

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

CHƯƠNG II

BIỆN CHỨNG PHÁP* CỦA NĂNG LỰC
PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

§55

Một năng lực phán đoán ắt có tính biện chứng, là khi trước hết nó phải có tính “lý sự” (*vernunftelnd*)⁽¹⁾, nghĩa là, những phán đoán của nó phải có yêu sách về tính phổ biến, và, hơn thế, về **tính phổ biến tiên nghiệm**, vì biện chứng pháp chính là sự đối lập lẫn nhau ở trong những phán đoán như thế. [Từ định nghĩa ấy], ta thấy: khi những phán đoán thẩm mỹ là cảm tính (về cái dễ chịu và cái không-dễ chịu) không tương hợp được với nhau, sự không tương hợp ấy **không** có **tính biện** chứng. Ngay cả sự xung đột giữa những phán đoán sở thích, trong chừng mực mỗi cá nhân riêng lẻ chỉ dựa trên sở thích của riêng mình, cũng không tạo nên phép biện chứng nào cả của sở thích, vì lẽ không người nào nghĩ đến việc biện phán đoán của mình thành quy tắc phổ biến cả. Vậy, không có phép biện chứng [của năng lực phán đoán] nào có thể liên quan đến sở thích, ngoại trừ một phép biện chứng trong **sự Phê phán** về sở thích (chứ không phải về bản thân sở thích), xét về phương diện **những nguyên tắc** của sự Phê phán: vì, trước câu hỏi về **cơ sở cho khả thể** của những phán đoán về sở thích nói chung, những khái niệm xung đột nhau ắt sẽ xuất hiện ra một cách tự nhiên và không thể tránh khỏi. Cho nên, sự Phê phán siêu nghiệm về sở thích chỉ bao gồm một bộ phận có thể mang tên là một biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ là trong chừng mực tìm thấy được **một nghịch lý (Antinomie)*** của các nguyên tắc của quan năng này, làm cho tính hợp quy luật, và do đó, cả khả thể nội tại của quan năng này trở thành khả nghi.

* “Biện chứng pháp” (Dialektik): xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B350 và tiếp; B107-109, 249, 779, 878. (N.D).

(1) Bất kỳ phán đoán nào cũng có thể được gọi là một phán đoán “lý sự” (latin: *iudicium ratiocinans*) khi nó tự thông báo rằng mình có giá trị phổ biến, vì trong chừng mực ấy, nó có thể giữ vai trò như là chính đề hay đại tiền đề (Obersatz) trong một phán đoán lý tính. Ngược lại, ta chỉ được gọi một phán đoán là **phán đoán lý tính (Vernunfturteil/latin: iudicium ratiocinatum)** là khi nó được suy tưởng như là [mệnh đề] kết luận (Schlußsatz) của một suy luận lý tính, do đó như là có cơ sở tiên nghiệm. (Chú thích của tác giả).

* Nghịch lý (Antinomie): là sự nghịch nhau (anti) của các “lý lẽ” hay “quy luật” (nomos) đầy lý tính hay năng lực phán đoán vào sự tự mâu thuẫn. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B433-595, và Chú giải dẫn nhập, mục 12 của người dịch, tr. 894 và tiếp. (N.D).

HÌNH DUNG VỀ NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA SỞ THÍCH

Lập trường chung đầu tiên của sở thích là ở trong luận điểm [chính đề] sau đây, giúp cho bất kỳ ai không có sở thích [không có gu thẩm mỹ] tưởng có thể vịn vào đó để tránh sự chê trách, đó là: **ai có sở thích nấy**. Tức cũng là nói: cơ sở quy định của phán đoán sở thích là đơn thuần chủ quan (thích khoái hay đau đớn); và phán đoán này không có quyền đòi hỏi sự tán đồng của người khác.

B233 Lập trường chung thứ hai của sở thích được sử dụng nơi **những kẻ** thừa nhận phán đoán sở thích có quyền tuyên bố là có giá trị cho mọi người, đó là luận điểm [phản đề]: **không có việc tranh biện (disputieren) về sở thích**. Tức cũng là nói: cơ sở quy định của một phán đoán sở thích cũng có thể là khách quan, nhưng không thể quy thành những khái niệm nhất định, do đó, không thể quyết định [hay phân xử] được gì về bản thân phán đoán bằng những luận cứ chứng minh, mặc dù có thể và có quyền **tranh cãi (streiten)** về nó. Tranh cãi và tranh biện tuy giống nhau ở chỗ, thông qua sự chống cự qua lại của các phán đoán, tìm cách tạo ra sự nhất trí, nhưng lại khác nhau ở chỗ, sự tranh biện hy vọng tạo được sự nhất trí dựa theo các khái niệm nhất định như là các cơ sở chứng minh, tức chấp nhận các khái niệm **khách quan** như là các cơ sở của phán đoán. Song, ở đâu điều này bị xem là bất khả thi, thì sự tranh biện cũng được xem như là bất khả thi.

Ta dễ dàng thấy rằng giữa hai lập trường chung này còn thiếu một luận điểm tuy không phổ biến theo kiểu thành ngữ nhưng đều có mặt tiềm tàng trong đầu óc của mọi người, đó là câu: **có thể tranh cãi với nhau về sở thích** (mặc dù không tranh biện). Nhưng luận điểm này phản nghĩa lại với luận điểm thứ nhất. Vì tranh cãi với nhau về điều gì đấy thì tức là có hy vọng rằng sẽ đi đến chỗ nhất trí với nhau, do đó, ta phải tính tới khả năng có những cơ sở của phán đoán không đơn thuần có giá trị riêng tư và do đó, không đơn thuần có tính chủ quan; cho nên nó đối lập trực diện với nguyên tắc: ai có sở thích nấy.

B234 **Vậy, về** phương diện **nguyên tắc** của sở thích, ta thấy có **nghịch lý (Antinomie)** sau đây:

1. **Chính đề:** Phán đoán sở thích không đặt cơ sở trên những khái niệm; bởi nếu khác đi, ắt có thể tranh biện về nó (quyết định hay phân xử bằng các chứng minh).
2. **Phản đề:** Phán đoán sở thích không đặt cơ sở trên những khái niệm, vì, nếu khác đi, bất kể tính khác biệt của **phán đoán, không** có chỗ để tranh cãi với nhau được (một yêu sách về sự nhất trí tất yếu của những người khác với phán đoán này).

GIẢI QUYẾT NGHỊCH LÝ CỦA SỞ THÍCH

Không có cách nào đẹp bỏ được sự xung đột giữa các nguyên tắc nói trên vốn làm cơ sở cho phán đoán sở thích (các nguyên tắc này chỉ là hai đặc điểm của phán đoán sở thích mà ta đã bàn ở phần Phân tích pháp) [xem §32-33, N.D] ngoại trừ bằng cách chỉ rõ rằng khái niệm mà đối tượng có quan hệ ở trong phán đoán thuộc loại này **không được nắm lấy trong cùng một nghĩa (Sinn)** ở trong cả hai châm ngôn của năng lực phán đoán thẩm mỹ; rằng nghĩa nhị bội hay giác độ [nhị bội] ở trong sự phán đoán là **tất yếu** đối với năng lực phán đoán siêu nghiệm của ta, nhưng **ảo tượng (Schein)** nảy sinh từ **sự trộn lẫn** nghĩa hay giác độ này với nghĩa hay giác độ kia là **một ảo tưởng (Illusion)** tự nhiên và, do đó, không thể tránh khỏi.

B235 Phán đoán sở thích phải có quan hệ với một khái niệm nào đó, bởi, nếu **không, phán đoán** ấy tuyệt nhiên không thể có yêu sách về tính giá trị tất yếu cho mọi người. Nhưng nó lại không được phép chứng minh từ một khái niệm. | Vì lẽ, một khái niệm hoặc là có thể xác định được (bestimmbar), hoặc tự mình không được xác định (an sich unbestimmt) và đồng thời không thể xác định được (unbestimmbar). Một khái niệm của **giác tính** là có thể xác định được nhờ vào những thuộc tính được vay mượn từ trực quan cảm tính vốn có thể tương ứng được với khái niệm. | Đó là loại thứ nhất. | Nhưng, loại thứ hai lại là khái niệm của **lý tính** về cái **Siêu-cảm tính**, là cái làm nền tảng cho mọi trực quan cảm tính và, vì thế, khái niệm này không thể được xác định bằng cách **lý thuyết**.

Bây giờ, phán đoán sở thích áp dụng vào những đối tượng của giác quan, nhưng không phải để xác định một khái niệm về chúng cho giác tính, vì phán đoán này không phải là một phán đoán nhận thức. Cho nên, nó là một biểu tượng hay một sự hình dung **cá biệt** của trực quan liên quan đến tình cảm về sự vui sướng, và, với tư cách ấy, chỉ là một phán đoán riêng tư. | Và, trong chừng mực đó, nó bị giới hạn về tính giá trị của nó chỉ đối với cá nhân người phán đoán mà thôi: đối tượng **cho tôi** là một đối tượng của sự hài lòng, còn **cho** những người khác, nó có thể khác; nói khác đi: ai có sở thích này.

Dù vậy, không nghi ngờ gì, trong phán đoán sở thích cũng có chứa đựng một sự quan hệ hay quy chiếu **được mở rộng** về phía biểu tượng về đối tượng (đồng thời cũng về chủ thể) làm nền tảng cho một sự mở rộng của những phán đoán thuộc loại này như là tất yếu cho mọi người. | Sự mở rộng này nhất thiết phải dựa trên một khái niệm nào đó, nhưng một khái niệm như thế **không hề được** xác định bởi trực quan và không mang lại nhận thức nào cả, do đó, không dùng để **chứng minh cho phán đoán** sở thích. Một khái niệm như thế chính là khái niệm thuần túy đơn thuần của lý tính về cái **Siêu-cảm tính**, làm nền tảng cho đối tượng (và cả cho chủ thể phán đoán) với tư cách là đối tượng của giác quan, tức như là **hiện tượng**. Bởi, nếu giả sử ta không chấp nhận hay giả định một giác độ như thế, thì **không thể nào cứu vãn được** yêu sách của phán đoán sở thích về tính giá trị phổ biến. | Và nếu

* “Ảo tượng” (Schein) và “ảo tưởng” (Illusion): xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B86, 170, 352, 349 và 353, 399, 610, 672. (N.D).

giả sử khái niệm tạo nên cơ sở được đòi hỏi này chỉ là một khái niệm của giác tính, và đơn thuần mơ hồ, chẳng hạn như khái niệm về tính hoàn hảo, để ta có thể gắn trực quan cảm tính về cái đẹp cho khái niệm này một cách tương ứng, thì hóa ra chỉ ít về mặt tự mình cũng có khả thể đặt cơ sở cho phán đoán sở thích trên những bằng cứ chứng minh; đó là điều mâu thuẫn lại với chính đề [của nghịch lý].

Tuy nhiên, mọi mâu thuẫn này sẽ biến mất, nếu tôi nói: phán đoán sở thích **dựa vào** một khái niệm (về một cơ sở chung cho tính hợp mục đích chủ quan của Tự nhiên đối với năng lực phán đoán), nhưng từ đó không thể nhận thức hay chứng minh được gì về phương diện đối tượng cả, bởi khái niệm ấy tự mình là không thể xác định được (unbestimmbar) và vô dụng đối với việc nhận thức; song, chính nhờ vào khái niệm [siêu-cảm tính] này, phán đoán sở thích đồng thời có được tính giá trị cho mọi người (nhưng với từng cá nhân riêng lẻ, tất nhiên, như là một phán đoán cá biệt đi kèm một cách trực tiếp với trực quan của người ấy), **bởi vì** cơ sở quy định cho nó có lẽ nằm trong khái niệm về cái gì có thể được xem như là cái **cơ chất siêu-cảm tính (das übersinnliche Substrat)** của nhân loại.

Khi giải quyết một nghịch lý (Antinomie), vấn đề cốt yếu chỉ là ở khả thể rằng hai mệnh đề có vẻ xung đột nhau ấy, trong thực tế, không mâu thuẫn với nhau mà **có thể cùng tồn tại bên cạnh nhau**, cho dù việc giải thích về khả thể của khái niệm của nó vượt lên khỏi quan năng nhận thức của ta. Cũng chỉ từ cách giải quyết này mới làm cho ta hiểu được rằng ảo tượng này là tự nhiên và là không thể tránh được với lý tính con người, cũng như tại sao nó tồn tại và vẫn cứ tồn tại, cho dù sau khi đã giải quyết mâu thuẫn giả tạo này rồi, nó không còn lừa dối ta được nữa.

Nói rõ hơn, một mặt, khái niệm mà hai phán đoán mâu thuẫn nhau phải lấy làm nền tảng cho yêu sách về tính phổ biến của phán đoán của mình – được ta hiểu theo cùng một nghĩa, nhưng ta lại phát biểu **hai thuộc tính** trái ngược nhau về nó. Trong chính đề, nó phải có nghĩa rằng: phán đoán sở thích không dựa trên **những khái niệm nhất định** [được xác định]; còn trong phản đề, lại là: phán đoán sở thích vẫn dựa trên một khái niệm, dù rằng đó là một **khái niệm không được xác định** (tức khái niệm về cơ chất siêu-cảm tính của những hiện tượng); và, trong trường hợp ấy, ắt sẽ không có xung đột nào giữa hai bên cả.

