

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 (tức 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-gíc của chân lý, tức Phân tích pháp mà là môn Lô-gíc của ảo tượng chiếm một vị trí riêng biệt trong hệ thống lý luận dưới tên gọi là Biện chứng pháp siêu nghiệm.

Trong môn Lô-gíc 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 liêu 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.

Thư Viện © Online

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 (Urteilkraft) 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, những 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, 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

⁽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 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.

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 [tận dụng] hơn là những nguyên tắc [cứng đờ]. 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.

B174

Nếu môn Lô-gic phổ biến, như đã nói, không thể mang 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 lầm 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 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 khó khăn. 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 TƯỢNG 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 bắt 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

(1) Ở đây chúng tôi chỉ nêu tên một số tác giả tiêu biểu. Các tác phẩm liên quan trong thư mục tham khảo.

tính tự chúng đã gắn chặt với nhau và chỉ được tạm thời phân biệt bằng phân tư siêu nghiệm, nay tại sao lại cô 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, Gerbard 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 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). Vì 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:

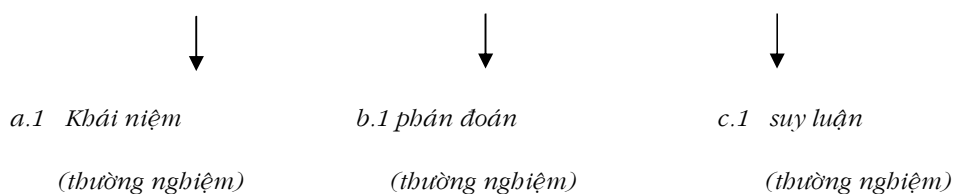
BA QUAN NĂNG NHẬN THỨC CAO CẤP

a. **GIÁC TÍNH**

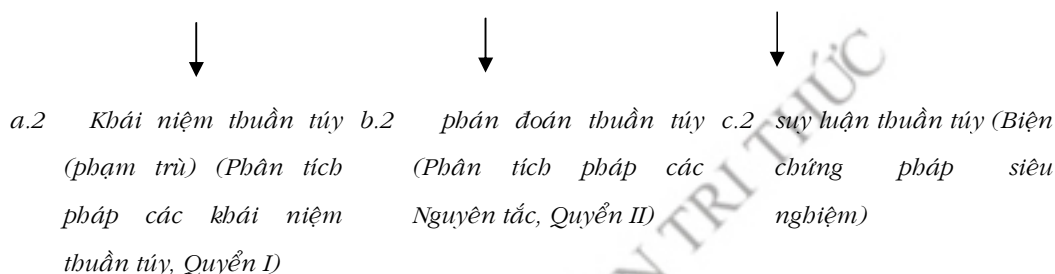
b. **NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN**

c. **LÝ TÍNH**

-**Lô-gíc học phổ biến** (lô-gíc bình thức) nghiên cứu:



-**Lô-gíc học siêu nghiệm** nghiên cứu:



a.2 + b.2 = *Lô-gíc học về chân lý / Bộ chuẩn*
tắc
(*Logik der Wahrheit/Kanon*)

c.2 = *Lô-gíc học về ảo tượng/Phê phán*
siêu nghiệm (*Logik des*
Scheins/Transzendentale Kritik)

9.1.1 **NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN**: Hành vi “THẤU 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 biểu** về chữ “**thấu gồm**” khá mơ hồ này:

- “**thấu gồm**” là đưa cái cá biệt hay/và 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

của bàn 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** (cảng bạng 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 tưởng 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 tình 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**, tình 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 tại 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). Vì 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**” (**TRANSZENDEN-TALE 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 tiền đề, 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.



NHÀ XUẤT BẢN TRI 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 tính 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 để thâu 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

* **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).

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 TRANSZENDEN-TALE 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 **thâu 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 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**

B179

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, vd 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 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. Chúng ta cùng lắm chỉ có thể nói rằng:

B181 [-] **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 mở 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 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**

* - **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).

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 (= O = 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.

B183

- **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 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].

* Xem chú thích * cho B182. (N.D).

- **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 (Zeitbegriff)** 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 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.

B187

* **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).

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 **dị 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 bình 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 tính 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 thâu 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 vực” (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).

⁽¹⁾ M. Heidegger: Sđd: tr. 93

- 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 bất thể tổng hợp thuần túy của cái đa tạp
- bất 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 tiên 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 biểu 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 biểu 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 đến 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 trích Kant “thụt lùi lại”, quá xem trọng vai trò của giác tính mà chừa 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⁾.

ThuvienOnline

⁽¹⁾ Trong “**Phê phán năng lực phán đoán**” (*Kritik der Urteilskraft, B255...*), Kant dùng khái niệm **Hypotypose** (gốc Hy Lạp: *hypotyposis*: phác thảo, diễn tả sơ lược) để chỉ việc “**cảm tính hóa**” (*Versimlichung*) 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 phán 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**”: đây, 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

B188 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 phơi bày **tất cả các Nguyên tắc siêu nghiệm** của việc sử dụng giác tính một cách hoàn chỉnh và trong một hệ thống.

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 lên 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

B189 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.

Thư Viện Online

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 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.

B191

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 (Bestim-mungsgrund)** 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 gán tính 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.

B193

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.

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

B195 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 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

* **"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).

này thực ra sẽ không phải là nhận thức gì cả mà chỉ là những ảo ảnh hoang đường (Hirngespinnst) [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.

B197 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 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 tiêu 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 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.

B199

* "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).

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.**

B200 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 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 trù 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 dễ dàng hơn ở phần kết luận về hệ thống các nguyên tắc.

Bảng phạm trù 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 trù. 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⁾.

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.

⁽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).

