho rằng phải đi tìm một sự thống nhất có hệ thống nào đó của mọi khái niệm thường nghiệm có thể có, trong chừng mực chúng có thể được dẫn xuất ra từ các khái niệm cao hơn và phổ biến hơn; đó chính là một **quy tắc học thuật** hay là **nguyên tắc lô-gíc** mà nếu không có nó, cũng sẽ không có sự sử dụng nào của lý tính cả, bởi vì ta chỉ có thể

suy luận từ cái phổ biến ra cái đặc thù trong chừng mực các thuộc tính **phổ biến** của những sự vật được đặt làm cơ sở để cho các thuộc tính **đặc thù** đều phải phục tùng.

Nhưng, cho rằng ngay trong Tự nhiên cũng bắt gặp một sự nhất trí như thế, đó là điều các triết gia đã giả định tiên quyết trong quy tắc học thuật nổi tiếng: **người ta không được gia tăng các nguyên tắc cơ bản nếu không thật cần thiết** (latinh: *entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*). Qua đó muốn nói rằng: bản tính tự nhiên của bản thân những sự vật mang lại chất liệu cho sự thống nhất thuần lý [của lý tính], và sự đa tạp có vẻ như vô tận của chúng không được phép ngăn cản ta **phỏng đoán** (*vermuten*) ở phía sau nó, có một sự thống nhất của những thuộc tính cơ bản, từ đó sự đa tạp có thể được rút ra chỉ như sự quy định ít hay nhiều của chúng. Sự thống nhất này, tuy chỉ là một Ý niệm đơn thuần, nhưng thời nào cũng được người ta theo đuổi một cách quá cuồng nhiệt khiến có lý do để khuyên nên giảm bớt hơn là khuyến khích sự ham muốn đó. Thật đã quá nhiều khi các nhà hóa học đã có thể quy mọi chất muối vào hai loài chính yếu, đó là axit và chất kiềm; thậm chí họ còn cố xem sự khác biệt này đơn thuần là một sự đa dạng hay biểu hiện khác nhau của cùng một chất cơ bản duy nhất. Các giống (Arten) đất khác nhau (chất liệu của các loại đá và thậm chí của các loại kim loại) được người ta tìm cách dần dần quy thành ba, rồi thành hai, và cũng chưa vừa lòng, họ không từ bỏ ý nghĩ để phỏng đoán rằng đằng sau sự đa dạng này chỉ có một loài duy nhất, thậm chí chỉ có một nguyên tắc chung cho cả các giống đất này và các giống muối trên đây nữa. Người ta có lẽ muốn tin rằng, đây là hành vi đơn thuần có tính tiết **kiềm** của lý tính để giảm bớt việc hao tổn sức lực càng nhiều càng tốt và là một thử nghiệm có tính giả thiết, để, nếu thành công, sẽ thông qua sự thống nhất này, mang lại tính **gần đúng** (*Wahrscheinlichkeit*) cho cơ sở giải thích đã được giả định.

B681

Tuy nhiên, có điều là rất dễ phân biệt một ý đồ vị kỷ như vậy [của nhà nghiên cứu] với Ý niệm, theo đó ai cũng giả định tiên quyết rằng sự thống nhất thuần lý này là phù hợp với bản thân Tự nhiên và ở đây, lý tính không đi cầu xin mà là đòi hỏi (gebeten), mặc dù lý tính không thể xác định các ranh giới cho sự thống nhất này.

B682 Vì giả thử trong những hiện tượng được mang lại cho ta có một sự dị biệt quá lớn - tôi không muốn nói sự dị biệt về hình thức (vì trong đó chúng có thể tương tự nhau) -, trái lại, là khác biệt về **nội dung**, tức là, về tính đa tạp của những hữu thể đang tồn tại mà ngay cả giác tính sắc bén nhất của con người - qua việc so sánh cái này với các cái khác - cũng không thể tìm ra một sự tương tự (Ähnlichkeit) tối thiểu nào (điều hoàn toàn có thể suy tưởng được), ắt quy luật lô-gíc về các loài (Gattungen) cũng hoàn toàn không thể có được, và ngay cả bản thân khái niệm về loài hay bất kỳ một khái niệm phổ biến nào, thậm chí cả giác tính cũng không thể có được, vì giác tính chỉ làm việc với các khái niệm phổ biến như vậy. Vậy, **quy luật lô-gíc về các loài phải lấy một quy luật siêu nghiệm làm tiên đề**, nếu quy luật lô-gíc muốn được áp dụng vào Tự nhiên (tôi hiểu Tự nhiên ở đây chỉ là những hiện tượng được mang lại cho ta). Theo quy luật ấy, một **sự đồng tính** trong cái đa tạp của một kinh nghiệm khả hữu phải được giả định tiên quyết một cách **tất yếu** (dù ta không thể xác định mức độ của nó một cách tiên nghiệm ngay được), bởi không có sự đồng tính này, không một khái niệm thường nghiệm nào, do đó, không một kinh nghiệm nào có thể có được.

Đối lập lại với nguyên tắc lô-gíc về các loài định đề hóa sự thống nhất, ta có một nguyên tắc khác, đó là nguyên tắc lô-gíc về **các giống (Arten)**; nguyên tắc này cần có sự đa tạp và các sự dị biệt của những sự vật, bất kể sự trùng hợp của chúng trong cùng một loài (Gattung), và cũng trở

thành điều lệnh (Vorschrift) cho giác tính, buộc nó phải lưu ý không kém gì so với nguyên tắc trước. Nguyên tắc [điều hành] này (của sự tinh tường hay của quan năng phân biệt) hạn chế được rất nhiều sự thiếu cần trọng của nguyên tắc trước (nguyên tắc của sự tinh nhạy); và ở đây lý tính có một mối quan tâm gồm hai mặt trái ngược nhau, một mặt là sự quan tâm đến **quy mô** (của tính phổ biến) trong quan hệ với những loài, mặt khác là đến **nội dung*** (của tính quy định) nhắm đến sự đa tạp của các giống; vì trong trường hợp trước, giác tính tuy tập hợp được rất nhiều vào **dưới** những khái niệm của nó, nhưng trong trường hợp sau, nó càng suy tưởng được nhiều hơn trong những khái niệm của nó. Điều này cũng biểu lộ nơi **lẽ lối suy tư** rất khác nhau giữa các nhà nghiên cứu về Tự nhiên, trong đó một số (chủ yếu những người có đầu óc tư biện), hầu như ác cảm với sự dị tính, luôn luôn hướng tầm mắt vào sự thống nhất của loài (Gattung), trong khi một số khác (chủ yếu những kẻ có đầu óc thường nghiệm) lại không ngừng tìm cách mổ xẻ Tự nhiên ra thành quá nhiều sự đa tạp đến nỗi hầu như đánh mất hy vọng có thể phán đoán những hiện tượng dựa theo các nguyên tắc phổ biến.

Phương cách tư duy sau rõ ràng cũng lấy một nguyên tắc lô-gíc làm nền tảng, mà mục đích là sự hoàn chỉnh trọn vẹn của mọi nhận thức khi tôi xuất phát từ loài rồi **đi xuống** đến cái đa tạp có thể được chứa đựng trong đó, và bằng cách ấy, tìm cách mang lại sự triển khai [về mặt quy mô] cho hệ thống, giống như trong trường hợp trước khi tôi từ **dưới lên** đến loài. Vì xuất phát từ [toàn bộ] phạm vi của khái niệm biểu thị một loài thì cũng giống như xuất phát từ khoảng không gian mà vật chất có thể chiếm chỗ, rất khó biết sự phân chia của nó có thể đi xa đến đâu. Vì thế, mỗi

* quy mô hay phạm vi (Umfang): ở đây cũng có thể hiểu như là Ngoại diện (Extension); và nội dung (Inhalt) như là nội hàm (Intension). (N.D).

một loài đều đòi hỏi phải có các giống khác nhau; các giống này lại đòi hỏi phải có các nhánh (*Unterarten*), và bởi không có phân giống cuối cùng nào đến lượt nó lại không có một phạm vi (như là *conceptus communis* - latin: khái niệm phổ biến), nên lý tính đòi hỏi rằng, trong sự mở rộng hoàn toàn của nó, không một giống nào được xem như là giống thấp nhất tự nơi chính nó; bởi vì giống, tự nó, bao giờ cũng còn là một khái niệm, tức cái chứa đựng trong nó cái chung của nhiều sự vật khác nhau, không được xác định một cách trọn vẹn, do đó, không thể quan hệ với một cá thể, nên lúc nào cũng phải chứa đựng các khái niệm khác [nhỏ hơn nữa], tức các nhánh. Quy luật này về sự **đị biệt hóa** (*Spezifikation*) có thể được diễn tả như sau: "*entium varietates non temere esse minuendas*". [latin: Người ta không được giảm bớt cái đa tạp của những sự vật một cách vô cơ].

Nhưng người ta dễ thấy rằng, quy luật lô-gíc này cũng sẽ không có ý nghĩa và sự áp dụng nào nếu nó không có một quy luật **siêu nghiệm về sự đị biệt hóa** làm cơ sở; quy luật này thật ra không đòi hỏi một sự **vô tận hiện thực** về phương diện các tính đị biệt của những sự vật có thể trở thành những đối tượng cho ta, vì nguyên tắc lô-gíc - vốn chỉ khẳng định tính **bất định** (*Unbestimmtheit*) của phạm vi lô-gíc đối với việc phân chia có thể có - không hề cho phép làm điều ấy; tuy nhiên vẫn buộc giác tính phải đi tìm các nhánh nằm dưới mỗi giống, tìm các sự đị biệt nhỏ hơn nữa trong mỗi sự đị biệt đang xuất hiện ra cho ta. Vì lẽ, nếu **không có những khái niệm thấp hơn cũng sẽ không có được những khái niệm cao hơn**. Giác tính nhận thức mọi sự vật chỉ thông qua những khái niệm: do đó, càng đi sâu vào sự phân chia, nó **không bao giờ nhận thức chỉ thông qua trực quan đơn thuần mà lúc nào cũng lại thông qua những khái niệm thấp hơn**. Sự nhận thức những hiện tượng

trong sự quy định trọn vẹn về chúng (chỉ có thể có được thông qua giác tính) đòi hỏi một sự dị biệt hóa được tiếp tục không ngừng đối với những khái niệm của nó và một sự tiến tới những sự dị biệt lúc nào cũng vẫn còn; những sự dị biệt này vốn đã bị trừ tượng hóa trong khái niệm về giống và càng bị trừ tượng hoá hơn nữa trong khái niệm về loài.

B685 Quy luật này về sự dị biệt hóa cũng không thể được vay mượn từ kinh nghiệm, vì kinh nghiệm không thể mang lại các sự gợi mở nào đi xa đến như thế [không thể mang lại nguyên tắc có tầm áp dụng phổ quát đến như thế]. Sự dị biệt hóa thường nghiệm ắt sẽ sớm dừng lại trong việc phân biệt cái đa tạp, nếu nó không được hướng dẫn bởi quy luật **siêu nghiệm** về sự dị biệt hóa đã đi trước nó, với tư cách là một Nguyên tắc của lý tính, buộc giác tính phải đi tìm sự phân biệt và phải luôn luôn phỏng đoán rằng những sự dị biệt là vẫn còn, cho dù chúng không bộc lộ ngay cho các giác quan. [Chẳng hạn] để phát hiện rằng các chất khoáng có tính hút nước (đá vôi và các loại muối) là có rất nhiều loại, cần có một quy tắc đi trước của lý tính đặt ra nhiệm vụ cho giác tính phải đi tìm sự khác biệt bằng cách giả định tiên quyết rằng Tự nhiên phong phú hơn những gì [giác quan ta] phỏng đoán được. Bởi vì, chúng ta có quan năng giác tính phải phục tùng tiền đề về những sự dị biệt trong Tự nhiên, cũng giống như đã phục tùng điều kiện rằng những đối tượng đều có sự đồng tính tự nơi chúng, bởi chính sự đa tạp của những gì có thể được tập hợp dưới một khái niệm tạo ra sự sử dụng của khái niệm này cũng như sự hoạt động của giác tính.

Vậy, lý tính chuẩn bị miếng đất cho giác tính hoạt động trong lãnh vực của mình thông qua các Nguyên tắc:

1. Nguyên tắc về **sự đồng tính (Gleichartigkeit)** của cái đa tạp dưới các loài (Gattungen) cao hơn.

2. Nguyên tắc về sự dị biệt (**Varietät**) của cái đồng tính dưới các giống (**Arten**) thấp hơn;
3. và để hoàn tất sự thống nhất có hệ thống, lý tính thêm vào: Nguyên tắc về sự tương đồng, [**thân thuộc**] (**Affinität**) giữa mọi khái niệm đòi hỏi một bước chuyển liên tục từ một giống này sang một giống khác thông qua sự tăng trưởng có tính cấp độ của sự dị biệt.

B686

Chúng ta có thể gọi chúng là các Nguyên tắc về sự Đồng tính (**Homogenität = Gleichartigkeit**); về sự Dị biệt hoá (**Spezifikation**) và về sự Liên tục (**Kontinuität**) của những hình thức. Nguyên tắc sau cùng này nảy sinh từ chỗ người ta hợp nhất hai nguyên tắc đầu tiên lại, sau khi người ta đã hoàn tất sự nối kết có hệ thống trong Ý niệm, không những trong việc đi lên đến các loài cao hơn mà cả trong việc đi xuống đến các giống thấp hơn, vì, trong trường hợp này, mọi cái đa tạp đều thân thuộc với nhau, bởi nhìn chung, chúng đều bắt nguồn từ một loài tối cao duy nhất thông qua mọi cấp độ của việc quy định được mở rộng.

Ta có thể minh họa sự thống nhất có hệ thống dưới ba Nguyên tắc lô-gíc trên đây bằng hình ảnh cảm tính sau: Người ta có thể xem mỗi khái niệm như là một điểm, giống như chỗ đứng của một người quan sát, có chân trời (**Horizont**) của nó, tức là, có một số lượng các sự vật có thể được hình dung và được nhìn bao quát từ chân trời ấy. Bên trong chân trời này, lại có thể có một số lượng vô tận các điểm; mỗi điểm lại có chân trời hẹp hơn của mình, tức là, mỗi giống chứa đựng các nhánh theo Nguyên tắc của sự dị biệt hóa, và chân trời lô-gíc chỉ bao gồm các chân trời hẹp hơn (các nhánh) chứ không phải bao gồm những điểm không có phạm vi [ngoại diên] (những cá thể). Nhưng đối với các chân trời khác nhau, tức với các loài được quy định từ cùng bấy nhiêu khái niệm, một chân trời chung có thể được suy

B687 tưởng - để từ đó người ta nhìn bao quát các loài như từ một trung tâm điểm; chân trời chung ấy chính là loài cao hơn, cho tới kỳ cùng là một loài **tối cao** như là chân trời phổ biến và đích thực, được xác định từ chỗ đứng (Standpunkt) [quan điểm] của khái niệm **tối cao** bao hàm bên dưới nó mọi cái đa tạp như những loài, giống và nhánh.

Chính quy luật về sự đồng tính đã dẫn tôi đến chỗ đứng [quan điểm] tối cao này, cũng như quy luật về sự dị biệt hóa dẫn tôi đến tất cả những khái niệm thấp hơn và đến sự dị biệt tối đa của chúng. Nhưng vì lẽ bằng cách như vậy, trong toàn bộ phạm vi của mọi khái niệm khả hữu đều không thể có cái gì là trống rỗng cả, nên từ tiền đề về chân trời phổ biến và sự phân chia trọn vẹn của chân trời này đã nảy sinh ra Nguyên tắc: **non datur vacuum formarum** [latin: không được có khoảng trống của những khái niệm], tức là, không có nhiều loài đầu tiên và nguyên thủy khác nhau bị ngăn cách và hầu như cô lập với nhau (bằng một khoảng trống ở giữa), trái lại, mọi loài đa tạp đều chỉ là những chi nhánh của một loài phổ biến và tối cao duy nhất. | Và Nguyên tắc này có hệ luận trực tiếp của nó: “**datur continuum formarum**” [latin: phải có sự liên tục của khái niệm], tức là, mọi sự khác nhau của các giống đều giới hạn lẫn nhau và không cho phép có bước chuyển từ giống này sang giống kia bằng một bước nhảy, mà chỉ thông qua tất cả các độ của sự khác nhau ngày càng nhỏ dần để người ta có thể đạt được chúng một cách tuần tự; nói ngắn, không có các giống hay nhánh nào (trong khái niệm của lý tính) là tuyệt đối gần nhau mà bao giờ cũng có thể có những giống trung gian, và sự khác nhau giữa cái trung gian này với cái thứ nhất và cái thứ hai là nhỏ hơn sự khác nhau giữa hai cái này với nhau.

B688

Như vậy, quy luật **thứ nhất** ngăn ngừa sự thái quá trong sự đa tạp của các loài nguyên thủy khác nhau và ủng

hộ sự đồng tính; ngược lại; quy luật **thứ hai** hạn chế chính xu hướng muốn đi tới sự nhất trí này lại và đòi hỏi sự phân biệt các nhánh, trước khi người ta áp dụng khái niệm phổ biến vào cho những cá thể riêng lẻ. Quy luật **thứ ba** hợp nhất cả hai quy luật trước, bằng cách **đề ra** sự đồng tính ngay ở trong sự đa tạp tối đa thông qua bước chuyển theo cấp độ từ một giống này sang giống khác, chỉ ra một dạng thân thuộc giữa các chi nhánh khác nhau, trong chừng mực chúng đều thoát thai từ cùng một gốc.

Nhưng, quy luật lô-gíc về cái **continuum specierum (formarum logicarum)** [latinh: sự liên tục trong dị biệt hóa về phương diện lô-gíc của khái niệm] lại lấy một quy luật **siêu nghiệm** làm tiền đề (đó là: "**lex continui in natura**", latinh: "quy luật về sự liên tục trong Tự nhiên"), vì nếu không có quy luật siêu nghiệm này, sự sử dụng của giác tính có thể bị chính nguyên tắc [lô-gíc] trên đây làm cho lằm lạc, vì nguyên tắc lô-gíc có lẽ sẽ đi con đường trái ngược lại với Tự nhiên. Do đó, quy luật [siêu nghiệm] này đặt nền tảng trên các cơ sở thuần túy siêu nghiệm chứ không phải thường nghiệm. Vì trong trường hợp sau [là thường nghiệm], quy luật ấy phải đến sau hệ thống, trong khi thực sự chính nó là cái **trước tiên** tạo ra cái gì có tính hệ thống cho nhận thức về Tự nhiên. Đằng sau các quy luật này cũng không ẩn giấu các ý đồ muốn dùng chúng như các thử nghiệm đơn thuần [trong việc nghiên cứu về Tự nhiên], mặc dù nếu quả thật sự nối kết này chứng tỏ là đúng, sẽ mang lại một căn cứ mạnh mẽ để xem sự thống nhất mới được ta suy tưởng một cách giả thiết là có cơ sở và vì thế, chúng cũng có ích trong ý đồ này; tuy nhiên người ta thấy rõ nơi chúng rằng: các quy luật siêu nghiệm phán đoán bản thân sự kiếm ước của các nguyên nhân cơ bản, sự đa tạp của những kết quả và từ đó, một sự thân thuộc tương đồng giữa những mắt xích của Tự nhiên là vừa hợp với lý tính, vừa phù hợp với Tự nhiên, và vì thế, các Nguyên tắc này có sự khuyến khích [sử dụng]

một cách trực tiếp chứ không chỉ đơn thuần như là các động tác của phương pháp [nghiên cứu].

Nhưng người ta lại dễ thấy rằng: sự liên tục của những hình thái cũng chỉ là một Ý niệm đơn thuần, không có một đối tượng tương ứng nào có thể được trưng ra ở trong kinh nghiệm, **không chỉ vì**: các giống (Spezies) trong tự nhiên được phân chia một cách thực sự, vì thế, tự chúng phải tạo nên một **quantum discretum** [lượng riêng biệt], và nếu giả thử sự tiến lên theo cấp độ là liên tục trong sự tương đồng, thân thuộc của các giống, hóa ra giữa hai giống được mang lại có một sự vô tận hiện thực của các giống trung gian, điều này vô lý, không thể có được; **mà còn vì**: ta không thể tạo ra một sự sử dụng thường nghiệm nhất định nào về quy luật này cả, bởi nó không mang lại cho ta đặc điểm [tiêu chuẩn] tối thiểu nào về sự tương đồng để theo đó ta biết đi tìm chuỗi các cấp độ của sự dị biệt xa đến đâu, trái lại, không cho biết gì khác hơn là một sự hướng dẫn chung rằng ta **phải** đi tìm chuỗi ấy.

B690

Bây giờ nếu ta sắp xếp các Nguyên tắc được trình bày trên đây theo trật tự để đặt chúng phù hợp với việc sử dụng thường nghiệm, các Nguyên tắc về sự thống nhất có hệ thống sẽ đứng theo thứ tự đại thể như sau: **sự đa tạp, sự thân thuộc và sự thống nhất**, nhưng - với tư cách là các Ý niệm -, mỗi cái trong chúng đều được hiểu trong độ cao nhất của sự hoàn chỉnh. Lý tính lấy những nhận thức của giác tính làm tiền đề, tức những nhận thức trước hết được áp dụng vào kinh nghiệm, và đi tìm sự thống nhất của chúng dựa theo các Ý niệm đi xa hơn rất nhiều những gì kinh nghiệm có thể đạt tới. Sự thân thuộc của cái đa tạp, - không gây thiệt hại gì cho sự dị biệt của nó - dưới một Nguyên tắc của sự thống nhất, không đơn thuần liên quan đến những sự vật mà còn xa hơn, liên quan đến cả các thuộc tính và các lực của những sự vật. Vì thế, chẳng hạn qua một kinh

nghiệm (chưa hoàn toàn được điều chỉnh), quỹ đạo của các hành tinh được mang lại cho ta như là theo hình tròn, và khi ta phát hiện có các sự sai biệt, ta phỏng đoán các sai biệt ấy là nằm ở chỗ hình tròn có thể thay đổi - theo một quy luật ổn định thông qua mọi độ trung gian vô tận đã đưa đến một trong các quỹ đạo sai lệch kia, tức là, các sự vận động của các hành tinh, nếu không phải là hình tròn, thì cũng đến gần với các thuộc tính của hình tròn ít hay nhiều và rơi vào hình êlíp. Các sao chổi càng cho thấy một sự sai biệt lớn hơn nữa trong quỹ đạo của chúng, vì chúng (trong mức độ quan sát được) không quay trở lại trong hình tròn, ta lại phỏng đoán một quỹ đạo parabol là cái gần gũi với hình êlíp và đó là khi trục của hình êlíp được kéo quá dài [cho độ lớn không được xác định] khiến không thể phân biệt được với hình êlíp trong tất cả các quan sát của ta. Vậy là, dựa theo sự hướng dẫn của các Nguyên tắc ấy, chúng ta đến được với sự thống nhất của các loại quỹ đạo này trong hình dạng của chúng; nhưng qua đó, ta còn tiếp tục đến được với sự thống nhất về nguyên nhân của mọi quy luật vận động của chúng (trọng lực). | Từ đó, ta tiếp tục mở rộng các chinh phục của ta đối với vũ trụ, tìm cách giải thích cả mọi sự dị biệt và mọi điều có vẻ sai lệch với các quy luật trên từ cùng một Nguyên tắc, rút cục thậm chí bổ sung thêm những điều kinh nghiệm không thể xác nhận được, đó là dựa theo các quy luật về sự thân thuộc [với hình êlíp], ta suy tưởng về các quỹ đạo hyperbôn của sao chổi, trong đó các sao chổi hoàn toàn rời khỏi thái dương hệ của ta, và khi đi từ thái dương hệ này sang thái dương hệ khác, chúng hợp nhất trong quỹ đạo của chúng những phần xa hơn nữa của một hệ thống vũ trụ không bị giới hạn đối với ta, một hệ thống được nối kết bởi cùng một lực vận động.

Điều đáng chú ý và cũng là điều duy nhất được ta nghiên cứu nơi các Nguyên tắc này là: Chúng có vẻ là các Nguyên tắc siêu nghiệm và mặc dù chỉ chứa đựng các Ý

niệm đơn thuần để hướng dẫn việc sử dụng thường nghiệm của lý tính, - trong đó sự sử dụng thường nghiệm hầu như chỉ bất cân xứng (asymtotisch), tức là, có thể đơn thuần tiệm cận chúng thôi chứ không bao giờ đạt được hoàn toàn -, chúng vẫn - với tư cách là những mệnh đề lỏng lẻo tiên nghiệm - có giá trị khách quan, tuy rằng bất định, có vai trò làm quy tắc cho kinh nghiệm khả hữu và được sử dụng thực sự trong việc xử lý kinh nghiệm một cách đầy may mắn như là các Nguyên tắc **hỗ trợ khám phá (heuristische)***, tuy người ta không thể thực hiện một sự diễn dịch siêu nghiệm về chúng được, vì sự diễn dịch không thể có được đối với các Ý niệm như đã chứng minh trước đây.

Trong phần Phân tích pháp siêu nghiệm, ta đã phân biệt các Nguyên tắc (Grundsätze) của giác tính ra làm các nguyên tắc **năng động** như là các nguyên tắc đơn thuần có tính **điều hành** cho trực quan với các nguyên tắc **toán học** có tính **cấu tạo** cho trực quan. Dù vậy, trong quan hệ với **kinh nghiệm**, các quy luật **năng động** nói trên vẫn có tính **cấu tạo** vì chúng làm cho các **khái niệm** có thể có được một cách tiên nghiệm và nếu không có chúng, kinh nghiệm cũng không thể có được. [Các nguyên tắc năng động tạo nên khả thể cho các khái niệm như nguyên tắc nhân quả và cộng đồng tương tác...]. Ngược lại, các Nguyên tắc (Prinzipien) của lý tính không bao giờ có tính **cấu tạo** đối với những **khái niệm thường nghiệm**, vì không có một **niệm thức** tương ứng nào của cảm năng có thể được mang lại cho chúng, và vì thế, chúng không thể có đối tượng nào in **concreto** [cụ thể]. Vậy bây giờ nếu tôi bác bỏ một sự sử dụng thường nghiệm như thế đối với chúng như là các Nguyên tắc cấu tạo, tôi muốn đảm bảo cho chúng một ít giá trị khách quan trong việc sử dụng **điều hành** như thế nào và

* **Heuristische**: xem chú thích cho B644. (N.D).

việc sử dụng ấy có thể có ý nghĩa gì?

B693 Giác tính hình thành một **đối tượng** cho lý tính cũng giống như cảm năng là đối tượng cho giác tính. Tạo ra sự thống nhất cho mọi hành vi thường nghiệm có thể có của giác tính một cách có hệ thống là một công việc của lý tính, giống như giác tính đã nối kết cái đa tạp của những hiện tượng thông qua những khái niệm và dưới những quy luật thường nghiệm. Nhưng các hành vi của giác tính, nếu không có các niệm thức của cảm năng, đều là bất định [unbestimmt/chưa được xác định]; cũng thế, sự thống nhất thuần lý của lý tính tự nó cũng **bất định** xét trong quan hệ với các **điều kiện** để nhờ đó giác tính phải nối kết những khái niệm của mình một cách có hệ thống, cũng như xét về **mức độ** mà giác tính biết phải đi bao xa trong việc nối kết này. Chỉ có điều là, mặc dù không một **niệm thức** nào trong trực quan có thể được tìm thấy cho việc thống nhất có hệ thống một cách trọn vẹn mọi khái niệm của giác tính, thì một cái **TƯƠNG TỰ** (ein ANALOGON) của một niệm thức như thế vẫn có thể và phải được mang lại; cái tương tự ấy là Ý niệm về cái tối đa (die Idee des Maximums) trong việc phân chia và việc hợp nhất nhận thức giác tính trong một Nguyên tắc. Vì lẽ, cái lớn nhất [cái Tối đa] và cái trọn vẹn tuyệt đối (das Absolutvollständige) đều cho phép được suy tưởng một cách **xác định**, bởi mọi điều kiện hạn chế - mang lại sự đa tạp bất định - đều bị lược bỏ hết. Vậy, Ý niệm của lý tính là một cái **Tương Tự** với một niệm thức của cảm năng, nhưng với sự khác biệt là: sự áp dụng các khái niệm của giác tính vào cho niệm thức của lý tính [cái Tương tự] không phải là một nhận thức về bản thân đối tượng (như trong việc áp dụng các phạm trù vào các niệm thức cảm tính của chúng), trái lại, chỉ là một quy tắc (Regel) hay Nguyên tắc của sự thống nhất có hệ thống của mọi sự sử dụng giác tính. Nhưng vì Nguyên tắc [của lý tính] - xác lập một cách tiên nghiệm sự thống nhất trọn vẹn của việc sử dụng giác

tính -, cũng vẫn có giá trị cho đối tượng của kinh nghiệm - tuy chỉ một cách **gián tiếp** -, do đó, các Nguyên tắc của lý tính thuần túy cũng có tính thực tại khách quan đối với đối tượng của kinh nghiệm, chỉ có điều không phải để **xác định (bestimmen)** một cái gì đó nơi những đối tượng, mà chỉ biểu thị **phương pháp**, theo đó việc sử dụng trong kinh nghiệm một cách thường nghiệm và xác định của giác tính có thể nhất trí trọn vẹn với chính nó, bằng cách giác tính phải được nối kết với Nguyên tắc về sự thống nhất trọn vẹn [có hệ thống] càng nhiều càng tốt và được rút ra từ Nguyên tắc ấy.

B694

Tôi gọi tất cả các Nguyên tắc **chủ quan** không bắt nguồn từ đặc tính của đối tượng mà từ sự quan tâm (Interesse) của lý tính đối với một sự hoàn hảo có thể có nào đó của nhận thức về đối tượng này, là các **CHÂM NGÔN (MAXIMEN)** của lý tính. Vậy tức là có các Châm ngôn của lý tính tư biện chỉ dựa trên sự quan tâm tư biện của lý tính, mặc dù chúng có vẻ là các Nguyên tắc khách quan.

Nếu các Nguyên tắc đơn thuần có tính điều hành bị xem là có tính cấu tạo, chúng - bây giờ với tư cách là các Nguyên tắc khách quan - có thể đối lập tương phản nhau; nhưng nếu người ta xem chúng đơn thuần như là các **Châm ngôn**, sẽ không phải là sự đối lập tương phản thực sự, mà chỉ đơn thuần là **một sự quan tâm khác** của lý tính tạo ra sự cách biệt của phương cách [lề lối] tư duy (Denkungsart). Trong thực tế, lý tính chỉ có một mối quan tâm **duy nhất** và sự tranh cãi giữa các Châm ngôn của nó chỉ là một sự khác biệt và giới hạn lẫn nhau giữa các phương pháp để thỏa mãn mối quan tâm này.

Bên cạnh đó, nơi một số người sử dụng lý tính, sự quan tâm có thể hướng nhiều hơn về sự đa tạp (dựa theo Nguyên tắc về sự dị biệt hóa); nhưng nơi các người khác lại có sự quan tâm về sự thống nhất (theo Nguyên tắc của sự

- B695 hỗn hợp [hay: thống hợp: Aggregation]). Phía nào cũng tin rằng phán đoán của họ sở dĩ có được là từ sự thức nhận (Einsicht) [thấu hiểu sâu sắc] về đối tượng, nhưng [thực ra] chỉ dựa trên sự tin theo ít hay nhiều vào một trong hai nguyên tắc trên, trong khi không nguyên tắc nào trong cả hai là đặt nền tảng trên các cơ sở khách quan cả mà chỉ dựa trên sự quan tâm của lý tính, do đó, chúng có thể được gọi là các **Châm ngôn** đúng hơn là các Nguyên tắc. Khi tôi nhìn các nhà thông thái tranh cãi với nhau về đặc điểm [để phân biệt] các giống người, các động vật hay thực vật và cả về khoáng vật nữa, chẳng hạn với lý do, người thì cho rằng có những đặc tính dân tộc đặc thù có cơ sở trong nguồn gốc tiến hoá, hoặc có các sự khác nhau rất quyết định về mặt di truyền của các gia đình, các chủng tộc v.v., ngược lại, những người khác lại nhấn mạnh rằng trong vấn đề này, Tự nhiên đã tạo ra các cơ địa (Anlagen) hoàn toàn giống nhau và mọi sự khác biệt chỉ dựa trên các ngẫu nhiên bên ngoài; tôi chỉ xin phép lưu ý đến đặc tính của đối tượng để hiểu ra rằng đối với cả hai phía, đối tượng còn nhiều điều ẩn tàng sâu hơn là những gì họ [tự cho rằng] có thể phát biểu từ sự thức nhận vào tận trong bản tính tự nhiên của đối tượng. Cuộc tranh cãi ấy không gì khác hơn là sự quan tâm có hai **mặt** của lý tính trong đó mỗi bên tâm niệm hoặc bị tác động bởi một mặt, do đó có sự dị biệt trong các **châm ngôn**: hoặc theo châm ngôn về tính đa tạp của Tự nhiên, hoặc châm ngôn về tính thống nhất. | Cả hai châm ngôn này đều có thể hợp nhất với nhau, nhưng bao lâu chúng bị xem như là các thức nhận khách quan, chúng không chỉ gây ra sự tranh cãi mà còn cả các trở ngại chận đứng rất lâu việc tìm ra chân lý, cho tới khi một phương tiện [mới] được tìm ra để hợp nhất sự quan tâm đang bị tranh chấp này lại và làm thỏa mãn lý tính.
- B696

Đây cũng chính là tình hình đã xảy ra đối với khẳng định hay [đúng hơn] với cuộc luận chiến về cái gọi là quy

luật do **Leibniz** phát hiện và được **Bonnet** củng cố bằng nhiều tư liệu xác đáng, đó là quy luật về **thang [tiến hóa] liên tục của những vật tự tạo**. | Quy luật này thực ra không gì khác hơn là một sự tuân theo Nguyên tắc về sự tương đồng [thân thuộc] (*Affinität*) vốn dựa trên mối quan tâm của lý tính, vì sự quan sát và tri thức về trật tự của Tự nhiên không thể mang lại một khẳng định khách quan như thế. Các bậc thang của một thang [tiến hóa] như vậy - trong chừng mực chiếc thang có thể mang lại cho ta trong kinh nghiệm - cách nhau quá xa, và những sự khác biệt được ta tưởng nhầm là nhỏ lại là những quãng cách rất rộng ở trong bản thân Tự nhiên, khiến cho từ các quan sát ấy (nhất là nơi sự đa tạp quá lớn của những sự vật, rất dễ tìm ra những sự tương tự và gần gũi nhau nào đó), không có gì cho thấy các bậc thang ấy chính là các ý đồ của [bản thân] Tự nhiên. Nhưng ngược lại, **phương pháp** đi tìm trật tự trong Tự nhiên dựa theo một Nguyên tắc như vậy, và **châm ngôn** hãy xem một trật tự như thế, tuy là bất định, nhưng bất cứ ở đâu, hay trong mức độ có thể, đều như là có cơ sở ngay trong Tự nhiên nói chúng, lại là một Nguyên tắc **điều hành** chính đáng và đúng đắn của lý tính; tuy nhiên, với tư cách là một Nguyên tắc điều hành, nó đi xa hơn rất nhiều mà không một kinh nghiệm hay sự quan sát nào có thể ngang bằng được với nó, song không phải để **xác định** một điều gì mà chỉ vạch ra con đường cho kinh nghiệm đi đến sự thống nhất có hệ thống.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

14 SỬ DỤNG CÁC Ý NIỆM CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THEO CÁCH ĐIỀU HÀNH

Siêu hình học tư biện đã hứa hẹn và mong muốn những điều vượt khỏi khả năng của nó. "Mọi sai lầm và ảo tưởng là **do lỗi của phán đoán chứ không phải của bản thân giác tính hay lý tính**" (B671). Thật vậy, "các phạm trù của giác tính không bao giờ lừa phỉnh ta, chúng dẫn dắt ta đến chân lý", còn các Ý niệm của lý tính tuy có xu hướng muốn vượt ra khỏi phạm vi kinh nghiệm, "là cha đẻ của nhiều ảo tưởng" nhưng "không phải do bản thân ý niệm mà do cách sử dụng chúng" một cách sai lầm: thay vì sử dụng chúng một cách **nội tại (immanent)** tức trong phạm vi kinh nghiệm, chúng đã bị lạm dụng để trở thành **siêu việt (transzendent)**. Nói cách khác, các Nguyên tắc vốn chỉ có tính **điều hành (regulativ)** đã bị ngộ nhận là các Nguyên tắc **cấu tạo (konstitutiv)**.

Các Ý niệm của lý tính: Linh hồn, Vũ trụ, Tự do, Thượng đế là những biểu tượng **bình thường và tự nhiên**, những kết quả lô-gíc không thể tránh khỏi của tư duy. Nhưng kết quả lô-gíc tự nhiên này không biểu thị một đối tượng có thật nào, mà chỉ là **Nguyên tắc hướng dẫn cho nhận thức khoa học**.

- 14.1 Lý tính không bao giờ liên hệ trực tiếp với đối tượng mà chỉ liên hệ trực tiếp với giác tính. Bằng các Ý niệm, **lý tính chỉ làm việc với chính mình**. Điều này ẩn chứa nguy cơ gây ra ảo tưởng như đã biết, nhưng lại không phải là vô bổ đối với mục đích mục đích nhận thức. Các nhận thức riêng lẻ bằng phạm trù của giác tính tuy mang lại tri thức khách quan, nhưng tự chúng không đủ sức mang lại sự nhất quán có hệ thống của tri thức xứng danh là khoa học. Ta chỉ đạt được sự nhất quán này dưới sự hướng dẫn của các biểu tượng về cái Toàn thể tuyệt đối, tức của các Ý niệm thuần lý. Nhờ các ý niệm, các khái niệm và phán đoán đạt được trong kinh nghiệm mới có được tính thống nhất trọn vẹn. Đó là ý nghĩa của câu: "**Đối tượng của lý tính chính là giác tính và là mục đích hoạt động của giác tính**". Nếu giác tính mang lại sự thống nhất cho cái đa tạp trong đối tượng bằng các khái niệm, thì lý tính mang lại sự thống nhất cho cái đa tạp của các khái niệm bằng các Ý niệm. Lý tính đặt ra mục tiêu tối hậu cho sự thống nhất "tập thể" (kollektiv) cho mọi hoạt động của giác tính, trong khi giác tính chỉ biết đến sự thống nhất "phân phối"

(distributiv) hay là riêng lẻ cho từng nhận thức thường nghiệm". (B672).

Sự hướng dẫn của lý tính nhằm định hướng cho giác tính đi theo hai chiều ngược nhau:

- tạo nên **nhất thể tối cao và sơ giản nhất** cho cái toàn thể của các quy luật tất yếu.
- mang lại **sự mở rộng tối đa** tính đa tạp của mọi hiện tượng.

Lướt qua lịch sử phát triển của các khoa học, ta dễ dàng kiểm chứng nhận định trên đây của Kant:

- Trong vật lý học, Newton tìm cách "hợp nhất" các thành tựu riêng lẻ trên nhiều lãnh vực của Kepler, Galilei, Huggens, Guericke vào trong cơ học lý thuyết. Ở thế kỷ 20, các nhà vật lý tìm cách quy giảm sự đa tạp vào hai hình thức biểu hiện: khối lượng và năng lượng, rồi hợp nhất trong hệ thức $E=mc^2$ của Einstein và đang muốn vươn tới các mô hình "siêu thống nhất" trong viễn cảnh của vật lý lý thuyết và vật lý hạt cơ bản.
- Sinh vật học muốn quy giảm mọi quá trình sống vào một mô hình hóa-sinh có giá trị chung cho mọi loài sinh vật (động vật và thực vật).
- Tâm lý học luôn tìm kiếm các yếu tố phổ biến nhất để quy mọi hiện tượng tâm lý vào các động lực cơ bản để thống nhất nơi nhân cách của con người.
- Các khoa học xã hội và kinh tế học tìm cách quy giảm mọi hiện tượng xã hội vào các khái niệm và động lực cơ bản, chẳng hạn quy luật: "sự tương ứng giữa cơ sở hạ tầng và kiến trúc thượng tầng", quy luật "cung-cầu" hay quy luật "giảm thiểu tính phức tạp" (Luhmann) v.v..

Bên cạnh các môn học thường nghiệm bao giờ cũng hình thành các bộ phận nghiên cứu lý thuyết, đó chính là biểu hiện xu hướng quy giảm, "kiềm ước" phù hợp với Ý niệm về tính nhất thể tối cao. Đồng thời ở mặt khác, các khoa học lại không ngừng nỗ lực phát hiện các hiện tượng mới trong tự nhiên và xã hội. Không chỉ coi trọng sự thống nhất có hệ thống - còn gọi là tính giản dị và trang nhã của các lý thuyết -, các khoa học luôn hướng tới sự phong phú đầy đủ biệt của mọi đối tượng nhận thức.

- 14.2 Hai khuynh hướng nghiên cứu trên xuất phát từ các Nguyên tắc nền tảng của lý tính. Đi tìm sự thống nhất, lý tính dựa trên Nguyên tắc siêu nghiệm về sự **đồng tính** (đồng loại) (Homogenität) của cái đa tạp; đi

lìm sự phong phú tối đa, dựa trên Nguyên tắc về sự dị biệt và cá biệt hóa. Cả hai Nguyên tắc hay quy luật này, theo Kant, đã được triết học cổ truyền nhận ra khi nêu các châm ngôn: **“không nên gia tăng một cách không cần thiết số lượng các Nguyên tắc cơ bản”** (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*) và **“không nên quy giảm sự đa tạp của sự vật một cách vô cớ”** (*entium varietates non temere esse minuendas*) (B680-684).

Hai định hướng vừa đối lập nhau vừa bổ sung cho nhau, không nên có sự tranh cãi phiến diện như không hiếm lần đã xảy ra giữa các nhà khoa học.

Tóm lại, theo Kant, **tính thống nhất, tính đa dạng** - và thêm Nguyên tắc thứ ba nữa: **tính liên tục** trong tự nhiên và xã hội - là các ý niệm của lý tính; chúng không thể được rút ra một cách đơn giản từ bản thân giác tính vốn bị hạn chế trong phạm vi kinh nghiệm riêng lẻ mà phải từ cái nhìn bao quát của một **“chân trời” (Horizont)** (B686) do lý tính mang lại. Tuy nhiên, lý tính chỉ đòi hỏi, định hướng, cổ vũ nghiên cứu (*heuristisch*) chứ không thể làm thay cho giác tính. Lý tính không mang lại các giải pháp “siêu nhiên”, nó chỉ **chấp cánh** cho giác tính. (“giương cánh bay cao” - B619 - là chữ “bay bướm” duy nhất mà Kant tự cho phép mình dùng trong cả quyển sách khô khan và nặng nề này. Một câu nói “thơ mộng” hiếm hoi khác là ở gần cuối sách: “... cuối cùng rồi chúng ta cũng sẽ tìm đến với **Siêu hình học** như trở lại với người tình cũ đã chia tay” - B878 -!).

Các ý niệm vừa lưu ý ta luôn phải ý thức về tính hữu hạn của mọi nhận thức đã đạt được, vừa về tính vô tận của công cuộc tìm tòi không bao giờ kết thúc.

B697

**VỀ MỤC ĐÍCH [CỨU CÁNH] TỐI HẬU CỦA
PHÉP BIỆN CHỨNG TỰ NHIÊN TRONG
LÝ TÍNH CON NGƯỜI**

Các Ý niệm của lý tính thuần túy tự chúng không bao giờ có thể có tính biện chứng mà chỉ đơn thuần việc **lạm dụng** chúng mới là điều duy nhất làm cho - từ các Ý niệm ấy - một ảo tượng lừa bịp nảy sinh ra cho ta, bởi vì chúng đều được đặt ra cho ta (aufgegeben) thông qua bản tính tự nhiên của lý tính chúng ta, và tòa án tối cao này đối với mọi quyền hạn và yêu sách của sự tư biện của ta không thể tự mình lại chứa đựng các sự lừa dối và nhầm lẫn nguyên thủy được. Vì thế, có lẽ các Ý niệm vốn có sự quy định tốt đẹp và hợp mục đích ngay trong tố chất tự nhiên (Naturanlage) của lý tính chúng ta. Thế nhưng, như vẫn thường xảy ra, đám đông các nhà nguy biện luôn lớn tiếng la lối về sự thiếu chặt chẽ và các mâu thuẫn [của lý tính], khinh thường nhà cai trị này, trong khi kế hoạch sâu xa nhất của nhà cai trị thì họ không đủ sức thâm nhập vào được, trong khi đứng ra họ phải biết ơn các ảnh hưởng tốt đẹp [của lý tính] nhờ đó, bản thân sự tồn tại và cả sự đào tạo của họ đã cho phép họ có khả năng chỉ trích và lên án lý tính.

B698

Người ta không thể sử dụng một khái niệm tiên nghiệm với sự xác tín nếu trước đó không làm được công việc **diễn dịch siêu nghiệm** về nó. [về “diễn dịch”, xem B117...]. Các Ý niệm của lý tính thuần túy tuy không cho phép một sự diễn dịch giống như phương cách diễn dịch các phạm trù [của giác tính], nhưng nếu các Ý niệm ít ra cũng có ít nhiều tính giá trị khách quan - dù chỉ là bất định - chứ không phải là các **vật-tư tưởng** trống rỗng, đơn thuần (*entia rationis ratiocinantis*), một sự diễn dịch về chúng phải có

thể có được, với điều kiện sự diễn dịch ấy khác xa với sự diễn dịch mà người ta đã có thể tiến hành với các phạm trù. **Việc diễn dịch về các Ý niệm là phần kết thúc công cuộc phê phán lý tính thuần túy, và bây giờ ta thử làm công việc ấy.**

Có một sự khác nhau lớn giữa cái gì được mang lại cho lý tính của tôi như một Đối tượng theo nghĩa tuyệt đối (schlechthin) [có thực] hay chỉ như một Đối tượng trong Ý niệm. Trong trường hợp trước, những khái niệm của tôi nhắm vào việc **xác định** đối tượng; trong trường hợp sau, nó thực sự chỉ là một **Niệm thức (ein Schema)** mà không có một đối tượng nào - dù là giả thiết - quan hệ **trực tiếp** với Niệm thức ấy cả -, và chỉ được dùng để hình dung những đối tượng khác, nhờ vào mối quan hệ với Ý niệm này trong tính thống nhất có hệ thống của nó, do đó, là hình dung một cách **gián tiếp**. Cho nên, tôi nói, khái niệm về một Trí tuệ tối cao là một Ý niệm đơn thuần, tức là, thực tại khách quan của khái niệm này không ở chỗ nó có quan hệ trực tiếp với một đối tượng (vì trong ý nghĩa đó, ta ắt không thể biện minh tính giá trị khách quan của nó), trái lại, nó chỉ là một Niệm thức được sắp xếp theo các điều kiện của sự thống nhất thuần lý tối đa cho khái niệm về một **sự vật nói chung**, chỉ được dùng để duy trì sự thống nhất có hệ thống tối đa trong việc sử dụng thường nghiệm của lý tính chúng ta, bằng cách người ta **dẫn xuất** đối tượng của kinh nghiệm ra từ đối tượng **tưởng tượng** của Ý niệm này như là từ cơ sở hay là nguyên nhân của nó. Chẳng hạn, đó là trường hợp ta bảo rằng, những sự vật của thế giới phải được xem **như thể (als ob)** chúng có được sự tồn tại là từ một Trí tuệ tối cao. Bằng cách đó, Ý niệm thực ra chỉ là một khái niệm hỗ trợ khám phá (heuristic) chứ không phải là trực tiếp (**ostensiv**) [rút ra từ trực quan về đối tượng]; và không cho thấy một đối tượng được cấu tạo ra sao [có những thuộc tính gì]; mà chỉ cho

thấy chúng ta, dưới sự hướng dẫn của khái niệm ấy, phải làm như thế nào để đi tìm đặc điểm [cấu tạo] và sự nối kết của những đối tượng của kinh nghiệm nói chung. Bây giờ, nếu người ta có thể chỉ ra được rằng, mặc dù cả ba loại Ý niệm siêu nghiệm (tâm lý học, vũ trụ học và thần học) không quan hệ trực tiếp với một đối tượng tương ứng nào cũng như với tính quy định [các thuộc tính] của đối tượng ấy, song chúng vẫn dẫn mọi quy luật của việc sử dụng thường nghiệm của lý tính - dưới tiền đề của một đối tượng như thế trong Ý niệm - đến sự thống nhất có hệ thống và bao giờ cũng mở rộng chứ không thể đi ngược lại nhận thức thường nghiệm: đây chỉ là một **Châm ngôn** tất yếu của lý tính được tiến hành đúng theo các Ý niệm nói trên. Và đó cũng chính là sự **DIỄN DỊCH SIÊU NGHIỆM** về mọi Ý niệm của lý tính tư biện, không phải như là về các Nguyên tắc cấu tạo nhằm mở rộng nhận thức của ta đối với nhiều đối tượng hơn là những gì kinh nghiệm có thể mang lại, mà chỉ như là về các Nguyên tắc điều hành hướng tới sự thống nhất có hệ thống của cái đa tạp trong nhận thức thường nghiệm nói chung, qua đó, nhận thức thường nghiệm - trong khuôn khổ các ranh giới của chính mình - được phong phú hơn và được điều chỉnh tốt hơn là khi chỉ thông qua việc sử dụng đơn thuần các Nguyên tắc của giác tính không có [sự hướng dẫn] của các Ý niệm này.

B700

Tôi xin làm rõ hơn như sau: theo sự hướng dẫn của các Ý niệm nói trên như là các Nguyên tắc [điều hành], chúng ta có thể:

1. (trong Tâm lý học) nối kết mọi hiện tượng, hành vi và cảm thụ của tâm thức chúng ta dựa theo manh mối (Leitfaden) của kinh nghiệm bên trong **như thể (als ob)** tâm thức là một Bản thể đơn thuần [đơn tố], là thường tồn (ít nhất trong đời sống hiện tại) với tính đồng nhất về nhân cách, trong khi những trạng thái của nó - những

trạng thái của thân xác chỉ như là những điều kiện bên ngoài cũng thuộc về những trạng thái này - đều liên tục thay đổi.

2. (trong Vũ trụ học), chúng ta phải truy tìm những điều kiện của những hiện tượng tự nhiên - bên trong cũng như bên ngoài - trong một cuộc nghiên cứu không kết thúc trọn vẹn ở đâu cả, **như thể** chúng tự mình là vô tận và không phải là một mắt xích đầu tiên và tối cao, dù không phải vì thế mà phủ nhận các nguyên nhân đầu tiên đơn thuần khả niệm ở bên ngoài mọi hiện tượng, nhưng lại không bao giờ được phép đưa các nguyên nhân này vào trong sự nối kết giữa các sự giải thích về tự nhiên, bởi lẽ ta không hề nhận biết được chúng.
3. Và sau cùng, (trong quan hệ với Thần học), ta phải xem tất cả những gì luôn thuộc về sự nối kết của kinh nghiệm khả hữu **như thể** tạo nên một sự thống nhất tuyệt đối nhưng hoàn toàn phụ thuộc và luôn có-điều kiện vì vẫn còn nằm trong thế giới cảm tính, song đồng thời **như thể** cái tổng thể (der Inbegriff) mọi hiện tượng này (tức bản thân thế giới cảm tính) có một Nguyên nhân duy nhất - tối cao và tự túc-tự mãn ở bên ngoài phạm vi của chúng, đó là một Lý tính hầu như độc lập, nguyên thủy và sáng tạo. | Chúng ta đặt tất cả mọi sự sử dụng thường nghiệm của lý tính chúng ta trong sự mở rộng tối đa của nó vào trong mối quan hệ với Lý tính [nguyên thủy] ấy, **như thể** bản thân mọi đối tượng đều bắt nguồn từ **Nguyên mẫu** này của mọi lý tính, tức là: chúng ta không dẫn xuất những hiện tượng bên trong của linh hồn từ một Bản thể tư duy đơn thuần [có thật nào], mà từ **Ý niệm** [điều hành] về một Hữu thể đơn thuần; không dẫn xuất trật tự của thế giới và sự thống nhất có hệ thống của thế giới từ một Trí tuệ tối cao, mà trái lại, từ **Ý niệm** về một Nguyên nhân sáng suốt tối cao, lý tính rút ra các quy

B701

luật mà lý tính có thể sử dụng để thỏa mãn một cách tốt nhất cho chính nó trong khi nối kết những nguyên nhân cho những kết quả trong thế giới hiện tượng.

[Hiểu như vậy thì] không có gì ngăn cản ta **giả định** các Ý niệm này như là khách quan và tồn tại thực (hypostatisch), chỉ ngoại trừ các Ý niệm **vũ trụ học**, là nơi lý tính sẽ gặp phải một Nghịch lý (Antinomie) nếu muốn thực hiện các Ý niệm này (trong khi các Ý niệm tâm lý học và thần học không chứa đựng Nghịch lý như vậy). Vì trong chúng không có mâu thuẫn, nên nào có ai có thể tranh cãi với chúng ta về tính thực tại khách quan của chúng, bởi họ không biết gì về khả thể của chúng để phủ nhận cũng như ta không có cơ sở nào để khẳng định cả!. Dù vậy, để giả định một điều gì thì vẫn chưa đủ nếu chỉ dựa vào việc không gặp trở ngại tích cực nào, và ta vẫn không được phép xem những vật-tư duy [Gedankenwesen] vượt khỏi mọi khái niệm của ta, - dù không có mâu thuẫn - như là những đối tượng hiện thực và được xác định, nếu chỉ dựa vào sự đảm bảo đơn thuần của lý tính tư biện rất muốn hoàn tất công việc của nó. Vì vậy, chúng không thể được giả định một cách tự thân (an sich selbst), trái lại, chỉ có **tính thực tại (Realität)*** của chúng là có giá trị như là tính thực tại của một Niệm thức của Nguyên tắc điều hành về sự thống nhất có hệ thống của mọi nhận thức về tự nhiên, do đó, chúng được lấy làm nền tảng như là **những cái Tương tự (Analogia)** của những sự vật hiện thực, chứ không phải như những sự vật tồn tại tự thân. Đối với đối tượng của Ý niệm, ta thủ tiêu hết mọi điều kiện hạn chế khái niệm [thường nghiệm] của giác tính chúng ta, nhưng chính các điều kiện này mới là những cái duy nhất làm cho ta có thể có được một khái niệm xác định

* **Tính thực tại (Realität)**: điều được khẳng định trong một khái niệm hay trong phán đoán, chứ không phải sự tồn tại (Dasein, Existenz) hiện thực. Xem lại các chú thích của người dịch cho B630, B632. (N.D).

về một sự vật [có thật] nào đó. Và bây giờ ta **suy tưởng** một cái gì đó mà ta không hề có khái niệm nào về tự thân nó cả, nhưng ta vẫn suy tưởng nó như là có một mối quan hệ với cái tổng thể (Inbegriff) của mọi hiện tượng, tương tự (analogisch) với cái trong đó những hiện tượng quan hệ với nhau.

Theo đó, khi ta giả định những hữu thể có tính ý niệm này (ideale Wesen), ta không thực sự mở rộng nhận thức của ta ra bên ngoài những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, mà chỉ mở rộng sự thống nhất thường nghiệm của kinh nghiệm thông qua sự thống nhất có hệ thống [của lý tính] mà ý niệm đã mang lại Niệm thức cho ta; do đó, Ý niệm không có giá trị như là Nguyên tắc cấu tạo mà chỉ đơn thuần như là Nguyên tắc **điều hành**. Vì rằng, khi ta **thiết định** một sự vật, một cái gì đó hay một hữu thể hiện thực **tương ứng** với Ý niệm; điều ấy không có nghĩa là ta muốn mở rộng nhận thức của ta về những sự vật bằng các khái niệm **siêu** **việt**, bởi hữu thể này chỉ được đặt làm nền tảng ở trong Ý niệm chứ không phải tự thân, do đó, chỉ diễn tả về sự thống nhất có hệ thống, có nhiệm vụ làm sợi dây hướng dẫn cho việc sử dụng thường nghiệm của lý tính, chứ ta không hề tìm cách phát hiện cái gì là Nguyên nhân của sự thống nhất này hay đâu là thuộc tính của một hữu thể như vậy để sự thống nhất này dựa vào như dựa vào Nguyên nhân.

Vì thế, khái niệm siêu nghiệm và duy nhất được xác định mà lý tính đơn thuần tư biện mang lại cho ta là khái niệm về Thượng đế và khái niệm này chỉ có thể được hiểu theo nghĩa chính xác nhất theo kiểu **Thượng đế luận** (**deistisch**); tức là, lý tính không hề mang lại giá trị khách quan cho một khái niệm như vậy, mà chỉ cho ta **Ý niệm** về một Cái gì, để trên đó mọi linh thực tại thường nghiệm đặt cơ sở cho sự thống nhất tối cao và tất yếu của chúng; và dựa theo **sự tương tự** (**Analogie**) với một Bản thể hiện thực, ta

có thể suy tưởng về Hữu thể này không bằng cách nào khác hơn như là Nguyên nhân của mọi sự vật vận hành theo đúng những quy luật của lý tính, trong chừng mực ta suy tưởng về Hữu thể ấy như về một đối tượng cá biệt [cá vị] và nên vừa lòng với Ý niệm đơn thuần như thế của Nguyên tắc điều hành của lý tính, đồng thời gạt bỏ việc hoàn tất mọi điều kiện của tư duy vốn vượt quá giác tính của con người, [vì đó là] một việc làm không thể tương hợp với mục đích đưa lại một sự thống nhất có hệ thống và hoàn hảo trong lý tính chúng ta, một sự thống nhất vốn không bị lý tính đặt ra giới hạn nào cả.

B704 Do đó xảy ra tình hình là: khi tôi giả định một Hữu thể thần linh [Thượng đế], tôi không có khái niệm nào về khả thể bên trong của sự hoàn hảo tối cao lẫn về sự tất yếu của sự tồn tại của Hữu thể ấy, nhưng trong trường hợp này, điều tôi có thể thỏa ứng được là có câu trả lời cho mọi câu hỏi liên quan đến cái bất tất và hoàn toàn thỏa mãn được lý tính trong quan hệ với sự thống nhất tối đa cần phải tìm kiếm trong sự sử dụng thường nghiệm của nó, nhưng không thể thỏa mãn lý tính trong quan hệ với [việc chứng minh sự tồn tại hiện thực của] tiền đề này; điều trên đây chứng minh rằng: chính sự quan tâm tư biện của lý tính chứ không phải sự thức nhận thấu suốt (Einsicht) của nó đã cho lý tính có quyền chính đáng là, xuất phát từ một điểm nằm rất xa bên ngoài lãnh vực của nó để từ đó, lý tính xem xét những đối tượng của nó trong một Toàn bộ hoàn chỉnh trọn vẹn.

Ở đây cho thấy một sự khác nhau của phương cách tư duy trong cùng một tiền đề; sự khác nhau này khá tế nhị nhưng lại có tầm quan trọng lớn trong Triết học-siêu nghiệm. Tôi có thể có cơ sở khá đầy đủ để giả định điều gì đấy một cách tương đối (latin: *suppositio relativa*), nhưng lại không có quyền giả định nó một cách tuyệt đối (latin:

suppositio absoluta). Sự phân biệt này là đúng khi đơn thuần bàn về một Nguyên tắc điều hành, vì tuy ta nhận thức sự tất yếu tự thân [của giả định] nhưng không nhận thức được **nguồn gốc** của sự tất yếu ấy, và ta giả định một Nguyên nhân tối cao chỉ đơn thuần nhằm mục đích suy tưởng tính phổ biến của nguyên tắc một cách xác định hơn, chẳng hạn đó là khi tôi suy tưởng một Hữu thể như là đang tồn tại tương ứng với một Ý niệm siêu nghiệm, dù chỉ là một Ý niệm suông. Trong trường hợp này, tôi không bao giờ có thể giả định sự tồn tại tự thân của sự vật, bởi không một khái niệm nào - vốn là cái giúp tôi có thể suy tưởng một đối tượng một cách xác định - đạt được đến sự tồn tại ấy, và các điều kiện cho tính giá trị khách quan của các khái niệm của tôi đều bị loại trừ bởi chính bản thân Ý niệm. Những khái niệm về tính thực tại, bản thể, tính nhân quả, kể cả khái niệm về sự tất yếu trong tồn tại đều không có ý nghĩa để xác định được một đối tượng nào cả, ngoại trừ việc sử dụng chúng để làm cho nhận thức **thường nghiệm** về một đối tượng có thể có được. Các khái niệm ấy có thể được dùng để giải thích khả thể của những sự vật ở **bên trong** thế giới cảm tính, chứ không để giải thích khả thể của **bản thân Toàn bộ thế giới (Weltganze)**, vì cơ sở giải thích này phải nằm bên ngoài thế giới, do đó, không phải là đối tượng của một kinh nghiệm khả hữu. Tuy nhiên, tôi vẫn có thể giả định một Hữu thể bất khả tri (unbegreifliches Wesen) như thế - như đối tượng của một Ý niệm đơn thuần - có mối quan hệ với thế giới cảm tính, dù tôi không thể giả định sự tồn tại tự thân của Hữu thể ấy. Vì, nếu một Ý niệm (đây là Ý niệm về sự thống nhất trọn vẹn và có hệ thống mà tôi sẽ nói rõ hơn sau đây) làm nền tảng cho việc sử dụng thường nghiệm tối đa của lý tính tôi, thì tuy **tự thân** nó không bao giờ có thể được diễn tả trọn vẹn ở trong kinh nghiệm, nhưng lại hết sức thiết yếu để đưa sự thống nhất thường nghiệm đến gần một độ cao tối đa có thể có được, tôi không chỉ có quyền mà còn

B706 buộc phải **hiện thực hóa (realisieren)** Ý niệm này, tức là thiết định cho nó một đối tượng **hiện thực**, tuy nhiên vẫn chỉ như là một **Cái gì nói chung** mà tôi không biết gì về tự thân nó, song lại gán cho nó - như gán cho một cơ sở của sự thống nhất có hệ thống nói trên - các thuộc tính **tương tự** như các thuộc tính của những khái niệm của giác tính trong việc sử dụng thường nghiệm. Do đó, dựa theo sự **tương tự** với các thực tại trong thế giới, với các bản thể, tính nhân quả và sự tất yếu, tôi suy tưởng về một Hữu thể chiếm hữu tất cả các điều ấy trong sự hoàn hảo cao nhất; và, vì Ý niệm này chỉ đơn thuần dựa trên lý tính của tôi, tôi cũng có thể suy tưởng Hữu thể này như là Lý tính độc lập tự tại (selbständige Vernunft) làm Nguyên nhân của Toàn bộ thế giới [hoạt động] thông qua các Ý niệm về sự hài hòa và thống nhất tối đa. | Khi suy tưởng như vậy, tôi vứt bỏ hết mọi điều kiện hạn chế Ý niệm chỉ nhằm mục đích duy nhất là, dưới sự che chở của một nguyên nhân nguyên thủy như vậy, làm cho sự thống nhất có hệ thống của cái đa tạp trong toàn bộ thế giới và nhờ đó, làm cho sự sử dụng lý tính thường nghiệm ở mức tối đa có thể có được, bằng cách tôi xem mọi sự nối kết **như thể** là các sự an bài của một Lý tính tối cao, còn lý tính của chúng ta là một bản sao mờ nhạt. Trong trường hợp đó, tôi suy tưởng Hữu thể tối cao này toàn bằng những khái niệm đúng ra chỉ được sử dụng trong thế giới cảm tính, nhưng vì tôi không sử dụng tiền đề siêu nghiệm này trong việc gì khác hơn là sự sử dụng **tương đối**, tức là tiền đề ấy có nhiệm vụ mang lại **cái cơ chất** cho sự thống nhất thường nghiệm tối đa có thể có được, nên tôi được phép suy tưởng một Hữu thể - mà tôi phân biệt hẳn với thế giới - hoàn toàn thông qua những thuộc tính vốn chỉ thuộc về thế giới cảm tính. Vì tôi không hề đòi hỏi và cũng không có quyền đòi hỏi phải **nhận thức** được đối tượng này của Ý niệm của tôi đúng theo như tự thân nó, bởi tôi không có khái niệm nào về điều này; và ngay bản thân các khái

B707

niệm về thực tại, bản thể, tính nhân quả, và cả về sự tất yếu trong tồn tại đều mất hết mọi ý nghĩa và chỉ còn là các tiêu đề trống rỗng đối với các khái niệm không có nội dung nào, nếu tôi liêu lĩnh dùng chúng ở bên ngoài lãnh vực các giác quan. Tôi chỉ suy tưởng về mối **tương quan** giữa một Hữu thể mà tôi hoàn toàn không nhận thức được về mặt tự thân với sự thống nhất có hệ thống tối đa về toàn bộ thế giới, và chỉ nhằm biến nó thành **Niệm thức** của Nguyên tắc điều hành cho sự sử dụng thường nghiệm tối đa có thể có được của lý tính tôi.

Nếu nhìn vào đối tượng siêu nghiệm của Ý niệm của chúng ta, ta thấy rằng không thể giả định tiên quyết tính hiện thực (Wirklichkeit) của nó dựa theo các khái niệm về Thực tại (Realität), Bản thể, tính nhân quả v.v.. một cách tự thân, vì các khái niệm này không có sự áp dụng tối thiểu nào đối với cái gì hoàn toàn khác biệt với thế giới cảm tính. Cho nên, sự giả định của lý tính về một Hữu thể tối cao, như là Nguyên nhân tối hậu, chỉ được suy tưởng đơn thuần tương đối, vì lợi ích của sự thống nhất có hệ thống của thế giới cảm tính, và là **một Cái gì đó** đơn thuần ở trong Ý niệm mà ta không hề biết tự thân nó như thế nào. Qua đây cũng giải thích được lý do, từ đâu ta lại cần có Ý niệm về một Hữu thể nguyên thủy tất yếu tự thân trong quan hệ với những gì tồn tại được mang lại cho các giác quan, nhưng không bao giờ có thể có khái niệm tối thiểu nào [có hiểu biết gì] về chính Hữu thể ấy và về sự tất yếu **tuyệt đối** của nó.

B708 Đến đây ta đã có thể thấy rõ kết quả của toàn bộ phần Biện chứng pháp siêu nghiệm và xác định chính xác mục đích tối hậu của các Ý niệm của lý tính thuần túy; các Ý niệm chỉ trở thành biện chứng bởi sự hiểu sai và thiếu cẩn trọng. Trong thực tế, lý tính thuần túy không làm việc với gì khác hơn là với **chính nó** và nó cũng không thể có công việc nào khác, bởi vì: không phải những đối tượng đưa đến sự

thống nhất của khái niệm thường nghiệm mà chính là các nhận thức của **giác tính** đưa đến sự thống nhất của khái niệm thuần lý của lý tính, tức là, **sự thống nhất của sự nối kết trong một Nguyên tắc mới là những gì được mang lại cho lý tính**. Sự thống nhất của lý tính là sự thống nhất của Hệ thống; và sự thống nhất có hệ thống này không phục vụ cho lý tính một cách **khách quan** thành một Nguyên tắc để mở rộng [nhận thức] của lý tính về những đối tượng, mà một cách **chủ quan** như là các **Châm ngôn (Maxime)** để mở rộng [quyền hạn] của lý tính trên tất cả mọi nhận thức **thường nghiệm** có thể có được về những đối tượng. Tuy nhiên, sự nối kết có hệ thống - mà lý tính có thể mang lại cho việc sử dụng thường nghiệm của giác tính - không chỉ thúc đẩy sự mở rộng của việc sử dụng giác tính mà còn đồng thời đảm bảo sự đúng đắn của nó. | Và Nguyên tắc của một sự thống nhất có hệ thống như vậy cũng có tính khách quan nhưng theo phương cách bất định (latinh: **principium vagum/nguyên tắc tự do, bất định, không chính xác**), không phải như là Nguyên tắc cấu tạo để xác định một cái gì trong quan hệ với đối tượng trực tiếp của nó; trái lại, như là Nguyên tắc đơn thuần điều hành và Châm ngôn khuyến khích và củng cố sự sử dụng thường nghiệm của lý tính thông qua việc mở ra các con đường mới mà giác tính không biết tới, hướng về **cái Vô tận (cái Bất định)**, nhưng không hề đi ngược lại các quy luật của việc sử dụng thường nghiệm một chút nào cả.

B709

Nhưng lý tính không thể suy tưởng sự thống nhất có hệ thống này bằng cách nào khác hơn là đồng thời mang lại cho Ý niệm của nó một **đối tượng** vốn không thể được mang lại trong bất kỳ kinh nghiệm nào, vì kinh nghiệm không bao giờ có một điển hình về sự thống nhất có hệ thống toàn hảo. Cái Hữu thể thuần lý này (Vernunftwesen/ latinh: ens rationis ratiocinatae) tuy chỉ là một Ý niệm đơn thuần, và do đó, không được giả định một cách tuyệt đối và tự thân như

là cái gì hiện thực, mà chỉ được đặt làm cơ sở một cách nghi vấn (problematisch) (bởi ta không thể đến được với nó thông qua khái niệm nào của giác tính cả), nhằm xem mọi sự nối kết của những sự vật trong thế giới cảm tính **như thể** chúng đều có cơ sở [nguyên nhân] ở trong Hữu thể thuần lý này, nhưng chỉ với mục đích duy nhất là tạo nền móng cho sự thống nhất có hệ thống vốn không thể thiếu được đối với lý tính, song bằng cách đó, bao giờ cũng chỉ có thể thúc đẩy chứ không hề cản trở nhận thức giác tính.

B710 Người ta sẽ hiểu sai ý nghĩa của Ý niệm này ngay, nếu người ta cho đó là sự khẳng định hay dù chỉ là sự giả định về một sự việc hiện thực, được người ta quy cho là cơ sở [nguyên nhân] của sự cấu tạo có hệ thống của thế giới; trái lại người ta phải hoàn toàn không được bàn đến việc cơ sở vốn thoát ly khỏi những khái niệm [thường nghiệm] của ta ấy có đặc tính nào, mà chỉ thiết lập một Ý niệm làm **một điểm quan sát** [một quan điểm - Gesichtspunkte) để chỉ duy nhất từ chỗ đứng ấy, người ta có thể lan tỏa (verbreiten) **sự thống nhất** vốn rất cốt yếu đối với lý tính và rất bổ ích cho giác tính; nói tóm lại: sự vật siêu nghiệm này đơn thuần là **Niệm thức của Nguyên tắc điều hành**, qua đó lý tính càng theo đuổi thì càng lan tỏa [triển khai] sự thống nhất có hệ thống trên toàn bộ kinh nghiệm.

[-] Đối tượng đầu tiên của một Ý niệm như vậy là **chính bản thân tôi**, được đơn thuần xem như một **bản tính tư duy (denkende Natur)** [Linh hồn]. Nếu tôi muốn đi tìm các thuộc tính để một hữu thể tư duy có thể tồn tại tự mình, tôi phải hỏi kinh nghiệm, nhưng ngay trong số tất cả các phạm trù, tôi không thể áp dụng phạm trù nào vào đối tượng này được, trong chừng mực Niệm thức của phạm trù phải được mang lại trong trực quan cảm tính. Nhưng như vậy, tôi sẽ không bao giờ đạt đến được một sự thống nhất có hệ thống của mọi hiện tượng của

giác quan bên trong. Vậy là, thay vì khái niệm thường nghiệm (về những gì linh hồn thực sự là) không thể dẫn ta đi xa hơn được, lý tính bèn nắm lấy khái niệm về sự thống nhất thường nghiệm của mọi Tư duy, và bằng cách suy tưởng sự thống nhất này một cách vô-điều kiện và nguyên thủy, lý tính biến khái niệm thường nghiệm ấy thành một khái niệm thuần lý (Ý niệm) về một Bản thể đơn thuần [đơn tố] không biến đổi nơi bản thân nó (đồng nhất về nhân cách) và ở trong cộng đồng tương tác với các sự vật hiện thực khác bên ngoài nó; nói ngắn: thành một Trí tuệ đơn tố độc lập. Nhưng, mục đích của lý tính ở đây không gì khác hơn là đạt đến các Nguyên tắc về sự thống nhất có hệ thống để giải thích những hiện tượng của linh hồn, đó là: xem mọi quy định như là ở trong một Chủ thể duy nhất, mọi năng lực như là đều được rút ra - càng nhiều càng tốt - từ một lực cơ bản, mọi thay đổi như là đều thuộc về các trạng thái của cùng một hữu thể thường tồn và hình dung mọi hiện tượng trong không gian như là hoàn toàn khác biệt với các hành vi của Tư duy. Mỗi tính đơn tố nào của bản thể v.v.. đều chỉ được phép là niệm thức cho Nguyên tắc điều hành này và không được giả định tiên quyết như là cơ sở [nguyên nhân] hiện thực của những thuộc tính của Linh hồn. Vì những thuộc tính này cũng có thể dựa trên các cơ sở hoàn toàn khác mà ta không biết được, cũng như thực ra ta không thể thông qua những thuộc tính được giả định ấy để nhận thức được linh hồn trong tự thân nó; và cả khi ta muốn những thuộc tính ấy là có giá trị cho việc nhận thức này, chúng cũng chỉ tạo ra một ý niệm đơn thuần, không thể được hình dung *in concreto* [một cách cụ thể]. Một Ý niệm tâm lý học như thế chỉ có thể mang lại lợi ích, nếu ta thận trọng đừng xem nó là cái gì nhiều hơn một Ý niệm đơn thuần, nghĩa là, nếu ta chỉ xem nó có giá trị trong quan hệ với việc sử dụng lý tính

B711

B712

có hệ thống đối với những hiện tượng của linh hồn chúng ta. Vì ở đây không có các quy luật thường nghiệm nào về các hiện tượng của thân xác vốn hoàn toàn khác về loại [dị tính] được trộn lẫn vào trong các sự giải thích về những gì chỉ đơn thuần thuộc về giác quan bên trong; không cho phép đưa ra các giả thuyết ngây ngô về sự sản sinh, hủy diệt và tái sinh (Palingsenesie) của những linh hồn v.v.. | Do đó, việc xem xét đối tượng này của giác quan bên trong phải được giữ cho hoàn toàn thuần túy và không bị trộn lẫn với các thuộc tính dị tính; và chẳng sự nghiên cứu của lý tính là nhằm vào việc quy các cơ sở giải thích trong vấn đề này, càng xa càng tốt, vào một Nguyên tắc duy nhất; tức là tất cả đều được thông qua một niệm thức **như thể** linh hồn là một hữu thể hiện thực, và tốt nhất, là một hữu thể duy nhất và độc nhất. Ý niệm tâm lý học cũng không thể có ý nghĩa gì khác hơn là niệm thức của một khái niệm điều hành. Vì, giả thử nếu tôi chỉ muốn hỏi phải chăng linh hồn tự thân không có bản tính tinh thần, câu hỏi ấy không có ý nghĩa gì cả. Vì thông qua một khái niệm như thế, tôi không chỉ tước bỏ bản tính thân xác mà tước bỏ mọi bản tính nói chung, tức là, tước bỏ mọi thuộc tính của bất kỳ một kinh nghiệm khả hữu nào, do đó, là tước bỏ mọi điều kiện để suy tưởng một **đối tượng** cho một khái niệm như thế; như là cái duy nhất làm cho người ta có thể nói được rằng khái niệm ấy có một ý nghĩa.