Muốn làm nhiều hơn, tức muốn dẹp bỏ sự xung đột này trong các yêu sách và **phân yêu** sách của sở thích là điều ta không thể nào làm được. Mang lại một nguyên tắc khách quan nhất định của sở thích để dựa theo đó hòng hướng dẫn, kiểm tra và chứng minh những phán đoán của sở thích là điều tuyệt đối bất khả thi, vì lẽ, nếu thế, nó sẽ không còn là một phán đoán sở thích nữa. Nguyên tắc chủ quan, tức Ý niệm không được xác định về cái Siêu-cảm tính ở bên trong ta, chỉ có thể được chỉ ra như là **chìa khóa duy nhất** để mở điều bí mật của quan năng mà bản thân nó vẫn còn giấu kín nguồn gốc của nó đối với ta; và không có cách nào để làm cho nó rõ ràng, sáng tỏ hơn được nữa.

Nghịch lý được trình bày và giải quyết ở đây dựa trên khái niệm đúng đắn của sở thích như là của một năng lực phán đoán đơn thuần phản tự; và hai

nguyên tắc có vẻ xung đột nhau được hợp nhất [hòa giải] trên cơ sở cho rằng **cả hai đều có thể cùng đúng**, thế là đủ. Còn ngược lại, nếu căn cứ vào sự kiện rằng biểu tượng làm nền tảng cho phán đoán sở thích là có tính cá biệt, nên cơ sở quy định của sở thích được phía này hiểu là sự dễ chịu; còn phía bên kia, do đi tìm tính hiệu lực phổ biến của nó, chấp nhận nguyên tắc về tính hoàn hảo để dựa theo đó mà định nghĩa sở thích thì từ đó sẽ nảy sinh một nghịch lý tuyệt đối không thể nào điều hòa được, trừ khi ta vạch rõ rằng cả hai mệnh đề đối lập nhau này (chứ không chỉ đơn thuần mâu thuẫn) **đều cùng sai**; chứng tỏ rằng khái niệm mà mỗi bên lấy làm cơ sở là tự mâu thuẫn. Vậy, ta thấy việc xóa bỏ nghịch lý của năng lực phán đoán có **cùng một kiểu** tiên hành tương tự mà sự Phê phán đã theo đuổi khi giải quyết các nghịch lý của lý tính thuần túy **lý thuyết**; và thấy rằng các nghịch lý, cả ở đây lẫn trong sự Phê phán lý tính thực hành, buộc ta, dù muốn hay không, phải nhìn ra khỏi chân trời của cái cảm tính và tìm kiếm điểm hợp nhất của mọi quan năng tiên nghiệm của ta ở trong cái **Siêu-cảm tính**, bởi lẽ chẳng còn có lối thoát nào khác để làm cho lý tính hài hòa nhất trí với chính mình*.



* Tương tự với cách giải quyết nghịch lý thứ ba (về sự Tự do bên cạnh sự tất yếu của Tự nhiên) và nghịch lý thứ tư (về Hữu thể tuyệt đối như là nguyên nhân của thế giới bên cạnh nguyên nhân tự nhiên) khi cho rằng cả hai có thể **cùng đúng** và không loại trừ lẫn nhau. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Các nghịch lý của Lý tính thuần túy”, B433-595). (N.D).

NHẬN XÉT I

[342] Trong [toàn bộ môn] Triết học-siêu nghiệm, ta đã có nhiều dịp phân biệt giữa những Ý niệm [của lý tính] với những **khái niệm** của giác tính, nên thiết nghĩ cũng có lợi để đưa thêm vào đó một số thuật ngữ công cụ tương ứng với sự phân biệt này. Tôi tin rằng sẽ không gặp sự phản đối trước một số đề nghị về thuật ngữ sau đây.

Các **Ý niệm (Ideen)**, theo nghĩa khái quát nhất, là những biểu tượng liên quan đến một đối tượng dựa theo một nguyên tắc nào đó (chủ quan hay khách quan), trong chừng mực chúng vẫn không bao giờ có thể trở thành một nhận thức về đối tượng. Chúng có quan hệ hoặc với một trực quan, tương ứng với một nguyên tắc đơn thuần chủ quan về sự hài hòa giữa các quan năng nhận thức (trí tưởng tượng và giác tính) và, trong trường hợp ấy, được gọi là **các Ý niệm thẩm mỹ**; hoặc chúng quan hệ với một khái niệm dựa theo một nguyên tắc khách quan, nhưng vẫn không bao giờ có thể mang lại một nhận thức về đối tượng, bấy giờ được gọi là **các Ý niệm [thuần lý của] lý tính**. | Trong trường hợp sau, khái niệm là một khái niệm **siêu việt (transzendent)**, và, với tư cách ấy, phân biệt với một khái **niệm của** giác tính. | Khái niệm của giác tính thì bao giờ cũng có một kinh nghiệm tương ứng trọn vẹn với nó, do đó, được gọi là [khái niệm] **nội tại (immanent)** *.

B240

Một Ý niệm thẩm mỹ không thể trở thành một nhận thức, vì nó là một trực quan (của trí tưởng tượng) mà không một khái niệm tương ứng trọn vẹn (adäquat) nào có thể được tìm ra cho nó. Còn một Ý niệm lý tính thì cũng không bao giờ có thể trở thành một nhận thức, vì nó chứa đựng một khái niệm (về cái Siêu-cảm tính) mà không bao giờ có được một trực quan nào tương ứng với nó cả.

Bây giờ, thiết nghĩ có thể gọi **Ý niệm thẩm mỹ** là một biểu tượng **không thể phô diễn được (inexponibele)** của trí tưởng tượng, còn gọi Ý niệm lý tính là một khái niệm **không thể minh họa được (indemonstrabele)** của lý tính. Cả hai được **tạo ra** với tiên-giả định rằng chúng không phải là hoàn toàn không có cơ sở mà (căn cứ vào giải thích trên đây về một Ý niệm nói chung) là phù hợp với các nguyên tắc nào đó của các quan năng nhận thức mà chúng thuộc về (các nguyên tắc chủ quan trong trường hợp trước và các nguyên tắc khách quan trong trường hợp sau). Những khái niệm của giác tính thì, xét như bản thân chúng, lúc nào cũng có thể **minh họa** được (nếu ta hiểu “minh họa”/Demonstrieren đơn thuần là “trình bày”/Darstellen như trong môn cơ thể học), nghĩa là, đối tượng tương ứng với chúng bao giờ cũng phải có thể được mang lại ở trong trực quan (thuần túy hay thường nghiệm), vì chỉ qua đó, chúng mới có thể trở thành những nhận thức. Khái niệm về độ lớn [lượng] có thể được mang lại trong trực quan không gian tiên nghiệm, vd: về một đường thẳng v.v...; khái niệm về nguyên nhân là do tính không thể thâm nhập của vật thể v.v... Do đó, cả hai [khái niệm này] có thể được kiểm chứng

* “Siêu việt”, “nội tại”: xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Ta gọi các nguyên tắc được sử dụng hoàn toàn trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu là **các nguyên tắc nội tại**, và, ngược lại, vượt ra khỏi các ranh giới này là **các nguyên tắc siêu việt** [...]. Các nguyên tắc siêu việt là những nguyên tắc **có thật** [trong lý tính] yêu cầu ta kéo đổ hết các cột mốc ranh giới ấy để vươn đến mảnh đất hoàn toàn mới mẻ, không thừa nhận một đường giới tuyến nào”... (B352). (N.D).

bằng một trực quan thường nghiệm, nghĩa là, ý tưởng về chúng được “minh họa” (được trình bày, được biểu thị); và việc này phải diễn ra, **nếu không**, ta không thể chắc chắn rằng liệu ý tưởng có trống rỗng, tức, không có đối tượng hay không.

B241 **Trong logic học**, ta thường dùng các thuật ngữ: “minh họa được” hay “không minh họa được” chỉ cho **những mệnh đề**: nên những mệnh đề “minh họa được”, tốt hơn, nên gọi là những mệnh đề xác tín một cách gián tiếp, và gọi những mệnh đề “không thể minh họa được” là những mệnh đề xác tín một cách trực tiếp, vì lẽ triết học thuần túy cũng có những mệnh đề thuộc cả hai loại, nếu hiểu đó đều là những mệnh đề đúng, nhưng loại thì có thể, loại thì không thể có bằng chứng. Chỉ có điều, do tính chất của mình, triết học thuần túy tuy có thể “**chứng minh**” (**beweisen**) từ những cơ sở tiên nghiệm, nhưng không thể “**minh họa**” (**demonstrieren**), nếu ta không muốn hoàn toàn xa rời ý nghĩa của thuật ngữ, theo đó “minh họa” (**demonstrieren**) (latin: ostendere, exhibere) nghĩa là đồng thời diễn tả được khái niệm của mình (dù bằng những bằng cứ hay chỉ trong việc định nghĩa) ở trong **trực quan**.¹ Nếu trực quan là tiên nghiệm, đó là sự **cấu tạo** (**konstruieren**) nên khái niệm [vd: cấu tạo nên khái niệm toán học về hình vuông, hình tam giác. N.D], còn khi trực quan là thường nghiệm, ta vẫn có sự minh họa (**Vorzeigung**) về khái niệm, nhờ đó tính thực tại khách quan được bảo đảm cho khái niệm. Đó là cách ta nói về một nhà cơ thể học [hay giải phẫu học]: ông ta “minh họa” (**demonstrieren**) khái niệm về mắt người mà ông đã trình bày một cách suy lý trước đó bằng cách mô tả cơ quan này ra cho ta **thấy**.

Từ các nhận định trên đây, ta thấy khái niệm thuần lý về cơ chất siêu-cảm tính của mọi hiện tượng nói chung, hay cả của những gì làm nền tảng cho ý chí tự do của ta liên quan đến những quy luật luân lý, tức, khái niệm thuần lý về sự tự do siêu nghiệm là một khái niệm **không thể minh họa được** do tính chất đặc thù của nó và là Ý niệm [thuần lý] của lý tính, trong khi đó, đức hạnh (**Tugend**) lại ở mức độ thấp hơn, vì, đối với loại trước, xét về phạm trù **chất**, tự mình không thể có được cái tương ứng ở trong kinh nghiệm, trong khi, với loại sau, tức với đức hạnh, không có **sản phẩm thường nghiệm** nào do nguyên nhân ở trên tạo ra đạt được mức độ mà Ý niệm lý tính đề ra như là quy tắc*.

B242 **Cũng giống** như trí tưởng tượng, trong trường hợp của Ý niệm thuần lý, không thể dùng trực quan của mình để đạt tới được khái niệm được cho [Ý niệm], thì giác tính, trong trường hợp của một Ý niệm thẩm mỹ, không bao giờ có thể dùng những khái niệm của mình để đạt tới được tính toàn bộ của trực quan bên trong mà trí tưởng tượng đã gắn liền với một biểu tượng được cho. Nay, vì lẽ muốn quy một biểu tượng của trí tưởng tượng vào khái niệm thì cũng tương đương với việc phô diễn (**exponieren**) nó [một cách toàn bộ], nên Ý niệm thẩm mỹ có thể được gọi là một biểu tượng “**không thể phô diễn được**” của trí tưởng tượng (trong thao tác tự do của nó). Sau này, tôi **còn có** dịp bàn thêm về những ý niệm thuộc loại này. Hiện nay, tôi gói gọn trong nhận xét rằng, cả hai loại Ý niệm – Ý niệm thẩm mỹ cũng như Ý niệm thuần lý – đều phải có những nguyên tắc của chúng; và những nguyên tắc này của

* Xem Kant *Phê phán Lý tính thuần túy*, B741 và tiếp. (N.D).

* Đức hạnh là “sản phẩm thường nghiệm” từ nguyên nhân là quy luật luân lý hay sự tự do siêu nghiệm. (N.D).

cả hai đều ở **trong lý tính**: cái trước ở trong những nguyên tắc khách quan, cái sau ở trong những nguyên tắc chủ quan của việc sử dụng lý tính.