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:

- Dẫn dịch siêu hình học khẳng định sự tồn tại của các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù).
- Dẫn 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 **‘bộ 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” **cơ 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. Höffe bên cạnh việc ý nghĩa quan trọng của các Nguyên tắc như là nền tảng siêu nghiệm của mọi nhận thức và tư duy khoa học. Giữa

⁽¹⁾ **Johannes Hirschberger**, *Geschichte der Philosophie (Lịch sử triết học)* 2, Freiburg 1991 - **Offried Höffe**: *Immanuel Kant, Muenchen* 1983.

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 “đích 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 đích 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, 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

⁽¹⁾ **G.L. Buffon**: Histoire naturelle, générale et particulière, 1749 (44 tập).

trên các dẫn xuất lô-gíc bình thức hay tập 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”.

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

⁽¹⁾ Xem: Thư mục tham khảo.

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**: Đi 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 gọi 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).



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. | 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

* **Lượng:** Xem mục từ “Lượng” trong “Mục lục vấn đề và nội dung thuật ngữ” và chú thích* cho B182-183. (N.D).

* Đoạn từ “**Chứng minh... được xác định**” là được Kant viết thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

B204 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).

Môn toán học về quảng tính (Hình học) đặt nền tảng trên sự tổng hợp tiếp diễn này của trí tưởng tượng tác tạo 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 trong 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).

B205

B206

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.

B207

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*.

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

* Từ "Chứng minh... chứa đựng cảm giác" là đoạn được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

B209 **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 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.

B210 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 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 không phải là lượng quảng 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**

** "**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).

* **Realitas phaenomenon**: (Latinh: thực tại xét như hiện tượng). (N.D).

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**.

B212

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 mớ 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 rỗng 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 mớ 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 quang 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 quang 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 mạo 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
- B216 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 quang 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 hết 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 lẩm lẩn 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 trừ 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 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 tiên nghiệm được về **Lượng cường độ** của chúng, tức là chúng có **một Độ**. Còn mọi điều còn lại là nhường cho kinh nghiệm.

B218

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 quang 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 quang tính trong không gian-thời gian: chúng đều có Lượng quang 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 quang 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 quang 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 quang 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 mách 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 tìm 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 tính 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.

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

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).

B219 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

* **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).

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 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** thôi. 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 tượng có thể mang lại, tức là, có thể

B221

* từ: "Chứng minh... của những tri giác" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

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] sở 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)**.

B222 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

* **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

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**

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 tín (Gewissheit) vốn đứng vững một cách tiên 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 vật-tự-thân, ta sẽ hoàn toàn không thể nhận thức gì về chúng theo cách tổng hợp tiên 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

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 thế để **đi tìm** trong thế giới hiện tượng những gì có tính bản thể, những gì có tính tùy thế bằng những **tiêu chuẩn thường nghiệm** (B232). (N.D).

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 tính mà thôi. | B224 [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 THỂ

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

B225 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 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*.

B226 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

* **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).

* Từ: “**Mọi hiện tượng... cũng không giảm**” là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

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 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.

B227

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 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

B228 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 "tính 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 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)**.

B230 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

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 đề 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"**^{**}.

B231 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

* **Inhärenz** (từ gốc Latinh: **inhaerere**: “phụ thuộc vào cái gì”): thuộc tính, tùy thể. (N.D).

* **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 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).

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.

B232 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 **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 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*.

* 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 Natur-wissenschaft) (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 biểu hai loại suy đầu; loại suy thứ ba không khó biểu 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 [ướt, khô, 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 biểu 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 I, 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⁾.

Thư Viện Online

⁽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 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 phần 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

* 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).

ở trong đối tượng, hay nói khác đi, bằng tri giác đơn thuần, mỗi **quan hệ khách quan** của những hiện tượng tiếp diễn nhau vẫn chưa được xác định (unbestimmt). Để cho mỗi quan hệ này có thể được nhận thức một cách xác định, mỗi 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 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

* Đoạn từ "**Nguyên tắc vừa trình bày trên đây..... nhờ quy luật này**" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

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

* 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).

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 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. 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

B238 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.

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

B239

** 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).

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

B243 tượng này.

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 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.

B244

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 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 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 tri tưởng tượng là thuộc về mọi nhận thức thường nghiệm. | Sự tổng hợp đó

* 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).

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 diễn đòi hỏi tiên quyết [hay tiền 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 giác 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.

B247

B248

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.

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

* tức trong quyển: "Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của khoa học tự nhiên" (1796) (*Metaphysische Anfangsgrunde der Naturwissenschaft*). (N.D).

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 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 (Sub-stantialität)** mà tôi không cần phải đi tìm tính thường tồn của bản thể bằng cách so sánh những tri giác với nhau. | Vả 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 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.

B252

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 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

⁽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).

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.

[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.

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 thoát 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.

B256

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.

Thư Viện Online

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 nóc 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 bình dung sự tiếp diễn ấy là không đảo ngược được. Trạng thái đi trước không chỉ đơn thuần là 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”.

⁽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. Trình tự này cũng không thể tùy tiện đảo ngược.

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 kìm hãm 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, mỗi 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 (Gemein-schaft) 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 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.

B259 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 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 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

* 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).

B260 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 nô đùa 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 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.

B261

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 tính **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,

* Tiếng Đức. (N.D).

B262

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 **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"**.

B264 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 thoi, 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 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

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 B265 và [hệ thống] các nguyên tắc.



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 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).

CÁC ĐỊNH ĐỀ CỦA TƯ DUY THƯỜNG NGHIỆM NÓI CHUNG

- B266
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].*
 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)?

B267

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 tưởng 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.

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.

B270 [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 dặt 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.

B271

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 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 tính 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.

B272

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.

B273

Trong khái niệm đơn thuần về một sự vật, không có đặc tính (Charakter) nào về sự tồn tại của nó cả. Bởi vì, 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 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.

B274

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

B275 chúng ta phá hủy trong phần Cẩm nang 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 triệt 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

* 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).

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

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 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

* 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, BXLI]:

"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).