[-] Ý niệm điều hành thứ hai của lý tính đơn thuần tư biện là khái niệm về Thế giới [vũ trụ] nói chung. Bởi vì, giới Tự nhiên là đối tượng duy nhất được mang lại mà lý tính thực sự cần các Nguyên tắc điều hành trong quan hệ với nó. Tự nhiên này có hai mặt, hoặc là Tự nhiên-tư duy hoặc là Tự nhiên-vật thể. Chỉ riêng đối với Tự nhiên sau [vật thể], để suy tưởng nó về mặt khả

B713

thể bên trong, tức là để **xác định** việc áp dụng các phạm trù vào cho nó, ta không cần Ý niệm nào cả, tức không cần một biểu tượng vượt lên trên kinh nghiệm; thậm chí cũng không có một Ý niệm nào trong quan hệ với nó có thể có được, vì trong Tự nhiên, ta chỉ được hướng dẫn bằng trực quan cảm tính, chứ không giống như trong khái niệm nền tảng của Tâm lý học (cái Tôi) chứa đựng một cách tiên nghiệm một mô thức nào đó của Tư duy, đó là sự thống nhất của bản thân tư duy. Vậy, ta không có gì còn lại cho lý tính thuần túy ngoài Tự nhiên nói chung và sự hoàn chỉnh trọn vẹn của những điều kiện trong Tự nhiên theo một Nguyên tắc nào đó. Cái toàn thể tuyệt đối của những chuỗi của những điều kiện này trong việc dẫn xuất các mắt xích của chúng là một Ý niệm - tuy không bao giờ có thể hình thành trọn vẹn trong việc sử dụng thường nghiệm của lý tính -, nhưng vẫn được dùng làm quy tắc cho ta biết phải tiến hành như thế nào đối với cái toàn thể kia, đó là: trong việc giải thích những hiện tượng được mang lại (trong khi đi trở ngược lại hay tiến lên) [quy thoái] ta tiến hành **như thể** chuỗi này tự thân là vô tận, tức là **in indefinitum** [quy thoái đến vô định]; còn ở nơi nào bản thân lý tính được xem như là Nguyên nhân quy định (Tự do), tức là nơi các Nguyên tắc **thực hành**, chúng ta tiến hành **như thể** chúng ta không có trước mắt một đối tượng của giác quan mà là một đối tượng của giác tính thuần túy; nơi đó, những điều kiện không còn có thể được thiết định ở bên trong chuỗi những hiện tượng nữa, mà ở **bên ngoài** chuỗi; và chuỗi những trạng thái có thể được xem **như thể** được khởi đầu một cách tuyệt đối (thông qua một Nguyên nhân khả niệm). | Tất cả các điều nói trên chứng minh rằng: các Ý niệm vũ trụ học không gì khác hơn là Nguyên tắc điều hành, và có khoảng cách rất xa với việc thiết định một cái

toàn thể hiện thực của các chuỗi ấy một cách cấu tạo. Các điều còn lại người ta có thể tìm thấy chỗ của chúng ở trong [phần] Nghịch lý của lý tính thuần túy.

[-] Ý niệm thứ ba của lý tính thuần túy chứa đựng một giả định đơn thuần có tính tương đối về một Hữu thể như là Nguyên nhân duy nhất và đầy đủ trọn vẹn (allgenugsame) của mọi chuỗi vũ trụ học, đó là khái niệm thuần lý của lý tính về **Thượng đế**. Ta không có cơ sở tối thiểu nào để giả định đối tượng của Ý niệm này một cách **tuyệt đối** cả (giả định nó một cách tự thân); bởi vì thử hỏi cái gì có thể cho ta quyền năng hay ít ra cho phép ta có quyền tin tưởng hay khẳng định một Hữu thể có sự hoàn hảo tối cao và như là tuyệt đối tất yếu theo bản tính tự nhiên là tồn tại tự thân chỉ từ **khái niệm đơn thuần** về Hữu thể ấy, nếu không phải là chính **Thế giới**, [vì] chỉ trong quan hệ với Thế giới, giả định này mới có thể trở thành tất yếu. | Và điều này cho thấy rõ ràng, Ý niệm về Thượng đế, - cũng như tất cả các Ý niệm tư biện khác - , không muốn nói gì hơn là: lý tính đòi hỏi phải xem mọi sự nối kết của thế giới là dựa theo các Nguyên tắc của một sự thống nhất có hệ thống, do đó, phải xem như thể toàn bộ thế giới đều bắt nguồn từ một Hữu thể duy nhất, bao trùm tất cả, như là từ Nguyên nhân tối hậu và đầy đủ trọn vẹn. Từ đó, rõ ràng là: ở đây, lý tính không thể có mục đích nào khác hơn là quy tắc **hình thức** của chính nó trong việc mở rộng việc sử dụng thường nghiệm, chứ không bao giờ là một sự mở rộng **vượt lên trên** mọi ranh giới của việc sử dụng thường nghiệm; do đó, trong Ý niệm này không ẩn giấu một Nguyên tắc **cấu tạo** nào của việc sử dụng hướng về kinh nghiệm khả hữu cả.

Sự thống nhất tối cao về **hình thức** này, - vốn chỉ dựa

- vào các khái niệm thuần lý của lý tính [các Ý niệm] - là sự thống nhất **hợp mục đích** (*zweckmässige Einheit*) của những sự vật, và chính sự quan tâm tư biện của lý tính làm cho tất yếu phải xem mọi sự an bài trong thế giới như thể đều thoát thai từ mục đích của một Lý tính tối cao. Một
- B715 Nguyên tắc như thế mở ra những viễn tượng hoàn toàn mới mẻ cho lý tính của chúng ta khi được áp dụng vào lãnh vực của những kinh nghiệm, đó là phải nối kết những sự vật của thế giới theo các **quy luật mục đích luận** (*teleologische Gesetze*), và qua đó, đạt đến sự thống nhất có hệ thống tối đa về chúng. Do đó tiền đề [giả định] về một Trí tuệ tối cao như là Nguyên nhân duy nhất của Toàn bộ thế giới - tuy thực ra chỉ đơn thuần ở trong Ý niệm - bao giờ cũng có thể có lợi cho lý tính chứ không làm thiệt hại gì cho nó cả. Vì, nếu ngay từ đầu, ta giả định rằng hình dạng của quả đất (tròn nhưng hơi dẹt)⁽¹⁾, của núi, của biển v.v.. đều toàn là các mục đích sáng suốt của một đấng tạo hóa, ta có thể, trên con đường ấy, tìm ra rất nhiều khám phá mới mẻ. Nếu ta dừng lại ở tiền đề này như một Nguyên tắc **điều hành** đơn thuần, thì dù có sai lầm cũng không có hại gì cho ta cả. Bởi vì, sai lầm không gây hậu quả gì [trầm trọng] khi ta chờ đợi sẽ khám phá một sự nối kết có tính mục đích luận (latinh: B716 *nexus finalis*) rút cục chỉ bắt gặp một sự nối kết đơn thuần cơ giới hay vật lý (*nexus effectivus*); trong trường hợp đó, ta chỉ mất thêm một sự thống nhất [bổ sung] nhưng chứ không

(1) Quả đất có dạng tròn mang lại nhiều thuận lợi là điều ai cũng biết. Nhưng ít ai nhận ra rằng chính nhờ quả đất có dạng hình cầu nhưng hơi dẹt đã ngăn không cho sự nâng cao của các lục địa và ở mức nhỏ hơn, của các dãy núi - có lẽ là do các cơn địa chấn trong lòng đất - có thể liên tục làm lệch trục của quả đất một cách đáng kể trong những khoảng cách thời gian khá ngắn. Sự dâng cao của quả đất ở phần dưới đường xích đạo cũng nhằm cân đối lại sức đẩy của các khối lượng khác trong quả đất, duy trì trục của quả đất như trong vị trí hiện nay. Thế nhưng, sự sắp xếp khéo léo này đã được người ta giải thích một cách không cần bản khoản thắc mắc là do sự cân bằng của các khối lượng chất lỏng trước đây của quả đất.

làm hỏng sự thống nhất thuần lý của lý tính trong việc sử dụng thường nghiệm của nó. Sự trục trặc này cũng không thể đụng chạm gì đến bản thân quy luật trong tính mục đích luận phổ biến nói chung. Vì, cho dù một nhà khoa học có thể bị xem là đã phạm một sai lầm khi ông liên hệ một bộ phận nào đó của một cơ thể thú vật với một mục đích, trong khi người ta có thể vạch rõ ràng rằng không phải như thế, thì cũng hoàn toàn không thể từ một trường hợp mà chứng minh rằng một kết cấu tự nhiên - bất kể là gì - là hoàn toàn không có một mục đích nào cả. Vì thế, môn sinh lý học (của các nhà y học) cũng mở rộng được sự hiểu biết thường nghiệm vốn rất hạn chế về các mục đích của cấu tạo cơ thể của một sinh vật hữu cơ thông qua một Nguyên tắc đơn thuần do lý tính thuần túy mang lại, đến một mức độ người ta có thể giả định hoàn toàn mạnh dạn và đồng thời có được sự nhất trí của các nhà am hiểu rằng, tất cả [những bộ phận] nơi sinh vật đều có những ích lợi và mục đích tốt đẹp. | [Tuy nhiên], giả định ấy, - nếu nó lại muốn có tính **cấu tạo** - , thì lại đi xa hơn những gì sự quan sát đến nay có thể cho phép ta khẳng định; từ đó rõ ràng rằng, giả định này không gì khác hơn là một Nguyên tắc điều hành của lý tính nhằm đạt đến sự thống nhất có hệ thống tối cao, nhờ vào Ý niệm về tính nhân quả **hợp mục đích** của Nguyên nhân tối cao của Thế giới, và **như thế** Nguyên nhân này, với tư cách là Trí tuệ tối cao, làm nguyên nhân cho tất cả dựa theo **mục đích sáng suốt nhất**.

B717 Nhưng nếu ta tách khỏi sự giới hạn này của Ý niệm trong khuôn khổ của sự sử dụng đơn thuần điều hành, lý tính sẽ bị dẫn vào chỗ lầm lạc bằng nhiều cách khác nhau, vì trong trường hợp đó, nó đã rời bỏ mảnh đất của kinh nghiệm là nơi có những tấm bảng chỉ đường cho bước đi của nó, để liều lĩnh vươn tới những điều không thể hiểu biết và không thể khảo cứu được; ở độ cao ấy, lý tính tất yếu phải bị choáng váng vì từ chỗ đứng này, nó thấy hoàn toàn bị cắt

đứt với mọi sự sử dụng phù hợp với kinh nghiệm.

[-] Sai lầm đầu tiên nảy sinh từ chỗ người ta sử dụng Ý niệm về một Hữu thể tối cao không đơn thuần một cách **điều hành** mà một cách **cấu tạo** (đi ngược lại bản tính tự nhiên của Ý niệm), là **LÝ TÍNH BIẾNG LƯỜI [BUÔNG XUÔI]** (*die faule Vernunft* / *latin: ignara ratio*)⁽¹⁾. Người ta có thể đặt tên như thế cho bất kỳ Nguyên tắc nào làm cho ta xem việc nghiên cứu tự nhiên của mình, bất cứ ở đâu, là đã hoàn tất tuyệt đối, và do đó, lý tính có thể nghỉ ngơi như thể nó đã làm xong mọi công việc. Bởi thế bản thân Ý niệm tâm lý học, khi nó được dùng như là một Nguyên tắc **cấu tạo** để giải thích những hiện tượng của linh hồn chúng ta, và thậm chí, từ đó để mở rộng nhận thức của ta về chủ đề này ra bên ngoài mọi kinh nghiệm (trạng thái của linh hồn sau khi chết), sẽ làm cho lý tính hết sức thoải mái, nhưng đồng thời cũng làm hư hỏng hoàn toàn và hủy diệt mọi sự sử dụng của lý tính một cách tự nhiên theo sự hướng dẫn của kinh nghiệm. Đó là cách nhà duy linh giáo điều giải thích sự thống nhất của nhân cách [bản ngã] - luôn bất biến thông qua mọi sự thay đổi các trạng thái - từ sự thống nhất của bản thể-tư duy mà ông ta tin là tri giác được một cách trực tiếp trong cái Tôi; giải thích sự quan tâm đối với những sự vật chỉ có thể xảy ra sau khi chết từ ý thức về bản lĩnh phi-vật chất của chủ thể tư duy của chúng ta v.v.. | Và như thế, ông ta đã tự phụ vượt lên trên mọi công cuộc nghiên

(1) Các nhà biện chứng cổ đại đã đặt tên như vậy cho một loại suy luận nguy hiểm, có cách lập luận đặc biệt như sau: Nếu số phận của bạn đã định rằng bạn sẽ lành bệnh, thì bạn sẽ lành bệnh dù có thấy thuốc hay không!. **CICERO** bảo rằng, sở dĩ đặt tên cho loại suy luận ấy như vậy, là vì nếu theo lời họ, ta chẳng biết dùng lý tính làm gì nữa trong đời sống. Đó cũng là lý do tôi dùng tên này để đặt cho loại luận cứ nguy hiểm này của lý tính thuần túy.

B719

cứu tự nhiên về nguyên nhân của những hiện tượng bên trong này của chúng ta từ các cơ sở giải thích có tính vật lý, bằng cách dựa vào lời phán bảo đầy quyền uy của một lý tính siêu việt để bỏ qua mọi nguồn nhận thức nội tại của kinh nghiệm, vì sự tiện nghi thoải mái cho ông ta, nhưng lại thiệt hại cho mọi nhận thức thấu đáo. Hậu quả tai hại này còn rõ hơn nữa nơi thuyết giáo điều đối với ý niệm của ta về một Trí tuệ tối cao và nơi hệ thống thần học về Tự nhiên được đặt nền móng sai lầm trên Ý niệm ấy (môn Thần học-vật lý). Vì ở đây, tất cả mọi mục đích phô bày ra trong Tự nhiên, - thường là các mục đích do chính ta tạo ra - được dùng một cách rất thoải mái trong việc nghiên cứu về những nguyên nhân, tức là, thay vì đi tìm chúng trong các quy luật phổ biến của thuyết cơ giới về vật chất thì lại cầu viện ngay đến sự phán quyết không thể tìm hiểu nổi của một Trí tuệ tối cao. | Và trong trường hợp đó, nỗ lực của lý tính được xem là đã hoàn tất, một khi người ta tự phụ vượt lên trên sự sử dụng nó; một sự sử dụng không tìm được một manh mối ở đâu cả ngoài ở những nơi nào trật tự Tự nhiên và chuỗi những sự biến đổi mang lại cho nó dựa theo những quy luật nội tại và phổ biến của bản thân Tự nhiên. Sai lầm này có thể tránh được, nếu ta không chỉ đơn thuần xem một số bộ phận nào đó của Tự nhiên, chẳng hạn sự phân bố và cấu trúc của một lục địa, sự cấu tạo và vị trí của các dãy núi, hay thậm chí chỉ từng sự tổ chức trong giới động-và thực vật từ **quan điểm** của các mục đích, mà còn làm cho sự thống nhất có hệ thống này của Tự nhiên - trong quan hệ với Ý niệm về một Trí tuệ tối cao - trở thành **hoàn toàn phổ biến**. Vì, trong trường hợp đó, chúng ta đặt **tính hợp mục đích (Zweckmässigkeit)** theo những quy luật phổ biến làm nền tảng cho Tự nhiên, trong đó không có bộ phận đặc thù nào là ngoại lệ, mà chỉ có thể được nhận ra ít hay nhiều

B720

cho ta thôi, và như thế, ta có một Nguyên tắc điều hành về sự thống nhất có hệ thống của một sự nối kết mục đích luận; nhưng ta lại không xác định sự nối kết này ngay từ trước mà chỉ được phép chờ đợi nó sẽ xảy ra trong khi theo dõi sự nối kết có tính vật lý-cơ giới theo những định luật phổ biến. Vì chỉ có như thế, Nguyên tắc về sự thống nhất hợp mục đích mới có thể luôn luôn mở rộng việc sử dụng lý tính trong quan hệ với kinh nghiệm mà không có trường hợp nào gây thiệt hại cho việc sử dụng ấy.

- [-] Sai lầm thứ hai nảy sinh từ sự hiểu sai Nguyên tắc về sự thống nhất có hệ thống nói trên là sai lầm của LÝ TÍNH ĐẢO NGƯỢC (*die verkehrte Vernunft/latin: perversa ratio; usteron roteron rationis*). Ý niệm về sự thống nhất có hệ thống chỉ nên dùng như Nguyên tắc điều hành để đi tìm sự thống nhất trong sự nối kết của những sự vật theo những định luật phổ biến của Tự nhiên, và, trong mức độ nếu một chút gì của sự thống nhất này được bắt gặp trên con đường thường nghiệm, càng khiến người ta tin rằng đã tiến đến gần sự trọn vẹn của việc sử dụng nó, mặc dù thực ra người ta không bao giờ đạt được sự thống nhất ấy. Thay vì như vậy, người ta lại đảo ngược sự việc lại và bắt đầu từ chỗ lấy tính hiện thực (*Wirklichkeit*) của một Nguyên tắc về sự thống nhất hợp mục đích làm cơ sở bằng cách hữu thể hóa Nguyên tắc ấy (*hypostatisch*), xác định khái niệm về một Trí tuệ tối cao như thế một cách nhân hình học (*anthropomorphistisch*) [gán cho Hữu thể tối cao các thuộc tính của con người] vì lẽ không thể nào tìm hiểu được Hữu thể này một cách tự thân; rồi áp đặt các mục đích vào cho Tự nhiên một cách cưỡng bách và độc đoán; thay vì làm một cách chính đáng là đi tìm sự thống nhất này trên con đường của sự

B721

tìm tòi nghiên cứu Tự nhiên theo cách vật lý. | Việc làm này đã không những khiến cho Mục đích luận (Teleologie) - vốn chỉ được phép dùng để **bổ sung** cho sự thống nhất của Tự nhiên theo những định luật phổ biến - đi đến chỗ thủ tiêu [ảnh hưởng] của những định luật ấy, mà còn ngăn cản bản thân lý tính thực hiện mục đích của mình, đó là, dựa theo tính hợp mục đích mà chứng minh sự tồn tại của một Nguyên nhân trí tuệ tối cao như thế từ Tự nhiên. Bởi vì, nếu người ta không thể giả định tính hợp mục đích tối cao trong Tự nhiên một cách tiên nghiệm, tức là, xem tính hợp mục đích ấy thuộc về bản chất của Tự nhiên, thì làm sao người ta lại được yêu cầu phải đi tìm nó, và theo bậc thang của Tự nhiên để đến gần sự hoàn hảo tối cao của một đáng tạo hóa như là đến gần một sự hoàn hảo tất yếu-tuyệt đối; do đó, là sự hoàn hảo có thể nhận thức được một cách **tiên nghiệm**? Nguyên tắc điều hành đòi hỏi phải giả định sự thống nhất có hệ thống một cách **tuyệt đối** như là sự **thống nhất của Tự nhiên**, do đó, là giả định nó như là được rút ra từ bản chất của sự vật; vốn không đơn thuần có thể được nhận thức một cách thường nghiệm mà là **tiên nghiệm**, dù rằng vẫn còn **bất định**. Thế nhưng, nếu ngay từ **đầu** tôi đã lấy một Hữu thể tối cao an bài tất cả làm nền tảng thì sự thống nhất của Tự nhiên trong thực tế đã bị thủ tiêu. Bởi vì sự thống nhất ấy hoàn toàn xa lạ và bất tất đối với bản tính tự nhiên của những sự vật và cũng không thể được nhận thức từ những định luật phổ biến của những sự vật. Do đó nảy sinh một **vòng lẩn quẩn** đầy khiếm khuyết trong việc chứng minh, bởi người ta đã giả định tiên quyết một điều mà bản thân nó cũng phải được chứng minh trước đã.

Lấy Nguyên tắc điều hành về sự thống nhất có hệ thống của Tự nhiên làm một Nguyên tắc cấu tạo và giả định

B722 tiên quyết một cái gì chỉ có trong Ý niệm vốn được đặt làm cơ sở cho sự sử dụng nhất trí của lý tính như là Nguyên nhân theo cách hữu thể hoá (hypostatisch), thì chỉ có nghĩa là làm rối loạn lý tính. Trên con đường của mình, sự nghiên cứu về Tự nhiên chỉ hoàn toàn dựa vào chuỗi những nguyên nhân tự nhiên theo những định luật phổ biến và tuy hướng theo Ý niệm về một đáng tạo hoá nhưng không phải để rút ra tính hợp mục đích - mà nó luôn theo đuổi - từ Hữu thể ấy, mà [ngược lại], để nhận thức sự tồn tại của đáng tạo hóa từ tính hợp mục đích này mà nó đi tìm trong bản chất của những sự vật trong Tự nhiên, và nếu có thể, trong bản chất của mọi sự vật nói chung, do đó, để nhận thức đáng tạo hoá như là tất yếu tuyệt đối. Điều này có thể thành công hay thất bại, nhưng Ý niệm thì vẫn luôn luôn đúng đắn cũng như sự sử dụng Ý niệm ấy, miễn là sự sử dụng được giới hạn vào những điều kiện của một Nguyên tắc đơn thuần có tính điều hành.

Sự thống nhất hợp mục đích một cách trọn vẹn chính là sự hoàn hảo (Vollkommenheit) (được nhìn một cách tuyệt đối). Nếu chúng ta không tìm ra được điều này ở trong bản chất của những sự vật, tức ở trong những gì tạo nên toàn bộ đối tượng của kinh nghiệm và toàn bộ nhận thức có giá trị khách quan của ta, do đó, là ở trong những định luật tự nhiên phổ biến và tất yếu, thì làm sao ta có thể từ đó suy ngay ra Ý niệm về một sự hoàn hảo tối cao và tất yếu tuyệt đối của một đáng tạo hoá như là nguồn gốc của mọi tính nhân quả? Sự thống nhất có hệ thống tối đa, và do đó cũng là sự thống nhất hợp mục đích [sự thống nhất có tính mục đích luận] chính là mẫu mực và cũng là cơ sở cho khả thể của việc sử dụng tối đa lý tính con người.

B723 Vậy, Ý niệm về sự thống nhất [mục đích luận] này gắn liền không thể tách rời với bản chất của lý tính chúng ta. Cho nên, cũng chính Ý niệm ấy là có tính ban bố luật lệ

(gesetzgebend) cho ta, nên cũng rất tự nhiên khi giả định một Lý tính ban bố luật lệ (intellectus archetypus) tương ứng với Ý niệm ấy, để mọi sự thống nhất có hệ thống của Tự nhiên, như là đối tượng của lý tính chúng ta, đều được rút ra [dẫn xuất] từ Lý tính ấy.

Nhân khi bàn về Nghịch lý của lý tính thuần túy, chúng ta đã nói: mọi câu hỏi mà lý tính thuần túy đặt ra đều tuyệt đối phải được trả lời [bởi chính lý tính] và sự cáo lỗi vì các giới hạn của nhận thức chúng ta - vốn không thể tránh khỏi trong nhiều câu hỏi về Tự nhiên và sự cáo lỗi là chính đáng - thì ở đây lại không thể được chấp nhận, bởi các vấn đề đặt ra cho ta ở đây không phải là về bản tính tự nhiên của những sự vật mà chỉ duy nhất là từ bản tính tự nhiên của lý tính và cũng chỉ về bản chất bên trong của chính lý tính. Bây giờ, ta có thể xác nhận lời khẳng định thoát nhìn có vẻ táo bạo này liên quan đến hai vấn đề mà lý tính thuần túy có sự quan tâm lớn nhất, và qua đó, đưa công việc xem xét của ta về Phép Biện Chứng của lý tính thuần túy đến chỗ hoàn tất hoàn toàn.

Vậy, nếu người ta hỏi (trong khuôn khổ một môn Thần học siêu nghiệm)⁽¹⁾:

- B724 1. Phải chăng có một cái gì khác biệt với Thế giới lại chứa đựng cơ sở [nguyên nhân] cho trật tự của thế giới và cho sự nối kết của nó theo những quy luật phổ biến? Câu trả lời là: không có nghi ngờ gì. Vì thế giới là một tổng số

(1) Những gì trước đây tôi đã nói về Ý niệm tâm lý học [cái Tôi] và về sự mục đích đích thực của nó như là nguyên tắc của việc sử dụng lý tính một cách đơn thuần điều hành thì để tránh dài dòng, tôi thấy không cần bàn riêng về ảo tưởng siêu nghiệm khi sự thống nhất có hệ thống của mọi cái đa tạp của giác quan bên trong bị hình dung một cách hữu thể hoá (hypostatisch). Phương pháp tiến hành ở đó cũng rất giống với phương pháp phê phán đối với Ý thể thần học ở đây.

của những hiện tượng, nên nó phải có một cơ sở **siêu nghiệm**, tức là một cơ sở đơn thuần có thể **suy tưởng** được cho giác tính thuần túy.

2. Phải chăng Hữu thể này là **Bản thể** có tính Thực tại (Realität) tối đa, là tất yếu v.v..? thì tôi xin trả lời: **câu hỏi này không có ý nghĩa gì cả!** Bởi vì mọi phạm trù nhờ đó tôi thử tạo nên một khái niệm về một đối tượng không có sự sử dụng nào khác hơn là sử dụng thường nghiệm và không có ý nghĩa gì cả nếu chúng không được áp dụng vào những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, tức là của thế giới cảm tính. Bên ngoài lãnh vực ấy, chúng chỉ đơn thuần là các đề mục để hình thành những khái niệm mà người ta có thể cho phép nhưng không thể hiểu gì về chúng cả.

3. Sau cùng: phải chăng ít ra ta được phép **suy tưởng** về Hữu thể khác biệt với thế giới ấy dựa theo một **sự tương tự** (Analogie) với những đối tượng của kinh nghiệm? Câu trả lời là: Tất nhiên là được, nhưng chỉ như là đối tượng ở trong Ý niệm chứ không phải trong thực tại, tức là, chỉ trong chừng mực Hữu thể ấy là một cơ chất không thể nhận thức được cho sự thống nhất có hệ thống, cho trật tự và tính hợp mục đích của thế giới mà lý tính phải dùng làm Nguyên tắc điều hành cho việc nghiên cứu về Tự nhiên. Hơn thế nữa, trong Ý niệm này, ta còn có thể không ngần ngại và không bị chỉ trích khi cho phép sử dụng một số yếu tố nhân hình học nào đó [gán cho Hữu thể tối cao các đặc tính của con người] xét thấy có lợi cho Nguyên tắc điều hành nói trên. Vì, Hữu thể này bao giờ cũng chỉ là một Ý niệm không **trực tiếp** liên hệ đến một Hữu thể khác biệt với Thế giới mà chỉ liên hệ đến Nguyên tắc điều hành về sự thống nhất có hệ thống của thế giới, đơn thuần nhờ vào một **niệm thức** về sự thống nhất này, đó là niệm thức về một Trí tuệ tối cao như là

kể khai sinh ra sự thống nhất ấy theo các mục đích sáng suốt. Còn nguyên nhân sơ thủy của sự thống nhất này của thế giới **tự thân** như thế nào là điều qua đó không hề được suy tưởng, trái lại [vấn đề chỉ là] ta phải dùng Nguyên nhân ấy, hay đúng hơn, dùng Ý niệm về nó -, như thế nào trong quan hệ với việc sử dụng lý tính có hệ thống đối với những sự vật của thế giới.

Nhưng nếu hỏi tiếp rằng: bằng cách như vậy phải chăng ta cũng có thể giả định một đấng tạo hóa (Welturheber) duy nhất, sáng suốt và toàn năng? Tất nhiên là được; và không chỉ có thể mà chúng ta còn **phải** giả định một điều như vậy. Nhưng phải chăng trong trường hợp đó, ta đã mở rộng được nhận thức của chúng ta ra bên ngoài lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu? Hoàn toàn không phải như vậy! Bởi vì ta chỉ giả định tiên quyết **một Cái** mà ta không có một khái niệm nào [không có chút hiểu biết gì] về **tự thân** nó là gì (nó chỉ là một đối tượng siêu nghiệm đơn thuần); nhưng, trong quan hệ với trật tự có hệ thống và có tính mục đích của kết cấu vũ trụ - là những gì ta phải giả định khi nghiên cứu về Tự nhiên -, ta đã **suy tưởng** về Hữu thể không thể nhận thức được ấy dựa theo **sự tương tự (Analogie)** với một Trí tuệ (vốn là một khái niệm thường nghiệm), tức là, gán cho Hữu thể ấy các thuộc tính - các mục đích và sự hoàn hảo - mà chiếu theo các điều kiện của lý tính chúng ta, các thuộc tính ấy có thể chứa đựng cơ sở cho một sự thống nhất có hệ thống như vậy. Do đó, Ý niệm này là hoàn toàn có cơ sở [có giá trị] chỉ trong quan hệ với việc sử dụng lý tính chúng ta ở **trong thế giới (Weltgebrauch)** [sử dụng thường nghiệm] mà thôi. Nhưng nếu ta muốn ban cho nó giá trị khách quan tuyệt đối, thì ta đã quên rằng nó chỉ là một Hữu thể ở **trong Ý niệm** thôi, và trong trường hợp đó, nếu ta xuất phát từ một cơ sở [nguyên nhân] không thể xác định được thông qua việc nghiên cứu thường nghiệm về thế giới, ta tự đánh mất khả năng áp dụng Nguyên tắc này một cách thích

hợp vào việc sử dụng lý tính thường nghiệm.

Nhưng (nếu người ta lại hỏi tiếp): bằng cách ấy, tôi có thể dùng khái niệm và giả định về một Hữu thể tối cao vào việc nghiên cứu thế giới [và Tự nhiên] hay không? Vâng, tất nhiên là được, bởi Ý niệm cũng thực sự được lý tính dùng làm cơ sở để phục vụ cho mục đích ấy. Chỉ có điều, liệu tôi có được phép xem các sự an bài có vẻ phù hợp với mục đích như là bắt nguồn từ ý chí thần linh mặc dù phải thông qua các tiềm năng đã được đặt định sẵn một cách đặc thù cho các mục đích ấy ở trong thế giới? Vâng, các bạn cũng có thể làm như vậy, nhưng đồng thời cần hiểu rằng, thực ra đều có giá trị như nhau khi ai đó bảo rằng chính Trí tuệ tối cao đã sắp đặt mọi việc tương ứng với các mục đích tối hậu, hoặc bảo rằng chính Ý niệm về Trí tuệ tối cao là cái điều hành (ein Regulativ) trong việc nghiên cứu Tự nhiên và là một Nguyên tắc của sự thống nhất có hệ thống và hợp mục đích của Tự nhiên theo những định luật phổ biến của tự nhiên, kể cả ở những trường hợp ta không nhận chân ra được điều này. | Nói cách khác, ở nơi nào các bạn nhận ra được sự thống nhất này, thì hoàn toàn không có gì khác nhau khi nói: Thượng đế đã sáng suốt mong muốn như vậy, hoặc nói: chính Tự nhiên đã khôn khéo tự sắp xếp như vậy. Vì sự thống nhất có hệ thống và hợp mục đích tối đa mà lý tính của các bạn đòi hỏi phải làm nền tảng cho mọi nghiên cứu về Tự nhiên như là Nguyên tắc điều hành, cũng chính là cái cho các bạn có quyền lấy Ý niệm về một Trí tuệ tối cao làm cơ sở như là một Niệm thức của Nguyên tắc điều hành, và dựa theo nguyên tắc này, các bạn càng tìm gặp được tính hợp mục đích trong thế giới bao nhiêu, các bạn càng có được sự xác nhận về tính chính đáng của Ý niệm của các bạn bấy nhiêu. | Nhưng, vì nguyên tắc nói trên không có mục đích nào khác hơn là đi tìm sự thống nhất tất yếu và tối đa của Tự nhiên, cho nên, trong mức độ ta đạt được sự thống nhất này, ta vừa phải biết ơn Ý niệm về một Hữu thể tối

B728 cao, nhưng - không hề rơi vào mâu thuẫn với chính mình -, ta đồng thời không thể bỏ qua những định luật phổ biến của Tự nhiên, vì chính nhằm vào việc tìm ra những định luật này mà Ý niệm trên đây được đặt làm nền tảng, để lại rơi vào chỗ xem tính hợp mục đích này của Tự nhiên là ngẫu nhiên và siêu vật lý (hyperphysisch) về mặt nguồn gốc, bởi lẽ chúng ta không có quyền giả định một Hữu thể có những thuộc tính nói trên là **đứng trên** Tự nhiên, mà chỉ được phép lấy **Ý niệm** về Hữu thể ấy làm cơ sở, nhằm mục đích xem các hiện tượng tự nhiên như là được nối kết với nhau một cách có hệ thống dựa theo **sự tương tự** với một sự quy định nhân-quả.

Cũng vì thế, ta không chỉ có quyền suy tưởng về Nguyên nhân của thế giới trong Ý niệm dựa theo một **thuyết Nhân hình** tinh tế hơn (không có thuyết nhân hình này, ta không thể suy tưởng được gì về Nguyên nhân tối cao ấy cả), đó là, suy tưởng Nguyên nhân ấy như là một Hữu thể có giác tính, có hỉ nộ, cũng như - phù hợp với các phẩm tính ấy - có ham muốn và ý chí v.v.. mà còn có thể gán cho Hữu thể ấy sự hoàn hảo vô tận, do đó, vượt xa hơn những gì ta có quyền hình dung trong sự hiểu biết thường nghiệm về trật tự của thế giới. Vì quy luật điều hành về sự thống nhất có hệ thống muốn rằng ta phải nghiên cứu về Tự nhiên **như thể** trong sự đa tạp tối đa có thể có được, luôn luôn bắt gặp được sự thống nhất có hệ thống và hợp mục đích đến vô tận. Bởi lẽ, cho dù ta chỉ phát hiện hoặc đạt đến được sự hoàn hảo của thế giới một cách ít ỏi, thì vẫn thuộc về sự **ban bố quy luật (Gesetzgebung)** của lý tính chúng ta là phải đi tìm và phỏng đoán sự hoàn hảo ấy ở khắp mọi nơi, và bao giờ cũng chỉ có lợi cho ta chứ không thể có hại gì khi tiến hành sự nghiên cứu về Tự nhiên dựa theo Nguyên tắc này. Nhưng, với sự hình dung như thế đối với Ý niệm nền tảng về một đấng tạo hóa tối cao, điều cũng rõ ràng là: tôi không lấy sự **Tồn tại** và sự hiểu biết về một Hữu thể như vậy mà chỉ lấy

Ý niệm về Hữu thể ấy làm nền tảng mà thôi, và do đó, thực sự không rút ra điều gì từ Hữu thể này, mà chỉ đơn thuần từ Ý niệm về Hữu thể ấy, tức là, từ bản tính tự nhiên của những sự vật trong thế giới dựa theo một Ý niệm như thế. Ngay cả một Ý thức khá xác tín, dù chưa được phát triển về việc sử dụng chân xác khái niệm thuần lý này của lý tính chúng ta đã thúc đẩy hình thành một cách nói khiêm tốn và thỏa đáng của các thế hệ triết gia khi họ nói về sự sáng suốt và sự tiên nghiệm chu đáo (Vorsorge) của Tự nhiên cũng như sự sáng suốt thần linh [của Thượng đế] như là các từ đồng nghĩa; nhưng họ lại ưu tiên sử dụng thuật ngữ trước [sự sáng suốt và chu đáo của Tự nhiên] khi vấn đề chỉ liên quan đến lý tính tư biện đơn thuần, bởi họ thận trọng trước cao vọng của một sự khẳng định quá to tát so với những gì chúng ta [thực sự] có thẩm quyền, và đồng thời đẩy lý tính trở lại với lãnh vực riêng biệt của nó là thế giới tự nhiên.

Vậy tóm lại, lý tính thuần túy lúc đầu có vẻ hứa hẹn sẽ mang lại cho ta khả năng mở rộng các hiểu biết ra bên ngoài mọi ranh giới của kinh nghiệm, nhưng sau khi ta đã hiểu nó một cách đúng đắn, lý tính không chứa đựng gì hơn là các Nguyên tắc **điều hành**, tuy đòi hỏi sự thống nhất lớn hơn nhiều so với những gì việc sử dụng giác tính thường nghiệm có thể đạt được, nhưng bằng cách đẩy mục tiêu đến gần sự thống nhất này của giác tính ra xa, các Nguyên tắc này mang lại sự nhất trí của giác tính với chính nó thông qua sự thống nhất có hệ thống ở mức độ tối cao. | Nhưng nếu người ta lại hiểu sai các Nguyên tắc này, xem chúng như là các Nguyên tắc **cấu tạo** của những nhận thức siêu việt thông qua một Tri thức ngụy tạo và hoang tưởng, tuy rất hào nhoáng nhưng thực ra chỉ là một ảo tưởng lừa bịp, chúng sẽ làm nảy sinh những mâu thuẫn và những cuộc tranh cãi bất tận.

- Như vậy, mọi nhận thức của con người bắt đầu với những trực quan, từ đó tiến lên những khái niệm và kết thúc với những Ý niệm. Mặc dù trong quan hệ với tất cả ba yếu tố này, con người đều có các nguồn nhận thức tiên nghiệm thoạt nhìn có vẻ đủ sức vượt khỏi các ranh giới của mọi kinh nghiệm, nhưng một sự Phê phán hoàn tất đã khẳng định rằng: toàn bộ lý tính trong việc sử dụng tư biện đối với ba yếu tố này không bao giờ có thể ra bên ngoài lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu, và rằng: sứ mệnh đích thực của quan năng nhận thức tối cao này là sử dụng mọi phương pháp và mọi Nguyên tắc của nó chỉ để thâm nhập vào bản chất sâu xa nhất của Tự nhiên dựa theo tất cả các Nguyên tắc có thể có về tính thống nhất, trong đó Nguyên tắc về các mục đích [mục đích luận] là cao quý nhất, chứ không bao giờ để bay bổng ra khỏi các ranh giới của Tự nhiên, vì bên ngoài Tự nhiên không có gì cho ta ngoài không gian trống không [hư vô].
- B730 Dù rằng sự nghiên cứu phê phán đối với mọi mệnh đề cho rằng có thể mở rộng nhận thức của ta ra bên ngoài kinh nghiệm hiện thực trong phần Phân tích pháp siêu nghiệm đã đủ thuyết phục ta rằng, chúng không bao giờ có thể dẫn dắt ta đi đến cái gì nhiều hơn là kinh nghiệm khả hữu, nhưng nếu không phải chính người ta đã tự mình thiếu tin tưởng vào những định lý phổ biến, trừu tượng nhưng rất sáng tỏ ấy, và nếu không phải các viễn tượng rất hấp dẫn và đầy ảo ảnh đã khuyến dụ ta vứt bỏ sự cương chế của các định lý ấy, hẳn ta đã có thể không cần tiến hành cuộc **thảm vấn** vất vả đối với mọi nhân chứng biện chứng, vì họ đã cho xuất hiện một lý tính siêu việt để bảo vệ các yêu sách quá đáng của họ; bởi lẽ ta đã biết ngay từ đầu với sự xác tín hoàn toàn rằng, mọi sự khoa trương của họ tuy có lẽ là thành thật nhưng nhất định phải là tuyệt đối vô hiệu, vì đó là một loại nhận thức mà không con người nào có thể đón nhận được cả. Nhưng chỉ vì cuộc tranh cãi sẽ không bao giờ kết thúc, nếu người ta không đến được đằng sau nguyên nhân thực sự của ảo tượng mà ngay người có đầu óc tỉnh táo nhất cũng có
- B731

thể bị lừa phỉnh, nên tuy sự tháo rời [phân tích] mọi nhận thức siêu việt của ta ra thành những yếu tố (như là một sự nghiên cứu về bản tính bên trong của chúng ta [nghiên cứu tâm lý học]) tự nó không phải không có ít giá trị, nhưng đó vẫn là nhiệm vụ của nhà triết học vì thấy cần thiết phải tra xét toàn bộ việc làm huênh hoang này của lý tính tư biện

B732 tận các nguồn gốc đầu tiên của nó một cách cẩn kẽ. | Đồng thời, vì xét rằng ảo tượng biện chứng không chỉ lừa bịp về mặt phán đoán mà về mặt **sự quan tâm** của con người, ảo tượng ấy luôn luôn lôi cuốn người ta đi đến những phán đoán ấy một cách tự nhiên và vẫn sẽ còn mãi trong tương lai, do đó, điều nên làm là hầu như phải thu thập đầy đủ các hồ sơ của **vụ án** này và xếp chúng vào **tàng thư của lý tính con người** để phòng ngừa những sai lầm theo kiểu tương tự trong tương lai.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

15 “DIỄN DỊCH CÁC Ý NIỆM” HAY TRIẾT LÝ VỀ CÁI “NHƯ THỂ”

Ta đã biết “**diễn dịch**” là cần thiết để có thể sử dụng các khái niệm siêu nghiệm một cách chắc chắn và “**hợp pháp**” (xem B117), tức **chứng minh giá trị khách quan** của chúng. “Các Ý niệm của lý tính không có cùng một lối diễn dịch giống như đối với các phạm trù. Nhưng, nếu Ý niệm ít nhất cũng có **giá trị khách quan** như vừa nói ở các trang trước, và điều chúng mang lại không phải chỉ là các tư tưởng hoang đường (*entia rationis ratiocinantis*), ta vẫn có thể **diễn dịch** về chúng được. **Việc diễn dịch về các ý niệm này sẽ là phần kết thúc toàn bộ công việc phê phán lý tính thuần túy**” (B678).

Vậy, Kant “**diễn dịch các ý niệm**” ra sao? Trong phụ lục cuối cùng: “**Về mục đích tối hậu trong tính biện chứng tự nhiên của lý tính con người**” (B697-732), Kant nêu lên kiến giải khá độc đáo và sáng tạo: ta có quyền “**giả định**” sự tồn tại của một đối tượng của Ý niệm **như thể** (*als ob*) đối tượng ấy có thật, với đầy đủ các “**thuộc tính**” mà lý tính gán cho nó. “**Đây chính là sự diễn dịch siêu nghiệm cho mọi ý niệm tư biện, không cho phép chúng trở thành các nguyên tắc cấu tạo đưa nhận thức vượt khỏi ranh giới kinh nghiệm, trái lại, làm các nguyên tắc điều hành cho sự thống nhất của nhận thức thường nghiệm, qua đó nhận thức thường nghiệm tự biết xác định và điều chỉnh ranh giới của chính mình, hơn là chỉ biết tuân theo các nguyên tắc của riêng giác tính mà không có sự hướng dẫn của các Ý niệm**” (B699).

Đối tượng giả định này tất nhiên không thể được xem là các đối tượng tồn tại thực sự mà chỉ có tính thực tại **tương đối** với tư cách là một **NIỆM THỨC của nguyên tắc điều hành** (niệm thức không có đối tượng cảm tính) hướng đến sự thống nhất có hệ thống cho toàn bộ nhận thức. Chúng chỉ là những cái **TƯƠNG TỰ (Analogia)** do ta loại suy từ các sự vật có thực ở mức độ nào đó, là các **đối tượng tương tượng** được ta chấp nhận như **một quan điểm, một cách nhìn** (B709), “**từ đó sự thống nhất - rất thiết yếu cho lý tính và có lợi cho giác tính - có thể tỏ lộ và thành tựu**” (nt).

Chỉ trong tinh thần và cách hiểu như thế, ta mới hoàn toàn có quyền giả định các **đối tượng tương tượng** như: cái Tôi **như thể** là bản thể linh hồn đơn nhất, thường tồn (ít ra trong đời này); Vũ trụ **như thể** một Tự nhiên nói chung có sự trọn vẹn trong chuỗi các điều kiện, và quan trọng nhất: Ý thể về Thượng đế **như thể** một Trí tuệ tối cao, một đấng

Tạo hóa sáng tạo, xếp đặt và điều tiết mọi sự theo một cứu cánh tối hậu nào đó. (B725).

Nếu hiểu các đối tượng tưởng tượng như trên là có thật theo nghĩa "cấu tạo", nhất là đối với Ý thể như "Trí tuệ tối cao", lý tính sẽ rơi vào hai "căn bệnh" khó chữa: "**lý tính biếng lười, buông xuôi**" (*ignara ratio*) không chịu nỗ lực tìm tòi, nghiên cứu, "cho phép lý tính nghĩ ngợi như thể đã hoàn thành nhiệm vụ, đổ hết mọi việc vào cho "Trí tuệ tối cao" ("vạn sự do Thiên!") và "**lý tính đảo ngược**" (*perversa ratio*), xem sự tồn tại của Thượng đế là tiền đề có thực, là điểm xuất phát, thay vì là **giả định** sau cùng cho sự thống nhất của nhận thức. (B720).

Strawson⁽¹⁾ trong chừng mực nào đó đã ngộ nhận khi cho rằng với quan niệm này, Kant đã có phần nhượng bộ và cần đổi lại với phần phê phán nghiêm khắc trước đây, nói lên sự mệt mỏi của lý tính khi phải dùng các đối tượng giả định này để "tự an ủi". Thật ra, Kant không bao giờ muốn "đối tượng hóa" các ý niệm siêu nghiệm, do đó bảo Thượng đế (Trí tuệ tối cao), **theo nghĩa điều hành**, ngự trị và điều tiết vũ trụ theo một cứu cánh tối hậu nào đó **cũng không khác gì** bảo rằng **bản thân** tự nhiên, vũ trụ tự sắp xếp theo một trật tự hài hòa nào đó. Ta đừng quên: ở đây Kant vẫn chưa ra khỏi lãnh vực **lý tính lý thuyết** và các giả định đều chỉ nhằm phục vụ tính thống nhất của lý tính lý thuyết trong nhận thức, phải được thể hiện trong tiến trình nghiên cứu vô tận chứ chưa có ý nghĩa "thực hành" hay đạo lý có tính "tự an ủi" nào cả. Các giả định này sẽ trở thành các **định đề (Postulate)** trong lý tính thuần túy thực hành là vấn đề chưa được đặt ra ở đây. Phần "Bộ chuẩn tắc" trong Phương pháp học siêu nghiệm tiếp theo đây mới làm nhiệm vụ bắt đầu ấy.

Nếu trong phần "các Nghịch lý (Antinomien) của lý tính thuần túy", ta thấy Kant phê phán các luận cứ giáo điều khá giống với cách đức Phật bác bỏ các trường phái triết học "vũ trụ luận" cực đoan và phiến diện đương thời theo kiểu "cùng giáp lưng lại rồi đuổi về", thì trong phần "Diễn dịch siêu nghiệm về các Ý niệm này, - tuy sự so sánh không khỏi khập khiễng - , ta không thể không liên tưởng đến cách giải quyết về **mặt lý thuyết** của đức Khổng tử hơn 2000 năm trước Kant, khi Ngài từ chối giải đáp các câu hỏi "siêu việt" về "quái, lực, loạn, thần"⁽²⁾ để đề

(1) **Strawson, P.F.**: *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*, London, 1966. Bản tiếng Đức 1981.

(2) **Luận ngữ**: "Từ bất ngữ quái, lực, loạn, thần" (Phu tử không bàn về "quái, lực, loạn, thần"): **Quyển Tử**, Thuật nhi đệ thất, câu 20 và **Trung dung**: "Từ

ra lối kiến giải theo cách “điều hành”: “Tế **như** tại. Tế thần **như** thần tại” (Tế thần **như thể** thần có mặt thật sự)⁽¹⁾. Chữ “**như**” của Khổng rất gần gũi với chữ “**như thể**” (**als ob**) của Kant, nhắm đến sự thống nhất của nhận thức lý thuyết (và đòi hỏi đạo đức), chứ không biểu lộ “lý tính biếng lười”, càng không phải là “lý tính đảo ngược”⁽²⁾.

viết: Tổ ẩn hành quái, hậu thể hữu thuật yên, ngộ phát vi chi hỷ!” (Đức Khổng Tử nói rằng “Tìm tòi những sự bí ẩn, làm những việc dị thường để đời sau khen mình có đạo thuật, ta không làm những việc ấy đâu!”), Chu Hy Chương cú, Câu 11.

⁽¹⁾ **Luận Ngữ**: Quyển Nhị, Bát dật đệ tam, câu 12.

⁽²⁾ Xem thêm **H. Vaibinger**: *Die Philosophie des Als Ob* (“Triết học về cái Như Thể”), 1911.

B733

II

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM
VỀ
PHƯƠNG PHÁP

Bản sách lưu trữ

B735 Nếu tôi xem tổng thể (Inbegriff) mọi nhận thức của lý tính thuần túy và tư biện như một tòa nhà và ý tưởng về tòa nhà này có sẵn trong đầu óc ta, thì tôi có thể nói rằng trong suốt cả phần trước của quyển sách này, tức phần “**Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản của nhận thức**” (Transzendente Elementarlehre), ta đã khảo sát kỹ về vật liệu và xác định loại vật liệu nào có thể đủ dùng để xây toà nhà như thế nào, với độ cao và mức an toàn đến đâu.

Tuy nhiên, điều rõ ràng là, dù chúng ta ôm giấc mộng xây một tòa tháp chọc trời, cao tận mây xanh, nhưng việc cung ứng vật liệu chỉ đủ cho một ngôi nhà ở bình thường, tuy cũng đủ rộng cho nhu cầu sinh hoạt và đủ cao để nhìn bao quát được kinh nghiệm. | Mọi việc làm táo bạo đều nhất định sẽ thất bại vì thiếu vật liệu cần thiết, đó là chưa kể có quá nhiều ý kiến do tranh cãi liên miên giữa các nhà thiết kế về đồ án xây dựng và rút cục không ai chịu ai, mỗi người bỏ đi xây dựng riêng ngôi nhà của mình theo ý mình. Công việc của ta bây giờ không phải là bàn về vật liệu nữa mà về đồ án xây dựng của ngôi nhà. | Ta rút kinh nghiệm để không mạo hiểm và mù quáng đưa ra những bản vẽ vượt khỏi sức ta, đồng thời ý thức rõ ngôi nhà ấy phải an toàn, nghĩa là cần cân đối bằng thiết kế với vật liệu được mang lại cho ta, đồng thời cũng cần đáp ứng đầy đủ mọi nhu cầu sinh hoạt của ta.

B736 Vì vậy, tôi hiểu “**Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp**” là việc xác định các điều kiện hình thức cho một hệ thống hoàn chỉnh của lý tính thuần túy. Ta sẽ chia phần này ra làm các phần nhỏ gồm:

- Một môn **Kỷ luật học** của lý tính thuần túy (**DISZIPLIN**)
- Một **Bộ chuẩn tắc** cho lý tính thuần túy (**KANON**)

- Một môn **Kiến trúc học** của lý tính thuần túy (**ARCHITEKTONIK**)
- Và cuối cùng là một môn **Lịch sử** của lý tính thuần túy.

Phần Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp này - xét từ quan điểm siêu nghiệm - sẽ hoàn tất công việc mà trước đây người ta đã từng thử làm trong nhà trường nhưng không xong, với tên gọi là môn **Lô-gíc thực hành**, [hay Lô-gíc ứng dụng] bàn về việc sử dụng giác tính nói chung. | Sở dĩ tôi bảo làm không xong và làm rất tồi vì môn Lô-gíc học phổ biến đã không biết tự giới hạn trong loại nhận thức đặc thù (chẳng hạn nhận thức **thuần túy** của giác tính) cũng như trong các đối tượng đặc thù nhất định [như đã bàn trong phần **Phân tích pháp siêu nghiệm**], do đó, nếu không vay mượn từ các ngành khoa học khác, nó cũng sẽ không đưa ra được gì hơn là những danh hiệu suông về những phương pháp **khả hữu** và một loạt những thuật ngữ kỹ thuật thường được dùng trong mọi ngành khoa học liên quan đến phương diện hệ thống. | Người học, vì thế, chỉ làm quen được với các tên gọi, còn nội dung và sự sử dụng thì phải chờ đợi ở tương lai.

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ PHƯƠNG PHÁP

CHƯƠNG I

KỶ LUẬT HỌC CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

B737 Trong sự ham muốn hiểu biết của con người, những phán đoán tiêu cực [hay phủ định] - không chỉ đơn thuần về mặt hình thức lô-gíc mà cả về nội dung - thường không được xem trọng. | Trái lại, chúng thường bị xem là kẻ thù ghen tị đáng ghét đối với nguyện vọng muốn mở mang không ngừng kiến thức của ta, vì thế cần phải biện bạch để người ta dung thứ cho chúng, chứ không mong chờ được người ta ưa thích và đánh giá cao.

Thật ra, về mặt thuần lô-gíc, ta có thể diễn đạt mọi mệnh đề dưới dạng phủ định cũng không sao, nhưng về mặt nội dung của nhận thức nói chung, đưa ra một phán đoán để mở rộng hoặc hạn chế nó sẽ cho thấy nhiệm vụ đích thực của những phán đoán phủ định chỉ là nhằm **ngăn chặn sai lầm**. Tất nhiên cũng có những loại mệnh đề phủ định với mục đích ngăn chặn sai lầm, nhưng lại phát biểu về những việc người ta không thể phạm sai lầm được, thì tuy là đúng, vẫn trống rỗng, tức không đáp ứng đúng mục đích và buồn cười như kiểu phát biểu [thừa thãi] của một ông giáo: “Alexander đại đế đã không thể chinh phục thiên hạ nếu **không** có quân đội!”.

Nhưng, ở đâu các giới hạn của nhận thức khả hữu là rất nghiêm ngặt, sự cảm dỗ vượt tới các nhận thức mới rất mạnh, ảo tượng có sức lừa bịp lớn và hậu quả của sai lầm

gây ra là trầm trọng, nhân tố phủ định trong nhận thức lại có ích lợi vì nó bảo vệ ta tránh được các sai lầm và về mặt đó, nó có vai trò còn quan trọng hơn nhân tố khẳng định giúp ta tăng tiến tri thức. Vì thế, người ta gọi sự **cưỡng chế** nghiêm ngặt để ngăn chặn xu hướng luôn muốn vi phạm các quy tắc nhất định và cuối cùng để tiêu diệt xu hướng đó là **MÔN KỶ LUẬT HỌC (DISZIPLIN)**. Ta phân biệt nó với sự **ĐÀO TẠO (KULTUR)** có nhiệm vụ truyền dạy một kỹ năng nào đó, không xóa bỏ các kỹ năng khác đã có.

Như vậy, trong việc đào luyện tài năng để thúc đẩy tự
 B738 phát triển, **KỶ LUẬT HỌC** là phần tiêu cực⁽¹⁾, còn **ĐÀO TẠO** và **HỌC THUYẾT (DOKTRIN)** là phần tích cực.

Ta dễ đồng ý với nhau rằng, có những tính cách và năng khiếu tự nhiên, (ví dụ óc tưởng tượng hay hài hước) nên để phát triển tự do, không nên kiểm thúc, tuy nhiên, cũng cần có một kỷ luật trong một số mục đích nào đó. Nhưng ta dễ làm lạ là lý tính, quan năng chuyên đề ra những quy tắc và kỷ luật cho các quan năng khác của tâm thức ta, bản thân nó cũng cần phải tuân thủ kỷ luật. | Trong thực tế, cho đến nay, lý tính đã khéo tránh né điều khá nhục nhã này vì nó đã xuất hiện với vẻ trịnh trọng, khẳng định những điều to tát khiến không ai dám nghi ngờ bản thân nó lại có thể dễ dàng và nhẹ dạ rơi vào chỗ đem các hoang tưởng thay cho các khái niệm, xem ngôn từ là các sự vật có thực.

(1) Tôi biết rõ rằng trong thuật ngữ nhà trường, từ "DISZIPLIN" thường được dùng đồng nghĩa với "môn học, ngành học". Nhưng trong nhiều trường hợp, cần thiết phải phân biệt kỹ lưỡng "DISZIPLIN" như là môn học nhằm rèn luyện kỷ luật (Zucht) với các môn học bình thường khác nhằm truyền đạt kiến thức (Belehrung). Vì bản thân sự việc ta đang bàn ở đây đòi hỏi một sự phân biệt rõ rệt như thế, nên mong muốn của tôi là từ DISZIPLIN sẽ không được dùng theo nghĩa nào khác hơn nghĩa tiêu cực.

B739 Lý tính, khi được sử dụng trong phạm vi kinh nghiệm, không cần phải chịu sự phê phán vì các nguyên tắc của nó bị kiểm tra thường xuyên bởi hòn đá thử của kinh nghiệm. | Trong lãnh vực toán học cũng không cần sự phê phán nào, vì ở đây các khái niệm của lý tính lập tức được diễn tả in concreto [một cách cụ thể] trong trực quan thuần túy, nên các khẳng định tùy tiện hay thiếu căn cứ đều sớm bị bộc lộ. Nhưng ở nơi nào lý tính không bị kiểm chế trong những khuôn khổ dễ nhận thấy bằng trực quan thuần túy lẫn thường nghiệm, tức khi nó được sử dụng trong lãnh vực siêu nghiệm theo các khái niệm đơn thuần, lý tính lại rất cần một môn Kỹ luật học để xoá bỏ xu hướng muốn vượt ra khỏi các ranh giới chật hẹp của kinh nghiệm khả hữu và ngăn chặn nó trước sự lộng hành và sai lầm; thậm chí có thể nói, toàn bộ triết học của lý tính thuần túy là chỉ tập trung vào lợi ích tiêu cực [phủ định] này mà thôi. Những sai lầm riêng lẻ có thể được khắc phục bằng sự Kiểm duyệt (Zenzur), còn các nguyên nhân của chúng được dẹp bỏ bằng sự Phê phán. Nhưng trong trường hợp của lý tính thuần túy, ta gặp cả một hệ thống các sự lừa phỉnh và nhầm lẫn, kết chặt với nhau và hợp nhất lại trên những nguyên tắc chung, do đó cần phải có cả một bộ luật hoàn toàn riêng biệt và có tính phủ định mang tên “Môn kỹ luật học” xuất phát từ bản tính tự nhiên của lý tính và của những đối tượng của việc sử dụng thuần túy lý tính thành một hệ thống [các quy định] để lý tính thận trọng và tự thẩm xét, khiến cho không một ảo tượng nguy hiểm sai lầm nào có thể tiếp tục đứng vững, trái lại phải tự bộc lộ chân tướng dù có vẻ ngoài mỹ miều như thế nào.

B740 Người đọc cần lưu ý rằng, trong phần “Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp” tức phần hai của tác phẩm Phê phán này, và nói riêng trong mục “Kỹ luật học của lý tính thuần túy”, tôi không đề cập đến nội dung mà chỉ về

phương pháp của nhận thức [thuần lý] từ lý tính thuần túy. Nhiệm vụ trước ta đã hoàn thành trong phần “Học thuyết về các yếu tố”. Nhưng có khá nhiều điểm giống nhau trong việc sử dụng quan năng lý tính đối với nhiều loại đối tượng, tuy nhiên, việc sử dụng lý tính trong lãnh vực siêu nghiệm lại có sự khác biệt rất cơ bản với các loại sử dụng khác, nên nếu không có môn “Kỷ luật học” dành riêng cho mục đích sử dụng này, ta sẽ khó tránh khỏi các sai lầm tất yếu nảy sinh từ việc dùng sai các phương pháp tuy đều bắt nguồn từ lý tính cả - nhưng chỉ không phù hợp với lãnh vực [siêu nghiệm] này.

Bản sao lưu trữ

TIẾT 1

KỶ LUẬT CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY TRONG VIỆC SỬ DỤNG GIÁO ĐIỀU [KHI ĐƯA RA NHỮNG KHẲNG ĐỊNH GIÁO ĐIỀU]

B741 Toán học là điển hình rạch ròi nhất của việc mở rộng lãnh vực của lý tính thuần túy một cách an toàn mà không cần sự trợ giúp của kinh nghiệm. Các gương điển hình bao giờ cũng có tính lan tỏa, nhất là đối với ngay cùng một quan năng lý tính. | Được thành công một lần, lý tính không khỏi mừng thầm và - một cách tự nhiên - nuôi hy vọng cũng sẽ gặp may mắn tương tự trong các trường hợp khác. Thế là, lý tính thuần túy hy vọng có thể mở rộng nhận thức trong việc sử dụng siêu nghiệm cũng không kém phần thành công và an toàn, nhất là khi nó chủ yếu áp dụng cùng một phương pháp đã chứng tỏ sự hữu dụng rõ rệt trong lãnh vực toán học.

Tuy nhiên, vấn đề cực kỳ quan trọng cần biết ở đây là: phải chăng phương pháp để đi đến sự xác tín tất nhiên (apodiktisch) được gọi là phương pháp toán học cũng đồng nhất với phương pháp mà người ta dự định đi tìm với cùng một sự xác tín như vậy trong triết học mà ta sẽ có quyền gọi xứng danh là phương pháp giáo điều (dogmatisch)?

·Nhận thức triết học là nhận thức của lý tính từ những khái niệm, còn nhận thức toán học là từ việc cấu tạo những khái niệm. Cấu tạo (konstruieren) một khái niệm nghĩa là diễn tả nó bằng một trực quan tiên nghiệm tương ứng. Để làm việc đó, ta cần một trực quan-không thường nghiệm; và bởi là trực quan nên nó là một đối tượng cá biệt, tuy nhiên,

vì là sự cấu tạo một khái niệm (khái niệm là một biểu tượng phổ biến) nên nó phải được xem là có giá trị phổ biến cho mọi trực quan khả hữu thuộc về khái niệm ấy. Chẳng hạn, tôi cấu tạo một hình tam giác bằng cách diễn tả một đối tượng tương ứng với khái niệm về nó, hoặc bằng cách tưởng tượng hình tam giác trong đầu, tức là bằng trực quan thuần túy, hoặc vẽ nó ra giấy, tức là bằng trực quan thường nghiệm, nhưng cả hai đều là hoàn toàn **tiên nghiệm**, nghĩa là không vay mượn hình mẫu nào từ trong kinh nghiệm.

B742 Hình tam giác cụ thể, cá biệt được vẽ trên giấy là thường nghiệm, nhưng lại diễn tả khái niệm trong tính phổ biến của nó, bởi vì trong trực quan thường nghiệm này, tôi chỉ nhìn hành vi cấu tạo khái niệm chứ không chú ý gì đến nhiều quy định [cụ thể], ví dụ: lớn hay nhỏ, các cạnh, các góc ra sao, nghĩa là tôi trừu tượng hóa hết các sự dị biệt này vì chúng không làm thay đổi gì đối với khái niệm về hình tam giác cả.

Như vậy, **nhận thức triết học chỉ xem xét cái đặc thù trong cái phổ biến, còn nhận thức toán học nhận thức cái phổ biến trong cái đặc thù, thậm chí trong cái cá biệt.** | Tuy nhiên, toán học làm điều này cũng hoàn toàn tiên nghiệm và dựa vào lý tính, nghĩa là hình thể cá biệt này được xác định bởi các điều kiện phổ biến nào đó của sự cấu tạo, cũng như đối tượng của khái niệm - mà hình thể cá biệt này là một niệm thức (Schema) tương ứng - phải được suy tưởng là được xác định [có giá trị] một cách phổ biến.

Sự khác biệt căn bản giữa hai loại nhận thức thuần lý nói trên [toán học và triết học] là ở **hình thức** [suy tưởng] chứ không phải ở sự khác nhau về chất liệu [nội dung] hay về đối tượng của cả hai. Những nhà tư tưởng nào cho rằng sự khác nhau giữa triết học và toán học là ở chỗ triết học chỉ bàn về **chất**, còn toán học chỉ bàn về **lượng** là đã lẫn lộn, lấy hậu quả làm nguyên nhân. Lý do tại sao nhận thức toán

- học chỉ có thể bàn về lượng chính là vì hình thức suy tưởng này. Vì chỉ có khái niệm về lượng mới có thể được cấu tạo, nghĩa là mang lại một cách tiên nghiệm trong trực quan; trong khi đó, chất không thể có ở đâu khác ngoài ở trong một trực quan thường nghiệm. Cho nên lý tính chỉ có thể nhận thức về chất thông qua những khái niệm [thường nghiệm]. Không ai có thể tìm được một trực quan tương ứng với khái niệm về thực tại, ngoại trừ trong kinh nghiệm, nó không thể được mang lại cho đầu óc ta một cách tiên nghiệm, trước khi ta có ý thức thường nghiệm về một thực tại nào đó. Ta có thể tạo nên trực quan về một hình nón cụt chỉ bằng khái niệm đơn thuần về nó, không cần đến kinh nghiệm; nhưng màu sắc của hình nón ấy phải được mang lại trước đó trong một kinh nghiệm nào đó. Tôi không thể nào diễn tả được khái niệm về một nguyên nhân nói chung bằng trực quan, trừ khi có một ví dụ cụ thể do kinh nghiệm mang lại: v.v.. Và lại, triết học vẫn bàn về lượng như toán học, chẳng hạn về cái toàn thể, cái vô tận v.v.. Còn toán học cũng xem xét sự khác nhau giữa đường kẻ và mặt phẳng như là các không gian khác nhau về chất, về sự liên tục của quảng tính như một chất của mặt phẳng v.v.. Nhưng, dù trong cả hai trường hợp chúng đều có chung đối tượng, nhưng cách thức lý tính xem xét đối tượng ấy lại rất khác nhau trong triết học và trong toán học. Triết học chỉ làm việc với những khái niệm phổ biến, còn toán học không biết phải làm gì với những khái niệm phổ biến cả, nó vội vã chạy đi tìm trực quan. | Trong trực quan, toán học mới xem xét khái niệm *in concreto* [một cách cụ thể],- tất nhiên không phải bằng cách thường nghiệm -, nhưng là một trực quan mà nó đã diễn tả một cách tiên nghiệm, tức là đã cấu tạo ra, và trong trực quan ấy, mọi kết quả rút ra từ các điều kiện chung của việc cấu tạo khái niệm là có giá trị trong mọi trường hợp đối với đối tượng của khái niệm được cấu tạo.

Giả thử ta trao cho nhà triết học khái niệm về hình tam giác và yêu cầu ông ta - **dùng phương cách của ông** [phương cách triết học] - để tìm xem mối quan hệ giữa tổng của các góc với một góc vuông. Trước mặt ông, chẳng có gì khác ngoài khái niệm về một hình thể được bao bọc bằng ba đường thẳng và khái niệm về các góc tương ứng. Ông ta có thể tha hồ suy ngẫm về khái niệm ấy bao lâu tùy thích, nhưng vẫn không mang lại được điều gì mới mẻ cả. Ông ta có thể phân tích khái niệm về một đường thẳng, về một góc, về con số ba v.v.. nhưng rút cục ông không thể tìm ra một thuộc tính nào khác vốn không chứa đựng sẵn trong các khái niệm ấy. Nhưng, nếu bài toán ấy được đặt ra cho nhà hình học, ông này lập tức **cấu tạo** nên một hình tam giác. Vì nhà hình học biết rằng hai góc vuông là bằng tổng của tất cả các góc kề được tạo ra từ một điểm trên một đường thẳng, thế là ông ta bắt đầu tạo ra một cạnh của tam giác, hình thành hai góc kề có tổng bằng hai góc vuông. Kế đó, ông chia góc ngoài của những góc này bằng cách vẽ một đường song song với cạnh đối diện của tam giác và nhận ra ngay rằng ông có góc kề ngoài bằng với góc trong v.v.. Bằng cách đó, qua một chuỗi các suy luận, nhưng luôn luôn được sự hướng dẫn của trực quan, nhà hình học đi đến đáp số vừa hoàn toàn rõ ràng vừa có giá trị phổ biến cho bài toán.

B745

Nhưng toán học không chỉ **cấu tạo những lượng (quanta)** như trong môn hình học, nó cũng **cấu tạo cả lượng thuần túy (quantitas)** như trong môn đại số học là nơi các thuộc tính của đối tượng do khái niệm về lượng biểu thị, đều được trừu tượng hóa [lược bỏ] hoàn toàn. Trong môn đại số, phương pháp ký hiệu được sử dụng để chỉ các cách cấu tạo khác nhau về lượng nói chung (các con số, như cộng, trừ, rút căn số v.v..). Sau khi dùng ký hiệu để biểu thị khái niệm chung về lượng tương ứng với các quan hệ khác nhau giữa những lượng, các cách tính toán - trong đó số lượng hoặc con số tăng hay giảm - được mang lại trong trực quan theo các

quy tắc chung. Chẳng hạn, khi một lượng được chia bởi một lượng khác, các ký hiệu biểu thị cả hai sẽ có hình thức của bài toán chia; như vậy, môn đại số nhờ việc cấu tạo các lượng theo cách **tượng trưng**, cũng như môn hình học đã cấu tạo khái niệm theo cách trực tiếp bằng trực quan (ostensiv) hay theo cách hình học (về bản thân đối tượng) đều đi đến những kết quả mà nhận thức suy lý [theo kiểu triết học] không thể đạt được chỉ bằng những khái niệm đơn thuần.

B746 Vậy, đâu là nguyên nhân của tình cảnh khác nhau này [khiến nhà triết học kém may mắn còn nhà toán học lại gặp may] khi một bên đi theo con đường của khái niệm đơn thuần còn bên kia theo con đường của những trực quan được diễn tả một cách tiên nghiệm tương ứng với khái niệm? Câu trả lời đã được ta chứng minh rất rõ trong cả phần Học thuyết cơ bản của quyển sách này [đặc biệt trong Lời dẫn nhập. Xem B14...]. Ở đây chỉ cần nhắc lại rằng: trong trường hợp ta đang gặp [trong toán học], người ta không đi tìm những mệnh đề phân tích là những mệnh đề được tạo ra chỉ bằng cách phân tích các khái niệm (trong lãnh vực này, nhà triết học có ưu thế hơn nhà toán học), trái lại, nhằm đến việc tìm ra những mệnh đề tổng hợp có thể nhận thức được một cách tiên nghiệm. Tôi không tự vừa lòng với những gì được suy tưởng trong khái niệm của tôi về hình tam giác, vì nó chỉ là một định nghĩa không hơn không kém. | Tôi phải cố đi ra bên ngoài nó để đến được với các thuộc tính không chứa đựng sẵn trong khái niệm, tuy vẫn thuộc về nó. Nhưng, điều này không thể làm được bằng cách nào khác hơn là xác định đối tượng trong đầu óc tôi theo các điều kiện của trực quan, hoặc thường nghiệm hoặc thuần túy. Trong trường hợp trước, tôi sẽ có một mệnh đề thường nghiệm (đạt được bằng cách đo đạc cụ thể các góc của hình tam giác), nhưng mệnh đề này lại không có tính phổ biến lẫn tính tất yếu, không đáng bàn ở đây. Trong trường hợp sau, tôi tiến hành cấu tạo theo kiểu toán học, ở đây là theo kiểu hình học,

bằng những cái đa tạp tôi lập hợp được trong một trực quan thuần túy - như tôi đã làm trong trực quan thường nghiệm -, chỉ khác là tập hợp các thuộc tính khác nhau thuộc về **niệm thức** của một tam giác nói chung tương ứng với khái niệm về nó, và như vậy tôi đã cấu tạo những mệnh đề tổng hợp có tính phổ biến.

B747 Tôi sẽ hoài công nếu cứ ngồi “triết lý” về một tam giác, tức là suy nghĩ về nó bằng cách suy lý, ta không bao giờ đi xa hơn được định nghĩa ta đã có về nó. Tất nhiên cũng có các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm được hình thành từ toàn là các khái niệm thuần túy, và là đặc sản của triết học, nhưng các mệnh đề này không liên hệ đến một sự vật đặc thù nào cả, mà chỉ là một **sự vật nói chung** tạo ra các điều kiện mà tri giác về nó phải phục tùng để trở thành một bộ phận của kinh nghiệm khả hữu. Nhưng, toán học không dính líu gì đến các vấn đề này cũng như nói chung không quan tâm đến vấn đề **tồn tại**, nó chỉ quan tâm đến các thuộc tính của những đối tượng tự thân trong chừng mực các thuộc tính này được nối kết với khái niệm về đối tượng.

Trong ví dụ trên, ta đã chỉ tìm cách làm rõ sự khác biệt lớn giữa cách sử dụng lý tính bằng cách suy lý (diskursiv) dựa theo các khái niệm và bằng cách trực quan thông qua việc cấu tạo các khái niệm. Câu hỏi đặt ra một cách tự nhiên là: đâu là nguyên nhân tất yếu nảy sinh ra hai cách sử dụng lý tính khác nhau như vậy và làm sao ta biết được trong một lập luận người ta đã sử dụng phương pháp triết học hay phương pháp toán học?

Mọi nhận thức của ta kỳ cùng đều phải liên hệ với những trực quan khả hữu, vì chỉ có thông qua chúng, một đối tượng mới có thể được mang lại cho ta. Một khái niệm tiên nghiệm (tức không-thường nghiệm) hoặc chứa đựng một trực quan thuần túy, - trong trường hợp đó khái niệm có thể

được cấu tạo; hoặc chỉ chứa đựng **sự tổng hợp** của mọi trực quan khả hữu không được mang lại một cách tiên nghiệm.

B748 Trong trường hợp sau, nó có thể giúp ta tạo ra những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, nhưng chỉ bằng phương pháp suy lý nhờ các khái niệm đơn thuần, chứ không phải bằng phương pháp trực quan nhờ việc cấu tạo các khái niệm.