Theo đó, **tài năng thiên bẩm (Genie) cũng có thể được định nghĩa như là quan năng của những Ý niệm thẩm mỹ**. | Điều này cũng đồng thời cho thấy lý do tại sao chính bản tính tự nhiên (của chủ thể sáng tạo) chứ không phải một mục đích được xác định nào ở trong những sản phẩm của tài năng thiên bẩm mới là cái mang lại quy tắc cho nghệ thuật (cho việc tạo nên cái đẹp). Vì cái đẹp không được phép đánh giá dựa theo những khái niệm mà dựa theo phương cách hợp mục đích trong đó trí tưởng tượng hài hòa với quan năng của những khái niệm nói chung [giác tính]; và như thế, quy tắc và điều lệnh không thể phục vụ như là chuẩn mực chủ quan cho tính hợp mục đích thẩm mỹ và vô-điều kiện ở trong mỹ thuật để có quyền chính đáng đòi hỏi sự hài lòng của mọi người. | Đúng hơn, một chuẩn mực như thế phải được tìm ở **trong** bản tính tự nhiên đơn thuần **của chủ thể**, là cái không thể được lĩnh hội bằng các quy tắc và điều lệnh, nghĩa là, ở trong cơ chất siêu-cảm tính của mọi quan năng của chủ thể (mà không một khái niệm nào của giác tính đạt đến được), và, do đó, ở trong cái gì tạo nên điểm quy chiếu cho sự nhất trí hài hòa của mọi quan năng nhận thức của ta, – việc tạo ra sự hài hòa ấy là mục đích tối hậu được **mang lại bởi** cơ sở khả niệm [cơ sở siêu-cảm tính] của bản tính tự nhiên của ta. Chỉ như thế mới có được **một nguyên tắc chủ quan nhưng đồng thời có giá trị phổ biến một cách tiên nghiệm** làm nền tảng của tính hợp mục đích nói trên, mà không một nguyên tắc khách quan nào có thể đề ra được cho nó cả.

B243

NHẬN XÉT II

Nhận xét sau đây tự nó cho thấy rõ tầm quan trọng, đó là: có **ba** loại nghịch lý (Antinomien) của lý tính thuần túy, nhưng chúng đều thống nhất ở chỗ buộc lý tính phải từ bỏ cái tiền-giả định rất tự nhiên là xem những đối tượng của giác quan đều là **những vật-tự thân**, để, thay vào đó, chỉ nhìn chúng đơn thuần như là **những hiện tượng*** và đặt vào nền tảng của chúng một cơ chất **khả niệm** (tức cái gì **siêu-cảm tính** mà khái niệm về nó chỉ là một Ý niệm và không đưa đến một nhận thức thực sự nào cả). Nếu giả sử không có một nghịch lý như thế, ắt lý tính sẽ không bao giờ tự mình đi được bước này, tức, chấp nhận một nguyên tắc hạn định ngặt nghèo lĩnh vực tư biện của nó, và cam chịu nhiều hy sinh khi biết bao hy vọng xán lạn của nó đều phải tan vỡ hết. | Vì ngay cả tới lúc này, sau khi đã mở ra triển vọng được đền bù cho những mất mát ấy bằng sự sử dụng càng lớn rộng hơn nhiều trong phương diện thực hành [**luân lý** và nhân sinh], hình như lý tính vẫn chưa thể chia tay với những niềm hy vọng nói trên và vứt bỏ sự ràng buộc của quá khứ mà không thấy đau xót, tiếc nuối.

[345]

Sở dĩ có **ba** loại nghịch lý là vì có **ba** quan năng nhận thức: giác tính, năng lực phán đoán và lý tính. | Mỗi quan năng, với tư cách là một quan năng nhận thức cao cấp, phải có những nguyên tắc tiên nghiệm của mình. | Bởi, trong chừng mực lý tính phán đoán về bản thân những nguyên tắc này và về việc sử dụng **chúng**, nó luôn đòi hỏi cái vô-điều kiện cho cái có-điều kiện được cho, liên quan đến tất cả chúng. | Cái Vô-điều kiện này không bao giờ có thể tìm được trừ khi cái cảm tính, thay vì được xem là thuộc về những vật-tự thân, thì đúng hơn, được xem như là hiện tượng đơn thuần, rồi, với tư cách ấy, được đặt nền tảng trên một cái gì siêu-cảm tính (cái cơ chất khả niệm ở bên ngoài hay ở bên trong ta) như là vật-tự thân. Như vậy, là có:

B244

1. đối với quan năng nhận thức, có một nghịch lý của lý tính về phương diện sử dụng lý thuyết của giác tính bị đẩy tới cái Vô-điều kiện;
2. đối với tình cảm vui sướng và không vui sướng, có một nghịch lý của lý tính về phương diện sử dụng thẩm mỹ về quan năng phán đoán;
3. đối với quan năng ham muốn [ý chí], có một nghịch lý về phương diện sử dụng thực hành của lý tính tự ban bố quy luật [luân lý]. |

Vì tất cả các quan năng này đều có những nguyên tắc tiên nghiệm cơ bản của mình, và, đúng theo một đòi hỏi không thể từ nan của lý tính, chúng tất phải có thể phán đoán và quy định đối tượng của chúng một cách **vô-điều kiện** dựa theo những nguyên tắc này.

Đối với hai loại nghịch lý của các quan năng nhận thức cao cấp, đó là của việc sử dụng lý tính một cách lý thuyết và thực hành, ta đã chứng minh ở các quyển sách khác [*Phê phán Lý tính thuần túy* và *Phê phán Lý tính thực hành*] rằng các nghịch lý này là không thể tránh được, nếu không quy những phán đoán ấy về lại với một **cơ chất siêu cảm tính** cho những đối tượng được

* **Hiện tượng** (Erscheinung); **Vật-tự thân** (Ding an sich): xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B59, 305, 306, 329, 563, 590. (N.D).

cho **như là những hiện tượng**, và cũng đã chứng minh rằng các nghịch lý này là có thể giải quyết được, bao lâu chịu làm việc ấy. Bây giờ, đối với nghịch lý xảy ra trong việc sử dụng năng lực phán đoán theo đúng đòi hỏi của lý tính và đối với việc giải quyết như đã trình bày, nếu lại muốn tránh né cả hai cách giải quyết trên thì e chỉ còn có các khả năng chọn lựa sau đây. | Hoặc là phủ nhận bất kỳ nguyên tắc tiên nghiệm nào làm cơ sở cho phán đoán sở thích thẩm mỹ, với hậu quả là mọi yêu sách về tính tất yếu của một sự tán đồng phổ biến trở thành một ảo tưởng trống rỗng, vô căn cứ, và, **một phán đoán** sở thích chỉ đáng được xem là đúng vì nó trùng hợp với ý kiến chung của **nhieu** người, và không phải là đúng vì có một nguyên tắc tiên nghiệm được thừa nhận như là chỗ dựa cho sự tán đồng ấy mà (như trong sở thích của B245 khẩu cái) vì nhiều cá nhân **ngẫu nhiên** có cùng một cấu trúc đồng dạng. | Hoặc, một lựa chọn khác, ta phải giả định rằng phán đoán sở thích, trong thực tế, là một phán đoán trá hình của lý tính về một tính **hoàn hảo** được phát hiện ở trong một sự vật và trong mối quan hệ giữa cái đa tạp bên trong nó với một [346] mục đích; và do đó, gọi phán đoán này là “thẩm mỹ” chỉ là do một sự lẫn lộn, ngộ nhận gây ra cho sự phản tư của ta, chứ thực chất là một phán đoán mục đích luận. | Trong trường hợp ấy, phải xem việc giải quyết nghịch lý bằng những Ý niệm siêu nghiệm là không cần thiết và vô hiệu, và, các quy luật nói trên của sở thích có thể hợp nhất với những đối tượng của giác quan, không phải như những hiện tượng đơn thuần mà cả như những vật-tự thân. Cả hai cách lựa chọn này – như là phương cách tránh né – đều tỏ ra không hiệu nghiệm và không thỏa đáng như thế nào, là điều đã được ta bàn nhiều trong phần khảo sát về những phán đoán sở thích.

Còn nếu cho rằng sự diễn dịch của chúng ta là đã đi đúng hướng, mặc dù có thể chưa đủ sáng tỏ ở trong mọi chi tiết, thì điều này chứng tỏ ở ba ý tưởng sau đây:

1. có một cái Siêu-cảm tính nói chung, – không có sự quy định [hay thuộc tính] nào khác –, như là cơ chất của bản tính tự nhiên;
2. cũng chính cùng cái Siêu-cảm tính này như là nguyên tắc của tính hợp mục đích chủ quan của tự nhiên cho các quan năng nhận thức của ta; và
3. lại cùng cái Siêu-cảm tính ấy như là nguyên tắc của những cứu cánh của sự tự do và là nguyên tắc của sự trùng hợp hài hòa giữa những cứu cánh ấy với sự tự do ở trong lĩnh vực luân lý.

**THUYẾT DUY TÂM [SIÊU NGHIỆM] VỀ TÍNH
HỢP MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN CŨNG NHƯ CỦA NGHỆ THUẬT
NHƯ LÀ NGUYÊN TẮC DUY NHẤT CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN
THẨM MỸ**

Trước hết, nguyên tắc của sở thích có thể được đặt trên một trong hai cơ sở sau đây. | Hoặc sở thích lúc nào cũng phán đoán dựa theo những cơ sở quy định **thường nghiệm**, và vì thế, chúng chỉ được mang lại một cách hậu nghiệm thông qua giác quan; hoặc có thể thừa nhận rằng sở thích dựa ra những phán đoán từ một cơ sở **tiên nghiệm**. Quan niệm trước có thể được gọi là **thuyết duy nghiệm** của sự phê phán sở thích; còn quan niệm sau là thuyết duy lý của nó.

Nếu theo phái duy nghiệm, đối tượng của sự hài lòng của ta sẽ không còn được phân biệt với cái dễ chịu nữa; còn theo phái duy lý, – khi phán đoán dựa trên những khái niệm nhất định – đối tượng ấy sẽ không còn phân biệt với cái tốt. | Và như thế, mọi tính đẹp trong thế giới đều hoàn toàn bị chối bỏ, và còn lại chẳng chỉ là một danh hiệu đặc thù, có lẽ là một sự pha trộn nào đó của hai loại hài lòng kể trên [cái dễ chịu và cái tốt] **mà thôi**. Nhưng, chính ta đã chứng minh rằng vẫn có những cơ sở tiên nghiệm cho sự hài lòng; những cơ sở này có thể cùng tồn tại với nguyên tắc của thuyết duy lý, cho dù chúng không thể được nắm bắt ở trong những khái niệm **nhất định**.

Ngược lại, **thuyết duy lý** về nguyên tắc của sở thích có thể mang hình thức của **thuyết duy thực** về tính hợp mục đích hoặc hình thức của **thuyết duy tâm**. Vì lẽ một phán đoán sở thích không phải là một phán đoán nhận thức, và vì lẽ tính đẹp không phải là một thuộc tính của đối tượng xét nơi bản thân nó, nên thuyết duy lý về nguyên tắc của sở thích không bao giờ có thể căn cứ vào sự kiện rằng tính hợp mục đích trong phán đoán này được suy tưởng như là khách quan. | Nói khác đi, phán đoán không hướng đến tính hoàn hảo của đối tượng, dù là một cách lý thuyết, nghĩa là, một cách lôgic (bất kể đó là một phán đoán còn mù mờ hay không), mà một cách **thẩm mỹ**, chỉ hướng đến sự hòa hợp giữa biểu tượng của mình ở trong trí tưởng tượng với những nguyên tắc cơ bản của năng lực phán đoán nói chung **ở bên trong** chủ thể mà thôi. Vì thế, phán đoán của sở thích, và sự phân biệt giữa thuyết duy thực và thuyết duy tâm về nó, – đều dựa theo nguyên tắc của thuyết duy lý –, chỉ có thể dựa trên tính hợp mục đích chủ quan được lý giải theo một trong hai cách sau đây. | Hoặc tính hợp mục đích chủ quan như thế, trong cách thứ nhất [duy thực], là một mục đích **hiện thực** (có ý đồ) của Tự nhiên (hay của nghệ thuật) trùng hợp hài hòa với năng lực phán đoán của ta; hoặc, trong cách thứ hai [duy tâm], chỉ như là một sự trùng hợp hài hòa hợp mục đích được tự mình tạo ra một cách bất tất, không có mục đích [ý đồ] với những nhu cầu của năng lực phán đoán của ta trong mối quan hệ với Tự nhiên và với những hình thức do Tự nhiên tạo ra theo những quy luật đặc thù.

Những hình thức đẹp đẽ trong thế giới hữu cơ đều có vẻ lên tiếng hùng hồn đứng về phía thuyết duy thực – trong tính hợp mục đích thẩm mỹ về Tự nhiên – khi ủng hộ cho chủ trương rằng: bên dưới việc tạo ra cái đẹp ở đây ắt phải có một Ý niệm về cái đẹp như là nguyên nhân tác tạo, tức có **một mục**

dịch hành động vì lợi ích của trí tưởng tượng của ta. Những đóa hoa, những cây đang trở bông, cả hình thể của mọi loài cây cối nói chung; và
B248 thanh nhã về hình thức của thú vật đủ loại, tuy không cần thiết cho sự sử dụng của bản thân chúng nhưng được lựa chọn như thể **dành cho** sở thích của ta; và, ngoài ra, tính đa dạng và hài hòa đầy hấp dẫn của màu sắc (nơi chim trĩ, vò ốc, côn trùng cho đến tận những hoa hèn cỏ nội) đều làm thích mắt ta, – nhưng đó chỉ mới nói đến về ngoài chứ chưa nói đến cấu trúc của chúng, một điều tất có liên quan đến những mục đích **bên trong** của chúng nữa: đó là mọi cấu trúc bên trong đều nhắm đến việc phô bày về đẹp **ra bên ngoài** [cho ta]; **tất cả** những điều ấy mang lại sức nặng rất lớn cho lời giải thích xuất phát từ quan niệm [duy thực] về những mục đích **hiện thực** của Tự nhiên phục vụ cho phán đoán thẩm mỹ của ta.