(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?". 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 đã 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.

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 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.

-----o0o-----

B280 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 vươn 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], 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 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 (Gerichtsbarkeit) 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 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].

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 nhắm mắt 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.

B286

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 B287 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 thể 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.

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 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 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 không thể chứng minh từ

* Toàn bộ phần "**Nhận xét chung về hệ thống các nguyên tắc**" là được Kant thêm vào cho ấn bản B. (N.D).

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 lặp 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

B290 của tư duy về cái đối lập [cái không-tồn tại]⁽¹⁾. Nhưng biến đổi đúng nghĩa
B291 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 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. Vậy làm

⁽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-gíc 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).

B292 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.

B293 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 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

* Ở đây, Kant dùng chữ "Vernunft" theo nghĩa chung, chỉ "lý trí con người" chứ không theo nghĩa riêng là "lý tính". (N.D).

* **Gottfried Wilhelm Leibniz** (1646-1716) triết gia Đức. (N.D).

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 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 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.

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

* “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.

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 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.

B297

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.

B298

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 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 phô 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 cầu 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 liêu 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 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.

[-] **Thực tại** cũng chỉ có thể giải thích được như là đối lập với cái phủ định

* 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, dễ 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**: la tinh: 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 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].

B301 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 nhằm 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 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.

B302

[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 các phạm trù: chúng phải nhờ có điều kiện **cảm tính** nói chung mới*

A244 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 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.

A246

[-] **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 vừa lòng được những người thiếu kinh nghiệm⁽¹⁾.

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 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

-
- (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 khái niệm (tư tưởng) có thể có được hay không mà là liệu khái niệm B303 [hay tư tưởng] ấy có quan hệ với một đối tượng và do đó, có ý nghĩa về một điều gì hay không.

* **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 cắt 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 1, 1003 a 21-26). (N.D).

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 thu vào 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 thu vào sẽ mất hết vì không có gì được mang lại để có thể được thu 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 thu vào 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 (Täuschung) khó tránh khỏi đã nằm tận căn rễ. 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

* **Ý nghĩa siêu nghiệm (transzendente Bedeutung):** ý nghĩa về điều kiện cho khả thể của nhận thức. (N.D).

B306 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 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 tính 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**.

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 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:]

*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**: latin: 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 mình bạch hay không mình 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.

A250

[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

A251 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.

A252 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.

A253

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 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

* [mâu thuẫn lô-gíc bên trong]. (N.D).

* "**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).

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 sở 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 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.

B311

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 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

* - “**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).

một **Noumenon** [vật-tự-thân] - được hiểu theo nghĩa "**ngôi vắn**", 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 rằng đây chỉ là một trò chơi chữ vật vãn. 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 thể là tự thân và đơn thuần khả niệm, tức là như thể 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

(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** thì (tuy hơi khó phát âm) phải gọi là "**intelligibel**" [khả niệm] hay "**sensibel**" [khả giác].

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.

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 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.



**VỀ TÍNH NƯỚC ĐÔI (AMPHIBOLIE) CỦA
CÁC KHÁI NIỆM PHẦN TƯ* DO VIỆC SỬ DỤNG LẦN
LỘN GIÁC TÍNH MỘT CÁCH THƯỜNG NGHIỆM VÀ
SIÊU NGHIỆM**

Phần 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. Phần tư là ý thức về mối quan hệ giữa những biểu tượng đã được mang lại với các 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 phần tư hay ít nhất là chịu phê phán, nên phán đoán cứ luôn được xem là bất nguồn từ giác tính. Tất nhiên không phải mọi phán đoán đều yêu cầu phải phần 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 phần 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

* **Phần 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: "phần tư về các hậu quả của chiến tranh". Với Kant, ông phân biệt giữa **biểu tượng** và **phần tư** (B316). Biểu tượng là quan hệ trực tiếp với đối tượng thường nghiệm (vd: cái lọ hoa là một vật hình tròn), còn phần 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 phần 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 phần 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 phần 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 phần 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). "Phần tư" còn nhiều ý nghĩa khác trong các trào lưu triết học khác nhau (Locke, Husserl, triết học phân tích...). (N.D).

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)**. Mỗi 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 mỗi 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 tưởng về các mối quan hệ này.

B318 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), 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 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 **bổn 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.

B319

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 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. | 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

* **Principium identatis indiscernibilium**: (Nguyên tắc đồng nhất bất khả phân biệt): Nguyên tắc lôgic 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-gíc học 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).

B321 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.

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 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 thô, 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.

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).

* **hệ từ (Copula)**: loại động từ nối chủ ngữ với vị ngữ. (N.D).

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**" (**TRANSZEN-DENTALE 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 lảm lờ với vẻ sâu sắc giả tạo*.

B325

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 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.

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

B326

* "**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).

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** trứ 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 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.

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).

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, 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 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.

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***

* **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 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).

* **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

B331 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.

- 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

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).

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.

B333

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**. Mọi quan hệ của cảm năng với đối tượng, và đâu là cơ sở siêu nghiệm của sự thống nhất này [giữa chủ quan

B334

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.

B335 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 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.

B336

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 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 bắt nguồn từ nguyên tắc ấy trong việc sử dụng giác 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 trừu tượng hoá hết và những gì
B338 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

* "**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 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).

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 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 trừ 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 trừ 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 trừ 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 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.

⁽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

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 tiên 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, 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 trừu 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 dẫn 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.

B341

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 trừu 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 trừu 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 sững 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 trừu 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 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 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: **sử dụng giác tính đã biến 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.

-----o0o-----

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 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

* **“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).