Trực quan tiên nghiệm duy nhất mà ta có là trực quan về các mô thức đơn thuần của hiện tượng, tức không gian và thời gian. | Còn một khái niệm về không gian và thời gian như những lượng (quanta) có thể được diễn tả trong trực quan một cách tiên nghiệm, tức là được cấu tạo hoặc như một chất của các lượng ấy (vd: hình dạng) hoặc như là lượng thuần túy (quantitas) bằng các con số (tức sự tổng hợp đơn thuần của cái đa tạp nhưng đồng tính). Thế nhưng, nội dung [hay chất liệu] của hiện tượng nhờ đó sự vật được mang lại một cách hiện thực trong không gian và thời gian thì chỉ có thể được hình dung thông qua tri giác, nghĩa là một cách hậu nghiệm (a posteriori). Khái niệm duy nhất có thể hình dung một cách tiên nghiệm nội dung thường nghiệm này của những hiện tượng chính là **khái niệm về sự vật nói chung**, và nhận thức tổng hợp tiên nghiệm về khái niệm này không mang lại cho ta điều gì khác hơn là **quy luật** cho sự tổng hợp những gì được chứa đựng trong tri giác hậu nghiệm tương ứng, chứ nhận thức tổng hợp ấy không khi nào có thể mang lại trực quan về đối tượng hiện thực một cách tiên nghiệm, vì trực quan này nhất thiết phải là thường nghiệm.

Các mệnh đề tổng hợp liên hệ đến sự vật **nói chung** này - trực quan tiên nghiệm về sự vật nói chung là không thể có được như đã nói - chính là các mệnh đề **siêu nghiệm**. Vì lý do đó, các mệnh đề siêu nghiệm không thể hình thành bằng cách **cấu tạo** các khái niệm, chúng là tiên nghiệm và chỉ hoàn toàn dựa vào bản thân các khái niệm thôi. Chúng chỉ chứa đựng **quy luật** giúp ta đi tìm một cách **thường**

B749 **nghiệm** một sự thống nhất tổng hợp nào đó của tất cả những gì không thể trực quan được một cách tiên nghiệm, (ở trong thế giới của những tri giác). Chúng không thể **diễn tả** bất kỳ khái niệm nào của chúng một cách tiên nghiệm mà chỉ có thể làm điều này một cách hậu nghiệm nhờ vào kinh nghiệm, tuy nhiên, **bản thân kinh nghiệm cũng chỉ có thể có được là nhờ dựa theo các quy luật hay các Nguyên tắc tổng hợp này.** [Xem lại: Phân tích pháp các Nguyên tắc của giác tính. B170...].

Nếu ta muốn có một phán đoán tổng hợp về một khái niệm, ta phải đi ra ngoài nó, nghĩa là đi đến trực quan trong đó khái niệm được mang lại cho ta. Còn nếu ta dừng lại ở những gì chứa đựng sẵn trong khái niệm, phán đoán ta có chỉ là phán đoán phân tích và là một sự giải thích những gì ta đã suy tưởng trong khái niệm. Nhưng tôi hoàn toàn có thể đi từ khái niệm đến trực quan thuần túy hay thường nghiệm tương ứng với nó để xem xét khái niệm của ta **in concreto** [một cách cụ thể] và nhận thức đối tượng của khái niệm ấy một cách tiên nghiệm hay hậu nghiệm. Nếu là nhận thức tiên nghiệm, thì đó là nhận thức thuần lý-toán học nhờ vào sự cấu tạo khái niệm; hoặc ngược lại, nếu là nhận thức hậu nghiệm, đó chỉ là nhận thức đơn thuần thường nghiệm (cơ giới) thôi, không bao giờ có thể mang lại các mệnh đề tất yếu và tất nhiên, chẳng hạn tôi có thể phân tích khái niệm tôi có về “vàng”. | Qua sự **phân tích** khái niệm này, tôi không thu hoạch thêm thông tin nào mới, tôi chỉ kê khai lại các thuộc tính khác nhau mà tôi đã thực sự suy tưởng trong từ ngữ này, qua đó nhận thức của tôi có được sự chính xác theo trật tự lô-gíc, nhưng không có gì thêm. Nhưng nếu tôi
B750 dùng giác quan (tri giác) để xem xét chất liệu mà tên gọi này biểu thị, tôi sẽ đưa ra được nhiều mệnh đề tổng hợp, nhưng là thường nghiệm. Đối với khái niệm toán học về một hình tam giác, tôi có thể cấu tạo, tức là mang lại bằng trực quan tiên nghiệm, và qua đó có được nhận thức tổng hợp-

thuần lý. Nhưng, nếu một khái niệm siêu nghiệm về thực tại, bản thể hay lực được mang lại trong đầu óc tôi, tôi thấy rằng nó chẳng có quan hệ hoặc biểu thị một trực quan thường nghiệm hay thuần túy nào cả, trái lại, nó chỉ biểu thị sự tổng hợp của [nhiều] trực quan thường nghiệm vốn không thể được mang lại cho tôi một cách tiên nghiệm. Quá trình tổng hợp một khái niệm siêu nghiệm như vậy không thể được tiến hành một cách tiên nghiệm - nghĩa là không có sự trợ giúp của kinh nghiệm - để đến được trực quan tương ứng với khái niệm; vì vậy, không một khái niệm siêu nghiệm nào có thể tạo ra một mệnh đề tổng hợp xác định; nó chỉ đưa ra một Nguyên tắc [hay quy luật] cho sự tổng hợp⁽¹⁾ những trực quan thường nghiệm khả hữu mà thôi. Vậy tóm lại, một mệnh đề siêu nghiệm là một nhận thức tổng hợp của lý tính bằng các khái niệm đơn thuần và do đó, là suy lý; nó làm cho mọi sự thống nhất tổng hợp trong nhận thức thường nghiệm có thể có được, nhưng qua đó, không một trực quan nào được mang lại một cách tiên nghiệm.

B751 Như vậy là có hai phương cách sử dụng lý tính. | Cả hai đều có tính phổ biến và có chung nguồn gốc tiên nghiệm nhưng lại khác nhau rất xa về phương cách tiến hành. | Lý do là vì: trong thế giới hiện tượng - là nơi duy nhất mọi đối tượng được mang lại cho ta -, có hai yếu tố chính: mô thức

(1) Nhờ vào khái niệm về nguyên nhân, tôi có thể thực sự đi ra ngoài khái niệm thường nghiệm về một sự việc đang xảy ra, nhưng không đến được trực quan diễn tả khái niệm nguyên nhân một cách cụ thể, mà chỉ đến được các điều kiện-thời gian nói chung, là những gì ta tìm thấy trong kinh nghiệm tương ứng với khái niệm ấy. Tuy nhiên, cách tiến hành của ta ở trường hợp này vẫn chỉ dựa vào các khái niệm chứ không thể thông qua việc cấu tạo các khái niệm được, vì khái niệm [nguyên nhân] chỉ là một quy luật hay nguyên tắc cho sự tổng hợp các tri giác vốn không phải là các trực quan thuần túy, vì thế không thể được mang lại một cách tiên nghiệm.

của trực quan (không gian và thời gian) có thể được nhận thức và xác định hoàn toàn tiên nghiệm; và chất liệu (cái vật lý) được bắt gặp trong không gian, thời gian, do đó, chứa đựng một sự tồn tại tương ứng với cảm giác. Đối với cái sau này - không thể được mang lại bằng cách nào khác hơn là trong kinh nghiệm -, không có ý tưởng tiên nghiệm nào liên hệ với nó được, ngoại trừ các khái niệm bất định do sự tổng hợp các cảm giác khả hữu thuộc về sự thống nhất của ý thức hay thông giác (trong một kinh nghiệm khả hữu). Đối với cái trước, ta có thể xác định các khái niệm của ta một cách tiên nghiệm trong trực quan vì bản thân ta là người tạo ra các đối tượng cho các khái niệm trong không gian và thời gian bằng sự tổng hợp đồng dạng, tức là xem các đối tượng này một cách đơn thuần như là Lượng. Trong trường hợp trước, ta gọi đó là sự sử dụng lý tính theo khái niệm. | Nó không làm gì khác hơn là đưa các hiện tượng - về mặt nội dung hiện thực - vào dưới các khái niệm, nghĩa là các đối tượng này chỉ có thể được xác định một cách thường nghiệm (hậu nghiệm) tương ứng với các khái niệm giữ vai trò là các quy luật cho một sự tổng hợp thường nghiệm. Trong trường hợp sau, lý tính tiến hành bằng cách cấu tạo các khái niệm, và - vì các khái niệm này liên quan đến một trực quan tiên nghiệm - chúng đều có thể được mang lại và được xác định trong trực quan thuần túy, tiên nghiệm, không cần sự giúp đỡ của mọi dữ kiện thường nghiệm.

B752

Đối với tất cả các câu hỏi liên quan đến sự vật tồn tại trong không gian và thời gian như: - sự vật ấy có phải là một lượng (quantum) hay không? - nó thật sự là một sự vật đặc thù (lấp đầy không gian, thời gian) như một cơ chất, tức có tồn tại thật, hay chỉ là một quy định (một thuộc tính) của một sự vật khác? - nó có liên quan với sự vật khác - với tư cách là nguyên nhân hay là hậu quả - hay không? - sự tồn tại của nó là độc lập hay là tương tác và phụ thuộc vào những sự vật khác?,- khả thể của sự tồn tại của nó, tính hiện

thực và tính tất yếu của nó ra sao? v.v.. tất cả các câu hỏi thuộc loại này đều thuộc về nhận thức của lý tính xuất phát từ các khái niệm và được gọi là phương cách nhận thức **triết học**. Nhưng để xác định một trực quan trong không gian một cách tiên nghiệm (hình dạng của nó), để phân chia thời gian (ra thành nhiều thời lượng) hoặc chỉ để nhận thức cái phổ biến (das Allgemeine) của sự tổng hợp về cùng một cái [đồng tính] trong thời gian và không gian cũng như để nhận thức Lượng nảy sinh từ đó trong một trực quan nói chung (con số); tất cả các việc ấy là hoạt động của lý tính bằng cách cấu tạo các khái niệm và được gọi là phương cách **toán học**.

B763 Thành công lớn của lý tính trong lãnh vực toán học mang lại niềm hy vọng tự nhiên rằng ta có thể tiếp tục thành công nếu áp dụng - không phải bản thân toán học - mà là phương pháp toán học vào cả các lãnh vực không thuộc về Lượng. | Nhưng, toán học sở dĩ thành công, vì đã mang các khái niệm của nó đến với các trực quan một cách tiên nghiệm, khiến nó trở thành chủ nhân của Tự nhiên, nếu có thể nói như vậy. | Trong khi đó, triết học thuần túy - với các khái niệm suy lý tiên nghiệm của mình - phải mò mẫm và luôn vấp ngã trong thế giới tự nhiên vì nó không thể chứng minh bất kỳ một sự hiển nhiên tiên nghiệm nào về tính thực tại của các khái niệm này. Các chủ nhân trong môn toán học thì lại quá tự tin vào sự thành công của phương pháp này và đều nhất trí tin rằng có thể áp dụng Phương pháp toán học vào bất cứ chủ đề nào của tư tưởng con người. Họ ít khi chịu phản tư hay triết lý về chính môn khoa học của họ (một công việc quá khó khăn!) nên hầu như chưa bao giờ biết đến sự khác biệt to lớn giữa hai phương cách sử dụng lý tính. Các quy tắc thông dụng được sử dụng một cách thường nghiệm do vay mượn từ lý trí thông thường đều được họ xem như là các tiên đề (Axiom). Các khái niệm về không gian và thời gian - như là những lượng nguyên thủy, cơ bản mà họ sử

B754 dụng hàng ngày - từ đâu mà đến được với đầu óc họ là những vấn đề mà họ chẳng chút bận tâm trả lời và có vẻ họ cũng cảm thấy không cần thiết phải khảo sát tận nguồn cội của các khái niệm thuần túy của giác tính và phạm vi giá trị của chúng mà chỉ biết sử dụng chúng thôi. Dù sao họ vẫn có lý, nếu họ dừng tìm cách vượt qua các ranh giới của thế giới tự nhiên là lãnh vực dành cho họ. Nhưng nếu, một cách thiếu ý thức, họ rời bỏ thế giới cảm tính để bước vào vùng đất chao đảo của các khái niệm siêu nghiệm thuần túy, nhất định sẽ bị rơi vào thảm cảnh đứng không được, bơi không xong (*instabilis tellus instabilis unda**), mọi vết chân chập choạng của họ sẽ bị thời gian xóa nhòa, trong khi nếu cứ ở yên trong lãnh vực toán học, họ sẽ đi trên đại lộ thênh thang, mà cả thế hệ sau cũng có thể yên tâm vững bước theo họ.

Vì nhiệm vụ của chúng ta là xác định rõ ràng và chắc chắn các ranh giới của lý tính thuần túy trong việc sử dụng siêu nghiệm, và cũng vì lý tính - dù đã được cảnh báo một cách đầy đủ và nghiêm chỉnh nhất - vẫn cứ nuôi hy vọng đưa chúng ta vượt qua thế giới kinh nghiệm để đi vào thế giới siêu nhiên đầy hấp dẫn, nên tất yếu phải lược bỏ luôn chiếc mỏ neo cuối cùng của niềm hy vọng lầm lạc và hão huyền này và chứng minh rằng việc theo đuổi phương pháp toán học chẳng mang lại lợi ích gì trong phương cách nhận thức [triết học] này cả, có lẽ chỉ trừ việc càng tự phô bày sự thật trần trụi là: **hình học và triết học là hai việc hoàn toàn khác hẳn nhau**, và dù chúng có thể bắt tay nhau trong lãnh vực khoa học tự nhiên nhưng môn này không bao giờ có thể mô phỏng phương pháp của môn kia được.

Tính hiển nhiên của toán học dựa trên các **ĐỊNH**

* "*instabilis tellus instabilis unda*" (latin): "mảnh đất không đứng được, làn sóng

B755 **NGHĨA, TIÊN ĐỀ và CHỨNG MINH.** Ở đây, tôi tự vừa lòng với việc chứng minh rằng: không có cái nào trong ba hình thức trên - theo cách hiểu của các nhà toán học - có thể được áp dụng hay mô phỏng trong triết học. Nhà hình học dùng phương pháp của mình vào triết học, họ sẽ xây nên một ngôi nhà bằng giấy, cũng như nếu dùng phương pháp triết học vào toán học ta sẽ chẳng mang lại được gì ngoài những bàn thảo vu vơ. Do đó, công việc thiết yếu của triết học là vạch định các ranh giới cho bản thân mình, cho nên, nhà toán học - mà khả năng chuyên môn được hạn định một cách tự nhiên trong lãnh vực nhận thức đặc thù này - không thể không lắng nghe sự cảnh báo của triết học cũng như không thể tự đặt mình lên trên sự khuyến cáo đó.

1. VỀ CÁC ĐỊNH NGHĨA:

Định nghĩa - như bản thân từ này đã chỉ rõ - là diễn tả khái niệm về sự vật một cách tường minh trong các ranh giới của nó một cách căn nguyên⁽¹⁾.

B756 Căn cứ vào các đòi hỏi ấy, rõ ràng một khái niệm thường nghiệm không thể được định nghĩa (definiert), mà chỉ có thể được giải thích (expliziert). Vì, với một khái niệm thường nghiệm, ta chỉ gán cho nó một số đặc điểm cảm tính nào đó, và không thể đoán chắc người khác lại không gán cho cùng một đối tượng ít hay nhiều đặc điểm hơn ta. Chẳng hạn trong khái niệm về “vàng”, người này thấy rằng ngoài

không bơi được” (Ovid, Metam (Biến hình), I,16). (N.D).

⁽¹⁾ Sự “tường minh” (Ausführlichkeit) nghĩa là sự rõ ràng và sự đầy đủ của các đặc điểm; “trong các ranh giới của nó” nghĩa là: sự chính xác, không liệt kê những gì không thuộc về khái niệm này; “một cách căn nguyên” (ursprünglich) nghĩa là: việc xác định ranh giới của khái niệm không được rút ra từ nơi khác, vì như vậy sẽ cần thêm một chứng minh khác nữa làm cho cái gọi là định nghĩa ấy sẽ không thể giữ vị trí đứng đầu mọi phán đoán về một đối tượng.

các đặc điểm về trọng lượng, màu sắc, tính dễ dát mỏng, vàng có thêm thuộc tính là không bị gỉ sét, nhưng người khác có thể không nhận ra thuộc tính sau cùng này. Người ta chỉ đưa ra một số đặc điểm đủ để phân biệt với khái niệm khác, còn lướt bỏ các đặc điểm còn lại hoặc lại thêm vào vài đặc điểm mới; do đó, khái niệm thường nghiệm không bao giờ đứng giữa các ranh giới chắc chắn cả. Vả lại, đâu có cần định nghĩa khái niệm thường nghiệm làm gì, vì chẳng hạn khi bàn về nước và các thuộc tính của nó, ta không dừng lại ở việc ta nghĩ gì về từ “nước”, mà đi ngay vào việc quan sát và thử nghiệm nó. | Nói cách khác, với một số đặc điểm được gán cho khái niệm, nó chỉ là sự biểu thị hơn là khái niệm về một sự việc, cho nên trong trường hợp này, cái gọi là định nghĩa thực ra chỉ là việc xác định từ ngữ.

Điểm thứ hai là: nói một cách chính xác, khái niệm được mang lại một cách tiên nghiệm, chẳng hạn khái niệm về bản thể, nguyên nhân, công bằng, chính đáng v.v.. **cũng không thể được định nghĩa.** Vì ta không bao giờ dám chắc rằng biểu tượng của ta về khái niệm (được mang lại cho ta trong trạng thái còn mù mờ) đã đầy đủ hết chưa, cho tới khi nào ta biết rằng biểu tượng của ta tương ứng trọn vẹn (adäquat) với đối tượng. Khái niệm được mang lại trong đầu óc ta có thể còn chứa đựng nhiều biểu tượng mù mờ mà ta đã bỏ qua trong khi phân tích - dù ta vẫn cần đến chúng trong việc áp dụng, nên sự tương minh của việc phân tích khái niệm của tôi bao giờ cũng còn đáng ngờ và các trường hợp được kiểm chứng chỉ đủ để xác tín một cách **phỏng chừng** về nó chứ không làm cho nó thành một sự xác tín **hiển nhiên** được. Cho nên, ở đây, thay vì dùng chữ “định nghĩa”, tôi thấy nên dùng chữ “trình bày” (Exposition), một từ khá khiêm tốn mà sự phê phán có thể chấp nhận được, dù vẫn chưa vừa lòng về yêu cầu phải “tương minh”.

Nếu cả khái niệm thường nghiệm lẫn khái niệm tiên

niệm đều không thể được định nghĩa, vậy không còn loại khái niệm nào khác ngoài những gì được suy tưởng **tùy tiện** là người ta có thể thử làm công việc định nghĩa. Trong trường hợp đó, chỉ có khái niệm của tôi là tôi có thể định nghĩa bất cứ lúc nào, vì chính tôi cố ý tạo ra nó, tôi phải biết rõ về những gì tôi muốn suy tưởng trong khái niệm ấy, và nó được mang lại cho tôi không phải từ giác tính cũng không phải từ kinh nghiệm, nhưng chỉ có điều, tôi không thể nói rằng, với định nghĩa ấy, tôi đã định nghĩa một đối tượng thực sự. Nếu khái niệm tùy tiện ấy dựa trên các điều kiện thường nghiệm, chẳng hạn tôi có khái niệm về một “đồng hồ cho chiếc tàu”, thì đối tượng và khả thể của nó chưa được mang lại thông qua khái niệm tùy tiện này; thậm chí từ đó, tôi cũng không biết có một đối tượng nào như thế hay không; cho nên định nghĩa của tôi về khái niệm ấy đúng ra nên gọi là sự tuyên bố về dự án của tôi (làm cái đồng hồ cho chiếc tàu) hơn là một định nghĩa về một đối tượng. Vậy, không còn loại khái niệm nào khác thích hợp với việc định nghĩa ngoại trừ các khái niệm chứa đựng một **sự tổng hợp** tùy tiện, tức các khái niệm có thể được cấu tạo một cách tiên nghiệm, do đó, **chỉ có toán học mới có được các định nghĩa**. Vì đối tượng được suy tưởng ở đây được diễn tả một cách tiên nghiệm trong trực quan, đối tượng ấy không bao giờ chứa đựng nhiều hơn hay ít hơn những gì có trong khái niệm, đồng thời có tính chất căn nguyên, tức định nghĩa của nó không được rút ra từ một nguồn nào khác. Bởi lẽ trong ngôn ngữ Đức, chỉ có một từ duy nhất là “cắt nghĩa” (Erklärung) dùng chung cho các từ [ngoại nhập] khác như: “trình bày” (Exposition), “giải thích” (Explikation), “khai báo” hay “tuyên bố” (Deklaration) và “định nghĩa” (Definition), nên do yêu cầu chặt chẽ đặt ra là không được dùng tên gọi rất vinh dự là “**định nghĩa**” dành cho các mệnh đề triết học, thiết tưởng ta nên nói một cách vừa phải và hạn chế rằng: nếu các định nghĩa triết học thực chất chỉ là sự

B758

trình bày các khái niệm được cho, thì các định nghĩa toán học là sự cấu tạo các khái niệm được hình thành một cách căn nguyên [từ bản thân đầu óc ta]. | Định nghĩa triết học được tạo ra một cách phân tích bằng sự tháo rời khái niệm (Zergliederung) (mà sự hoàn chỉnh, tường minh của nó là không xác tín một cách hiển nhiên), còn định nghĩa toán học hình thành một cách tổng hợp, do đó, là cấu tạo nên bản thân khái niệm; ngược lại, trong định nghĩa triết học, khái niệm chỉ được giải thích, [cắt nghĩa] (erklären). Từ đó, ta rút ra các hệ luận sau:

- a) Trong triết học, ta không được mô phỏng cách làm của toán học là **bắt đầu** bằng các định nghĩa, trừ trường hợp chỉ để thử nghiệm hoặc giả thiết. Vì, các định nghĩa triết học chỉ phân tích các khái niệm được cho, nên các khái niệm này - dù còn mù mờ - nhưng lại có trước sự phân tích và sự trình bày chưa đầy đủ bao giờ cũng đi trước sự trình bày đầy đủ hơn, nên ta đã có thể rút ra được một số kết luận từ các đặc điểm được phân tích chưa hoàn chỉnh trước khi đạt được sự trình bày hoàn chỉnh, tường minh về khái niệm tức đạt được định nghĩa. Nói ngắn, **trong triết học, một định nghĩa rõ ràng và đầy đủ là kết quả chứ không phải là khởi điểm của công việc**⁽¹⁾. Trong toán học, ngược lại, ta không thể có

⁽¹⁾ Triết học có rất nhiều các định nghĩa sai sót, nhất là những cái tuy có các yếu tố thực sự để đi tới được định nghĩa nhưng chưa được hoàn chỉnh. Nếu đòi hỏi một khái niệm phải được định nghĩa thật đầy đủ trước khi được phép sử dụng, chắc chắn sẽ gây khó khăn lớn cho triết học. Nhưng, thật ra các khái niệm chưa được định nghĩa đầy đủ vẫn có thể được sử dụng mà không đi ngược lại sự thật, khi sự phân tích các yếu tố chứa đựng trong chúng - tuy chưa xứng đáng là định nghĩa - nhưng có giá trị gần đúng với định nghĩa. Các định nghĩa gần đúng ấy vẫn mang lại lợi ích lớn trong nghiên cứu. Có thể nói, trong toán học, định nghĩa là ad esse [đúng], còn trong triết học, là ad melius esse [gần đúng nhất]. Quả thật rất tốt nhưng cũng khó để có được một định nghĩa hoàn chỉnh. Mãi đến ngày nay, các nhà luật học vẫn còn đi tìm một định nghĩa cho khái niệm của họ về “công bằng” (Recht). [Quan niệm này sẽ được Hegel tiếp thu và phát triển triệt để trong quan

khái niệm trước khi có định nghĩa về nó; chính thông qua định nghĩa mà khái niệm mới được mang lại, vì vậy, định nghĩa lúc nào cũng **phải** và **có thể** là khởi điểm [của mọi thao tác và suy luận toán học].

B760 b) Những định nghĩa toán học không bao giờ có thể sai lầm. Vì khái niệm chỉ được mang lại trong định nghĩa, nên định nghĩa chỉ chứa đựng những gì đã được suy tưởng trong bản thân định nghĩa. Mặc dù một định nghĩa toán học không thể sai về mặt nội dung, nhưng thỉnh thoảng - và thường rất hiếm - vẫn có đôi chút sai sót về hình thức. Lỗi này là do sự thiếu chính xác gây ra. Chẳng hạn định nghĩa thông dụng về hình tròn là “một đường cong, trong đó mọi điểm đều có khoảng cách đều với một điểm khác gọi là tâm của nó” là thiếu chính xác vì ở đây “**đường cong**” được đưa vào một cách không cần thiết. Bởi như vậy là phải có một định lý đặc thù được suy ra và được chứng minh để dàng từ định nghĩa ấy, theo đó bất cứ đường kẻ nào có mọi điểm cách đều với một điểm khác đều phải là một đường cong (không bộ phận nào của đường kẻ ấy là thẳng).

Trái lại, các định nghĩa phân tích [trong triết học] có thể sai lầm trên nhiều phương diện, hoặc do đưa thêm các đặc điểm không có sẵn trong khái niệm, hoặc do thiếu nên không có tính hoàn chỉnh, trong khi tính hoàn chỉnh là yêu cầu thiết yếu của một định nghĩa. Nhưng sở dĩ việc phân tích bao giờ cũng thiếu sót vì ta không khi nào dám chắc rằng nó đã hoàn chỉnh, không cần thêm bớt gì. Vì các lẽ đó, **phương pháp định nghĩa được dùng trong toán học không thể được mô phỏng trong triết học.**

2. VỀ CÁC TIÊN ĐỀ*:

Các tiên đề là các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm, trong chừng mực chúng là xác tín một cách **trực tiếp**. Nhưng một khái niệm không thể được nối kết một cách tổng hợp và trực tiếp với một khái niệm khác, vì, nếu ta muốn đi ra ngoài khái niệm ấy, ta nhất thiết phải cần một nhận thức thứ ba làm trung giới. Bởi triết học là nhận thức thuần lý chỉ nhờ vào sự trợ giúp của bản thân các khái niệm, nên không có nguyên tắc nào trong triết học xứng đáng được gọi là các tiên đề. Ngược lại, toán học có thể có các tiên đề, vì nó bao giờ cũng có thể nối kết các thuộc tính của một đối tượng một cách tiên nghiệm và trực tiếp, [không cần hạn từ trung giới nào cả], mà chỉ cần cấu tạo các khái niệm trong trực quan: đó là trường hợp của các mệnh đề đại loại như: “Ba điểm bao giờ cũng có thể nằm trên một mặt phẳng”. Trong khi đó, không một nguyên tắc tổng hợp nào vốn chỉ dựa vào các khái niệm lại có thể xác tín một cách trực tiếp. | Chẳng hạn mệnh đề triết học: “Mọi điều xảy ra đều có nguyên nhân”, tôi cần tìm một hạn từ trung giới để nối kết hai khái niệm “mọi điều xảy ra” và “nguyên nhân”, đó là điều kiện của sự quy định về thời gian, trong kinh nghiệm, và như thế ta không thể nhận thức nguyên tắc ấy một cách trực tiếp chỉ từ bản thân các khái niệm thôi. Do đó, **các nguyên tắc suy lý hoàn toàn khác với các nguyên tắc trực quan, tức là các tiên đề**. Cái trước đòi hỏi một sự diễn dịch, cái sau

* - Tiên đề (Axiom): thoát tiên do J. G. Schottelius (Ethica, 1669) dịch chữ Hy Lạp “axioma” và sau đó Leibniz và Chr. Wolff dịch chữ latin “principium” sang tiếng Đức là “Grundsatz” (nguyên tắc), nên trong tiếng Đức, Grundsatz và Axiom gần như đồng nghĩa: phán đoán tối hậu không được rút ra từ phán đoán cao hơn nhưng từ đó lại có thể rút ra các phán đoán khác.

- Định lý (Lehrsatz) (B764-765): do Chr. Wolff dịch chữ Hy Lạp “theorema” sang tiếng Đức (Lehrsatz): mệnh đề được rút ra từ các Nguyên tắc (hay các Tiên đề) của một môn khoa học bằng các suy luận. (N.D).

không cần làm việc này. Các tiên đề bao giờ cũng tự-hiển nhiên, trong khi các nguyên tắc triết học - dù có độ xác tín đến đâu - vẫn không thể tự cho là có thuộc tính này được, bởi chúng còn thiếu vô số những điều để một mệnh đề tổng hợp nào đó của lý tính thuần túy và siêu nghiệm có được sự hiển nhiên theo kiểu “hai lần hai là bốn” như có người đã vội tưởng. Đúng là trong phần “Phân tích pháp” tôi có đưa vào trong danh sách các nguyên tắc của giác tính một số tiên đề của trực quan [xem B202... N.D], nhưng nguyên tắc được bàn ở phần đó bản thân nó không phải là một tiên đề mà chỉ nhằm biểu thị nguyên tắc về **khả thể** của các tiên đề nói chung, chứ nguyên tắc ấy thực ra cũng chỉ là nguyên tắc dựa trên các khái niệm. Vì một trong những nhiệm vụ cơ bản của triết học siêu nghiệm là xác định cả **khả thể của bản thân môn toán học** [chứ không riêng gì các tiên đề]. Tóm lại, triết học không có các tiên đề và không có quyền áp đặt các nguyên tắc tiên nghiệm của nó lên tư duy bao lâu nó chưa thiết lập được thẩm quyền của các nguyên tắc ấy thông qua sự diễn dịch thật cặn kẽ.

B762

3. VỀ CÁC CHỨNG MINH:

Chỉ có một bằng cứ tất nhiên (apodiktisch) [hay hiển nhiên] trong chừng mực dựa trên trực quan mới có thể được gọi là **sự chứng minh (Demonstration)**. Kinh nghiệm dạy ta cái gì đang xảy ra hay đang là, chứ không thể thuyết phục ta rằng cái ấy không thể xảy ra một cách nào khác. Vì thế, các cơ sở chứng minh thường nghiệm không thể mang lại một bằng cứ hiển nhiên. Từ các khái niệm tiên nghiệm (trong nhận thức suy lý) không bao giờ có thể làm nảy sinh sự xác tín theo kiểu trực quan tức là sự hiển nhiên (Evidenz), dù phán đoán có thể có thuộc tính này. Cho nên chỉ có toán học là chứa đựng những chứng minh, vì nó không diễn dịch (rút ra) nhận thức của nó từ các khái niệm mà từ việc cấu tạo các khái niệm, tức từ trực quan có thể được mang lại một

cách tiên nghiệm tương ứng với các khái niệm. Bản thân phương pháp của đại số học dùng cách rút gọn để tìm ra đáp số đúng cho các phương trình là một loại cấu tạo, tuy không theo kiểu hình học, nhưng bằng các ký hiệu [tượng trưng], trong đó mọi khái niệm, nhất là những khái niệm về mối tương quan về lượng được trình bày trong trực quan, nhờ vậy, những kết luận của môn học này không phạm sai lầm vì mọi chứng minh đều có tính hiển nhiên rõ rệt. Nhận thức triết học không có được ưu thế này, nó luôn phải xem xét cái phổ biến một cách trừu tượng (in abstracto) (thông qua các khái niệm), trong khi toán học có thể xem xét cái phổ biến một cách cụ thể (in concreto) (trong trực quan cá biệt) nhưng đồng thời lại thông qua trực quan thuần túy tiên nghiệm, nên mọi sai lầm, nếu có, đều bộc lộ rõ rệt trước mắt. Vì thế, theo tôi, loại luận cứ chỉ dựa trên khái niệm chỉ nên gọi là các luận cứ suy lý (akroamatisch/diskursiv) hơn là các **chứng minh** vì chúng chỉ tiến hành toàn bằng các ngôn từ (đối tượng trong tư tưởng), trong khi các chứng minh - như bản thân từ này đã chỉ rõ - luôn đòi hỏi phải diễn ra ở trong trực quan về đối tượng.

B763

Từ các nhận định trên, ta thấy rằng triết học sẽ hoàn toàn không thích hợp với chính bản tính tự nhiên của mình, nhất là trong lãnh vực của lý tính thuần túy - nếu nó cứ tự phụ đi **con đường giáo điều** [đưa ra những khẳng định hiển nhiên] và tự trang sức bằng các danh hiệu và cờ quạt nghi vệ của toán học vì Triết học không thuộc về đẳng cấp này, dù nó có đủ lý do để hy vọng sẽ được kết nghĩa anh em với toán học. Nỗ lực của nó để có sự hiển nhiên toán học là các tham vọng cao ngạo, không bao giờ có thể thành công, thậm chí phước bỏ mục đích chính của nó là phát hiện những ảo tượng sai lầm khi lý tính muốn vượt khỏi các ranh giới của chính mình để - bằng sự giải thích và phân tích đầy đủ các khái niệm - đưa ta ra khỏi lãnh vực đầy ngạo mạn của tư biện để trở về lại với mảnh đất của sự tự-nhận thức khiêm

B764 tổn nhưng thấu đáo. Vì thế, trong nỗ lực siêu nghiệm của mình, lý tính không nên quá tự tin rằng con đường nó đã và đang theo đuổi là sẽ dẫn thẳng đến mục đích cuối cùng, cũng như tự phụ cho rằng các tiền đề xây dựng được đã quá đủ vững chắc mà không biết thường xuyên **nhìn lùi lại**, và **cẩn trọng** xét xem trong quá trình suy luận có phạm sai lầm do thiếu chú ý đến các nguyên tắc hay không, để - nếu cần - xác định rõ thêm hoặc thay đổi hẳn các nguyên tắc ấy đi.

Tôi chia mọi mệnh đề tất nhiên (apodiktisch) - hoặc có thể được chứng minh, hoặc xác tín trực tiếp - ra làm hai loại, gọi là những **DOGMA**TÀ [tạm dịch: những tất nhiên giáo điều] và những **MATHEMATA** [tạm dịch: những tất nhiên toán học]. Một mệnh đề **tổng hợp trực tiếp (direktsynthetisch)** dựa trên các khái niệm là một **DOGMA**; ngược lại, một mệnh đề cùng loại nhưng dựa trên sự cấu tạo các khái niệm là một **MATHEMA**. Những phán đoán phân tích không cho ta biết gì hơn về đối tượng ngoài những gì được chứa đựng trong khái niệm mà ta có về nó, vì chúng không mở rộng nhận thức của ta ra khỏi khái niệm về đối tượng, chúng chỉ làm rõ khái niệm ấy thôi. Do đó, chúng không được mệnh danh một cách đúng nghĩa là những **DOGMA**. (Người ta có thể dịch từ **Dogma** sang tiếng Đức là những **Định lý - Lehrsprüche** hay **Lehrsätze**). Tuy nhiên, trong hai loại mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm kể trên, theo cách nói thông dụng, chỉ có những mệnh đề thuộc về nhận thức triết học mới được gọi với tên ấy, còn những mệnh đề của số học và hình học thì khó có thể được gọi là các **DOGMA**. Do đó, cách nói thông dụng ấy cũng đã xác nhận điều giải thích ở trên rằng chỉ những phán đoán dựa trên khái niệm, chứ không phải những phán đoán dựa trên sự cấu tạo khái niệm [toán học] mới có thể được gọi bằng từ “giáo điều” (dogmatisch).

Thế nhưng, toàn bộ lý tính thuần túy - trong việc sử

B765 dụng tư biện - lại không hề chứa đựng được một phán đoán duy nhất nào có tính **tổng hợp trực tiếp** từ các khái niệm [đơn thuần]. Vì, ta đã chứng minh rằng, thông qua các Ý niệm, lý tính không thể tạo ra các phán đoán tổng hợp có giá trị khách quan; còn nếu dựa vào các khái niệm của giác tính, nó quả có thiết lập được các nguyên tắc tuy vững chắc, nhưng lại không dựa **trực tiếp** vào các khái niệm mà chỉ là gián tiếp, thông qua mối quan hệ giữa các khái niệm này với một cái gì hoàn toàn bất tất, đó là **kinh nghiệm khả hữu**. | Nếu lấy kinh nghiệm làm tiền đề, (cái gì ấy như là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu), các nguyên tắc này là xác tín một cách tất nhiên, nhưng chúng không thể được nhận thức một cách tiên nghiệm, (trực tiếp), tự bản thân chúng. Cho nên, chỉ với các khái niệm được cho như “nguyên nhân”, “hậu quả”, ta không bao giờ có thể chứng minh mệnh đề “Mọi sự việc đều có một nguyên nhân”. Như vậy, nó không phải là một DOGMA, dù từ một cách nhìn khác - từ quan điểm của kinh nghiệm - nó có thể được chứng minh một cách tất nhiên. Tên gọi đúng thật cho mệnh đề ấy là **NGUYÊN TẮC (Grundsatz)**, chứ không phải là **Định lý (Lehrsatz)**, dù Nguyên tắc cũng phải được chứng minh, chính bởi vì nó có đặc điểm riêng là: vừa làm cho cơ sở chứng minh về khả thể của nó, đó là kinh nghiệm, có thể có được; vừa luôn phải lấy kinh nghiệm này làm tiền đề tiên quyết.

Vậy, nếu trong việc sử dụng tư biện của lý tính thuần túy - về mặt nội dung - không hề có một DOGMA nào, thì mọi phương pháp giáo điều hoặc vay mượn từ toán học, hoặc tự sáng chế ra bởi các nhà triết học, đều không thích đáng và không có hiệu quả. Phương pháp ấy chỉ che đậy sai lầm và ảo tưởng, dẫn dắt triết học đi vào lầm lạc, trong khi nhiệm vụ của triết học là soi sáng một cách rõ ràng nhất mọi bước đi của lý tính.

B766 Tuy nhiên, phương pháp triết học lại có được tính hệ thống. Vì bản thân lý tính của ta - xét về mặt chủ quan - cũng là một hệ thống và, trong việc sử dụng thuần túy của nó, nhờ vào các khái niệm đơn thuần, nó là một hệ thống các nghiên cứu theo các Nguyên tắc của sự thống nhất, nhưng chất liệu của sự thống nhất ấy chỉ có thể do kinh nghiệm mang lại. Ở đây ta không bàn về phương pháp đặc thù của triết học siêu nghiệm, vì nhiệm vụ của ta ở đây chỉ là Phê phán về các quan năng của ta, để xem ta có đủ sức xây dựng nên một tòa nhà hay không, và liệu chúng ta có thể xây ngôi nhà ấy cao đến đâu với vật liệu ta đang có (các khái niệm thuần túy tiên nghiệm).

Bản sao lưu trữ

TIẾT 2

KỶ LUẬT CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY TRONG TRANH BIỆN

B767 Trong mọi hoạt động, lý tính phải phục tùng sự Phê phán. | Nó tuyệt đối không được ngăn cấm sự phê phán tự do thực hiện trách vụ một cách không hạn chế, nếu lý tính không muốn tự làm hại và chuốc lấy sự nghi ngờ bất lợi cho chính mình. Không có gì, dù ích lợi và thiêng liêng đến mấy, lại có quyền đứng ngoài sự thẩm sát nghiêm khắc và tỉnh táo vốn không biết kiêng nể uy thế của một cá nhân nào cả. Thậm chí, lý tính sở dĩ tồn tại được là nhờ biết dựa vào sự tự do phê phán này, vì tiếng nói của lý tính không phải là tiếng nói của một quyền uy độc tài, chuyên chế mà giống như tiếng nói nhất trí của cộng đồng những người công dân tự do, trong đó ai ai cũng có thể phát biểu không chút ngần ngại mọi ý kiến thắc mắc và bất đồng của mình, thậm chí có cả quyền phủ quyết nữa.

Tuy lý tính không bao giờ có thể khước từ sự phê phán, nhưng không phải lúc nào nó cũng có lý do để e ngại trước sự Phê phán. Tất nhiên, khi dẫn mình vào việc sử dụng giáo điều (chứ không phải toán học) như vừa đề cập ở phần trước, lý tính không thể xuất hiện trước phiên tòa với sự tự tin vì đã không ý thức đầy đủ sự theo dõi nghiêm ngặt của các quy luật tối cao, trái lại, nó phải từ bỏ tất cả các tham vọng giáo điều trong triết học trước con mắt phê phán của tòa án lý tính cao hơn nó.

Nhưng tình hình sẽ hoàn toàn khác khi lý tính phải tự bảo vệ - không phải trước sự kiểm duyệt (Zensur) của quan

tòa - mà trước yêu sách của những kẻ đồng đảng, tức của những công dân tự do chủ trương ngược lại với nó. Nếu phía đối lập đưa ra những luận cứ cũng có tính giáo điều nhưng phủ định những gì lý tính đã khẳng định, sự tự biện hộ của lý tính sẽ đầy đủ, hoàn chỉnh không thể bắt bẻ được về mặt lập luận (theo thuật ngữ Hy Lạp: *kat authropon*), nhưng cũng không thể chứng minh đầy đủ về mặt chân lý (*kat aletheian*).

B768 Do đó, tôi hiểu việc sử dụng lý tính thuần túy trong tranh biện (*polemisch*) là sự bảo vệ những mệnh đề giáo điều của mình chống lại những mệnh đề giáo điều phủ định của phía đối lập. Vấn đề ở đây không phải là phải chăng những khẳng định của đối phương cũng có thể sai, mà chỉ ở chỗ: không ai có thể khẳng định cái đối lập với sự xác tín tất nhiên được cả (dù chỉ là ở vẻ bề ngoài). Trong trường hợp đó, ta không phải cầu xin ai thừa nhận sự chiếm hữu [chân lý] của ta cả, vì, tuy chưa chiếm hữu danh hiệu này một cách đầy đủ, thì điều hoàn toàn xác tín là không ai có thể chứng minh tính bất hợp pháp của sự chiếm hữu này.

Đó chính là tình cảnh tối tệ rất đáng thất vọng khi bản thân lý tính thuần túy cũng có một Nghịch đề luận (*Antithetik*), và thế là ngay tòa án tối cao có nhiệm vụ phân xử các bất đồng cũng không nhất trí được với chính mình. Đúng là trước đây ta đã có dịp bàn về một loại Nghịch đề luận giả tạo, [bề ngoài] của lý tính thuần túy và đã chứng minh rằng việc này không nghiêm trọng lắm, vì chỉ do sự ngộ nhận gây ra [xem lại B505... N.D.]. | Đó là trường hợp ta chịu theo các định kiến thông thường, xem những hiện tượng là những vật-tự-thân, đi đến chỗ đòi hỏi sự trọn vẹn tuyệt đối của sự tổng hợp theo kiểu này hay kiểu khác (và đã chứng tỏ cả hai đều sai), một đòi hỏi hoàn toàn đặt nhầm chỗ, vì hiện tượng không thể nào đáp ứng được. Do đó, vốn đã không có sự tự mâu thuẫn thực sự của lý tính khi đưa ra

các mệnh đề tương phản nhau, vd: “Chuỗi những hiện tượng - được mang lại một cách tự thân - có một khởi đầu tuyệt đối”, và “Chuỗi này - cũng tuyệt đối và tự thân - không có điểm khởi đầu nào cả”. | Hai mệnh đề tương phản này hoàn toàn có thể cùng tồn tại bên cạnh nhau, vì những hiện tượng - về mặt tồn tại với tư cách là hiện tượng - không có gì là tự thân cả; bảo hiện tượng là vật tự thân là điều mâu thuẫn; do đó, tiền đề [đã sai] tất yếu sẽ dẫn đến các kết luận tương phản mâu thuẫn nhau một cách tự nhiên.

B769 Nhưng có những trường hợp không phải do một ngộ nhận như vậy, và vì thế, sự tranh cãi của lý tính không thể giải quyết được: chẳng hạn một bên đưa ra lập trường hữu thần luận: “Có một Hữu Thể Tối Cao”, bên kia ngược lại là vô thần luận: “không có Hữu Thể Tối cao nào cả”; hoặc trong Tâm lý học, một bên bảo: “Bất kỳ cái gì biết tư duy đều là một nhất thể thường tồn tuyệt đối, vì thế, khác hẳn với mọi cái nhất thể vật chất khả diệt”, bên kia khẳng định ngược lại: “Linh hồn không phải là nhất thể phi vật chất và không thể thoát khỏi sự khả diệt”. Đối tượng của các mệnh đề trái ngược nhau này không chứa đựng các yếu tố dị tính, mâu thuẫn với bản tính của nó, vì chúng bàn đến những vật-tự-thân chứ không phải những hiện tượng. Đây đúng là một sự mâu thuẫn **thực sự** [chứ không phải giả tạo], nếu lý tính thuần túy chỉ đứng trên lập trường của phía đối lập để lập luận đến cùng. Đối với phía khẳng định, các lập luận phê phán nhằm bác bỏ nó cũng dễ dàng được tán thành, chỉ có điều phía này vẫn có thể không chịu từ bỏ lập trường, vì viện cớ rằng dù sao, sự quan tâm [và lợi ích thực hành] của lý tính cũng ủng hộ và đứng về phía nó, một ưu thế mà phía đối lập không viện dẫn được.

Tôi không thể đồng ý với ý kiến của một số nhà tư tưởng khả kính (như Sulzer chẳng hạn) cho rằng, dù lập luận của phía khẳng định cho đến nay là quá yếu, nhưng ta có thể

- hy vọng một ngày nào đó sẽ có đủ căn cứ hiển nhiên để chứng minh hai mệnh đề then chốt của lý tính thuần túy, đó
- B770 là: Thượng đế tồn tại và linh hồn bất tử. **Tôi thì ngược lại, tin chắc rằng điều này sẽ không bao giờ xảy ra.** Vì thử hỏi lý tính tìm đâu ra các căn cứ làm cơ sở cho các mệnh đề tổng hợp vốn không có liên hệ nào với những đối tượng của kinh nghiệm lẫn với khả thể nội tại của chúng? Thế nhưng, điều cũng không kém hiển nhiên là, không một ai có thể đưa ra những lập luận có vẻ đáng tin chứ chưa nói có thể khẳng định một cách giáo điều lập trường ngược lại. Vì, nếu họ lại cũng đơn thuần dùng chính lý tính thuần túy để nghị luận, thì họ cũng phải chứng minh: tại sao lại không thể có một Hữu-thể Tối-cao, không thể có chủ thể tư duy như là Trí tuệ [hay linh hồn] thuần túy? Từ đâu họ có được những tri thức cho phép họ phán đoán một cách tổng hợp về những sự vật nằm bên ngoài mọi kinh nghiệm khả hữu?. Như vậy, ta có thể hoàn toàn yên tâm rằng lập trường đối lập cũng sẽ không bao giờ được chứng minh. | Từ đó, ta không cần chạy theo các luận cứ trường ốc mà vẫn có thể giả định những mệnh đề nào hoàn toàn có thể tương thích với sự quan tâm tư biện của lý tính chúng ta trong việc sử dụng thường nghiệm, xem chúng là các **phương tiện** duy nhất để hợp nhất sự quan tâm lý thuyết với sự quan tâm thực hành. Đối với phía đối lập (không thể được xem là kẻ duy nhất giữ vai trò phê phán), chúng ta sẵn sàng đương đầu bằng một cái
- B771 “non liquet” [latin: xin tạm hoãn phiên toà để tiếp tục tìm chứng cứ]* nhất định sẽ làm cho họ lúng túng [và đuối lý], nhưng ta cũng không được phủ nhận quyền phản bác của phía đối lập, đồng thời ta lại được sự hậu thuẫn thường xuyên của **châm ngôn chủ quan** của lý tính mà phía đối lập tất yếu không thể có được, vì thế, dưới sự bảo vệ của châm ngôn này, ta có thể đón nhận các luận cứ ngụy biện và giáo

* non liquet: (la tinh, luật học) chưa đủ chứng lý để phán quyết. (N.D).

điều của phía đối lập với sự bình tĩnh và thần nhiên.

Với cách nhìn như vậy, thực ra là không hề có Nghịch đề luận của lý tính thuần túy. Vì, đấu trường duy nhất diễn ra cuộc tranh biện ác liệt này chỉ là ở các lãnh vực của Thần học thuần túy và Tâm lý học, ở đấy các chiến binh chẳng có trang bị gì đáng sợ cả. Họ chỉ dùng sự nhạo báng và khoác lác làm vũ khí, buồn cười như trò chơi con trẻ. Nhận định an ủi này thực ra là để khôi phục lại lòng tự tin và dũng khí cho lý tính, vì lý tính còn biết trông cậy vào đâu khi sứ mệnh của nó là khắc phục sai lầm mà bản thân lại đầy rẫy mâu thuẫn và nếu lại đánh mất cả niềm hy vọng vào một bến bờ an toàn và ổn định?

Mọi sự vật do bản thân tự nhiên an bài đều có mặt tốt đối với một mục đích nào đó. Ngay cả các chất độc cũng có mặt hữu ích, chúng giúp hóa giải và tiêu trừ hậu quả tai hại của các chất độc khác trong đời sống, nên không thể thiếu trong ngành dược phẩm. Sự phản bác chống lại các nguy hiểm và sự cao ngạo của lý tính tư biện đơn thuần là sự phản bác đến từ bản tính tự nhiên của bản thân lý tính, vì thế phải có những mục đích và ý đồ tốt đẹp mà người ta không được làm cho tiêu tán đi. Tại sao và với mục đích gì tạo hóa lại đặt để các đối tượng mà ta hết sức tha thiết ở nơi quá cao xa khiến ta hầu như vô vọng nếu muốn có được nhận thức chắc chắn; còn những giây phút ta ngược nhìn ngờ như đã có thể nắm bắt được lại chỉ là những ảo ảnh, kích thích hơn là thỏa mãn tâm trí ta? Thật có lợi chẳng khi dám liều lĩnh đưa ra những quy định táo bạo đối với các viễn tượng ấy; điều ấy ít ra là đáng ngờ, thậm chí có lẽ chỉ có hại mà thôi. Nhưng điều không thể nghi ngờ lại là: bao giờ cũng có lợi cho con người nếu cứ để cho “lý tính tìm tòi” cũng như “lý tính phê phán” được **hoàn toàn tự do**, để lý tính có thể chăm lo cho sự quan tâm của chính mình mà không bị ngăn trở. | Đồng thời qua đó, sự quan tâm của lý tính càng được **cổ vũ** và

tăng tiến khiến lý tính tự định ra những giới hạn cũng như mở rộng được tri thức, và sự quan tâm ấy luôn luôn chịu đau khổ và thối tha trước bàn tay can thiệp của tạo hóa uốn nắn xu hướng tự nhiên của nó để buộc nó đi vào các mục đích mà tạo hóa đã định sẵn.

Do đó, hãy để cho đối thủ tự do nói ra những gì họ suy nghĩ từ lý tính và hãy đấu tranh với họ chỉ bằng vũ khí của lý tính. Hãy đừng quá lo ngại cho sự nghiệp đạo đức (sự quan tâm thực hành) của con người, sự nghiệp này không bao giờ bị lâm nguy vì những cuộc tranh luận đơn thuần tư biện. Cuộc tranh luận như thế không nhằm phát hiện điều gì khác hơn là một nghịch lý nhất định của lý tính; nghịch lý này dựa trên bản tính tự nhiên của lý tính nên tất yếu phải được lắng nghe và kiểm định thấu đáo. Lý tính tự đào luyện mình thông qua việc xem xét đối tượng của nó từ **hai phía** và điều chỉnh phán đoán bằng cách hạn định ranh giới cho nó. Ở đây, không phải nội dung sự việc gây ra tranh cãi mà là giọng điệu. Bởi ta còn đủ tự do để lên tiếng nói bằng giọng điệu của một **lòng tin** vững chắc đã được thử thách trước lý tính phê phán nghiêm khắc nhất, một khi ta đã phải từ bỏ giọng điệu [kiêu ngạo] của **tri thức**.

B773

Nếu người ta hỏi **David Hume**, - nhà tư tưởng lạnh lùng và là tác giả bẩm sinh của những nhận định đầy cân nhắc -: điều gì đã thôi thúc ông bỏ ra nhiều tâm lực đến thế để chôn vùi không thương tiếc sự tin tưởng của con người - lòng tin mang lại cho họ bao an ủi và lợi ích - rằng có thể dùng lý tính thuần lý để đạt được sự khẳng định và một khái niệm chính xác về Hữu-Thể Tối-cao? Hume chắc hẳn sẽ trả lời: chẳng có mục đích nào khác ngoài mong muốn thúc đẩy lý tính tiếp tục công cuộc tự-nhận thức về chính nó, đồng thời để tỏ sự bất bình trước việc người ta cứ cố thổi phồng và đẩy lý tính đi quá xa, không để cho nó có cơ hội tự nguyện thú nhận sự bất lực, yếu đuối đã bộc lộ rõ mỗi khi lý

tính tự nhìn nhận lại chính mình. Rồi nếu người ta lại hỏi **Priestley**^{*}, - người tuyệt đối không ưa mọi sự tư biện siêu việt và chỉ biết hiến mình hoàn toàn cho các nguyên tắc của thuyết duy nghiệm -: đâu là những động cơ khiến ông kéo đổ cả hai cột trụ chính của mọi tôn giáo - đó là tự do của ý chí và sự bất tử của linh hồn - (theo ông ta, niềm hy vọng vào kiếp sau chỉ là chờ đợi phép lạ của sự sống lại!)? Câu trả lời của ông - bản thân là một giáo sư rất nhiệt thành về tôn giáo và là một tín đồ ngoan đạo - chắc không thể nào khác hơn là: "Tôi đã hành động vì lợi ích của lý tính, vì nó sẽ bị mất mát tất cả nếu một số đối tượng nào đó được giải thích và phán đoán bằng những quy luật nào khác hơn những quy luật của tự nhiên vật chất, - những quy luật duy nhất mà ta có thể xác định và hiểu biết một cách chính xác!". Thật không công bằng nếu ta vội lớn tiếng la lối ông, người đã biết kết hợp các khẳng định đầy nghịch lý với mục đích của tôn giáo, cũng như xúc phạm nhà tư tưởng sâu sắc và chân thành này chỉ vì ông cảm thấy bất an khi phải rời bỏ mảnh đất của khoa học tự nhiên. Ta cũng phải đối xử như thế với HUME - một triết gia không kém chân thành và có đức độ mẫu mực không thể chê trách được -, người đã đẩy sự tư biện trừu tượng đến cùng, vì ông khẳng định một cách hữu lý rằng những đối tượng thuần lý của sự tư biện là hoàn toàn nằm ngoài ranh giới của các môn khoa học về tự nhiên và thuộc về lãnh vực của các ý niệm thuần túy.

B774

Vậy phải làm gì đây để chống lại nguy cơ mà nhiều người tưởng là có thật đang đe dọa cái thiện hảo nhất của đời sống công cộng (das gemeine Beste) [sự nghiệp đạo đức]?. Không có cách đối phó nào tự nhiên hơn và chính đáng hơn để các bạn phải lựa chọn, đó là: **hãy để yên cho**

^{*} **J. Priestley** (1733-1804): thuộc phái duy nghiệm Anh, kế tục các chủ trương của J. Locke, khẳng định sự đồng nhất hoàn toàn của cái tâm lý với cái sinh lý, dù vẫn không bác bỏ hoàn toàn sự bất tử của linh hồn. (N.D).

mỗi nhà tư tưởng tự đi riêng con đường của họ; hãy để cho họ thể hiện hết tài năng, để họ minh chứng các tư tưởng thâm trầm và mới mẻ, nói ngắn, hãy để họ chứng tỏ họ làm chủ sức mạnh của tư duy, và như vậy, rút cục, chỉ có lý tính bao giờ cũng là người thắng cuộc. Còn nếu các bạn dùng các phương tiện khác như ràng buộc dư luận, kềm hãm suy tư, lên án phản nghịch, kích động đám đông - vốn không phải ai cũng đủ sức hiểu hết cuộc tranh luận tinh vi này - rồi tập hợp lực lượng theo lối chữa lửa, thì chỉ tự biến mình trở thành kỳ cục, làm trò cười cho thiên hạ mà thôi. Bởi vì vấn đề ở đây không phải là những gì có lợi hay bất lợi cho cái thiện hảo nhất của đời sống công cộng [sự nghiệp đạo đức] mà chỉ là để xem lý tính có thể đi xa đến đâu trong lãnh vực tư biện, - độc lập với mọi loại lợi ích - để cuối cùng ta sẽ quyết định nên dựa vào các khẳng định của lý tính tư biện hay tốt hơn - vì lợi ích của cái thực hành [đạo đức] - ta sẽ từ bỏ các khẳng định vô bằng đó. Vậy thay vì múa gươm nhảy vào một phía nào đó để trực tiếp tham gia cuộc hỗn chiến, các bạn nên chọn cho mình vị trí an toàn của người đứng ngoài dùng ống phê phán tinh táo để theo dõi cuộc chiến đấu; một cuộc chiến đấu rất gian lao cho các bên tham chiến, nhưng lại rất hứng thú cho các bạn và kết quả không đổ máu của nó sẽ hết sức bổ ích cho tri thức của các bạn. **Thật là một điều hết sức phi lý khi muốn nhờ lý tính mang lại sự khai sáng, mà ngay từ đầu, các bạn lại bắt buộc nó phải nhất thiết đứng về một phía [do các bạn quyết định].** Thật vậy, lý tính đủ sức dùng chính lý tính để tự thuần phục và tự kiểm chế nó trong các giới hạn, khiến các bạn không cần phải huy động một lực lượng canh giữ nhằm đề kháng lại một bộ phận [nhận thức] mà ưu thế đáng ngại của nó có vẻ đang trở thành nguy hiểm cho các bạn. Trong phép biện chứng này của lý tính sẽ chẳng có thắng lợi nào đáng làm cho các bạn có lý do để lo ngại cả.

B775

Vả lại, chính lý tính lại **rất cần** một cuộc tranh cãi như vậy và ta chỉ còn biết tiếc rằng phải chi trước đây người ta đã cho phép lý tính được hoàn toàn tự do tiến hành việc này một cách công khai. Vì nếu được vậy, một sự phê phán chẳng đã càng sớm được trưởng thành, vì với sự xuất hiện của nó, mọi cuộc tranh cãi sẽ phải tự chúng mất đi, khi các bên tranh cãi học được cách nhận rõ [bản chất] của các ảo tưởng và định kiến đã làm cho họ bất đồng với nhau.

B776 Trong bản tính con người có một nét xấu, nhưng rút cục cũng giống như tất cả những gì đến từ Tự nhiên, nét xấu ấy cũng ẩn chứa tố chất cho các mục đích tốt đẹp nào đấy. | Đó là: con người có xu hướng che dấu những tình cảm và suy nghĩ thật của mình và chỉ phô bày ra bên ngoài những gì được dư luận chung chấp nhận và cho là tốt đẹp, đáng khen. Xu hướng thiếu trung thực, xấu che tốt khoe để được lòng xã hội thực ra không những đã góp phần **văn minh hóa** mà còn dần dần và trong những mức độ nhất định, **đạo đức hóa** con người chúng ta, vì lẽ không ai có thể nhìn thấu ngay vào bản chất thật của vẻ ngoài đứng đắn, danh giá, đạo hạnh và chính những tấm gương tưởng là tốt lành biểu lộ ra bên ngoài mà ta tiếp cận hàng ngày là một trường học để tăng tiến nền nếp đạo đức cho ta. Nhưng, thiên hướng tự khoe mình là tốt đẹp hơn những gì đúng là mình trong thực tế, và biểu lộ những cảm nghĩ mà mình thực sự không có, chỉ là một cách ứng xử **tạm thời** [mà Tự nhiên bày ra] để dẫn dắt con người ra khỏi trạng thái thô lậu bằng cách dạy ta ít nhất cũng phải biết học đòi được phong cách bề ngoài tốt đẹp của những người xung quanh. Song, một khi các nguyên tắc đích thực đã được phát triển và trở thành nền móng vững chắc trong thói quen và lối tư duy của ta, thói xu thời và thiếu trung thực này phải không ngừng bị đấu tranh mạnh mẽ để dần dần dẹp bỏ, nếu không, nó sẽ làm bại hoại tâm hồn, và những tình cảm, suy nghĩ tốt đẹp (*gute Gesinnungen*) không thể bén rễ trên mảnh đất đầy rẫy cỏ dại độc hại

của vẻ bề ngoài đẹp đẽ này.

B777 Tôi rất lấy làm tiếc khi nhận ra rằng ngay trong các phát biểu của phương cách tư duy tư biện cũng thấy có sự thiếu trung thực, đối trá và đạo đức giả, là nơi lẽ ra con người rất ít bị cản trở và thậm chí không có ích lợi gì để không thú thật ý nghĩ của mình một cách thẳng thắn và không che đậy. Vì thử hỏi có gì có thể gây tai hại cho trí tuệ hơn việc truyền đạt cho nhau những tư tưởng không thực lòng, che dấu sự hoài nghi của chính ta đối với những khẳng định của mình và cứ khư khư cho rằng các cơ sở chứng minh là hiển nhiên dù ta thừa biết rằng chúng bất cập và không thoả mãn được chính ta? Bao lâu nguồn gốc gây ra các mưu mô thiếu trung thực này chỉ là sự ngạo mạn riêng tư của cá nhân - điều thường có trong các phán đoán tư biện vì ở đây người ta không có mối quan tâm đặc thù [về thực hành] và cũng không dễ dàng có được sự xác tín tất nhiên - thì sự ngạo mạn của đối phương càng được công khai cho phép, và kết quả của cuộc tranh cãi vẫn không đi đến đâu cả, mặc dù họ đã có thể nhận ra sự thật này sớm hơn rất nhiều nếu trước đó họ đi vào cuộc tranh biện với tinh thần chân thật và thẳng thắn. Nhưng, ở đâu có đám đông tham dự vào với thành kiến rằng mục đích của các nhà tư biện cao xa chỉ là cốt làm rung chuyển nền tảng vững chắc của đạo đức và an ninh công cộng, thì có vẻ không chỉ phù hợp với sự khôn ngoan mà còn được cho phép và thậm chí được ca tụng nếu ta ra tay cứu giúp sự nghiệp đạo đức bằng các luận cứ giả trá, hơn là tạo thuận lợi cho những đối thủ bị hiểu lầm là chống đối lại sự nghiệp đạo đức bằng cách ta hạ thấp giọng điệu khẳng định thành giọng điệu ôn hòa của một niềm tin đơn thuần có tính thực hành, và ta thấy phải thú nhận sự thiếu thốn của ta về tính xác tín tất nhiên trong lãnh vực tư biện. Dù sao ta nên hồi tâm để suy nghĩ rằng trên đời này không có gì tệ hại hơn là bảo vệ sự nghiệp và mục đích tốt đẹp bằng cách để cho sự đối trá, mưu mô và lừa đảo tập hợp

B778

nhau lại. Trong cuộc tranh luận đơn thuần tư biện, sự nghiêm chỉnh và lương thiện trong việc cân nhắc các luận cứ chứng minh là cái tối thiểu mà ta phải đòi hỏi. Nếu quả điều tối thiểu này được đáp ứng thì cuộc tranh cãi của lý tính thuần túy về các vấn đề quan trọng như Thượng đế, sự Bất tử (của linh hồn) và Tự do đã được ngã ngũ từ lâu hoặc ít ra cũng sớm đi tới kết luận. **Nhưng, nhìn chung, sự trung thực bao giờ cũng tỷ lệ nghịch với sự cao đẹp của bản thân mục đích, nên có lẽ phải thừa nhận rằng sự lương thiện và đàng hoàng có nhiều nơi những người chống đối hơn là ở những kẻ bảo vệ nó.**

Vì thế, tôi giả định tiên quyết rằng mình đang có được những người đọc không muốn thấy mục đích tối lành lại được bảo vệ bằng những luận cứ thiếu ngay thực và sòng phẳng. Các bạn đọc ấy cũng sẽ nhận ra cùng với tôi rằng, nếu vấn đề ở đây không phải là xem xét cái đang xảy ra mà là cái nên xảy ra một cách thích đáng đúng theo các Nguyên tắc của chúng ta về sự phê phán, chắc hẳn không nhất thiết phải có sự tranh biện của lý tính thuần túy. Vì làm sao hai người lại có thể tranh luận với nhau về một sự vật mà không người nào có thể diễn tả tính thực tại (Realität) của nó trong bất kỳ một kinh nghiệm **hiện thực** hay dù chỉ trong một kinh nghiệm khả hữu nào; mỗi người chỉ suy tưởng **Ý niệm** về sự vật, rồi từ đó rút ra một cái gì nhiều hơn là Ý niệm, đó là sự hiện thực (Wirklichkeit) của bản thân đối tượng? Bằng phương tiện gì để họ có thể giải quyết được cuộc tranh cãi, khi không ai trong cả hai người có thể hiểu và xác tín về công việc của mình mà chỉ có thể đả kích và phản bác công việc của người kia? Vì đây chính là **số phận** của mọi khẳng quyết của lý tính thuần túy: khi chúng đi ra ngoài mọi kinh nghiệm khả hữu, là nơi không một căn cứ nào của chân lý được bắt gặp ở đâu cả, các khẳng quyết ấy vẫn cứ phải dùng **các quy luật của giác tính** vốn chỉ

B779

được quy định cho việc sử dụng thường nghiệm, bởi nếu không có các quy luật này, sẽ không có bước tiến nào trong tư duy **tổng hợp** có thể có được cả; cho nên khi bên này có thể lợi dụng chỗ yếu của bên kia để tấn công thì đồng thời cũng tự bộc lộ chỗ yếu chí tử của mình.

[Trong tình hình đó], người ta có thể xem sự Phê phán lý tính thuần túy như là Tòa án đích thực để phân xử mọi sự tranh cãi của nó; bởi lẽ sự Phê phán **không** cùng tham gia vào cuộc tranh cãi vốn liên hệ **trực tiếp** với các đối tượng, trái lại, toà án phê phán này được triệu tập để xác định và phán đoán về thẩm quyền của lý tính **nói chung** dựa theo các Nguyên tắc của định chế đầu tiên này.

B780 Không được sự Phê phán phân xử, lý tính sẽ hầu như ở trong trạng thái Tự nhiên, [mông muội] và không thể đòi thừa nhận hay bảo vệ các khẳng định và các yêu sách của mình bằng cách nào khác hơn là **chiến tranh**. Ngược lại, sự Phê phán sẽ đưa ra mọi quyết định căn cứ trên các luật lệ của riêng tòa án tối cao, một định chế có uy tín không thể nghi ngờ, để thiết lập cho ta sự ổn định của một tình trạng có pháp luật, trong đó, ta có thể tiến hành tranh biện [một cách tỉnh táo, trầm tĩnh] như trong một phiên tòa. Ở trong trạng thái trước, cuộc tranh luận sẽ kết thúc bằng sự chiến thắng mà bên nào cũng giành về cho mình và chỉ có được cuộc hưu chiến tạm thời. Trong trạng thái sau, bằng một **phán quyết** của tòa án phân xử đến tận gốc rễ của sự tranh biện, ta mới bảo đảm có được nền hòa bình trường cửu. Chính các cuộc tranh biện bất tận của một thứ lý tính đơn thuần giáo điều rút cục cần phải tìm kiếm sự an bình trong một sự Phê phán nào đó về bản thân lý tính và trong một sự ban bố luật lệ dựa trên nền tảng này, giống như **HOBBS***

* THOMAS HOBBS: (1588-1679), triết gia Anh. (N.D).

đã cho rằng trạng thái tự nhiên là trạng thái đầy rẫy bất công và bạo lực mà con người tất yếu phải rời bỏ để tự khép mình vào sự cưỡng chế của luật pháp, sự cưỡng chế tất nhiên sẽ giới hạn tự do của chúng ta, nhưng chỉ có như vậy tự do của ta mới có thể cùng tồn tại với tự do của mọi người khác, cũng như qua đó, với cái Tốt đẹp nhất của đời sống công cộng (*gemeines Beste*).

B781 Sự tự do này - bên cạnh nhiều điều khác - cho phép ta nêu ra công khai các tư tưởng và nghi ngờ tự ta không giải quyết được để công luận xét đoán mà không sợ bị lên án là một công dân nguy hiểm muốn gây rối. Quyền tự do này là bộ phận của các quyền tự nhiên nguyên thủy của lý tính con người không thừa nhận một quan toà phán xử nào khác ngoài bản thân lý tính phổ quát của nhân loại, trong đó mỗi người đều có tiếng nói của mình, và vì lẽ đây là nguồn suối cho mọi tiến bộ, nên quyền này được xem là thiêng liêng và bất khả xâm phạm. Do đó, thật là thiếu khôn ngoan khi vội vã lên án và cho là nguy hiểm những ý kiến bạo dạn nào đi ngược lại những gì được tuyệt đại đa số đang chấp nhận, vì như vậy là dành cho nó tầm quan trọng mà nó không đáng có. Khi tôi nghe rằng một tác giả không tầm thường nào đó dùng lập luận để đánh đổ lòng tin vào Tự do của ý chí, vào hy vọng ở kiếp sống tương lai và sự tồn tại của Thượng đế, tôi rất hào hứng và nóng lòng muốn được đọc tác phẩm đó, vì tôi hy vọng rằng tác giả sẽ bồi bổ kiến thức, mở rộng tầm mắt cho tôi bằng tài năng của mình. Nhưng ngay trước khi mở quyển sách, tôi đã biết chắc một điều rằng tác giả nhất định sẽ không thành công, không phải vì tôi tin rằng mình có được những chứng minh không thể bác bỏ về các vấn đề quan trọng ấy, mà vì nhờ sự phê phán siêu nghiệm đã vạch rõ cho tôi toàn bộ kho dự trữ [sức mạnh và các giới hạn] của lý tính thuần túy, nên tôi hoàn toàn tin chắc rằng trong lãnh vực này, nếu lý tính đã không đủ sức khẳng định được thì cũng không thể nào phủ định được cả. Tác giả gọi là có tư

B782 tưởng tự do ấy lấy tự liệu từ đâu để khẳng định rằng, chẳng hạn, Thượng đế không thể tồn tại? Mệnh đề phủ định này cũng nằm ngoài lãnh vực kinh nghiệm khả hữu, vì thế, cũng nằm ngoài các ranh giới của mọi nhận thức con người. Nhưng mặt khác, tôi cũng sẽ không đọc sách của các nhà giáo điều bên vực mục đích cao cả của đạo đức và chống lại tác giả trên, vì tôi biết ngay từ trước rằng họ cũng chỉ có thể tấn công cơ sở sai lầm của đối phương để tự mở đường cho chính mình [chứ cũng chẳng thể khẳng định được gì có cơ sở hơn cả]. | Vả chăng, một luận cứ ảo tưởng nhưng mới mẻ, thật sự biểu lộ tài năng vẫn có giá trị gợi mở cho nhiều ý tưởng và cách lập luận mới hơn là một lập luận nguy hiểm cũ mèm và thông tục chẳng mang lại điều gì mới mẻ cả. Các tác giả chống đối tôn giáo - tuy vẫn theo kiểu giáo điều - còn cho ta cơ hội để vận dụng sự phê phán và điều chỉnh các nguyên tắc của họ, chứ thực ra không có gì để sợ hãi các nguyên tắc này cả.

Nhưng, phải chăng đối với các bạn trẻ đang được phó thác cho việc giảng dạy ở nhà trường, ta cần khuyến cáo họ tránh xa các tác phẩm ấy, ngăn cản không cho họ biết được lập trường nguy hiểm này bao lâu ta cho rằng phán đoán của họ chưa đủ vững vàng và học thuyết mà ta muốn nhồi nhét cho họ chưa đủ bám rễ sâu trong trí não để tự họ đủ sức chống lại các quan điểm đối nghịch bất kể từ đâu đến?

Tất nhiên, nếu bản thân ta tiếp tục đứng mãi trong phương pháp giáo điều về những vấn đề của lý tính thuần túy và chẳng biết cách nào để giải quyết cuộc tranh biện ngoài cách chọn hẳn một phía để chống lại phía kia, có lẽ trước mắt cũng không có phương cách nào để lựa chọn ngoài hạ sách ấy. | Nhưng về lâu dài, không gì vô lý và kém hiệu quả bằng muốn giữ mãi tinh thần của thanh niên dưới sự giám hộ càng lâu càng tốt để tránh cho họ khỏi phạm sai lầm. Vì chỉ một thời gian sau đó, do tò mò hoặc do

B783 sự lan tràn của trào lưu thời thượng, họ đọc được các tác phẩm trên, liệu họ có giữ vững được niềm tin của thời trai trẻ? Những thanh niên không được trang bị gì khác hơn ngoài những vũ khí giáo điều, không thể phát hiện được tính chất biện chứng sai lầm tiềm tàng ngay trong những quan điểm của họ cũng như của đối phương sẽ thấy các luận điệu của đối phương là hấp dẫn, mới mẻ hơn những gì họ đã được học, điều ấy tất sẽ gọi lên trong lòng họ sự nghi ngờ và bất mãn rằng trước đây những người lớn đã lợi dụng lòng ngây thơ, cả tin của họ. Họ nghĩ rằng không có cách nào tốt hơn để chứng minh sự trưởng thành là vứt bỏ mọi lời răn dạy, giáo huấn - có thể đây thiện ý trước đây -, rồi vì chỉ quen với lối suy tư giáo điều, họ hăng say nốc từng hơi dài ly thuốc độc cũng không kém giáo điều, để hủy diệt những tín điều trước đây của họ!

Do đó, trong giáo dục, người ta nên đi con đường hoàn toàn ngược lại, với điều kiện tiên quyết là hãy huấn luyện thuần thực cho thanh niên tinh thần và phương pháp của việc Phê phán lý tính thuần túy. Để đưa các phương pháp phê phán này vào thực tế càng sớm càng tốt và để chứng minh sự hiệu nghiệm của chúng ngay trước những ảo tượng biện chứng ghê gớm nhất, hãy để cho người học khảo sát từng bước các luận điệu của cả hai phe liên quan đến các vấn đề tư biện và đề nghị họ thử dùng các phương pháp ấy để giám định. Họ sẽ không thấy khó khăn gì khi vạch ra các sai lầm của hai bên và sớm ý thức được sức mạnh của chính mình, chống lại ảnh hưởng tai hại của các luận cứ nguy hiểm, vì chúng cuối cùng cũng đã bị mất hết khả năng gây ảo tưởng. Và dù những nhát búa mà người học dùng để đập tan tòa nhà lý luận của đối phương cũng sẽ quay lại phá vỡ chính ngôi nhà tư biện của chính mình, người học cũng sẽ thấy không có gì đáng tiếc nuốt trước nỗi bất hạnh bề ngoài ấy, vì từ nay họ không còn muốn ở trong ngôi nhà ấy nữa, và trước mắt họ mở ra cả một chân trời bao la của lãnh vực

B784

thực hành mà họ có lý khi tin rằng ở đó họ sẽ tìm được nền móng vững chắc hơn nhiều để tạo lập cho mình một hệ thống hợp lý và tốt lành thực sự.