[348]

Thế nhưng, ngược lại, không chỉ có lý tính – với phương châm của nó là tránh tối đa việc đa tạp hóa những nguyên tắc một cách không cần thiết* – phản đối lại giả định này, mà bản thân giới Tự nhiên, trong việc **kiến tạo hình thể tự do** của nó, cho thấy khắp nơi một xu hướng hoàn toàn **cơ giới** khi tạo ra những hình thể **tưởng như** dành cho sự sử dụng thẩm mỹ của phán đoán của ta, trong khi chẳng có cơ sở tối thiểu nào cho giả định rằng giới Tự nhiên cần điều gì nhiều hơn là cơ chế máy móc như là Tự nhiên đơn thuần để **cho phép nó, cho dù** không có một Ý niệm nào làm nền tảng, có thể có tính hợp mục đích cho sự phán đoán của ta cả.

B249

Tôi hiểu một “**sự kiến tạo hình thể tự do**” [hay cơ giới] của Tự nhiên là từ một chất lỏng ổn định, qua việc bốc hơi hay tách rời một bộ phận của nó (đôi khi chỉ là nhiệt lượng), phần còn lại khi trở thành đông đặc hình thành một hình thể hay cấu trúc nhất định (có hình dáng hay theo kiểu đan dệt) dị biệt tùy theo chất liệu nhưng bất biến khi cùng một chất liệu. Ở đây, đúng theo ý nghĩa thực sự mà chất lỏng đòi hỏi, phải tiên giả định rằng: vật chất phân rã hoàn toàn trong nó chứ không được xem như một hỗn hợp đơn thuần của những phân tử cứng nhắc và đơn thuần trôi nổi trong nó.

Trong trường hợp ấy, sự kiến tạo hình thể diễn ra thông qua sự liên kết, tức thông qua một sự đông đặc đột ngột chứ không phải một chuyển biến dần dần từ thể lỏng sang thể đặc, trái lại, hầu như bằng một bước nhảy, nên sự chuyển biến này cũng được gọi là **sự kết tinh**. Ví dụ đơn giản nhất về loại kiến tạo này là việc đông đặc của nước, trong đó thoạt đầu là tiến trình hình thành những tia nước đá thẳng. | Chúng hợp nhất ở góc 60° , trong khi những tia khác cũng tự gắn mình vào tương tự như thế ở mọi điểm của chúng cho đến khi toàn bộ chuyển thành nước đá. Nhưng, trong khi tiến trình này diễn ra, nước ở giữa những tia nước đá không phải từng bước quánh lại mà vẫn giữ nguyên trạng thái lỏng giống như khi nó đang ở trong nhiệt độ cao hơn, **mặc dù** nó nay đã hoàn toàn lạnh giá. Vật chất tự tách rời để đột ngột thoát ra ngay trong giây phút đông đặc là một số lượng đáng kể của nhiệt lượng. | Vì lẽ số
B250 nhiệt lượng này đã chỉ đơn thuần cần thiết để duy trì trạng thái lỏng mà thôi, nên sự biến mất của nó không hề làm cho nước đá – nay đã đông đặc – lạnh

* Hai châm ngôn về phương pháp học thuật của lý tính là: “ta không được gia tăng những nguyên tắc cơ bản [trong Tự nhiên] nếu không thật cần thiết” (latinh: entia praeter necessitatem non esse multiplicanda) và “ta không được giảm bớt cái đa tạp của những sự vật một cách vô cớ” (latinh: entium varietates non temere esse minuendas). Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B680, 684. (N.D).

hơn chút nào so với nước mà giây phút trước đó còn ở thể lỏng ở trong nó.

[349] Nhiều loại muối và cả nhiều loại đá có hình dáng kết tinh cũng có nguồn gốc cùng một kiểu từ một loại đất nào đó được hòa tan trong nước dưới ảnh hưởng của những yếu tố còn **ít được tìm** hiểu. | Những sự định hình theo tuyến của nhiều loại khoáng chất, chẳng hạn của sun-phua chì dạng lập phương, của quặng bạc màu đỏ v.v... cũng đều được giả định tương tự là được hình thành nên ở trong môi trường nước, và bằng sự liên kết của những phần tử của chúng, mà do một nguyên nhân nào đó, chúng đã buộc phải rời bỏ môi trường chuyển tải này [của nước] để tự hợp nhất lại với nhau trong những hình thể bên ngoài nhất định.

B251 Ngoài ra, mọi chất liệu trở thành dạng lỏng bởi hơi nóng rồi trở thành đặc như là kết quả của quá trình làm lạnh, khi bị vỡ, cho thấy rõ từ bên trong một hình thức đan dệt nhất định cho phép suy ra rằng nếu không do tác động của trọng lượng của chúng hay sự rối loạn của không khí, về bên ngoài ắt cũng đã phô bày hình thể đặc thù riêng của chúng. Điều này đã được quan sát trong trường hợp của một số kim loại sau khi nung chảy đã cứng ở bên ngoài nhưng bên trong vẫn còn lỏng, thì nhờ rút đi **phần còn lỏng** ở bên trong, đã có một sự liên kết ổn định của những phần còn lại phía trong. Nhiều sự kết tinh của chất khoáng như thế, chẳng hạn của spat, hematit, aragonit thường cho thấy những hình thể cực kỳ đẹp đẽ mà nghệ thuật có nằm mơ cũng không thấy được, nhưng thực ra, về huy hoàng trong hang động Antiparos chẳng qua chỉ đơn thuần là sản phẩm của việc nước ri qua những lớp thạch cao mà thôi!

B252 Trạng thái lỏng, nhìn chung, hình như có sớm hơn trạng thái đặc; và cây cối cũng như cơ thể thú vật đều được hình thành từ chất lỏng dinh dưỡng, trong chừng mực chúng tự kiến tạo trong tình trạng yên ổn; thật thế, trong tình trạng này thì trước hết được phép giả định rằng chúng có thể dựa theo một tổ chất nguyên thủy nào đó, hướng đến các mục đích (điều này sẽ được trình bày trong phần II của quyển sách này, nhưng ở đây ta không được phán đoán theo cách thẩm mỹ mà theo cách mục đích luận bằng nguyên tắc của thuyết duy thực), nhưng, bên cạnh đó, có lẽ cũng phải thừa nhận rằng chúng chỉ dựa theo quy luật chung về tính thân thuộc của những chất liệu để liên kết với nhau và tự kiến tạo trong sự tự do [cơ giới, máy móc]. Cũng hết như thế, ở đâu có tầng không khí – vốn là một hỗn hợp của nhiều loại khí khác nhau – đầy hơi nước, thì khi chất nước này tách rời khỏi nó vì nhiệt độ giảm đi sẽ tạo ra những hình thể và hình dáng của tuyết, khác biệt với hỗn hợp không khí trước đó. | Chúng thường có vẻ ngoài cực kỳ nghệ thuật và xinh đẹp. | Không hề thoát ly khỏi nguyên tắc mục đích luận để phán đoán về một sự tổ chức [vật chất] như thế, đối với vẻ đẹp **của hoa**, của lông chim, vỏ sò, xét về màu sắc cũng như hình thể của chúng, ta vẫn có thể gán cho Tự nhiên và cho năng lực tự kiến tạo trong sự hoạt động tự do của nó những hình thức hợp mục đích-thẩm mỹ, mặc dù trong thực tế, chúng hoàn toàn tự lập với **bất kỳ mục đích** đặc thù nào hướng về điều ấy mà chỉ dựa theo những quy luật hóa học, thông qua việc liên kết có tính hóa học của chất liệu vật chất cần thiết cho sự [350] tổ chức của nó mà thôi.

Nhưng, những gì **nguyên tắc về ý thể tính (Idealität)** của tính hợp mục đích trong cái đẹp của Tự nhiên – như là nguyên tắc luôn được ta dùng làm căn bản trong bản thân phán đoán thẩm mỹ và ngăn cấm ta viện dẫn đến

bất kỳ thuyết duy thực nào về một mục đích tự nhiên để làm cơ sở giải thích cho năng lực biểu tượng của ta – đã chứng minh hoàn toàn rõ ràng, đó là: **trong việc phán đoán về tính đẹp nói chung, ta phải đi tìm chuẩn mực của nó một cách tiên nghiệm ở trong chính bản thân ta; và, năng lực phán đoán thẩm mỹ là tự ban bố quy luật cho chính mình trong việc xem một cái gì đó là đẹp hay không đẹp.** | Điều này ắt không thể thực hiện được ở trong giả định của thuyết duy thực về tính hợp mục đích của Tự nhiên, vì lẽ, trong trường hợp ấy, ta phải học hỏi từ Tự nhiên để biết cái gì phải được ta xem là đẹp; và phán đoán thẩm mỹ ắt sẽ phục tùng những nguyên tắc thường nghiệm. Trong khi đó, trong một sự phán đoán thẩm mỹ, vấn đề không phải ở chỗ Tự nhiên là gì hay như là mục đích gì cho ta, mà là ở chỗ ta tiếp thu Tự nhiên **như thế nào**. Nếu giả sử Tự nhiên hình thành nên những hình thức của nó là **cho** sự hài lòng của ta, ắt bao giờ cũng có một tính hợp mục đích **khách quan** của Tự nhiên, chứ không phải một tính hợp mục đích **chủ quan** dựa trên “trò chơi” của trí tưởng tượng trong sự tự do của nó, là nơi ta tiếp thu Tự nhiên với **sự ái mộ (Gunst)** chứ không phải Tự nhiên có **sự ái mộ** dành cho ta. Tự nhiên chỉ cho ta một cơ hội để nhận ra tính hợp mục đích nội tại trong mỗi quan hệ của các năng lực tâm thức của ta khi phán đoán về những sản phẩm nào đó của nó, và quả thật, một tính hợp mục đích như thế là được nảy sinh từ một nền tảng siêu-cảm tính để được tuyên bố là tất yếu và có giá trị phổ biến, nhưng đặc tính ấy của Tự nhiên **không** thể thuộc về Tự nhiên như là mục đích của nó hay, đúng hơn, càng không thể được xem như là một mục đích của nó bởi sự phán đoán của bản thân ta. | Vì lẽ phán đoán bị quy định bởi một mục đích như thế ắt đặt nền tảng trên **sự ngoại trị (Heteronomie)** thay vì trên **sự tự trị (Autonomie)** và trên sự **Tự do** đúng theo bản chất của một phán đoán sở thích.

Nguyên tắc của thuyết duy tâm [ý thể tính] về tính hợp mục đích càng rõ ràng hơn ở trong mỹ thuật. Điểm chung thứ nhất của nó với cái đẹp trong Tự nhiên đó là: những cảm giác không thể cho phép ta chấp nhận một thuyết duy thực thẩm mỹ về tính hợp mục đích (điều này sẽ làm cho nghệ thuật đơn thuần có tính dễ chịu thay vì có tính đẹp). Điểm thứ hai là: sự hài lòng nảy sinh từ những ý niệm thẩm mỹ không thể phụ thuộc vào việc đạt được những mục đích nhất định (vì đó là nghệ thuật máy móc, có ý đồ cố ý), do đó, ngay trong thuyết duy lý về nguyên tắc này, **ý thể tính (Idealität)*** của những mục đích chứ không phải **thực tại tính (Realität)** của chúng mới là nền tảng, cũng đã cho thấy rõ rằng **mỹ thuật**, xét như là **mỹ thuật**, không thể được xem như là một sản phẩm của giác tính và của khoa học mà là của tài năng thiên bẩm, và, do đó, phải có được quy tắc từ những ý niệm **thẩm mỹ**, tức từ những cái dị biệt một cách cơ bản với những ý niệm thuần lý về những mục đích nhất định.

Cũng giống như **ý thể tính** của những đối tượng của giác quan, xét như những hiện tượng, là phương cách duy nhất để giải thích khả thể tại sao những hình thức của chúng lại có thể được xác định một cách tiên nghiệm, thì thuyết duy tâm [siêu nghiệm] về tính hợp mục đích trong việc phán đoán về

* Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “**Ý thể tính** siêu nghiệm [của không gian và thời gian] cho thấy [không gian và thời gian] **không là gì cả** nếu người ta trừ tượng hóa nó ra khỏi mọi điều kiện chủ quan của trực quan cảm tính; và thời gian [cũng như không gian] không thể được xem là cái gì tồn tại như bản thể (subsistierend), cũng không phải cái gì tồn tại như tùy thể (inhärierend) nơi những đối tượng **tự thân** (mà không có quan hệ với trực quan của ta)”... (B52). (N.D).

cái đẹp của Tự nhiên và của nghệ thuật là điều kiện tiên quyết duy nhất, chỉ nhờ đó sự Phê phán [về năng lực phán đoán] mới có thể giải thích được khả thể của một phán đoán sở thích, đòi hỏi một cách tiên nghiệm tính giá trị [phổ biến] cho mọi người (mà không đặt tính hợp mục đích được hình dung nơi đối tượng trên cơ sở của những khái niệm).