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 RỘNG, KHÔNG CÓ ĐỐI TƯỢNG (ENS RATIONIS)

2. ĐỐI TƯỢNG RỘNG CỦA MỘT KHÁI NIỆM (NIHILPRIVATIVUM)

3. TRỰC QUAN RỘNG KHÔNG CÓ ĐỐI TƯỢNG (ENS IMAGINARIUM)

4. ĐỐI TƯỢNG RỘNG, KHÔNG CÓ KHÁI NIỆM (NIHILNEGATIVUM)

B349 Ta thấy rằng ENS RATIONIS (số 1) khác với NIHIL NEGATIVUM (số 4) ở chỗ cái trước không được tính 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 rộng. Ngược lại, NIHIL PRIVATIVUM (số 2) và ENS IMAGINARIUM (số 3) là những **chất liệu** rộng 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 quảng 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.



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, biện 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 biện 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 biện 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 biện 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 bảo 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 **“Tĩnh nước đôi (Amphibolie) của các khái niệm phản 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 **Phản 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 phản 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” (nt). 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 tinh 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) tiên nghiệm của chủ thể; nói ngắn

⁽¹⁾ **“Khái niệm phản tư”**: xem chú thích ở 8.3.3

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 thực”. 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 “bạn 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 “bòn 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 “hiện tượng” và “vật-tự thân”, còn việc sử dụng **siêu việt** là **cố 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

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 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 trừu 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 trừu tượng hóa tất cả những gì nhờ đó ta

“tính đối tượng” (Gegenständlichkeit) (tức 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 tùy 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” (transzendentes Objekt)** là từ rất khó, được Kant dùng theo **ba** ý nghĩa:

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 trừu 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 **hai phương cách** để có bình 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) (tức “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 trừu 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 “khái 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 khái 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/đôi 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 khác 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**” (transzen-dentale Reflexion, B316-319).

ii: **Sự phản tư siêu nghiệm** là cần thiết bởi những khái niệm phản tư vốn có tính nước đôi:

⁽¹⁾ **Phản tư (Reflexion)**: xem chú thích của N.D cho B316. (N.D).

- 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 (không gian và thời gian) đi trước chất thể (cảm giác) (B319-324).

Phần “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 phản 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 biểu 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 phản 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” (bất 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 “thám hiểm 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 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 thô: 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 để 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.I, 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 phản 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, ắt vật-tự thân cùng lảm 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

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 (Wahr-scheinlichkeit), 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, B350 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⁾, tử 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).

B351

B352

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. | 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

⁽¹⁾ Cảm năng chịu phục tùng giác tính, được giác tính xem như đối tượng để áp dụng 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.

B353 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 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 bắt 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 trường hợp cụ thể, ảo tượng [lô-gíc] 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 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 tượng (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

B354

* **Trugschlüsse: các ngụy luận:** các suy luận ngụy biện: **các vông 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, Fang-schlüsse)** 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 vòng 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 "vông luận" (Fehlschluß, Paralogismus) hay suy luận sai lầm, bất thành ("**vông**": sai lầm. "Học nhi bất tư, tắc **vông**": 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).

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 tượng (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 vông 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 tạo, thiếu kiến thức phạm phải, cũng không phải do một tay ngụy biện bịa đặt ra một cách giả tạo để làm rối các người có đầu óc tỉnh 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.

B355



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY, XỨ SỞ 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 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**.

B356

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

* "suy luận gián tiếp" và "suy luận trực tiếp" sẽ được Kant giải thích rõ ngay sau đây (Xem B360...). (N.D).

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 thấu gồm trong chúng. Nhưng không vì thế mà tôi có thể 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.

B357

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 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 (Vernunfteinheit)** 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).

* 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).

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.

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 thu gom 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 -

^{*} "Major - Minor": còn có thể dịch là "đại tiền đề" - "tiểu tiền đề". (N.D).

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, tôi 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 thu gom 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 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.

ThuvienOnline

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.

B363 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 thiểu, 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 châm 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 thấu 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 thức 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 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

* **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).

B365 của kinh nghiệm khả hữu; và nhận thức [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 chứng 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.

BIÊN 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 (Glieder) 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 **B368 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 phỉ 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

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

** **ARISTOTE** (384-324) -nt- . (N.D).

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.

B371 **PLATON** nhận thấy rõ rằng quan năng nhận thức của ta bao giờ cũng có cảm thức về một nhu cầu cao xa hơn là chỉ chạy theo "đánh vần" hiện tượng bằng sự thống nhất tổng hợp nhằm có thể lần mò đọc 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, 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

B372

⁽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 viễn 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).

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 nhân rồi, và Brucker đã chế nhạo khi cho rằng theo Platon, một ông vua không thể cai trị giỏi nếu bản thân không "thông dục" 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 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.

B373

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, 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

* được bàn trong tác phẩm: "**Politeia**" (**Nhà nước**) của Platon. (N.D).

B374 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 (architek-tonisch) 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 nghiệm (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 suối 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**.

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 lẫn sang lãnh vực riêng của thuật ngữ kia.

Sau đây là bậc thang thứ tự các thuật ngữ cần ghi nhớ:

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

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".

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 (Prosylogismus)* 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 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.

B380

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 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.

B381

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

* Prosylogismus: Xem chú thích cho B364. (N.D).

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.

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**

B383 **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 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.

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**

B384 **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.

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 hầu 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. 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 chẳng 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 tổng 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 thu 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 thu 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 thu 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.

B388

Nhưng ta sẽ sớm nhận ra rằng, đây 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 "**episylo-gismos**". 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

* Polysyllogismus: Xem chú thích cho B364. (N.D).

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.

B389 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** 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.

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 [tuyệt 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 cống 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

B395 về giống như tiến trình lô-gíc của lý tính từ các tiền đề đến kết luận⁽¹⁾. Ở đây, phải chăng thực sự 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.



⁽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 tư biện 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 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 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:

[-] Trong loại suy luận **thứ nhất**, từ khái niệm siêu nghiệm về chủ thể

* 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).

B398 **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 (TRANSZENDEN-TALER PARALOGISMUS)***.