Theo tinh thần đó, thực ra không có sự tranh biện đúng nghĩa trong lãnh vực lý tính thuần túy. Cả hai phe đều đánh vào khoảng không và chiến đấu với cái bóng của chính mình, vì họ vượt ra khỏi các giới hạn của tự nhiên, và không tìm đâu ra mục tiêu bằng xương bằng thịt để tấn công cũng như không có mảnh đất vững để đứng chân khi giao chiến. Chiến đấu có thể rất hăng say, nhưng những cái bóng ngã xuống rồi lập tức sống lại như các nhân vật thần thoại ở Walhalla, tiếp tục trò đùa không đổ máu!

B785 Thế nhưng, ta không thể chấp nhận một lối sử dụng lý tính theo nghĩa **hoài nghi** mà ta có thể gọi là nguyên tắc **trung lập** hoàn toàn trước mọi cuộc tranh chấp tư biện. Kích động lý tính chống lại chính nó, trao vũ khí cho phe này rồi lại trao cho phe kia mà vẫn giữ thái độ thần nhiên và tinh quái của một kẻ bàng quan thì quả là thiếu sòng phẳng nếu không muốn nói là quá thâm hiểm, nếu đứng từ cách nhìn của các phe giáo điều. Nhưng, nếu một phe tỏ ra quá ngoan cố và ngạo mạn không thể khuyên bảo được, thì không có cách nào tiện hơn là dùng lập luận của phe kia - dù dở dù hay - để chống lại, khiến cho lý tính khi thấy bị phản bác cũng sẽ dần dần tỉnh ngộ ra, tự **hoài nghi** chính mình và chịu lắng nghe sự Phê phán. Nhưng ta không thể dừng lại mãi ở sự hoài nghi, không biết xem nó như biện pháp cần thiết tạm thời để khắc phục thuyết giáo điều mà như cách giải quyết tối hậu cho mọi cuộc tranh biện mà lý tính vướng vào. | **Sự hoài nghi không thể tạo ra sự an tĩnh lâu dài, nó cùng lắm chỉ là một phương tiện để đánh thức lý tính ra khỏi các giấc mộng giáo điều, ngọt ngào, kích thích lý tính đi vào việc tìm tòi, nghiên cứu thận trọng hơn về năng lực và tham vọng của chính nó. Nhưng, vì lẽ thuyết hoài nghi tỏ ra rằng**

mình là con đường ngắn nhất để đạt đến nền hòa bình vĩnh cửu trong lãnh vực triết học, và là con đường thực tế đang được nhiều người đi để khoác lớp áo triết học cho việc khinh thường mọi nỗ lực nghiên cứu, phê phán, nên tôi thấy cần thiết phải trình bày và đặt lên lối tư duy này vào đúng chỗ của nó.

Bản sao lưu trữ

B786

**THUYẾT HOÀI NGHI KHÔNG THỂ LÀ
TRẠNG THÁI THƯỜNG XUYÊN VÀ TỐI HẬU
CỦA LÝ TÍNH CON NGƯỜI ***

Ý thức về sự dốt nát, bất tri của tôi - trừ khi sự bất tri được nhận thức là tất yếu không thể tránh được - không làm kết thúc sự tìm tòi, trái lại, là động lực đích thực để khơi dậy và thúc đẩy nó. Sự dốt nát, bất tri thì hoặc là về sự vật, hoặc về các giới hạn của nhận thức. Nếu sự không biết của tôi là ngẫu nhiên, không tất yếu thì trong trường hợp trước, nó kích thích tôi đi tới sự tìm tòi **giáo điều** về những sự vật (những đối tượng) mà tôi chưa biết; trong trường hợp sau, tôi đi tới sự tìm tòi **phê phán** về các ranh giới của tri thức khả hữu. Nhưng nếu sự không biết của tôi là tuyệt đối tất yếu và không thể tránh được, do đó giải phóng tôi ra khỏi nhiệm vụ phải tiếp tục tìm tòi, thì đó là một sự kiện không thể phát hiện được bằng những cơ sở thường nghiệm - từ sự quan sát -, mà chỉ có thể từ những cơ sở phê phán, nghĩa là thông qua sự nghiên cứu thấu đáo về những nguồn suối đầu tiên của bản thân sự nhận thức chúng ta.

Do đó, việc xác định các ranh giới của lý tính chỉ có thể tiến hành trên những cơ sở tiên nghiệm, trong khi sự hạn chế thường nghiệm của lý tính - nhận thức bất định về một sự thiếu hiểu biết không bao giờ được khắc phục hoàn toàn - chỉ bằng cách hậu nghiệm. Nói cách khác, tri thức thường nghiệm bị giới hạn bởi những điều ta chưa biết và còn phải tiếp tục tìm hiểu.

* Nguyên văn: "Về sự bất khả của một sự thoả mãn có tính hoài nghi của lý tính thuần túy không nhất trí được với chính nó". Chúng tôi dịch thoát để dễ hiểu hơn. (N.D).

B787 Nhận thức về sự bất tri thông qua sự Phê phán bản thân lý tính là một **khoa học**, còn nhận thức về sự bất tri thường nghiệm chỉ là một **tri giác** và ta không thể nói nó còn dẫn ta đi đến bao xa. Nếu tôi nhìn quả đất bằng giác quan như một mặt phẳng giống một cái đĩa, tôi không biết mặt phẳng ấy kéo dài đến đâu. Nhưng kinh nghiệm dạy tôi rằng, nếu tôi cứ bước đi thì lúc nào cũng còn một không gian để tôi có thể bước tiếp, và như vậy, tôi biết các giới hạn - bằng tri giác đơn thuần - của kiến thức hiện nay của tôi về quả đất, dù tôi không biết các giới hạn của bản thân quả đất. Nhưng, nếu đến nay tôi đã biết thêm được rằng quả đất có hình cầu, do đó mặt đất cũng có hình cong như quả cầu, tôi có thể xuất phát từ sự hiểu biết của tôi về một phần nhỏ của mặt đất chẳng hạn về một vĩ độ, đường kính và từ đó xác định được chu vi của quả đất, tức là nhận thức được nó một cách tiên nghiệm dựa vào các nguyên tắc. | Như vậy, tuy tôi không thể biết hết những đối tượng được chứa đựng trong quả đất, nhưng tôi lại hiểu biết rất rõ về chu vi, độ lớn và các giới hạn của nó.

B788 Cái tổng thể (Inbegriff) mọi đối tượng khả hữu của nhận thức xuất hiện ra cho ta giống như một mặt phẳng, có vẻ có đường chân trời là cái bao hàm toàn bộ phạm vi của nó, và được ta đặt tên bằng Ý niệm về cái Toàn thể vô-điều-kiện. Đạt được cái này bằng cách thường nghiệm là điều không thể được, xác định nó một cách tiên nghiệm bằng các nguyên tắc cũng không xong. Vậy mà, mọi vấn đề của lý tính thuần túy của chúng ta lại muốn vượt ra khỏi chân trời ấy, hoặc ít ra cũng muốn vươn tới ranh giới của đường chân trời này.

Triết gia nổi tiếng của chúng ta, **DAVID HUME**, một trong những nhà “địa lý học” về lý tính con người, tưởng lầm rằng đã giải quyết được tất cả các vấn đề bằng cách đẩy chúng ra khỏi chân trời của lý tính, tuy nhiên bản thân

HUME đã không thể xác định được chân trời ấy một cách đúng đắn. Đặc biệt, ông chỉ dừng lại ở nguyên tắc về tính nhân quả và nhận định rất đúng rằng ta không thể dựa trên lý tính thuần túy, tức trên nhận thức tiên nghiệm để khẳng định chân lý của nguyên tắc nhân quả (và ngay cả để khẳng định tính giá trị khách quan của khái niệm về một nguyên nhân nói chung). | Do đó, ông kết luận rằng quy luật này không có tính tất yếu mà chỉ có giá trị tiện dụng phổ biến trong diễn trình kinh nghiệm thôi, từ đó tạo ra một sự tất yếu **chủ quan** mà ông gọi là **thói quen**. Như vậy, từ sự bất lực của lý tính trong việc tạo ra cho nguyên tắc này một sự sử dụng vượt ra khỏi phạm vi kinh nghiệm, **HUME** suy ra sự vô hiệu của mọi nỗ lực của lý tính nói chung muốn tìm ra cái gì **không chỉ là thường nghiệm**.

B789 Ta có thể gọi phương thức đưa mọi sự kiện của lý tính vào sự kiểm tra, rồi nếu cần thì bác bỏ chúng là sự **kiểm duyệt (Zensur)** lý tính. Sự kiểm duyệt này tất yếu dẫn ta đến thái độ **hoài nghi** đối với mọi cách sử dụng các nguyên tắc của lý tính một cách siêu việt. Thế nhưng, thật ra đây chỉ là bước đi **thứ hai**, [tuy rất cần thiết trong quá trình nghiên cứu] chứ chưa phải là bước cuối cùng hoàn tất công việc. Bước đi đầu tiên đối với các chủ đề của lý tính thuần túy, - xem như giai đoạn ấu trĩ của lý tính - chính là thuyết giáo điều. Bước đi thứ hai như vừa nói trên là thuyết hoài nghi, cho thấy năng lực phán đoán của ta đã chín chắn hơn nhờ vào kinh nghiệm. Nhưng cần thêm bước **thứ ba** nữa, chỉ dành cho năng lực phán đoán đã chín muồi và trở nên người lớn, vì từ nay đã có các **châm ngôn** làm cơ sở vững chắc và được thử thách về mặt tính phổ biến. | Đó là, không còn buộc những sự kiện (Fakta) của lý tính mà chính **bản thân lý tính** phải phục tùng sự thẩm tra về toàn bộ năng lực và tính khả dụng của nó trong việc mang lại những nhận thức thuần túy tiên nghiệm; không phải là sự **kiểm duyệt** nữa mà

là sự **Phê phán**, qua đó không chỉ đơn thuần các **giới hạn (Schranken)*** của lý tính mà các **ranh giới nhất định (Grenzen)*** của nó, không phải sự bất tri về một bộ phận [đặc thù] này hay bộ phận khác mà là sự bất tri về tất cả mọi vấn đề khả hữu thuộc về một phương cách [nhận thức nào đó] được **chứng minh** từ các Nguyên tắc chứ không phải chỉ được phỏng đoán. Như vậy, thuyết hoài nghi là một trạm nghỉ chân của lý tính, trong đó lý tính có thể kiểm điểm lại, [hay phản tư] về chặng đường giáo điều đã trải qua, xác định vị trí đang đứng để lựa chọn chặng đường sắp tới ngày càng vững chắc hơn, chứ không thể là một chỗ trú ngụ lâu dài, vĩnh viễn của lý tính, vì lý tính chỉ có được chỗ an cư nơi vùng đất của sự xác tín hoàn toàn, hoặc đó là sự xác tín trong nhận thức về bản thân những đối tượng, hoặc sự xác tín về các ranh giới minh định phạm vi của mọi nhận thức của chúng ta về những đối tượng.

Lý tính chúng ta không phải là một mặt phẳng có độ lớn bất định mà các giới hạn (Schranken) của nó ta chỉ biết một cách khái quát, mơ hồ; trái lại, nên so sánh nó với một hình cầu mà bán kính được tìm ra từ đường cong của bề mặt, - đó chính là bản tính của những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm-, từ đó ta tìm ra chu vi và ranh giới của nó một cách chắc chắn. Bên ngoài chu vi ấy - ngoài lãnh vực kinh nghiệm - **không có gì** trở thành đối tượng cho nó cả, thậm chí bản thân các câu hỏi về những đối tượng tưởng tượng này cũng chỉ liên quan đến các Nguyên tắc **chủ quan** của việc xác định **trọn vẹn** các mối quan hệ vốn chỉ có thể xuất hiện trong khuôn khổ những khái niệm của **giác tính** ở bên

* - các **giới hạn (Schranken)**: các hạn chế thường nghiệm luôn bị biến động của nhận thức.

- các **ranh giới (Grenzen)**: các quy định tất yếu, vĩnh viễn về phạm vi của nhận thức con người. (N.D).

trong lãnh vực này mà thôi.

B791 Chúng ta thực sự có những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm như đã được chứng minh bằng sự có mặt của các Nguyên tắc của giác tính dự đoán được kinh nghiệm [trong phần Phân tích pháp các Nguyên tắc]. Nếu có ai chưa thể nhận ra khả thể của các nguyên tắc này, họ có lý do để nghi ngờ không rõ các nguyên tắc này có thực sự tiên nghiệm không, nhưng họ không thể vì thế mà cho rằng chúng tuyệt đối không thể là tiên nghiệm và xem mọi kết quả mà lý tính đạt được nhờ sự hướng dẫn của các nguyên tắc ấy là vô hiệu. Họ cùng lắm chỉ có thể nói: nếu quả thật ta đã nhận thức được nguồn gốc đích thực của chúng, ta có thể xác định phạm vi và các ranh giới của lý tính, còn bao lâu chưa nhận thức được, thì mọi phát biểu về điều sau này chỉ là những khẳng định mù quáng, giả định. Nhìn như thế, một sự hoài nghi hoàn toàn đối với mọi thứ triết học giáo điều khi nó chưa được hướng dẫn của sự Phê phán, là hoàn toàn chính đáng, có cơ sở. | Nhưng ta không thể từ đó phủ nhận mọi khả năng tiến lên của lý tính khi con đường đã được chuẩn bị và bảo đảm an toàn bằng cơ sở vững chắc hơn [đó là công cuộc Phê phán thấu đáo]. Mọi khái niệm được tạo ra và mọi vấn đề được nêu lên bởi lý tính đều không nằm trong lãnh vực kinh nghiệm mà trong bản thân lý tính, vì thế chỉ có lý tính mới có thể giải quyết và xác định xem chúng có giá trị hay là vô giá trị. Chúng ta cũng không có quyền bác bỏ giải pháp cho các vấn đề này, với lý do rằng giải pháp ấy chỉ có thể tìm thấy từ bản thân sự vật hay viện cớ về sự bất lực của các quan năng nhận thức của con người, vì lẽ chính lý tính mới là cha đẻ duy nhất của các Ý niệm này và chỉ có nó mới khẳng định được chúng có giá trị hay chỉ là các ảo tượng biện chứng thôi.

Sự phản biện của thuyết hoài nghi đúng ra chỉ nhằm vào kẻ giáo điều - những người đã không biết hoài nghi

chính các nguyên tắc khách quan nguyên thủy của họ, tức là những kẻ cứ tiếp tục tiến lên mà không chịu Phê phán - nhằm mục đích làm thay đổi khái niệm triết học của họ và buộc người giáo điều phải nhìn nhận lại chính họ. Chứ tự thân nó, thuyết hoài nghi không giúp ta nhận biết gì hơn về những gì chúng ta có thể hoặc không thể nhận thức được.

B792 Những nỗ lực không thành công của thuyết giáo điều là những sự kiện của lý tính cần được đưa ra cho nhà hoài nghi "kiểm duyệt"; điều này bao giờ cũng hữu ích, nhưng không đủ để giúp ta biết đâu là những triển vọng thành công mà lý tính có thể đạt được trong tương lai, nói cách khác, sự kiểm duyệt đơn thuần không bao giờ có thể kết thúc sự tranh biện về thẩm quyền và năng lực của lý tính con người.

DAVID HUME có lẽ là đại biểu xứng đáng và tài ba nhất trong số các triết gia theo thuyết hoài nghi; các tác phẩm và phương pháp của ông quả thật đã gây được ảnh hưởng sâu sắc nhất, đánh thức việc nghiên cứu về năng lực của bản thân lý tính. | Do đó, thật đáng công nếu ta dành chút thì giờ - trong khuôn khổ mục đích của chúng ta -, tìm hiểu cách lập luận của ông cũng như các sai lầm mà nhà tư tưởng đáng quý này đã phạm phải, dù ông đã đặt những bước chân đầu tiên vào đúng con đường của chân lý.

Hình như **HUME** đã có ý thức - dù ông chưa bao giờ phát triển ý này một cách đầy đủ - rằng trong những phán đoán của ta, có một loại phán đoán vượt ra khỏi khuôn khổ của khái niệm về đối tượng. Tôi đã gọi loại phán đoán này là phán đoán **tổng hợp**. Nếu ta vượt ra ngoài khái niệm bằng sự trợ giúp của kinh nghiệm, sẽ không có điều gì đáng nghi ngờ xảy ra cả. Bản thân kinh nghiệm là một sự tổng hợp như vậy về những tri giác, theo nghĩa tôi có được một khái niệm là nhờ một tri giác, rồi kinh nghiệm dùng những tri giác khác để làm phong phú thêm cho khái niệm ấy. Nhưng ta lại có cảm tưởng rằng ta có thể đi ra khỏi khái

- B793 niệm và mở rộng nhận thức một cách tiên nghiệm. Ta đạt được điều này bằng hai cách: hoặc thông qua giác tính thuần túy nhờ đó ta có một đối tượng của kinh nghiệm, hoặc thông qua lý tính thuần túy liên quan đến các thuộc tính của những sự vật hay sự tồn tại của những sự vật không bao giờ có thể mang lại cho ta trong kinh nghiệm. Nhà triết gia hoài nghi này không phân biệt hai loại phán đoán này, điều mà đúng ra ông phải làm, trái lại ông xem mọi sự tăng lên [hay phong phú hơn] của những khái niệm - ta có thể gọi là sự **tự sinh nở** của giác tính và cả của lý tính, mà không cần **thụ thai** từ kinh nghiệm - đều là không thể có được, do đó, mọi nguyên tắc được gọi là tiên nghiệm của các quan năng này đều bị ông xem là bịa đặt và cho rằng, chúng chỉ là **thói quen** [của tư tưởng] thoát thai từ kinh nghiệm và từ những quy luật của nó, do đó, chỉ đơn thuần là thường nghiệm và bất tất, còn tính tất yếu và phổ biến là do ta gán cho nó một cách sai lầm. Để hậu thuẫn cho khẳng định khá lạ lùng này, ông dẫn ra nguyên tắc về sự liên hệ giữa nguyên nhân và kết quả. Theo ông, không có quan năng nào của tinh thần có thể dẫn ta từ khái niệm về một sự vật đến sự tồn tại của sự vật khác, để qua đó sự vật khác được mang lại một cách phổ biến và tất yếu, do đó ông tin rằng có thể rút ra kết luận: nếu không có kinh nghiệm, ta sẽ không có nguồn suối nào khác để gia tăng thêm [hay làm phong phú hơn] cho một khái niệm và không có cơ sở nào cho phép ta hình thành một phán đoán tự mở rộng một cách tiên nghiệm. Đúng là khi ánh nắng mặt trời chiếu vào một khối sáp làm nó chảy ra, nhưng đồng thời làm cho khối đất sét rắn lại, không có sức mạnh nào của giác tính có thể biết được điều này nếu chỉ xuất phát từ các khái niệm ta có trước đó về các sự vật trên, lại càng không thể có một quy luật tiên nghiệm nào có thể đưa ra đến kết luận ấy, và chỉ có kinh nghiệm mới dạy cho ta một quy luật như thế thôi. Thế nhưng, như ta đã thấy trong phần Lô-gíc học siêu nghiệm, dù ta không bao giờ có
- B794 khác để gia tăng thêm [hay làm phong phú hơn] cho một khái niệm và không có cơ sở nào cho phép ta hình thành một phán đoán tự mở rộng một cách tiên nghiệm. Đúng là khi ánh nắng mặt trời chiếu vào một khối sáp làm nó chảy ra, nhưng đồng thời làm cho khối đất sét rắn lại, không có sức mạnh nào của giác tính có thể biết được điều này nếu chỉ xuất phát từ các khái niệm ta có trước đó về các sự vật trên, lại càng không thể có một quy luật tiên nghiệm nào có thể đưa ra đến kết luận ấy, và chỉ có kinh nghiệm mới dạy cho ta một quy luật như thế thôi. Thế nhưng, như ta đã thấy trong phần Lô-gíc học siêu nghiệm, dù ta không bao giờ có

thể trực tiếp đi ra bên ngoài nội dung của khái niệm được cho, ta vẫn có thể nhận thức hoàn toàn tiên nghiệm quy luật về sự nối kết với những sự vật khác, với điều kiện phải liên hệ với một hạn từ thứ ba, đó là kinh nghiệm khả hữu. Chẳng hạn, khi tôi thấy một khối sáp đang chảy ra, tôi có thể nhận thức tiên nghiệm rằng phải có một cái gì (vd: sức nóng của mặt trời) đi trước sự kiện ấy, còn sự kiện ấy tiếp theo sau theo một quy luật ổn định; [quy luật nhân quả] - mặc dù, nếu không có sự trợ giúp của kinh nghiệm, tôi không thể nhận thức tiên nghiệm và chính xác cái nào là nguyên nhân, cái nào là hậu quả. Như vậy, HUME đã sai lầm khi xuất phát từ tính bất tất của việc xác định một sự kiện theo quy luật, rồi suy ra sự bất tất của bản thân quy luật; cũng như ông đã lẫn lộn giữa việc đi ra khỏi khái niệm về một sự vật để đi đến kinh nghiệm khả hữu (đây là quá trình tiên nghiệm, và tạo nên thực tại khách quan cho khái niệm) với việc tổng hợp những đối tượng trong kinh nghiệm hiện thực vốn lúc nào cũng phải là thường nghiệm. Cũng bằng cách sai lầm và lẫn lộn như vậy, ông đã biến một nguyên tắc về sự tương đồng (Affinität) - vốn bắt nguồn từ giác tính và biểu thị sự nối kết tất yếu - thành một quy tắc của sự liên tưởng chỉ đơn thuần được bắt gặp trong khả năng mô phỏng của trí tưởng tượng, chỉ có thể diễn tả những sự nối kết bất tất chứ không phải là những sự nối kết khách quan.

B795

Những sai lầm hoài nghi chủ nghĩa của nhà tư tưởng sắc sảo này nảy sinh từ khuyết điểm mà ông có chung với các nhà giáo điều là thiếu cái nhìn toàn diện, có hệ thống về tất cả các loại tổng hợp tiên nghiệm khác nhau do giác tính thực hiện. Nếu có được cái nhìn ấy, hẳn ông sẽ thấy rằng, chẳng hạn nguyên tắc nhân quả cũng như nguyên tắc về sự thường tồn - không cần kể hết các Nguyên tắc còn lại - đều có đặc tính tiên nghiệm, tức là dự đoán (antizipieren) được kinh nghiệm. Và nếu như vậy, ông đã có thể xác định

rõ các ranh giới nhất định của các hoạt động **tự mở rộng** một cách tiên nghiệm của giác tính và của lý tính thuần túy. Nhưng, ông chỉ **giới hạn (einschränken)** giác tính mà lại không **định ranh giới** cho nó (**begrenzen**); ông gây ra một sự mất tín nhiệm phổ biến đối với năng lực của các quan năng nhận thức, nhưng không cho ta sự hiểu biết chắc chắn về những gì ta tuyệt đối và tất yếu không thể biết được. | Ông “kiểm duyệt” một số nguyên tắc của giác tính nhưng không đặt **toàn bộ** năng lực của giác tính lên bàn cân của sự Phê phán chu đáo và toàn diện. | Ông phủ nhận rất có lý một số năng lực mà giác tính thực sự không thể làm được, nhưng ông đi quá xa khi phủ nhận mọi khả năng của giác tính tự mở rộng một cách tiên nghiệm, dù ông chưa nghiên cứu đầy đủ [mọi năng lực tiềm tàng] của toàn bộ quan năng giác tính. | Do cách làm như vậy, điều mà thuyết hoài nghi luôn đả phá sẽ quay lại làm hại chính ông, nghĩa là, những khẳng định của chính ông cũng đáng bị hoài nghi, vì sự phản bác của ông chỉ dựa trên những sự kiện ngẫu nhiên, bất tất, chứ không phải trên các Nguyên tắc là những cái duy nhất có thể tác động đến việc bác bỏ tất yếu quyền hạn của mọi khẳng định giáo điều.

B796

Vì **HUME** không phân biệt giữa các yêu sách chính đáng, có cơ sở của giác tính với các tham vọng biện chứng của lý tính - đối thủ chính mà ông nhắm vào để đả kích -, lý tính sẽ cảm thấy không bị suy yếu gì trong tham vọng của mình mà chỉ thấy bị cản trở chút ít, nên lý tính càng lăm chỉ điều chỉnh đôi chỗ nhưng dứt khoát sẽ không từ bỏ các ý đồ ảo tưởng của mình. Càng bị đả kích, người ta càng tìm cách tự vệ và thêm ngoan cố duy trì các yêu sách đã đề ra. Cho nên chỉ có sự xem xét toàn diện về các năng lực của lý tính, và từ đó, sự xác tín về một sự chiếm hữu nhỏ bé bên cạnh sự kiêu ngạo của các yêu sách cao hơn mới thực sự kết thúc được mọi tranh cãi, đồng thời giúp cho lý tính an tâm và vừa lòng trong phần sở hữu tuy bị giới hạn nhưng không bị ai

tranh chấp.

B797 Tất nhiên, đối với nhà giáo điều ngoan cố, thiếu hẳn óc phê phán, vừa không biết gì về lãnh vực giác tính, vừa không biết xác định đâu là các ranh giới của nhận thức khả hữu dựa trên các nguyên tắc, tức là không tự biết trước sức mình và nghĩ rằng có thể làm được mọi việc, sự tấn công của thuyết hoài nghi không những nguy hiểm mà còn có sức phá hủy ghê gớm. Vì chỉ cần một mệnh đề trong chuỗi lập luận của nhà giáo điều không được biện minh và cũng không thể giải quyết ảo tưởng [sai lầm] của nó từ các nguyên tắc, thì toàn bộ lập luận và khẳng định của ông ta đều trở nên đáng nghi ngờ, dù nhìn chung chúng có vẻ thuyết phục đến đâu đi nữa.

Như vậy, nhà hoài nghi là kẻ răn dạy (der Zuchtmeister) đối với nhà giáo điều về một sự Phê phán lành mạnh đối với bản thân giác tính và lý tính. Khi ông ta đã tiến khá xa trên con đường này, ông không còn phải e ngại bị đả kích nữa, vì trong trường hợp đó, ông ta biết phân biệt phần sở hữu của mình với những gì hoàn toàn nằm bên ngoài nó, khiến ông ta không còn đưa ra các yêu sách và do đó cũng không thể vướng vào các cuộc tranh cãi nữa. Tóm lại, phương thức hoài nghi [trong triết học] tuy tự nó không thể làm **thoả mãn** những vấn đề của lý tính, nhưng nó là sự **tập dượt** để thức tỉnh lý tính hãy thận trọng hơn trong bước đi, đồng thời chỉ ra những phương tiện rất ráo để lý tính bảo vệ vững chắc phần sở hữu hợp pháp của mình.

TIẾT 3

KỶ LUẬT CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY KHI ĐƯA RA NHỮNG GIẢ THUYẾT

Bởi lẽ thông qua việc Phê phán lý tính, chúng ta rút cục đã biết rằng trong việc sử dụng lý tính một cách thuần túy và tư biện, chúng ta thực ra không thể biết được gì hết, vậy phải chăng nó có thể mở ra một lãnh vực càng hết sức rộng lớn của những giả thuyết, là nơi tuy ta không thể khẳng định điều gì, nhưng lại được tha hồ tự do tưởng tượng và giả định?

B798 Ở đâu trí tưởng tượng không được phép hoang tưởng nhưng chỉ được phép tưởng tượng dưới sự giám sát nghiêm ngặt của lý tính, thì trước đó phải có một cái gì hoàn toàn xác tín chứ không phải bịa đặt hay chỉ là tư kiến (Meinung) đơn thuần; cái đó chính là **khả thể** của bản thân đối tượng. Chỉ trong trường hợp đó, ta mới được phép giả định tính hiện thực (Wirklichkeit) của đối tượng, và sự giả định này, như đã nói, - nếu không muốn là một giả định thiếu cơ sở - phải được đưa vào sự nối kết với một cái gì đã được mang lại một cách hiện thực và chắc chắn làm cơ sở lý giải cho nó; và bấy giờ mới được gọi là một **GIẢ THUYẾT (HYPO- THESE)**.

Vì ta không thể có khái niệm nào về khả thể một sự nối kết **năng động** [tổng hợp] một cách tiên nghiệm; và phạm trù của giác tính thuần túy cũng không thể giúp ta suy tưởng được sự nối kết như vậy, nó chỉ giúp ta hiểu được sự nối kết ấy khi ta bắt gặp nó trong kinh nghiệm, cho nên, tương ứng với các phạm trù, ta không thể tưởng tượng ra một đối tượng duy nhất nào một cách nguyên thủy dựa theo một

thuộc tính hoàn toàn mới mẻ và không thể có trong kinh nghiệm, rồi dùng nó làm cơ sở cho một giả thuyết. | Vi phạm điều ấy, ta sẽ chỉ dùng những ảo ảnh hoang đường chứ không phải những khái niệm về sự vật làm cơ sở cho lý tính. Như thế, ta không được phép giả định sự tồn tại của những lực nguyên thủy mới mẻ nào đó [không có trong tự nhiên], chẳng hạn một loại trí tuệ trực quan đối tượng mà không cần các giác quan, hay một lực hấp dẫn không cần tiếp xúc với vật được hấp dẫn, hay một loại những bản thể mới mẻ nào đó có thể ở trong không gian mà không có quảng tính hay tính không thể thâm nhập, nói cách khác, ta không thể giả định bất kỳ loại tương tác nào trong những bản thể khác với những gì quan sát được trong kinh nghiệm: không có sự hiện diện nào ngoài sự hiện diện trong không gian hay sự diễn tiến nào ngoài sự diễn tiến trong thời gian. Tóm lại, lý tính chúng ta chỉ có thể sử dụng các điều kiện của kinh nghiệm khả hữu như là các điều kiện về khả thể của những sự vật, chứ không thể tạo ra các khái niệm về sự vật hoàn toàn độc lập với các điều kiện ấy, vì chúng - tuy không tự mâu thuẫn [về mặt lô-gíc] - nhưng đều là trống rỗng không có đối tượng.

Các khái niệm thuần lý của lý tính, như đã nói, chỉ là các Ý niệm đơn thuần, không liên hệ đến bất cứ đối tượng nào của kinh nghiệm, đồng thời, chúng cũng không biểu thị những loại đối tượng có thể được giả định hay được tưởng tượng nào cả. Chúng chỉ được suy tưởng một cách đơn thuần **ngghi vấn** (như là các giả tưởng hỗ trợ khám phá - heuristische Fiktionen) đặt cơ sở cho các nguyên tắc **điều hành** của việc sử dụng giác tính có hệ thống trong lãnh vực kinh nghiệm. Nếu ta rời bỏ cơ sở này của kinh nghiệm, chúng chỉ là các vật-tư tưởng đơn thuần mà khả thể của chúng hoàn toàn không thể chứng minh, và do đó, không thể được dùng làm cơ sở cho việc giải thích những hiện tượng hiện thực thông qua một giả thuyết. Ta hoàn toàn được phép

B800 suy tưởng linh hồn là đơn thuần, [đơn tố] nhằm giúp ta - dựa theo Ý niệm ấy - dùng sự thống nhất [nhất thể] trọn vẹn và tất yếu của mọi quan năng của tâm thức làm nguyên tắc để nghiên cứu những hiện tượng nội tâm, dù ta không thể nhận thức sự thống nhất hay nhất thể ấy in concreto [một cách cụ thể]. Nhưng, giả định linh hồn là một bản thể đơn thuần (một khái niệm siêu việt) thì lại là một mệnh đề không chỉ không thể chứng minh được - như không ít các giả thuyết vật lý khác - mà còn là hoàn toàn tùy tiện và liều lĩnh, bởi lẽ cái đơn thuần không bao giờ được mang lại trong kinh nghiệm, và, nếu ta hiểu bản thể ở đây như một đối tượng thường tồn cho trực quan cảm tính, khả thể của một hiện tượng đơn thuần như thế là hoàn toàn không thể nhận thức được. Lý tính một mặt không có cơ sở vững chắc nào để thừa nhận sự tồn tại của những hữu thể khả niệm hay những thuộc tính khả niệm của sự vật cảm tính, mặt khác - vì lẽ ta không có khái niệm nào về khả thể hay bất khả thể của chúng - ta cũng không thể khẳng định một cách giáo điều rằng chúng không thể tồn tại, bởi điều này cũng nằm ngoài năng lực nhận thức của ta.

B801 Trong việc giải thích những hiện tượng, không có sự vật hay cơ sở giải thích nào có thể được dùng ngoài những gì có sự nối kết thực sự với những hiện tượng theo những định luật đã biết của kinh nghiệm. Do đó, một **giả thuyết siêu nghiệm** - tức một ý niệm đơn thuần của lý tính được dùng để giải thích những sự vật tự nhiên - không phải là một sự giải thích, bởi như thế là dùng một cái người ta hoàn toàn không hiểu để giải thích những điều người ta chưa hiểu đầy đủ từ các nguyên tắc thường nghiệm đã biết. Nguyên tắc của một giả thuyết như vậy thực ra chỉ để thỏa mãn lý tính chứ không giúp thúc đẩy việc sử dụng giác tính trong việc tìm hiểu những đối tượng. Trật tự và tính phù hợp với mục đích trong Tự nhiên phải được giải thích từ những nguyên nhân tự nhiên và theo những định luật tự nhiên, và ở đây,

ngay cả những giả thuyết táo bạo nhất - miễn có tính vật lý - đều dễ được chấp nhận hơn một giả thuyết siêu vật lý, tức là câu viện đến một tác nhân thần linh được dùng làm tiền đề cho giả thuyết ấy. Vì đó chính là nguyên tắc của loại lý tính mà ta đã gọi là **lý tính lười biếng** [buông xuôi] (*ignava ratio*) [B717] muốn bỏ qua việc tiếp tục tìm tòi các nguyên nhân có thể phát hiện được trong kinh nghiệm để yên tâm ngồi nghỉ nơi một Ý niệm đơn thuần vốn rất thoải mái đối với lý tính. Còn cái toàn thể tuyệt đối trong chuỗi những cơ sở giải thích [những nguyên nhân], trái lại, không hề cản trở giác tính trong việc tìm hiểu những hiện tượng của thế giới, bởi vì chúng không gì khác hơn là những hiện tượng, nên nơi chúng không bao giờ có một cái gì thật sự hoàn tất có thể hy vọng được tìm thấy trong sự tổng hợp của chuỗi những điều kiện.

Vì các lý do trên, các **giả thuyết siêu nghiệm** của việc sử dụng lý tính tư biện và sự tự do dùng các cơ sở giải thích siêu vật lý để bù đắp cho việc thiếu thốn các cơ sở giải thích vật lý là không thể chấp nhận được, bởi hai lý do: một là, các giả thuyết như thế không tăng tiến lý tính mà lại cắt đứt sự tiến lên của nó; hai là, sự bảo chứng ấy sẽ làm cho mọi nỗ lực trong lãnh vực đích thực của nó - là lãnh vực kinh nghiệm - sẽ trở thành vô dụng, mất hết giá trị. Vì mỗi khi ta gặp khó khăn trong việc giải thích các hiện tượng tự nhiên, ta đều có sẵn trong tay một cơ sở giải thích siêu việt khiến cho việc nghiên cứu không còn cần thiết nữa. | Việc nghiên cứu kết thúc, không phải thông qua sự hiểu biết, mà là thông qua sự hoàn toàn không thể nhận thức được của một nguyên tắc đã được suy tưởng ngay từ đầu chứa đựng khái niệm về cái Hữu thể sơ thủy tuyệt đối.

Yêu cầu thứ hai để được phép đề ra một giả thuyết là **tính đầy đủ của nó** để từ đó xác định được một cách **tiên nghiệm** các kết quả sẽ được mang lại [từ bản thân giả

thuyết ấy]. Nếu ta lại phải dùng các giả thuyết bổ sung cho mục đích ấy, tất sẽ gây nghi ngờ rằng các giả thuyết mới này là bịa đặt, vì bất kỳ giả thuyết nào cũng đều buộc phải chứng minh tính đầy đủ như đối với giả thuyết ban đầu, do đó, chúng mất hết tính thuyết phục. Nếu ta giả thiết sự tồn tại của một nguyên nhân tuyệt đối hoàn hảo, tức là ta không còn thiếu một cơ sở nào để giải thích sự trật tự, sự vĩ đại, và tính hợp mục đích của tất cả những gì ta quan sát được trong vũ trụ. | Thế nhưng, khi ta lại thấy có cả cái ác, cái xấu tồn tại trong vũ trụ và cả những trường hợp sai lệch so với quy luật toàn hảo trên, ta buộc phải đề ra các giả thuyết mới bổ sung và cứu vãn cho giả thuyết ban đầu. Cũng thế, ta sử dụng Ý niệm về bản chất đơn thuần của linh hồn con người như là cơ sở cho mọi lý giải về những hiện tượng nội tâm, nhưng khi ta gặp khó khăn, chẳng hạn phát hiện rằng trong linh hồn cũng có các hiện tượng nào đó tương tự với các hiện tượng biến dịch trong thế giới vật chất (ví dụ: hiện tượng tăng hay giảm), ta lại phải cầu cứu đến các giả thuyết mới nữa. | Có thể các giả thuyết mới này không sai, nhưng ta không biết chúng đúng ở chỗ nào vì nơi duy nhất để đánh giá chúng lại chính là ở giả thuyết chủ yếu ban đầu mà chúng có nhiệm vụ phải tiếp sức giải thích.

B803

Tất nhiên, ta không bàn các khẳng định của lý tính được nêu ra làm ví dụ trên đây (về tính nhất thể đơn thuần của linh hồn hay về sự tồn tại của Hữu thể Tối cao) như các khẳng định **giáo điều (Dogmata)** được chứng minh một cách tiên nghiệm, mà chỉ như các **giả thuyết**. Đối với trường hợp trước, các nhà giáo điều tìm cách chứng minh một cách tiên nghiệm để làm sao cho các khẳng định của họ có được sự xác tín hiển nhiên của một sự chứng minh. Vì thật là một ý đồ vô lý khi muốn chứng minh rằng tính hiện thực của các Ý niệm trên đây chỉ là **có thể có** giống như khi muốn chứng minh một định lý hình học chỉ là **có thể đúng**. Lý tính thuần túy tách rời khỏi mọi kinh nghiệm chỉ có thể hoặc là nhận

thức một cách tiên nghiệm và tất yếu, hoặc không nhận thức được gì cả. | Cho nên, phán đoán giáo điều không bao giờ là **ý kiến riêng** [tư kiến - Meinung], trái lại nó chỉ có thể hoặc là không phán đoán gì cả, hoặc khẳng định một điều gì đó với sự xác tín hiển nhiên. Tư kiến và những phán đoán cái nhiên [có thể đúng] về bản tính sự vật chỉ có thể xuất hiện như là các cơ sở giải thích cho cái gì được mang lại một cách hiện thực, hoặc như là các hệ luận của cái gì có cơ sở hiện thực theo các quy luật thường nghiệm, do đó, chỉ xuất hiện trong chuỗi những đối tượng của kinh nghiệm. Bên ngoài lãnh vực ấy, **tư kiến** chỉ thuần là trò chơi với những ý tưởng, trừ khi người ta muốn thử mò mẫm đi tìm chân lý trên một nẻo đường thiếu vững chắc để hy vọng bắt gặp được nó một cách cầu may.

- B804 Nhưng, dù giả thuyết không được phép sử dụng để làm cơ sở cho các câu trả lời về các vấn đề đơn thuần tư biện của lý tính thuần túy, chúng lại có thể được dùng để **tự vệ**. Có nghĩa là, **giả thuyết được phép sử dụng trong tranh biện, chứ không được phép sử dụng một cách giáo điều**. Tôi hiểu sự tự vệ không phải là sự gia tăng các cơ sở chứng minh cho khẳng định của mình mà chỉ để đập tan các luận cứ ảo tưởng của đối phương muốn đánh đổ mệnh đề khẳng định của ta. Mọi mệnh đề tổng hợp [tiên nghiệm] từ lý tính thuần túy có đặc điểm là: dù phía khẳng định tính thực tại của các Ý niệm nào đó không đủ căn cứ để làm cho mệnh đề của mình trở thành xác tín, thì phía đối lập cũng không đủ căn cứ để chứng minh điều ngược lại. Cơ may ngang nhau của lý tính con người không cho phép bên nào chiếm ưu thế hơn hẳn bên kia trong lãnh vực nhận thức tư biện, vì thế đây chính là lãnh vực trở thành đấu trường cho các cuộc tranh biện bất tận. Nhưng như ta sau này sẽ chứng minh, trong sự sử dụng **thực hành**, lý tính lại hoàn toàn có **quyền** giả định tiên quyết những gì mà nó không được phép giả định trong lãnh vực đơn thuần tư biện, mà không có các cơ

B805

sở vững chắc, vì như đã nói, giả thuyết không thể được sử dụng trong lãnh vực tư biện, nó sẽ phá vỡ tính hoàn hảo trọn vẹn của khẳng định tư biện, điều mà lý tính thực hành không cần quan tâm. Do vậy, trong lãnh vực **thực hành**, lý tính thực sự là **làm chủ**, mà tính hợp pháp của việc sở hữu ấy nó không cần phải chứng minh - và, thật ra, cũng không thể chứng minh. Chính phía đối lập, [nếu muốn phản bác lý tính thực hành], mới phải tìm cách chứng minh. Nhưng vì phía đối lập cũng không biết gì về đối tượng bị nghi ngờ để có thể chứng minh sự không-tồn tại của nó, tức cũng giống như phía khẳng định sự tồn tại, do đó ưu thế bây giờ hoàn toàn thuộc về phía những ai khẳng định sự tồn tại [của Ý niệm] như là **một giả định tất yếu về mặt thực hành**. (latin: *melior est conditio possidentis* - “kẻ đang làm chủ có ưu thế hơn về pháp lý”, N.D). Vì để tự vệ, phía này có quyền tự do sử dụng cùng một loại vũ khí mà phía đối lập đã dùng để tấn công, nghĩa là có quyền sử dụng các **giả thuyết** không phải với mục đích hậu thuẫn cho các lập luận của mình, mà chỉ để chứng minh rằng phía đối lập cũng không biết gì hơn về đề tài đang thảo luận và không thể giành một ưu thế tư biện nào.

Như vậy, trong lãnh vực lý tính thuần túy, những **giả thuyết** chỉ được phép sử dụng như vũ khí để tự vệ, chứ không phải để hậu thuẫn cho những khẳng định giáo điều. Nhưng, thực ra, phía đối lập không ở đâu xa mà ở ngay trong chính ta. Vì lý tính tư biện - trong khi được sử dụng một cách siêu nghiệm - **tự nó** mang sẵn tính biện chứng. Những phán bác mà ta lo ngại nằm ngay trong chính ta. Chúng là các yếu sách rất xưa cũ nhưng không bao giờ chịu rút lui, và ta phải tìm ra cho bằng hết để thiết lập nền hòa bình vĩnh cửu trên sự triệt tiêu chúng. Sự yên tĩnh bề ngoài chỉ là giả tạo. Mầm mống của các sự tranh chấp ẩn tàng trong bản tính tự nhiên của lý tính con người phải được diệt trừ tận gốc rễ. | Nhưng việc này làm sao làm được nếu

B806 không bằng cách trước hết hãy để cho chúng tự do phát triển, thậm chí chăm bón nuôi dưỡng chúng, rồi phát quang để nhận diện rõ, rồi sau cùng mới tận diệt được chúng? Vì thế, nhiệm vụ của ta là phải cố gắng phát hiện các luận cứ phản bác mới mẻ mà bản thân đối phương cũng chưa nghĩ tới, thậm chí cho phía đối lập mượn vũ khí hay đảm bảo cho họ thể đứng thuận lợi nhất trong đấu trường mà họ mong muốn. Các bạn không việc gì phải e ngại trước các nhượng bộ này cả, trái lại, các bạn càng có thêm hy vọng rằng qua đó sẽ củng cố vị trí chủ nhân của mình mà không ai còn dám tranh chấp nữa trong tương lai.

Trong tinh thần nói trên, để tự trang bị đầy đủ, các bạn cần cả các **giả thuyết** của lý tính thuần túy; những giả thuyết này tuy chỉ là những vũ khí cùn (vì chúng không hề được tôi luyện trong kinh nghiệm!), nhưng cũng có thể tạm sử dụng giống như đối phương cũng chỉ có loại vũ khí tương tự để chống lại các bạn. Theo đó, từ một quan điểm không-tư biện nào đó, [vì quan điểm tư biện thì không sử dụng giả thuyết, như đã nói], các bạn giả thiết linh hồn không có bản tính vật chất và không phục tùng sự biến đổi của thân xác, và gặp ngay sự phản đối của đối phương, cho rằng: kinh nghiệm hình như chứng minh rằng sự phát triển và suy tàn của các quan năng tinh thần của ta chỉ là các biến thái khác nhau của các cơ quan hữu hình của thân xác ta. | Các bạn có thể bác lại và làm yếu lập luận đó bằng cách cho rằng: thân xác thực ra chỉ là một hiện tượng nền tảng giống như một điều kiện cần, còn cảm năng, tư tưởng hay linh hồn nói chung chỉ liên hệ với thân xác trong trạng thái hiện tại (của đời sống hiện nay) của ta thôi. Chính sự phân ly giữa linh hồn và thân xác sẽ kết thúc sự sử dụng cảm tính của năng lực nhận thức, và bấy giờ, hoạt động trí tuệ, [tinh thần] mới thực sự bắt đầu. Theo cách nhìn đó, thân xác không còn được xem là nguyên nhân của tư duy, mà chỉ là điều kiện ước thúc tư duy, nó có thể hỗ trợ đời sống cảm tính và sinh

B807

vật, nhưng lại cản trở đời sống thuần túy và tâm linh, do đó, sự phụ thuộc của đời sống sinh vật vào thể xác không đủ để chứng minh rằng toàn bộ đời sống của con người cũng phải phụ thuộc vào trạng thái của những cơ quan thể xác. Các bạn có thể tiếp tục đi xa hơn và tìm ra các phản bác mới chưa được nêu ra hoặc chưa được đẩy đủ xa:

B808 Sự ra đời của con người - cũng như của những sinh vật không có lý tính khác - là bất tất, phụ thuộc rất nhiều vào các yếu tố ngẫu nhiên: nào là hoàn cảnh sinh sống, sự nuôi dưỡng, những quy định thường xuyên bị thay đổi của nhà nước nơi ta sinh ra, kể cả những tội ác..., nên thật khó mà tin rằng đời sống vĩnh hằng của một hữu thể lại bắt đầu từ những hoàn cảnh tầm thường, hoàn toàn bị phó thác vào trong tay chúng ta như thế. Đối với sự tồn tại tiếp diễn lâu dài của cả giống loài (trên trái đất này), ta không gặp khó khăn mấy, vì dù sao sự bất tất của những trường hợp riêng lẻ cũng phục tùng một quy luật chung trong cái toàn bộ, nhưng đối với trường hợp của một cá nhân, một kết quả rực rỡ từ những nguyên nhân quá bé mọn như thế quả thật đáng ngờ. Để trả lời cho phản bác này, các bạn có thể đưa ra giả thuyết siêu nghiệm rằng mọi đời sống thực ra đều là khả niệm, không phục tùng những biến đổi của thời gian, nó không bắt đầu với sự sinh ra, cũng không kết thúc khi chết đi. Ta có thể cho rằng đời sống hiện tại không gì khác hơn là một hiện tượng đơn thuần, tức chỉ là một biểu tượng cảm tính của đời sống tâm linh thuần túy, rằng toàn bộ thế giới cảm tính chỉ là một hình ảnh chập chờn trước phương cách nhận thức mà ta thực hiện trong cảnh giới này, và chẳng có tính thực tại khách quan gì vững bền hơn một giấc mộng; và rằng nếu ta có thể trực quan chính ta và mọi sự vật khác trong bản chất đích thực của chúng, ta sẽ thấy ta ở trong chính thế giới của những hữu thể tâm linh mà quan hệ của ta với cộng đồng duy nhất chân thực ấy không bắt đầu với sự sinh ra và không chấm dứt với sự hoại diệt của thân xác

(sinh diệt của thân xác chỉ như là những hiện tượng đơn thuần) v.v..

Rõ ràng ta không có hiểu biết thực sự nào hết về những **giả thuyết** mà ta vừa đưa ra chỉ để tự vệ trước sự tấn công của đối phương. | Ta cũng không hề khẳng định các điều ấy một cách nghiêm chỉnh, vì thực ra chúng chưa xứng đáng là Ý niệm thuần lý mà chỉ là khái niệm được nghĩ ra một cách hoang đường để tự vệ. | Nhưng ta đã tiến hành hoàn toàn phù hợp với các quy luật của lý tính bằng cách cho đối phương thấy rằng: khi họ tìm hết cách nhưng vẫn thiếu các điều kiện thường nghiệm để chứng minh sự hoàn toàn vô lý của tất cả những gì ta đã khẳng định, họ không thể dùng những quy luật đơn thuần của kinh nghiệm để bao quát hết được toàn bộ lãnh vực của những sự vật-tự thân có thể có cũng hết như ta không thể tạo được cơ sở vững chắc cho các hoạt động của lý tính ở bên ngoài lãnh vực kinh nghiệm. Nhưng biện pháp tự vệ bằng giả thuyết để chống lại đối phương không thể được xem như là sự khẳng định các tư kiến (Meinung) đúng đắn của ta. Ta từ bỏ nó, bao lâu đã thanh toán xong sự kiêu ngạo giáo điều của đối phương. Giữ thái độ phủ định, từ khước trước các khẳng định thiếu cơ sở vững chắc tuy được xem là thái độ khiêm tốn và ôn hoà, nhưng bám vào sự phản bác dùng để chống lại đối phương như là sự chứng minh cho quan điểm trái ngược của ta thì cách làm ấy cũng tùy tiện và ngạo mạn không kém gì đối phương.

B809

Do đó, đã rõ ràng là, trong việc sử dụng tư biện của lý tính, các giả thuyết không có giá trị với tư cách là các tư kiến hay các mệnh đề đối lập tự thân, mà chỉ để đối phó, tương ứng với các giả thuyết siêu việt đối lập. Bởi vì, mở rộng các nguyên tắc của kinh nghiệm khả hữu cho khả thể của những sự vật nói chung thì cũng có tính siêu việt không khác gì việc khẳng định tính thực tại khách quan cho các

khái niệm mà đối tượng của chúng không thể được tìm thấy ở đâu khác hơn là ở bên ngoài ranh giới của mọi kinh nghiệm khả hữu.

B810 Những gì lý tính phán đoán một cách tất nhiên (assertorisch), thì (giống như tất cả những gì lý tính nhận thức) đều phải là tất yếu, hoặc không là gì cả. Do đó, trong thực tế lý tính không chứa đựng [cũng không làm việc bằng] những tư kiến. Nhưng các giả thuyết mà ta vừa bàn chỉ là các phán đoán có tính nghi vấn; chúng tuy không thể bị bác bỏ nhưng cũng không thể được chứng minh. Vậy, chúng là các tư kiến thuần túy, nhưng lại không thể thiếu để chống lại sự rụt rè trong tranh biện (kể cả để tự trấn an). Người ta cần giữ đúng đặc tính ấy của giả thuyết, và thận trọng ngăn ngừa để chúng không xuất hiện như là được xác nhận một cách tự thân và có tính giá trị tuyệt đối nào đó để không nhận chìm lý tính vào dưới những ảo tưởng và nhầm lẫn.

TIẾT 4

KỶ LUẬT CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY TRONG CHỨNG MINH

Đặc điểm để phân biệt các chứng minh của những mệnh đề tổng hợp siêu nghiệm với những mệnh đề thuộc các nhận thức tổng hợp tiên nghiệm khác là: trong trường hợp tổng hợp siêu nghiệm, lý tính không áp dụng các khái niệm của nó **trực tiếp** vào đối tượng, mà trước hết nó buộc phải chứng minh một cách tiên nghiệm giá trị khách quan của các khái niệm này và khả thể của tổng hợp ấy đã. Đây không chỉ là một quy tắc thận trọng cần thiết, mà đụng chạm đến bản chất và khả thể của bản thân các **chứng minh** mệnh đề tổng hợp siêu nghiệm. Tôi không thể đi ra ngoài khái niệm về đối tượng một cách tiên nghiệm mà không có một sự hướng dẫn đặc thù, không được chứa đựng sẵn trong khái niệm. Trong toán học, chính trực quan tiên nghiệm hướng dẫn sự tổng hợp của tôi, nhờ vậy, mọi kết luận được rút ra một cách **trực tiếp** từ trực quan thuần túy này. Trong nhận thức siêu nghiệm, - bao lâu ta chỉ làm việc với những khái niệm của giác tính - thì sự hướng dẫn này chính là kinh nghiệm khả hữu. Có nghĩa là, chứng minh [trong lãnh vực nhận thức siêu nghiệm] không cho thấy một khái niệm được mang lại này (v.d: về cái gì xảy ra) **trực tiếp** dẫn đến một khái niệm khác (v.d: về nguyên nhân), vì như thế là một bước nhảy không được cái gì xác minh cả, trái lại nó cho thấy bản thân kinh nghiệm, tức đối tượng của kinh nghiệm, không thể có được nếu không có sự nối kết mà các khái niệm này đã biểu thị. Vậy, một cách tổng hợp và tiên nghiệm, chứng minh siêu nghiệm phải đồng thời cho thấy khả năng đi đến một nhận thức nào đó về những sự vật vốn

không chứa đựng sẵn trong khái niệm của ta về sự vật ấy. Nếu ta không đặc biệt lưu ý đến yêu cầu này, mọi chứng minh của ta sẽ như nước chảy tràn bờ, hỗn loạn lung tung tùy theo sự liên tưởng chủ quan và tùy tiện của ta. Lòng tin đầy ảo tưởng dựa trên các nguyên nhân chủ quan của sự liên tưởng mà lại được xem là kết quả rút ra từ sự nhận thức về sự tương đồng tự nhiên [có thực và khách quan giữa những sự vật] bao giờ cũng chỉ mang lại hậu quả là sự hoài nghi và thất vọng. Cũng vì lý do đó, mọi cố gắng trong quá khứ nhằm chứng minh nguyên tắc túc lý [nguyên tắc về nguyên nhân đầy đủ] đều thất bại như sự thú nhận của mọi nhà tư tưởng có thẩm quyền. | Và vì không thể từ bỏ nguyên tắc này, nên trước khi sự Phê phán siêu nghiệm xuất hiện, các nhà tư tưởng đành phải kêu gọi đến lý trí lành mạnh thông thường của con người (một sự trốn chạy cho thấy lý tính thật sự bế tắc và tuyệt vọng trước vấn đề của chính mình) hơn là nỗ lực tìm ra những cách chứng minh giáo điều mới mẻ hơn.

Nếu mệnh đề phải chứng minh là một khẳng định của lý tính thuần túy, và nếu ta muốn vượt ra khỏi những khái niệm thường nghiệm bằng sự giúp đỡ của các Ý niệm đơn thuần, điều kiện tất yếu đầu tiên của chứng minh ấy là phải chứa đựng sự biện minh rằng bước tổng hợp ấy là khả thi (điều hoàn toàn không thể làm được!), trước khi chứng minh chân lý của bản thân mệnh đề ấy. Vì vậy, cái gọi là chứng minh về bản tính đơn thuần của bản thể tư duy của chúng ta [linh hồn] suy ra từ sự thống nhất của thông giác thoát nhìn có vẻ có lý, nhưng nó không trả lời được sự phản bác rằng: ý tưởng về tính đơn thuần tuyệt đối không phải là một khái niệm có thể liên hệ trực tiếp với một tri giác mà chỉ là một ý niệm phải được rút ra từ chính tri giác, vậy không cách gì chứng minh được làm sao sự kiện ý thức đơn thuần [thông giác] có mặt và đi kèm mọi tư tưởng của ta - dù trong chừng mực đó đúng là một biểu tượng đơn thuần - lại có thể dẫn ta

- đến ý thức và nhận thức về một **sự vật** trong đó có thể chỉ chứa đựng Tư duy mà thôi? Giả thử tôi hình dung trong đầu óc rằng toàn bộ sức lực của thân thể tôi đang vận động, bây giờ thân thể đúng là một nhất thể tuyệt đối trong đầu óc tôi
- B813 và biểu tượng tôi có về nó là một biểu tượng đơn thuần, từ đó tôi có thể diễn tả cái nhất thể này thông qua sự vận động của một **điểm** vì tôi đã trừ tượng hóa hết những thuộc tính khác của thân thể như độ lớn, sức nặng v.v.. và như vậy, sự nhất thể ấy có thể được suy tưởng như đang ở trong một điểm mà không hề có sự suy giảm nào về lực cả. Nhưng rõ ràng không thể từ biểu tượng đơn thuần mà tôi có về lực vận động của thân thể trong đầu óc lại suy ra rằng thân thể cũng là một bản thể đơn thuần, chỉ với lý do biểu tượng trong đầu óc tôi đã trừ tượng hoá mọi độ lớn của nội dung không gian, nên nó là đơn thuần!. Vậy, cái đơn thuần trong sự trừ tượng hóa hoàn toàn khác với cái đơn thuần trong đối tượng; và cái Tôi, trong ý nghĩa trước, không bao gồm **bên trong** nó (*in sich*) sự đa tạp nào cả, nhưng trong nghĩa sau, lại có thể là một khái niệm rất phức tạp - vì nó biểu thị bản thân linh hồn -, tức là biểu thị và chứa đựng **bên dưới** nó (*unter sich*) rất nhiều thứ và do đó, tôi phát hiện ra ở đây một **Võng luận**. Để ngăn ngừa ngay từ đầu sự tái diễn của Võng luận này, (cũng nhờ tính khả nghi của các luận cứ trên giúp ta phát hiện ra các võng luận), ta cần phải nắm vững một **tiêu chuẩn** hằng cửu để thử thách tính khả thể của các loại mệnh đề tổng hợp luôn có tham vọng chứng minh quá những gì kinh nghiệm có thể mang lại. | **Tiêu chuẩn** này xác định rằng: sự chứng minh ấy không thể dẫn ta đi **trực tiếp** [từ chủ
- B814 từ cần được chứng minh] đến thuộc từ đã được chứng minh mà trước hết nó phải chứng minh khả thể mở rộng nhận thức tiên nghiệm chỉ bằng các Ý niệm. Do đó, nếu ta luôn có sự thận trọng này, và nếu trước khi bắt đầu chứng minh, phải xem liệu có thể mở rộng phạm vi nhận thức bằng các hoạt động của lý tính thuần túy không đã, và thử hỏi ta có thể nư

ra nhận thức từ những nguồn nào, nếu đã không thể rút ra từ sự phân tích các khái niệm, cũng như từ kinh nghiệm khả hữu bằng sự dự đoán; làm như thế, ta sẽ tiết kiệm được nhiều công sức vô ích, nhờ đã không còn kỳ vọng vào lý tính những gì vượt khỏi năng lực của nó, hoặc tốt hơn, nhờ bắt nó phải phục tùng kỷ luật về sự tiết giảm bớt các tham vọng mở rộng quá đáng phạm vi nhận thức mà **tự mình**, lý tính không hề muốn làm.

Do đó, **quy tắc đầu tiên** hướng dẫn ta là: không được đưa ra một chứng minh siêu nghiệm, trước khi ta suy nghĩ và biện minh rõ có thể rút ra các nguyên tắc từ nguồn nhận thức nào để làm cơ sở cho chứng minh, và ta có quyền gì để hy vọng rằng các kết luận của ta rút ra từ các nguyên tắc ấy là đúng sự thực.

Nếu các nguyên tắc ấy là của giác tính (v.d: nguyên tắc nhân quả), ta sẽ hoài công nếu hy vọng rằng nhờ chúng mà đạt được các ý niệm của lý tính thuần túy, vì các nguyên tắc này chỉ có giá trị đối với những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu. Nếu chúng là các nguyên tắc từ lý tính thuần túy, nỗ lực của ta cũng vô vọng không kém. Vì tuy lý tính có các nguyên tắc [chủ quan], nhưng nếu được dùng như là các nguyên tắc khách quan thì đều có tính biện chứng sai lầm và chỉ có thể có giá trị như là các nguyên tắc **điều hành** cho việc sử dụng thường nghiệm được nối kết có hệ thống. Nhưng, một khi các chứng minh hão huyền ấy đã có sẵn, các bạn có thể chống đối lại sự khẳng định lừa bịp này bằng yêu cầu tạm hoãn giải quyết (non liquet) của năng lực phán đoán đã trưởng thành của các bạn; và dù các bạn không thể nhìn thấu suốt ngay sự lừa phỉnh của chúng, thì các bạn hoàn toàn có quyền đòi hỏi một **sự diễn dịch** về các nguyên tắc đã được sử dụng trong đó, - và, nếu các nguyên tắc này chỉ bắt nguồn từ lý tính đơn thuần, chúng tuyệt đối không thể nào được diễn dịch hay biện minh. Vì thế, các bạn cũng

B815

không cần nhọc công tách bạch và bác bỏ từng ảo tượng nguy hiểm, trái lại, tức khắc lôi chúng ra trước tòa án phê phán của lý tính, để, theo luật định, bác bỏ chúng trọn gói.

Đặc điểm thứ hai của các chứng minh siêu nghiệm là: cho mỗi mệnh đề siêu nghiệm chỉ có thể tìm ra một chứng minh **duy nhất**, chứ không thể nhiều hơn. Nếu tôi rút ra các kết luận, không phải từ các khái niệm mà từ trực quan tương ứng với khái niệm - hoặc là trực quan thuần túy như trong toán học, hoặc thường nghiệm như trong khoa học tự nhiên - , trực quan được dùng làm cơ sở sẽ mang lại cho tôi chất liệu đa tạp cho những mệnh đề tổng hợp mà tôi có thể nối kết chúng bằng nhiều cách khác nhau, giống như từ nhiều điểm, tôi có thể đi bằng nhiều đường khác nhau đến cùng một mệnh đề.

Trái lại, mỗi mệnh đề siêu nghiệm chỉ xuất phát từ **một** khái niệm và thiết lập điều kiện tổng hợp cho khả thể của đối tượng đúng theo khái niệm ấy. Do đó, chỉ có thể có một cơ sở chứng minh duy nhất, vì ngoài khái niệm này ra, không còn có cái gì xác định đối tượng, và sự chứng minh không chứa đựng cái gì khác ngoài việc xác định một đối tượng nói chung đúng theo khái niệm ấy và đối tượng này cũng chỉ là một đối tượng duy nhất. Chẳng hạn, trong phần **B816** Phân tích pháp siêu nghiệm, ta rút ra nguyên tắc: “Cái gì diễn ra đều có nguyên nhân” chỉ từ điều kiện **duy nhất** về khả thể khách quan của khái niệm “cái gì diễn ra”. | Có nghĩa là, một sự kiện không thể được xác định trong thời gian, tức không thể thành một bộ phận của kinh nghiệm, nếu nó không phục tùng một quy luật năng động như vậy. Đó là cơ sở chứng minh duy nhất có thể có vì chỉ thông qua việc một đối tượng được xác định cho khái niệm nhờ vào quy luật nhân quả mới làm cho sự kiện đã được hình dung có được giá trị khách quan, tức là có tính chân lý. Ta có thể thử dùng các luận cứ khác để chứng minh nguyên tắc này

[nguyên tắc nhân quả], chẳng hạn luận cứ về tính bất tất của một hiện tượng. | Nhưng khi xem xét kỹ lưỡng luận cứ này, ta không tìm thấy tiêu chuẩn nào để xác định tính bất tất, ngoại trừ bản thân khái niệm về “sự kiện diễn ra”, tức là về sự tồn tại mà trước đó đã có một sự không-tồn tại của đối tượng, và như vậy ta lại quay về khởi điểm, quay về với chính “sự kiện” cần phải được chứng minh. Cũng vậy, nếu cần chứng minh mệnh đề: “hữu thể-tư duy là đơn thuần”, ta không dừng lại ở tính đa tạp của tư duy mà giữ vững khái niệm về Bản ngã là cái đơn thuần mà mọi tư duy đều phụ thuộc vào. Cũng như thế với chứng minh siêu nghiệm về sự tồn tại của Thượng đế, chứng minh này chỉ dựa vào tính hỗ tương chặt chẽ giữa hai khái niệm về: “Hữu thể tất yếu” và “Hữu thể mang tính toàn bộ thực tại” (Ens realissimum) và không cần tìm cách chứng minh nào khác.

B817

Lưu ý trên đây giúp đơn giản hóa rất nhiều công việc phê phán mọi khẳng định của lý tính. Ở đâu lý tính làm công việc của mình chỉ bằng các khái niệm đơn thuần, ở đó chỉ có một chứng minh **duy nhất** có thể có mà thôi, - tất nhiên nếu lý tính có thể làm được. Do đó, nếu ta thấy nhà giáo điều đưa ra đến mười luận cứ để chứng minh một mệnh đề, ta biết ngay rằng chẳng có chứng minh nào đứng vững được cả. Bởi vì nếu ông ta chỉ cần một luận cứ là đủ chứng minh tính hiển nhiên tất yếu của mệnh đề - đúng như đặc điểm đòi hỏi của các mệnh đề giáo điều của lý tính thuần túy - vậy ông ta cần các luận cứ còn lại để làm gì? Ý đồ của ông ta thật ra chỉ là ý đồ của một trạng sư đưa ra nhiều luận cứ khác nhau cho nhiều thẩm phán khác nhau, lợi dụng chỗ yếu của họ và mong rằng vì thiếu xem xét sâu và muốn sớm chấm dứt vụ án, các thẩm phán lấy ngay luận cứ nào khá nhất rồi quyết định theo nó.

Quy tắc thứ ba mà lý tính thuần túy phải phục tùng kỹ luật trong việc chứng minh siêu nghiệm là: mọi chứng minh

B818 siêu nghiệm không được **gián tiếp** (*apagogisch*) mà bao giờ cũng phải **trực tiếp** (*ostensiv*). Chứng minh trực tiếp - trong mọi loại nhận thức - nối kết sự xác tín về chân lý của mệnh đề với sự nhận thức về nguồn gốc của chân lý; trái lại, lối gián tiếp có thể tạo ra sự xác tín nhưng không cho ta thấy được sự nối kết với các cơ sở của khả thể của chân lý. Vì thế, cách gián tiếp, chỉ là một sự trợ giúp khi cần thiết hơn là một phương pháp thỏa mãn mọi mục đích của lý tính. Tuy nhiên, cách chứng minh gián tiếp có ưu thế hơn về tính hiển nhiên là do cách lập luận sử dụng mâu thuẫn và phủ định của nó giúp ta hiểu vấn đề rõ ràng và nó đến gần với cái trực quan của một sự chứng minh hiển nhiên hơn.

Nguyên nhân thực sự khiến cách chứng minh gián tiếp thường được dùng trong các khoa học là như sau. Khi các lý do hay căn cứ để từ đó rút ra một nhận thức nào đó là quá đa tạp hoặc ẩn giấu quá sâu, người ta thử xem phải chăng có thể đi đến nhận thức bằng cách lần theo các **kết quả** của chúng. **MODUS PONENS*** (**THỂ CÁCH KHẲNG ĐỊNH**) của lập luận, nghĩa là suy từ sự đúng đắn của các kết quả ra sự đúng đắn của một nhận thức [của nguyên nhân hay của mệnh đề] là phương cách chỉ được phép làm, nếu mọi kết quả có thể có là đúng thì chỉ có thể có một nguyên nhân hay lý do duy nhất cho các kết quả ấy, và nguyên nhân hay lý do này cũng đúng. Nhưng phương cách này thực ra bất khả thi, vì phát hiện ra hết mọi kết quả có thể rút ra từ nguyên nhân hay mệnh đề trên là điều vượt khỏi khả năng của ta. |

* - **Modus ponens**: thể cách khẳng định: quy tắc dẫn xuất (rút ra kết luận) quan trọng nhất của Lô-gíc học mệnh đề, có dạng: từ hai mệnh đề: "A" và "nếu A thì B", ta có thể suy ra "B". Thể cách tiêu biểu cho suy luận có giá trị. Ở đây, Kant muốn nói từ "B" suy ra "A".

- **Modus tollens**: thể cách phủ định: một quy tắc khác, có dạng ngược lại và cũng có giá trị: Từ hai mệnh đề: "Nếu A thì B" và "không B" có thể rút ra kết luận: không A. (N.D).

Nhưng cách lập luận này được ưa chuộng nếu ta chỉ muốn chứng minh sự đúng đắn của một **giả thuyết**, theo đó, ta chấp nhận sự đúng đắn của kết luận khi, - được hậu thuẫn bằng phép loại suy -, các kết quả mà ta đã rút ra và đã xem xét là phù hợp với mệnh đề được giả thiết, thì các kết quả có thể có khác cũng đều sẽ phù hợp. Tất nhiên, bằng cách này, một giả thuyết chỉ đúng tương đối chứ không bao giờ có thể trở thành một chân lý hiển nhiên được.

Còn **MODUS TOLLENS (THỂ CÁCH PHỦ ĐỊNH)**

của các suy luận của lý tính là từ các kết quả đã biết suy ra mệnh đề hay nguyên nhân chưa biết, đây là cách chứng minh vừa chặt chẽ vừa dễ thực hiện. Vì, nếu chứng minh được rằng chỉ một kết quả là sai thì bản thân mệnh đề hay nguyên nhân cũng phải sai. Vậy, trong cách chứng minh trực tiếp, thay vì phải đi suốt cả toàn bộ chuỗi những lý do hay căn cứ mới có thể dẫn tới sự đúng đắn của một nhận thức nhờ vào sự hiểu biết hoàn chỉnh trọn vẹn về khả thể của nó, ta chỉ cần đưa ra mệnh đề ngược lại, rồi nếu một kết quả của mệnh đề này là sai, thì toàn bộ mệnh đề ngược lại cũng sai, và như vậy, mệnh đề mà ta muốn chứng minh nhất định phải đúng.

Phương pháp chứng minh gián tiếp chỉ được chấp nhận trong các khoa học nào không thể xảy ra tình hình đánh tráo cái chủ quan trong những biểu tượng của ta thành cái khách quan, tức là thành một nhận thức về những gì ở nơi đối tượng. Còn ở nơi nào có thể xảy ra điều này, rõ ràng là mệnh đề trái ngược với mệnh đề đã cho có thể chỉ mâu thuẫn với các điều kiện chủ quan của tư tưởng chứ không mâu thuẫn với nhận thức khách quan. | Hoặc có thể xảy ra tình hình: hai mệnh đề chỉ mâu thuẫn nhau về điều kiện chủ quan lại bị xem một cách sai lầm là khách quan, và, vì bản thân điều kiện chủ quan đã sai, cả hai mệnh đề đều có thể cùng sai, do đó, không thể kết luận sự đúng đắn của mệnh

đề này từ sự sai lầm của mệnh đề kia.

- B820 Trong toán học, sự đánh tráo này không thể xảy ra, do đó phương cách chứng minh gián tiếp tìm được chỗ đứng vững chắc và thực sự trong môn học này. Trong khoa học tự nhiên, vì mọi khẳng định đều dựa vào những trực quan thường nghiệm, sai lầm này có thể ngăn ngừa bằng sự so sánh thường xuyên những khảo sát thực nghiệm, tuy nhiên, cách chứng minh này ít có giá trị trong lãnh vực nhận thức này. Nhưng, chính các nỗ lực siêu nghiệm của lý tính thuần túy mới hoạt động trong môi trường thực sự của ảo tượng biện chứng, tức là của cái **chủ quan** luôn mang lại hay thậm chí áp đặt cho lý tính - trong các tiền đề của nó - như là cái khách quan. Vì vậy, ở đây, trong lãnh vực siêu nghiệm của lý tính thuần túy và liên quan đến các mệnh đề tổng hợp, không được phép chứng minh mệnh đề này chỉ bằng cách bác bỏ mệnh đề đối lập. Bởi chỉ có thể có hai trường hợp: - hoặc mệnh đề đối lập cũng chỉ dùng các điều kiện chủ quan của lý tính để bác bỏ đối phương mà không chứng minh được điều nó phủ định (chẳng hạn, ta không thể hiểu được sự tồn tại của một Hữu thể tuyệt đối tất yếu, nhưng chứng minh siêu nghiệm về sự tồn tại của hữu thể này cũng chỉ bị phản bác bằng các lý do chủ quan chứ không thể bác bỏ được khả thể của bản thân hữu thể ấy), - hoặc cả hai mệnh đề khẳng định lẫn phủ định trái ngược nhau đều là lừa bịp
- B821 do ảo tượng biện chứng và cùng dựa trên một khái niệm phi lý về đối tượng. | Trong trường hợp sau, ta áp dụng quy tắc: **NON ENTIS NULLA SUNT PREDICATA** (La tinh: “không có thuộc tính nào có thể gán cho cái không-tồn tại”. N.D), nghĩa là, những gì ta khẳng định hay phủ định đối với một đối tượng như vậy đều sai như nhau, và ta không thể theo phương cách chứng minh gián tiếp bằng cách bác bỏ cái đối lập để đi đến chân lý. Chẳng hạn, nếu giả định tiên quyết rằng thế giới cảm tính được mang lại trong tính toàn thể **tự thân** của nó” (điều này sai), do đó hoặc nó là vô tận

trong không gian, hoặc hữu tận trong không gian. | Cả hai mệnh đề này đều sai, vì tiền đề đã sai. Bởi vì, những hiện tượng (như là những biểu tượng đơn thuần) mà lại được mang lại trong “tự thân của nó” (như là những đối tượng) là vô lý, tự-mâu thuẫn, và tính vô tận của cái Toàn thể tưởng tượng này tuy là vô-điều kiện, nhưng lại mâu thuẫn (vì tất cả hiện tượng đều có-điều kiện) với độ lớn được xác định vô-điều kiện đã giả định trong khái niệm.