VỀ ĐẸP NHƯ LÀ BIỂU TRUNG (SYMBOLE) CỦA LUÂN LÝ

Để chứng minh **tính thực tại** cho những khái niệm của ta, bao giờ cũng đòi hỏi phải có những trực quan. Nếu những khái niệm này là thường nghiệm thì những trực quan được gọi là **những ví dụ**. Nếu chúng là những khái niệm thuần túy của giác tính [những phạm trù], thì những trực quan liên hệ được gọi là **những niệam thức (Schemata)***. Còn nếu đòi kiểm tra tính thực tại khách quan của những khái niệm của lý tính, tức của những Ý niệm vì yêu cầu nhận thức **lý thuyết** về tính thực tại ấy, là đòi một việc bất khả vì lẽ tuyệt nhiên không có một trực quan nào có thể được mang lại tương ứng với những Ý niệm này cả.

B255 Mọi **Hypotypose** (tức “diễn tả” hay “trình bày”, *subiecto sub adspectum*) – hiểu như là việc “**cảm tính hóa**” [diễn tả bằng những biểu tượng cảm tính] – đều có hai cách. | Hoặc là có **tính niệam thức (schematisch)** khi trực quan tương ứng với một khái niệm do giác tính nắm bắt, được mang lại một cách tiên nghiệm; hoặc là có tính **biểu trưng (symbolisch)**, khi khái niệm chỉ do lý tính có thể suy tưởng và không có một trực quan cảm tính nào tương ứng với nó được. | Trong trường hợp này, khái niệm [của lý tính] được cung cấp một trực quan mà phương pháp của **năng lực phán đoán** tiến hành với trực quan này chỉ đơn thuần có **tính tương tự (bloß analogisch)** như khi nó quan sát được ở trong việc niệam thức hóa của giác tính. | Nói khác đi, cái tương ứng với khái niệm [của lý tính] chỉ đơn thuần là quy tắc của **phương pháp tiến hành** này chứ không phải là bản thân trực quan ấy. | Cho nên, sự tương ứng chỉ đơn thuần ở trong hay dựa theo hình thức của **sự phản tư** chứ không ở trong hay dựa theo nội dung [của trực quan].

Nếu đem đối lập phương cách hình dung **biểu trưng** với phương cách hình dung **trực quan** như một số nhà lôgic học gần đây đã làm, là đã sử dụng sai chữ “biểu trưng” và làm đảo lộn ý nghĩa thực sự của nó*, bởi vì **phương cách biểu trưng cũng chỉ là một dạng của phương cách trực quan mà thôi**. Thật vậy, phương cách hình dung **trực quan** có thể được chia thành phương cách niệam thức và phương cách biểu trưng. Cả **hai đều là** những “Hypotypose”, tức những sự trình bày (*exhibitiones*), chứ không phải đơn thuần là những sự biểu thị về những khái niệm thông qua những ký hiệu cảm tính đi kèm theo vốn không hề chứa đựng ở trong trực quan về đối tượng. | Chức năng duy nhất của những ký hiệu là phương tiện để tái tạo những khái niệm dựa theo quy luật của sự liên tưởng của trí tưởng tượng, tức một **vài trò thuần túy** chủ quan. | Những ký hiệu ấy hoặc là từ ngữ hoặc là những ký hiệu khả kiến (những ký hiệu toán học, hay cả điệu bộ), đơn thuần như là những sự

[352]

* “**Những niệam thức**” (*Schemata*): những biểu tượng của trí tưởng tượng vừa đồng tính với khái niệm, vừa đồng tính với trực quan, có chức năng hạn định chặt chẽ việc áp dụng khái niệm của giác tính chỉ vào những trực quan cảm tính (trong phạm vi kinh nghiệm) mà thôi. Còn gọi là những “**công thức**” của phạm trù. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B176-187 và Chú giải dẫn nhập, mục 9.2 của người dịch. (N.D).

* Âm chỉ chủ yếu đến Christian Wolff trong *Psychologia empirica/Tâm lý học thường nghiệm*, Leibzig 1738, §289 (= Wolff: *Tập hợp tác phẩm*, tập II, 5, Hildesheim/Zürich/New York 1968) và Baumgarten, *Metaphysica/Siêu hình học*, §620 (xem Kant, AAXV 32). (N.D).

diễn đạt cho những khái niệm⁽¹⁾.

B256

Vậy, mọi trực quan được ta đặt làm cơ sở cho những khái niệm một cách tiên nghiệm thì hoặc là những niệm thức hoặc là những biểu trưng, trong đó cái trước là sự trình bày **trực tiếp**, cái sau là sự trình bày **gián tiếp** về khái niệm. Những niệm thức làm điều này một cách “minh chứng”, còn những biểu trưng thì nhờ vào một “**sự tương tự**” (ta vẫn có thể dùng những trực quan thường nghiệm cho việc này), trong

đó năng lực phán đoán làm một lúc hai việc: thứ nhất, là áp dụng khái niệm vào cho đối tượng của một trực quan cảm tính, rồi, thứ hai, áp dụng quy tắc đơn thuần của sự phản tư của nó về trực quan này **vào cho** một đối tượng hoàn toàn khác, mà cái trước chỉ là biểu trưng của nó. Theo cách ấy, một nhà nước quân chủ được hình dung như là một cơ thể sống khi nó được cai trị bằng những pháp luật của riêng nó; nhưng lại như là một cỗ máy đơn thuần (chẳng hạn giống một cái cối xay bằng tay) khi nó được thống trị bởi một ý chí cá nhân tuyệt đối, nhưng cả trong hai trường hợp, sự hình dung đều chỉ đơn thuần có tính **biểu trưng**. Tất nhiên không có sự giống nhau nào giữa một nhà nước chuyên chế với một cái cối xay cả, nhưng lại có sự giống nhau giữa các quy tắc phản tư về cả hai và tính nhân quả của chúng. Cho đến nay, chức năng này còn ít được **phân tích**, mặc dù nó rất đáng tìm hiểu sâu hơn, nhưng ở đây, ta cũng không thể dừng lại lâu hơn ở điểm này. Trong ngôn ngữ, ta có rất nhiều những sự diễn tả gián tiếp như thế dựa theo mô hình của

B257

sự tương tự (Analogie) cho phép cách diễn tả không phải chứa đựng niệm thức đích thực cho khái niệm mà chỉ chứa đựng đơn thuần biểu trưng cho sự phản tư. Như thế, những từ như “cơ sở”, “nguyên nhân” (chỗ dựa, nền móng), “phụ thuộc vào” (được gắn hay treo vào một cái khác ở trên), “thoát thai” (thay vì: kế tục theo sau), “bản thể” (như Locke gọi: cái chống đỡ cho những tùy thể) và vô số những từ khác, đều không phải là những Hypotypose [cách diễn tả] có tính niệm thức mà có tính **biểu trưng**, và diễn tả những khái niệm nhưng không dùng một trực quan **trực tiếp**, trái lại, chỉ dựa theo một **sự tương tự** với trực quan, nghĩa là, chuyển trao sự phản tư về một đối tượng của trực quan sang cho một khái niệm hoàn toàn khác mà có lẽ không có một trực quan nào có thể tương ứng một cách trực tiếp với nó được. Nếu ta được phép dùng tên gọi “nhận thức” cho một phương cách hình dung đơn thuần

[353]

(điều này tất nhiên là được phép khi đó không phải là một nguyên tắc của sự xác định lý thuyết về đối tượng xét như vật-tự thân mà của sự quy định thực hành về những gì ý niệm [luân lý] ấy “phải là” cho ta và cho việc sử dụng hợp mục đích của nó), thì: mọi “nhận thức” của ta về Thượng đế đều đơn thuần có tính **biểu trưng**; còn ai xem nhận thức ấy – với các thuộc tính như là giác tính, ý chí v.v..., vốn chỉ dùng

để chứng minh tính thực tại khách quan của nó ở trong những thực thể thuộc thế giới trần gian này – là có tính niệm thức, người ấy rơi vào **thuyết nhân hình (Anthropomorphis-mus)**^{*}, cũng như, nếu người ấy vứt bỏ hết mọi yếu

(1) Phương cách trực quan của nhận thức chỉ đối lập lại với phương cách suy lý (chứ không phải với phương cách biểu trưng). Phương cách trực quan thì hoặc là có tính niệm thức thông qua sự minh chứng (Demonstration), hoặc là có tính biểu trưng như là biểu tượng dựa theo một sự tương tự (Analogie) đơn thuần. (Chú thích của tác giả).

* Xem Kant *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Phê phán mọi thứ thần học xuất phát từ các nguyên tắc tư biện của lý tính”, B659 và tiếp:

- “**Thuyết nhân hình**” (B728): gán cho Thượng đế (hay Hữu thể tối cao) những thuộc tính cảm tính của con người (giác tính và ý chí: hi nộ ái ố...)

B258 tó trực quan [dù là trực tiếp hay biểu trưng], sẽ rơi vào thuyết **Thượng đế luận (Deismus)***, qua đó tuyệt nhiên không có gì được nhận thức [về Thượng đế] hết cả, kể cả trong ý hướng thực hành**.

Bây giờ, tôi nói rằng: **cái đẹp là biểu trưng của cái Thiện luân lý**; và cũng chỉ ở trong phương diện này (tức một cách nhìn tự nhiên nơi mọi người, và là cách nhìn mà mỗi người có quyền đòi mọi người xem đó là nghĩa vụ), cái đẹp mang lại cho ta sự hài lòng mà ta có quyền đòi hỏi sự tán đồng nơi mọi người khác, qua đó tâm thức đồng thời có ý thức về một sự cao thượng hóa và sự nâng mình lên khỏi việc tiếp nhận đơn thuần một niềm vui sướng từ những ấn tượng của giác quan và đồng thời biết tôn trọng giá trị của những người khác dựa theo một châm ngôn tương tự nơi năng lực phán đoán của họ. Đó chính là **cái Khả niệm** làm cho sở thích mở rộng được tầm nhìn của mình như đã bàn ở mục trước. | Nghĩa là, đó là cái gì mang cả những quan năng nhận thức cao cấp của ta vào sự hài hòa, ăn nhịp chung; và là cái, nếu không có nó, ắt sẽ nảy sinh những mâu thuẫn trầm trọng giữa bản tính tự nhiên của chúng với những yêu sách mà sở thích đề ra. Trong quan năng này [của cái Khả niệm, cái Siêu-cảm tính], năng lực phán đoán không thấy mình phải phục tùng một sự ngoại trị của những quy luật của kinh nghiệm giống như khi nó phán đoán một cách thường nghiệm; trái lại, trong quan hệ với những đối tượng của một sự hài lòng thuần túy như thế, năng lực phán đoán tự ban bố quy luật cho chính mình, giống như lý tính cũng làm như thế trong quan hệ với quan năng ham muốn [quan năng ý chí]. | Và, không những vì khả thể nội tại này ở bên trong chủ thể mà cả vì khả thể bên ngoài của một giới Tự nhiên hài hòa với khả thể bên trong này, năng lực phán đoán thấy mình có quan hệ gắn bó với cái gì đó ở bên trong bản thân chủ thể lẫn ở bên ngoài mình, **cái ấy không phải là Tự nhiên, cũng không phải là Tự do, trái lại gắn liền với nền tảng của Tự do, cái đó chính là cái Siêu-cảm tính, trong đó quan năng lý thuyết lẫn quan năng thực hành được gắn kết chung lại thành một nhất thể theo một thể cách mà ta không thể biết được (unbekannte Art)**. Dưới đây, ta thử nêu một vài điểm về sự tương tự (Analogie) này, đồng thời không

B259 quên lưu ý đến chỗ khác biệt giữa chúng:

1. Cái đẹp làm hài lòng một cách trực tiếp (nhưng chỉ trong **trực quan** phản tư, [354] chứ không phải trong khái niệm như luân lý);
2. Cái đẹp làm hài lòng không có bất kỳ sự quan tâm (Interesse) nào (trong khi đó, sự hài lòng nơi cái Thiện luân lý tuy tất yếu gắn liền với một sự quan tâm, nhưng không phải với một sự quan tâm đi trước phán đoán về sự hài lòng mà là với sự quan tâm do bản thân phán đoán tạo ra thông qua sự

- **“Thượng đế luận”** (B659): cho rằng “có thể nhận thức sự tồn tại của Hữu thể nguyên thủy chỉ bằng lý tính đơn thuần”... (N.D).