[-] Loại suy luận nguy biện **thứ hai** liên quan đến khái 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 **NGHỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY (ANTINOMIE)***.

[-] Sau cùng, theo loại lập luận nguy 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 nguy biện này của lý tính thuần túy sẽ lần lượt được xem xét trong **ba chương** sau đây].

* **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).

* **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 Đĩnh, 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 Đĩnh (Sđd). (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 đo 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: đấy chỉ là “hiện

tượng” tức “vẽ 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 ngụy biện 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 biểu 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 **Prosyllogismus**: 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 **“phản 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 vượt đến một điểm bội 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 chậm 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? Đây là cơ sở cho tiến trình “hữu thể hóa” (Hypostasierung, 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 Vọng 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 lên 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 Renault**, 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, “bất hợp pháp” 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 “đi 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 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 đúng như ý nghĩa hai mặt đã nói trước đây của bản thân nhan 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 huỷ hoại của chính mình và cũng để **chống lại sự tự-hủy 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” (Vernünftigkeit) 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 (tự biện), và mang trở lại cho phép biện chứng - (với Kant là dấu hiệu của sự lầm lẫn trí tuệ) ý nghĩa tích cực mà xưa kia Platon đã dành cho chữ “noesis”. Hegel thống nhất **phê phán** của lý tính với **phép 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).

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 Cảm 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 bất 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 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 “bừa bừa” 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 Cẩm nang 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 bất 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 một **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 (disjunctiv)**, 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 Vong luận (Paralogismen)**.
- tư duy về tính toàn thể tuyệt đối của vũ trụ, lý tính rơi vào **các Ngịch 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 **“dialelogomai”**: “(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, vong 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 vấn đề 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 hủi vô chủ nghĩa hay đề 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 đặt 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 đi 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 ngoạn 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.

B400 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 cở xe chuyên chở mọi khái niệm nói chung, kể cả các khái niệm siêu nghiệm, thế nhưng lại được xem như là một trong 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.

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 võ ngực 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

B401 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 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 - COMMERCIIUM) 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 VÕNG 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

(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.

Ngoài ra, tôi muốn xin bạn đọc thứ lỗi vì đã dùng khá nhiều thuật ngữ bằng tiếng Latinh 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 tha chịu hy sinh văn phong cho sự chính xác trong khoa học. (Chú thích của tác giả).

B403

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.

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 bên trong có lẽ giải thích được những hiện tượng của giác quan này, nhưng như thế, môn học này sẽ

B406 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 ngăn gọn, ta xét chúng trong mối liên kết liên lạc với nhau*. [chứ không chia ra nhiều mục và phê phán từng Vông luận như trong ấn bản A].

B407 Trước tiên, nhận xét khái quát sau đây có thể làm sáng tỏ 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 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 (bestim-mende Selbst) mà về cái Tôi có thể ĐƯỢC quy định (das bestimmbar 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

* Từ: “và để ngăn gọn...” cho đến hết phần “các Vông 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).

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).

B408 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 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 khải 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-tư 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 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**.

* “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).

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 ngụ 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 **bản 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 không thể thiếu được cho tính thực tại khách quan của một 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,
- B413 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].

(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.

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 PHÄDON**, ông muốn tránh cho linh hồn một sự

B414 hủy diệt thực sự bằng cách cố chứng minh bằng lập luận rằng một tồn tại đơn thuần, [đơn tính] 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

* **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**). “**PHÄDON**” 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, Symposium, 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 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).

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). 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

B415

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 -

B416

lại muốn chứng minh sự thường tồn của nó bên ngoài đời sống⁽¹⁾.

nhiều 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 chỉ 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. Phần bác họ cũng rất dễ bằng cách đưa ra các khả năng ngược lại từ những lập luận cũng không kém phần táo bạo. 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

-
- (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 tính toán đánh cùng một lúc

- B417 Bây giờ, nếu ta đặt các mệnh đề nói trên - được xem là 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 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.

-
- B417 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 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 ràng 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 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?.
- B418

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 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.

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

* 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).

- B422 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 Vậy 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 sự chờ đợi hão huyền. | Nhưng, đối với sự quan tâm tha thiết này
- B424 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 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

(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 tinh 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.

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, con 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.

B426

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].

ThuVienOnline

KẾT LUẬN VỀ SỰ GIẢI QUYẾT VÔNG LUẬN TÂM LÝ HỌC

B427 Ảo 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.

B428 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 (Persönlichkeit) 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] 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 VĨ 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.

B430 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 - 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 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

* 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).

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].

Thư Viện © Online

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), “hướng 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 đi liền 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 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**

⁽¹⁾ Xem chú thích* của N.D cho B413.

(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 “Võng luận” về nó.

11.3 Các Võng luận (Paralogismen)

Theo Kant, Descartes cũng như các đại biểu của Tâm lý học thuần lý “tự 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 **Võng luận** (võng: sai lầm, lừa bịp):

- linh hồn (bản thể tư duy) là Bản thể (Võng luận về tính bản thể).
- linh hồn là đơn thuần, đơn tố (Võng luận về tính đơn thuần)
- linh hồn là một nhân cách (Võng luận về tính nhân cách, nhân vị)
- Tồn tại của mọi đối tượng của giác quan bên ngoài là đáng nghi ngờ (Võng 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, phản 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 phụng lờng 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 thể 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 Tự-ý thức. Trong nghĩa này, ta không suy tưởng về một đối tượng mà chỉ suy tưởng về mối quan hệ với Tự 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 thôi**, chứ không thể là mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm như tâm lý học thuần lý đã “võng 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 Einbeit)** trong tư duy chứ không phải đối tượng của nhận thức. Ảo tưởng biện chứng của các Võng 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. Ảo 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 (**lòng 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 ẤN 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**.

PHÊ PHÁN VÔNG 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 trù thuần túy (trong đó cả phạm trù **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 trù 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

* 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).