B822 Cách chứng minh gián tiếp là nguồn gốc thực sự đã gây ra những ảo tượng nhưng lại có sức hấp dẫn rất lớn đối với những người hâm mộ triết học giáo điều. | Có thể so sánh cách làm này với cách mà một nhà vô địch sau khi thắng trận lại thách đấu với những ai còn dám nghi ngờ vinh dự của anh ta. | Sự lớn lối này chẳng chứng minh được gì cả, vì thật ra anh ta đã dàn xếp trước với đối phương để ưu thế lúc nào cũng ở phía kẻ tấn công. Còn cử tọa thấy trong đám người ấy, kẻ nào cũng lúc thắng lúc bại khiến họ rất thường khi có lý do để nghi ngờ nội dung của bản thân cuộc tranh chấp ấy. Nhưng thực ra cử tọa không có lý do gì để nghi ngờ và chỉ cần lớn tiếng la ó với đám người ấy rằng: NON DEFENSORIBUS ISTIS TEMPUS EGET. (la tinh: “Thời gian không cần những kẻ bảo vệ như thế” Virgil, Aen. II 521 - e. N.D)

[Ta đòi] mỗi người trong bọn họ phải chứng minh, và phải chứng minh trực tiếp những khẳng định của họ bằng cách diễn dịch hay biện minh các cơ sở hay các căn cứ được dùng trong các luận cứ của họ, để ta có thể xem rõ các yếu sách thuần lý của họ được hậu thuẫn bằng cách nào. Vì, nếu đối phương dựa vào các căn cứ chủ quan, họ dễ dàng đánh đổ, nhưng họ cũng không chiếm ưu thế gì hơn được, bởi lẽ - là nhà giáo điều -, họ cũng cùng gắn liền với các nguyên nhân chủ quan của phán đoán và cũng có thể bị đối phương dồn vào chân tường như vậy.

Tóm lại, nếu cả hai phe đều chứng minh một cách **trực tiếp**, kết quả là: hoặc họ sẽ tự thấy chỗ nan giải, thậm chí chỗ bất khả trong các luận cứ của mình, rồi dần dần tự động rút lui; hoặc sự Phê phán của ta sẽ dễ dàng vạch rõ ảo tượng giáo điều, và buộc lý tính thuần túy phải từ bỏ các tham vọng quá đáng và hão huyền trong việc sử dụng tư biện, và hãy trở về trong khuôn khổ các ranh giới của mảnh đất đích thực của nó, đó là lãnh vực của **CÁC NGUYÊN TẮC THỰC HÀNH**.

Bản sao lưu trữ

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ PHƯƠNG PHÁP

CHƯƠNG II

B823

BỘ CHUẨN TẮC (KANON) CHO LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Thật khá xấu hổ cho lý tính con người khi nó không làm được việc gì trong khi sử dụng lý tính một cách thuần túy, thậm chí còn cần một môn Kỹ luật học để kìm chế những sự tung tác quá đáng của nó và phòng ngừa những ảo tưởng lừa bịp do việc tung tác này gây ra. Nhưng, mặt khác, chính điều này đã khôi phục và nâng cao lòng tự tin cho lý tính, vì, kỹ luật cũng do bản thân lý tính tự đề ra và bắt mình tuân thủ chứ không phải phục tùng một sự kiểm duyệt của một thế lực nào xa lạ. | Những ranh giới buộc phải vạch ra để kìm chế việc sử dụng tư biện, đồng thời cũng hạn chế những tham vọng sai lầm của đối phương để những gì thật sự còn lại - sau khi những yêu sách quá đáng đã bị gạt bỏ - sẽ đảm bảo sự an toàn lâu dài cho lý tính trước mọi tấn công trong tương lai. Ích lợi lớn nhất và có lẽ cũng là duy nhất của mọi triết học về lý tính thuần túy là ở tính tiêu cực, [phủ định]. Vì triết học phê phán không phải là **bộ công cụ phương pháp (Organon)** để mở rộng tri thức, mà là môn **kỹ luật học (Disziplin)** để quy định các ranh giới của việc sử dụng và, thay vì để khám phá chân lý, chỉ có sự đóng góp âm thầm là ngăn ngừa những sai lầm.

Nhưng đồng thời, cũng phải có một nguồn suối nào đó mang lại những nhận thức **tích cực** cho lãnh vực của lý tính thuần túy, và sở dĩ lý tính thuần túy trở thành nguyên nhân của những sai lầm là chỉ vì ta hiểu sai bản chất của nó, bởi

B824

lẽ cũng chính nó tạo nên mục tiêu của sự hăng say của lý tính. Vì còn dựa vào đâu khác hơn khiến ta hiểu được lòng ham muốn khôn nguôi của tinh thần con người muốn tìm chỗ đứng chân vững chắc ngay trong lãnh vực bên ngoài các ranh giới của thế giới kinh nghiệm? Lý tính con người luôn truy tầm những đối tượng mà nó hết sức tha thiết. Nó đã thử đi vào ngõ đường của tư biện thuần túy để tiếp cận, nhưng những đối tượng này luôn vượt khỏi tầm tay nó. Tuy vậy, có lý do để hy vọng rằng bằng con đường khác, con đường duy nhất còn lại - **con đường của việc sử dụng lý tính một cách thực hành** - lý tính sẽ có nhiều cơ may thành công hơn hẳn.

Tôi hiểu “**Bộ chuẩn tắc**” (**Kanon**) là một tổng thể (Inbegriff) các Nguyên tắc tiên nghiệm để sử dụng đúng đắn một quan năng nhận thức nào đó nói chung. Cho nên, môn Lô-gíc học phổ biến, - trong phần Phân tích pháp của nó - là Bộ chuẩn tắc về mặt hình thức cho các quan năng giác tính và lý tính nói chung vì nó trừu tượng hoá khỏi mọi nội dung. Cũng thế, phần **Phân tích pháp siêu nghiệm** là Bộ chuẩn tắc của giác tính **thuần túy**, vì chỉ có nó mới đủ thẩm quyền mang lại những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm đúng đắn. Nhưng, ở đâu không thể có sử dụng đúng đắn một quan năng nhận thức, ở đó không thể có Bộ chuẩn tắc. Như ta đã thấy, mọi nhận thức tổng hợp của lý tính thuần túy trong việc sử dụng **tư biện** là hoàn toàn bất khả. Vì thế, **không thể có Bộ chuẩn tắc nào cho việc sử dụng lý tính tư biện**, (bởi lẽ cách sử dụng này đều có tính biện chứng sai lầm). Với lý do đó, toàn bộ **Lô-gíc học siêu nghiệm**, về mặt này, chỉ là môn Kỷ luật học chứ không phải Bộ chuẩn tắc. Vậy, nếu quả có một sự sử dụng **đúng đắn** quan năng lý tính thuần túy, trong trường hợp đó ắt phải có một Bộ chuẩn tắc cho quan năng ấy: song, **Bộ chuẩn tắc này không liên quan gì đến việc sử dụng lý tính tư biện mà chỉ dành cho việc sử dụng lý tính thực hành**. | Dưới đây ta đi vào tìm hiểu **Bộ chuẩn tắc** ấy.

TIẾT 1

VỀ MỤC ĐÍCH TỐI HẬU CỦA VIỆC SỬ DỤNG LÝ TÍNH MỘT CÁCH THUẦN TÚY

Lý tính bị thúc đẩy bởi một xu hướng của bản tính tự nhiên muốn phiêu lưu ra khỏi lãnh vực kinh nghiệm để vươn đến những biên giới **tối hậu** của mọi nhận thức nhờ vào các Ý niệm đơn thuần, và chỉ chịu thỏa mãn nơi sự hoàn tất của một vòng tròn nhận thức đã được khép kín, tức trong một cái Toàn bộ có hệ thống tồn tại cho chính mình. Nhưng thử hỏi nỗ lực này đặt nền tảng đơn thuần trên sự quan tâm tư biện hay chỉ duy nhất trên sự **quan tâm thực hành**?

Đến thời điểm hiện tại, tôi có thể gạt ra một bên cơ may đạt được kết quả của lý tính thuần túy trong mục đích tư biện để chỉ xem xét bản thân các vấn đề mà giải đáp của chúng sẽ tạo nên **mục đích tối hậu (letzter Zweck)** - dù đạt được hay không - của lý tính con người, và so với mục đích tối hậu ấy, mọi mục đích khác chỉ có giá trị như những phương tiện. Các mục đích tối hậu này - theo bản tính tự nhiên của lý tính - cũng phải có tính nhất thể trọn vẹn để thúc đẩy việc hợp nhất sự quan tâm của con người vào một mối và không phục tùng một sự quan tâm nào cao hơn nữa.

B826

Mục đích tối hậu của lý tính siêu nghiệm tư biện liên quan đến ba đối tượng: **sự tự do của ý chí, sự bất tử của linh hồn và sự tồn tại của Thượng đế**. Thật ra mối quan tâm đơn thuần tư biện mà lý tính dành cho các vấn đề này là rất nhỏ, bởi, nếu chỉ vì sự quan tâm này, ta đã không dành quá nhiều công sức để tiến hành khảo sát siêu nghiệm về chúng như ta đã làm, một công việc mệt nhọc và đầy rẫy các trở lực vì người ta không thể sử dụng các khám phá

tưởng rằng đã có thể tìm được trong lãnh vực này, và chúng cũng không cho thấy có ích lợi gì **in concreto** [cụ thể], tức là, trong việc nghiên cứu về Tự nhiên. Dù giả thử có thể chứng minh được rằng ý chí là tự do, tri thức này cũng chỉ liên quan đến nguyên nhân khả niệm của ý chí chúng ta thôi. Còn đối với các hiện tượng hay các biểu hiện ra bên ngoài của ý chí, tức các hành vi của ta, ta cũng phải giải thích chúng như giải thích mọi hiện tượng khác trong tự nhiên theo những định luật bất di bất dịch, vì nếu không tuân theo châm ngôn cơ bản này, lý tính sẽ không có hiệu lực trong lãnh vực kinh nghiệm. Hoặc ta có thể phát hiện bản tính tâm linh (và cùng với nó là sự bất tử của linh hồn), nhưng ta không thể dùng điều này để giải thích những hiện tượng trong đời sống hiện tại cũng như tương lai, vì khái niệm của ta về một sự tồn tại không có thân xác chỉ là thuần túy tiêu cực, phủ định (negativ), không thêm gì cho kiến thức, còn các hệ quả suy diễn ra từ việc này là hoàn toàn mơ hồ, giả tưởng không được Triết học cho phép. Cũng vậy, với sự chứng minh sự tồn tại của Trí tuệ Tối cao, ta có thể làm cho sự sắp xếp có vẻ phù hợp với những mục đích trong thế giới hiện tượng dễ hiểu hơn nhưng cũng không được phép từ nhận thức ấy suy ra sự sắp xếp hay đặt định cụ thể nào đối với những gì ta không trực tiếp tri giác được. | Vì nguyên tắc nhất thiết phải tuân theo khi sử dụng lý tính tư biện là không được bỏ qua những nguyên nhân tự nhiên, xem thường các chỉ bảo của kinh nghiệm và nhất là không được suy diễn từ những gì siêu việt khỏi khả năng nhận thức của ta. Nói tóm lại, cả ba mệnh đề trên đều là siêu việt khỏi lý tính tư biện, không được phép có sự sử dụng nội tại nào, tức là đối với những đối tượng trong kinh nghiệm, do đó, tuy sự sử dụng chúng cũng có ích lợi về một số mặt nào đó cho ta, nhưng xét một cách tự thân, chúng hoàn toàn vô ích và lại làm hao tổn công sức nhiều nhất đối với lý tính.

Nếu nhận thức về ba mệnh đề then chốt trên đây là vô

B828 ích dù lý tính cố sức ép ta phải thừa nhận, vậy, điều rõ ràng là giá trị thực sự và tầm quan trọng của chúng là chỉ ở lãnh vực thực hành.

Thực hành (praktisch) là tất cả những gì có thể làm được bằng Tự do của ý chí. Nhưng, nếu các điều kiện để thực hiện tự do ý chí là thường nghiệm, trong trường hợp này, lý tính chỉ tác động một cách điều hành chứ không phải cấu tạo, nó chỉ góp phần mang lại sự thống nhất cho những quy luật thường nghiệm. | Chẳng hạn trong học thuyết về các cách xử thế khôn ngoan, công việc duy nhất của lý tính ở đây là hợp nhất mọi mục đích đặt ra bởi các xu hướng (Neigungen) của ta để hướng về mục đích tối hậu, đó là HẠNH PHÚC (GLÜCKSELIGKEIT) và cho thấy sự nhất trí trong tất cả các phương tiện nhằm đạt được mục đích sau cùng ấy. | Như vậy, trong lãnh vực thường nghiệm, lý tính chỉ có thể mang lại cho ta các quy tắc thực tiễn, [thực dụng] (pragmatisch) cho hành vi tự do, nhằm đạt được các mục đích do giác quan phát khởi và khuyến khích, chứ không thể mang lại những quy luật thuần túy và được xác định một cách hoàn toàn tiên nghiệm. Trái lại, chỉ có những quy luật thuần túy thực hành hướng đến các mục đích do lý tính quy định một cách hoàn toàn tiên nghiệm, không phải là có-điều kiện-thường nghiệm (empirischbedingt) mà là bắt buộc một cách tất yếu, mới đích thực là các sản phẩm của lý tính thuần túy. Đó chính là những QUY LUẬT ĐẠO ĐỨC, và chỉ có những quy luật này mới thuộc về lãnh vực sử dụng lý tính thực hành và cho phép hình thành Bộ chuẩn tắc (Kanon).

Vậy, toàn bộ sự trang bị của lý tính trong lãnh vực mà người ta có thể gọi là triết học thuần túy, trong thực tế, chỉ hướng về ba vấn đề then chốt trên đây. Ba vấn đề ấy lại hướng về một mục tiêu cao hơn nữa, đó là trả lời cho câu hỏi: TA PHẢI LÀM GÌ, nếu ý chí là tự do, Thượng đế tồn

B829

tại và có một đời sống trong tương lai. Vì câu hỏi này [Ta phải làm gì] liên quan đến mục đích tối cao của nhân loại, nên rõ ràng ý đồ tối hậu của Tự nhiên - bảo bọc ta một cách sáng suốt - là phú bẩm cho năng lực của lý tính chỉ thực sự biết hướng về mục tiêu ĐẠO ĐỨC.

Tuy nhiên, điều cần thận trọng là, khi hướng sự chú ý đến đối tượng xa lạ với lãnh vực triết học siêu nghiệm⁽¹⁾, ta không nên đi quá xa đến nỗi trở thành lạc đề, vì phạm đến sự nhất trí của hệ thống, mặt khác, cũng không thể đề cập quá ít đến chủ đề mới mẻ này vì như vậy sẽ thiếu rõ ràng và sức thuyết phục. Tôi hy vọng tránh được hai cực đoan ấy, bằng cách giữ cuộc thảo luận càng gần gũi với tính chất siêu nghiệm càng tốt và hoàn toàn gạt bỏ hết mọi yếu tố có tính tâm lý học, tức thường nghiệm.

Trước hết, ở đây ta bàn về khái niệm **Tự do** chỉ theo nghĩa **thực hành**, nghĩa là để sang một bên khái niệm siêu nghiệm tương ứng vốn không thể sử dụng làm căn cứ để giải thích trong thế giới hiện tượng và bản thân nó là vấn đề nan giải cho lý tính. Ý chí chỉ là thuần túy sinh vật (*arbitrium brutum*) nếu nó bị quy định bởi những xung động cảm tính hay bản năng. Chỉ có loại ý chí nào có thể được quy định độc lập với những xung động cảm tính, tức chỉ từ những động cơ của lý tính mới được gọi là **Ý chí tự do** (*arbitrium liberum*), và những gì gắn liền với nó - với tư cách là nguyên nhân hay là kết quả - được gọi là **thực hành**. Bằng

⁽¹⁾ Mọi khái niệm thực hành đều liên quan đến các đối tượng của sự vừa lòng hay không vừa lòng, tức là của khoái lạc và đau khổ, do đó, - ít nhất một cách gián tiếp -, cũng là các đối tượng của sự xúc cảm (*Gefühl*). Nhưng "xúc cảm" không phải là quan năng của biểu tượng, nằm ngoài lãnh vực các quan năng nhận thức, cho nên các yếu tố phán đoán liên quan đến sướng, khổ - tức các yếu tố của các phán đoán thực hành - không thuộc về triết học siêu nghiệm, vì triết học siêu nghiệm chỉ bàn về các nhận thức thuần túy tiên nghiệm mà thôi.

kinh nghiệm, ta có thể chứng minh được sự tồn tại của tự do theo nghĩa thực hành. Thật vậy, ý chí con người không phải chỉ được quy định bởi những tác động trực tiếp của giác quan, trái lại, ta có một năng lực đặc biệt, đó là hình dung được những gì có lợi hoặc có hại từ một **khoảng cách** rất xa, nên có thể vượt qua những ấn tượng trực tiếp tác động vào năng lực ham muốn của ta. Sau đó, cũng chỉ có lý tính là quan năng cân nhắc xem cái gì là đáng ham muốn, tức là tốt và có lợi cho toàn bộ hoàn cảnh chung của ta. Do đó, chính quan năng lý tính đề ra những quy luật mà ta gọi là những **MỆNH LỆNH (Imperativen)**, tức là những **quy luật khách quan của tự do** bảo ta **PHẢI LÀM GÌ**, - dù có lẽ điều ấy không bao giờ diễn ra -, **khác** với những quy luật của Tự nhiên chỉ liên quan đến những gì **đang xảy ra**, [đang là]. Vì vậy, những quy luật của tự do hay của ý chí tự do cũng được gọi là những **QUY LUẬT THỰC HÀNH**.

B831 Còn giả thử ta lại đặt câu hỏi phải chăng bản thân lý tính - khi đề ra những quy luật ấy - đến lượt nó lại cũng bị quy định bởi những ảnh hưởng nào khác và phải chăng hành động mà ta gọi là tự do vì không bị lệ thuộc vào những xung động cảm tính thật ra cũng là một bộ phận của tự nhiên do những nguyên nhân tạo tác đứng cao hơn, xa hơn nữa, - đấy là những câu hỏi không liên quan đến những gì ta đang bàn ở đây. Chúng chỉ là các câu hỏi thuần túy tư biện; trong khi điều ta đang phải làm trong lãnh vực thực hành là tìm hiểu chuẩn tắc hành động mà lý tính phải đề ra. Kinh nghiệm chứng minh cho ta thấy sự tồn tại của tự do thực hành như là một trong những nguyên nhân tồn tại trong tự nhiên, tức là nó chỉ ra năng lực trở thành nguyên nhân của lý tính trong việc quy định ý chí. | Ngược lại, Ý niệm về tự do siêu nghiệm [như đã bàn trước đây] đòi hỏi lý tính - trong quan hệ với năng lực trở thành nguyên nhân của việc khởi đầu một chuỗi hiện tượng - phải độc lập với mọi nguyên nhân cảm tính; điều này như ta đã phân tích, tỏ ra trái với quy luật

của tự nhiên và mọi kinh nghiệm khả hữu. Và, vì thế, vẫn mãi mãi còn là một **Vấn đề** [chưa được tinh thần con người giải đáp rốt ráo]. Nhưng, vấn đề này **không liên quan** gì đến lý tính trong lãnh vực thực hành, vì vậy, trong Bộ chuẩn tắc của lý tính thuần túy, ta chỉ phải bàn đến hai vấn đề liên quan trực tiếp đến mối quan tâm thực hành của lý tính thuần túy; đó là: “Thượng đế có tồn tại không?” và “có đời sống trong tương lai chăng?”. Tóm lại, câu hỏi về tự do siêu nghiệm là thuần túy tư biện và ta cần hoàn toàn gạt bỏ khi đi vào nghiên cứu lý tính thực hành; vả lại, ta đã bàn về nó đầy đủ trong phần Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy.

B832

Bản sao lưu trữ

TIẾT 2

VỀ Ý THỂ “SỰ THIỆN TỐI CAO” NHƯ LÀ CƠ SỞ XÁC ĐỊNH MỤC ĐÍCH TỐI HẬU CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Trong sự sử dụng tư biện, lý tính đã dẫn ta đi khắp lãnh vực kinh nghiệm, nhưng vì trong lãnh vực này, lý tính không bao giờ đạt được sự thỏa mãn hoàn toàn, nên tiếp tục đi đến các Ý niệm tư biện, rồi rút cục các Ý niệm này lại dẫn ta về lại với kinh nghiệm; do đó, tuy các Ý niệm thỏa mãn mục đích của lý tính một cách hữu ích nhưng lại không thoả mãn được sự chờ đợi của ta một cách thích ứng. Vấn đề còn lại của ta bây giờ là thử xem phải chăng lý tính thuần túy có thể được sử dụng trong lãnh vực thực hành; phải chăng trong việc sử dụng thực hành, lý tính có thể dẫn đến các Ý niệm đạt được các mục đích tối cao của lý tính như ta vừa kể trên, và như vậy, biết đâu từ giác độ của mối quan tâm thực hành, lý tính lại không thể đảm bảo thực hiện được những gì nó đã hoàn toàn không làm được cho ta trong mối quan tâm tư biện.

Toàn bộ sự quan tâm của lý tính - tư biện lẫn thực hành - hợp nhất lại trong ba câu hỏi sau đây:

B833

1. TÔI CÓ THỂ BIẾT GÌ?
2. TÔI PHẢI LÀM GÌ?
3. TÔI CÓ THỂ HY VỌNG GÌ?

Câu hỏi thứ nhất là đơn thuần tư biện. Tôi có thể tự tâng bốc rằng đã tìm ra được hết tất cả những câu trả lời có thể có được cho câu hỏi này, và rút cục lý tính phải đành

vừa lòng với những gì đã tìm được, hoặc đúng hơn cũng nên vừa lòng, nếu nó không hề quan tâm đến lãnh vực thực hành. Nhưng, với hai câu hỏi - hay hai mục đích lớn - còn lại mà toàn bộ nỗ lực của lý tính thuần túy thực sự nhắm đến, ta vẫn còn cách xa muôn trùng giống như thể ngay từ đầu ta đã thỏa thuận là từ khước không bàn đến chúng. Nghĩa là, nếu chỉ đơn thuần đi tìm “tri thức” thôi, ít nhất ta cũng đã đạt được những gì khá vững chắc trong mức độ tối đa có thể làm được, nhưng hai vấn đề kia vẫn còn ngoài tầm tay.

Câu hỏi thứ hai [Tôi phải làm gì?] là đơn thuần thực hành. Dù vấn đề này vẫn thuộc về lý tính, nhưng không phải có tính siêu nghiệm nữa, mà là có tính đạo đức nên không nằm trong khuôn khổ của công việc Phê phán trong quyển sách này.

Câu hỏi thứ ba: “Nếu tôi hành động đúng theo những gì tôi phải làm, tôi có thể hy vọng gì?” là câu hỏi vừa lý thuyết vừa thực hành. | Ở đây, cái thực hành chỉ như là một manh mối để trả lời câu hỏi lý thuyết, và khi câu hỏi lý thuyết đẩy lên độ thật cao, thì dẫn đến câu hỏi tư biện. Vì, **Hạnh phúc** - đối tượng của mọi Hy vọng - có mối quan hệ với cái thực hành và quy luật đạo đức cũng giống như **Tri thức** và quy luật tự nhiên trong quan hệ với nhận thức lý thuyết về những sự vật. **Hạnh phúc** nhắm tới kết quả cuối cùng là sự tồn tại của một cái gì phải xác định (mục đích tối hậu) bởi nó **phải diễn ra**, còn **Tri thức** nhắm tới sự tồn tại của một cái gì (như là nguyên nhân tối cao) bởi mọi vật **đang diễn ra**.

Hạnh phúc là sự thỏa mãn tất cả những xu hướng ham muốn (Neigungen) của ta vừa về bề rộng, tức sự phong phú của những xu hướng ấy, vừa về bề sâu, tức cường độ, vừa về bề dài, tức sự lâu bền. Tôi gọi quy luật thực hành phát xuất từ động cơ **Hạnh phúc** là thực tiễn, [thực dụng]

(pragmatisch), đó là những quy tắc của sự khôn ngoan, [khôn khéo] (Klugheitsregel). | Nhưng, chỉ có quy luật thực hành nào không có động cơ nào khác hơn là để **XỨNG ĐÁNG ĐƯỢC HẠNH PHÚC** mới đích thực có giá trị đạo đức, tôi gọi đó là **QUY LUẬT ĐẠO ĐỨC (SITTENGESETZ)**. Quy tắc trước khuyên ta **cần làm gì** nếu muốn được dự phần vào hạnh phúc, còn quy luật sau đề ra mệnh lệnh, buộc ta **phải làm gì** để xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Quy tắc của sự khôn ngoan đặt nền tảng trên những nguyên tắc thường nghiệm, vì nếu không dựa trên kinh nghiệm, tôi sẽ không biết những ham muốn nào cần phải được thỏa mãn và đâu là những nguyên nhân tự nhiên có thể giúp mang lại sự thỏa mãn ấy. Còn quy luật đạo đức trừu tượng hoá hết các xu hướng ham muốn và những phương tiện tự nhiên để thỏa mãn ham muốn; nó chỉ xét tới sự Tự do của một hữu thể có lý tính nói chung và các điều kiện thiết yếu để chỉ từ đó Tự do phù hợp với sự ban phát hạnh phúc theo các nguyên tắc, vì thế quy luật này ít ra cũng có thể đặt nền móng trên các Ý niệm đơn thuần của lý tính thuần túy và được nhận thức một cách tiên nghiệm.

B835 Tôi cho rằng có những quy luật thuần túy đạo đức như vậy, những quy luật quy định hành vi được làm và không được làm, tức là quy định sự sử dụng Tự do của một hữu thể có lý tính nói chung một cách hoàn toàn tiên nghiệm (không xét tới các động cơ thường nghiệm, tức để có hạnh phúc). | Những quy luật ấy là **những mệnh lệnh tuyệt đối** (chứ không phải tương đối, theo nghĩa giả định còn có những mục đích thường nghiệm nào khác), và vì thế là **tất yếu** về mọi phương diện. Tôi có lý khi giả định điều này một cách tiên quyết không phải chỉ dựa trên các chứng minh của các nhà đạo đức học khai sáng nhất, nhưng còn dựa vào phán đoán đạo đức của bất kỳ ai thật sự muốn suy tưởng quy luật đạo đức một cách minh bạch, hiển nhiên.

Như vậy, lý tính thuần túy - không phải trong lãnh vực tư biện nhưng trong một bộ phận của lãnh vực thực hành tức là trong sinh hoạt đạo đức - chứa đựng các nguyên tắc cho **khả thể của kinh nghiệm**, nghĩa là lý tính có thể tìm thấy và nhận biết rõ những hành vi phù hợp với các nguyên tắc đạo đức là có thể xảy ra thật ở trong lịch sử hiện thực của con người. Bởi vì, khi lý tính đề ra mệnh lệnh phải làm một điều gì thì điều ấy cũng phải có thể làm được, do đó một loại đặc thù của sự thống nhất có hệ thống - sự thống nhất về đạo đức - là hoàn toàn có thể có được, trong khi sự thống nhất có hệ thống của Tự nhiên theo các nguyên tắc tư biện của lý tính không thể chứng minh được, bởi vì dù lý tính có được năng lực làm nguyên nhân cho những hành vi tự do, nó không thể làm nguyên nhân đối với toàn bộ lãnh vực tự nhiên, và dù các nguyên tắc đạo đức của lý tính có thể tạo ra những hành vi tự do, chúng cũng không thể tạo ra những định luật tự nhiên. Do đó, **trong sự sử dụng thực hành, tức là trong lãnh vực sinh hoạt đạo đức, các Nguyên tắc của lý tính thuần túy mới có được tính thực tại khách quan.**

B836

Tôi gọi thế giới là một **thế giới đạo đức** trong chừng mực nó phù hợp với những quy luật đạo đức (theo đó, nhờ vào Tự do của hữu thể có lý tính, thế giới ấy có thể trở thành đạo đức và, dựa vào những quy luật tất yếu của đạo đức, thế giới ấy **phải** là thế giới đạo đức). Nhưng trong chừng mực ấy, thế giới đạo đức cũng chỉ được suy tưởng như một thế giới **khả niệm**, vì ở đây đã trừu tượng hóa hết mọi điều kiện (mọi mục đích) cũng như mọi trở ngại hiện thực đối với đạo đức (như sự yếu đuối và giả dối trong bản tính con người). Trong chừng mực đó, thế giới đạo đức là một Ý niệm đơn thuần - nhưng là Ý niệm **thực hành** - có thể và **phải** tác động một cách hiện thực đến thế giới cảm tính nhằm đưa thế giới này ngày càng phù hợp và tương ứng với Ý niệm ấy. Vì vậy, Ý niệm về một thế giới đạo đức có tính

thực tại khách quan - không theo nghĩa thế giới ấy liên quan đến một đối tượng của một trực quan trí tuệ, (vì ta không thể suy tưởng được một trực quan như thế) - nhưng theo nghĩa Ý niệm ấy liên quan đến thế giới cảm tính nhưng như là một đối tượng của lý tính thuần túy trong việc sử dụng thực hành, và một corpus mysticum [sự tồn tại bí nhiệm] của những hữu thể có lý tính trong thế giới ấy, trong chừng mực tự do ý chí của những hữu thể nhờ phục tùng những quy luật đạo đức có sự thống nhất có hệ thống trọn vẹn vừa với chính mình vừa với tự do của mọi hữu thể khác.

B837 Đó là trả lời cho câu hỏi đầu tiên trong hai câu hỏi của lý tính thuần túy liên quan đến mối quan tâm thực hành: Phải làm gì để xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Câu hỏi thứ hai là: Nếu tôi hành động không bất xứng với hạnh phúc, tôi có hy vọng được hưởng hạnh phúc hay không? Để trả lời câu hỏi này, ta phải xét xem: các nguyên tắc của lý tính thuần túy đề ra quy luật đạo đức một cách tiên nghiệm có nối kết một cách tất yếu với các hy vọng này hay không?

Tôi cho rằng: nếu các nguyên tắc đạo đức là tất yếu đối với lý tính trong sự sử dụng thực hành, thì trong sự sử dụng lý thuyết, cũng tất yếu phải giả định con người có cơ sở để hy vọng được hưởng hạnh phúc khi hành động xứng đáng với nó, do đó, hệ thống đạo đức thiết yếu gắn liền với hệ thống hạnh phúc, nhưng tất nhiên, chỉ gắn liền ở trong Ý niệm của lý tính thuần túy mà thôi.

Trong một thế giới khả niệm, tức trong thế giới đạo đức - đã bị trừu tượng hoá trong khái niệm về nó mọi trở ngại cho đạo đức (các ham muốn cảm tính) -, một hệ thống các hạnh phúc - gắn liền và tỉ lệ với mức độ đạo đức - phải được suy tưởng là tất yếu. Bởi vì, tự do ý chí - vừa được phát khởi vừa bị chế định bởi những quy luật đạo đức - chính là nguyên nhân của hạnh phúc chung, do đó bản thân những

B838 hữu thể có lý tính cũng là tác nhân mang lại hạnh phúc lâu dài cho riêng mình và cho người khác. Nhưng một hệ thống đạo đức có tính tự tưởng thưởng cho mình như vậy chỉ là một Ý niệm, còn thực hiện được hay không còn tùy thuộc vào điều kiện là từng người có hành động đúng với đạo đức, tức đã làm những gì phải làm hay không, tức là, mọi hành vi của những hữu thể có lý tính phải thể hiện ra **như thể** đều cùng bắt nguồn từ một Ý chí chung, cao nhất bao trùm mọi ý chí cá biệt, riêng tư của mỗi người ở bên trong (in sich) hoặc ở bên dưới (unter sich) nó. Nhưng, vì quy luật đạo đức luôn ràng buộc đối với mỗi cá nhân khi họ sử dụng tự do ý chí, ngay cả khi những người khác không hành động phù hợp với quy luật ấy, nên không phải tính chất của những sự việc đang xảy ra thực trong thế giới, cũng không phải các động cơ và nguyên nhân thực sự của những hành động có thể xác định những hậu quả của những hành động này sẽ liên quan thế nào với hạnh phúc. | Do vậy, sự gắn liền tất yếu giữa hy vọng được hạnh phúc với nỗ lực không ngừng để trở thành xứng đáng được hưởng hạnh phúc không thể nhận thức được bằng lý tính nếu ta chỉ đơn thuần dựa trên những gì xảy ra thực trong tự nhiên, nghĩa là nếu ta lấy tự nhiên làm căn cứ để xem xét. | Cho nên, niềm hy vọng được hạnh phúc vì đã xứng đáng với hạnh phúc phải đặt cơ sở trên giả định có một **Lý tính tối cao** vừa bắt buộc ta phải làm theo những quy luật đạo đức, vừa đồng thời như là nguyên nhân của tự nhiên.

Tôi gọi Ý niệm về một Trí tuệ như vậy [Lý tính tối cao] ấy là Ý thể về **SỰ THIÊN TỐI CAO (IDEAL DES HÖCHSTEN GUTS)**, trong đó, ý chí đạo đức hoàn hảo nhất được thống nhất với sự **THIÊN PHÚC (SELIGKEIT)** tối thượng làm nguyên nhân cho mọi hạnh phúc trong thế giới loài người trong chừng mực hạnh phúc ấy ở trong quan hệ thích đáng với đạo đức (như là sự xứng đáng được hạnh phúc). Chính ở trong Ý thể Sự thiên tối cao và **nguyên thủy**

B839 này mà lý tính thuần túy mới có thể tìm được nền tảng cho sự nối kết một cách **tất yếu về mặt thực hành (praktisch-notwendig)** giữa hai yếu tố [hành động đạo đức và hạnh phúc] của Sự thiện tối cao phái sinh [được suy ra từ Sự thiện tối cao nguyên thủy ấy], tức của thế giới đạo đức khả niệm. Rồi cũng chính vì lý tính buộc ta phải hình dung một cách **tất yếu** rằng ta nhất thiết thuộc về thế giới đạo đức khả niệm ấy, mặc dù giác quan không thể mang lại cho ta thế giới nào khác hơn là thế giới của những hiện tượng, cho nên ta phải giả định thế giới khả niệm ấy như là một kết quả của hành vi của ta trong thế giới cảm tính này, tức như là một thế giới **trong tương lai** cho ta, bởi thế giới cảm tính không mang lại cho ta một sự nối kết như vậy [giữa hành vi đạo đức và hạnh phúc]. Do đó, Thượng đế và một đời sống trong tương lai là hai **tiền đề** không thể tách rời với sự cưỡng chế về đạo đức mà lý tính đặt định ra cho ta và dựa theo các nguyên tắc của bản thân lý tính.

Tự thân nó, đạo đức tạo nên một hệ thống, nhưng ta lại không thể có một hệ thống về hạnh phúc, trừ khi hạnh phúc cân xứng hoàn toàn với đạo đức. Điều này chỉ có thể có được trong thế giới khả niệm dưới sự cai quản của một đấng sáng tạo đồng thời là một nhà cai trị sáng suốt. Bản thân lý tính buộc phải giả định có một nhà cai trị sáng suốt như thế cho thế giới đạo đức cũng như một cuộc sống trong tương lai, nếu không, những quy luật đạo đức sẽ chỉ được xem là những giấc mơ hoang đường và những kết quả mà lý tính gắn liền với những quy luật đạo đức cũng sẽ tiêu tan cả. Cho nên, những quy luật đạo đức đều được xem một cách phổ biến là những **mệnh lệnh**. Chúng không thể là những mệnh lệnh nếu không nối kết một cách tiên nghiệm những hậu quả tương ứng với những mệnh lệnh, tức là những hứa hẹn tưởng thưởng và những đe dọa. Nhưng, không thể hứa hẹn và đe dọa nếu không có một Hữu thể **tất yếu** như là sự Thiện Tối cao là sức mạnh duy nhất làm cho sự thống nhất

B840

hợp mục đích này có thể có được.

LEIBNIZ đã gọi thế giới, trong đó ta chỉ xét những hữu thể có lý tính và mối quan hệ của những hữu thể này theo những quy luật đạo đức dưới sự cai quản của Sự Thiện Tối-cao là **VƯƠNG QUỐC CỦA ÂN SỬNG (Reich der Gnaden)**, khác hẳn với **VƯƠNG QUỐC CỦA TỰ NHIÊN (Reich der Natur)**, là nơi những hữu thể có lý tính này tuy vẫn phục tùng những quy luật đạo đức nhưng không thể chờ đợi những hậu quả của hành vi mình diễn ra cách nào khác hơn là theo dòng chảy của tự nhiên trong thế giới cảm tính. Do đó, xem ta là những thần dân thuộc Vương quốc của ân sủng, nơi đó mọi niềm hạnh phúc đang chờ đợi ta trừ khi ta tự giới hạn mình vì đã không xứng đáng được hưởng hạnh phúc là một Ý niệm tất yếu có tính thực hành (**praktisch - notwendige Idee**) của lý tính con người.

Những quy luật thực hành - trong chừng mực chúng đồng thời trở thành cơ sở chủ quan cho những hành vi của ta, tức trở thành các Nguyên tắc **chủ quan** -, gọi là các **CHÂM NGÔN (MAXIMEN)**. Như vậy, việc **đánh giá** hay phán đoán về đạo đức để xét xem các hành vi đạo đức có thực sự thuần khiết và những kết quả có hướng về mục tiêu tối hậu hay không là **dựa vào các Ý niệm**. | Còn để xét xem khi hành động, ta có **tuân thủ** những quy luật đạo đức hay không, cần phải dựa vào các **Châm ngôn**.

Trong toàn bộ cuộc sống, ta tất yếu phải phục tùng các châm ngôn đạo đức, nhưng điều này không thể làm được nếu lý tính không gắn liền với quy luật đạo đức, là một Ý niệm đơn thuần nhưng giữ vai trò như nguyên nhân tác động làm cho hành vi của ta - phù hợp với quy luật đạo đức - sẽ có một kết quả phù hợp với các mục đích tối hậu trong đời này hoặc trong đời sau. Cho nên, nếu không có một Thượng đế và không có một thế giới tuy hiện nay ta không nhìn thấy

nhưng được ta hy vọng, thì các ý niệm đạo đức cao đẹp sẽ chỉ là các đối tượng được hoan nghênh và ngưỡng mộ nhưng không trở thành các động lực của dự tính và hành động, vì lẽ chúng không thỏa mãn được toàn bộ mục đích vốn tự nhiên và tất yếu của hữu thể có lý tính được chính lý tính quy định một cách tiên nghiệm.

Đối với lý tính chúng ta, chỉ riêng hạnh phúc không thôi chưa phải là sự Thiện hoàn hảo trọn vẹn. Lý tính không thừa nhận hạnh phúc nào - (dù xu hướng cảm tính rất mong muốn) bao lâu nó không được hợp nhất với việc **xứng đáng** được hạnh phúc, tức với hành vi phù hợp đạo đức. Cũng vậy, chỉ riêng bản thân đạo đức và cùng với nó, chỉ có sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc cũng chưa phải là sự Thiện hoàn hảo. Sự thiện chỉ đầy đủ khi hành vi của con người vừa **xứng đáng** để được hạnh phúc, vừa có thể **hy vọng** được hưởng hạnh phúc. Vì lý tính, - ngay cả khi giả thiết nó tước bỏ hết mọi mục đích riêng tư và không theo đuổi sự quan tâm riêng của mình - cũng không thể có cách phán đoán hay xử sự nào khác nếu nó đặt mình vào vị trí của một Hữu thể có trách nhiệm ban phát hạnh phúc cho mọi người. | Bởi vì, trong Ý niệm thực hành, hai yếu tố trên thiết yếu gắn liền với nhau, mặc dù cần khẳng định rằng:

B842 tình cảm đạo đức (moralische Gesinnung) là điều kiện để được hưởng hạnh phúc, chứ không phải ngược lại, nghĩa là không phải hy vọng được hạnh phúc tạo ra tình cảm đạo đức. Vì trường hợp sau không phải là đạo đức, cũng không xứng đáng với hạnh phúc và lý tính không đặt ra hạn chế nào cho hạnh phúc trừ khi nó xuất phát từ các hành vi vô đạo đức của riêng ta.

Do đó, chỉ khi hạnh phúc và đạo đức đi liền với nhau và có tỉ lệ hoàn toàn ngang bằng nhau, khi hữu thể có lý tính làm cho mình xứng đáng được hạnh phúc mới tạo nên Sự thiện tối cao của một thế giới, trong đó ta phải tuân theo các

điều lệnh của lý tính thuần túy nhưng thực hành. | Tất nhiên, thế giới này chỉ là một thế giới khả niệm, vì thế giới cảm tính không thể hứa hẹn cho ta thấy được sự thống nhất trọn vẹn và có hệ thống của các mục đích mà thế giới khả niệm đòi hỏi. | Tính thực tại của thế giới khả niệm ấy không thể dựa trên cơ sở nào khác hơn là giả định tiên quyết về một Sự Thiện tối-cao nguyên thủy vì đó là lý tính trong tính độc lập tự tại của nó, - được trang bị bằng sự mãn túc của một Nguyên nhân tối cao - thiết lập, duy trì và thực hiện trật tự phổ biến cho mọi sự, mọi vật có tính hợp mục đích hoàn hảo nhất, mặc dù trật tự này hết sức ẩn tàng đối với ta trong thế giới cảm tính.

B843 Khác hẳn với Thần học tư biện, Thần học đạo đức này (Moraltheologie) có ưu điểm riêng là **tất yếu** dẫn ta tới khái niệm về một Hữu Thể sơ thủy duy nhất, sáng suốt và hoàn hảo nhất mà Thần học tư biện không thể nào viện dẫn được từ các căn cứ khách quan, huống hồ có thể thuyết phục được ta về sự hiển nhiên của Hữu thể ấy. Thật thế, trong thần học siêu nghiệm lẫn thần học tư biện, lý tính tuy muốn dẫn ta đến đây nhưng ta không tìm thấy căn cứ đáng kể nào để có thể giả định về sự tồn tại của một Hữu thể độc nhất đứng đầu mọi nguyên nhân tự nhiên và để ta có lý do bắt mọi nguyên nhân khác phải phụ thuộc vào nó. Ngược lại, nếu ta lấy sự thống nhất đạo đức làm quy luật tất yếu của vũ trụ và từ đó tìm xem cái gì làm cho quy luật ấy có hiệu lực toàn diện và có sức mạnh cưỡng chế ta, ta nhất thiết đi đến kết luận rằng phải có một Ý chí duy nhất và tối cao bao hàm trong nó mọi quy luật đạo đức trên đây. Vì nếu không, làm sao ta tìm thấy được sự thống nhất trọn vẹn của mọi mục đích tản mạn trong nhiều ý chí riêng lẻ khác nhau? Cho nên, Ý chí tối cao này phải vừa **toàn năng** khiến cho toàn bộ tự nhiên và quan hệ của nó với đạo đức trong thế giới đều phải phục tùng; vừa phải **toàn trí** để nhận biết được chỗ sâu kín nhất trong mọi tình cảm, động cơ cùng giá trị đạo đức của

chúng, vừa **thường tại để** gần gũi với việc đáp ứng trực tiếp mọi nhu cầu mà việc thực hiện mục đích tốt đẹp nhất cho thế giới đòi hỏi; và vừa **vĩnh hằng** để sự trùng hợp này giữa Tự nhiên và Tự do không bao giờ bị đứt quãng v.v..

Nhưng, [nếu hiểu như vậy thì] sự thống nhất có hệ thống của các mục đích trong thế giới trí tuệ này,- tuy cũng chỉ là giới tự nhiên đơn thuần, tức là thế giới cảm tính,- nhưng với tư cách như là một hệ thống của ý chí tự do, lại có thể được mệnh danh là thế giới khả niệm, tức thế giới đạo đức (regnum gratiae - vương quốc của ân sủng). | Sự thống nhất này tất yếu dẫn tới sự thống nhất hợp mục đích của mọi sự vật tạo nên cái toàn bộ khổng lồ này theo những quy luật phổ biến của tự nhiên - giống như sự thống nhất của thế giới khả niệm theo những quy luật đạo đức phổ biến và tất yếu - và **hợp nhất lý tính thực hành và lý tính tư biện lại làm một**. [Với cách hiểu đó], thế giới phải được hình dung như thoát thai từ một Ý niệm, nếu muốn thế giới phải trùng hợp với kiểu sử dụng này của lý tính, vì nếu không, ta không thể tự xem mình là xứng đáng với lý tính, tức với sự sử dụng lý tính về mặt đạo đức vốn dựa vào ý niệm về sự Thiện tối cao. Qua đó, mọi nghiên cứu về tự nhiên đã nhận được một định hướng dựa theo hình thức của một hệ thống các mục đích, và ở mức độ triển khai rộng rãi nhất thì **trở thành môn Thần học-vật lý**. Nhưng ở đây, môn Thần học-vật lý đã xuất phát từ trật tự đạo đức - như một sự thống nhất đặt cơ sở trong bản chất của tự do chứ không phải được hình thành một cách bất tất bởi những mệnh lệnh từ bên ngoài - thiết lập một cách nhìn mục đích luận về tự nhiên trên các cơ sở gắn liền một cách tiên nghiệm và không thể tách rời với khả thể nội tại của bản thân những sự vật, tức là trên các cơ sở của **Thần học siêu nghiệm** lấy Ý thể về sự toàn hảo tối cao theo nghĩa bản thể học làm nguyên tắc cho sự thống nhất có hệ thống cho vũ trụ; và nguyên tắc này nối kết mọi sự vật theo những định luật phổ biến và tất yếu của tự nhiên, vì

mọi sự vật đều có nguồn gốc trong sự tất yếu tuyệt đối của một Hữu thể sơ thủy duy nhất.

B845 Ta có thể sử dụng giác tính được gì, ngay cả đối với kinh nghiệm, nếu trước đó ta không đặt ra mục đích cho chính ta? Nhưng, các mục đích tối cao lại là các mục đích đạo đức và chỉ có lý tính thuần túy mới có thể cho ta biết được các mục đích này. Nhưng dù biết được chúng và hành động theo sự hướng dẫn của chúng, ta vẫn chưa thể sử dụng tri thức của ta về tự nhiên để hiểu tự nhiên như một sự thống nhất có mục đích nếu bản thân tự nhiên không tự thể hiện sự thống nhất ấy. | Không có sự thống nhất này, ắt ta đã không thể có lý tính, vì không có trường học nào cho lý tính, cũng không có sự đào tạo nào thông qua những đối tượng có thể cung cấp chất liệu cho các khái niệm như thế của lý tính. Do đó, sự thống nhất có mục đích là một sự thống nhất tất yếu, đặt nền tảng trong bản chất của bản thân ý chí, do đó ý chí ấy - chứa đựng điều kiện để áp dụng sự thống nhất này một cách cụ thể (in concreto) - đến lượt nó cũng có sự thống nhất như vậy, và như thế, sự tăng tiến nhận thức thuần lý theo cách siêu nghiệm không phải là nguyên nhân mà là kết quả của tính có mục đích theo nghĩa thực hành mà lý tính thuần túy đã đặt định ra cho ta.

Vì thế, ta thấy rõ điều này trong lịch sử của lý tính con người: trước khi các khái niệm đạo đức trở nên đủ thuần khiết [tức không bị pha tạp với các động cơ cảm tính] và được xác định rõ, và trước khi con người đạt được nhận thức về một sự thống nhất có hệ thống và trọn vẹn của các mục đích dựa trên các khái niệm đạo đức và từ các nguyên tắc tất yếu ấy, tri thức về tự nhiên và trình độ đáng kể về sự đào luyện của lý tính trong nhiều ngành khoa học khác chỉ có thể một phần mang lại những khái niệm thô thiển và mơ hồ về Thần tính [của Thượng đế] (Gottheit), hoặc phần khác, cho thấy cả sự dừng dưng đáng ngạc nhiên về vấn đề

này. Nhưng, sự nghiên cứu ngày càng sâu rộng về các ý niệm đạo đức mà quy luật đạo đức hết sức thuần túy của tôn giáo làm cho việc nghiên cứu ấy trở thành thiết yếu, đã mài sắc nhận định của lý tính thông qua sự **quan tâm** mà lý tính buộc phải dành cho đối tượng này. | Và, không cần sự giúp đỡ của tri thức ngày càng được mở rộng về tự nhiên, cũng không phải do nhận thức siêu nghiệm đáng tin cậy nào cả (vì cả hai điều này thời đại nào cũng thiếu), con người mới đi đến một khái niệm về một Hữu thể thần linh mà ngày nay ta xem là đúng đắn, không phải do lý tính tư biện thuyết phục được ta về sự đúng đắn của khái niệm ấy, mà bởi vì nó hoàn toàn trùng hợp với các nguyên tắc đạo đức của lý tính. Do đó, rút cục, bao giờ cũng chỉ có lý tính thuần túy, đúng hơn chỉ phần sử dụng thực hành của nó đã có đóng góp lớn là nối kết được một nhận thức - điều mà lý tính tư biện chỉ phỏng đoán chứ không thể chứng minh - với sự quan tâm tối cao của ta, và tuy không biến nó thành một tín điều hiển nhiên, [được chứng minh] nhưng thành **một tiền đề tuyệt đối tất yếu** cho các mục đích cơ bản nhất của lý tính.

Tuy nhiên, nếu lý tính thực hành đã đạt đến được điểm cao này rồi và có được khái niệm về một Hữu thể sơ thủy độc nhất như là khái niệm về Sự Thiện tối cao, nó **không được phép** tưởng tượng rằng nó đã có khả năng siêu việt lên khỏi những điều kiện thường nghiệm trong khi áp dụng khái niệm ấy và vươn đến được nhận thức **trực tiếp** về những đối tượng mới mẻ nào đó, để xuất phát từ khái niệm này mà **rút ra** bản thân những quy luật đạo đức. Ngược lại, chính những quy luật đạo đức, chính sự tất yếu nội tại về mặt thực hành của chúng đã dẫn ta đến tiền đề về một nguyên nhân độc lập-tự tại, hay về một "nhà cai trị" sáng suốt cho vũ trụ làm cho những quy luật này có hiệu lực. | Cho nên, ta không thể xem những quy luật đạo đức là bất tất và được dẫn xuất ra từ ý chí đơn thuần [của đấng cai trị tối cao], nhất là bởi vì ta sẽ không biết tới một ý chí tối cao như

vậy nếu không phải chính ta đã tạo ra nó tương ứng với những quy luật trên.

Tóm lại, vì lý tính thực hành mới là kẻ duy nhất có quyền hướng dẫn những hành vi của ta, nên ta không xem những hành vi đạo đức là bắt buộc phải làm bởi vì đó là những mệnh lệnh của Thượng đế, trái lại, ta xem chúng là những mệnh lệnh thiêng liêng bởi vì ta thấy có nghĩa vụ phải làm từ trong nội tâm ta. Ta sẽ chỉ nghiên cứu vấn đề Tự do dưới ánh sáng của sự thống nhất hợp mục đích, tương ứng với các nguyên tắc của lý tính; ta cũng chỉ xem ta là đang hành động phù hợp với ý chí thiêng liêng của Thượng đế khi ta xem quy luật đạo đức - mà lý tính đã truyền dạy cho ta từ bản tính tự nhiên của những hành vi - là thiêng liêng, và ta cũng chỉ tin rằng ta tuân phục theo ý chí ấy là để thúc đẩy tăng tiến sự thiện hảo tối cao của vũ trụ (das Weltbeste) ở nơi ta và nơi những người khác.

Vì thế, Thần học đạo đức chỉ có sự sử dụng nội tại. | Nó dạy ta phải hoàn thành sứ mạng của ta trong thế giới này, bằng cách tự đặt mình phù hợp với toàn bộ hệ thống các mục đích. | Đồng thời ta không được rơi vào thái độ cuồng tín hão huyền, hoặc thậm chí sẽ đắc tội nếu rời bỏ sự hướng dẫn của lý tính có thẩm quyền ban bố quy luật trong đời sống đạo đức để trực tiếp kết nối sự hướng dẫn này với một ý niệm về Hữu thể tối cao, bởi như vậy là mang lại một sự sử dụng siêu việt, và sự sử dụng này, cũng giống như sự sử dụng tư biện đơn thuần, nhất định sẽ làm đảo lộn và hủy diệt các mục đích tối hậu của lý tính.

TIẾT 3

B848

VỀ TƯ KIẾN - TRI THỨC - LÒNG TIN

Việc xem một điều gì đó là đúng (das Fürwahrhalten) là một sự kiện trong giác tính chúng ta. | Việc này có thể dựa trên các căn cứ khách quan, nhưng cũng đòi hỏi các nguyên do chủ quan trong đầu óc của người đưa ra phán đoán ấy. Nếu phán đoán có giá trị phổ biến mà người nào có lý trí đều thừa nhận, thì cơ sở của nó là đầy đủ về mặt khách quan; ta gọi đó là **sự biết chắc (Überzeugung)**. Ngược lại, nếu nó chỉ có cơ sở ở trong tính năng đặc thù của chủ thể, ta gọi đó là **sự tưởng thật (Überreden)**.

Sự tưởng thật là một ảo tượng đơn thuần vì căn cứ của phán đoán vốn chỉ có trong chủ thể lại được xem như là khách quan. Vì thế, một phán đoán như vậy chỉ có giá trị riêng tư, và việc xem là đúng ấy không thể truyền đạt với người khác. Ngược lại, chân lý là dựa trên sự trùng hợp với đối tượng, do đó, với cùng một đối tượng, những phán đoán của bất kỳ giác tính nào đều phải nhất trí với nhau (la-tinh: “**consentientia uni tertio, consentiunt inter se**”: Hai sự vật trùng hợp với sự vật thứ ba thì cũng trùng hợp với nhau). Vì thế, xét về bề ngoài, viên đá thử để xem đó là sự biết chắc hay chỉ là sự tưởng thật đơn thuần là ở khả năng truyền đạt của nó và chứng tỏ nó có giá trị đối với lý trí của bất cứ ai; vì trong trường hợp này, ít nhất cũng có một sự phỏng đoán rằng cơ sở của sự nhất trí trong mọi phán đoán - bất kể sự dị biệt của những chủ thể - là dựa trên một căn cứ chung, đó là đối tượng, do đó, tất cả chúng đều trùng hợp với đối tượng và qua đó, chứng minh chân lý của phán đoán.

B849

Theo đó, sự tưởng thật không thể phân biệt được với

sự biết chắc về mặt chủ quan, bao lâu chủ thể vẫn xem phán đoán của mình chỉ như là hiện tượng của riêng đầu óc mình. | Nhưng nếu ta thử xem phải chăng các căn cứ trong phán đoán của ta cũng có giá trị cho người khác, nghĩa là chúng cũng sẽ mang lại kết quả tương tự trong đầu óc người khác như đã xảy ra cho ta, thì đó chính là phương cách - dù vẫn là phương cách chủ quan -, tuy không mang lại sự biết chắc nhưng giúp phát hiện ra rằng phán đoán của ta chỉ có giá trị riêng tư, chủ quan cho ta thôi, tức là, phát hiện rằng trong phán đoán của ta có chứa đựng yếu tố của sự tưởng thật.

Nếu thêm vào đó, ta còn tìm ra đầy đủ các nguyên nhân chủ quan đã khiến ta xem phán đoán của mình là có các căn cứ khách quan và giải thích được rằng phán đoán sai lầm của ta chỉ là sự kiện xảy ra trong đầu óc riêng của ta, độc lập với đặc điểm khách quan của đối tượng, như thế là ta đã có thể bóc trần được ảo tượng và không bị nó lừa gạt nữa; mặc dù rằng, nếu các nguyên nhân sai lầm chủ quan ấy có nguồn gốc sâu xa tận trong bản tính tự nhiên của ta, ta khó hy vọng có thể hoàn toàn tránh được các ảnh hưởng xấu của chúng.

B850 Tôi chỉ có thể khẳng định những gì tất yếu có giá trị chung cho mọi người khác, tức những gì có thể tạo ra sự biết chắc. Còn sự tưởng thật, tôi có thể giữ riêng cho tôi, nếu tôi thích, nhưng tôi không thể và không được phép muốn làm cho nó có giá trị ở bên ngoài tôi.

Vậy, việc xem là đúng, hay là giá trị chủ quan của phán đoán trong quan hệ với sự biết chắc (tức là cái đồng thời có giá trị khách quan) có ba mức độ sau đây: **TỰ KIẾN, LÒNG TIN** và **TRI THỨC**. **TỰ KIẾN (MEINEN)** là một sự xem là đúng tuy có ý thức nhưng không đầy đủ cả về mặt chủ quan lẫn khách quan. Nếu việc xem là đúng chỉ đầy đủ về mặt chủ quan nhưng đồng thời lại không đầy đủ về

khách quan, đó là LÒNG TIN. Còn TRI THỨC thì đầy đủ cả hai mặt. Sự đầy đủ về chủ quan chính là **sự biết chắc** (**Überzeugung**) (nhưng chỉ cho tôi thôi), còn sự đầy đủ về khách quan mới là **sự xác tín** (**Gewissheit**) (cho bất cứ ai). Xác định như vậy là tạm đủ và ta không cần dừng lại quá lâu ở việc giải thích các khái niệm khá đơn giản này.

Tôi không bao giờ dám liều lĩnh có một **tư kiến** mà không có một **tri thức** nào - dù tối thiểu - về sự vật mà tôi phán đoán. | Tuy phán đoán ấy tự nó chỉ có tính nghi vấn nhưng nhờ tri thức ấy, nó cũng nhận được một sự nối kết nhất định với chân lý, nên dù không đầy đủ, tư kiến vẫn hơn một sự bịa đặt tùy tiện. Quy luật của một sự nối kết như thế, ngoài ra còn phải là xác tín nữa. Vì nếu tôi không có gì hơn là một tư kiến trong quan hệ với quy luật nối kết này, thì tất cả chỉ là trò đùa của sự tưởng tượng, không có quan hệ tối thiểu nào với chân lý. Trong các phán đoán từ lý tính thuần túy, hoàn toàn không cho phép được có tư kiến. Vì các phán đoán này không dựa trên các cơ sở thường nghiệm, trái lại, tất cả đều phải được nhận thức một cách tiên nghiệm và là nơi tất cả đều là tất yếu, nên nguyên tắc của sự nối kết đòi hỏi tính phổ biến và tất yếu, do đó, đòi hỏi sự xác tín hoàn toàn, còn nếu vi phạm, ta sẽ không có được một sự hướng dẫn nào để đi tới chân lý. Do đó, thật phi lý khi bảo có tư kiến trong lãnh vực toán học thuần túy; ở đây hoặc ta phải biết hoặc không được phép đưa ra phán đoán nào. Tình hình cũng tương tự như thế đối với các nguyên tắc đạo đức, vì ta không được phép làm một hành vi chỉ dựa trên tư kiến đơn thuần rằng nó được phép làm, ta phải biết rõ tại sao ta làm.

Ngược lại, trong việc sử dụng lý tính một cách siêu nghiệm, dùng từ "**tư kiến**" để gọi tên nó là quả là quá ít, còn từ "**tri thức**" thì lại quá nhiều. Thực vậy, từ quan điểm thuần túy tư biện, ta không thể hình thành bất cứ phán đoán nào cả; vì các căn cứ chủ quan của việc xem là đúng như đã

có thể tạo được lòng tin cũng không đáng được hoan nghênh trong các nghiên cứu tư biện, bởi chúng không hề có được sự hậu thuẫn nào từ nhận thức thường nghiệm và cũng không thể truyền đạt với người khác ở mức độ tương ứng.

Vậy chỉ có trong quan hệ **thực hành**, việc xem là đúng vốn không đầy đủ về mặt lý thuyết mới có thể được gọi là **LÒNG TIN**. Quan hệ thực hành này có hai loại: sự khéo léo về kỹ năng (*Geschicklichkeit*) và sinh hoạt đạo đức: loại trước dẫn đến các mục đích tùy tiện và bất tất, loại sau dẫn đến các mục đích tuyệt đối tất yếu.

B852 Khi một mục đích được đề ra, các điều kiện để đạt được mục đích ấy là có tính tất yếu - giả thiết. Sự tất yếu ấy là chủ quan đối với riêng tôi thôi, và chỉ là đầy đủ tương đối, nếu bản thân tôi không biết các điều kiện [hay cách thức] nào khác để đạt được mục đích ấy. | Trái lại, tất yếu ấy là tuyệt đối và đầy đủ cho bất cứ ai, nếu tôi biết chắc rằng không một ai có thể biết các điều kiện khác để đạt được mục đích đã đề ra. Trường hợp trước, giả định của tôi và sự xem là đúng của tôi về một số điều kiện nào đó chỉ là một lòng tin đơn thuần bất tất; trong trường hợp sau là một **lòng tin tất yếu**. Một thầy thuốc phải làm một cái gì đó để cứu một bệnh nhân đang nguy kịch nhưng lại không biết rõ căn bệnh. Ông quan sát các triệu chứng và đưa ra phán đoán - vì ông không biết gì nhiều hơn - rằng đây là bệnh lao. Bản thân lòng tin ấy của ông ta đối với phán đoán của chính mình là đơn thuần bất tất, vì một thầy thuốc khác vẫn có thể đến gần sự thực hơn. Tôi gọi một lòng tin như vậy - tuy bất tất, nhưng vẫn là căn cứ cho việc sử dụng hiện thực các phương tiện đưa đến các hành vi nào đó - là **lòng tin thực tiễn**, [thực dụng] (*pragmatischer Glaube*).

Hòn đá thử thông thường để biết điều người ta khẳng định chỉ là sự tưởng thật đơn thuần hay ít ra là sự biết chắc

nhưng chủ quan, tức là lòng tin, đó là sự **đánh cuộc**. Thường một kẻ nào đó hay đưa ra các câu nói với sự khẳng định mạnh dạn và chắc nịch như thể đã loại bỏ được mọi e ngại có thể sai lầm. Sự đánh cuộc sẽ làm cho anh ta tỉnh ngộ. Ban đầu có thể anh ta tưởng thật rằng điều mình khẳng định có giá trị đến một tá chữ không phải chỉ mười. Có lẽ anh ta không ngần ngại đánh cá đến một tá, nhưng thực ra khi được đề nghị đánh cuộc đến mười, anh ta bắt đầu giật mình nhận ra điều trước đó chưa nghĩ tới là rất có khả năng anh ta đã sai. Nếu ta tưởng tượng rằng mình phải đánh cuộc hạnh phúc của cả cuộc đời cho một điều gì đó, sự khẳng định hùng hổ lúc ban đầu của ta sẽ giảm đi nhiều, ta run sợ và nhận ra rằng lòng tin của ta chưa đủ đến mức ấy. Như vậy, lòng tin thực dụng chỉ có một mức độ; mức độ ấy có thể lớn lên hay nhỏ đi là tùy vào sự khác nhau của mối lợi trong cuộc chơi.

Nhưng, trong những trường hợp ta không thể có hành động gì đối với đối tượng, tức là khi sự xem là đúng của ta chỉ đơn thuần lý thuyết, ta vẫn có thể hình dung trong tư tưởng một hành động nào đó, chẳng hạn ta tưởng tượng rằng nếu có một phương tiện -, ta sẽ có đủ cơ sở để mang lại sự xác tín cho sự việc; và như vậy, trong các phán đoán đơn thuần lý thuyết vẫn có cái **tương tự (Analogon)** như trong các phán đoán thực hành, và chữ “lòng tin” vẫn có thể thích hợp trong lãnh vực lý thuyết, mà ta có thể gọi là **lòng tin về học thuyết (doctrinaler Glaube)**. Chẳng hạn - nếu có thể kiểm chứng được bằng một kinh nghiệm nào đó - tôi muốn đem tất cả những gì tôi có để đánh cược rằng có cư dân đang sinh sống ít nhất trên một trong những hành tinh mà ta quan sát được. Vì thế tôi nói rằng, đây không chỉ là một tư kiến đơn thuần mà là một **lòng tin mạnh mẽ** (mà vì sự đúng đắn của nó tôi dám mang nhiều quyền lợi trong đời sống ra để đánh cược) rằng cũng có cư dân trong các thế giới khác.

- B854 Hiểu như vậy, ta phải thừa nhận rằng học thuyết về sự tồn tại của Thượng đế cũng thuộc về loại lòng tin có tính học thuyết này. Bởi vì, dù trong nhận thức lý thuyết về thế giới, tôi không có quyền đòi hỏi phải lấy tư tưởng ấy làm tiền đề một cách tất yếu như là điều kiện cho các sự giải thích của tôi về những hiện tượng trong thế giới, ngược lại, tôi có trách nhiệm sử dụng lý tính như thể tất cả chỉ là Tự nhiên đơn thuần. | Nhưng, sự thống nhất hợp mục đích [của thế giới] là một điều kiện rất quan trọng để áp dụng lý tính của ta vào giới tự nhiên, nên tôi không thể đơn giản bỏ qua điều này được, nhất là khi ngày càng có nhiều căn cứ do kinh nghiệm mang lại cho phép tôi khẳng định tính mục đích này. Tuy nhiên để cho sự thống nhất có mục đích này có thể trở thành manh mối định hướng cho tôi trong việc nghiên cứu về tự nhiên, tôi không biết điều kiện nào khác hơn là phải giả định tiên quyết về một Trí tuệ tối cao đã sắp đặt tất cả theo các mục đích sáng suốt nhất. Do đó, giả định về một đấng sáng tạo sáng suốt của vũ trụ là một điều kiện cho việc có được một sự hướng dẫn trong nghiên cứu về tự nhiên của ta, một mục đích tuy bất tất nhưng không phải là không quan trọng. Kết quả của việc nghiên cứu tự nhiên cũng thường cho thấy sự giả định trên là hữu dụng và nó không gây trở ngại gì có tính quyết định cả. | Do đó, nếu tôi bảo giả định trên chỉ là một tư kiến thì là quá ít, vì quả thật - ngay trong các điều kiện của lãnh vực nghiên cứu lý thuyết này - tôi có thể nói, lòng tin của tôi vào sự tồn tại của Thượng đế là một lòng tin rất vững chắc. | Tuy nhiên, theo nghĩa chặt chẽ, trong trường hợp này, lòng tin này không phải là lòng tin thực hành, mà phải gọi là lòng tin có tính học thuyết (doctrinal) thể hiện rõ trong Thần học tự nhiên (thần học-vật lý). Cũng tương tự như vậy, trước sự sáng suốt của Hữu thể tối cao và đồng thời xét đến đời sống quá ngắn ngủi của con người không thích hợp để phát triển được hết sức mạnh tuyệt vời của bản tính con người, có thể có đủ lý do cho lòng tin có tính học thuyết về cuộc sống trong đời sau
- B855

của linh hồn con người.

Trong các trường hợp vừa nói, lòng tin là cách diễn tả khiêm tốn đứng về mặt khách quan, nhưng đồng thời là sự tin chắc về mặt chủ quan. Khi ta gọi phán đoán lý thuyết của ta, về mặt khách quan, chỉ là một giả thuyết - mà ta có quyền đưa ra - chứng tỏ ta không thể có một khái niệm chính xác, đầy đủ hơn về đối tượng - ở đây là quan niệm về một thế giới khác trong đời sau và về nguyên nhân của vũ trụ - ngoài những gì ta có thể giả định. Vì, nói một cách chặt chẽ, khi ta giả định một điều gì - dù chỉ là một giả thuyết đơn thuần - ít nhất ta cũng phải biết chút ít về các thuộc tính của đối tượng mà ta giả định, để cho phép ta - nếu chưa thể hình thành khái niệm đầy đủ về nó - cũng tưởng tượng được sự tồn tại của nó. Do đó, chữ "lòng tin" ở đây chỉ nói lên sự định hướng mà một Ý niệm mang lại cho ta, và nói lên ảnh hưởng chủ quan của nó trên hành vi của lý tính ta, buộc ta phải giữ vững lòng tin ấy, dù ta không thể đưa ra bằng cứ về phương diện tư biện.

Nhưng một lòng tin đơn thuần về mặt học thuyết thường thiếu sự vững chắc và ổn định. | Người ta thường phải từ bỏ khi gặp quá nhiều khó khăn do nó gây ra về mặt tư biện, dù rút cục ta không có cách nào khác là lại trở về với lòng tin ấy.

B856

Lòng tin đạo đức, trái lại, sẽ hoàn toàn khác. Vì trong lãnh vực này, hành vi phải làm là tuyệt đối tất yếu, nghĩa là hành vi của tôi phải tuân phục quy luật đạo đức một cách triệt để về mọi điểm. Mục đích đã được xác lập dứt khoát, không thể đảo ngược và chỉ có một điều kiện duy nhất khả hữu, phù hợp với nhận thức của ta để cho mục đích này hòa hợp được với mọi mục đích khác và qua đó, có giá trị thực hành, đó là sự tồn tại của Thượng đế và cuộc sống ở đời sau. | Ở đây, tôi biết một cách hoàn toàn xác tín rằng không

một ai biết những điều kiện nào khác hơn để có thể cùng dẫn đến sự thống nhất của các mục đích trong quy luật đạo đức. Cũng chính vì điều lệnh đạo đức đồng thời cũng là các châm ngôn [chủ quan] của tôi (lý tính đòi hỏi phải như vậy), nên tôi phải tin tưởng vững chắc vào sự tồn tại của Thượng đế và thế giới tương lai, và chắc chắn rằng không có gì có thể làm lay chuyển lòng tin ấy, bởi qua đó, bản thân các nguyên tắc đạo đức của tôi cũng sẽ bị sụp đổ; tôi không thể từ bỏ mà không trở thành đáng ghê tởm trước chính tôi.

B857 Bằng cách như vậy, sau sự tan vỡ của mọi nỗ lực đầy tham vọng của lý tính muốn vượt ra khỏi các ranh giới của kinh nghiệm, cũng còn đủ chỗ cho ta có lý do hài lòng về phương diện thực hành. Đúng là không thể có ai vỗ ngực cho rằng họ **biết** rõ có Thượng đế và đời sau, vì, nếu quả họ biết, đó chính là người từ lâu tôi rất tha thiết muốn tìm. Nếu mọi tri thức (về đối tượng của lý tính đơn thuần) có thể truyền đạt được, tôi hy vọng có thể mở rộng nhận thức một cách kỳ diệu như vậy nhờ sự chỉ giáo của vị này. Không, sự tin chắc không phải là sự xác tín về lô-gíc mà chỉ là sự xác tín về đạo đức, vì nó chỉ dựa vào các cơ sở chủ quan (của tình cảm đạo đức - *moralische Gesinnung*), nên tôi không thể nói: “Về mặt đạo đức, chắc chắn rằng Thượng đế tồn tại v.v..” mà chỉ có thể nói: “Về mặt đạo đức, **tôi** chắc chắn rằng”... Điều này có nghĩa: lòng tin của tôi về Thượng đế và vào đời sau đan dệt quá chặt với tình cảm đạo đức của tôi, nên nếu tôi đã không sợ mất cái trước thì cũng không lo có ai tước đoạt được cái sau.

Điều đáng ngờ duy nhất còn lại ở đây, đó là cho rằng **Lòng tin của lý tính (Vernunftglaube)** lại dựa trên tiền đề về các tình cảm đạo đức (*moralische Gesinnungen*). Nếu ta từ bỏ tiền đề này đi, và giả thiết rằng có ai đó hoàn toàn đứng đưng và vô cảm trước mọi quy luật đạo đức, hẳn vấn đề mà lý tính đặt ra chỉ còn là công việc của lý luận tư biện

và cùng lắm chỉ đưa ra được các căn cứ rút ra từ sự loại suy hơn là được hậu thuẫn bằng những căn cứ mà ngay sự hoài nghi ngoan cố nhất cũng không thể lay chuyển⁽¹⁾. Nhưng thực ra, không ai lại hoàn toàn không có chút quan tâm nào trước các vấn đề này. Vì, dù xa rời những quy luật đạo đức bởi thiếu các tình cảm đạo đức, thì vẫn còn có cách làm cho họ biết sợ trước Thượng đế và đời sau. Bởi lẽ ở đây không đòi hỏi điều gì khác hơn là cho họ thấy họ không được bảo vệ bằng sự xác tín rằng không có Thượng đế và đời sau, trừ khi họ đủ sức chứng minh điều này một cách hiển nhiên bằng lý tính, điều mà không con người nào có lý tính có thể làm được. Đây sẽ chỉ là lòng tin tiêu cực, chưa đủ để tạo ra đạo đức và tình cảm đạo đức nhưng cũng có thể làm nảy sinh cái tương tự (Analogon) đủ mạnh để có thể đẩy lùi sự bùng nổ của cái ác.

Nhưng, người ta sẽ nói, phải chăng trên đây là tất cả những gì mà lý tính thuần túy có thể làm được khi nó mở ra các viễn tượng bên ngoài thế giới kinh nghiệm? Phải chăng chẳng có gì hơn là hai lòng tin ấy? Nếu chỉ vậy thôi thì lý trí bình thường cũng có thể mang lại, hà tất phải cần đến sự chỉ bảo của các triết gia!

Ở đây tôi không muốn ca tụng những cống hiến mà triết học đã mang lại từ nỗ lực vất vả khi phải làm công việc phê phán toàn bộ lý tính con người, dù đã xác định ngay từ đầu rằng kết quả của nó chỉ có tính tiêu cực. | Các kết quả

(1) Tinh thần con người (tôi tin rằng mọi sinh vật có lý tính đều nhất thiết như vậy) có mối quan tâm tự nhiên về đạo đức, dù có thể sự quan tâm này không chuyên chú hoặc không chiếm ưu thế. Nếu ta luôn củng cố và tăng cường mối quan tâm này, ta sẽ thấy lý tính ngày càng thuần hậu, cầu tiến và được khai sáng để biết hợp nhất mối quan tâm tư biện với mối quan tâm thực hành. Nhưng nếu không biết chăm sóc ngay từ đầu, hoặc ít ra khi muộn hơn để đào tạo những con người lương thiện, ta sẽ không bao giờ làm cho họ trở thành những người có lòng tin chân thực.

này ta sẽ điếm lại rõ hơn trong chương sau. Nhưng phải chăng như vậy là đòi hỏi rằng nhận thức thiết thân với con người đều vượt khỏi trình độ của lý trí thông thường và chỉ có triết gia mới khám phá được? Chính điều phiến trách trên kia là sự xác minh tốt nhất cho tính đúng đắn của các khẳng định trước nay rằng: triết học chỉ làm sáng tỏ điều trước đây ta chưa thấy hết, đó là, đối với những vấn đề liên quan thiết thân đến mọi người, Tự nhiên không bao giờ thiên vị và sẵn sàng phân phối quà tặng cho mọi người chúng ta một cách công bằng, không phân biệt. | Và đối với các mục đích cơ bản của bản tính con người, nền triết học cao siêu nhất cũng không thể hướng dẫn cho ta bằng sự hướng dẫn mà Tự nhiên đã phú bẩm cho lương năng bình thường nhất.

Bản sao lưu trữ

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ PHƯƠNG PHÁP

CHƯƠNG III

KIẾN TRÚC HỌC CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Tôi hiểu “**Kiến trúc học**” (**Architektonik**) là nghệ thuật [xây dựng] các hệ thống. Vì chỉ có sự thống nhất có hệ thống mới là cái làm cho nhận thức thông thường trở thành khoa học; tức là, từ một tổ hợp hỗn độn (**Aggregat**) các nhận thức tạo thành một hệ thống, do đó, Kiến trúc học là học thuyết về cái khoa học (**das Szientifische**) trong nhận thức của chúng ta nói chung và là tất yếu thuộc về Học thuyết về phương pháp.