* Theo Kant, công việc “Phê phán” một quan năng nhận thức (vd: Phê phán Lý tính thuần túy, Phê phán Lý tính thực hành...) là để chuẩn bị cho phần trình bày một cách có căn cứ và “hợp pháp” về đối tượng (gọi là phần “học thuyết”/Doktrin hay khoa học/Wissenschaft). Sự phê phán thường phải làm hai việc: kiểm tra những yếu tố cơ bản của nhận thức (vd: của trực quan, của giác tính, của lý tính) để giới ước phạm vi sử dụng của chúng, gọi là “học thuyết về các yếu tố cơ bản [của nhận thức] (Elementarlehre); sau đó, mới quy định rõ việc sử dụng những yếu tố (“những vật liệu”) đã được kiểm tra này vào đối tượng nhận thức (điều gì không được làm: Kỷ luật học/Disziplin; điều gì có thể làm: Bộ chuẩn tắc/Kanon; những gì cần làm để mở rộng nhận thức: Bộ công cụ/Kanon, gọi chung là “Phương pháp học” hay “Học thuyết về phương pháp” (Methodenlehre). Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B26, 85, 99, 733-884. (N.D).

hài lòng);

3. Sự tự do của trí tưởng tượng (do đó, của cảm năng của quan năng của ta) được hình dung như là nhất trí, hòa hợp với tính hợp quy luật của giác tính trong việc phán đoán về cái đẹp (ngược lại, trong phán đoán luân lý, tự do của ý chí được suy tưởng như là sự trùng hợp của ý chí với chính bản thân mình dựa theo những quy luật phổ biến của lý tính);
4. Nguyên tắc chủ quan của sự phán đoán về cái đẹp được hình dung như là có tính phổ biến, nghĩa là, có giá trị cho bất kỳ ai, nhưng không thể được nhận thức [hay nhận ra/kenntlich] bằng bất kỳ một khái niệm phổ biến nào (trong khi đó, nguyên tắc khách quan của luân lý cũng được xem là có tính phổ biến, tức, cho mọi cá nhân, đồng thời, cho mọi hành vi của **cùng một** cá nhân ấy, nhưng như là có thể nhận thức được bằng một khái niệm phổ biến). Vì lý do đó, phán đoán luân lý không chỉ có khả năng có được những nguyên tắc **cấu tạo** nhất định, mà còn **chỉ** có thể sử dụng những nguyên tắc này và tính phổ biến của chúng làm cơ sở cho những chiêm ngôn của mình.
- B260

Ngay cả giác tính thông thường [lý trí con người lành mạnh] cũng quen thuộc với sự tương tự (Analogie) này; và ta thường đặt cho những đối tượng đẹp đẽ của Tự nhiên hay của nghệ thuật những tên gọi dường như vốn làm cơ sở cho một phán đoán luân lý. Chẳng hạn, ta gọi những tòa dinh thự hay những cây đại thụ là “uy nghi” và “tráng lệ”, hay gọi miền thôn dã là “hân hoan” và “vui vẻ”, thậm chí các màu sắc cũng được gọi là “ngây thơ”, “khiêm tốn” hay “nồng nàn”, vì lẽ chúng kích thích những cảm giác có cái gì đầy **tương tự** với ý thức về một trạng thái tâm hồn được tác động bởi những phán đoán luân lý. **Sở thích hầu như có thể tạo ra được bước chuyển từ sự hấp dẫn của giác quan đến sự quan tâm luân lý quen thuộc mà không có một bước nhảy bạo lực**, bằng cách hình dung trí tưởng tượng, ngay trong sự tự do của nó, cũng có thể được xác định như là hợp mục đích cho giác tính, và thậm chí còn dạy cho ta biết rằng, ngay cả trong những đối tượng cảm tính, vẫn có thể tìm thấy một sự hài lòng tự do mà không cần đến bất kỳ sự hấp dẫn nào của giác quan.

PHỤ LỤC

PHƯƠNG PHÁP HỌC VỀ SỞ THÍCH

Việc phân chia một sự Phê phán thành hai phần là: “**học thuyết về các yếu tố cơ bản**” (Elementarlehre) và “**học thuyết về phương pháp**” hay “**phương pháp học**” (Metho-denlehre) – một sự phân chia đi trước [và như là phần nhập môn cho] phần [học thuyết] **khoa học*** không áp dụng vào cho [355] việc Phê phán sở thích được. | Lý do là vì: ở đây, không có và không thể có một **khoa học** về cái đẹp; và phán đoán của sở thích không thể được xác định bằng **những nguyên tắc**. Những gì liên quan đến yếu tố “khoa học” trong bất kỳ ngành nghệ thuật nào, – tức vấn đề liên quan đến “chân lý” trong việc trình bày về đối tượng của nghệ thuật – tuy là một điều kiện không thể thiếu (conditio sine qua non) của mỹ thuật, nhưng không phải là **bản thân** mỹ thuật. Do đó, đối với mỹ thuật, chỉ có một **phong cách (Manier) (modus)**, chứ không có **một phương pháp** [giảng dạy] (**methodus**). Người thầy phải “làm trước” (vormachen) [minh họa] **những gì** người môn đệ phải đạt được và phải đạt được **như thế nào**, và chức năng thực sự của những quy tắc phổ biến mà người thầy mang lại một cách tối hậu là nhằm cung cấp một khuôn khổ để **khêu gọi lại những yếu tố chính yếu của nó nơi tâm hồn người môn đệ** hơn là đề chúng ra như những điều lệnh (vorschreiben) cho môn đệ. Trong tất cả những điều ấy, cần phải lưu tâm đến một lý tưởng (Ideal) nào đó mà nghệ thuật phải có trước mắt mình, mặc dù không bao giờ có thể đạt được một cách trọn vẹn trong khi tiến hành. Chỉ bằng cách đánh thức trí tưởng tượng của người môn đệ đến chỗ tương ứng với một khái niệm được cho bằng cách chỉ ra **sự diễn đạt** đã thất bại như thế nào đối với **Ý niệm**, và vì đó là Ý niệm thẩm mỹ, nên bản thân khái niệm cũng không đạt đến được; và bằng sự phê phán gay gắt mới có thể ngăn ngừa việc người môn đệ lập tức xem những điển hình có trước mắt mình như là những nguyên mẫu (Urbilder) tuyệt vời và như là những kiểu mẫu (Muster) để cho mình mô phỏng theo mà không B262 biết đặt chúng xuống dưới một chuẩn mực cao hơn nữa hay bắt chúng phải phục tùng sự phán đoán đầy tính phê phán của riêng mình. | Điều này ắt sẽ làm thui chột tài năng thiên bẩm, và, cùng với nó, cả sự tự do của trí tưởng tượng trong chính tính hợp quy luật của nó, – một sự tự do mà nếu không có thì không thể có được mỹ thuật, lẫn không thể có cả một sở thích đúng đắn của riêng mình trong việc thẩm định nghệ thuật.

Môn học dự bị (Propädentik) cho mọi ngành mỹ thuật, trong chừng mực hướng đến độ cao nhất của sự hoàn hảo, dường như không nằm trong những bài bản, điều lệnh, mà là ở trong **sự vun bồi (Kultur)** những năng lực tâm hồn bằng sự giáo dục có tính chuẩn bị trong cái gọi là **Humaniora**; và sở dĩ gọi như vậy có lẽ là vì “tính nhân văn” (Humanität), một mặt, có nghĩa là tình cảm liên đới phổ biến (allgemeines **Teilneh-mungsgefühl**), mặt khác, là khả năng có thể thông báo một cách phổ biến về cái bản sắc thâm sâu nhất của mình; cả hai phẩm chất này kết hợp lại tạo nên tinh thần hợp quần (Geselligkeit) tương ứng với đặc trưng của loài người, phân biệt với tính hạn hẹp, co cụm của đời sống thú vật.

B263 [356] Đã từng có một thời đại cũng như những dân tộc*, trong đó động lực mạnh mẽ là hướng đến một đời sống xã hội được pháp luật điều tiết – nhằm chuyển đổi một dân tộc thành một cộng đồng thường trực – phải vật lộn với những khó khăn lớn, đó là sứ mệnh nặng nề phải tìm cách **kết hợp** giữa sự tự do (và cả sự bình đẳng) với một sự cưỡng chế (nặng về tôn trọng và phục tùng vì nghĩa vụ hơn là vì sợ hãi): một thời đại và một dân tộc như thế đã khám phá ra trước hết một nghệ thuật để thông **báo cho** nhau những ý tưởng giữa những bộ phận có trình độ văn hóa cao nhất với những bộ phận còn thô lậu của cộng đồng, và để làm thế nào tạo được sự ăn nhịp giữa tính khoáng đạt và tinh tế của những bộ phận trước với tính chất phác tự nhiên và sơ nguyên của bộ phận sau; và, bằng cách ấy, tìm ra phương tiện trao đổi giữa nền văn hóa cao hơn và đời sống tự nhiên tự mãn tự túc; và cũng chính điều này hình thành nên **tiêu chuẩn đúng đắn cho sở thích** như là cảm quan chung của con người mà không một quy tắc phổ biến nào có thể mang lại.

Khó khăn cho một thời đại muộn hơn khi không còn cần đến những kiểu mẫu này. | Vì lẽ Tự nhiên ngày càng lùi xa, khiến cho thời đại tương lai, không có những ví dụ của quá khứ thường trực trước mắt mình, khó hình thành được một khái niệm [hay một hiểu biết] nào về sự hợp nhất đầy hạnh phúc, ở trong một và cùng một dân tộc, giữa sự cưỡng chế theo luật pháp thuộc về nền văn hóa cao nhất với sức mạnh và tính đúng đắn của [bản tính] tự nhiên tự do cảm nhận được giá trị riêng của chính mình.

B264 Tuy nhiên, vì sở thích, về căn bản, là một quan năng phê phán về việc **cảm tính hóa** những ý niệm luân lý (nhờ vào một sự tương tự nào đó của sự phản tư về cả hai) nên chính việc làm này cũng như chính sự tiếp nhận ngày càng lớn hơn – có cơ sở trên việc làm ấy – đối với tình cảm do những ý niệm này gây nên (vì thế gọi là tình cảm luân lý) mới là **nguồn gốc** của sự vui sướng được sở thích tuyên bố là có giá trị cho loài người nói chung chứ không phải chỉ có giá trị cho tình cảm riêng tư của mỗi cá nhân. | Điều này cho thấy rõ rằng: **sự dự bị đích thực** để tạo nên những nền tảng của sở thích chính là sự phát triển của những Ý niệm luân lý và sự vui bồi tình cảm luân lý. | Vì lẽ, chỉ khi cảm năng được đưa vào trong sự hài hòa với tình cảm luân lý thì sở thích đích thực mới có thể có được một hình thức nhất định, bất biến.

* Âm chi Hy Lạp và La Mã cổ đại. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

4. BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ (§§55-60)

Mục §50 mở đầu một phần độc lập của “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” bàn về Biện chứng pháp của năng lực này. Thế nào là “Biện chứng pháp”? Ta biết rằng, Kant hiểu “**Biện chứng pháp**” là sự xung đột giữa các phán đoán có yêu sách về tính phổ biến tiên nghiệm. Anh A muốn đi uống bia, anh B muốn đi xem phim, sự bất đồng này không đủ để tạo nên một sự xung đột hay nghịch lý (Antinomie). Rồi hai người tìm cách “hòa giải” bằng cách thỏa thuận đi xem phim trước và sau đó uống bia cũng không phải là cách giải quyết “biện chứng”!

Để hiểu rõ về vấn đề này, ta cần đọc *Phê phán lý tính thuần túy* (B350 và tiếp). Bây giờ, ta hỏi: đâu là các phán đoán phổ biến tiên nghiệm xung đột với nhau trong lĩnh vực kinh nghiệm thẩm mỹ? Ta thấy:

- Không thể có một Biện chứng pháp hay sự xung đột nào về cái dễ chịu, vì các phán đoán về cái dễ chịu không yêu sách một tính giá trị hiệu lực vừa phổ biến, vừa tiên nghiệm (như trường hợp hai ông bạn A và B trên đây).
- Rồi ngay cả các phán đoán sở thích **thuần túy** (về cái đẹp) cũng không yêu sách giá trị phổ biến tiên nghiệm. Phần “Phân tích pháp về cái đẹp” trước đây đã cho thấy rõ: yêu sách của chúng khiêm tốn hơn nhiều, tức chỉ mong mọi sự tán đồng của những người khác chứ không bắt buộc họ một cách nghiêm ngặt.

Thật vậy, yếu tố **tiên nghiệm** của phán đoán sở thích nằm ở trong tính hợp mục đích chủ quan của sự hình dung về đối tượng. Tính chất này được thể hiện và thông báo ở trong phán đoán sở thích về cái đẹp. Nhưng, như Phân tích pháp đã cho thấy, việc thông báo một trạng thái tình cảm của tâm thức khác với một khẳng định chặt chẽ của việc nhận thức khách quan về đối tượng.

- Một phép biện chứng hiểu như là sự xung đột giữa các mệnh đề phổ biến tiên nghiệm **chỉ** xảy ra trong khuôn khổ một sự **Phê phán về sở thích** mà thôi. Ở đây, ta mới có các quan điểm mâu thuẫn nhau về cơ sở cho khả thể của những phán đoán sở thích. Vậy, Biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ không nằm trong bản thân kinh nghiệm thẩm mỹ mà liên quan đến **cấp độ cao hơn**, đó là đến các quan niệm khác nhau của ta về Logic của phán đoán sở thích.

Như thế, sự xung đột về nguyên tắc mà phần Biện chứng pháp này phải giải quyết liên quan đến lý luận về sở thích. Vì thế, Kant cũng bảo đó là “Nghịch lý của sở thích” (*Antinomie des Geschmacks*) (nhan đề của §56).