định của một sự vật khác. Vậy, bất kỳ ai cũng phải xem chính mình một cách tất 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.

A350 Từ phạm trù thuần túy đơn thuần về một bản thể, ta 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 nhảm tưởng là mối mề, 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 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

* “Siêu nghiệm” ở đây hiểu theo nghĩa “thuần lý”. (N.D).

thức mới hay dẫn đến một trong những hệ luận thông thường của tâm lý học nguy hiểm, 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.

A351

ThuvienOnline

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 tin 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. Vông luận ấy như sau:

A352 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 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: ắt 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**

* **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).

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 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 tất 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 tất 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 tất yếu, hướng hồ 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 tìm 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 tiên quyết cái Tôi-chủ quan này nơi mọi tư duy.

⁽¹⁾ Khoác cho chứng minh này một lớp áo học thuật trịnh 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.

Vậy, cũng giống như trong vòng 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” [latin: 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: là] đối với một chủ thể [con người]. Song, cũng rõ ràng là: chủ thể của từ 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-tư 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

* **Descartes, René**: triết gia Pháp, 1596-1650 (xem thêm: B620-630). (N.D).

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 trù 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 nhầm 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 Cẩm nang 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 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, nối gắn, 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: 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 quảng tính và do đó, về cái đa hợp; và giả định rằng, trong quan hệ với giác quan bên ngoài của ta, quảng 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 quảng 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.

VĨNG 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 VĨNG 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 bắt 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

A363 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 bắt 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 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

(1) Một viên bi lăn hồi dấy 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, ắt 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).

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.

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 nối 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 đứt 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

A366

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 gán 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].

VÔNG 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)***.

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

* Xem thêm: “Phản bác thuyết duy tâm” (B274-279). (N.D).

(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 tưởng 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
A368 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 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.

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**
A369 **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 vông 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

* **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** (latin: Renatus Cartesius) = René Descartes: triết gia Pháp, 1596-1650. (N.D).

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 năng 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 năng 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 tiên 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 **nhều** 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 năng 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 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-tư 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

* **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 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 có 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-tư 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 thuần là những hữu thể độc lập, tồn tại ở bên ngoài ta; bởi vì thật ra, nơi thuyết này, dù có ý thức tốt 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 thuần, 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.

A372

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 ra nguyên nhân; 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 thuần 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. 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 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 thêm dặt 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 ẩm 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 cách trực tiếp thông qua trực quan thường nghiệm, chúng cũng không thể được thấu đạt [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**

(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 thoát 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 chương kỳ ấy mất đi, 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.

A376 *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 nghiêm khắc 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 sử 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 tính 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 thắc 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 tự 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.

A377

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

* 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).

lý tính trong cuộc tranh cãi với bản thân nó 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 bỏ ịch 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 quyết 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.

A378

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 cảm nhận được ở bên ngoài mình, mà chỉ trong bản thân mình, và vì thế, toàn bộ Tự-ý 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 thế 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

* Xem B433... (N.D).

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 tự-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 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.

A380

Vậy, ta trung thành với quy tắc được khẳng định trên đây như sự phê phán trước mắt đang đòi 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.

XEM XÉT KẾT QUẢ CHUNG CỦA TÂM LÝ HỌC THUẦN TÚY TỪ CÁC VĨNG LUẬN TRÊN ĐÁY

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 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 tố]. [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 vươn 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

A382

* *Tự nhiên học (Physiologie)*: xem chú thích* cho AIX (Lời Tựa 1 của ấn bản A). (N.D).

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 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*.

A384

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 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;

* 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).

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 định 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 (hypostasiert)** [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 gọi nên sự thắc 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

A387

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 ngụ ý 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.

A389

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 chúng 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 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 ngụy biện về phương cách làm thế nào để hiểu và giải thích được tính thực tại này. Về vấn đề này [cộng đồng hồn-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**.

A390

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

A391

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 ít 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 định 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 tước 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 phản 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.

A395 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 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 tự cho rằng có cơ sở để biết tính hiện thực của những hiện tượng bên ngoài trong trạng thái hiện tại (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 tư duy trong trạng thái sau khi chúng chấm dứt (trong cái chết).

Tóm lại, mọi tranh cãi về bản tính tự nhiên của hữu thể tư 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: nhằm 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 quẩn 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 tư biện của ta đơn thuần vào trong lãnh vực của kinh nghiệm khả hữu, không phải bằng sự chế nhạo tâm thường trước các thử nghiệm thường bị thất bại hay bằng sự than thở ngậm ngùi về các giới hạn của lý tính chúng ta, trái lại, nhờ vào một sự xác định **ranh giới** của lý tính, được thực hiện dựa theo các **Nguyên tắc** vững chắc; sự xác định ấy cột chặt một cách đáng tin cậy nhất cái **nihil ulterius** (latin: 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 liều 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.

A396

-----oOo-----

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 tưởng biện chứng của lý tính thuần túy không thể là ảo tưởng thường nghiệm xuất hiện nơi một nhận thức thường nghiệm nhất định nào đó, do vậy, ảo tưởng biện

A397 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-điều 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-điều 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, ắt 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.

A401

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, bắt 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-y 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 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

A402

tượng. Tuy nhiên, không có gì tự nhiên hơn và lôi 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).

A403 Nếu người ta một đặt tên về mặt lô-gíc cho các vãng 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 ngụ biện), [vì] trong đó **tiền đề** nói về phạm trù - 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 vãng 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 ngụ 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 nhắm 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-tư duy. Vậ, [theo Tâm lý học thuần lý], linh hồn nhận thức tự-thân mình:

* Xem bảng các phạm trù: B106. (N.D).

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 tượng tự-thân độc lập với kinh nghiệm, tức chỉ thông qua lý 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.

(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 sự sử dụng biện chứng khác của lý tính. [Xem: Nghịch lý thứ hai của lý tính thuần túy, B462-B471].