Dưới sự cai quản của lý tính, những nhận thức của chúng ta nói chung không được phép tạo nên một sự hỗn độn (**Rhapsodie**)*, trái lại phải hình thành một **hệ thống**. | Chỉ có trong hệ thống, nhận thức mới có thể hỗ trợ và thúc đẩy các mục đích cơ bản của lý tính. Tôi hiểu một **hệ thống** là sự thống nhất của nhiều nhận thức đa tạp dưới một **Ý niệm**. Ý niệm này là khái niệm của lý tính về hình thức của cái toàn bộ, trong chừng mực khái niệm này không chỉ xác định một cách tiên nghiệm phạm vi của cái đa tạp mà còn xác định vị trí cho những bộ phận trong toàn hệ thống. Vì thế, Ý niệm khoa học chứa đựng mục đích và hình thức của cái toàn bộ tương ứng với mục đích ấy. Tính thống nhất của mục đích mà

* **Rhapsodic**: nghĩa đen là bản nhạc cuồng hứng. (N.D).

B861 mọi bộ phận của hệ thống đều liên hệ đến, cũng như mọi bộ phận liên hệ với nhau trong Ý niệm về mục đích làm cho có thể phát hiện được sự thiếu vắng của một bộ phận khi đã biết rõ các bộ phận còn lại, đồng thời xác định một cách tiên nghiệm các ranh giới, loại trừ các sự thêm thắt ngẫu nhiên và bất định. Như vậy, cái toàn bộ của hệ thống là tổ chức hữu cơ (*articulatio*) chứ không phải tổ hợp hỗn độn (*coacervatio*); nó phát triển và lớn lên từ bên trong nó (*per intus susceptionem*), chứ không phải tăng lên do sự cộng dồn thêm từ bên ngoài (*per appositionem*). | Nó giống như một cơ thể sinh vật trưởng thành không phải do được gắn thêm các bộ phận cơ thể, trái lại, - không thay đổi về tỉ lệ -, mỗi bộ phận cơ thể chỉ ngày càng mạnh lên, hiệu quả hơn theo đúng mục đích của nó.

Để triển khai hệ thống Ý niệm, cần một **LƯỢC ĐỒ (SCHEMA)**, trong đó nội dung đa tạp và trật tự sắp xếp những bộ phận được xác định một cách tiên nghiệm bởi chính nguyên tắc đã đề ra mục đích cho hệ thống. [Ta cần phân biệt:] một lược đồ không được phác họa theo một Ý niệm, tức không theo mục đích chủ yếu của lý tính mà chỉ có tính thường nghiệm theo các mục tiêu bất tất (số lượng các mục tiêu này ta không thể biết trước) chỉ mang lại cho ta sự **thống nhất kỹ thuật**. | Còn lược đồ bắt nguồn từ một Ý niệm (trong đó lý tính đặt ra các mục đích tiên nghiệm, không chờ đợi được mang lại một cách thường nghiệm) mới là nền tảng mang lại sự **thống nhất có tính kiến trúc (architektonische Einheit)**. Vậy, một **khoa học** đúng nghĩa không thể được hình thành một cách thuần **kỹ thuật**, nghĩa là từ sự quan sát tính tương đồng giữa những đối tượng khác nhau, hoặc sử dụng một cách bất tất những nhận thức của ta trong các trường hợp cụ thể theo các mục tiêu tùy thích nào đó. | Trái lại, khoa học đúng nghĩa phải có **tính kiến trúc**, tức là, những bộ phận phải cho thấy có tính tương đồng về

bản chất, đều được rút ra từ một mục đích tối cao duy nhất và nội tại, là cái tạo nên điều kiện khả thể cho cái toàn bộ. Vậy, lược đồ của khoa học phải chứa đựng một **phác họa** B862 (monogramma) về nó, và chứa đựng sự phân chia cái toàn bộ thành những bộ phận phù hợp với Ý niệm, tức là, chứa đựng một cách tiên nghiệm, làm cho cái toàn bộ này được phân biệt rõ với các cái khác theo các nguyên tắc.

Người ta không thể xây dựng một khoa học mà không có một Ý niệm làm nền tảng. Nhưng, có điều là, khi triển khai, họ sẽ thấy lược đồ và hơn thế, cả định nghĩa mà ngay từ đầu họ dành cho khoa học này rất hiếm khi thật sự tương ứng với Ý niệm về nó, vì Ý niệm - giống như một hạt mầm - nằm ẩn sâu trong lý tính, và các bộ phận của hạt mầm này còn cuộn tròn rất kín đáo [chưa được phát triển] và khó nhận ra dù được quan sát kỹ lưỡng theo kiểu dùng kính hiển vi. Vì thế, ta không nên giải thích và xác định các khoa học chỉ dựa theo sự trình bày mà các nhà đề xướng môn khoa học ấy đưa ra, chỉ vì chúng đều được nghĩ ra từ giác độ của một mối quan tâm phổ biến nào đó, trái lại, phải căn cứ theo Ý niệm mà ta thấy đã được đặt nền tảng trong bản thân lý tính từ sự thống nhất tự nhiên của các bộ phận được người đề xướng tập hợp lại. Từ đó, ta sẽ phát hiện ra rằng ngay người đề xướng và cả các kẻ kế tục muôn màng nhất của họ đều bị lẫn lộn và chi phối bởi một Ý niệm sai lầm mà bản thân họ cũng không nhận rõ, do đó đã không xác định được đúng đắn và chính xác nội dung, sự thống nhất có hệ thống và các ranh giới của môn khoa học của chính họ.

Thật rất phiền hà và đáng tiếc là, sau thời gian dài lo tập hợp những nhận thức có liên quan một cách hỗn độn làm chất liệu dưới sự hướng dẫn của một Ý niệm nằm ẩn giấu ở trong ta [chứ không phải theo sự hướng dẫn chính xác của một lược đồ rõ rệt], thậm chí sau khi mất quá nhiều thời gian B863 và công sức để sắp đặt chất liệu theo cách kỹ thuật, bấy giờ

ta mới có thể nhận ra Ý niệm một cách sáng tỏ hơn và phác họa được cái toàn bộ [của khoa học ấy] một cách kiến trúc theo đúng các mục đích của lý tính. Các hệ thống khoa học - giống như loài sâu bướm ra đời theo kiểu “generatio aequivoca” [lat: sự sinh sản từ bên ngoài chứ không phải nội sinh] - bắt đầu bằng sự hợp lưu rất hỗn tạp của nhiều khái niệm rồi dần dần mới hình thành hoàn chỉnh theo thời gian. Nhưng lược đồ, như là hạt mầm nguyên thủy, của tất cả các khoa học đều tiềm ẩn trong lý tính, cho nên không phải mỗi hệ thống chỉ được tổ chức theo Ý niệm riêng của nó, mà tất cả đã được hợp nhất lại một cách hợp mục đích thành một hệ thống khổng lồ của tri thức nhân loại, mà mỗi hệ thống chỉ là một bộ phận. | Vì thế, ngày nay chúng đã cho phép hình thành một **Kiến trúc học** của toàn bộ nhận thức con người vì đã có quá nhiều chất liệu đã tập hợp được, hoặc từ di sản của những hệ thống cũ xưa đã sụp đổ. | Việc này không những có thể làm được, mà thực ra, cũng không phải là khó khăn lắm. Ở đây, chúng ta hoàn tất toàn bộ công việc của mình bằng cách tự vừa lòng với việc chỉ phác họa **môn Kiến Trúc học của mọi nhận thức từ lý tính thuần túy** mà thôi, và bắt đầu từ điểm phân chia **cội rễ chung** của năng lực nhận thức con người ra làm hai gốc chính, và một trong hai gốc đó là **LÝ TÍNH**. Ở đây, tôi hiểu **LÝ TÍNH** là toàn bộ quan năng nhận thức cao cấp và do đó, đối lập cái **Thuần lý (das Rationale)** với cái **Thường nghiệm (das Empirische)**.

B864 Nếu tôi trừ tượng hoá khỏi mọi nội dung của nhận thức về mặt khách quan, thì về mặt chủ quan, mọi nhận thức đều hoặc là có tính **lịch sử (historisch)** hoặc có tính **thuần lý (rational)**. Nhận thức lịch sử là nhận thức **ex datis** (từ dữ liệu), còn nhận thức thuần lý là **ex principiis** (từ các nguyên tắc). Bất kể nguồn gốc nguyên thủy của nhận thức như thế nào, nhận thức vẫn chỉ có tính lịch sử, nếu người sở hữu nhận thức ấy chỉ tiếp thu trong một mức độ và phạm vi do được

truyền thụ lại từ bên ngoài, hoặc thông qua kinh nghiệm trực tiếp, được nghe kể lại hoặc nhờ học vấn (các kiến thức phổ biến). Chẳng hạn một người nào đó học một hệ thống triết học - ví dụ hệ thống của Wolff, [vốn là một hệ thống thuần lý] -, thì dù người đó có được tri thức đầy đủ về tất cả những nguyên tắc, định nghĩa hay chứng minh, cũng như thuộc lòng và có thể kể trên đầu ngón tay mọi bộ phận hợp thành của hệ thống triết học ấy, trong thực tế cũng không có gì hơn là một kiến thức lịch sử hoàn chỉnh về hệ thống Wolff; người ấy chỉ biết những gì được truyền đạt, chỉ phán đoán những gì tiếp thu được từ ông thầy. Nếu bị người khác tranh cãi hay bác bỏ một định nghĩa, người ấy không biết lấy gì để thay vào. Người học đào tạo mình theo lý tính của người khác, và năng lực bất chước ấy không phải là năng lực sáng tạo, tức là nhận thức của anh ta không phải bắt nguồn từ chính lý tính, nên dù kiến thức ấy về mặt khách quan là thuần lý, nhưng về mặt chủ quan vẫn chỉ là lịch sử thôi. Anh ta chỉ giỏi tiếp thu và nhớ lâu, nghĩa là đã thực sự học, như một khuôn mẫu sống. Những nhận thức thuần lý khách quan (tức là ngay từ đầu có thể bắt nguồn từ lý tính riêng của con người) chỉ được mang danh hiệu này một cách chủ quan, khi chúng thực sự bắt nguồn từ các nguồn gốc phổ biến của lý tính, - để từ đó có thể nảy sinh cả sự Phê phán và thậm chí cả sự vứt bỏ cái đã học - , tức là chúng phải bắt nguồn từ các Nguyên tắc.

B865

Mọi nhận thức thuần lý thì hoặc do những khái niệm, hoặc do sự cấu tạo những khái niệm. Loại trước là nhận thức triết học, loại sau là toán học. Về sự khác nhau bên trong của hai loại nhận thức trên, ta đã bàn trong chương I của phần Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp này. Một nhận thức có thể là triết học về mặt khách quan nhưng vẫn là lịch sử về mặt chủ quan, - như trong trường hợp của phần đông các học giả thụ động và những ai không thể nhìn vượt ra khỏi các giới hạn của hệ thống tư tưởng của mình và suốt đời chỉ làm học trò. Nhưng cần lưu ý rằng, tri thức toán học khi được ghi nhớ

trong ký ức vẫn có giá trị như là tri thức thuần lý cả về mặt **chủ quan**, và ta không thể phân biệt như vừa làm trong trường hợp nhận thức triết học. Nguyên nhân là vì trong toán học, các nguồn nhận thức duy nhất mà người thầy có thể có được, không ở đâu khác hơn là trong chính các nguyên tắc cơ bản và đích thực của bản thân lý tính, nên người học trò không thể tìm được từ nguồn nào khác và cũng không thể tranh cãi, bởi lẽ ở đây, lý tính được sử dụng in concreto (một cách cụ thể), đồng thời là tiên nghiệm, tức là trong trực quan thuần túy không thể lầm lẫn và mọi ảo tưởng và sai lầm đều được loại trừ. Do đó, trong mọi khoa học (tiên nghiệm) của lý tính, chỉ có toán học là có thể dạy và học. | Còn triết học - trừ khi hiểu theo nghĩa tiếp thu về mặt lịch sử - không thể học được, **cùng lắm là chỉ có thể học cách triết lý (philosophieren).**

B866 **Triết học** là hệ thống của mọi nhận thức triết học. Ta phải dùng từ "Triết học" ở đây theo nghĩa khách quan, tức hiểu nó như là **nguyên mẫu** của mọi nỗ lực triết lý và xem nó là **tiêu chuẩn** để đánh giá mọi nền triết học chủ quan khác nhau hết sức đa dạng và đầy biến động. Trong nghĩa đó, Triết học chỉ là một Ý niệm đơn thuần về một khoa học khả hữu, chưa tồn tại in concreto (cụ thể) ở đâu cả. | Trái lại, ta vẫn đang nỗ lực bằng nhiều con đường khác nhau để tiến đến gần nó, nghĩa là cho tới khi ta tìm ra được con đường đúng đắn - con đường đang bị phủ lấp bởi biết bao sai lầm và ảo tưởng của cảm năng - để tiếp cận nó, và cho tới khi hình ảnh méo mó ta đang có trở thành hình ảnh trung thực của nguyên mẫu ấy. Và cho tới lúc ấy, ta chưa thể học triết học được, vì có đâu mà học! Nếu bảo là có, thì nó ở đâu? ai có? và làm sao ta nhận biết được nó? Vậy ta chỉ có thể học **cách triết lý**, nói khác đi, ta chỉ có thể tập sử dụng các năng lực lý luận của ta phù hợp với các nguyên tắc phổ biến, đồng thời, biết giữ vững quyền của lý tính là khảo sát tận nguồn gốc của những nguyên tắc này, để xác nhận hoặc để bác bỏ chúng.

Cho đến nay, khái niệm về triết học chỉ là một khái niệm học thuật trường ốc (Schulbegriff), tức là khái niệm về một hệ thống nhận thức mà ta cố cải tiến để trở thành một khoa học. | Nhưng tất cả những gì ta biết về khoa học ấy chỉ dừng lại ở tính thống nhất có hệ thống của tri thức này, do đó, chỉ lấy sự hoàn hảo về mặt lô-gíc của nhận thức làm mục đích. Nhưng, còn có một khái niệm có tính toàn hoàn vũ (conceptus cosmicus - Weltbegriff)* về triết học, làm nền móng đích thực cho danh hiệu này, nhất là khi triết học được hiện thân bằng hình tượng lý tưởng [Ý thể - das Ideal] của Triết-gia. Theo khái niệm này, triết học là khoa học về mối quan hệ giữa mọi nhận thức với các mục đích cơ bản của lý tính con người (teleologia rationis humanae) và triết gia không phải đơn giản là kẻ thiện nghệ về [sử dụng] lý tính mà là Người ban bố luật lệ (Gesetzgeber) cho lý tính con người. Trong ý nghĩa cao cả này, thật quá tự cao nếu tự xưng mình là triết gia và dám cho rằng mình đã đứng ngang hàng với hình ảnh nguyên mẫu của bậc triết nhân chỉ có thể có trong Ý niệm.

Nhà toán học dù có nhiều tiến bộ trong nhận thức thuần lý, cũng như nhà nghiên cứu về tự nhiên và nhà lô-gíc học tiến bộ trong nhận thức triết học, đều chỉ là những nhà chuyên môn, thiện nghệ trong việc sử dụng lý tính (Vernunftkünstler). Vì đứng trên tất cả còn có một Bậc Thầy trong lý tưởng sử dụng họ như những công cụ phục vụ cho sự tăng tiến của các mục đích cơ bản của lý tính con người. Chỉ có bậc thầy lý tưởng này mới xứng danh là TRIẾT GIA, song lại không tồn tại thật sự ở đâu cả. | Tuy nhiên, Ý niệm về quyền năng ban bố luật lệ của Triết gia vẫn lắng đọng trong đáy sâu tâm hồn của mỗi người chúng ta, và chỉ Ý niệm này

* Conceptus cosmicus: Xem chú thích⁽¹⁾ của Kant ở dưới đây (B867). (N.D).

B868 mới cho ta biết loại thống nhất có hệ thống nào thật sự được triết học đòi hỏi để hướng tới các mục đích tối hậu của lý tính. Ý niệm này chính là **khái niệm toàn hoàn vũ** nói trên kia⁽¹⁾.

Vì thế, các mục đích cơ bản chưa phải là các mục đích tối cao; các mục đích tối cao này (nơi sự thống nhất có hệ thống hoàn hảo của lý tính) **chỉ có thể là một mục đích tối hậu duy nhất mà thôi**. Cho nên các mục đích hoặc [phải] là **Mục đích tối hậu (Endzweck)**; hoặc chỉ là các mục đích thứ cấp (subaltern) vốn tất yếu thuộc về mục đích tối hậu như là các phương tiện. **MỤC ĐÍCH TỐI HẬU NÀY KHÔNG GÌ KHÁC HƠN LÀ TOÀN BỘ VẬN MỆNH (BESTIMMUNG) CỦA CON NGƯỜI** và nền triết học về vận mệnh con người chính là **ĐẠO ĐỨC HỌC**. Vị trí thượng đẳng của đạo đức học đứng trên mọi lãnh vực hoạt động khác của tinh thần con người chính là lý do tại sao cổ nhân bao giờ cũng hiểu triết gia đồng thời và trước hết phải là một nhà đạo đức. | Ngay cả đến ngày nay, khi thấy một người nào đó có vẻ ngoài tự chủ bằng lý tính [an nhiên, tự tại], dù tri thức của họ có thể hạn chế, ta hay gọi đó là một nhà **hiền triết** dựa theo một sự loại suy nào đó [với bậc vừa là triết nhân, vừa là hiền nhân].

Sự ban bố luật lệ của lý tính con người (triết học) có hai đối tượng: Tự nhiên và Tự do, bao hàm không chỉ những định luật tự nhiên mà cả những quy luật đạo đức, thoát đầu phát triển trong hai hệ thống riêng biệt nhau, rồi về sau được thống hợp lại thành một hệ thống triết học duy nhất. Phần

(1) **Khái niệm toàn hoàn vũ (conceptus cosmicus - Weltbegriff)** để chỉ một khái niệm mà mọi người đều tất yếu phải quan tâm. | Ngược lại, mục đích của một môn khoa học được xác định dựa theo các khái niệm có tính học thuật trường ốc (Schulbegriffen) chỉ là các phương tiện khéo léo để đạt được những mục đích riêng lẻ, tùy thích nào đó thôi.

triết học về tự nhiên liên quan đến cái đang là, phần đạo đức chỉ liên quan đến cái **phải là**. Toàn bộ triết học lại chia ra làm hai loại nhận thức: hoặc nhận thức dựa trên lý tính thuần túy, hoặc nhận thức dựa trên các nguyên tắc thường nghiệm. Cái trước được gọi là triết học thuần túy, cái sau là triết học thường nghiệm.

B869 Triết học (của lý tính) thuần túy lại được chia làm hai: thứ nhất, là môn DỰ BỊ (PROPÄDEUTIK) chuyên nghiên cứu về quan năng lý tính đối với mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm và còn được gọi là sự **Phê Phán**; và, thứ hai là **HỆ THỐNG** của lý tính thuần túy (khoa học), - tức môn học chứa đựng sự trình bày có hệ thống về toàn bộ tri thức triết học - cả tri thức đúng đắn lẫn tri thức sai lầm, ảo tưởng, cả hai đều do lý tính thuần túy mang lại - và được gọi là **SIÊU HÌNH HỌC**. Tuy nhiên, tên gọi **SIÊU HÌNH HỌC**, **theo nghĩa rộng**, vẫn được dùng để chỉ toàn bộ hệ thống của triết học thuần túy, kể cả triết học phê phán (môn Dự bị), và như vậy, vừa bao hàm sự nghiên cứu các nguồn gốc hay khả thể của nhận thức tiên nghiệm, vừa bao hàm phần trình bày các nhận thức tiên nghiệm tạo nên hệ thống triết học thuần túy, tuy nhiên, **không** bao hàm các sự sử dụng lý tính thường nghiệm và toán học.

Siêu hình học lại được chia theo cách sử dụng lý tính: nếu sử dụng tư biện, ta có Siêu hình học về tự nhiên, nếu sử dụng theo cách thực hành, ta có Siêu hình học về đạo đức, hoặc Siêu hình học về **đức lý** (Metaphysik der Sitten). Siêu hình học về tự nhiên bao hàm mọi nguyên tắc thuần lý chỉ dựa trên các khái niệm (và như vậy là không kể toán học), tức toàn bộ nhận thức lý thuyết. Siêu hình học về đức lý bao hàm các nguyên tắc xác định mọi hành vi (phải làm và không được làm) một cách tiên nghiệm và tất yếu. Như vậy, chỉ có đạo đức học là chứa đựng những quy luật điều chỉnh hành vi có thể được rút ra từ các nguyên tắc hoàn toàn tiên

B870 nghiệm. Cho nên, Siêu hình học về đức lý là đạo đức học duy nhất có tính thuần túy vì không cần dựa vào các căn cứ hay nghiên cứu nhân loại học hoặc thường nghiệm khác. Thông thường người ta hay gọi phần Siêu hình học thuộc lý tính tư biện là Siêu hình học **theo nghĩa hẹp**, và nói đến Siêu hình học, ta hay nghĩ đến phần tư biện này. Nhưng vì phần triết học đạo đức thuần túy thực ra cũng là bộ phận của toàn bộ hệ thống nhận thức thuần lý (dù là thực hành chứ không phải tư biện), nên ta vẫn phải giữ lại cho nó tên gọi là Siêu hình học (Siêu hình học về đức lý) dù ta không bắt buộc phải gọi như thế trong phần nghiên cứu này.

Điều **cực kỳ hệ trọng** là phải phân biệt và tách rời các loại nhận thức khác nhau xét về **loại nhận thức (Gattung)** và về **nguồn gốc (Ursprung)** nhận thức và thận trọng đừng để chúng lẫn lộn với những nhận thức khác mà chúng thường có mối quan hệ gắn kết trong khi sử dụng. Nếu nhà hóa học chuyên phân tích các chất, nhà toán học làm toán, thì ở mức độ cao hơn, nhà triết học có nhiệm vụ xác định vị trí và giá trị của các loại nhận thức khác nhau trong tổng thể các hoạt động của tinh thần con người. Khi đạt được một trình độ tư duy, hay đúng hơn, một trình độ phản tư cao, lý tính con người không thể thiếu một nền Siêu hình học nào đó, nhưng không phải ngay một lúc, con người đã có thể giữ cho lãnh vực suy tư và nhận thức này không bị pha trộn với các yếu tố xa lạ. Ý niệm về một môn khoa học thuộc loại này [Siêu hình học] cũng cổ xưa như bản thân lý tính tư biện, vì thử hỏi B871 có tinh thần nào lại không tư biện, dù theo lối bác học hay lối bình dân? Nhưng đồng thời, cũng phải thú nhận rằng ngay cả những nhà tư tưởng chuyên nghiệp cũng không thể giải thích tách bạch sự khác nhau giữa hai yếu tố nền tảng của nhận thức: một bên là nhận thức hoàn toàn tiên nghiệm và bên kia là hậu nghiệm. Vì thế, một định nghĩa chính xác về loại nhận thức đặc thù gắn liền với ý niệm về khoa Siêu hình học mà tinh thần con người đã gắn bó từ rất lâu và rất sâu,

đến nay vẫn chưa được xác lập vững chắc. Nếu bảo rằng: “Siêu hình học là khoa học về những nguyên tắc **đầu tiên** của nhận thức con người”, định nghĩa này vẫn chưa chỉ rõ khoa học này thuộc loại nhận thức nào, nó mới chỉ nói lên sự khác nhau về **mức độ**, theo nghĩa những nguyên tắc **đầu tiên** được xem là **phổ biến** hơn những nguyên tắc khác, nhưng chưa cho thấy rõ tiêu chuẩn để phân biệt chúng với những nguyên tắc thường nghiệm khác. Nếu một số nguyên tắc có mức độ phổ biến hơn, và vì thế được xem là cao hơn các nguyên tắc khác, - lý do thật sự là vì người ta đã không phân biệt được cái hoàn toàn tiên nghiệm với cái hậu nghiệm -, thế thì lấy tiêu chuẩn hay ranh giới nào để phân định các nguyên tắc cao hơn, được gọi là “đầu tiên” ấy với các nguyên tắc thấp hơn và có tính phụ thuộc của nhận thức? Ta có thể đồng ý với lối phân chia các thời kỳ của lịch sử ra thành các thế kỷ “đầu tiên” và các thế kỷ tiếp theo? Vậy, thử hỏi: “thế kỷ thứ năm hay thế kỷ thứ mười là thuộc về các thế kỷ “đầu tiên”?”. Cũng vậy, nếu ta hỏi: “Phải chăng khái niệm về quảng tính là thuộc về Siêu hình học?”. Trả lời: B872 “đúng”. “Tốt, vậy khái niệm về vật thể?”. Trả lời: “cũng đúng”. “Vậy vật thể lỏng thì sao?”. Câu trả lời tắt ngấm, vì ta không thể thừa nhận như vậy, bởi nếu không, cái gì cũng thuộc về Siêu hình học cả! Từ đó ta thấy, mức độ lệ thuộc - của cái đặc thù với cái phổ biến - không thể xác định các ranh giới của một khoa học, vì thế trong trường hợp này, ta cần tìm ra đặc điểm riêng của các khái niệm siêu hình học cả về chủng loại lẫn nguồn gốc. Ý niệm nền tảng về Siêu hình học, mặt khác, còn bị che khuất vì loại nhận thức tiên nghiệm này có tính chất ít nhiều tương tự với nhận thức toán học. Cả hai đều có đặc điểm chung là có cùng nguồn gốc tiên nghiệm, nhưng trong triết học [Siêu hình học], tri thức dựa vào những khái niệm, còn trong toán học, dựa vào việc cấu tạo những khái niệm. | Vậy là đã tìm ra chỗ dị biệt quyết định giữa hai loại nhận thức - sự dị biệt ta luôn cảm thấy nhưng còn thiếu tiêu chuẩn chính xác để phân định. Cho nên,

nếu bản thân các nhà triết học không phát triển được Ý niệm về ngành khoa học của mình một cách vững vàng, khoa học ấy không thể thực hiện được mục đích đã đề ra hoặc sẽ bị hướng dẫn một cách sai lạc. | Không biết rõ con đường phải đi và cứ không ngừng tranh cãi về các khẳng định do mỗi bên đưa ra, các nhà triết học càng làm cho bản thân triết học mất uy tín trước mắt người khác và ngay cả trong hàng ngũ mình.

B873 Do đó, xét từ quan năng riêng biệt sản sinh ra chúng, mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm tạo nên một sự thống nhất cũng riêng biệt và phân minh: chính Siêu hình học thể hiện loại nhận thức ấy trong tính thống nhất có hệ thống. Phần tư biện của Siêu hình học - từ “Siêu hình học” trước nay thường dành riêng để gọi phần này - mà ta gọi là Siêu hình học về tự nhiên, tức chỉ xem xét mọi sự vật như chúng đang là (chứ không phải “phải là”) nhờ vào những khái niệm tiên nghiệm, được chia ra như sau:

Siêu hình học - theo nghĩa hẹp vừa nói - gồm hai phần: **Triết học siêu nghiệm** và “**Tự nhiên học**” của lý tính thuần túy (**Physiologie**)*. Triết học siêu nghiệm trình bày hệ thống của mọi khái niệm và nguyên tắc thuộc về giác tính và lý tính, quan hệ với mọi đối tượng **nói chung** chứ không bàn về loại đối tượng đặc thù nào, ta gọi đó là **Bản thể học** [hay **Hữu thể học**] (**Ontologie**). Còn cái sau, “Tự nhiên học” lấy tự nhiên làm đối tượng nghiên cứu, bao gồm toàn bộ những đối tượng đặc thù - được mang lại trong giác quan hay như có người muốn, trong một loại trực quan đặc biệt nào đó -, tuy nhiên vẫn chỉ là rationalis (thuần lý) thôi. Về cách sử dụng quan năng lý tính trong việc xem xét tự nhiên này, có hai cách: hoặc “vật lý”, hoặc “siêu vật lý” (hyperphysisch) hay

* “Tự nhiên học”: xem chú thích cho A IX. (N.D).

B874 nói đúng hơn, hoặc “nội tại” (immanent) hoặc “siêu việt” (transzendent). Phương cách trước bàn về tự nhiên, trong chừng mực nhận thức của ta về tự nhiên có thể được áp dụng vào kinh nghiệm in concreto (một cách cụ thể), còn phương cách sau là về sự nối kết các đối tượng của kinh nghiệm siêu việt khỏi kinh nghiệm. “Tự nhiên học” siêu việt lại có hai cách nối kết với đối tượng: hoặc nối kết bên trong hoặc nối kết bên ngoài, nhưng cả hai đều siêu việt khỏi kinh nghiệm khả hữu. Cái trước là tự nhiên học về tự nhiên xét như một toàn bộ hay còn gọi là nhận thức siêu nghiệm về thế giới; cái sau là bàn về sự nối kết của cái toàn bộ của tự nhiên ấy với một Hữu thể bên ngoài hay bên trên tự nhiên, hay còn gọi là nhận thức siêu nghiệm về Thượng đế.

“Tự nhiên học” (Physiologie) nội tại, trái lại, xem xét Tự nhiên như tổng thể những đối tượng cảm tính, tức như chúng được mang lại cho ta, nhưng tất nhiên, cũng vẫn theo các điều kiện tiên nghiệm, vì chỉ trong các điều kiện đó, tự nhiên mới có thể được mang lại cho tâm trí ta nói chung. Những đối tượng của Tự nhiên học nội tại gồm hai loại: 1. những đối tượng của giác quan bên ngoài, hay là tự nhiên có thể chất; và 2. Đối tượng của giác quan bên trong, là linh hồn, hay – tương ứng với các khái niệm nền tảng của ta về linh hồn, là tự nhiên có khả năng tư duy. Siêu hình học về tự nhiên có thể chất gọi là vật lý học, nhưng vì nó chỉ được chứa đựng các nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm về tự nhiên, nên phải gọi là vật lý học thuần lý. Còn Siêu hình học về tự nhiên tư duy là Tâm lý học, nhưng vì lý do trên, chỉ là nhận thức thuần lý về linh hồn.

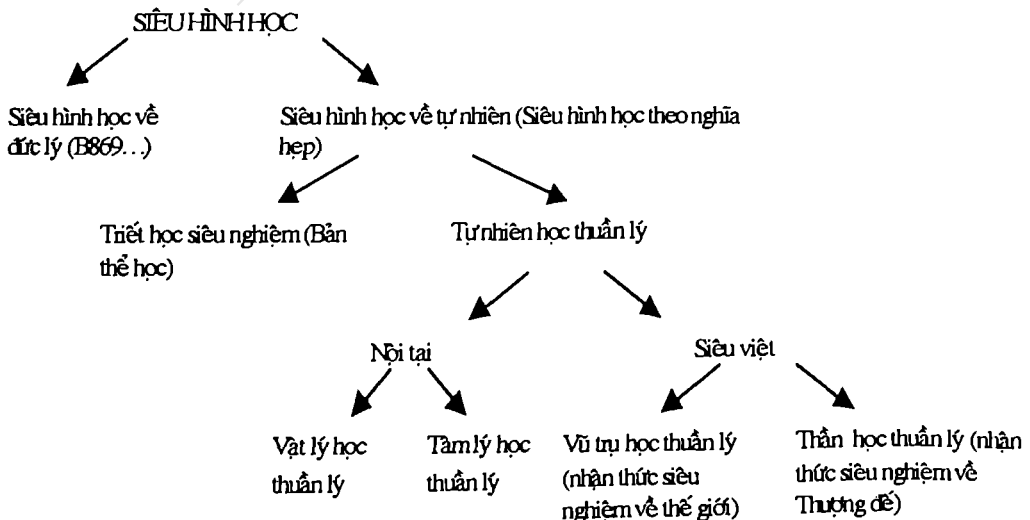
Vậy, tóm lại, toàn bộ hệ thống của Siêu hình học gồm có bốn phần: 1. Bản thể học; 2. Tự nhiên học thuần lý; 3. Vũ trụ học thuần lý; và 4. Thần học thuần lý. Còn phần hai - tức phần học thuyết thuần lý về tự nhiên có thể gồm hai

B875 môn được chia ra: *physica rationalis*⁽¹⁾ (vật lý học thuần lý) và *psychologia rationalis* (tâm lý học thuần lý)*.

Chính Ý niệm nguyên thủy của triết học của lý tính thuần túy là tác giả của việc phân chia và xếp loại này. Vì thế, sự phân loại này là tất yếu, có tính “kiến trúc” tương ứng với các mục đích cơ bản của lý tính, chứ không phải thuần kỹ thuật hay dựa trên các sự tương đồng quan sát

(1) Không nên nghĩ rằng với tên gọi “vật lý học thuần lý” (*physica rationalis*) ta muốn ám chỉ môn thường được gọi là “*physica generalis*” (vật lý học tổng quát), vì môn này dính líu với toán học nhiều hơn là với triết học về tự nhiên. Siêu hình học về tự nhiên hoàn toàn khác với toán học, không phải vì nó mang lại nhiều tri thức hay kết quả phong phú hơn, trái lại, điều quan trọng là Siêu hình học ấy cho ta bằng cứ để phê phán việc áp dụng giác tính thuần túy vào việc nhận thức tự nhiên. Vì thiếu sự hướng dẫn, nên cả những nhà toán học cũng tiếp thu một số Ý niệm chung - thực tế là siêu hình học -, nên đã đưa lẫn một cách thiếu ý thức nhiều giả thuyết vào trong các học thuyết về tự nhiên. Các giả thuyết này bộc lộ ngay tính sai lầm khi ta phê phán việc áp dụng các nguyên tắc của Siêu hình học vào tự nhiên, tuy nhiên cũng không ảnh hưởng gì đến việc sử dụng toán học (một cách cần thiết) trong lãnh vực nhận thức này.

* Để dễ hình dung sự phân loại của Kant về “kiến trúc” của toàn bộ nhận thức tiên nghiệm của lý tính, ta thử tóm tắt trong sơ đồ sau: (N.D.)



được một cách ngẫu nhiên, bất tất và may rủi giữa các bộ phận khác nhau của toàn bộ môn khoa học thuần túy. Vì lẽ đó, sự phân loại này là bất di bất dịch và có quyền uy “lập pháp”. Tuy nhiên, vẫn còn có vài điểm chưa rõ để đưa tới thắc mắc và hoài nghi về tính đúng đắn và hợp quy luật của sự phân loại này.

B876 Trước hết, làm sao tôi có thể hy vọng có được một nhận thức tiên nghiệm, do đó, có được môn Siêu hình học về những đối tượng trong chừng mực chúng chỉ được mang lại cho các giác quan của ta, tức là một cách hậu nghiệm? và làm sao có thể nhận thức được bản tính tự nhiên của sự vật theo các nguyên tắc tiên nghiệm để hình thành được môn Tự nhiên học thuần lý? Xin trả lời: Ta không lấy gì từ kinh nghiệm ngoài những gì cần thiết để mang lại cho ta một đối tượng cho giác quan bên ngoài hay giác quan bên trong. Đối với giác quan bên ngoài, chỉ là khái niệm đơn thuần về vật chất (quảng tính không có sự sống và không thể thâm nhập), với giác quan bên trong là nhờ khái niệm về một hữu thể tư duy (được mang lại trong biểu tượng thường nghiệm bên trong: cái Tôi tư duy). Đối với tất cả những gì còn lại, trong Siêu hình học về những đối tượng này, ta hoàn toàn không được sử dụng bất cứ nguyên tắc thường nghiệm nào, nghĩa là không đưa thêm một kinh nghiệm nào bổ sung cho khái niệm, để từ đó phán đoán về những đối tượng này.

Điểm thứ hai là: ta sẽ dành cho môn Tâm lý học thường nghiệm vị trí nào đây, khi nó vẫn thường được xem là một bộ phận của Siêu hình học, và nhất là ngày nay, người ta chờ đợi nơi nó nhiều kết quả triết học quan trọng sau khi đã mất hết hy vọng xây dựng một hệ thống tiên nghiệm về nhận thức? Xin trả lời: Nó phải đứng đúng chỗ của nó, tức về phía các khoa học tự nhiên thường nghiệm, tức phải xem nó là bộ phận của triết học ứng dụng. | Các nguyên tắc tiên nghiệm của nó là thuộc về triết học thuần

túy mà nó có quan hệ, nhưng không được lẫn lộn nó với môn Tâm lý học thuần lý. Vì thế, phải đưa Tâm lý học thường nghiệm ra khỏi lãnh vực Siêu hình học, vì bản thân ý niệm về Siêu hình học đã loại trừ nó về nguyên tắc. Tất nhiên, vì nhu cầu thông dụng của học thuật, ta hiện dành cho nó một vị trí nhỏ trong hàng ngũ siêu hình học, (dù chỉ như một phụ lục tạm thời). | Ta tạm làm như vậy chỉ là vì các lý do kiệm ước, bởi lẽ, môn tâm lý học thường nghiệm chưa đủ phong phú để được xem như một môn học độc lập, nhưng đồng thời, phải chú ý để dần dần đưa nó ra hẳn bên ngoài và đặt nó vào đúng vị trí mà hiện nay nó còn ít quen thuộc vì đã gần gũi quá nhiều với các vấn đề của Siêu hình học. Nó giống như người xa lạ nhưng ở lâu mãi thành quen, nên ta sẵn lòng tiếp tục chứa chấp cho đến khi nó xây dựng hoàn chỉnh ngành **Nhân loại học (Anthropologie)*** - đối trọng của môn khoa học tự nhiên thường nghiệm -, bấy giờ sẽ dọn ra ở hẳn trong cơ ngơi riêng của nó.

Trở lên là Ý niệm khái quát về Siêu hình học, một môn học được kỳ vọng quá nhiều nhưng ít được xem xét nghiêm chỉnh, nên sau khi các chờ đợi đầy hào hứng chẳng may không thành hiện thực thì lại bị rã rúng, xem thường. Công cuộc **Phê phán** của chúng ta rút lại ở điểm: dù Siêu hình học không thể là nền móng cho tôn giáo, nó vẫn là một trong những tường thành bảo vệ quan trọng nhất, và lý tính con người - dù luôn chạy theo con đường biện chứng sai lầm một cách tự nhiên - vẫn không bao giờ thiếu được môn Siêu hình học, vì nơi đây, lý tính vừa kiểm nghiệm xu hướng tự nhiên của mình, vừa tự nâng cao để nhìn nhận mình một cách sáng tỏ và khoa học, ngăn ngừa những đổ vỡ mà lý tính tư biện bất chấp lề luật sẽ gây ra trong lãnh vực đạo đức và tôn giáo. Do đó, ta tin chắc rằng, dù có ai cố đối xử thô bạo

* Nhân loại học: xem chú thích* cho B578. (N.D).

B878 và khinh thị với Siêu hình học, vì không biết đánh giá một môn khoa học từ **bản tính tự nhiên** của nó mà chỉ căn cứ vào các kết quả nhất thời, họ cũng không bao giờ có thể từ bỏ hẳn nó được, và cuối cùng rồi chúng ta cũng sẽ tìm đến với Siêu hình học **như trở lại với người tình cũ đã chia tay**. Vì, đối với các mục đích cơ bản của mình, lý tính chỉ có thể lựa chọn: hoặc đạt được nhận thức đầy đủ, sâu sắc hoặc phá hủy mọi nhận thức đúng đắn đã từng đạt được.

Như vậy, Siêu hình học - về tự nhiên cũng như về đạo đức* -, và đặc biệt sự Phê phán đối với lý tính liêu lĩnh bay bổng bằng đôi cánh của chính mình, phải đi trước như là môn dự bị cho mọi hoạt động của lý tính, cả hai sẽ cùng tạo thành TRIẾT HỌC với nghĩa đúng đắn và chân thực nhất của từ này. **Con đường triết học phải đi là con đường của sự minh triết, đồng thời cũng là con đường của khoa học, mà một khi đã được khai phá sẽ không bao giờ để cho bị vùi lấp lại và làm ta lạc hướng.**

Toán học, khoa học tự nhiên, và những kinh nghiệm chung của con người có giá trị rất lớn như những phương tiện cho các mục tiêu phần lớn là bất tất, nhưng rút cục cũng đều phục vụ cho những mục đích cơ bản và thiết yếu của nhân loại, với điều kiện phải thông qua **sự trung giới** của nhận thức lý tính từ các khái niệm thuần lý. | Nhận thức ấy ta gọi tên là gì cũng được nhưng thực chất không gì khác hơn là **Siêu hình học**.

B879 Chính vì thế, Siêu hình học cũng là sự hoàn tất của **Văn hoá**, tức của sự **đào luyện lý tính con người**. | Về mặt này, nó không thể thiếu được, dù ta gạt ra bên ngoài một số

* Sẽ được Kant trình bày trong hai quyển: “Các cơ sở Siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên” (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*) (1786); và “Siêu hình học về đức lý” (*Metaphysik der Sitten*) (1797). (N.D.)

ảnh hưởng của nó - với tư cách là khoa học - đối với các mục đích nhất định nào đó. Vì lẽ, Siêu hình học tập trung nghiên cứu các yếu tố và các châm ngôn cao nhất của lý tính làm nền tảng cho khả thể của nhiều khoa học khác và cho sự sử dụng của tất cả. Với tư cách đơn thuần tư biện, nó hữu dụng trong việc phòng tránh sai lầm hơn là mở rộng tri thức, điều đó không làm suy giảm giá trị của nó, trái lại, chính cơ quan kiểm duyệt tối cao sẽ đảm bảo uy quyền và uy tín cho nó. | Cơ quan tối cao này - [chính là bản thân lý tính] - sẽ đảm bảo trật tự, sự hòa hợp và cả sự thịnh vượng của cộng đồng khoa học và giữ vững không để cho những nỗ lực dững cảm và bổ ích của khoa học được xa rời mục đích chính yếu: đó là tạo dựng **hạnh phúc chung** cho nhân loại.

Bản sao lưu trữ

HỌC THUYẾT SIÊU NGHIỆM VỀ PHƯƠNG PHÁP

B880

CHƯƠNG IV

LỊCH SỬ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

Nhan đề trên được nêu ra để đặt tên cho phần cuối cùng còn lại của hệ thống lý tính thuần túy mà ta chỉ có thể trình bày đầy đủ hơn trong tương lai. Ở đây, từ quan điểm thuần túy tiên nghiệm – tức từ bản chất của lý tính thuần túy -, tôi chỉ đưa ra một cái nhìn hết sức sơ lược về toàn bộ những công trình mà các triết gia đã thực hiện cho đến nay. | Họ đều muốn xây dựng những tòa nhà đồ sộ về triết học, nhưng trước mắt tôi, chúng chỉ còn xuất hiện như những phế tích hoang tàn.

Điều đáng chú ý và thật ra cũng rất tự nhiên vì không có cách nào khác, đó là: con người, trong thời kỳ ấu thơ của triết học, đã khởi đầu bằng việc tìm hiểu bản tính của Thượng đế, về niềm hy vọng và các đặc điểm của cuộc sống trong tương lai ở đời sau, ngược lại với chúng ta, vì ta xem hai vấn đề này là **phần kết thúc** của mọi nỗ lực tư biện của tinh thần con người. Tuy nhiên, dù trong điều kiện nền văn minh còn kém phát triển chỉ có thể sản sinh một số khái niệm thô sơ về tôn giáo, vẫn không ngăn cản được một bộ phận ưu tú tiến hành những nghiên cứu rất tự do về các đối tượng này, và họ đều dễ dàng nhận ra rằng không có con đường nào chắc chắn để làm đẹp lòng đáng thiêng liêng vô hình và ít nhất để được hưởng hạnh phúc ở đời sau cho bằng hãy biết sống lương thiện và hợp đạo lý trong đời này. Bởi thế, Thần học và Đạo đức học là hai động cơ chính yếu, hay

B881

đúng hơn, là hai điểm thu hút mọi nghiên cứu trừu tượng của lý tính. Và chính việc nghiên cứu về đối tượng thứ nhất đã lôi kéo lý tính tư biện ngày càng đào sâu thêm và dần dần hình thành nên môn Siêu hình học lừng danh về sau.

Ở đây tôi không đi vào phân định các thời kỳ đã xảy ra các biến động lớn trong môn Siêu hình học, mà chỉ phác họa khái quát các Ý niệm khác nhau đã gây ra các cuộc cách mạng quan trọng nhất trong lãnh vực tư tưởng này. Ta thấy có ba mục tiêu lớn đã tác động đến những biến đổi sâu sắc trên diễn đàn tranh luận này:

1. **VỀ PHƯƠNG DIỆN ĐỐI TƯỢNG** của mọi nhận thức lý tính, các triết gia chia ra làm hai phái: các nhà duy cảm (Sensualisten) và các nhà duy trí [duy tâm] (Intellektualisten). EPIKUR đứng đầu phái trước và PLATON đứng đầu phái sau. Sự khác nhau giữa hai trường phái, dù rất tinh vi, đã bắt đầu rất sớm và kéo dài không dứt. Các nhà trước cho rằng tính hiện thực (Wirklichkeit) chỉ ở trong những đối tượng cảm tính, còn mọi thứ khác chỉ là tưởng tượng; các nhà sau thì cho rằng giác quan là cha đẻ của ảo tưởng và chỉ có giác tính mới nhận thức được chân lý. Các nhà trước không phủ nhận các khái niệm của giác tính có tính thực tại nào đó, nhưng chỉ theo nghĩa lô-gíc thôi, còn với các nhà sau, các khái niệm là thần bí. Các nhà duy cảm thừa nhận các khái niệm trí tuệ, nhưng cho rằng chỉ có những đối tượng cảm tính mới có sự tồn tại thực sự. Các nhà duy trí thì cho rằng mọi đối tượng tồn tại thực sự đều chỉ là khả niệm và cho rằng giác tính thuần túy có một quan năng trực quan độc lập với giác quan, còn giác quan thì chỉ làm rối loạn giác tính thuần túy.
2. **VỀ PHƯƠNG DIỆN NGUỒN GỐC** của các nhận thức thuần túy của lý tính, ta thấy trường phái này cho rằng

chúng đều hoàn toàn được rút ra từ kinh nghiệm, còn phái kia cho rằng chúng chỉ bắt nguồn từ lý tính, đối lập với kinh nghiệm. ARISTOTELES được xem là cầm đầu phái các nhà duy nghiệm (Empiristen), còn PLATON cầm đầu phái các nhà duy tâm (NOOLOGISTEN)*. LOCKE, là kẻ kế tục ARISTOTELES ở thời hiện đại và LEIBNIZ kế tục PLATON (dù LEIBNIZ giữ khoảng cách với hệ thống thần bí của PLATON), nhưng cuộc tranh cãi đến nay vẫn chưa ngã ngũ. EPIKUR triệt để trong hệ thống duy cảm (duy nghiệm) của mình (vì ông không bao giờ đẩy các kết luận ra ngoài ranh giới của kinh nghiệm) hơn là ARISTOTELES và LOCKE (nhất là LOCKE). LOCKE, sau khi rút ra mọi khái niệm và nguyên tắc của tinh thần con người từ kinh nghiệm, lại đi quá xa trong việc sử dụng các khái niệm và nguyên tắc này và cho rằng ta có thể chứng minh sự tồn tại của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn - cả hai đều nằm ngoài lãnh vực kinh nghiệm - cũng hiển nhiên như việc chứng minh bất kỳ định lý toán học nào.

B883

3. **VỀ PHƯƠNG DIỆN PHƯƠNG PHÁP:** Phương pháp là phương thức tiến hành dựa theo các nguyên tắc. Ta có thể chia các phương pháp đang thịnh hành ra làm hai: phương pháp tự nhiên chủ nghĩa (naturalistische) và phương pháp khoa học (szientifische).

Nhà tự nhiên chủ nghĩa trong lãnh vực lý tính thuần túy dựa vào nguyên tắc: chỉ có lý trí thông thường, - không cần sự giúp đỡ của khoa học -, mà họ gọi là “lý trí lành mạnh” hay “lương thức” mới có thể mang lại cho ta những

* “NOOLOGIST”: (do gốc chữ Hy Lạp: Nous = tinh thần, lý tính), chỉ người chủ trương nhận thức thuần lý chỉ rút ra từ lý tính (như PLATON, LEIBNIZ). Phản nghĩa với “Noogonist”: nhà duy nghiệm (như LOCKE ...) (xem B327). Đây là các từ cổ, nay quen dùng: nhà duy tâm/nhà duy nghiệm (Idealist/Empirist). (N.D).

câu trả lời thỏa đáng về các vấn đề hệ trọng nhất của Siêu hình học hơn là tư biện. Từ đó, họ cho rằng ta có thể xác định chu vi và diện tích của mặt trăng bằng mắt thường chính xác hơn là với phương pháp rắc rối của toán học. Thực ra đây là chủ nghĩa “thù ghét lý tính” (Misologie) được nâng lên thành nguyên tắc và điều phi lý, mâu thuẫn nhất là xem việc không cần biết đến các phương pháp khoa học cũng là một **phương pháp** để mở rộng nhận thức. Nhưng, đối với những nhà được mang danh là tự nhiên chủ nghĩa chỉ vì họ không biết điều gì hơn, ta không thể trách họ được. Họ tuân theo lý trí thông thường nhưng không hề phô trương rằng sự không hiểu biết của họ cũng là một phương pháp thậm chí là phương pháp rất thần diệu để giúp ta có thể kéo cả chân lý lên được từ đáy giếng sâu của Democrite!*. Phương châm của họ là: **Quod sapio satis est mihi, non ego curo esse quod Arcesilas aerumnosique Solonnes**” (Persino, Satirae III, 78: “Những gì tôi biết đã là quá đủ, vì tôi không cần quan tâm Arcesilaos đã ra sao và cả chàng Solon khốn khổ”).

B884 N.D), nhờ đó họ thể sống một đời an nhàn, sung sướng, không để khoa học làm phiền và cũng không làm phiền đến khoa học!

Còn đối với những ai theo đuổi phương pháp khoa học, họ có hai lựa chọn: phương pháp giáo điều hoặc phương pháp hoài nghi, tuy nhiên đều phải tiến hành một cách có hệ thống. Nếu ở đây, đối với phương pháp thứ nhất, tôi chỉ nhắc đến tên tuổi nổi tiếng của WOLFF, và đối với phương pháp thứ hai, đến DAVID HUME là cố ý không nhắc đến tên tuổi của các vị khác.

Vậy, chỉ còn con đường phê phán là còn để ngỏ. Nếu

* Tương truyền Democrite (460-370 Tr. CN) từng nói: “Chân lý ẩn mình dưới hố thẳm”. (N.D).

bạn đọc đã vui lòng quan tâm và kiên nhẫn cùng tôi đi suốt chặng đường, xin bạn đọc hãy tự xét có thấy ham thích đóng góp phần mình để biến con đường mòn nhỏ hẹp này thành một đại lộ của tư duy, con đường mà hằng bao thế kỷ chưa khai phá được và hy vọng rằng sẽ hoàn tất trước khi kết thúc thế kỷ này*, nhằm mục đích: đưa lý tính con người - từ chỗ khao khát hiểu biết và đã nỗ lực bao đời nay mà vẫn không thành công - đến sự thỏa mãn hoàn toàn.

Bản sao lưu trữ

* thế kỷ 18. Kant hoàn thành tác phẩm này lần đầu vào năm 1781. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

16 PHẦN II: PHƯƠNG PHÁP HỌC SIÊU NGHIỆM

Nếu Kant dừng lại ở phần Biện chứng pháp siêu nghiệm, quyển "Phê phán lý tính thuần túy" chỉ mới đặt được nền tảng cho nhận thức thường nghiệm (cảm năng và giác tính), vạch rõ sự bất lực và bất khả của Siêu hình học tư biện chứ chưa thực sự trả lời một cách tích cực câu hỏi cơ bản về khả thể của môn Siêu hình học mới mẻ mà ông muốn xây dựng. Khả thể của Siêu hình học "đích thực" theo cách hiểu của Kant phải là hạt nhân trong khuôn khổ toàn bộ tòa nhà của lý tính thuần túy. Sau khi "kiểm tra mọi thứ vật liệu", bây giờ là lúc phác họa đồ án xây dựng tòa nhà ấy. Nhiệm vụ xác định "các điều kiện hình thức cho hệ thống hoàn chỉnh của lý tính thuần túy" (B735) được Kant đặt tên là "**Phương pháp học siêu nghiệm**" tự nó đã nói lên ý nghĩa và tầm quan trọng của Phần 2 vốn thường bị lướt qua trong các sách giới thiệu về quyển Phê phán này. Ở đây - dù ý thức đầy đủ tầm quan trọng - chúng ta cũng không thể làm khác hơn nếu không muốn phần chú giải nhập môn này sẽ quá dài. Và lại, sau các bước tìm hiểu, ta có khá đủ điều kiện để tự mình tìm đến phần này, còn để thực sự tái tạo ý nghĩa của Phần II, nhất là Chương 2 về "Bộ chuẩn tắc (Kanon) của lý tính thuần túy", ta cần có cái nhìn tổng quan về toàn bộ triết học Kant trước đã, điều vượt khỏi khuôn khổ của Quyển Phê phán này. Kant tiến hành 4 bước trong phần "Phương pháp học siêu nghiệm": Kỹ luật học, Bộ chuẩn tắc, Kiến trúc học và lịch sử của lý tính thuần túy. Ta thử điểm lại một cách khái quát các bước ấy.

16.1 Kỹ luật học của lý tính thuần túy (B737-822)

Phản tư về các nền tảng của khoa học trước khi bắt tay xây dựng nó là công việc thuộc lĩnh vực mà triết học truyền thống Tây phương gọi là "**Phương pháp**". Ta nhớ đến các công trình nghiên cứu về Phương pháp của **Aristote**, **Francis Bacon** và nhất là **Descartes** với tác phẩm nổi tiếng "**Các luận văn về Phương pháp**" (*Discours de la methode*, 1637). Sau khi đã biết lý tính tư biện đã phạm phải bao nhiêu sai lầm, ta không ngạc nhiên khi Kant bắt đầu bằng "**Kỹ luật học**", tức các phương pháp mà lý tính từ nay không được phép sử dụng vì đã bị lạm dụng quá nhiều trong quá khứ. Lý tính trước hết phải phục tùng các "kỹ luật tư duy" để phòng tránh sai lầm nhằm "điều trị" căn bệnh hoang tưởng trầm kha của nó trước khi nó thực sự "lành mạnh" để có thể bắt tay làm những gì "hợp pháp và chính đáng".

- lý tính phải từ bỏ "Phương pháp giáo điều", không thể bắt chước phương pháp đặc thù này của toán học (vì thiếu tính chất "trực quan" của toán học) để đưa ra các định nghĩa, tiên đề và chứng minh bằng các khái niệm thuần túy.
- lý tính phải thận trọng và chỉ được sử dụng **tạm thời** các phương pháp "tranh biện" và "hoài nghi" khi đưa ra các giả thuyết và chứng minh. "Các phán đoán do lý tính thuần túy đưa ra phải có tính tất yếu hoặc không là gì cả" (B809).
- Phương pháp "phê phán" là con đường đúng đắn duy nhất cho lý tính, và ta đã biết phương pháp này của Kant - về không gian-thời gian, các phạm trù và các ý niệm.

Riêng đối với học thuyết của Kant về việc sử dụng các Ý niệm của lý tính một cách **điều hành** (như đã bàn ở mục 14-15), ta thấy Kant có phần đóng góp thực sự độc đáo và mới mẻ, so với các quan niệm về Phương pháp trước Kant. Nếu Phương pháp theo nghĩa cổ điển của Aristote là "**Công cụ**" (gốc Hy Lạp: Organon: "Công cụ", tên gọi Aristote dành cho các tác phẩm lô-gíc học của ông) nhắm đến "**nghệ thuật chứng minh**" (*ars demonstrandi*); còn "Công cụ mới" của Bacon ("**Công cụ mới của các khoa học**". 1620) nhắm đến "**nghệ thuật để tìm ra cái mới**" (*ars inveniendi*), thì các "nguyên tắc điều hành" của Kant tuy không mang lại tri thức mới nhưng cung cấp các nguyên tắc **phán đoán** phổ quát có giá trị thúc đẩy và định hướng nghiên cứu (*heuristisch*).

16.2 Bộ chuẩn tắc của lý tính thuần túy (B823-859)

Đây là phần kết thúc thực sự của toàn tác phẩm, mở ra viễn tượng mới, đặt nền tảng cho **Siêu hình học tương lai** theo cách hiểu của Kant. **Bộ chuẩn tắc (Kanon)** là gì? Ngay trong **Lời dẫn nhập** của tác phẩm, Kant đã nêu mục đích: "sự Phê phán siêu nghiệm mà ta sẽ tiến hành là sự chuẩn bị cho bộ Công cụ (Organon), và nếu bộ Công cụ mới mẻ này không thành công ngay thì ít nhất ta cũng sẽ có được một Bộ chuẩn tắc (Kanon) của lý tính thuần túy để dựa vào đó ta sẽ có ngay trình bày được đầy đủ toàn bộ hệ thống triết học của lý tính thuần túy về mặt phân tích cũng như tổng hợp, về mặt giới hạn cũng như mở rộng nhận thức tiên nghiệm" (B26). Bây giờ là lúc Kant đề ra Bộ chuẩn tắc ấy với định nghĩa rõ ràng: "Tôi hiểu "**Bộ chuẩn tắc**" là một danh sách gồm toàn bộ các nguyên tắc tiên nghiệm để sử dụng một quan năng nhận thức nào đó" B824). Thế nhưng, sau quá trình phê phán, Kant thấy rõ chỉ có thể có Bộ chuẩn tắc cho giác tính, chứ không thể có bộ chuẩn tắc nào cho lý tính thuần túy tư biện cả (vì

nó toàn là sai lầm “biện chứng”); nên với lý tính **tư biện**, chỉ có **Kỷ luật học** thôi! (B825).

16.2.1 Vậy nếu muốn có Bộ chuẩn tắc cho lý tính **thuần túy** (không được lẫn lộn với lý tính **thuần túy tư biện, lý thuyết**), ta chỉ có thể xem xét lý tính **thuần túy** dưới giác độ sử dụng nó về mặt **thực hành** mà thôi. Vậy “**thực hành**” (**praktisch**) là gì? “**Thực hành là tất cả những gì có thể làm được bằng Tự do của ý chí**” (B828). Ta đang chạm đến “**cửu cánh tối hậu của lý tính**”, và **khả thể của Siêu hình học là hoàn toàn phụ thuộc vào lợi ích thực hành của lý tính**. Lợi ích thực hành, Tự do thực hành, đó là lãnh vực của Đạo đức và Đạo đức học, phần cốt tủy của triết học Kant. Nói khác đi, **Kant chờ đợi tìm thấy câu trả lời cho các câu hỏi bất khả về mặt lý thuyết nhờ vào năng lực thực hành của lý tính thuần túy**. Giải quyết vấn đề này là giải quyết vấn đề cơ bản của Kant về khả thể của Siêu hình học. Kant hỏi rõ: “**Những gì lý tính không thể mang lại cho ta trong lãnh vực tư biện, phải chăng có thể mang lại từ quan điểm thực hành?**” (B832). Lý tính - cả tư biện lẫn thực hành - tập trung vào 3 câu hỏi nổi tiếng:

- Tôi có thể biết gì?
- Tôi phải làm gì?
- Tôi có thể hy vọng gì?

(cả 3 câu này lại quy về một câu hỏi thứ tư: con người là gì?).

Câu hỏi 1 đã có câu trả lời qua suốt phần I của Phê phán lý tính thuần túy. Câu hỏi 2 là “**thuần túy thực hành**” sẽ được trả lời trong phần Đạo đức học sau này bởi bản thân câu hỏi này “**không phải là câu hỏi siêu nghiệm mà là câu hỏi đạo đức nên bản thân sự Phê phán (trong quyển này) không đề cập đến**” (833).

Toàn bộ sự chú ý trong Bộ chuẩn tắc là nhắm đến câu hỏi thứ ba: “**Nếu tôi làm những gì phải làm, tôi được phép hy vọng gì?**”. Tại sao lại tập trung vào câu hỏi này ở đây? Vì câu hỏi **vừa có tính thực hành, vừa có tính lý thuyết**. **Thực hành** vì Hy vọng thiết yếu gắn liền với mọi hành động; còn **lý thuyết** là vì đối tượng được Hy vọng nhằm đến cũng là dạng “**nhân thức**” nào đó cần phải làm rõ.

Hy vọng nhắm đến đối tượng nào? Kant trả lời đơn giản: “**Mọi hy vọng đều hướng đến Hạnh phúc**” (833). Nhưng - do bi quan hay do óc thực tế - Kant biết rằng **Hạnh phúc** đạt được bằng các điều kiện thường nghiệm không thể thỏa mãn con người lâu dài. Nó phải là “**Thiên phúc**” (**Seligkeit**). Thuật ngữ khá cổ lỗ này muốn nói đến

một hạnh phúc lâu dài, bền vững không chỉ có giá trị trần tục. Đối với "hạnh phúc tối cao" này, con người khó đạt được tự sức mình; điều có thể làm được là hy vọng rằng sẽ **xứng đáng** để được hưởng niềm lạc phúc ấy.

Thực chất, đó cũng sẽ là câu hỏi "Tôi phải làm gì?" để **xứng đáng** với hạnh phúc, câu hỏi tạm thời còn gác lại dành cho Đạo đức học vì ở đây mới chỉ bàn về nguyên tắc. Một hy vọng như thế chỉ có thể trở thành sự thật nếu được gắn liền với 2 giả định như Kant nói: "bản thân lý tính **buộc phải** giả định có một nhà cai trị sáng suốt như thế cho thế giới đạo đức cũng như có một cuộc sống trong tương lai, nếu không, các quy luật đạo đức sẽ chỉ là các giấc mơ hoang đường và các kết quả gắn liền với các quy luật đạo đức cũng sẽ tiêu tan cả" (B839). Phải chăng với hai giả định trên (có Trí tuệ tối cao; có đời sống tương lai sau khi chết), Kant quay về lại với các ảo tưởng đã bị chính ông phê phán? Tại sao được phép có bước nhảy từ lợi ích của lý tính sang tính hiện thực của những đối tượng siêu việt? Kant chưa trả lời vội trong phần "Bộ chuẩn tắc" này mà dành quyền trả lời cho quyển "Phê phán lý tính thực hành" sau này. Ở đó, Kant sẽ bảo: nhu cầu có tính Siêu hình học của lý tính có **giá trị khách quan** vì nó phổ quát, gắn chặt với quy luật đạo đức như một tiền đề. Tuy nhiên có điểm quan trọng ta cần lưu ý:

- Giả định mà Kant nói ở trang 839 vừa trích dẫn ở trên là do lý tính **buộc phải** giả định" như một tất yếu lô-gíc của tư duy còn mang đậm màu sắc của "vương quốc ân sủng" trong Thần học đạo đức thuần lý của Leibniz. Các giả định ấy - tuy đã bắt đầu mang tính "thực hành" - nhưng vẫn chỉ là kết quả của các nguyên tắc **điều hành** của lý tính thuần túy.
- Đi vào lãnh vực thuần túy thực hành sau này trong đạo đức học, ta sẽ thấy Kant cần nhắc lại, xây dựng "vương quốc đạo đức" thực sự có **tính tự trị (autonom)**, **độc lập** với các giả định về "nhà cai trị tối cao" và "cuộc sống ở đời sau". Hai giả định này - trước tính **"tự trị"** của lý tính thực hành - bị hạ thấp xuống thành các "định đề" của hành vi đạo đức. Ngay trong phần Bộ chuẩn tắc này, Kant đã bắt đầu bộc lộ quan điểm ấy bằng khẳng định mạnh mẽ:

"Vi lý tính thực hành mới là kẻ duy nhất có quyền hướng dẫn các hành vi của ta, nên ta không xem các hành vi đạo đức là bắt buộc phải làm bởi vì đó là mệnh lệnh của Thượng đế, trái lại, ta xem chúng là các mệnh lệnh thiêng liêng bởi vì ta thấy có nghĩa vụ phải làm từ trong nội tâm ta" (B847). Và "Thần học đạo đức

[Kant dùng chữ "Thần học đạo đức" hoàn toàn trong tinh thần của Leibniz] chỉ có giá trị sử dụng nội tại. Nó dạy ta phải **hoàn thành sứ mạng của ta trong thế giới này**, bằng cách tự đặt mình phù hợp với toàn bộ hệ thống các mục đích. Đồng thời nó cảnh cáo ta không được rơi vào thái độ cuồng tín hão huyền, và ta sẽ đắc tội nếu rời bỏ sự hướng dẫn của lý tính có thẩm quyền ban bố quy luật trong đời sống đạo đức để chuyển thẩm quyền này vào tay một ý niệm về Hữu thể tối cao. Bởi vì ý niệm này không có tính nội tại, mà là sự sử dụng thần học đạo đức một cách siêu việt. Và cũng giống như việc sử dụng lý tính tư biện một cách siêu việt, nó sẽ không tránh khỏi làm đảo lộn và phá vỡ các mục tiêu tối hậu của lý tính" (nt).

Sau này, các triết gia "duy tâm tuyệt đối" kế tục Kant sẽ đẩy tính "tự trị" (Autonomie) dựa trên bản thân lý tính đi xa hơn nữa, xóa bỏ cả các **định đề** của lý tính "hy vọng" (Thượng đế tồn tại và linh hồn bất tử), vì xem chúng còn mang màu sắc của Siêu hình học cổ truyền⁽¹⁾.

- 16.2.2 Từ Hy vọng tất yếu dẫn đến giả định về đối tượng của Hy vọng là lô-gíc nội tại của lý tính đang đòi hỏi giải đáp về mặt **thực hành** cho nguyện vọng và lợi ích sâu xa của lý tính. Ở đây, trong khuôn khổ "Bộ chuẩn tắc", Kant chỉ nêu nguyện vọng và lợi ích ấy của lý tính: Ý thể về sự Thiện tối cao (summum bonum) gắn liền với hai "lòng tin": Thượng đế và sự bất tử của linh hồn. Lô-gíc nội tại này của lý tính thực hành là phần kết thúc thực sự cho quyền "Phê phán lý tính thuần túy" nhằm **xác định sự sử dụng chính đáng và phạm vi hoạt động tối đa của lý tính thuần túy**. Như vậy, Bộ chuẩn tắc đã giải đáp khả thể của Siêu hình học và chuyển Siêu hình học (theo

(1) Ở đây chưa phải lúc cho phép chúng ta đi sâu tìm hiểu việc tiếp thu và phê phán Kant của các triết gia duy tâm sau Kant, nhất là Hegel. Theo Hegel, Kant thật sự còn thiếu một quan niệm hoàn chỉnh về "Thực hành" (Praxis). Lý tính thực hành của Kant chỉ là lý tính lý thuyết được mang ra phục vụ cho các mục đích "thực hành". Đạo đức học của Kant còn đặt cơ sở trên sự "phân đôi thế giới", tách rời thế giới đạo đức với thế giới thường nghiệm, vì thế không làm rõ được tính thống nhất của **Hành động (Handeln)**. Ngoài ra, theo Hegel, cái "Phải làm" của Kant là trừu tượng, chủ quan, phi lịch sử và thiếu "nội dung đạo đức thực chất" (substantielle Sittlichkeit). Sau này, Max Scheler, Nietzsche, Husserl, Nicolai Hartmann đều có những ý phê phán gần tương tự. Chúng ta sẽ có dịp tìm hiểu và bàn bạc về các phê phán này trong phần **Chú giải** cho quyển "**Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý**" (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) của Kant và cho quyển: "**Hiện tượng học của Tinh Thần**" (*Phänomenologie des Geistes*) của Hegel.

ngĩa rộng) vào lãnh vực thực hành. ("Siêu hình học" theo nghĩa hẹp là các mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm được trình bày trong hai quyển "Siêu hình học về tự nhiên" và "Siêu hình học về đức lý").

Trong "Bộ chuẩn tắc", Kant nói đến "**hai lòng tin**", rồi sau này, trong "Phê phán lý tính thực hành", Kant nói đến các "**định đề**" (tức khẳng định "**hai lòng tin**" ấy một cách "tổng hợp-tiên nghiệm"). Ta không thể không nêu câu hỏi: một "nhận thức" như thế có còn mang tính "khoa học" nghiêm ngặt không? Một Siêu hình học dựa trên lòng tin và được định đề hóa có còn là một khoa học? Xét về giá trị nhận thức, nó là quá ít để được gọi là "khoa học", nhưng xét về "cửu cánh tối hậu", nó lại quá nhiều so với khoa học! Kant thấy rõ khó khăn ấy và ông khiêm tốn cho rằng ta đành phải vừa lòng với nó, nếu muốn có một nền Siêu hình học "tử tế", vừa sức với con người. Ông tự nêu câu hỏi: "Phải chăng trên đây là tất cả những gì mà lý tính có thể làm được khi nó mở ra viễn tượng bên ngoài thế giới kinh nghiệm? Phải chăng chẳng có gì hơn là hai lòng tin ấy? Nếu chỉ vậy thôi thì lương năng bình thường cũng có thể mang lại, hà tất phải cần đến sự chỉ bảo của triết học và triết gia?" (B858). Rồi hỏi ngược lại: "Nhưng phải chăng như vậy là đòi hỏi rằng nhận thức thiết thân với con người đều vượt khỏi trình độ của lương thức, của lý trí thông thường và chỉ có triết gia mới khám phá được?". Sau cùng, theo đúng tinh thần của J.J. Rousseau kêu gọi trở về với "lương thức" thông thường (le bon sens) được Kant rất tán thưởng, ông khiêm tốn rút ra kết luận: "đối với các cửu cánh cơ bản và tối hậu của con người, không có nền triết học cao siêu nào có thể hướng dẫn cho ta bằng sự hướng dẫn mà Tự nhiên đã phú bẩm cho lương năng bình thường nhất" (B859).

Việc chuyển hướng Siêu hình học sang phạm vi thực hành kéo theo sự thay đổi cả quan niệm về "**Triết học**". Với Kant, triết học không còn được hiểu như một quan niệm trường ốc nhằm rao giảng chân lý và giáo dục lương thức, trái lại có ý nghĩa "**toàn hoàn vũ**" (Kosmisch hay Kosmopolitisch) như là "khoa học về mối quan hệ giữa mọi nhận thức với các cửu cánh cơ bản của lý tính con người (teleologia rationis humanae)" (B867) "mà mọi người đều tất yếu phải quan tâm" (nt) được hiện thân bằng **hình tượng lý tưởng** của triết gia (...) "không phải đơn giản là kẻ thiệ nghệ về (sử dụng) lý tính mà là **Người ban bố luật lệ (Gesetzgeber)** cho lý tính con người", "là hình ảnh nguyên mẫu của bậc triết nhân chỉ có thể có trong ý niệm" (nt). "Mục đích hay cửu cánh tối hậu này không gì khác hơn là toàn bộ "**vận mệnh của con người**" (B868). Triết học chỉ là "học cách triết lý" (philosophieren) và tất cả đều chỉ là **phương**

tiện để phục vụ cho cứu cánh là “tạo dựng hạnh phúc chung cho nhân loại” (B868).

Tóm lại, “**nhận thức**” trong phạm vi kinh nghiệm, nhưng phải “**sống**” như một triết nhân, tức như một con người hữu hạn, theo đuổi những mục đích thiết thân nhưng **không được nhằm lẫn giữa cứu cánh và phương tiện**, nghĩa là luôn biết hướng tới các “cứu cánh cơ bản và tối hậu” của lý tính, có lẽ, đó là điều Kant muốn nói qua suốt tác phẩm này. Kant khiêm tốn và cũng thật hết sức sâu sắc, thâm trầm ở chỗ đó ⁽¹⁾.

- 16.3 Hai mục còn lại của Phương pháp học siêu nghiệm (Kiến trúc học và Lịch sử của lý tính thuần túy) phác họa sơ lược những gì lý tính đã và có thể làm để hoàn chỉnh hệ thống của lý tính thuần túy theo tinh thần của Bộ chuẩn tắc. Trong thực tế, đó sẽ là nhiệm vụ mà triết học duy tâm “tuyệt đối” sau Kant sẽ tiếp thu, cải biến, “tập đại thành” để đưa triết học Tây phương nói chung, triết học cổ điển Đức nói riêng lên một đỉnh cao mới: một đỉnh cao để làm mọi người say sưa, “choáng váng” (B717) bởi không còn hương vị khiêm tốn, đạm nhiên của Kant nữa.

(1) Mạch ngầm tư tưởng này của Kant nhuần thấm nhiều thế hệ triết gia về sau, cho dù đôi khi dưới dáng vẻ khác lạ bay bổng so với văn phong nghiêm nghị và khô khan của Kant, chẳng hạn: “Célébrer l’avenir; non le passé: faire ce poème: le Mythe de l’avenir, vivre dans l’espérance! Instants de béatitude! Et puis tirer de nouveau le rideau pour consolider les pensées, se tourner vers les buts les plus proches” (Nietzsche). Dịch theo kiểu Bùi Giáng: “Xin nàng Thần Thoại Hôm Sau của Hy-Vọng-Vĩnh-Phúc-Ngày-Mai về trong Giờ-Hiện-Tại! Rồi rũ bóng xiêm vàng lên Bích-Ngan Chiêu Hoa, bảo tồn cho Tư Duy Vững Chãi, rồi can đảm quay trở về chấp thuận Bụi Gió Tồn Sinh, hân hoan hưởng tâm hồn thực hiện những niềm vui thiết thực, những mục đích gần gũi chim phụng ở bên mình, rũ phượng mơ màng là lá cỏ mọc bờ tư lự giữa ngại ngùng là đin giô phím sương bay.

Quay về với những mục đích thiết thân, nhưng không quên vòm trời hồng vàng cõi xa miền Bích Ngạn. Hương màu xa vắng vẫn bay về bên mộng Mục tử chăn trâu (...). Cầu xin thi sĩ và triết gia hãy gắng bảo vệ Ngôi nhà chõ che Hữu Thế, dùm bọc điệu xoang. Nói những lời hoa để thêu dệt đời hồng. Được chứ? (Bùi Giáng: “Martin Heidegger và tư tưởng hiện đại”. NXB Văn học, 2001, trang 106-107).