4.1 Trình bày về “Nghịch lý của sở thích” (§56)

Điểm xuất phát của Nghịch lý này là sự xung đột giữa hai quan điểm:

- Quan điểm thứ nhất cho rằng, ai có sở thích nấy. Các cơ sở hay căn cứ xác định phán đoán sở thích của mỗi người là có tính chủ quan. Vì thế, phán đoán cũng không thể đề ra yêu sách về sự tán đồng **tất yếu** của mọi người khác.
- Quan điểm thứ hai cho rằng, ta không thể **tranh biện** với nhau về phán đoán sở thích. “Tranh biện” là đưa ra chứng minh dựa vào các khái niệm khách quan, xác định.

Kant phân biệt giữa “tranh biện” (*Disputation*) và “tranh cãi” (*Streit*). Khi **tranh biện**, ta phải đưa bằng chứng và đặt cơ sở cho phán đoán bằng các khái niệm khách quan, chẳng hạn tranh biện trong khoa học tự nhiên. Ngược lại, ta có thể **tranh cãi** với nhau cả trong những trường hợp không thể có những bằng chứng khách quan theo nghĩa hẹp, chẳng hạn trong các phán đoán sở thích.

Từ các phân tích sơ bộ ấy, ta có thể nêu Nghịch lý (*Antinomie*) của sở thích như sau:

1. **Chính đề:** Phán đoán sở thích không đặt nền tảng trên những khái niệm, vì nếu thế, sẽ có thể **tranh biện** được về sở thích (tức phân xử và quyết định bằng khái niệm).
2. **Phản đề:** Phán đoán sở thích đặt cơ sở trên các khái niệm; bởi nếu không thế, thì, bất kể sự khác biệt, vẫn không thể nào **tranh cãi** với nhau được (để yêu sách người khác cũng tất yếu phải tán đồng với phán đoán này) (B234).

4.2 Khảo sát và giải quyết Nghịch lý trên đây (§57)

Chính đề và phản đề mâu thuẫn với nhau và cả hai tỏ ra đều có thể dựa vào những lý lẽ vững chắc để bênh vực cho mình, khó mà phân xử đúng sai. Muốn giải quyết thế bế tắc này, Kant chỉ ra rằng cần phải lưu ý đến cách sử dụng **khác nhau** về chữ “khái niệm” trong hai mệnh đề nói trên, vì đó là nguồn gốc gây ra ngộ nhận và xung đột “vô lối”.

Khái niệm thì có thể là **xác định** hoặc **không-xác định**. Những khái niệm của giác tính là những khái niệm xác định; còn khái niệm **siêu nghiệm về cái Siêu-cảm tính** [cái chi có thể suy tưởng chứ không thể trực quan được] là khái niệm không-xác định. Phán đoán sở thích **không** dựa trên một khái niệm xác định về đối tượng, bởi nếu thế, hóa ra nó là một phán đoán nhận thức, và với tư cách ấy, thuộc về phạm vi thẩm quyền của giác tính chứ không

phải của sở thích nữa. Dù vậy, nó vẫn có thể viện đến một khái niệm, nhưng đó là một khái niệm không-xác định. Với nhận xét ấy, Kant đã làm dịu đi sự mâu thuẫn giữa Chính đề và Phản đề.

Bây giờ, **Chính đề** sẽ là:

“Phán đoán sở thích không dựa trên các khái niệm **xác định**”

và **Phản đề** sẽ là:

“Phán đoán sở thích vẫn dựa trên một khái niệm, nhưng là khái niệm **không-xác định**” (B236).

Nhờ phát biểu lại bằng cách khác này, Nghịch lý trên đây đã được giải quyết. Kant đã cho thấy phán đoán sở thích quả có kích hoạt các quan năng nhận thức của ta. Nhưng, ý nghĩa nhận thức của phán đoán sở thích không được lẫn lộn với việc thu hoạch thêm kiến thức, vì đó là công việc của giác tính đối với những đối tượng của kinh nghiệm. Trong khi đó, so với phán đoán nhận thức, phán đoán sở thích nhắm đến một cái gì không được xác định. Tính không-xác định này vẫn có thể hết sức quan trọng như các “**Ý niệm thẩm mỹ**” (B192 và tiếp) đã cho thấy. Ở đó, ta vẫn nhận ra sự tham gia của các khái niệm (Ý niệm) dù không được xác định một cách cố định, chính xác.

Vậy, nếu có các Nghịch lý trong đó Chính đề và Phản đề đều **cùng sai** (xem: các Nghịch lý vũ trụ học trong “Phê phán lý tính thuần túy”) thì cũng có các Nghịch lý trong đó Chính đề và Phản đề đều có thể **cùng đúng**, chỉ có điều thuộc hai bình diện khác nhau và có thể cùng tồn tại bên nhau mà không loại trừ nhau. Nghịch lý về sở thích cũng thuộc loại như vậy.

4.3 Viễn tượng của cái “**Cơ chất siêu-cảm tính của nhân loại**” (B237)

Khi nói về khái niệm không-xác định làm cơ sở cho phán đoán sở thích, Kant mở rộng vấn đề bằng một sự bổ sung. Sự bổ sung này dường như vượt ra khỏi khuôn khổ nghiên cứu siêu nghiệm và ít nhiều mang màu sắc “*tư biện*” (spekulativ). Đó là khi Kant viết: “... song, chính nhờ vào khái niệm [siêu-cảm tính] này, phán đoán sở thích đồng thời có được tính giá trị cho mọi người (...), bởi vì cơ sở quy định cho nó **có lẽ** nằm trong khái niệm về cái gì **có thể** được xem như là cái **cơ chất siêu-cảm tính của nhân loại** (B236-237).

Cách viết đầy thận trọng (“*có lẽ có thể*”/“*könne vielleicht*”) cho thấy ông e ngại trước một cách giải thích quá rành rọt về viễn tượng mang tính gợi ý này.

Dù sao, so với phần Phân tích pháp về phán đoán sở thích thuần túy, tư tưởng của Kant đã đi khá xa. Ông muốn đưa ra một lý giải triết học về tiềm lực “*nhận thức*” trong kinh nghiệm

thẩm mỹ. Kinh nghiệm thẩm mỹ không dạy cho ta biết về những sự vật riêng lẻ ở trong thế giới, nhưng nó cũng không đơn thuần là một sự hưởng thụ về giác quan, trái lại, nó hỗ trợ đáng kể cho sự **tự-phản tư** của trí tuệ con người để biết sống sao cho hòa điệu với thế giới được cảm nhận từ viễn tượng thẩm mỹ.

4.4 Về đẹp như là biểu trưng của luân lý (§59)

Kant đã đi đến chỗ kết thúc phần nghiên cứu mỹ học của mình. Khi đặt vấn đề sau cùng về vẻ đẹp như là biểu trưng của luân lý, ông nối tiếp đường dây suy tưởng về cái “cơ chất siêu-cảm tính” nói trên. Phải chăng ông “thụt lùi” khi muốn đụng chạm đến **sự tự trị** của phán đoán sở thích mà ông đã dày công xây dựng? Thật ra, không phải thế. Như đã nói, ông chỉ muốn dựa trên những phân tích trước đây để nhấn mạnh thêm tầm quan trọng của kinh nghiệm thẩm mỹ.

Vẻ đẹp được xem là biểu trưng (Symbol) của luân lý không có nghĩa là sự đánh đồng đơn giản: “đẹp = tốt”. Một sự đánh đồng hay quy giản cái đẹp thành cái tốt sẽ mâu thuẫn, thậm chí phá hủy toàn bộ phần Phân tích pháp về cái đẹp. Vậy, cần hiểu rõ ý Kant muốn nói gì ở phần kết luận này.

Một biểu trưng (Symbol) là một trực quan làm nền tảng tiên nghiệm cho một khái niệm. Trực quan này chứa đựng một sự trình bày **gián tiếp** về khái niệm. Sự trình bày có tính biểu trưng sử dụng phương pháp tương tự (Analogie).

Ví dụ đơn giản của Kant: một chế độ quân chủ lập hiến được mô tả bằng **hình ảnh** một cơ thể linh hoạt, còn chế độ quân chủ chuyên chế là hình ảnh của một cỗ cối xay (máy móc lạnh lùng). Giữa chế độ chính trị với cơ thể sống hay với cỗ cối xay không có liên quan gì với nhau. Nhưng ta vẫn so sánh được khi ta **phản tư về cơ chế vận hành và tác động của chúng** (B256).

Vậy, trong chừng mực nào cái đẹp là một sự trình bày **gián tiếp** về luân lý? Theo Kant, có bốn phương diện có thể có quan hệ gần gũi – nhưng không đồng nhất – của hai bên:

1. Tính trực tiếp của sự hài lòng. Đó là điều có chung giữa cái đẹp và cái tốt. Chỗ khác là: sự hài lòng với cái tốt do khái niệm [về cái tốt] quy định. Sự vui sướng với cái đẹp không phải thế.
2. Cái đẹp làm hài lòng mà không có sự quan tâm nào. Với cái tốt, chính phán đoán thực hành mới đánh thức sự quan tâm (điều A là nên làm hay đáng ca ngợi).

3. Nơi cái đẹp, trí tưởng tượng và giác tính ở trong một sự tương tác hài hòa. Trong phán đoán thực hành, ý chí nhất trí với chính mình dựa theo chuẩn mực của các quy luật phổ biến của lý tính (các quy luật luân lý).
4. Cả phán đoán sở thích lẫn phán đoán thực hành đều yêu sách tính giá trị phổ quát. Nhưng khác nhau ở chỗ: phán đoán sở thích không do khái niệm quy định, còn phán đoán thực hành (luân lý) do khái niệm về cái tốt quy định.

Ở đây, Kant nhấn mạnh đến mặt thân thuộc, gần gũi giữa thái độ thẩm mỹ và thái độ luân lý, nhằm mục đích cho thấy: việc biết đánh giá và trân trọng cái đẹp là một khởi điểm quan trọng để dẫn vào thái độ sống luân lý. Cách đặt vấn đề tinh tế này của Kant sẽ được các thế hệ sau tiếp nối và phát triển, đặc biệt trong lý luận về nghệ thuật của F. Schiller và Hegel sau này.

Tóm lại, Kant kết thúc phân mỹ học bằng cách nhấn mạnh đến tầm quan trọng của kinh nghiệm thẩm mỹ trong quan hệ với việc hình thành tri thức lẫn sinh hoạt luân lý. Chính kinh nghiệm thẩm mỹ mở ra **viễn tượng về một thế giới, trong đó có sự hợp nhất giữa các lĩnh vực xa cách nhau như lý thuyết và thực hành**. Sự thống nhất hay tổng hợp này được trực quan hóa trong sự hợp tác hài hòa, thoải mái giữa các quan năng nhận thức của chủ thể khi đối diện với những hiện tượng được xem như là có tính hợp mục đích của thế giới bên ngoài như sẽ bàn ở phần II sau đây. Phần kết luận này là **bản lề** kết nối hai phần của quyển sách, và, về mặt hệ thống, bước đầu làm tròn chức năng **môi giới** của năng lực phán đoán mà Kant đã dành toàn bộ tác phẩm này để nghiên cứu.

B265
[357]

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

PHẦN II

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN



VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH KHÁCH QUAN CỦA TỰ NHIÊN

Dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm, ta có lý do chính đáng để giả định một tính hợp mục đích **chủ quan** ở trong giới Tự nhiên nơi những quy luật đặc thù của nó nhằm giúp cho năng lực phán đoán của con người hiểu được Tự nhiên và có thể nối kết những kinh nghiệm đặc thù về nó thành **một hệ thống**. | Điều này có triển vọng là có thể có thật nơi rất nhiều sản phẩm của Tự nhiên **như thế** chúng được hoàn toàn thiết định dành riêng cho năng lực phán đoán của ta và, do đó, có những hình thức đặc biệt tương ứng với điều ấy, cũng như thông qua tính đa tạp và tính thống nhất của chúng, hầu như là để phục vụ cho việc tăng cường và duy trì các quan năng của tâm thức (tham gia vào việc sử dụng năng lực phán đoán này), và vì thế, ta đã gán cho chúng tên gọi là những **hình thức đẹp** [xem phần I].