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 ngụ biện 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 ngụ biện tinh vi và giả tạo, trái lại, lý tính lại tự mình rơi vào nghịch

* **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).

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.

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 (Welt-begriffe). | 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 Võng 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 được chết êm ái. Chúng tôi xin dịch là “**hộ tử**” theo cách dịch của Bác sĩ Nguyễn Khắc Viện. (# hộ sinh). (N.D).

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 (frei machen)** 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”**.

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

* 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).

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.

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 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 Syn-thesis**). 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

B439 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 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.

B440

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

* “**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). Chúng tôi dịch thoát là “**thốn** và **xích**” cốt chỉ để dễ hiểu ý. (N.D).

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 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.
- B442

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 **lùi** 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 mắc 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 lùi này là **VÔ TẬN (UNEND-LICH)**. | Cách thứ hai là cái vô-điều kiện tuyệt đối chỉ là một bộ phận của chuỗi mà mọi mắc 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 lùi trong nó là không bao giờ hoàn tất nên chỉ có thể được gọi là **VÔ TẬN TRONG TIỀM NĂNG (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

⁽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.

B447 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 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.

B448

(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.

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 (latin: 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 (transzenden-tale Antithetik)** là việc nghiên cứu về **ngịch lý (Antino-mie)** 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] nguy hiểm. | Các khẳng quyết nguy hiểm 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.

B449

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 hiểm 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**

B450 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.

Những khẳng định ngụ biện 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 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 hoài nghi**. Cần thấy rõ phương pháp này hoàn toàn khác với **thuyết hoài 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 pháp hoài nghi** hướng đến sự xác tín, để - như trong trường hợp tranh chấp trên đây khi hai phe đều thắng 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.

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⁾.

⁽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).

**NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA
LÝ TÍNH THUẦN TÚY**

-----o0o-----

**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 BỌC 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 tính 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.

ThuvienOnline

* 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).

**THẾ GIỚI KHÔNG CÓ MỘT KHỞI ĐẦU
VÀ KHÔNG CÓ RANH GIỚI TRONG
KHÔNG GIAN, NHƯNG LÀ VÔ TẬN
VỀ THỜI GIAN LẮN 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 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].

B457 | 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.

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 cớ 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 giao 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 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.

B460

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 quảng 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

⁽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.

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 quảng 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 trọn vẹn, 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 trọn vẹn 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), 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 trong trường hợp này, ta không thể trừu tượng hóa [hay tước 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 intelligi-bilis) 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.

⁽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 thuộc về các nguyên tắc này, (dù khả thể của nó không vì thế mà được khẳng định).

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 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.

B464

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].

* - “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).

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).

B468

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 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.

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

B470 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] (MOLE-CULAE) 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 nguy hiểm. | 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 nguy hiểm 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 niệm thuần túy của giác tính** về cái đa

B469 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 lẩn 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.

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 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 bắt 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.

B474

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].

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 [trọn vẹn] có thể có được.

B476

NHẬN XÉT VỀ NGHỊCH LÝ THỨ BA

1. 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 gậy 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 túng 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 vậy là qua đó cũng là đã **chứng minh** -

B478

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 túc 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 nguy hiểm 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 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.

B479 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 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).

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”].

⁽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 tính thực 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.

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 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 tính bất tất 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 tất và nắm lấy phạm trù thuần túy và trong trường hợp này đã tạo ra một chuỗi [mới] đơn thuần 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

* “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).

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 vượt 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).

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.

B489

VỀ MỐI QUAN TÂM * CỦA LÝ TÍNH NƠI SỰ TỰ MÂU THUẤN 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 khô 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 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 tử 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

* **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).

phận; và sau cùng, có chẳng 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 vãn 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 cần 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 khảng 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.

B494 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 khẳng 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 khẳng 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.

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.
 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
- B495

* **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 phản 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 - Wolff) 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).

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 (Gedank-endinge) - không bao giờ có thể được mang lại; trái lại, nó không bao giờ tự cho phép mình rời bỏ các công việc viển vông là đã được làm xong, để bước sang lãnh vực của lý tính ý niệm hóa (idealiserende 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 chứng 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 quảng 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), hòng 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 chiêu 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 **mối quan tâm [và lợi ích] thực hành** của lý tính.

Đây chính là sự đối lập của học thuyết **EPIKUR**⁽¹⁾ chống lại học

(1) Hiện nay vẫn còn là câu hỏi [đáng ngờ], phải chăng chính bản thân **EPIKUR** (342-271 T.CN. N.D) đã từng nêu ra các nguyên tắc này như các

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 toán 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 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 vượt 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 ngụy biện 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

B501

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.

B500

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. Nỗi 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 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.

B502

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坦然 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.

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 sẻ thân phận của con người yếu đuối [và dễ phạm sai lầm]).



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

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 cố 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 cớ 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 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.

(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 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.

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 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 tỉ hữu chung hay vô tỉ 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?

* **J.H.Lambert** (1728-1777): nhà toán học và triết gia. (N.D).

[-] 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?

B510 [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 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.

B511 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.

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 có thể hiểu biết tất cả.

B514

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:

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

B515 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 tính 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 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!

B518

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 nguy 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 đấng 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 VỮ TRỤ HỌC

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 quang 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 quang tính ở ngay trong không gian, do đó 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 quang tính trong không gian là có thực và tình hình cũng như thế với những biểu tượng trong thời gian.

⁽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 thức) hơn là “**thuyết duy tâm siêu nghiệm**” nói trên để tránh mọi hiểu lầm.

* Xem thêm: A369... A375. (N.D).

Vả chẳng, 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 unbekanntes Wesens). Sự tồn tại của hiện tượng bên 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 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.

B521

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 cứ 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 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

B522

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 transzenden-tale Objekt)** nhưng chỉ để ta có **một cái gì** tương ứng với 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

* “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).

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.