17 KẾT LUẬN

Theo các tư liệu đáng tin cậy, khi viết quyển Phê Phán này, Kant chưa có ý định viết tiếp các quyển Phê phán (Phê phán lý tính thực hành, Phê phán năng lực phán đoán...) còn lại. Trong thời điểm 1781, năm hoàn thành tác phẩm này, đây là sự Phê phán duy nhất muốn đo lường mọi khả thể của lý tính thuần túy, kể cả lý tính thực hành. Tác phẩm này làm xong nhiệm vụ "khảo luận về Phương pháp" (Traktat von der Methode); nhưng lô-gíc nội tại của công việc nghiên cứu đã thúc đẩy Kant tiếp tục phát triển những ý tưởng mà chúng ta sẽ có dịp tìm hiểu trong các tác phẩm tiếp theo/.

-----oOo-----

Bản sao lưu trữ

MỤC LỤC TÊN NGƯỜI *

* Số trang căn cứ vào nguyên bản, lần xuất bản thứ hai (1787) (bản B), v.d: 737=B737. Riêng Lời Tựa cho lần xuất bản thứ nhất (1781) căn cứ vào nguyên bản A, Vd: AIX.

| | |
|--|--|
| Alexander 737 | Hume 5, 19, 127, 773, 788, 792, 884 |
| Aristote VIII, 105, 107, 324, 370, 882 | Lambert 508 |
| Arkesilaos 803 | Leibniz 61, 293, 320, 323, 326-332, 337, 460, 470, 630, 632, 696, 840, 882 |
| Bacon von Verulam (Francis Bacon) II, XII | Locke 119, 127, 327, 882, AIX |
| Baumgarten 35 | Mairan, Von 489 |
| Berkeley 71, 274 | Mendelssohn 413 |
| Bonnet 696 | Newton XXII, 313 |
| Brucker 372 | Người xưa: 83, 85, 113, 229, 290, 312, 478, 645, 868 |
| Các nhà Giáo điều AIX, các nhà Hoài nghi AIX, các nhà Khắc kỷ 597, các nhà Kinh viện 113 | Ovid AIX |
| Cartesius (René Descartes) 274, 405, 422, 630 | Persius 883 |
| Cicero 717 | Platon 9, 370-375, 371, 499, 530, 596, 882 |
| Copernicus XVI, XXII, 313 | Priestley 773 |
| Demokrit 883 | Segner 15 |
| Descartes xem Cartesius | Stahl XII |
| Diogenes Laertius XI | Sulzer 769 |
| Epikur 208, 478, 499, 881 | Thales XI |
| Galilei XII | Toricelli XII |
| Haller 641 | Tu viện trưởng Tenasson A XVIII |
| Hecuba AIX | Wolff XXXVI, 61, 329, 864, 884 |
| Hobbes 780 | Zedlitz, Freiherr von III |
| | Zenon 530 |

MỤC LỤC VẤN ĐỀ VÀ NỘI DUNG THUẬT NGỮ *

* Trong rất nhiều thuật ngữ được dùng trong sách này, chúng tôi chọn ra khoảng 200 mục từ quan trọng và thường xuất hiện nhất để đưa vào Mục lục này. Mỗi thuật ngữ được giải thích ngắn gọn theo cách hiểu của Kant và liệt kê các nội dung liên quan (chỉ nêu những gì tiêu biểu nhất nhằm hiểu rõ thuật ngữ chứ không cốt thật đầy đủ). Các thuật ngữ và châm ngôn La tinh, Hy Lạp đều được dịch và giải thích ngay khi chúng xuất hiện trong sách nên không đưa vào Mục lục để đỡ rườm, trừ một vài từ thật quan trọng.

Số trang được ghi theo nguyên bản (Bản A: ghi rõ: vd: A100; Bản B: chỉ ghi số trang, vd: 100 = B100. Dấu →: “xem chữ”. Mục lục chi tiết có thể tham khảo thêm: **Heinrich Ratke**: “Systematisches Handlexikon zu Kants Kritik der reinen Vernunft” (Từ điển “Phê phán lý tính thuần túy” của Kant), 1929, NXB Felix Meiner Verlag, Hamburg 1991.

Ảo ảnh: Chimäre: tưởng tượng tùy tiện, sản phẩm hoang đường của đầu óc (Hirngespinst) 372

Ảo tượng: Schein: a) thường nghiệm, vd: ảo tượng quang học 351; b) lô-gíc: vông luận, suy luận sai vì chỉ mô phỏng hình thức của suy luận lý tính; c) siêu nghiệm: dựa vào các nguyên tắc siêu việt (transzendent) vượt khỏi các ranh giới của kinh nghiệm 352, tức xem điều kiện chủ quan của tư duy là nhận thức về đối tượng: ảo tượng biện chứng; 86 170 349 là tự nhiên, không thể tránh khỏi nhưng có thể dùng sự Phê phán để thường xuyên khắc phục. 353 399 672

Ảo tưởng: Illusion, Täuschung: ảo tưởng lô-gíc 622, 626; là tự nhiên 610, không thể tránh được 353 399 672, A388

Bản thể: Substanz: cái không biến đổi trong tồn tại 183: → cái hiện tồn (das Reale) vẫn còn nguyên như → cơ chất (Substrat) trước mọi thay đổi (Wechsel) của các tùy thể. 225 231 250; cơ chất của mọi quy định thời gian 231; cái gì không bao giờ có thể chỉ là thuộc tính 149 288 300 = sự vật (Ding) 279 339 663; bản thể đơn giản, cơ bản và bản thể đa hợp 408-413 462-471; nguyên tắc về tính thường tồn của bản thể trong tự nhiên 224-232 291, trong

cộng đồng tương tác 256. Phạm trù bản thể (# tùy thuộc, tùy thể, Inhaerenz) 106 111 129 227 230 291 302 422 429 432 441. Niệm thức của nó 183 186. Thực chất bản thể chỉ là biểu tượng của chủ thể suy tưởng, luôn phải quan hệ với trực quan 408 149, đối tượng thường tồn của trực quan cảm tính 800; → thường tồn

Bản thể học, Hữu thể học: Ontologie (→ Siêu hình học) 873. Kant dẹp bỏ bản thể học truyền thống để thay vào bằng Phân tích pháp (Analytik) 303

Bản thể học (chứng minh; luận cứ): ontologischer Beweis: chứng minh bằng các khái niệm suông 618 635 hoặc hoàn toàn tiên nghiệm 618 633 → Thượng đế

Bản thể học (thần học): Ontotheologie: 660

Bản thể (cái): Substantiale: đối tượng nói chung, tồn tại không phụ thuộc vào cái khác = chủ thể siêu nghiệm 441 427; totum substantiale phaenomenon 469

Bản thể (tính): Substantialität: của các hiện tượng: năng lực để trở thành bản thể 232 250; → vông luận về tính bản thể (của linh hồn) 365

Bản thể (tồn tại như): sub-

- sistieren, Subsistenz:** 52 56
441 → Phạm trù bản thể
- Bất hoại (tính): Inkorruptilität/Unzerstörbarkeit:** của linh hồn, như là một vấn đề 403
- Bất tất (cái, tính): zufällig, das Zufällige Zufälligkeit:** - cái bất tất: sự không-tồn tại của nó là có thể có 301 442 486 509 517 558 612 617 633 816; các mục đích bất tất và tất yếu 851; sự thống nhất bất tất của cái đa tạp 466 481; **tính bất tất # tính tất yếu:** a) phạm trù: bất tất → tất yếu; b) nguyên tắc về tính bất tất là một nguyên tắc chủ quan, điều hành và hướng dẫn nghiên cứu của lý tính 644; quy luật về tính bất tất của mọi hiện tượng 589 591; Nguyên tắc về tính bất tất trọn vẹn (không bị giới hạn) 590 593; tính bất tất thường nghiệm và khả niệm (thuần túy, không bị ràng buộc bởi điều kiện thời gian) 486 488; nhưng nhìn chung đều phục tùng một quy tắc 807; tính bất tất của cái có-điều kiện trong sự tồn tại 447; của kinh nghiệm, của các sự kiện 795, của mô thức và chất liệu 654; của một định luật tự nhiên 794; của Thế giới 650; của việc sinh sản 807..., tính bất tất của cái có-điều kiện trong sự tồn tại 447; của kinh nghiệm, của các sự kiện 795, của mô thức và chất liệu 654; của một định luật tự nhiên 794; của Thế giới 650; của việc sinh sản 807..., của thiết kế của Thế giới 655 657
- Bất tử (sự) của linh hồn: Immortalität, Unsterblichkeit:** XXX XXXII một vấn đề không tránh được của lý tính thuần túy 7; cứu cánh của siêu hình học 395; xét và bác bỏ các chứng minh về vấn đề này 424-427;
- Bên ngoài (cái): Äussere (das)** 317 321..., 330 340...
- Biện chứng (pháp): Dialektik:** a) Biện chứng pháp lô-gíc hay hình thức: lô-gíc về ảo tượng 85 349 815; b) Biện chứng pháp siêu nghiệm = Phê phán ảo tượng biện chứng 86 88 354 349-732; biện chứng (ảo tượng) tự nhiên và không tránh được của con người 354 510 723 775; cứu cánh tối hậu 697-730
- Biện chứng (tính): dialektisch:** 534 559 563 670 805
- Biểu tượng: Vorstellung/Hình dung (động từ): Vorstellen:**
quy định bên trong của tâm thức trong các quan hệ thời gian khác nhau 242; có ý nghĩa khách quan nhờ trật tự của quan hệ thời gian 243; cái chủ quan và cái khách quan (das Subjektive và das Objektive) của biểu tượng 819; chia ra làm: cảm giác, tri giác, nhận thức, trực quan và khái niệm

376. Năng lực biểu tượng: hoặc →
thụ nhận hoặc → tự khởi 84

Bộ chuẩn tắc: Kanon: tổng thể các nguyên tắc tiên nghiệm để sử dụng đúng đắn một quan năng nhận thức 824. Môn Lô-gíc thuần túy, phổ biến là Bộ chuẩn tắc cho giác tính và lý tính nhưng chỉ về mặt hình thức tư duy 77 85 170; ngược lại Phân tích pháp siêu nghiệm là Bộ chuẩn tắc cho năng lực phán đoán 171; các ý niệm là Bộ chuẩn tắc của giác tính 385; Bộ chuẩn tắc của lý tính thuần túy thực hành 736 823. Bộ chuẩn tắc → # Công cụ (Organon) 26 85 99

Cảm giác: Empfindung: Tác động của đối tượng vào quan năng biểu tượng 34; chất liệu của tri giác 60; của giác quan 286; của nhận thức cảm tính 74; của kinh nghiệm 270; đối tượng của nó - cái hiện tồn - có → lượng cường độ, ước một Độ 207-218

Cảm năng: Sinnlichkeit: a) một trong hai nguồn gốc chủ yếu của nhận thức con người (nguồn kia là giác tính) nhờ đó các đối tượng được mang lại cho ta 29 = năng lực được các đối tượng kích động = → tính thụ nhận của năng lực nhận thức 61 75 150; mô thức của tính thụ nhận này 43; phương cách trực quan của con người 60; cảm năng mang lại các mô thức cho trực

quan, còn giác tính mang lại các quy luật, cảm năng là đối tượng (cung cấp chất liệu) cho giác tính 692. Nguồn gốc của nó 334; các quy luật của nó 469 486, lãnh vực của nó 772. Phản bác học thuyết của Leibniz cho rằng cảm năng chỉ là biểu tượng còn hỗn độn, thiếu sáng sủa 320 323 326 332. b) theo nghĩa đạo đức, cảm năng là quan năng của dục vọng cảm tính 562 567 (có đối tượng là sự lạc thú, dễ chịu) 583 585

Cảm năng học: Ästhetik: Học thuyết về Cảm năng và trực quan (Cảm năng học siêu nghiệm) khác với nghĩa "tâm lý học" của Baumgarten chỉ "sự phê phán cảm xúc thẩm mỹ" (Mỹ học) 30 35; khoa học về mọi nguyên tắc tiên nghiệm của Cảm năng 35; khoa học về các quy luật của Cảm năng nói chung 76. Xem thêm XXXVIII 30 33 37-73 87 102 136 146 148 160 188 274 305 469 518

Cảm năng (tính): ästhetische: sự sáng sủa về trực quan AXVIII; lý luận có tính cảm năng 72; nguồn gốc có tính cảm năng 81

Cấu tạo: Konstruieren: diễn tả một khái niệm trong trực quan siêu nghiệm (Vd: hình tam giác) 711 744 750 757

Cấu tạo (sự): Konstruktion: phương cách diễn tả của toán học;

của số học và hình học 745, kiến tạo các khái niệm kiểu toán học 751 758 760 762 764

Cấu tạo (tính): Konstitutiv: xác định, quy định khách quan, đề ra quy luật → nguyên tắc 222 537 692 → # điều hành - regulativ

Chắc chắn (tính, sự): Sicherheit → sự xác tín (Gewissheit)

Châm ngôn: Maxime: a) của lý tính tư biện; nguyên tắc chủ quan dựa trên sự quan tâm của lý tính đến sự hoàn tất, trọn vẹn tối đa của nhận thức (→ = nguyên tắc điều hành) 694 770; b) **châm ngôn thực hành (đạo đức):** nguyên tắc chủ quan trong việc tuân theo các quy luật đạo đức như là cơ sở và lý do của hành vi 840

Chân lý: Wahrheit: a) về hình thức: sự trùng hợp với các quy luật của giác tính 350; sự trùng hợp của nhận thức với đối tượng của nó 82 196 236 296 670 848; tiêu chuẩn: 83 84 675 b) **chân lý siêu nghiệm, chất thể hay khách quan:** 85 = tính thực tại khách quan 269 114 816; kinh nghiệm là nguồn gốc của chân lý 375; nên cũng gọi là chân lý thường nghiệm. 247 679. Chân lý của một khái niệm = quan hệ với một đối tượng 517. Mảnh đất của chân lý (# đại dương của ảo tưởng) 294

Chất: Qualität: a) lô-gíc: phán

đoán về chất 95. Các phạm trù về chất 106 221; b) **hiện thực:** → cái thực tồn (das Reale) của hiện tượng 218, chỉ có thể hình dung được nhờ cảm giác 217; nối kết với đối tượng cảm tính thông qua niệm thức thời gian 182 300 = hình thể 748; quy định bên trong của đối tượng 319

Chủ thể: Subjekt: chủ thể tuyệt đối A348-351; chủ thể xác định 407; chủ thể tư duy (đồng thời là đối tượng/khách thể của chính mình) 471; = linh hồn 432; chủ thể đơn giản và đa hợp A360; chủ thể hành động 567 và tiếp; chủ thể đơn giản, lô-gíc 407; chủ thể siêu nghiệm = "cái gì đó đơn thuần" A355 → siêu nghiệm; có những chủ thể tuyệt đối tất yếu? 623; chủ thể của ý thức 428 và tiếp: của tư tưởng 429; của tính nhân quả 250 và tiếp; của các phạm trù 422; → cái Tôi, linh hồn, bản thể

Chủ thể (tính), chủ quan: subjektiv: đặc điểm của → tâm thức 38 59 62; tính chủ quan của các biểu tượng 819...

Chú ý (sự): Aufmerksamkeit 156

Chuỗi: Reihe: chuỗi các điều kiện XX 364 387 391-394 436 480 525 536 543 556 563 506 587 649; chuỗi đi lên và chuỗi đi xuống 436; tính toàn thể (tính trọn vẹn) của chuỗi 379 436 484 487 525 536 543 556

593 612 713; tính toàn thể tuyệt đối trong việc tổng hợp cả chuỗi 382 393 434 801; → tổng hợp quy tiến và quy thoái của chuỗi 438 514 523 538. Chuỗi hiện tượng 472 484; chuỗi khả 'niệm 486

Chữ cái: Monogramm: = phác họa (Umriß) 861; các chữ cái của năng lực tưởng tượng thuần túy 181 598

Commercium (It): cộng đồng năng động hiện thực của các bản thể 260 302 403; trong tâm lý học thuần lý: khái niệm của linh hồn với các đối tượng trong không gian và với thân xác của chủ thể 403 409

Communio (It): # commercium: cộng đồng chủ quan của các bản thể trong ý thức của ta: cộng đồng thông giác 261

Communio spati (It): cộng đồng các đối tượng trong không gian (vị trí) đơn thuần, không có tính năng động 260

Con số: Zahl: Đại lượng của một trực quan nói chung 752 748; là niệm thức của Lượng 182. Công thức số = mệnh đề hiển nhiên của các quan hệ về con số 205...

Có điều kiện (cái): Bedingtes: # Vô điều kiện (Unbedingtes) không dựa trên cơ sở của chính nó 594 436... 525 536 551 556

559 612 649

Cơ chất: Substrat/Substratum: (nghĩa đen: cái nền tảng, cái làm cơ sở) là bản thể trong quan hệ với các tùy thể của nó. Nên bản thể là cơ chất của → mọi cái thực tồn 225; cái Tôi là cơ chất cho mọi ý tưởng; thời gian là cơ chất cho mọi hiện tượng 225; cái thường tồn là cơ chất cho mọi quy định về thời gian 226 228 231 324; cái bên trong (có vẻ) là cơ chất cho cái bên ngoài (trong thuyết đơn tử) 339; vật chất là cơ chất của hiện tượng 645; bên ngoài kinh nghiệm không có cơ chất nào cho trực quan 499. Câu hỏi về cơ chất đầu tiên 725 752: khái niệm về thực tại tối cao như là cơ chất chung cho mọi đa tạp của sự vật 606. Cơ chất của sự thống nhất tối đa khả hữu của kinh nghiệm 706 725; bên ngoài kinh nghiệm không có cơ chất của trực quan 499

Công cụ (Bộ) của lý tính thuần túy: Organon d.r.V: tổng thể các nguyên tắc nhờ đó mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm có thể hình thành và mang lại cho ta 24 26 63 823 (giúp ta mở rộng nhận thức # → **Kanon, bộ chuẩn tắc** nhằm mở rộng nhận thức). Công cụ (phương pháp luận) của các khoa học đặc thù 76 85 86

Cộng đồng (tương tác hay tác

động qua lại): Gemeinschaft/ Wechselwirkung: a) nghĩa lô-gíc: phạm trù rút ra từ phán đoán phân đôi (disjunktiv) 106 108 111; không thể có nếu không có trực quan bên ngoài 292 302 b) cộng đồng vị trí trong không gian, không năng động (communio spati) 260; c) cộng đồng hiện thực, năng động (commercium): 261... Nguyên tắc của tính cộng đồng 256-262 là điều kiện khả thể của sự vật như là đối tượng của kinh nghiệm 258 264 265 269 302. Cộng đồng tương tác giữa thân xác và linh hồn: xem: Bản thể

Cuồng hứng: Rhapsodie: (nghĩa đen: bản nhạc cuồng hứng): - của tri giác 195; của nhận thức → # hệ thống. Tập hợp hoặc phân chia một cách cuồng hứng: vô nguyên tắc, cầu may 106 862

Diễn dịch: Deduktion: rút ra, truy xuất, chứng minh. a) diễn dịch thường nghiệm: giải thích phương cách đạt được một khái niệm bằng kinh nghiệm và phản tư về kinh nghiệm như Locke, Hume 127...; b) diễn dịch siêu nghiệm: giải thích phương cách khái niệm có thể quan hệ với đối tượng một cách tiên nghiệm 117 116-169. c) diễn dịch siêu hình học: rút ra các phạm trù từ các chức năng phán đoán. d) đối với các ý niệm, chỉ có thể diễn dịch chủ quan chứ không

thể khách quan 393 691 697 815; Diễn dịch siêu nghiệm về các khái niệm thuần túy của giác tính như là các nguyên tắc cho khả thể của kinh nghiệm: 116-169 A95-130

Duy tâm (thuyết): Idealismus: VIII XXXIV 274 518-525. Kant phân biệt: 1. Thuyết duy tâm thường nghiệm 519 hay chất thể 274 519 hay tâm lý học XXXIV gồm: a) duy tâm giáo điều (Berkeley) phủ nhận sự tồn tại của vật chất 274 (bị ông bác bỏ 274-279; b) duy tâm hoài nghi hay nghi vấn (Descartes) 274 418. 2. Ông đưa ra thuyết duy tâm siêu nghiệm của riêng ông 518-525 xem hiện tượng chỉ là biểu tượng chứ không phải vật-tự thân

Duy vật (thuyết): Materialismus: XXXIV; duy vật tâm lý học (phủ nhận linh hồn) 420; → # **Duy linh (thuyết): Pneumatismus = Spiritualismus** 433

Dự bị: Propädeutik: (Vorübung) # Hệ thống 869. Với tư cách ấy, Phê phán lý tính thuần túy được gọi là môn học dự bị XLIII 25 869. Lô-gíc học cũng là môn học dự bị của các khoa học IX 76.

Dự đoán: Antizipation: a) nói chung: (= PLOLEPSIS của Epicur) có thể nhận thức và xác định một cách tiên nghiệm mọi nhận thức vốn thuộc nhận thức thường

nghiệm 208; các Dự đoán của kinh nghiệm 264 303 790; b) đặc biệt, các dự đoán của tri giác 207 209. Nguyên tắc của dự đoán là nguyên tắc về lượng cường độ hay về Độ 207

Đa tạp (cái): Mannigfaltige (das): của trực quan 105 130 132 136 362 407; của trực quan thuần túy 102 104; của những gì ngoài tôi trong không gian 463 471; của nhận thức 114; của hiện tượng 34 235; của tự nhiên 690; của cảm năng 102; của biểu tượng 129 133 157; sự nối kết (tổng hợp) cái đa tạp thành thống nhất (nhất thể) tổng hợp 103-105 129-131 144 150 154 158 606

Đạo đức: Moralität (Sittlichkeit): tính hợp quy luật duy nhất của các hành vi có thể rút ra một cách hoàn toàn tiên nghiệm từ các nguyên tắc 869 28 79 836; tính đạo đức đích thực (tội lỗi và công đức) của các hành vi là điều bí ẩn với ta 579; đạo đức và hạnh phúc 837 844 857

Đạo đức học: Moral, Ethik: triết học về số phận toàn diện của con người 868; hoặc a) **thuần túy**, chỉ chứa đựng các quy luật đạo đức tất yếu của một ý chí tự do 79 không đặt cơ sở trên → nhân loại học (Anthropologie) 869 508 hoặc b) **học thuyết về đức hạnh (Tugendlehre)** căn cứ các nguyên

tắc thường nghiệm và tâm lý học 79. Đạo đức học là thuộc các cứu cánh tối hậu của sự tồn tại con người 359 829; các nguyên tắc của nó 52 375 496 499 # cơ chế tất yếu của tự nhiên XXVIII;

Đạo đức (tính): moralisch → thực hành (praktisch) → đức lý (sittlich) các khái niệm đạo đức 597 845; đặc điểm 61; các quy luật 425 431 661 664 828 834 846; các ý niệm 833; phán đoán 372; ý chí 838; quan hệ với sự Thiện tối cao (Thượng đế) 846

Điều kiện: Bedingung: Nhận thức là đặt cái đa tạp vào trong các điều kiện của nhận thức. Thời gian và không gian là các điều kiện của kinh nghiệm 42 49 50 66 122 148 511; Các phạm trù là các điều kiện của kinh nghiệm 197 171 174 230; Niệm thức là điều kiện cảm tính để sử dụng các phạm trù 175 304 187; tính toàn thể các điều kiện (cái Vô điều kiện, cái Toàn thể) 436 443 511 526; chuỗi đi lên và chuỗi đi xuống của các điều kiện 394 436... 447 585; lý tính là điều kiện của mọi hành vi con người 581 (xem: tính năng, tự do, ý niệm)

Định nghĩa: definieren: a) **lô-gíc:** trình bày một khái niệm về sự vật trong các ranh giới nguyên thủy của nó 755; b) **hiện thực:** làm

rõ khả thể của một đối tượng 300

Định nghĩa (sự): Definition: a) chỉ Toán học mới có định nghĩa thực sự (tổng hợp), không thể sai lầm vì chính nó kiến tạo nên khái niệm 754 758 b) triết học chỉ có những định nghĩa thiếu sót 759; Định nghĩa là tiêu chuẩn cho khả thể của một khái niệm 115

Định đề: Postulat: a) của toán học thuần túy 287; b) của lý tính thuần túy tư biện 286. c) các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung (hay của kinh nghiệm) 265-287 nhằm giải thích các khái niệm về tính khả năng, tính hiện thực, tính tất yếu. d) của lý tính thực hành 662

Định vị học: Topik: a) lô-gíc: môn học phân loại các khái niệm phổ biến 86; Topik của Aristote 324; b) siêu nghiệm: xem xét vị trí (Topos) mà mỗi khái niệm phải thuộc về theo nhiều cách sử dụng khác nhau: hoặc trong cảm năng hoặc trong giác tính 324, gồm 4 chủ đề. c) Định vị học của tâm lý học thuần lý 402

Độ: Grad: của cảm giác 182 → lượng cường độ 207 253

Độc thần, Nhất thần (luận): Monotheismus 618 # **Đa thần (luận): Polytheismus**

Đối lập (sự, tính): Opposition - Entgegensetzung: phân biệt đối

lập lô-gíc: đối lập mâu thuẫn: (kontradictorischer Gegensatz): hai khái niệm loại trừ nhau. Vd: một vật ở một vị trí và không ở trong vị trí ấy 48 291 486 531-533 599) (Vd: thế giới hoặc vô tận hoặc không vô tận 531) và **đối lập biện chứng:** (Vd: thế giới là vô-tận hoặc hữu tận 532). Trong đối lập biện chứng, cả hai mệnh đề có thể đều sai

Đối tượng: Gegenstand - Objekt: a) nghĩa (lô-gíc) chung nhất: bất kỳ biểu tượng nào (kể cả biểu tượng thuần túy thi ca) 234, trong đó cái đa tạp của trực quan được hợp nhất lại 137; b) đối tượng như là **hiện tượng:** những gì nơi hiện tượng chứa đựng điều kiện của quy luật tất yếu cho sự lãnh hội 236; biểu tượng nhất định trong không gian và thời gian theo các quy luật của sự thống nhất (nhất thể) của kinh nghiệm 522; được trực quan mang lại và được khái niệm suy tưởng 125 146. Không có đối tượng nào khác ngoài đối tượng của giác quan (bên trong và bên ngoài) 33 45 610 640; c) đối tượng (sự vật) nói chung, đối tượng chỉ có trong ý niệm 689 724 778 (xem Vật tự thân) 51 125 335 605-610; đối tượng rỗng không có khái niệm về một đối tượng 628; đối tượng siêu nghiệm → siêu nghiệm

Đồng nhất (sự): Identität: a) lô-

gíc: của chủ từ và thuộc từ 10 194, quy luật 622; nguyên tắc của Leibniz 320 327 b) đồng nhất số lượng 319 402 361-366 c) đồng nhất của thông giác (ý thức) XL 132-135 112...; của cơ chất 229; của cơ sở cho việc quy định trọn vẹn 600

Đồng nhất (tính): *identisch*: nguyên tắc sự thống nhất của thông giác 135 A365; đồng nhất = các mệnh đề phân tích 16 135 299 407 411; bản ngã đồng nhất 135; chủ thể 419; bản thể (linh hồn) 710; các phán đoán 622; các biểu tượng 131

Đồng tính (tính): *Homogenität, Gleichartigkeit*: Nguyên tắc của tính đồng tính 679 685 ≠ Dị tính (*Heterogenität; Ungleichartigkeit*)

Đồng thời (tồn tại): *Zugleichsein*: Tồn tại của cái đa tạp trong cùng một thời gian 257. Nguyên tắc của tồn tại đồng thời 256-262

Đơn thuần, đơn giản, đơn tố, đơn tính (cái, tính): *Einfach (das), Einfachheit* ≠ đa hợp (cái): *Zusammengesetzte (das)*: a) bộ phận đầu tiên hay sau cùng trong chuỗi phân chia một cái toàn bộ (không còn là vật chất nữa) 405 440 446; Nghịch lý về cái đơn thuần 462-471; cái đơn thuần tuyệt đối chỉ là một ý niệm suông 460

812 không thể xuất hiện trong kinh nghiệm 800; không thể diễn tả cụ thể 497; vấn đề tính đơn thuần của linh hồn như bản thể tư duy 491-494 799 812

Đơn tử (cái): *Monaden* (của Leibniz): các bản thể → đơn thuần (đơn tố - *einfach*) có năng lực biểu tượng 340 322 330 468 470

Đơn tử (luận): *Monadologie*: 330 470; nhà đơn tử luận 467

Ens realissimum: → Thượng đế; → Tất cả (cái) → Tất cả (tính)

Episyllogismus: suy luận của lý tính theo chuỗi di xuống hay quy tiến của lý tính từ phía cái có điều kiện 388 # **Prosylogismus:** suy luận của lý tính theo chuỗi đi lên hay quy thoái của lý tính từ phía cái điều kiện 364 379 388

Giả thuyết: Hypothese: cơ sở giải thích về một cái được mang lại một cách hiện thực 798, 797-810; tiêu chuẩn của nó 115; giả thuyết đơn thuần 818; giả thuyết được phép và không được phép AXV640 798 805, 608 855 A360; giả thuyết hỗ trợ 115 802; giả thuyết vật lý 800 802 và siêu vật lý 801 và tiếp; giả thuyết điều hành 675; giả thuyết siêu nghiệm (chỉ cần dùng một Ý niệm đơn thuần để giải thích sự vật tự nhiên) bị Kant bác bỏ 800 và tiếp; chỉ sử dụng trong tranh biện 804 và tiếp,

như là các phán đoán nghi vấn 809 và

Giả thuyết (phán đoán): hypothetische Urteile: chỉ có giá trị trong một điều kiện nhất định → phán đoán; việc sử dụng lý tính giả thuyết 675 và tiếp

Giác tính: Verstand: một tên gọi rất rộng 169. a) **Giác tính nói chung:** quan năng nhận thức 137; năng lực biểu tượng. b) khác với trực quan (cảm năng), giác tính **suy tưởng** về đối tượng và là trụ cột thứ hai của nhận thức 29 75 106 145 bằng khái niệm 93; c) **định nghĩa của Kant:** giác tính là quan năng đề ra các quy luật 171 197 356. Quan năng thống nhất các hiện tượng bằng các quy luật 359; nối kết các hiện tượng một cách tiên nghiệm 135; thống nhất tổng hợp của thông giác 133. Vậy, giác tính là nguồn cội tạo ra các định luật tự nhiên, điều kiện tiên nghiệm cho đối tượng 256, **tác giả** (Urheber) của kinh nghiệm 127; các quy luật của nó là nguồn suối của mọi chân lý 296. Lãnh vực của nó là hiện tượng (khác với lý tính) 6 352, nó không thể trực quan 75, chỉ nối kết và sắp xếp các chất liệu của trực quan 145, đề ra quy luật; phải kết hợp với cảm năng mới quy định được đối tượng 75 314; theo nghĩa rộng, là quan năng để phán đoán 94 106

Giác tính thuần túy: reiner Verstand: 9 88 106 310 A119 (một nguyên tắc mô thức và tổng hợp của mọi kinh nghiệm); các đối tượng của nó 314 và tiếp; phạm vi và ranh giới 193 337; các khái niệm thuần túy của giác tính [các phạm trù] diễn tả điều kiện mô thức và khách quan của kinh nghiệm một cách phổ quát và đầy đủ A96; bao gồm trong biểu tượng về sự thống nhất tổng hợp tất yếu của cái đa tạp 104; xem thêm 102 và tiếp, 366 và tiếp, **A95** và tiếp → các phạm trù 105 118 120 A119. Trong các phạm trù, giác tính thuần túy là quy luật của sự thống nhất tổng hợp mọi hiện tượng và qua đó làm cho kinh nghiệm mới có thể có được một cách nguyên thủy về mặt mô thức A128; việc sử dụng giác tính một cách thuần túy (# việc sử dụng thường nghiệm) 88 90 320

- Vấn đề có chăng một giác tính có tính trực quan [thần thánh] khác với giác tính suy tưởng của ta: 135 138 145 311 342-344 798 882: trực quan trí tuệ; giác tính thông thường, lành mạnh 3 và tiếp. 500 556 618 632 A381

Giác tính (các suy luận) → suy luận

Giác tính (thế giới) → Thế giới.

Giác tính (sự vật của giác tính)

= **Verstandeswesen** → Noumenon, vật-tự thân

Giác quan (cảm quan): Sinn, Sinne: (theo nghĩa của cảm năng) A94 A115; đơn thuần có thể được quy định 151 157; các giác quan không lầm lẫn vì chúng không phán đoán 350 A376; chia ra thành giác quan bên trong và giác quan bên ngoài XXXIX 276 400 427 A378 385 386: a) **giác quan bên ngoài:** một đặc tính của tâm thức nhờ đó ta hình dung các đối tượng như là ở trong không gian bên ngoài ta 37 182 876 A357 371 378 (và trực quan bên ngoài); b) **giác quan bên trong:** nhờ đó tâm thức tự trực quan chính mình và trạng thái nội tâm của mình 37 49 (và trực quan bên trong) 54 68 139 150 152-156 (phân biệt với Thông giác) 158 179 182 185 194 202 217 220 233 255 278 293 334 → Thế giới cảm tính

Giáo điều (thuyết): Dogmatismus: a) thuyết giáo điều cố hữu và lạc hậu của Siêu hình học cho rằng có thể dùng các khái niệm để có được nhận thức, hay là nhận thức tiền phê phán AX XXXV; b) của lý tính thuần túy: cho rằng có những khởi đầu thuần trí tuệ (vd của vũ trụ) 494; của thần học vật lý 718

Giáo điều (tính): dogmatisch:

không kiểm tra năng lực của bản thân lý tính 7 XXXV 425 767 797 821...

Giới, loài, giống và nhánh: Geschlecht, Gattung, Art, Unterart: 679... xem quy luật dị biệt hóa 684-688

Hạn định (sự): Limitation (Einschränkung): a) lô-gíc: một phạm trù về chất, bắt nguồn từ sự kết hợp giữa phạm trù phủ định và phạm trù thực tại 106 111; b) **hiện thực:** không gian và thời gian được hạn định bằng độ của cảm giác 211. Các niệm thức hạn định các phạm trù, nghĩa là giới hạn chúng vào các điều kiện của cảm năng 186

Hạnh phúc: Glückseligkeit: thỏa mãn mọi ham thích (Neigung) 834; Mục tiêu của hy vọng 833; động lực các quy luật của sự khôn khéo 834 828; theo cách thường nghiệm 835. Xem hạnh phúc là "mục đích chủ yếu" thì chưa phải là sự Thiện trọn vẹn 841, phải thống nhất và tương xứng với đạo đức 842

Hậu nghiệm: A posteriori: (# tiên nghiệm - A priori): bắt nguồn từ kinh nghiệm: a) có nguồn gốc từ kinh nghiệm 871; b) chỉ có thể có bằng kinh nghiệm; 3. hoặc được kinh nghiệm mang lại 269; thông qua tri giác 748, vì thế là thường nghiệm 60 64 75 175

270 748 751

Hệ thống: System: sự thống nhất các nhận thức đa tạp dưới một ý niệm 860; một toàn thể có thứ tự, gắn kết bằng các quy luật tất yếu (# tổ hợp hỗn độn Aggregat) 861 673. Hệ thống mọi nguyên tắc của giác-tính thuần túy 187-294; hệ thống của lý tính thuần túy là hệ thống dựa theo các nguyên tắc của sự thống nhất 860-879 (kiến trúc học của lý tính thuần túy) Kỹ thuật xây dựng hệ thống = Kiến trúc học (Architektonik) 860; Hệ thống các ảo tưởng của lý tính thuần túy 739 # hệ thống căn trọng và tự phê phán (Kỹ luật học) của lý tính thuần túy AXXI 502 863

Hệ thống (tính): systematisch: tính thống nhất có hệ thống (articulatio) làm cho nhận thức trở thành khoa học 860 862. Tính hệ thống của nhận thức: toàn bộ các quan hệ từ một nguyên tắc 673 688

Hệ từ: Copula: loại động từ nối chủ ngữ và vị ngữ; giá trị của hệ từ trong các phán đoán về hình thái 100; hệ từ "là": 141 142; Tồn tại (LÀ) trong sử dụng lô-gíc chỉ là hệ từ đơn thuần 626

Hiện thực (tính, sự): Wirklichkeit: (phân biệt với → tính thực tại - Realität): a) lôgic = chân lý 101; b) cái hiện thực (das Wirkliche) → hiện tồn: cái nối kết

với các điều kiện chất thể của kinh nghiệm (cảm giác) 266; của các sự vật bên ngoài tôi 275-279, 282-286, 287, 302 → Tồn tại (Dasein, Existenz)...

Hiện tượng: Erscheinung/ Phaenomena: a) (Về mặt khách quan): **Hiện tượng (Erscheinung)** là đối tượng chưa được xác định của một trực quan thường nghiệm 34 51 68 124; đối tượng của tri giác 207 225; đối tượng khả hữu 459; đối tượng của kinh nghiệm 252; đối tượng của kinh nghiệm khả hữu 298; đối tượng thường nghiệm 299 và tiếp; gọi là **Phaenomenon** trong chừng mực là đối tượng được suy tưởng (được xác định) dựa theo sự thống nhất của các phạm trù 305 A248; là sự vật cảm tính 306; khái niệm cảm tính của một đối tượng 186, nguyên nhân của nó là chủ thể hành động 573; là đối tượng của giác tính 392, không phải là ảo tượng (Schein) 69 349; Hiện tượng đối lập lại với → Vật-tự thân: XXI XXV 51 53 56 59 152 164 178 186 188 206 223 229 235 251 298 305 306 312 319 323 326 329 335 341 343 347 365 422 428 429 518 527 532 536 542 549 533 563 587 590 768 807 821; toàn bộ hiện tượng = toàn bộ kinh nghiệm 610; hành động trong hiện tượng 570; bản

thân con người cũng là hiện tượng (Phänomenon) 574 580; b) **(Về mặt chủ quan)**: biểu tượng (biểu tượng đơn thuần) 66 164 236 305 **518** và tiếp. 527 535 565 591 821 **A370** 386 390; trò chơi đơn thuần của những biểu tượng của ta A101; chỉ là những biểu tượng cảm tính A104; chỉ hiện hữu trong cảm năng của ta A127; trong tôi A129; nhận được khả thể mô thức từ giác tính A127; Phaenomena và Noumena **294-315**; mundus phaenomenon hay sensibilis (thế giới hiện tượng hay khả giác) # thế giới khả niệm 305 325 461

Hiện tồn (cái, tính): Reale, real: cái hiện tồn: a) của cảm giác 207..., cái tương ứng với cảm giác (Chất liệu) 182 209 609; Độ của nó 254; b) trong không gian 215... A373...; có không gian và thời gian 463, khiến cho không bộ phận nào là trống rỗng 214; chất liệu của mọi đối tượng của trực quan bên ngoài A375; vì thế c) cái hiện tồn trong hiện tượng 210..., của mọi hiện tượng 609...; mặc dù chỉ hiện tồn (hiện thực/wirklich trong tri giác A376, nhưng vẫn thuộc về sự hiện hữu (Existenz) của sự vật 225 = sự vật (Ding) 286; = Cái gì đó (Etwas) # Hư vô 374; nối kết hiện tồn 471; Hữu thể hiện tồn nhất trong tất cả → Thượng đế

Hình ảnh: Bild: sản phẩm của quan năng thường nghiệm là trí tưởng tượng tác tạo 181; (→: Niệm thức)

Hình học: Geometrie: môn toán học quy định các đặc điểm của không gian một cách tổng hợp và tiên nghiệm 40; môn toán học về trường độ 204; hình học thuần túy 16; khái niệm có tính hình học 176; các mệnh đề hình học 16 39 41 64-66 204-207 268 287 299 317 356 359 539 621 741-766 803

Hình thái: Modalität: Các phạm trù diễn tả mối quan hệ giữa khái niệm và năng lực nhận thức 106 266 290 418; nguyên tắc của hình thái 266 281 286; niệm thức của nó là thời gian 184; hình thái các phán đoán 99-101

Hoài nghi (phương pháp): Skeptische Methode (Verfahren): liên quan đến tính chắc chắn của các khẳng định 451; Bước thứ nhất của lý tính thuần túy là giáo điều, bước thứ nhì là hoài nghi, bước thứ ba là phê phán 789, lợi ích của nó 514 535 792 884, nhưng chỉ là tạm thời 797, không thể thỏa mãn hoàn toàn yêu cầu của lý tính 786-797

Hoài nghi (thuyết): Skeptizismus: VIII XXXIV XXXVI 23 128 451 535: Bước tạm nghi

chân chữ không phải nơi an trú cho lý tính con người 789

Học thuyết: Doktrin: a) # → Phê phán: học thuyết là trình bày có hệ thống về tri thức 25 174 303; # → kỹ luật học 421; b) học thuyết về năng lực phán đoán = phân tích pháp các nguyên tắc 171 175...

Học thuyết (niềm tin, lòng tin): doktrinaler Glaube: 853 544 534

Hộ tử (sự): Euthanesie: (cái chết êm đềm) của triết học do chủ nghĩa hoài nghi gây ra 434

Khả niệm: intelligibel (# cảm tính, khả giác - sensibel) nói về tính chất của đối tượng (tương ứng với: → trí tuệ - intellektuell - nói về tính chất của nhận thức): chỉ có thể suy tưởng chứ không thể bằng cảm năng 313 320 332; đối tượng của giác tính thuần túy 342 574 593-595 882 → vật tự thân. Thế giới khả niệm (mundus intelligibilis) 312 345 431 = thế giới đạo đức 836 839 843

Khả thể, khả năng: Möglichkeit: Kant phân biệt: XXVI 302 624 638 a) **khả thể lô-gíc** (phân tích, hình thức) của khái niệm: nối kết tùy tiện sự khẳng định hay phủ định của một thuộc tính (thuộc từ) cho chủ thể (chủ từ) 302 624; không khách quan 101; nội tại 625.

b) **khả thể hiện thực (siêu nghiệm)** của sự vật qua trung giới của → niệm thức 184: là hiện thực những gì trùng hợp với các điều kiện mô thức của kinh nghiệm 265 hoặc nối kết với chúng 286 267-277 282-286 287 302 308 609 624 638 798 815 (khả thể khách quan). Khả thể tuyệt đối 284 381 625 654 712 770 884; khả thể hoàn toàn 599-611 = tính có thể được quy định toàn diện 611; quan hệ giữa tính khả năng và tính hiện thực 282-284 287 627. Phạm trù khả thể (khả năng) 106 111 184 265 442

Khả năng (phán đoán): problematisch: → nghi vấn

Khái niệm: Begriff: a) biểu tượng quan hệ **gián tiếp** (khác với trực quan là trực tiếp) với đối tượng thông qua một đặc điểm có chung trong nhiều sự vật 377 39 93; khái niệm phổ biến 741; khái niệm bất nguồn từ giác tính 33; dựa trên tính tự khởi của tư duy 93; không có trực quan sẽ trống rỗng 75 298 348; chia ra làm các khái niệm thuần túy và thường nghiệm 74 267 377 (→: **Các phạm trù:** các khái niệm thuần túy của giác tính; **các ý niệm:** các khái niệm thuần túy của lý tính)

Khảo sát: Erörterung (expositio): biểu tượng minh bạch về cái gì thuộc về một khái niệm 38;

Kant phân biệt: a) **Khảo sát Siêu hình học:** chứa đựng những gì diễn tả khái niệm như là được mang lại một cách tiên nghiệm 38, ví dụ khảo sát về Không gian (38-40) và về Thời gian (46-48) và b) **Khảo sát siêu nghiệm:** giải thích một khái niệm như là một nguyên tắc, từ đó có thể nhận thức được một cách tiên nghiệm khả thể của các nhận thức tổng hợp khác 40, ví dụ: về Không gian (40 và tiếp) và về Thời gian (48 và tiếp).

Khẳng định (phán đoán): assertorisch → danh mục các phán đoán 95

Không gian: Raum → trực quan bên ngoài; → mô thức → thời gian. Không phải là một khái niệm thường nghiệm 38 hay suy lý 39 mà là mô thức thuần túy của trực quan 120 bên ngoài 50 457 520 và là cảm tính 137 146 160. Không phải là thuộc tính hay mô thức của vật tự thân 42 45 52 274; không phải cái gì hiện thực 459 mà là điều kiện cho khả thể của hiện tượng bên ngoài 39 148 188 457 469; mô thức của cảm năng 118, chỉ có trong ta, tức trong giác quan 148, đồng thời là biểu tượng khách quan tiên nghiệm 44, tất yếu và thuần túy 38 241. Không gian có tính thực tại thường nghiệm, nhưng Ý thể tính siêu nghiệm (trans. Idealitaet) của nó 44 308 chỉ là một lượng vô tận

được cho 39 606; không phải một tổ hợp (compositum) gồm nhiều bộ phận mà là toàn bộ (totum) 466. Cách hiểu của Kant về không gian giải thích khả thể của Hình học 37-45 59-73 256-265 518-525 748

Kiểm duyệt (Zensur) của lý tính 788... 792 795

Kiến trúc học: Architektonik: (Kỹ thuật) xây dựng hệ thống hoặc Học thuyết về “cái khoa học” (das Szientifische) 860; Kiến trúc học của lý tính thuần túy 736 860-879, # tổ hợp hỗn độn (Aggregat); cuồng hứng (Rhapsodie)

Kiến trúc học (tính): Architektonisch: xây dựng từ các nguyên tắc 27; đặc tính, tính năng (Charakter) của lý tính 502; tính nhất trí, chỉnh thể # kỹ thuật-ngẫu nhiên 861

Kinh nghiệm: Erfahrung: Các định nghĩa: a) nhận thức thường nghiệm (theo nghĩa chung nhất) 147 165... 218 234 277 A124; b) sự thống nhất tổng hợp (đã được xác định) về những tri giác 226, về những hiện tượng 195 281, nhận thức thông qua những tri giác được nối kết lại 161 218 223, sự nối kết tổng hợp của những trực quan 12, một phương cách nhận thức đòi hỏi phải có giác tính XVII; c) nhận thức khách quan (được xác định rõ) một cách hoàn chỉnh về những hiện tượng 223 246 722, tổng

thể của mọi nhận thức 296; Mọi nhận thức của ta **bắt đầu** bằng kinh nghiệm nhưng không phải **đều bắt nguồn** từ nó 1; khả thể của kinh nghiệm: XL XLI 544 47 126 127 161 166 195-197 (= khả thể của đối tượng của kinh nghiệm) 218 (chỉ thông qua biểu tượng về một sự nối kết tất yếu của những tri giác) 219 228 240 244 247 258 263 289 **294** 296 299 305; kinh nghiệm bên ngoài (với mô thức không gian = học thuyết thường nghiệm về vật thể) 38 44 66 209 465; kinh nghiệm bên trong (với mô thức thời gian = học thuyết thường nghiệm về linh hồn) XL 277 519 700; kinh nghiệm bên trong được chứng minh bằng kinh nghiệm bên ngoài và ngược lại 274-279; kinh nghiệm khả hữu AXIV XVIII XIX XXI 6 73 121 127 148 166 170 178 185 187 195 197 199 213 223 228 232 245 246 259 261 267 273 280 281 283 289 296 298 303 314 345 352 357 363 367 370 371 383 405 410 423 426 447 453 465 490 496 507 511 515 517 (là cái duy nhất mang lại tính thực tại cho những khái niệm của ta) 518 521 523 537 541 544 549 555 563 566 568 570 589 593 610 624 638 649 663 666 670 682 691 700 702 705 712 714

724 730 739 749 751 765 770 778 781 794 799 809 814 831 835 874 883; phán đoán kinh nghiệm 11 13; kinh nghiệm nói chung 270 273 283 638 642 660 A125

Kỷ luật (học): Disziplin: a) nói chung 737 740; b) của lý tính thuần túy 736-822

Lãnh hội: Apprehension: tiếp thu, vào ý thức thường nghiệm 202; = tri giác 162 527 A113; = tiếp thu vào sự tổng hợp của tri tưởng tượng 235; tổng hợp của lãnh hội là tổng hợp tương ứng với thông giác 162, hoặc thuần túy (Vd: trong số học, hình học như là lãnh hội tuần tự, kế tiếp nhau) 184 204 234 hoặc thường nghiệm (Vd: sự đông lạnh của nước 162 hay cái đa tạp của ngôi nhà 162 235)

Liên hợp: Koalition: → nối kết cái đồng tính trong các lượng cường độ 201 415 → nối kết 201

Liên tục (tính): Kontinuität (Stetigkeit): Thuộc tính của các lượng: không một bộ phận nào # có thể là bộ phận nhỏ nhất (đơn thuần, đơn tính - einfach) 211, nên không gian và thời gian là các lượng liên tục 211 218 244 271; quy luật về tính liên tục 254; ngăn cấm bước nhảy (in mundo non datur saltus) và khoảng trống (non datur hiatus) trong tự nhiên 281; do đó có mối quan hệ liên tục của

mọi hiện tượng 282, đặc biệt trong các hình thái của tự nhiên 686..., trong các giống (Arten) 685 689; bậc thang các vật thụ tạo 696; hành vi liên tục 254; quy tiến (Progressus) của tổng hợp thường nghiệm 490 559

Liên tưởng: Assoziation: liên tưởng các khái niệm trong kinh nghiệm 127; các biểu tượng 140; các quy luật của liên tưởng 142 152

Lòng tin: Glaube: sự cho là đúng (Fuerwahrhalten) về mặt chủ quan và thực hành, nhưng không đủ chắc chắn về khách quan và lý luận 850...; lòng tin vào học thuyết (vd về Thượng đế và linh hồn bất diệt) là không vững chắc, có thể thay đổi 855; ngược lại lòng tin đạo đức và lý tính là vững chắc, bất di bất dịch 856

Lô-gíc học: Logik: a) nghĩa thông dụng: khoa học về các quy luật của giác tính nói chung 76. Chia ra làm: lô-gíc học phổ biến (hay cơ bản) và lô-gíc học đặc thù của một khoa học nhất định 76. Lô-gíc học phổ biến chia ra: lô-gíc học thuần túy và ứng dụng 77-. Lô-gíc học phổ biến hay lô-gíc học hình thức 170 trừu tượng hóa mọi nội dung và chỉ trình bày các quy luật hình thức của tư duy IX; nghiên cứu hình thức của tư duy nói chung XXIII; lô-gíc học của

Aristote VIII; b) lô-gíc học siêu nghiệm của Kant: khoa học nghiên cứu nguồn gốc, phạm vi và giá trị khách quan của các nhận thức tiên nghiệm 81 74-732. Chia ra: lô-gíc học về chân lý (Phân tích pháp siêu nghiệm) và lô-gíc học về ảo tưởng (Biện chứng pháp siêu nghiệm) 87 170. Lô-gíc học siêu nghiệm cô lập giác tính 87 để điều chỉnh và củng cố vững chắc năng lực phán đoán 174; giải thích khả thể của các phán đoán tổng hợp 193

Lô-gíc (tính): logisch: điều kiện lô-gíc 268 302; nội dung 266; phán đoán 84; đòi hỏi 528; hình thức → chức năng 95 105 128 143 159 298 302 407 428-431, # siêu nghiệm 61-63; sử dụng giác tính 92-94 128 131 230; sử dụng lý tính 355 359-361 364 390 397 679

Lực, Lực cơ bản: Kraft, Grundkraft: Khái niệm về một hành động đưa đến khái niệm về lực 249 269 574; các lực vận động 252 492 690 811; ý niệm về một Lực cơ bản nói chung 676-679; các lực cơ bản của tự nhiên 347 350 477 690 798 (trong đó có nhiều lực cơ bản ta không thể nào phát hiện được 641); các lực cơ bản của tâm thức ta 270 428; của linh hồn 710

Lương thức, lý trí bình

thường: Gemeiner Menschen-verstand: (thường dùng theo nghĩa khác với tư duy triết học) A VIII XXXII 61 500 528 556 621 645 651 780 811 859 883

Lượng: Grösse: 1) Phân biệt Lượng như là **quantitas** với lượng như là **quantum**: Lượng (quantitas - Quantitaet) là khái niệm về Lượng nói chung. Lượng (quantum) là lượng toán học (hình thể không gian hình học) 745 751, hay đối tượng bên ngoài xét về mô thức không gian 203 212. **Quantitas** làm cho **quantum** có thể có được. 2) Phạm trù về Lượng (Quantitaet) có ba trạng thái: nhất thể, đa thể, toàn thể 106. Niệm thức của Lượng là con số 182. Vậy, khái niệm về Lượng là ý thức về → **cái đồng tính** (Gleichartig) trong trực quan, nhờ đó biểu tượng về một đối tượng có thể có được 203; từ đó Phạm trù về Lượng là sự tổng hợp cái đồng tính trong trực quan 162 201 288 293 302 558; lượng tuyệt đối 460; lượng liên tục 212 271, lượng trương độ 203; lượng cường độ 743

Lượng cường độ: intensive Grösse = Độ (Grad) 207 211: độ tác động (ảnh hưởng) lên giác quan 208; hình thành nhờ tính liên tục của cảm giác 211. Nguyên tắc của lượng cường độ 207-218 → (#

lượng trương độ - extensive Grösse) 208 212 214

Lượng quảng tính: Extensive Grösse: lượng, trong đó biểu tượng về bộ phận làm cho biểu tượng về toàn bộ có thể có được. Vd biểu tượng về các điểm hình thành biểu tượng về đường kẻ, về các thời điểm riêng lẻ hình thành biểu tượng về thời gian 203. Mọi trực quan đều là Lượng quảng tính 202-207 208 212 214 217 414 = thể tích (Volume) hay khối lượng (Menge) 215

Lưỡng phân (sự): Dichotomie 110

Lý tính: Vernunft: a) nghĩa rộng: cùng với giác tính (Verstand) và năng lực phán đoán (Urteilkraft) thuộc về quan năng nhận thức cao cấp (quan năng hạ cấp là cảm năng), một nguồn cội của nhận thức con người 863 b) **nghĩa đơn thuần hình thức hay lô-gíc** 355: quan năng suy luận (phán đoán) gián tiếp 355 386; suy cái đặc thù từ cái phổ biến 359-361. c) **nghĩa siêu nghiệm hay thuần túy trong tác phẩm này:** lý tính, - khác với giác tính và năng lực phán đoán - là quan năng đề ra các nguyên tắc 356 362. Nó tự tạo ra cho mình các khái niệm (khái niệm thuần lý = ý niệm 791); chỉ nhận thức bằng khái niệm, không quan hệ trực tiếp với đối

tượng cảm tính mà với giác tính để mang lại sự thống nhất, nhất thể cho các nhận thức của giác tính = quan năng thống nhất, duy nhất hóa các quy luật giác tính dưới các nguyên tắc bằng các ý niệm 359-363 392 671; thoát khỏi mọi hạn định của kinh nghiệm 435, nâng các khái niệm giác tính lên thành các ý niệm hưởng đến cái Tuyệt đối vô điều kiện, rơi vào nghịch lý, biện chứng 383, thực chất chỉ chứa đựng các nguyên tắc điều hành 729. d) lý tính thực hành: tạo ra các hành vi 578, quy định chứ không bị quy định 584 579 829 846; lý tính thuần túy thực hành 842 ban bố quy luật đạo đức 847, có đối tượng và sự Thiện 576... Ý niệm về một Lý tính tối cao 838

Lý tính (các khái niệm): Vernunftbegriffe: 366; Kant gọi chúng là các → Ý niệm siêu nghiệm 368; là các nhiệm vụ do bản tính của lý tính tự đề ra cho chính mình 380 884; chỉ là các sản phẩm của đầu óc, các nguyên tắc điều hành 799, định hướng cho việc sử dụng giác tính 383; có điểm chung là cái tuyệt đối vô điều kiện 380, không rút ra từ tự nhiên mà mang lại sự thống nhất cho tự nhiên 673

Manh mối: Leitfaden: để tìm ra trực quan thuần túy 810 452; kinh nghiệm bên trong 700; kinh nghiệm khả hữu 811; lịch sử 523

550; các phạm trù 265 402 444; các quy luật đạo đức 664; việc nghiên cứu tự nhiên 854; các quy luật 475 497; các nguyên nhân vật lý 498; lý tính ban bố quy luật đạo đức 847; mục đích tối cao 844

Mathema: mệnh đề tổng hợp trực tiếp (của toán học nhờ → Cấu tạo các khái niệm 764 # **Dogma:** phán đoán tổng hợp trực tiếp (của triết học giáo điều) nhờ các khái niệm suông 764 765 803 846

Mệnh lệnh: Imperative: các quy luật khách quan của tự do hay các quy luật đạo đức 830 575

Mô thức, hình thức: Form: a) mô thức (hình thức) lô-gíc đơn thuần: 79 84 97 175 267 298 302 305 318 346 362 377 386 599. Hình thức của phán đoán = quan hệ giữa các khái niệm chứa trong đó 322; Hình thức đơn thuần của tư duy (nói chung) 170 267 298 302 389 411 595. b) theo nghĩa siêu nghiệm chỉ xét về mặt mô thức: 127; của trực quan: (xem không gian, thời gian) 34 36 50 55 66 129 150 160 164 206 283 305 323 347 349 751; của trực quan bên ngoài 52 160 457 459; của trực quan bên trong 49 54 68 160 224; của thông giác (xem thông giác); của kinh nghiệm 267-273; các phạm trù là mô thức của kinh nghiệm 367; của hiện tượng: làm cho cái

đa tạp của hiện tượng được xếp đặt trong những quan hệ nhất định 34 223; của tự nhiên 645; của cảm năng (các mô thức của trực quan) 34 45 118 331

Mục đích, [cứu cánh]: Zweck: các mục đích của Tự nhiên 719; mục đích tất yếu và bất tất (ngẫu nhiên) 851; mục đích tối hậu và phái sinh 868; mục đích tối hậu hay tối cao (của nhân loại) 832-847; Trật tự các mục đích = trật tự của tự nhiên 425; sự thống nhất có hệ thống của các mục đích 842 860

Mục đích (tính): Zweckmäßigkeit: của Tự nhiên 425 650 719 728 771 800 827 854; của sản phẩm của con người 854

Mục đích (luận): Teleologie: 720 867; các quy luật mục đích luận 715; sự nối kết mục đích luận 715 716

Nghịch đề luận của lý tính thuần túy: Antithetik d.r.V:

a) sự tranh cãi tương phản giữa các nhận thức giáo điều (giữa chính đề và phản đề) có vẻ đều hữu lý nhưng đều sai 448 (Vd: Thượng đế tồn tại - Thượng đế không tồn tại) 768 771

b) **Nghịch đề luận siêu nghiệm:** nghiên cứu về nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy để tìm nguyên nhân, hậu quả và cách giải

quyết 448...

Nghịch lý của lý tính thuần túy: Antinomie der reinen Vernunft: Tình trạng nghịch lý của lý tính khi suy luận biện chứng 398; Mâu thuẫn tương phản giữa các quy luật của lý tính (khi lý tính muốn dùng giác tính để hiểu một ý niệm, vd: ý niệm về vũ trụ) 434; có bốn nghịch lý 432-595 701 713 723 772 832. Giải quyết bốn nghịch lý 545-587...

Nghi vấn: problematisch: giả định 669 674; các khái niệm nghi vấn 310 343 397 445 675; bản tính của vật-tự thân 55; các phán đoán nghi vấn: có thể khẳng định hay phủ định 100 809 850

Ngụy luận (Trugschluss) = Sophisma: Võng luận có vẻ hợp lô-gíc (ngụy biện) → Võng luận A402 B353

Nguyên tắc: Grundsatz, Prinzip: mệnh đề không đặt cơ sở trên các nhận thức nào cao hơn hay phổ biến hơn 188, do đó là mệnh đề tiên nghiệm 17 198 760. Kant phân biệt: a) các nguyên tắc của trực quan thuần túy 188 198 → Tiên đề; b) các nguyên tắc của giác tính thuần túy 171 814 175; c) các nguyên tắc của lý tính thuần túy 357 364 526 599 685 693; nguyên tắc nội tại và siêu việt 352 365; cấu tạo và điều

hành 221 223 296 592 692;
 chủ quan và khách quan 353 694;
 toán học 188 199 202 221 296;
 đạo đức 856;

Nguyên tử: Atomus: 470

Nguyên tử luận siêu nghiệm:
Trans. Atomistik: 470

Nhân loại học: Anthropologie:
 578 869 877

**Nhân hình (thuyết): Anthropo-
 morphismus:** trong biểu tượng về
 Hữu Thể tối cao 720 725 728

Nhân quả (tính): Kausalität:
 quy luật nối kết nguyên nhân và
 hậu quả XXVII 122 232-256.

Phân biệt: a) nhân quả tự nhiên
 trong thế giới cảm tính 560 theo
 các định luật tự nhiên 472-479
 560-565; và b) tính nhân quả bởi
 Tự do 472-479 560-565 hoặc tính
 nhân quả thực hành 385; nhân quả
 thường nghiệm, cảm tính 572 và
 nhân quả khả niệm 570. Tính
 nguyên nhân tối cao là Hữu thể
 toàn hảo 618

**Nhận thức: Erkennen: (# suy
 tưởng, tư duy, Denken):** chứng
 minh được khả thể của một đối
 tượng XXVI; xác định đối tượng
 166; cần có trực quan về đối tượng
 146 165 166 194...

**Nhận thức - Tri thức: Er-
 kenntnis:** biểu tượng khách quan
 có ý thức 376; là quan hệ nhất định

của các biểu tượng được cho với
 một đối tượng 137. Hai nguồn suối
 của nhận thức xuất phát từ một
 căn nguyên chung mà ta chưa rõ
 29; Mọi nhận thức của con người
 bắt đầu từ trực quan, tiến lên các
 khái niệm kết thúc với các ý niệm
 730, 355

**Nhận thức (các quan năng cao
 cấp): Obere Erkenntnisvermö-
 gen:** giác tính, năng lực phán
 đoán, lý tính 169 91 353 730
 863

**Nhận thức (năng lực): Er-
 kenntniskraft:** 316 317 324

**Nhận thức (phương cách): Er-
 kenntnisart:** 318 151

Niệm thức: Schema: a) niệm
 thức siêu nghiệm: điều kiện thuần
 túy và mô thức của cảm năng, nhờ
 đó phạm trù có thể áp dụng vào
 đối tượng 179; biểu tượng về
 phương cách chung của trí tưởng
 tượng tạo hình ảnh cho một khái
 niệm 179; khái niệm cảm tính về
 đối tượng trùng hợp với phạm trù
 (vd: con số) 186 223 302 304
 342. là sản phẩm của trí tưởng
 tượng thuần túy 181, là quy định
 về thời gian làm nhiệm vụ trung
 giới giữa phạm trù và hiện tượng,
 vừa có tính trí tuệ (giác tính) vừa
 cảm tính (cảm năng) 177. Các
 niệm thức của các phạm trù 182-
 184 không có các niệm thức của

cảm năng, các hành vi của giác tính sẽ bất định 692. Tuy nhiên, b) không thể có niệm thức nào của cảm năng nếu chỉ xuất phát từ các nguyên tắc của lý tính thuần túy 692, mà chỉ có thể có cái **tương tự** (Analogon) đó là ý niệm về nhất thể có hệ thống tối đa 693. Ý niệm (vd: về linh hồn, Thượng đế...) chỉ là niệm thức của nguyên tắc điều hành **như thể** có linh hồn hay Thượng đế thật 710-712

Niệm thức (thuyết): Schematismus: phương cách của giác tính nhờ các niệm thức tạo nên điều kiện cảm tính để các phạm trù được áp dụng vào đối tượng 176-187, là tài nghệ ẩn mật tận đáy sâu tâm hồn con người 180

Noumenon: “sự vật của giác tính” (Verstandeswesen): a) **nghĩa tiêu cực:** không phải đối tượng của trực quan cảm tính 307 311, không phải là hiện tượng 313 342; b) **nghĩa tích cực:** đối tượng của một trực quan không cảm tính 305 307; **bản thân vật-tự thân** 307 310 312 315 422; đối tượng của tư duy thuần túy 343; của giác tính 325 được quy định bằng các khái niệm đơn thuần 341; đối tượng siêu nghiệm 345; tính thực tại của đối tượng siêu nghiệm 320 325 388; không phải thực tại khách quan 412; c) **với tư cách là khái niệm giới hạn (Grenzbegriff)**

310 338; khái niệm nghi vấn (problematisch) 343; đối tượng của ý niệm 497; sự phân biệt mọi đối tượng là thành phaenomena và Noumena 294-315; lãnh vực của các Noumena 409; chủ thể như Noumenon 430 569 573

Nối kết: Verbindung: → xem bảng phân loại ở B201

Nước đôi (tính): Amphibolie/Zweideutigkeit, của các khái niệm phản tư: lẫn lộn việc sử dụng giác tính thường nghiệm và siêu nghiệm. (Vd: lẫn lộn đối tượng cảm tính - hiện tượng - về giọt nước 319 với khái niệm thuần túy về giọt nước) 326 316-349 336 512. Xem thêm **Phản tư siêu nghiệm** 316 325 351

Nội tại (tính): Immanent: → (# **siêu việt - transzendent**) - các nguyên tắc nội tại: các nguyên tắc chỉ được sử dụng trong khuôn khổ của kinh nghiệm khả hữu 352 353 sử dụng nội tại các mệnh đề 365 664 827; các ý niệm 383 671; giá trị nội tại 666

Phái sinh (các khái niệm): Subalterne, Abgeleitete Begriffe: các khái niệm rút ra từ các khái niệm gốc, cơ bản (Stamm-begriffe) (các phạm trù) của giác tính 108; năng lực phái sinh 362; mục đích, cứu cánh phái sinh 868

Phán đoán: Urteil: nhận thức

gián tiếp về một đối tượng hay biểu tượng về biểu tượng 93; chức năng mang lại sự thống nhất cho các biểu tượng của ta 94; không phải là → biểu tượng về mối quan hệ giữa hai khái niệm (như các nhà lô-gíc nghĩ) 140 mà là phương cách đưa các nhận thức được cho vào sự thống nhất khách quan của thông giác 141; tức là một khái niệm có giá trị khách quan 142; là **quan hệ của đối tượng với giác tính của ta** 350. Bảng danh mục các phán đoán 95. Tính tất yếu tuyệt đối của các phán đoán không phải là tính tất yếu tuyệt đối của sự vật 621

Phán đoán (năng lực): Urteils-kraft: a) nghĩa lô-gíc: một trong ba quan năng nhận thức cao cấp 169; năng lực → thấu gồm các quy luật 171, phải được huấn luyện 172. b) nghĩa siêu nghiệm: 174; bộ chuẩn tắc của năng lực phán đoán 169-349

Phán đoán mở rộng: Erweiterungsurteil: = → Phán đoán tổng hợp

Phản đề: Antithesis: khẳng định ngược lại và phủ định với Chính đề (Thesis) →: Nghịch lý của lý tính thuần túy

Phản tư: Reflexion - Überlegung: Ý thức về mối quan hệ giữa các biểu tượng được cho với

các nguồn nhận thức khác nhau của ta (thuộc cảm năng hay thuộc giác tính) 316 318 325 351. Phân biệt các khái niệm khác nhau thuộc về quan năng nhận thức nào là sự phản tư siêu nghiệm, điều Leibniz không lưu ý 331

Phản tư (các khái niệm) → nước đôi (tính) (Amphibolie) của chúng 316-349

Phân tích (sự): Analysis (# Tổng hợp: Synthesis 103): sự tháo rời, phân giải 130; tháo rời hay phân tích một khái niệm AXVIII XXI 25 27 90; phân tích ý thức 108...; nguyên tắc phân tích 624

Phân tích (nhà): Analyst: chỉ Baumgarten 35 vì chỗ mạnh của ông là phân tích các khái niệm

Phân tích (pháp): Analytik: (siêu nghiệm): tháo rời toàn bộ nhận thức tiên nghiệm thành các yếu tố của nhận thức giác tính thuần túy 89-349; lô-gíc của chân lý 87 170, chia thành: a) Phân tích pháp các khái niệm (90-169), tức tháo rời bản thân năng lực giác tính để tìm hiểu khả thể của mọi khái niệm tiên nghiệm 90..., và b) Phân tích pháp các nguyên tắc (169-349), tức các nguyên tắc để năng lực phán đoán áp dụng các khái niệm của giác tính (phạm trù) vào hiện tượng 171 824

Phân tích (tính): analytisch: -

các khẳng định 314; định nghĩa = giải thích duy danh 758 760; nhận thức 25 26 64 103 131 191; quy luật 328; các phán đoán phân tích hay phán đoán giải thích, trong đó thuộc từ (vị ngữ) chứa đựng sẵn trong chủ từ (chủ ngữ) Vd: các vật thể đều có trường độ 10-19, không mở rộng nhận thức 314 746 749 764; phương pháp phân tích 418

Phạm trù (các): Kategorien (Prädikamente) a) nghĩa siêu hình học: các khái niệm thuần túy của giác tính 102 105 118 368, bảng phạm trù 106; b) nghĩa siêu nghiệm: các điều kiện (các nguyên tắc) cho khả thể của kinh nghiệm 126 161 168; Diễn dịch siêu nghiệm về các phạm trù 124-169; áp dụng vào hiện tượng thông qua các niệm thức 176-187 223 và tiếp

Phê phán (lý tính thuần túy): Kritik (d.r.V): # → hệ thống hay → Học thuyết (Doktrin): → môn dự bị (Propaedeutik), hay chuẩn bị cho hệ thống phê phán nghiên cứu quan năng lý tính đối với mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm 869 AXI XXXVI XLIII 27 107-109 249 878; xác định các ranh giới (Grenzen) chứ không phải các giới hạn (Schranken) của lý tính 789; là tòa án của bản thân lý tính 779; lợi ích tiêu cực và tích cực

XXIV-XXX; tính tất yếu của tự do không giới hạn 766...

Phê phán (tính): kritisch: - giải quyết có tính phê phán 509 544; nghiên cứu có tính phê phán 513; việc hoàn tất công việc có tính phê phán 698 730

Phổ biến (cái): Allgemeine (das): là một ý niệm đơn thuần 674; phổ biến và đặc thù 674... 680;

Phổ biến (tính): Allgemeinheit: a) so sánh 3 39 124; b) chặt chẽ, nghiêm ngặt (= tất yếu) 3 47 60 124 241 379; tuyệt đối 64; tiên nghiệm 52, của nhận thức 751; đặc điểm của mọi mệnh đề hình học 64; khác với tính toàn thể (Allheit) 600

Phủ định: Negation, Verneinung: diễn tả quy định về sự không tồn tại của một cái gì nơi bản thể 229 602 = tương ứng với cái gì thiếu cảm giác = 0 209; khái niệm về phủ định là hình dung sự không tồn tại trong thời gian 182; một sự thiếu thốn đơn thuần 603; một giới hạn 604, một hư vô 347 209-218 347-349 606. Phạm trù phủ định 106 111 182

Phủ định (phán đoán): Negativ: → phán đoán. Học thuyết phủ định, tiêu cực (Kỷ luật học, Disziplin) 740

Phủ định (cái Không, cái Hư vô: das Nichts): 214 347-349. Bảng sơ đồ về cái không 348

Phương pháp: Methode: Cách tiến hành theo các nguyên tắc 883; pp giáo điều 741 765 884; pp cô lập 870; pp phê phán 884; pp toán học 741 754; pp tự nhiên chủ nghĩa 883; pp khoa học 884; pp → hoài nghi; pp Socrate XXXI; pp hệ thống 765 884; sự dị biệt giữa các pp 694

Phương pháp học (siêu nghiệm): transz. Methodenlehre: xác định các điều kiện mô thức của hệ thống hoàn chỉnh của lý tính thuần túy 735; trình bày chi tiết 733-884

Quan tâm (sự): Interesse: a) của con người nói chung XXXII, của nhân loại 423; quan tâm tự nhiên của tâm thức con người đến đạo đức 857 858; quan tâm tối thượng 826 846; hợp nhất thành ba câu hỏi lớn 832-841. b) của lý tính thuần túy 424 490-503

Quantität - Quantum: → **Lượng: Groesse**

Quảng tính: Auschnung: khái niệm về các lượng không gian nói chung 203; quảng tính, hình thể là thuộc về trực quan thuần túy 35; Hình học là “môn toán học về quảng tính” 204; tính liên tục là một chất của quảng tính 743;

Quy luật: Gesetz; Quy tắc: Regel: quy luật là quy tắc tất yếu 263; là quy tắc của một tồn tại tất yếu 280; là quy tắc tất yếu-khách quan A126; là sự thống nhất mô thức A127; là biểu tượng về một điều kiện phổ biến, theo đó một cái đa tạp nhất định phải được thiết định A113; phân biệt thành các quy quy luật thường nghiệm và quy luật thuần túy của giác tính A127 570; các quy luật tự nhiên, thực hành, thực tiễn → thường được dùng đồng nhất với → Nguyên tắc (Prinzip)

Quy tắc (Regel): a) quy tắc lô-gíc hay của giác tính 76 (quy tắc để suy tưởng đúng đắn); b) quy tắc thường nghiệm, so sánh (quy tắc hậu nghiệm, bất tất) 490 691 793 c) = **quy luật (Gesetz)** khi là tất yếu tiên nghiệm 263; là quy tắc **khách quan** theo đó một cái gì phải được thiết định A113 171. “Theo một quy tắc” = tất yếu hay luôn luôn 243 247; d) quy tắc của lý tính = các nguyên tắc điều hành 536 544 685; quy tắc thực hành 575

Quy nạp: Induktion: chỉ mang lại tính phổ biến tương đối, so sánh 3 124 241. Suy luận quy nạp = suy luận của kinh nghiệm 356

Quy tiến: Progressus: suy luận từ điều kiện đến cái có-điều kiện 539; quy tiến **in infinitum** (đến vô

tận) trong toán học 538; quy tiến **in indefinitum** (đến vô định) trong triết học 539

Quy thoái: Regressus: → (# quy tiến - Progressus): suy luận từ cái có điều kiện trở ngược lại các điều kiện 540 439 484 514 526; quy thoái **in infinitum** (đến vô tận) và quy thoái **in indefinitum** (đến vô định) 540-543 546-549 551 713

→ chuỗi: Reihe

Siêu hình học: Metaphysik: Kant phân biệt ba khái niệm về S.h.h: a) nghĩa rộng nhất: toàn bộ triết học thuần túy 869; triết học trong thể thống nhất có hệ thống 873; b) hệ thống S.h.h # sự Phê phán (môn dự bị) 869; c) **nghĩa hẹp:** S.h.h của lý tính tư biện 870. Kant bác bỏ định nghĩa cổ truyền về S.h.h là “khoa học về các nguyên tắc đầu tiên của nhận thức con người” 871; vì theo nghĩa hẹp (AXX), nó chỉ là một nhận thức tư biện thuần lý hoàn toàn tách rời kinh nghiệm, chỉ làm việc với các khái niệm suông 872 878. Về lịch sử S.h.h: trong thời kỳ ấu thơ của triết học, S.h.h ra đời từ Thần học và đạo đức học 880, trải qua nhiều biến đổi 881-884, thành “nữ hoàng của các khoa học”, rồi bị xem thường và xa lánh AVIII 877, vẫn chưa thành một khoa học vững chắc XIV-XXIV, tuy mãi mãi cần

thiết cho lý tính con người 878; Kant đặt vấn đề: làm thế nào để S.h.h có thể trở thành một khoa học? 22-24. Theo nghĩa đúng đắn, chỉ sau khi tiến hành phê phán, ta mới xây dựng được S.h.h như triết học chân thực và hoàn tất mọi nhu cầu đào luyện (Kultur) của lý tính con người 878. (Siêu hình học về tự nhiên - Siêu hình học về đức lý) → bảng phân chia “có tính kiến trúc” toàn bộ môn S.h.h (xem chú thích cho B873-875)

Siêu hình học (tính): metaphysisch: “Các nguyên tắc siêu hình học của Khoa học tự nhiên” của Kant 110; các khẳng quyết siêu hình học AX; việc xác định sự tồn tại của đối tượng (# xác định về lô-gíc) 409; diễn dịch S.h.h (# siêu nghiệm) 159; khảo sát S.h.h (# khảo sát siêu nghiệm) 88; nối kết S.h.h: 201; tiền đề S.h.h 215

Siêu vật lý: hyperphysisch: siêu nhiên, vượt ra khỏi tự nhiên, vd: sử dụng lý tính siêu vật lý 88; → giả thuyết siêu vật lý 801 728

Siêu nghiệm: transzendental: “Siêu nghiệm” là tất cả những nhận thức không chỉ nghiên cứu về đối tượng mà còn về **phương cách nhận thức** đối tượng của ta, trong chừng mực nhận thức ấy có thể được mang lại một cách tiên nghiệm, 25; (A: nghiên cứu những khái niệm tiên nghiệm của ta về

đối tượng) = khả thể của nhận thức hay liên quan đến việc sử dụng nhận thức một cách tiên nghiệm, 80; là cơ sở cho khả thể của nhận thức tiên nghiệm 150, 151; chỉ thuộc về việc phê phán nhận thức (chứ không phải phê phán đối tượng của nhận thức) 81; chỉ liên quan đến → “mô thức” 127, đối lập lại với cái thường nghiệm 81, 316 và tiếp, 829; với tâm lý học 829; với “siêu hình học” 40 và tiếp; tính giới hạn (sự trừu tượng) siêu nghiệm 402; ý đồ siêu nghiệm 735; tính thân thuộc siêu nghiệm A114; tính nước đôi (Amphibolie) siêu nghiệm 326; → Phân tích pháp siêu nghiệm; nghịch đề luận siêu nghiệm 448; các câu trả lời siêu nghiệm 665; → Thông giác siêu nghiệm 107 và tiếp; luận cứ siêu nghiệm 617 655; → Cảm năng học siêu nghiệm; nguyên tử luận siêu nghiệm 470; các nhiệm vụ của lý tính 504 512 563; nội dung/ý nghĩa siêu nghiệm → ý nghĩa, giác tính 236 305 313 518 527 829; điều kiện siêu nghiệm A106; các khái niệm siêu nghiệm 45 61 322 329 356 397 và tiếp. 435 460 619 657 659 702 và tiếp. 750 753 A365; khẳng định siêu nghiệm 453 582; xem xét siêu nghiệm (chỉ làm việc đơn thuần với các khái niệm) 586; phán đoán siêu nghiệm 381; chứng minh siêu nghiệm 6 215 619 (các luận cứ thần học) 642 và tiếp (độc

lập với những nguyên tắc thường nghiệm) 814 và tiếp; phương cách chứng minh siêu nghiệm 657; ý thức A117; → Diễn dịch siêu nghiệm 88 117 159 691 697 822 A128; → Biện chứng pháp siêu nghiệm 12 88 170 282 349 354 366 535 707 A396; sự vật 710; học thuyết (về năng lực phán đoán) 175 177; giáo điều 500; thuyết nhị nguyên A391 398; các Ý niệm siêu nghiệm - năng động 556 và tiếp; → sự thống nhất của Thông giác: sự thống nhất của sự tổng hợp trong trí tưởng tượng A118; nhận thức siêu nghiệm 25 80 và tiếp 314 811; khảo sát siêu nghiệm # khảo sát siêu hình học về không gian 40 và tiếp, về thời gian 48 và tiếp; các vấn đề siêu nghiệm 63 334 (= siêu việt!) 665 833; tự do siêu nghiệm 473 829; ý niệm về tự do siêu nghiệm 476 561; chức năng của trí tưởng tượng siêu nghiệm A123; việc sử dụng siêu nghiệm 80 127 170 178 223 266 300 313 và tiếp 315 316-346 352 390 394 543 591 678 739 và tiếp 805 825 851 A402; đối tượng siêu nghiệm 236 304 305 506 566 568 573 726 754 A109 A358 (= “cái gì đó”/Etwas), A372, = “cái gì đó nói chung” 63 305; “cái gì đó không được biết” 312, “cái gì đó đơn thuần” 344 593 (mà ta không biết gì về nó) 506 và tiếp, 522 (nguyên nhân khả niệm của những hiện tượng) 641 và tiếp (ta

không thể tìm tòi được) 705, A366 (vật-tự thân), A379 (cơ sở không nhận thức được của những hiện tượng); → thuyết duy tâm siêu nghiệm 518 và tiếp. A369 và tiếp; các Ý niệm siêu nghiệm (= các Khái niệm thuần túy của lý tính) 368 377-396 434 465 471 476 494 496 498 513 556 562 568 593 648 670 và tiếp; ảo tưởng siêu nghiệm (trans. Illusion) 732; nội dung siêu nghiệm 77 105 603 605; vũ trụ luận siêu nghiệm A397; Phê phán siêu nghiệm 26 353 526 637 654 740 781 812; Phương pháp học siêu nghiệm 735 và tiếp; **Triết học siêu nghiệm** là hệ thống của mọi nguyên tắc của lý tính thuần túy mà quyển Phê phán lý tính thuần túy này phác họa sơ đồ 27 và tiếp. 73 91; siêu nghiệm của người xưa 113 25 152 155 346 400 460 491 505 508 563 704 829 873; **Ảo tưởng** siêu nghiệm (transz. Schein) 349-355 432 529 634 820 A384 396 và tiếp; niệm thức 177 181; sự lẫn lộn 537; Định vị học siêu nghiệm 324 và tiếp; phản tư siêu nghiệm 316 và tiếp 332 351; sự phân biệt siêu nghiệm (# sự phân biệt lô-gíc) 61 và tiếp; nguyên nhân siêu nghiệm 524 574 A391; năng lực phán đoán siêu nghiệm 171 và tiếp; quy định thời gian siêu nghiệm 177 và tiếp

Siêu việt: Transzendent: → (#

nội tại - immanent): vượt ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm khả hữu 352 384; khác nghĩa với → **siêu nghiệm** (Transzendental) 352

Suy lý: Diskursiv/Akromatisch:

a) khái niệm: khái niệm phổ biến bị trừu tượng hoá khỏi mọi trực quan 39 47 467

b) nhận thức bằng khái niệm # bằng trực quan 93 311... 745 750

Hình thức suy lý của tư duy 170 283; sự chắc chắn suy lý: 201; các nguyên tắc suy lý 761; sử dụng lý tính suy lý 747

c) Chứng minh suy lý: chứng minh đối tượng của tư duy chỉ bằng các khái niệm hay từ ngữ suông 763

Tâm thức, tâm trí, đầu óc:

Gemüt: chỉ chung mọi quan năng nhận thức của con người 33 37 67 74 102

Tất cả (cái) → Toàn thể (Totalität), Toàn bộ (das Ganze): All (das): Tất cả tính thực tại 603..., như là nguyên nhân của thế giới = ý thể của lý tính thuần túy. → Thượng đế (Ens realissimum)

Tất cả (tính): Allheit: (→ Toàn thể) Phạm trù toàn thể 106 111 114 (Toàn thể là cái Đa thể được xem như Nhất thể, Chính thể, Vd:

một dân tộc); tổng thể mọi thuộc tính 600

Tất nhiên (tính): apodiktisch: các mệnh đề tất nhiên là gắn liền với ý thức về tính tất yếu của chúng (mọi nguyên tắc của Hình học) 39 41 64 199 406 764; chứng minh tất nhiên 762; sự chắc chắn tất nhiên 14 39 47 57 64 189 191 652; phán đoán tất nhiên (→Phán đoán)

Tất yếu (tính, sự): Notwendigkeit: là mối quan hệ với cái hiện thực (das Wirkliche) được quy định theo các quy luật phổ biến của kinh nghiệm 266; là đặc điểm của → cái tiên nghiệm 4 861; tiêu chuẩn của nó là quy luật của kinh nghiệm khả hữu (quy luật nhân quả) 279-282 286; niệm thức của nó 182; tất yếu tuyệt đối 381 446 487 612; tất yếu so sánh và tất yếu tuyệt đối 851; tất yếu giả thiết 280; tất yếu bên trong, nội tại 381; tất yếu lô-gíc 101 184 622; tất yếu nhất thể và mô thức 279; tất yếu đạo đức 575; tất yếu tự nhiên (khách quan) → phạm trù tất yếu 168 124 353; tất yếu chủ quan (= thói quen) 127 168 353 788 851

Thanh tẩy: Kathartikon: lô-gíc học ứng dụng cho giác tính thông thường 77; sự Phê phán tỉnh táo các hoang tưởng giáo điều 514

Thâu gồm: Subsumtion - Sub-

sumieren: dùng năng lực phán đoán để đưa cái đặc thù vào cái phổ biến rồi phân biệt và suy ra xem cái đặc thù có thuộc về quy luật phổ biến ấy không 171, Vd: các hiện tượng được thâu gồm vào dưới các phạm trù 176, hoặc đúng hơn vào các niệm thức của các phạm trù 233 304

Thế giới (Vũ trụ): Welt: tổng thể mọi hiện tượng 391 447 483 534 587, mọi trực quan khả hữu 479, cái toàn thể toán học lẫn cái toàn thể năng động (= Tự nhiên) của mọi hiện tượng 446 (theo nghĩa siêu nghiệm): cái toàn thể tuyệt đối của toàn bộ sự vật tồn tại 447; toàn bộ chuỗi các hiện tượng 532. Đối tượng của Vũ trụ học (Kosmologie) 391; không phải cái toàn bộ tồn tại tự-thân 532 mà chỉ là một ý niệm. Phân ra: thế giới cảm tính (mundus sensibilis) và thế giới khả niệm (mundus intelligibilis) 305 311 409 447 461 588 806. Thế giới đạo đức: thế giới tuân theo các quy luật đạo đức 836, chỉ là một ý niệm thực hành nhưng có thể và phải tác động đến thế giới cảm tính: “thế giới tốt hơn” (bessere Welt) 426. → Thượng đế

Thế giới cảm tính: Sinnenwelt (mundus sensibilis/phaenomenon): toàn bộ mọi hiện tượng 480 700; toàn bộ đối tượng của kinh

nghiệm 548 409 447 587 619
637 700 724; Thế giới cảm tính
và thế giới đạo đức 831 836

Thiên văn học: Astronomie: 70
313 354 489 550 603 690

Thiện (sự): Gute (das); đối
tượng của lý tính thuần túy 576

**Thiện (sự) tối cao: höchstes
Gut:** như là → Ý thể (→ Ideal)
832...

Thói quen: Gewohnheit: tất yếu
chủ quan do liên tưởng thường
xuyên các biểu tượng 5 127 788
793

Thông giác: Apperzeption →:
(Ý thức → Tự-ý thức): a) Ý thức
về chính mình 68 127 A117.
Nhất là Thông giác thuần túy hay
nguyên thủy, tức sự đồng nhất trọn
vẹn của chính mình nơi mọi biểu
tượng khả hữu A116, mang lại →
“cái Tôi tư duy” 132, gọi là Thông
giác đồng nhất A365 hay thông
giác siêu nghiệm A107 như là ý
thức thuần túy, nguyên thủy,
không thay đổi đối lập với ý thức
thường nghiệm, biến dịch về các
trạng thái nội tâm của giác quan
bên trong A107 132. Thông giác
là **điểm tối cao** của Triết học
133. b) **xét như là quan năng**
A117, **quan năng tối hậu**
(Radikalvermögen) của nhận thức
A114, nguyên tắc của sự thống
nhất tổng hợp cái đa tạp A117

124; cơ sở cho khả thể của các
phạm trù A401 403. Con người
nhận thức **chính mình** thông qua
Thông giác đơn thuần 574; Thông
giác đơn thuần = → cái Tôi A400

**Thống nhất, nhất thể, chỉnh
thể (sự, tính): Einheit:** - phạm
trù nhất thể 106 111 114 131; -
thống nhất của thông giác (xem Ý
thức, Tự Ý thức) 140-142 194
197 263 407 415 715 812;
điểm tối cao của triết học siêu
nghiệm 133; của tư duy 122 311
314 355 710 712; của kinh
nghiệm 197 218 223 229 251
263 267 282 296 475 477
522 610 629 708; của hiện
tượng 195; của tự nhiên 263; của
các nguyên tắc 361, của không
gian 162; của thực tại tối cao 611
615; của phản tư 307; của linh hồn
769 491; của vũ trụ 265 653; của
các cứu cánh 842..., của lý tính
676

Thời gian: Zeit: → **không gian,**
a) Thời gian không phải là khái
niệm thường nghiệm hay phổ biến
mà là một biểu tượng tất yếu tiên
nghiệm 46; mô thức của trực quan
182 302, mô thức thuần túy của
trực quan cảm tính 47 55 102
148 182 **bên trong** 49 54 163;
trực quan bên trong thuần túy tiên
nghiệm 224 245 b) Thời gian
không phải là vật tự thân 49 mà là
điều kiện chủ quan của trực quan
49 51, thuộc về cảm năng 148

157; chỉ có trong ta; là điều kiện cho khả thể của hiện tượng 46; của thể giới cảm tính 480; của mọi sự biến đổi 480; là mô thức của giác quan bên trong 49 54 194 292 c) Thời gian có tính thực tại thường nghiệm và Ý thể tính siêu nghiệm 52 70 308; là cái đối ứng ổn định của mọi tồn tại của hiện tượng 226; làm cho khái niệm về sự biến đổi, sự vận động và nhận thức tổng hợp về Cơ học có thể có được 48 55. Thời gian tuyệt đối không phải là đối tượng của tri giác 245 262. Nghịch lý (Antinomie) của thời gian 454; các quy định thời gian (hay các khái niệm thời gian) là các niệm thức cho các phạm trù 184; chuỗi thời gian 184 226 244 437 481

Thuần túy: rein: a) không trộn lẫn với cái gì xa lạ, dị tính. Nhận thức là thuần túy khi không bị trộn lẫn với cái gì thường nghiệm 3 195 300 444; **biểu tượng thuần túy:** không trộn lẫn với cảm giác 74, thường được dùng chung với → “tiên nghiệm” (a priori); **thuần túy tiên nghiệm:** hoàn toàn độc lập với mọi kinh nghiệm 117; chỉ chứa đựng mô thức đơn thuần (của trực quan hay của tư duy) 75

Thụ nhận (tính, năng lực): Rezeptivität - Empfänglichkeit → (# tính tự khởi - Spontaneität): năng lực có thể được đối tượng kích động và có được biểu tượng

33 42 = cảm năng 33 43 61 75 150

Thực hành (tính): praktisch: là những gì đặt cơ sở trên Tự do 371 828 830 = cái phải là 661; thuần túy thực hành = các quy luật của Tự do → # các định luật tự nhiên 828 830 (chia làm hai loại: quy luật → thực tiễn, thực dụng - pragmatisch # và quy luật đạo đức 834)

Thực tiễn, thực dụng: pragmatisch: các quy luật của sự khôn khéo 834, để đạt các mục đích do giác quan kích động 828, tức của hạnh phúc 834; dựa vào các nguyên tắc thường nghiệm, bất tất 852

Thực tại (tính): Realität → **thực tồn (# tính hiện thực: Wirklichkeit):** a) có giá trị khách quan (Vd của không gian) 44 = cái tương ứng với cảm giác 182 = vật tính (Sachheit) 602; Quantum 183. Tính thực tại khách quan: quan hệ với một đối tượng 194; áp dụng vào kinh nghiệm 194-196 = chân lý siêu nghiệm (chỉ với hiện tượng) = sự tồn tại (hiện hữu - Existenz) 597 624 670 701 808. b) chỉ là khái niệm lô-gíc đơn thuần: sự khẳng định 328 336 (sự thiết định - Setzen - đơn thuần 625) # phủ định 300

Thực tồn (cái, tính): Reale

(das), real: a) của cảm giác 207; cái tương ứng với cảm giác (chất liệu, vật chất) 182 209 609; độ của nó 254. b) trong không gian: 215; không gian (và thời gian) chứa đựng cái thực tồn 463, nên không có bộ phận nào của không gian và thời gian là trống rỗng 214; c) cái thực tồn trong hiện tượng 210; chỉ tồn tại thực trong tri giác nhưng xem là thuộc về sự tồn tại của sự vật 225 = sự vật (Ding) = cái gì đó (Etwas) # hư vô (Nichts)

Thường nghiệm (tính): Empirisch: (# thuần túy, rein): trực quan hay khái niệm có chứa đựng cảm giác 74, chỉ có thể là hậu nghiệm 75; có điều kiện 649

Thường tồn (cái): Beharrliche (das): = Bản thể (Substanz) 67 250

Thường tồn (tính): Beharrlichkeit: Tồn tại trong mọi thời gian 300; tính thường tồn trong cái thực tồn (das Reale) là niệm thức của bản thể 183 186 418; một thể cách của thời gian 219; nguyên tắc tính thường tồn của bản thể 224-232, là điều kiện tất yếu của kinh nghiệm khả hữu 232 795; phản bác thuyết duy tâm về tính thường tồn của linh hồn 413-415 420

Thượng Đế: Gott: Ba khái niệm chính về Thượng đế trong Siêu hình học: a) nguyên nhân tuyệt đối

tất yếu, tối cao của thế giới 229 491 650 656 713; Hữu thể nguyên thủy 72 394, điều kiện tối cao của mọi cái khả niệm 391 393 606 (Hữu thể của mọi Hữu thể) 480-489 587-593; b) đáng sáng tạo cá vị bằng lý tính và ý chí 112 652; kiến trúc sư của vũ trụ 655, lý tính sáng tạo tối cao → Trí tuệ (Intelligenz) 700, kẻ cai trị sáng suốt toàn vũ trụ 846 và c) hữu thể toàn hảo tuyệt đối 607, hữu thể có toàn bộ tính thực tại (Ens realissimum) 633. Từ đó có ba luận cứ chứng minh sự tồn tại của Thượng đế và Kant phản bác cả ba 611-670; vậy Thượng đế chỉ là một ý niệm điều hành 647, và lòng tin trong lãnh vực đạo đức 839 841 846

Tiệm cận: Asymtotisch: 691 861

Tiên đề: Axiome: a) các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm, chắc chắn trực tiếp (như một số mệnh đề của Hình học) 286 356 760; có tính trực quan 761; chỉ có Toán học mới có chữ triết học không có được 760-762 753 b) đặc biệt các tiên đề của trực quan 200 202-207; nguyên tắc của chúng (Mọi trực quan đều là các lượng tương độ 202) lại không phải là một tiên đề 761

Tiên nghiệm, Tiên nghiệm: A priori: có tính nguyên thủy. Với

Kant, không hiểu theo nghĩa thời gian = bẩm sinh (angeboren) mà theo nghĩa siêu nghiệm. Do đó, nhận thức tiên nghiệm = độc lập với mọi ấn tượng của giác quan 2, mọi tri giác 41, mọi kinh nghiệm 3 117 198 (Vd: mọi biến đổi đều có nguyên nhân) nhưng lại là điều kiện cho mọi kinh nghiệm 269; do ta đặt vào trong sự vật XXIII 241. Đặc điểm dễ nhận ra là tính tất yếu vô điều kiện (tuyệt đối) và tính phổ quát nghiệm ngặt 3 64 851; khác với thuần túy 3; khác với “tiên nghiệm” tương đối, so sánh 273 279;

Tiêu chuẩn: Kriterium (Kennzeichen): của chân lý 82 190; của tư duy (của nhận thức) 114; của mọi kinh nghiệm có thực 279

Toán học: Mathematik (→ Số học → Hình học) X XII XV 4 47 175 199 202 204-206 287 357 491 497 740; quan hệ với triết học 742 820 875 878 883. Là niềm tự hào của lý tính con người 492; tiêu chuẩn kiểm định là trực quan thuần túy 739 810 815; sự vững chắc dựa trên định nghĩa, tiên đề và chứng minh 754; tính hiển nhiên 120 467 761; triết học siêu nghiệm chứng minh khả thể của toán học 761; toán học thuần túy 15 20 55 128 206 299 452 508 851; nhà toán học 491 538 867 870 875

Toán học (tính): mathematisch: - trong nghịch lý (Antinomie) 588; vấn đề toán học 747; khái niệm 147; nhận thức toán học: nhận thức thuần lý (của lý tính) nhờ kiến tạo các khái niệm 741, xem xét cái phổ biến trong cái đặc thù (cụ thể) 763 741-766 865; sử dụng 199 741; các nguyên lý 188 201 221 296 356 692; các ý niệm siêu nghiệm có tính toán học 556; các phạm trù có tính toán học 110; phương pháp 741 754; quy thoái (Regressus) 588; phán đoán tổng hợp 14-17; nối kết (tổng hợp) toán học 201 221 588

Toàn thể (cái, tính): Totalität; Allheit: → phạm trù toàn thể. Tính toàn thể của một khái niệm = tính hoàn chỉnh, trọn vẹn về chất 114; Tính toàn thể hay trọn vẹn của chuỗi các điều kiện 434 436 460; Ý niệm về cái toàn thể tuyệt đối 787; bảng danh mục về cái toàn thể 443; Tính Toàn thể của kinh nghiệm 524 801 545 587

Tôi (cái), Bản ngã: Ich (das): (→ Thông giác, Linh hồn, → Chủ thể: sự thống nhất tổng hợp nguyên thủy của Thông giác 135 = linh hồn 279 400 710 813 816 A348 và tiếp; Biểu tượng đơn thuần (A117), tư tưởng đơn thuần (A304) về “cái Tôi” là biểu tượng nghèo nàn nhất 408 418 A355; hoàn toàn trần trụi 471; không có

nội dung 404 A355 381 nhưng là một khái niệm (đơn giản) mà mọi tư duy phải liên hệ với nó 816, là khái niệm được tiền giả định đối với mọi tư duy A354, thể hiện sự thống nhất tuyệt đối của Thông giác 419 422; là Thông giác đơn thuần A400; mô thức đơn thuần của Ý thức A382; sự thống nhất lô-gíc tuyệt đối A355 398; tự tồn và thường tồn A123; là ý thức đi kèm theo mọi biểu tượng 404; là cái đối ứng của những biểu tượng của ta A123 A366; ý thức về tư duy của tôi 413. Cái Tôi như là hiện tượng là đối tượng của giác quan bên trong 471 A368 379, là đơn giản A355 và không phân chia được A354, nhưng bị suy tưởng sai lầm như một bản thể đơn giản (đơn thuần) 471 813 A399. Biểu tượng "Cái Tôi là" 136 277 422 429; Biểu tượng "Cái Tôi tư duy" 131 137 140 157 399 402 405; là Thông giác đơn thuần 401; là cỗ xe của các phạm trù 404 418; diễn tả Tự-ý thức A398; là một nguyên tắc tâm lý học A401. Tôi tư duy # Tôi trực quan 155

Tối hậu: mục đích tối hậu (Endabsicht) của việc sử dụng lý tính 603; **Mục đích tối hậu (Endzweck)** của Sáng tạo là con người 425; toàn bộ số phận của con người 868

Tổ hợp (hỗn độn): Aggregat: sự nối kết ngẫu nhiên các sự vật

hay khái niệm chỉ bằng sự dồn tại hỗn tạp (Vd: một số đồng tiền 212) 89 204 217 380 670 # kết hợp thành hệ thống 673 860, thành chuỗi 439 441 446... 457 552

Tổ hợp hóa (nguyên tắc): Aggregation: 201 694

Tồn tại: Dasein (hiện hữu: Existenz, tính hiện thực: Wirklichkeit)

a) Phạm trù tồn tại hay thực tại 106 111 184 302; b) sự tồn tại của cái đa tạp trong không gian 201 587-593; c) chứng minh sự tồn tại của chính ta 275; d) sự tồn tại của một Hữu Thể tối cao 71... 611... (Thượng đế)

Tổng hợp: Synthesis: (sự nối kết 130 201) a) **nghĩa chung:** hành vi sắp xếp các biểu tượng khác nhau lại để biến cái đa tạp thành nhận thức 103, là hành vi của giác tính 130 144 153 526; Tổng hợp thuần túy nếu cái đa tạp được cho không phải thường nghiệm mà là tiên nghiệm hay dựa trên sự thống nhất tổng hợp tiên nghiệm 104 130; khái niệm thuần túy của sự tổng hợp = Phạm trù 106. b) **nhiều hình thức tổng hợp khác nhau:** của trực quan 378 747 750; của thông giác 133 162, của sự lãnh hội 98-100 108; của các khái niệm 28, của trí tưởng tượng 104 151 164 257 296; của kinh nghiệm 267, của nhận thức 649;

tổng hợp siêu nghiệm 224 → Toàn thể

Tổng hợp (phán đoán): syn-thetische Urteile: phán đoán mở rộng nhận thức (# phán đoán phân tích) mang lại thuộc tính mới cho khái niệm về chủ thể vốn chưa được suy tưởng sẵn trong khái niệm ấy 10-20

Trí tuệ: Intelligenz: a) cái Tôi như là trí tuệ 155 157; là một khái niệm thường nghiệm 726; bị cảm năng giới hạn 669; Trí tuệ thuần túy 426 770; thế giới của những Trí tuệ 843; ý niệm về Thượng đế như là lý tính tối cao hay Trí tuệ 611; thuộc Ý thể sự Thiện tối cao 838

Trí tuệ (tính): Intellektual: chỉ dựa trên giác tính 150; tổng hợp trí tuệ 151 thường dùng dưới dạng: **intellektuell:** không nói về tính chất của đối tượng mà chỉ về tính chất của nhận thức 312 263 278 → (# khả niệm: intelligibel: nói về tính chất của đối tượng). Vấn đề trực quan trí tuệ 68 chỉ có ở thần thánh 72 148 308 335

Trí tuệ (hóa): intellektuieren: xem hiện tượng như một vật-tự thân 326 331 # cảm tính hóa: **sensifizieren**

Trí tưởng tượng: Einbildungskraft: năng lực hình dung trong trực quan một đối tượng không

hiện diện 151 276; trí tưởng tượng tác tạo (produktiv) 152 271; trí tưởng tượng tái tạo (reproduktiv) 794 152; sản phẩm là niệm thức 179-181; một chức năng mù quáng nhưng thiết yếu của tâm thức 103

Triết học (môn học, tính): Philosophie (philosophisch): Triết học (nói chung) là: a) hệ thống của mọi nhận thức triết học 866, trong đó nhận thức triết học = nhận thức của lý tính từ các khái niệm 865 XXXV 741 760, xem xét cái đặc thù trong cái phổ biến (in abstracto 763) 742 872. Nhận thức và phương pháp triết học khác với nhận thức và phương pháp toán học 741-766; triết học khách quan và chủ quan 866; khái niệm trường ốc và khái niệm Thế giới về Triết học 866... Theo khái niệm sau (khái niệm Thế giới) nghĩa là theo những gì mọi người tất yếu phải quan tâm 867 thì Triết học là b) khoa học về mối quan hệ của mọi nhận thức đối với các cấu cánh cơ bản của lý tính con người 867 hay sự ban bố quy luật của lý tính con người 867 864-879. Triết học lành mạnh 434 là ở chỗ nhận ra các ranh giới của mình 755; lợi ích lớn nhất của nó có lẽ là ở tính phủ định, tiêu cực 823; Triết học theo nghĩa đích thực chủ yếu là Phê phán 878; ta không thể học Triết học mà chỉ có thể học cách triết lý 865...; phẩm giá của nó 375

491; thời ấu thơ của nó 880... Chia ra thành: Triết học thuần túy 828 và triết học thường nghiệm 868 hay triết học ứng dụng 876; Triết học thực nghiệm 452; triết học tư biện 35 423 499. Triết học siêu nghiệm → siêu nghiệm; triết học siêu việt 484

Trống rỗng (tính): Leer: không có nội dung: tư tưởng 75; Khái niệm (trực quan) không có đối tượng; đối tượng của một khái niệm và đối tượng không có khái niệm 348; không gian rỗng và thời gian rỗng → không gian, thời gian; các mệnh đề rỗng = các mệnh đề phủ định 737

Trực quan: Anschauung: biểu tượng trực tiếp về đối tượng 41 47 93... 377; có trước mọi tư duy 132; vì thế là trực quan cảm tính...; Chia ra làm trực quan thuần túy và trực quan thường nghiệm 65 74 125; trực quan thuần túy 34 41 42 65 73 100 146 166 177 206 208 298; trực quan thường nghiệm 34 36 60 (= hậu nghiệm) 65 110 143 146 162 199 206 222 227 298 428 457 465 469 541 741 815; trực quan không có khái niệm thì mù quáng 75 125 314; trực quan bên ngoài 42 137 160 291 340 457 465 520; trực quan bên trong 48 50 54 67 156 158 160 162 224 277 407 413 457 520; trực quan của con người bao

giờ cũng là cảm tính chứ không phải trí tuệ (intellektuell) của thần linh 52 68 72 93 148 159 302 304 306 333 342 429 431 882;

Tùy thể: Akzidenz: - (các) tính quy định của một bản thể, tức: các phương cách tồn tại **đặc thù** của một bản thể; phương cách để **khẳng định** sự tồn tại của một bản thể (Vd: vật chất có tùy thể là vận động) 229 230; Bản thể thường tồn, các tùy thể thay đổi 227; các tùy thể bên trong và bên ngoài 183 321 339..., xem thêm 441 466 468;

Tùy thuộc, Tùy thể: Inhärenz → (# Tự tồn, tự tại của Bản thể - Subsistenz)

Tồn tại của một thuộc tính (tùy thể, Akzidenz) nơi một bản thể 230 262. Phạm trù tùy thể và bản thể 106 111 129 227 230 291 422 432 441

Tùy tiện (sự): Willkür: năng lực làm hay không làm một điều gì tùy thích. Kant chia ra: 562 tùy tiện cảm tính (arbitrium sensitivum); tùy tiện sinh vật bị bản năng cưỡng buộc (thú tính) (arbitrium brutum); tùy tiện của con người là tùy tiện cảm tính (bị kích động) nhưng không phải sinh vật mà là Tự do (arbitrium liberum) 830 828 836

Tuyệt đối (tính, cái): Absolut,

dùng theo hai nghĩa (380-382): a) tự thân, nội tại (# tương đối, relativ) 381, b) trong mọi quan hệ, không giới hạn (# so sánh, giới hạn) 381; Bắt đầu, khởi điểm tuyệt đối 524 718; Tính đơn thuần của bản thể 407 463 471; Thống nhất hay nhất thể tuyệt đối 92 398 419 471 615 656 811; Lượng tuyệt đối 44; Tất yếu tự nhiên tuyệt đối 446; tất yếu tuyệt đối 480 612 620; không gian tuyệt đối 457 459; Thực tại t đối 564; tự khởi tuyệt đối 446, 474; chủ thể tuyệt đối 410 553; toàn thể tuyệt đối = vô điều kiện 445; Thời gian tuyệt đối 245

Tư biện: Spekulation: 9 21 25 49 452 802; tham vọng trừu tượng 452, siêu việt 773, ngạo mạn 763 771 của tư biện. Bất hạnh 492 và thất bại của nó 617

Tư biện (tính): spekulativ: chứng minh tư biện 424 618; lẽ lối tư duy tư biện 776 805 505 814 714 494

Tư duy; Suy tưởng: Denken: a) khác với nhận thức (Erkennen), vì nó trừu tượng hóa (tước bỏ) mọi quan hệ với đối tượng XXVI 146 165 195 321 411. b) khác với trực quan vì chỉ dùng khái niệm 94 146 283 = thống nhất cái da tạc của trực quan thành sự thống nhất của Thông giác 145; không thể có được nếu không có phạm trù 165

Tư kiến: Meinen → (# Lòng tin, nhận thức): sự tưởng là đúng (Fürwahrhalten) không đủ cơ sở về chủ quan lẫn khách quan 850; không được phép sử dụng trong các phán đoán của lý tính thuần túy (vd trong toán học và đạo đức học) 803 809 850

Tự do: Freiheit: a) tự do siêu nghiệm: tính tự khởi tuyệt đối 446 476; Tự do và tất yếu của tự nhiên 473 560-586 chỉ là một ý niệm siêu nghiệm thuần túy 473 561 586; b) “theo nghĩa chặt chẽ nhất” XXVIII là tự do thực hành hay đạo đức: (tiêu cực) = độc lập với sự tùy tiện, bức bách và thúc dục của cảm năng 562 371 585 831; (tích cực) = tính nguyên nhân của lý tính để quy định ý chí 831, tự mình khởi đầu một chuỗi nhân quả 562, có thể chứng minh bằng kinh nghiệm 830, nhưng tác động thuần túy của nó vẫn bí mật với ta 579; có thể vượt khỏi mọi ranh giới 374 c) lý tưởng tự do chính trị của Kant 373 780; tự do tư tưởng 780; d) tự do xét về mặt tâm lý học 476 563 491 494

Tự khởi (tính, năng lực): Spontaneität: → (# tính thụ nhận, Rezeptivität): tự hoạt động (Selbsttätigkeit) 68 130: a) tính tự khởi của khái niệm: năng lực nhận thức đối tượng bằng các biểu tượng 74; của nhận thức = giác tính

75 130 150; của tư duy 93 102 132 428 430; của năng lực biểu tượng 130. b) tính tự khởi thực hành 430; của lý tính thuần túy thực hành 576; tính tự khởi tuyệt đối của nguyên nhân = tự do siêu nghiệm 474 561

Tự nhiên: Natur: a) **materia-liter spectata (về mặt chất thể)** 163 446 = toàn bộ hiện tượng 163; đối tượng của mọi kinh nghiệm khả hữu 446 682; b) **formaliter spectata (về mặt mô thức)** 165 446: tính hợp quy luật của hiện tượng trong không gian và thời gian 165; tính thống nhất trong tồn tại của hiện tượng 447; là một toàn bộ năng động 446. Chia thành: tự nhiên tư duy (tự nhiên trong ta) và tự nhiên vật thể (ngoài ta) 712 874; các ranh giới của tự nhiên = các ranh giới của kinh nghiệm 753

Tự nhiên (quy luật, định luật): Naturgesetze; 163 167 198 472

Tự nhiên (cơ chế, tính tất yếu): Naturmechanismus, Naturnotwendigkeit: Trật tự tự nhiên XXVII 447 494 503 565-586 → (# Tự do: Freiheit) 719

Tự nhiên (khoa học): Naturwissenschaft, Naturforschung, Naturlehre: 254 683; tổng quát 128 213 722; mô tả: 695; thực

niệm XVIII; thuần túy 17; khả thể của nó 20; tư biện 56 215 867; các ranh giới 774; như phương tiện để đạt cứu cánh 878

Tự nhiên học: Physiologie, xem chú thích cho AIX

Tự sinh: Epigenesis: của lý tính thuần túy: tạo ra kinh nghiệm thông qua các phạm trù 167

Tương đồng = Thân thuộc (tính): Affinität: 690 685 689 794

Tương quan: Relation - Verhältnis: phạm trù tương quan 106 219 288 290 416; quy định sự tồn tại của đối tượng theo thời gian 219 230; niệm thức của nó 184. Các phán đoán về tương quan 95 98

Tương tác (tính, sự): Reziprokabilität - Wechselseitigkeit: tương tác qua lại 816 → Cộng đồng (Gemeinschaft)

Tương tự (sự, cái): Analogie, das Analogon: a) toán học: công thức diễn tả sự bằng nhau giữa hai quan hệ về lượng, Vd: $a:b = c:d$. 222; b) triết học: công thức diễn tả sự bằng nhau của hai quan hệ về chất 222; c) các Tương tự hay các Loại suy của kinh nghiệm: các quy luật nhờ đó sự thống nhất của kinh nghiệm được hình thành từ các tri giác 218-265; loại suy (Analogie-

schlüsse) 818; của niệm thức 693; của các ý niệm với các sự vật có thực 702 724 726 728

Tương ứng hoàn toàn: Adäquat 365 375 384 396 444 450 635 674 756...

Văn hóa, Đào tạo: Kultur → (# **kỷ luật học: Disziplin**): truyền đạt kiến thức và kỹ năng 737; đào tạo các tài năng tích cực 738

Vận động: Bewegung: sự biến đổi vị trí 48 58 67; trong không gian 291; như một tùy thể (thuộc tính) của vật chất 230; như hành vi của chủ thể 154...

Vật hóa, hữu thể hóa: Hypostasion, hypostatisch: biến ý tưởng thành sự vật, thành hữu thể có thật → võng luận → ý niệm của Platon 371 608 610 643 647 701 720 723

Vật-tự thân (Vật-tự nó): Ding an sich (selbst): sự vật (đối tượng) nói chung XX XXVI XXVIII 42-45 49-72 114 164 178 182 186 188 206 223 229 233... 251 274 305 A306-315 320 323 326 329... (ta không có khái niệm [hiểu biết] nào về nó 332... (ta không biết và cũng không cần biết 335... 357 411 422 428 519 526 532 534 543 549 549 553 563... 587 604 702 768... 814 A101 128... 357 360 (= đối tượng siêu

nghiệm) 366 405. Sự vật nói chung 51 300 328 391 590 747... # → Hiện tượng (Erscheinung)

Vĩnh hằng (sự): Ewigkeit: 454 460 509 514 529 641 669

Võng luận: Paralogismus: a) lô-gíc: suy luận sai lầm về mặt hình thức 399; b) siêu nghiệm: suy luận sai lầm bắt nguồn từ bản tính của lý tính con người 399. Các võng luận của tâm lý học thuần lý 399-428; chúng “đối tượng hóa” (hypostasieren) những tư tưởng thành những “sự vật” A395 433 435 813

Vật chất: Materie: cùng với mô thức (Form), luôn gắn liền với mọi sử dụng giác tính 322. a) **định nghĩa xa xưa của các nhà lô-gíc**: cái phổ biến, tức các khái niệm được cho (chất liệu lô-gíc), hay tính thực tại vô hạn (chất liệu của mọi khả thể) 322 601 610; b) **định nghĩa của Kant**: theo nghĩa siêu nghiệm: cái có thể được quy định nói chung (das Bestimmbare); còn mô thức là các quy định (das Bestimmende; Bestimmung) 332 317. Vật chất không phải là Vật-tự thân, chỉ là hiện tượng 428; một dạng biểu tượng trong ta 370 385. Trương độ, tính không thể thâm nhập... (Undurchdringlichkeit) tạo nên khái niệm vật chất 646 278 676; khả thể nội tại = tính thực tại

trong không gian 440 = bản thể 228 655; → cơ chất của hiện tượng 645

Thường được dùng theo nghĩa “chất liệu”: của trực quan (→ cảm giác) 323; của hiện tượng, tức cái tương ứng với cảm giác 34 751; của nhận thức (nội dung) 83; của kinh nghiệm (đối tượng) 87 118; của vật thể 541; của không gian 215 230 260 321 330 342 751 (= cái vật lý - das Physische - của không gian); sự không tồn tại của vật chất 290

Vô-điều kiện (cái, tính): Unbedingte (das) → Tuyệt đối (das Absolute)

Vô tận (cái, tính): Unendliche (das); Unendlichkeit:

- a) **khái niệm toán học:** khái niệm thuần lý về một lượng (Quantum) của đơn vị được cho lớn hơn bất kỳ con số nào 460;
- b) **khái niệm siêu nghiệm:** sự tổng hợp tiếp diễn về cái nhất thể không bao giờ có thể hoàn tất trọn vẹn 460; vd: tính vô tận của không gian 39 459; của thời gian 47; của thế giới 515 → quy tiến, quy thoái

Vô thần (thuyết): Atheismus XXXIV 668 769

Vũ trụ học (luận): Kosmologie

(Weltlehre 395): khoa học có đối tượng là thế giới (vũ trụ) 391 428. Vũ trụ học thuần túy (thuần lý - rational 874) chỉ là một khoa học giả mạo, tự phong bị các nghịch lý (Antinomien) của lý tính thuần túy phơi bày tính ảo tượng 435; Vũ trụ học siêu nghiệm là một ý niệm 391 700

Vũ trụ học (tính): Kosmologisch: các khẳng quyết (Behauptungen) vũ trụ học 529; luận cứ chứng minh sự tồn tại của → Thượng đế → Biện chứng pháp 518; nguyên tắc vũ trụ học 536; hệ thống các ý niệm vũ trụ học 435... 494 496 506 514 517 525..., suy luận vũ trụ học 527

Vũ trụ học (thần học): Kosmotheologie: → thần học siêu nghiệm suy ra sự tồn tại của Thượng đế từ một kinh nghiệm nói chung → Thần học bản thể luận (Ontotheologie)

Vương quốc của ân sủng: Reich der Gnaden (# vương quốc của tự nhiên Reich der Natur: Leibniz: quan hệ của các hữu thể có lý tính theo các quy luật đạo đức dưới sự cai quản của sự Thiện tối cao 840; = thế giới đạo đức 843

X: a) đối tượng không được xác định của biểu tượng của ta A104 109 = đối tượng nói chung hay đối

tượng siêu nghiệm → siêu nghiệm A109; luôn đồng nhất đối với mọi nhận thức của ta A109. b) nghĩa khác: kinh nghiệm hoàn chỉnh về một đối tượng A8 13

Xác định: Assertorisch: xem: Phán đoán

Xác tín (tính, sự): Gewissheit:

tính đúng đắn khách quan của sự cho là đúng (das Fürwahrhalten) 850; sự xác tín suy lý và trực quan 762; lôgic và đạo đức 857; → tất nhiên

Ý niệm (Idee/Vernunftbegriff): Về thuật ngữ “Ý niệm” 368-377. Với Kant, Ý niệm là “Khái niệm của lý tính” 377 710, khác với cách hiểu thông thường (như là biểu tượng, vd: “ý niệm” về màu đỏ 377) và tiếp thu thuật ngữ này từ Platon (370-375). Gọi chính xác là “Ý niệm siêu nghiệm” 383: một suy luận tất yếu của lý tính mà không có một đối tượng nào của giác quan có thể tương ứng được 368... 671...; Hệ thống các ý niệm siêu nghiệm 390...; mục đích tối hậu của chúng 708... Các cách gọi khác: tiêu điểm tưởng tượng (focus imaginarius) 672; vật-tư tưởng 517; quan điểm (Gesichtspunkt) 709; khái niệm hướng dẫn nghiên cứu (heuristisch) 699 799; khái niệm nghi vấn 675 709 799; cái Vô-diều kiện 445; khái niệm nguyên thủy (Urbegriff) 601; khái niệm

thuần túy của lý tính 378 383 620; khái niệm thế giới 434 447; mục đích 375 → các nguyên tắc điều hành. Các ý niệm là các vấn đề không thể giải quyết được 510; đặt ra cho ta như là nhiệm vụ 697; là các phạm trù được mở rộng thành cái vô-diều kiện 436 383 557 813; cách xa thực tại khách quan hơn cả các phạm trù 595 A357 nhưng cần thiết để quy định trọn vẹn về những sự vật nói chung 608. Chúng biểu thị một tính hoàn hảo nào đó dù không đạt đến được 620; qua chúng, lý tính có sự thống nhất có hệ thống 596 702; phục vụ cho việc hoàn tất việc sử dụng lý tính một cách thường nghiệm 593; để đặt ranh giới cho giác tính 620, định hướng cho giác tính 380; như là Bộ chuẩn tắc cho giác tính 385; là tự nhiên đối với lý tính cũng như các phạm trù là tự nhiên đối với giác tính 670; không bao giờ thực hiện được nhưng phải tuân theo 593; không bao giờ được sử dụng một cách cấu tạo mà chỉ điều hành 672; cái “tương tự” (Analogon) của một niệm thức 692 698 702; trật tự riêng dựa theo các ý niệm 576, về quan hệ giữa chúng với kinh nghiệm (kinh nghiệm không bao giờ có thể tương ứng được): 140 649 665 689 705 709 712 778. Dẫn xuất chúng từ mô thức của các suy luận của lý tính 378-380 390; chỉ là chủ quan 393. Các ý niệm đặc

thù 391: a) các ý niệm vũ trụ học 391 435 447 490 506 699 701 712 → Thế giới; b) các ý niệm tâm lý học 391 699 701 → Plato 596 → Thượng đế; c) các ý niệm toán học và siêu nghiệm năng động 556; d) các ý niệm đạo đức 375 (làm cho bản thân kinh nghiệm về cái Thiện có thể có được) 385 426 496 840; e) các ý niệm siêu hình học 395; về nhân loại 374 596; về một hệ thống 89 860, về một khoa học 862, về một tổng thể của mọi khả thể 601

Ý thể: Ideal (Urbild, Prototyp) 606: diễn tả ý niệm thuần lý trong một sự vật cá vị (in individus) nhất định: a) ý thể của trí tưởng tượng hay của cảm năng (vd của họa sĩ) 598. b) ý thể đạo đức (thực hành) của lý tính thuần túy 597 606; con

người linh thiêng, cao đẹp trong ta làm tiêu chuẩn cho hành vi 597, không thể thực hiện trọn vẹn trong thế giới hiện tượng 598; c) Ý thể siêu nghiệm (Prototypon transzendente) của lý tính thuần túy: biểu tượng về Hữu thể hoàn hảo và có toàn bộ tính thực tại, → Thượng đế 606 599-611; chỉ là nguyên tắc điều hành 647

Ý thể (tính): Idealität: ý thể tính siêu nghiệm của không gian 44...; của thời gian 52, của cả hai 53

Ý thức: Bewusstsein: (xem **Thông giác - Apperzeption**): Chia ra: a) ý thức thường nghiệm và b) ý thức thuần túy, siêu nghiệm hay tự-ý thức. Ý thức thường nghiệm 133 202 208 217 414; thuần túy (mô thức) 208 430

NIÊN BIỂU TÓM TẮT VỀ CUỘC ĐỜI VÀ CÁC TÁC PHẨM CHÍNH CỦA I. KANT

-----000-----

- 1724 22.4: I. Kant sinh ra ở Königsberg
- 1740-76 Học Triết học, Toán học, Khoa học tự nhiên và Thần học tại Đại học Königsberg
- Tác phẩm: “Vài ý kiến về việc lượng định đúng đắn các lực có sức sống” (Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte); luận văn trình cho khoa Triết học in năm 1749. Công trình đầu tay này không thành công lắm và bị Lessing làm thơ chế nhạo:
- “Kant làm việc khó nhai
Là dạy cả thiên hạ
Lực sống đòi lượng định
Chỉ chẳng lượng sức mình!”
- 1747-54 Gia sư cho ba gia đình ở ngoại ô Königsberg
- 1755 Tác phẩm: “Lịch sử tổng quát về tự nhiên và lý thuyết về bầu trời” (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels). Tốt nghiệp đại học.
- 1756 Ba nghiên cứu về trận động đất ở Lissabon (Bồ Đào Nha), lý thuyết về gió. 1756 và 1758: hai lần thất bại khi xin bổ nhiệm ghế giáo sư về Lô-gíc học và Siêu hình học.
- 1762 Tác phẩm:
- “Chứng minh sự tinh tế sai lầm của bốn dạng tam đoạn luận” (Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen).

- **“Cơ sở chứng minh duy nhất khả hữu về sự tồn tại của Thượng đế”**
(Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes).
- 1764 Từ chối ghế giáo sư về nghệ thuật thi ca (!).
- Tác phẩm:**
- **“Các quan sát về cảm xúc cái đẹp và cái cao cả”**
(Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen).
 - **“Nghiên cứu về sự sáng sủa của các Nguyên tắc của Thần học tự nhiên và Đạo đức”**
(Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral).
- 1766 Thủ thư: “Thư viện Lâu đài hoàng gia”.
- Tác phẩm: “Các ảo mộng của một Thầy Bùa [thầy bùa: người tự cho rằng có thể thấy và giao tiếp với các hồn ma. N.D]. Lý giải bằng các ảo mộng của Siêu hình học”**
(Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik): khởi điểm của triết học phê phán.
- 1769 Từ chối ghế giáo sư ở Erlangen
- 1770 Từ chối ghế giáo sư ở Jena. Được bổ nhiệm Giáo sư chính thức về Lô-gíc học và Siêu hình học tại Đại học Königberg.
- Tác phẩm: “Về mô thức và các sơ sở của thế giới cảm tính và thế giới khả niệm”** (Latinh: De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis).
- 1781 **Tác phẩm: “Phê phán lý tính thuần túy”** (ấn bản lần 1)
(Kritik der reinen Vernunft)
- 1783 **Tác phẩm: “Sơ luận về bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể được xuất hiện như một**

khoa học” (Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können). Kant mua nhà.

1784 **Tác phẩm:** (ngắn)

- “Ý tưởng về một lịch sử khái quát hướng theo mục đích làm công dân thế giới” [triết học lịch sử]. (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht).
- “Trả lời câu hỏi: Khai sáng là gì?” (Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?).

1785 **Tác phẩm:** “Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý” (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten).

1786 **Tác phẩm:**

- “Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên” (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft).
- “Phỏng đoán về lúc khởi đầu của lịch sử con người” (Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte)

Được bầu làm Viện trưởng Đại học. Được bầu làm viện sĩ thông tấn của Viện hàn lâm Khoa học Berlin.

1787 **Tác phẩm:** Ấn bản lần 2: “Phê phán lý tính thuần túy”

1788 **Tác phẩm:** “Phê phán lý tính thực hành” (Kritik der praktischen Vernunft).

Được bầu lại làm Viện trưởng Đại học.

1790 **Tác phẩm:** “Phê phán năng lực phán đoán” (Kritik der Urteilskraft).

1793 **Tác phẩm:**

- **“Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần”**
(Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft).
 - **“Về câu thành ngữ: Có thể đúng về lý thuyết nhưng vô dụng về thực hành”**
(Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis).
- 1794 Được bầu vào Viện hàn lâm Khoa học Petesburg. Gặp rắc rối với chế độ kiểm duyệt của nhà nước Phổ.
- 1795 **Tác phẩm: “Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu”** (Zum ewigen Frieden)
- 1796 Tháng 7: Khóa giảng cuối cùng ở đại học.
- 1797 **Tác phẩm: “Siêu hình học về đức lý”** (Die Metaphysik der Sitten).
- 1798 Được bầu vào Viện hàn lâm Khoa học Siena.
- Tác phẩm:**
- **“Sự tranh cãi giữa các phân khoa”**
(Streit der Fakultäten).
 - **“Nhân loại học dưới giác độ thực tiễn”**
(Anthropologie in pragmatischer Hinsicht).
- 1803 Tháng 10: bệnh nặng
- 1804 12.2: Kant qua đời. Lời cuối trước khi mất: **“Tốt rồi!”** (Es ist gut!).
- 28.2: an táng. Lời ghi trên mộ: **“Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôn mới mẻ và gia tăng mỗi khi nghĩ đến, đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật đạo đức ở trong tôi”.** (Trích từ: **“Phê phán lý tính thực hành”**).

MỘT NGÀY TRONG ĐỜI KANT

Suốt mấy chục năm liền, Kant hầu như sống theo một thời khóa biểu nghiêm ngặt, chính xác, không một chút thay đổi và được ghi lại rất chi tiết:

- 4.55: Người hầu tên Lampe đánh thức bằng lời hô to: “Đến giờ rồi!”
- 5.00: Thức dậy. Không ăn sáng, chỉ dùng hai tách trà nhẹ và một tẩu thuốc. Viết sách hoặc soạn bài.
- 7-9: Dạy học (ăn mặc chỉnh tề)
- 9-12.45: Viết sách
- 12.45: Ăn mặc chỉnh tề, tiếp bạn hữu đến dùng cơm trưa chung trong phòng làm việc.
- 13-16: Buổi ăn trưa kéo dài với bạn bè và là bữa ăn duy nhất trong ngày. Món ăn ưa thích: cá mòi; 1 chai rượu vang đỏ hiệu “Medoc”, thỉnh thoảng vang trắng. Bữa ăn luôn bắt đầu bằng câu nghi thức: “Nào, xin mời các Ngài!”
- 16: Đi dạo, luôn luôn một mình, trên cùng một con đường. Giai thoại thường kể: dân Königsberg lên dây hoặc chỉnh đồng hồ mỗi khi thấy Kant ra khỏi nhà đi dạo. Hình như chỉ có hai lần Kant trễ giờ: nhận được tác phẩm “Émile” của J.J.Rousseau và nghe tin Cách Mạng Pháp bùng nổ.
- Tối: Đọc sách “nhẹ nhàng”, nhất là sách du ký, nhờ đó có kiến thức rộng và phong phú.
- 22: Dứt khoát đi ngủ.

Suốt đời, Kant không lập gia đình và không đi ra khỏi thành phố Königsberg.

THƯ MỤC CHỌN LỌC

-----000-----

Cuối bản “Phê phán lý tính thuần túy” của NXB **Felix Meiner** (Hamburg, 1998), **Heiner F. Klemme** có soạn một thư mục rất phong phú về triết học Kant nói chung và về tác phẩm này nói riêng. Thư mục được sắp theo thứ tự **năm xuất bản**, gồm nhiều phần:

- Lịch sử văn bản quyền “Phê phán lý tính thuần túy”
- Các tư liệu liên quan đến văn bản
- Các tư liệu đương thời bàn về tác phẩm
- Các sách công cụ:
 - thư mục các thời kỳ, ở nhiều nước khác nhau
 - các tạp chí và chuyên san
- Hồ sơ các hội nghị khoa học về tác phẩm
- Các tác phẩm bàn chung về triết học Kant
- Các tác phẩm bàn riêng về tác phẩm này, chia theo từng phần của tác phẩm

Ở đây, chúng tôi chỉ tuyển chọn lại và tuyển chọn thêm một số quyển tiêu biểu nhất, **sắp theo thứ tự tên tác giả**, được viết bằng các ngôn ngữ Châu Âu (Đức, Anh, Pháp, Ý) để bạn đọc có nhu cầu nghiên cứu sâu hơn có thể tham khảo (chúng tôi không dịch những nhan đề sách sang tiếng Việt vì e quá rườm). Rất tiếc, chúng tôi chưa có điều kiện để lập được thư mục những công trình viết bằng tiếng Việt và bằng các ngôn ngữ quen thuộc khác (Hoa, Nhật, Nga...).

THƯ MỤC CHỌN LỌC**Các bản dịch có giá trị:**

Critique of Pure Reason, transl. and ed. by Norman Kemp Smith, London 1929, ²1933

Critique of Pure Reason, transl. and ed. by Paul Guyer and Allen Wood, in: The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant, 1998

Critique de la raison pure, trad. et éd. par A.J.-L. Delamarre et Francois Marty, in: Emmanuel Kant, (Oeuvres philosophiques, vol. 1, Paris (Pléiade) 1980

Critique de la raison pure, trad. et éd. par Alain Renaut, Paris 1997

Các sách nghiên cứu chung về triết học Kant:

Beck, L. W.: Studies in the Philosophy of Kant, New York: Bobbs-Merill 1965.

Bohme, H. & G.: Das andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt/M. 1983.

Boutroux, E.: La Philosophie de Kant, Paris: Presses Universitaires de France 1926.

Broad, C. D.: Kant. An Introduction, Cambridge u.a.: University Press 1978.

Delekat, F.: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften, Heidelberg ³1969.

Fischer, K.: Immanuel Kant und seine Lehre, 2 Bde., Heidelberg ⁶1928 (Nachdruck von Bd. 2: 1957).

Forster, E. (Hrsg.): Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus Postumum", Stanford, CA: Stanford

University Press 1989.

Gerhard, V., Kaulbach, F.: Kant (= Erträge der Forschung, Bd. 105), Darmstadt 1979.

Goetschel, W.: Kant als Schriftsteller, Wien 1990.

Gram, M. S. (Hrsg.): Kant. Disputed Questions, Chicago: Quadrant Books 1967.

Grondin, J.: Kant et le problème de la philosophie. L'a priori, Paris: J. Vrin 1989.

-: Emmanuel Kant. Avant/après, Paris: Criterion 1991.

Guyer, P. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Kant, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1992.

Heimsoeth, H.: Studien zur Philosophie Immanuel Kants, Bd. 1: Bonn ²1971, Bd. 2: Bonn 1970.

Hinske, N.: Kant als Herausforderung an die Gegenwart, Freiburg/München 1980.

Jaspers, K.: Kant, in: Die großen Philosophen, Bd. 1, München/Zürich 1981, S. 397-616; auch als: Kant. Leben, Werk, Wirkung, München/Zürich ²1983.

Kaulbach, F.: Immanuel Kant, Berlin 1969.

Kojève, A.: Kant, Paris: Gallimard 1973.

Korner, S.: Kant, Harmondsworth: Penguin 1955 (dt. Kant, Göttingen 1967).

Laberge, P., Duchesneau, F., Morrissey, B. E. (Hrsg.): Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions Held October 10-14, 1974, Ottawa: The University of Ottawa Press 1976.

Marcucci, S. (Hrsg.): Studi Kantiani, Pisa: Giardini Editori e Stampatori 1988 ff.

Neiman, S.: The Unity of Reason. Oxford: University Press 1994.

Philonenko, A.: L'oeuvre de Kant. La philosophie critique, 2 Bde., Paris: J. Vrin 1969.

Prauss, C. (Hrsg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Köln 1973.

Proceedings of the IVth International Colloquium in Biel- Actes du IV^e Colloque International de Bienne - Akten des IV. Internationalen Kolloquiums in Biel, in: Dialectica 35, H. 1-2 (1981).

Probst, P.: Kant. Bestirnter Himmel und moralisches Gesetz. Zum geschichtlichen Hintergrund einer These Immanuel Kants, Würzburg 1994.

Robinson, H. (Hrsg.): Proceedings of the Eighth International Kant Congress. Memphis 1995, 2 Bde., Milwaukee: Marquette University Press 1995.

Scruton, R.: Kant, Oxford: Oxford University Press 1982.

Walker, R.: Kant. The Arguments of the Philosophers, London: Routledge & Kegan Paul 1978.

- (Hrsg.): Kant on Pure Reason, Oxford: Oxford University Press 1982. Wood, A. W. (Hrsg.): Self and Nature in Kant's Philosophy, Ithaca, N. Y.: Cornell University Press 1980.

Wolff; R. P. (Hrsg.): Kant. A Collection of Critical Essays, London/Melbourne: Macmillan 1968.

2. Về tác phẩm: “Phê phán lý tính thuần túy”:

Alquié, Ferdinand: La critique kantienne de la métaphysique, Paris, 1968.

Allison, H. E.: Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven, Conn.: Yale University Press 1983.

Ameriks, K.: Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press 1982.

- Baumgartner, H. M.:** Kants Kritik der reinen Vernunft. Anleitung zur Lektüre, Freiburg/München 1985, ²1988.
- Beck, L. W. (Hrsg.):** Kant's Theory of Knowledge, Dordrecht u. a.: Reidel 1974.
- Bennett, J.:** Kant's Analytic, London/New York: Cambridge University Press 1966.
- Bird, G.:** Kant's Theory of Knowledge. An Outline of one central Argument in the Critique of Pure Reason, New York/London: Routledge & Kegan Paul 1962, ²1965.
- Brittan, Jr., G. G.:** Kant's Theory of Science, Princeton: University Press 1978.
- Cassirer, H. W.:** Kant's First Critique. An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's "Critique of Pure Reason", London 1968.
- Clavel, M.:** Critique de Kant, Paris: Flammarion 1988.
- Cohen, H.:** Kants Theorie der Erfahrung, Berlin ⁴1924 (¹1871).
- Cramer, K.:** Nicht-reine synthetische Urteile a priori. Ein Problem der Transzendentalphilosophie Immanuel Kants, Heidelberg 1985.
- Daval, R.:** La métaphysique de Kant, Paris: Presses Universitaires de France 1951.
- Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.):** Kants transzendente Deduktion und die Möglichkeit von Transzendentalphilosophie, Frankfurt/M. 1988.
- Gram, M. S.:** Kant. Ontology and the A Priori, Evanston, Ill.: Northwestern University Press 1968.
- Guyer, P.:** Kant and the Claims of Knowledge, Cambridge etc.: Cambridge University Press 1987.
- Heidegger, M.:** Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M. ⁴1973 (¹1929).
- : Kants These über das Sein, Frankfurt/M. 1963.

-: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. I. Gorland, Frankfurt/M. 1977.

Hintikka, J.: *Knowledge and the Known*, Dordrecht: Reidel 1974.

-: *Logic, Language Games and Information*, Oxford: Univ. Press 1975.

Holzhey, H.: *Kants Erfahrungsbegriff. Quellengeschichtliche und bedeutungsanalytische Untersuchungen*, Basel/Stuttgart 1970.

Howell, R.: *Kant's Transcendental Deduction. An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*, Dordrecht/Boston/London 1992.

Kaulbach, F.: *Philosophie als Wissenschaft. Eine Anleitung zum Studium. Kants Kritik der reinen Vernunft in Vorlesungen*, Hildesheim 1981.

Kitcher, P.: *Kant's Transcendental Psychology*, Oxford: University Press 1990.

Kopper, J., Malter, R. (Hrsg.): *Materialien zu Kants "Kritik der reinen Vernunft"*, Frankfurt/M. 1975.

Kopper, J., Marx, W. (Hrsg.): *200 Jahre Kritik der reinen Vernunft*, Hildesheim 1981.

Lachière-Rey, P.: *L'idéalisme kantien*, Paris: J. Vrin²1950.

Lauener, H.: *Hume und Kant. Eine systematische Gegenüberstellung einiger Hauptstücke ihrer Lehren*, Bern/München 1969.

Macann, C. E.: *Kant and the Foundations of Metaphysics. An Interpretative Transformation of Kant's Critical Philosophy*, Heidelberg 1981.

Malherbe, M.: *Kant ou Hume. Ou la raison et le sensible*, Paris: J. Vrin 1980.

Marquard, O.: *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Freiburg/München 1958, ²1978.

Martin, G.: *Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie*,

Berlin ²1968.

Marty, F.: La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie, Paris: Beauchesne 1980.

Meyer, M.: Science et métaphysique chez Kant; Paris: Presses Universitaires de France 1988.

Mohr, G.: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewußtsein bei Kant, Würzburg 1991.

Paton, H.J.: Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the first half of the "Kritik der reinen Vernunft", 2 Bde., London: Humanities Press 1936 (⁴1965).

Philonenko, A.: Études kantiennees, Paris: J. Vrin 1982.

Prauss, G.: Erscheinung bei Kant. Ein Problem der "Kritik der reinen Vernunft", Berlin 1971.

-: Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn 1974.

Prichard, H. A.: Kant's Theory of Knowledge, Oxford: Clarendon Press 1909.

Riedel, M.: Kritik der reinen Vernunft und Sprache. Zum Kategorienproblem bei Kant, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 7 (1982) S. 1-15.

Rohs, P.: Transzendente Logik, Meisenheim a. GI. 1976.

Schaper, E., Vossenkuhl, W. (Hrsg.): Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy, Oxford/New York: Basil Blackwell 1989.

Scheffer, T.: Kants Kriterium der Wahrheit. Anschauungsformen und Kategorien a priori in der "Kritik der reinen Vernunft", Berlin 1993.

Schwyzler, H.: The Unity of Understanding. A Study in Kantian Problems, Oxford: Clarendon Press 1990.

Sellars, W.: Science and Metaphysics. Variations on Kantian

Themes, London: Routledge & Kegan Paul 1968.

Smith, N. K.: A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason", London: Macmillan 1923, Nachdruck: London: Macmillan 1979.

Stegmuller, W.: Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung, in: Ratio 9 (1967) S. 1-30; 10 (1968) S. 1-31.

Strawson, P. F.: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's *Critique of Pure Reason*, London: Methuen 1966 (dt. Die Grenzen des Sinns. Ein Kommentar zu Kants *Kritik der reinen Vernunft*, Königstein/Ts. 1981).

Tuschling, B. (Hrsg.): Probleme der "Kritik der reinen Vernunft". Kant-Tagung Marburg 1981, Berlin/New York 1984.

Vaihinger, H.: Kommentar zur Kritik der reinen Vernunft, 2 Bde., New York/London 1976 (Aalen 1970; Orig. Stuttgart Bd. I: 1881, Bd.II: 1892).

Verneau, R.: Critique de la raison pure de Kant. Paris: Aubier-Montaigne 1972.

Vuillemin, J.: Physique et métaphysique kantienne, Paris: Presses Universitaires de France 1955.

Walker, R. C. S.: The Coherence Theory of Truth. Realism, Anti-Realism, Idealism, London/New York: Routledge 1989.

Walsh, W. H.: Reason and Experience, Oxford: Clarendon Press 1947.

Wilkerson, T. E.: Kant's Critique of Pure Reason, Oxford: Clarendon Press 1960, Nachdruck 1976.

Woff R. P.: Kant's Theory of Mental Activity, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1963, Nachdruck: Gloucester, Mass.: Smith 1973.

3. Cảm năng học siêu nghiệm; lý luận của Kant về toán học:

Beth, E. W.: Über Lockes "allgemeines Dreieck", in: Kant-Studien 48 (1956-57) S. 361-380.

Bieri, Peter: Zeit und Zeiterfahrung, Exposition eines Problembereich, Frankfurt/M, 1972.

Korner, S.: Zur Kantischen Begründung der Mathematik und der mathematischen Naturwissenschaften, in: Kant-Studien 56 (1965) S. 463-473.

Martin, G.: Arithmetik und Kombinatorik bei Kant, Berlin/New York 1972.

Mohr, Georg: Das sinnliche Ich. Innerer Sinn und Bewusstsein bei Kant, Würzburg, 1991.

Posy, C.J. (Hrsg.): Kant's Philosophy of Mathematics. Modern Essays, Dordrecht: Kluwer 1992.

Rohs, P.: Transzendente Ästhetik, Meisenheim a. GI. 1973.

Wolff-Metternich, B.-S. v.: Die Überwindung des mathematischen Erkenntnisideals. Kants Grenzbestimmung von Mathematik und Philosophie, Berlin/New York 1995.

4. Phân tích pháp các khái niệm:

Baum, M.: Die transzendente Deduktion in Kants Kritiken, Köln 1975.

Bierie, P., Horstmann, R. P., Kruger, L. (Hrsg.): Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology, Dordrecht u. a.: Reidel 1979.

Brandt, R.: Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67-76; B 92-201. Kant-Forschungen. Bd. 4, Hamburg 1991.

Brouillet, R.: Dieter Henrich et, The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction. Reflexions critiques, in: Dialogue 14 (1975) S. 639-648.

Bubner, R.: Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler

Argumente, in: W. Kuhlmann, D. Bohler (Hrsg.), Kommunikation und Reflexion, Frankfurt/M. 1982, S. 304-332.

Bubner, R., Cramer, K., Wiehl, R. (Hrsg.): Zur Zukunft der Transzendentalphilosophie (= neue Hefte für Philosophie, H. 14), Göttingen 1978.

Carl, W.: Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781, Göttingen 1989.

-: Die transzendente Deduktion der Kategorien in der 1. Auflage der Kritik der reinen Vernunft. Ein Kommentar, Frankfurt/M. 1992.

Henrich, D.: Die Beweisstruktur von Kants transzendentaler Deduktion, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant, Köln 1973, S. 90-104.

-: Identität und Objektivität. Eine Untersuchung über Kants transzendente Deduktion, Heidelberg 1976.

Maier, A.: Kants Qualitätskategorien, Berlin 1930.

Reich, K.: Die Vollständigkeit der kantischen Urteilstafel, Berlin 1932, ²1948.

Strawson, Peter: The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason, London, 1966.

Wagner, H.: Der Argumentationsgang in Kants Deduktion der Kategorien, in: Kant-Studien 71 (1980) S. 352-366.

5. Phân tích pháp siêu nghiệm về các Nguyên tắc; lý luận của Kant về khoa học tự nhiên:

Allison, H. E.: - Transcendental Idealism and Descriptive Metaphysics, in: Kant-Studien 60 (1969) S. 216-233.

- Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense, New Haven/ London 1983.

Beck, L. W.: Die Zweite Analogie und das Prinzip der Unbestimmtheit, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant, Köln 1973, S. 167-174.

Friedmann, M.: Kant and the Exact Sciences, Cambridge,

Mass./London: Harvard University Press 1992.

Gloy, K.: Die Kantische Theorie der Naturwissenschaft. Eine Strukturanalyse ihrer Möglichkeiten, ihres Umfangs und ihrer Grenzen, Berlin/ New York 1976.

Heidegger, M.: Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen, Tübingen ²1975 (¹1962).

Heidemann, J.: Spontaneität und Zeitlichkeit (= Kantstudien Ergänzungsheft, H. 75), Köln 1975.

Melnick, A.: Kant's Analogies of Experience, Chicago/London: University of Chicago Press 1973.

Philonenko, A.: Lecture du schématisme transcendantal, in: J. Kopper, W. Marx, (Hrsg.), 200 Jahre "Kritik der reinen Vernunft", Hildesheim 1981, S. 291-312.

Plaas, P.: Kants Theorie der Naturwissenschaft, Göttingen 1965.

Schafer, L.: Kants Metaphysik der Natur, Berlin 1966.

Schubler, I.: Philosophie und Wissenschaftspositivismus. Die mathematischen Grundsätze in Kants Kritik der reinen Vernunft und die Verselbständigung der Wissenschaften, Frankfurt/M. 1979.

Vleeschauwer, H. J. de: La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant, 3 Bde., Antwerpen/Paris/Den Haag: de Sikkel 1934-37 (kurzere Fassung: L'évolution de la pensée kantienne, Paris: Alcan. 1939; engl. The Development of Kantian Thought, London: Routledge & Kegan Paul 1962).

Warnock, J. J.: Concepts and Schematism, in: Analysis 9 (1949) S. 77-82.

Walsh, W. H.: Schematism, in: Kant-Studien 49 (1957) S. 95-106.

von Weizsacker, C. F.: Kants "Erste Analogie der Erfahrung" und die Erhaltungssätze der Physik, in: G. Prauss (Hrsg.), Kant, Köln 1973, S. 151-166.

6. Biện chứng pháp siêu nghiệm và Phương pháp học siêu nghiệm:

Al-Azm, S.: The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies, Oxford: Clarendon Press 1972.

Bennett, J.: Kant's Dialectic, London/New York: Cambridge University Press 1974.

Bittner, R.: Über die Bedeutung der Dialektik Immanuel Kants (Diss.), Heidelberg 1970.

Heimsoeth, H.: Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, 4 Teile, Berlin 1966-71.

Henrich, Dieter: Der ontologische Gottesbeweis. Sein Problem und seine Geschichte in der Neuzeit, Tübingen 1967.

Hudson, H.: Kant's Compatibilism, Ithaca: Cornell University Press 1994.

Kitcher, Patricia: Kant's Transcendental Psychology, Oxford 1990.

Moreau, Joseph: Le Dieu des philosophes, Paris, 1969.

Neiman, Susan: The Unity of Reason. Rereading Kant. Oxford 1994

Powell, C. Thomas: Kant's Theory of Self-Consciousness, Oxford 1990.

Schmucker, J.: Das Weltproblem in Kants Kritik der reinen Vernunft, Bonn 1990.

Strawson, P.: Kant's Paralogisms: self-Consciousness and the "Outside Observer", in: Cramer, K: Theorie der Subjektivität. Frankfurt. a. M. 1987, 203-219.

Wolff, M.: Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Königstein/Ts. 1981.

IMMANUEL KANT

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY

-----o0o-----

Chịu trách nhiệm xuất bản:

NGUYỄN VĂN LỮU

Biên tập: **CHU GIANG**

Bìa: **NHẤT NHÂN**

Trình bày và sửa bản in: **NGUYỄN HIÊN**

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HỌC

18 Nguyễn Trường Tộ, Hà Nội

ĐT: (04) 8294685

Fax: 8294681

In 700 cuốn, khổ 16x24 cm, tại Xí nghiệp In Số 5, TP. HCM. Số xuất bản: 980/75-XB-QLXB do Cục Xuất bản cấp ngày 06.08.2003. Giấy trích ngang KHXB số 352/VHGP ngày 22.10.2003. In xong và nộp lưu chiểu Quý II/2004.

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY

(KRITIK DER REINEN VERNUNFT)



“ PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY ” tác phẩm chính yếu của I. Kant, đồng thời cũng là tác phẩm nền tảng của triết học cổ điển Đức, danh tác bất hủ của văn hóa Tây phương và thế giới - lần đầu tiên được dịch đầy đủ sang tiếng Việt và được chú giải công phu nhân kỷ niệm 200 năm ngày mất và 280 năm ngày sinh của triết gia.

... “ Một cuốn sách quan trọng nhất trong muôn một được trước tác tại Âu Châu ”
(Arthur Schopenhauer, 1788-1860).

... “ Trong tất cả những tác phẩm của Bacon, Descartes, Hobbes, sau đó của Pascal, Leibniz, Locke, Hume, Rousseau, các tác phẩm của Fichte, Hegel, Nietzsche và tiếp theo đó của Frege, Russell, Heidegger và Wittgenstein, không có tác phẩm nào đã làm thay đổi và gây ảnh hưởng sâu đậm lên triết học cận và hiện đại Tây phương hơn “ PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY ”

(...) Mọi người đều cùng một nhận xét : Kẻ nào nghiên cứu “ PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THUẦN TÚY ”, kẻ đó đã đến tận gốc rễ của triết học”...
(Thái Kim Lan, Dẫn luận).



Công ty Sách Thời Đại
394 Nguyễn Thị Minh Khai, Quận 3, TP HCM
ĐT: 8344030; 8249686; 8356941; 0908.272501
Fax: 8344029. E-mail: nhasachtre@yahoo.com

GIÁ: 220.000Đ