- B524 Theo đó, nếu tôi hình dung **mọi** đối tượng của giác quan tồn tại trong **mọi** thời gian và trong **mọi** không gian, tôi 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 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.
- B525

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 **ngịch 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.

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 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

* **aufgeben**: đặt ra như một vấn đề, một nhiệm vụ phải giải quyết. (N.D).

B527

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 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 lầm lẫn 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.

B529

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 thoạt 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.

B530

ZENON ở **Elea** [môn đệ của Parmenides, khoảng 540-470 tr. CN. ND], một nhà biện chứng tinh vi bị **PLATON** gọi là nhà ngụ 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 ngụ 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.

B531

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.

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**.

B532

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**.

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”.

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 thế tính siêu nghiệm (trans-zendentale 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.

B535

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 nguy 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.



**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 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

B537

thân ở bên trong đối tượng (ở bên trong những hiện tượng) ấy 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 tổng hợp thường nghiệm. Như vậy, Ý niệm thuần túy của lý tính chỉ đề 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.

B539 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.

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**.

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 toán thể tuyệt đối ở trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào, trái lại, sự quy thoái lại đi từ một thành viên của phủ 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 **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
- B543

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.

Thư Viện  Online

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 thoái 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.

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

* **doktrinal**: có tính học thuyết, tức có khả năng mang lại nhận thức. Xem B421, B544, B534. (N.D).

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.

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)?.

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

B547 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 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].

B548

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

⁽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.

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 tắc [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

⁽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 Phần đề của Nghịch lý thứ nhất. Theo phương cách hình 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.

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 [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 chính 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.

B551



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 (latin: 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 [chính 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.

B555

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: gleich-artig: 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 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 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.

B557

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

B558

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 tổng 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 Tất yếu [Hữu thể tối cao] với cái Bất tất [thế giới hiện tượng].

B559

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 bẻ gãy 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**

(**empi-rischunbedingt**)⁽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 (intelligible)** - 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 KIẾN 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 tổng 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].

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

B562

[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 lẫn 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 thỏa 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 **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

* theo nghĩa “**tự nhiên học**” (Physiologie) của Locke. Xem Lời tựa I (AIX...). (N.D).

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 **mỗi 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 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 TỪ 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 (intelli-gibel)**. 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 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

B567

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.

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 lừa 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 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

* “Handlung”: dịch chung là “hành động”, “động tác”, nhưng nơi con người, chúng tôi dịch là “hành vi”. (N.D).

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**, [latinh: 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 **đấu 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

B574

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.

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 (SOLENN)**, 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 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)*

B578

* **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,

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 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, những hành vi như thế của lý tính có thể được gọi là tự do chẳng, 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 tính (tính năng thường nghiệm) thôi⁽¹⁾. Vậy, hành vi,- trong chừng mực được

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 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).

⁽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

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 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: 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

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.

* **Vô-điều kiện-thường nghiệm (empirischunbedingt)**: xem chú thích⁽¹⁾ cho B559. (N.D).

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 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 tính 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

B583 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 thế** 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 vu khống, ngay trong giây phút vu 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
B586 việc điều đó không phải là một sự xem xét **siêu nghiệm** [về điều kiện khả thể] 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,

* “**cảm tính-vô-điều kiện**”: giống như “**thường nghiệm-vô-điều kiện**” (empiris-chunbedingt). Xem B559. (N.D).

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.



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.

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 B589 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 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 mắt xích duy nhất nào của thế giới này, trong chừng mực mắt 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.**

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

B592 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 Phần 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 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 Nghịch lý thứ tư đã gây ra - là thúc đẩy ta dám liều lĩnh đi vào bước này.

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

B595 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 VŨ 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 **tốt nhất** 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 ngẫu nhiên 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 quãng 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 trù **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 trù **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:** tức 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 giả 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 biện tượng; hoặc
- b) cái Vô-điều kiện như là toàn bộ chuỗi biện 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 biểu a. tương ứng trong lịch sử với thuyết duy lý, cách biểu 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 bóa búa này như thế nào.

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 Cẩm nang học tiên nghiệm và

⁽¹⁾ Xem **Lê Cảnh Đại**, “Một số phạm trù triết học cơ bản của Tự nhiên. NXB TP. HCM 2001”

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 biện.

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 tiên 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 **bình 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: nhẩy xuống nước cứu người sắp chết đuối. Cả hai cách giải thích đều có thể cùng đúng:

- người nhẩy 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 tất nhiên xảy ra trong tự nhiên, nhưng **cái tất yếu đạo đức** “phải cứu người!” (“tất yếu” ở đây biểu 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 chưa đứng 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 (nhẩy 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 biểu 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 kiểm duyệt 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 tính 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 Vỡng 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 Vỡng luận - khái niệm trung gian (cái có điều kiện) được dùng một cách ngụy biện bằng hai nghĩa khác nhau. Tiền đề biểu cái có điều kiện một cách siêu nghiệm như là sự quy thoái (vô tận) trong chuỗi các điều kiện, thì ngược lại, thứ đề lại biểu theo nghĩa thường nghiệm như thể 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 thế 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 thế 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 thế giới”** (hay **Thế giới xét như cái toàn thể**) thực ra không phải là đối tượng siêu việt vì nó vẫn thuộc về thế 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 **“tổng nhất (hay nhất thể) phân phối” (distributive Einbeit**, chứ không có giá trị cho sự **“tổng nhất tập thể” (Kollektive Einbeit)** của **“toàn bộ tuyệt đối** của mọi kinh nghiệm khả hữu” (B610. Các phạm trù chỉ được dùng để “đánh vần 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 thế 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 **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

⁽¹⁾ Vấn đề tính toàn thể của thế 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”**.

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 biểu 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 vấn đề 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 âu 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 tinh thần, vào trong lý tính và để yên không giải quyết nó ở trong đó” (Hegel: Khoa học Lô-gíc, tập I, 263).