Thế nhưng, bảo rằng những sự vật trong Tự nhiên phục vụ cho nhau với tư cách như là phương tiện với mục đích, và bản thân khả thể của chúng là có thể hiểu được chỉ cần thông qua loại hình tính nhân quả này là đủ, thì ta lại tuyệt nhiên không có căn cứ nào trong ý tưởng chung về giới Tự nhiên như là tổng thể (Inbegriff) những **đối tượng của** giác quan. Bởi vì, trong trường hợp trước, hình dung về sự vật là cái gì **ở bên trong ta**, nên hoàn toàn có thể được suy tưởng một cách **tiên nghiệm** như là thích ứng và hữu dụng đối với quy định hợp mục đích nội tại của các quan năng nhận thức của ta; còn những mục đích vốn không phải là của chúng ta và cũng không thuộc về giới Tự nhiên (chúng ta không hề xem Tự nhiên như là hữu thể có trí tuệ) mà lại có thể hay phải tạo nên một loại tính nhân quả đặc thù, hay chí ít là một tính hợp quy luật hoàn toàn riêng biệt, thì ta tuyệt nhiên không có cơ sở **tiên nghiệm** nào để giả định như thế được cả. Thêm nữa, bản thân kinh nghiệm cũng không hề chứng minh cho ta thấy về tính hiện thực của nó; vậy ắt trước đó đã phải có một sự “suy diễn tùy tiện” (Vernünftlelei) **để đẩy bừa** khái niệm “mục đích” vào trong bản tính tự nhiên của sự vật chứ không phải rút nó ra từ những đối tượng và nhận thức thường nghiệm về chúng. | Do đó, việc làm này chỉ nhằm làm cho giới Tự nhiên trở thành dễ hiểu dựa theo sự tương tự [360] (Analogie) với cơ sở chủ quan của việc nối kết những biểu tượng của ta hơn là để nhận thức Tự nhiên từ những căn cứ khách quan.

Ngoài ra, tính hợp mục đích khách quan – như là nguyên tắc về khả thể của những sự vật của Tự nhiên – cách rất xa với việc **thiết yếu** gắn liền với khái niệm về Tự nhiên, khiến chính nó lại là chỗ để người ta thích dựa vào hầu chứng minh tính bất tất của tự **nhiên và hình thức** của nó. Chẳng hạn, khi ta dẫn ra cấu trúc của một con chim, lỗ hổng trong xương của nó, tình trạng của đôi cánh cho việc bay, tình trạng của cái đuôi cho việc điều khiển v.v..., ta bảo rằng tất cả các điều ấy là có tính bất tất cực độ dựa theo **nexus effectivus** (nối kết theo nguyên nhân tác động) đơn thuần ở trong Tự nhiên, chứ không cầu cứu đến một loại nhân quả đặc thù, đó là nhân quả dựa theo các mục đích (**nexus finalis**). | Nói cách khác, giới Tự nhiên, xét như là “cơ chế máy móc” (Mechanismus) đơn thuần, có thể tạo ra những hình thức của nó bằng hàng ngàn cách khác mà vẫn không hề gặp được sự thống nhất nào dựa theo một

nguyên tắc như thế [về tính hợp mục đích]. | Vậy, ta chỉ có thể hy vọng tìm được căn cứ mong manh cho điều ấy một cách tiên nghiệm là ở **bên ngoài** khái niệm về Tự nhiên chứ không phải ở **bên trong** nó.

Dẫu vậy, việc phán đoán mục đích luận, chí ít là có tính nghi vấn, vẫn có quyền được tiến hành trong việc nghiên cứu về Tự nhiên, nhưng chỉ để mang Tự nhiên vào **dưới** những nguyên tắc của việc quan sát và tìm hiểu dựa theo **sự tương tự** với tính nhân quả của mục đích, chứ tuyệt nhiên không được có tham vọng dựa theo đó để **giải thích** Tự nhiên. Cho nên, nó [việc phán đoán mục đích luận] thuộc về năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải thuộc về năng lực phán đoán **xác định**. Như thế, quan niệm về những sự nối kết và về những hình thức của Tự nhiên theo các mục đích họa chăng là **một nguyên tắc bổ sung** nhằm đưa những hiện tượng của Tự nhiên vào dưới các quy tắc nơi đâu những định luật về nhân quả dựa theo cơ chế máy móc đơn thuần của Tự nhiên là không đủ. Tức là ta đề ra một nguyên nhân mục đích luận khi ta, đối với một đối tượng, gán tính nhân quả cho một quan niệm về đối tượng **như thế** nguyên nhân ấy là có thật ở **trong** Tự nhiên (chứ không phải ở **trong ta**); hay nói đúng hơn, khi ta hình dung khả thể của đối tượng dựa theo sự tương tự với một tính nhân quả như thế (tính nhân quả mà ta trải nghiệm ở **trong ta**), do đó, là suy tưởng về Tự nhiên một cách có “kỹ thuật” (technisch) như thế là bằng quan năng riêng biệt [của bản thân Tự nhiên]. |

B270 Còn khi ta không gán cho Tự nhiên một phương cách hành động như thế, thì tính nhân quả của nó ắt phải được hình dung như là cơ chế máy móc mù quáng. Ngược lại, nếu ta mang lại cho Tự nhiên những nguyên nhân tác động **có tính ý đồ** [mục đích], tức là đặt mục đích luận làm nền tảng cho nó, không đơn thuần như một **nguyên tắc điều hành (regulativ)** cho việc **phán đoán** về Tự nhiên nhằm có thể suy tưởng về Tự nhiên như là chủ thể trong những định luật đặc thù của nó mà như là một nguyên tắc **cấu tạo (konstitutiv)** của việc **diễn dịch** (Ableitung/rút ra) những sản phẩm của Tự nhiên từ những nguyên nhân của chúng thì quan niệm về một mục đích tự nhiên không còn thuộc về

[361] năng lực phán đoán phản tư nữa, mà thuộc về năng lực phán đoán xác định. | Nhưng, trong trường hợp đó, thực tế là hoàn toàn không còn thuộc về năng lực phán đoán đúng nghĩa nữa (giống như quan niệm về “tính đẹp” như là tính hợp mục đích chủ quan về hình thức trước đây) mà, với tư cách là một quan niệm thuần lý, nó đưa vào trong khoa học tự nhiên một tính nhân quả **mới mẻ**. | Tính nhân quả ấy thực ra chỉ do ta vay mượn từ chính bản thân ta, rồi đem gán vào cho những thực thể khác, mặc dù ta không hề mong muốn thừa nhận rằng những thực thể ấy là đồng loại với chúng ta.

CHƯƠNG I

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN

§62

VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH KHÁCH QUAN ĐƠN THUẦN CÓ TÍNH HÌNH THỨC ĐỂ PHÂN BIỆT VỚI TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH CÓ TÍNH CHẤT LIỆU

Mọi hình thể hình học được vẽ ra theo một nguyên tắc cho thấy một tính hợp mục đích khách quan đa dạng và thường được thán phục về tính khả dụng của chúng trong việc giải quyết nhiều vấn đề dựa theo một nguyên tắc duy nhất hoặc giải quyết cùng một vấn đề bằng vô số cách thức khác nhau. Ở đây, tính hợp mục đích rõ ràng là có tính khách quan và trí tuệ [thuộc giác tính] chứ không đơn thuần có tính chủ quan và thẩm mỹ. Lý do là vì nó diễn tả tính phù hợp của hình thể để tạo ra nhiều hình thể theo ý muốn và được nhận thức bằng lý tính. Chỉ có điều: tính hợp mục đích này không làm cho khái niệm về bản thân đối tượng có thể có được, nghĩa là, đối tượng không được xem là “có thể có được” chỉ căn cứ vào việc sử dụng này.

- B272 **Nơi một** hình đơn giản như hình tròn, ta thấy ở đó có cơ sở để giải quyết được một loạt những vấn đề [hay bài toán] mà nếu xét riêng từng vấn đề, ắt đòi hỏi phải có các phụ tùng linh kinh, trong khi giải pháp hầu như tự động được mang lại như là một trong vô số những thuộc tính tuyệt vời của hình vẽ này. Chẳng hạn, nếu đòi phải cấu tạo một tam giác từ một cạnh đáy và một góc đối đỉnh, ta thấy bài toán này là bất định, nghĩa là, có thể giải đáp bằng những cách khác nhau nhiều đến vô tận. Nhưng, chỉ duy hình tròn là có thể bao hàm hết mọi giải pháp ấy như là quỹ tích cho mọi [đỉnh của] tam giác, thỏa ứng các điều kiện được cho. Hoặc, hai đường phải cắt nhau sao cho hình chữ nhật ở các đoạn phân của đường này bằng hình chữ nhật nơi các đoạn phân của đường kia tỏ ra là một bài toán khó giải quyết. Thế nhưng, mọi đường dây cung giao nhau bên trong **một vòng tròn** được chu vi của nó giới hạn thì lại phân chia nhau trong tỉ lệ này. Những đường cong khác lại cung cấp những đáp án hợp mục đích khác nữa cho những điều không hề được suy tưởng ở trong quy tắc cấu tạo nên chúng. Mọi mặt cắt [tiết diện] hình nón, trụ chũm và khi được so sánh với cái khác, đều bỏ ích trong các nguyên tắc nhằm giải quyết hàng loạt những vấn đề, tuy định nghĩa để xác định khái niệm về chúng thật là đơn giản.
- [363]

- B273 Quả là một niềm vui đích thực khi chứng kiến nhiệt tâm của các nhà **hình học cổ đại*** đã dày công nghiên cứu các đặc tính của các đường hình học thuộc loại này và họ đã không để bị lạc lối bởi thắc mắc của những đầu óc thiên cận: kiến thức ấy có ích lợi thực tế gì không? | Chẳng hạn, họ phát hiện các đặc tính của các đường parabol mà không hề biết đến định luật trọng trường trên trái đất vốn có thể giúp họ nghĩ tới việc áp dụng chúng vào quỹ

* Âm chỉ Archimedes, Euklid và Pythagore. Xem thêm Kant, *Toàn tập Viện Hàn Lâm (AA)*: XXIV 379, 623 và XXIV 902-903.

đạo của những vật thể nặng (vì vận động của vật thể nặng có thể được xem là tương đương với đường cong của một parabol). | Hoặ, họ tìm ra các đặc tính của hình êlíp mà không hề ước đoán rằng bất kỳ thiên thể nào cũng có trọng lượng và không biết đến định luật về lực ở các khoảng cách khác nhau từ điểm có sức hút, tức định luật giúp họ mô tả đường cong này trong sự vận động tự do. Trong khi họ làm việc một cách không có ý thức như thế cho nền khoa học của tương lai, họ tìm vui nơi một tính hợp mục đích ở trong bản chất của những sự vật mà họ đã có thể trình bày nó trong tính tất yếu một cách hoàn toàn **tiên nghiệm**. Platon^{**}, bản thân là bậc thầy trong ngành khoa học này, đã ám chỉ đến một đặc tính căn nguyên của sự vật mà khi phát hiện nó, ta có thể không cần đến kinh nghiệm nào cả cũng như gợi mở năng lực của tâm thức tạo ra sự hòa điệu của mọi hữu thể từ nguyên tắc siêu cảm tính của tâm thức (thêm vào đó là các đặc tính của những con số mà tâm thức “chơi đùa” với chúng ở trong âm nhạc). | Chính nguồn cảm hứng này đã nâng ông [Platon] lên khỏi những khái niệm của kinh nghiệm để vươn đến những Ý niệm, tức những gì, đối với ông, chỉ có thể giải thích được là nhờ thông qua một cộng đồng trí tuệ [thân thuộc] với **nguồn cội của** mọi sự hữu. Không có gì đáng ngạc nhiên khi ông đuổi hết những người không tinh thông môn hình học ra khỏi môn hộ của ông, vì ông nghĩ rằng ông đã có thể rút ra từ trực quan thuần túy vốn có nguyên quán ở trong Tinh thần con người tất cả những gì đã được Anaxagoras^{*} rút ra từ những đối tượng thường nghiệm và sự nối kết mục đích luận của chúng. Bởi vì, trong chính sự tất yếu của cái gì hợp mục đích và có đặc điểm là được hình thành nên như thế cố ý phục vụ cho việc sử dụng của chúng ta, nhưng đồng thời cũng có vẻ như thuộc về bản chất của sự vật một cách nguyên thủy, không liên quan gì đến việc sử dụng của ta cả mới là lý do khiến ta có sự ngưỡng mộ lớn lao đối với Tự nhiên, không phải ở bên ngoài ta cho bằng ở bên trong lý tính của **riêng ta**. | Đó hẳn nhiên [364] chính là chỗ có thể tha thứ được khi sự ngưỡng mộ ấy, do sự ngộ nhận, mà dần dà đã tăng lên đến độ cuồng tín^{**}.

Nhưng, tính hợp mục đích trí tuệ này – mặc dù rõ ràng có tính khách quan (chứ không phải có tính chủ quan như tính hợp mục đích thẩm mỹ) – chỉ đơn thuần có tính hình thức (formal) (không phải hiện thực/real) xét về mặt khả thể của nó. | Nghĩa là, nó chỉ có thể được quan niệm như là tính hợp mục đích nói chung nhưng không có bất kỳ mục đích [nhất định] nào được khẳng định như là nền tảng của nó cả, và do đó, không cần có một mục đích luận nào (Teleologie) cho nó hết. Hình tròn là một trực quan được giác tính xác định dựa theo một nguyên tắc. | Sự thống nhất của nguyên tắc này – được tôi chấp nhận một cách tùy tiện và sử dụng như là khái niệm nền tảng và được áp dụng vào mô thức của trực quan (không gian) có ở bên trong tôi đơn thuần như là biểu tượng và có tính tiên nghiệm (a priori) – làm cho tôi hiểu được sự thống nhất của nhiều quy tắc được mang lại từ sự cấu tạo nên khái niệm ấy. | Các **quy tắc** này có tính hợp mục đích cho nhiều ý đồ khả hữu nào đó, nhưng tính hợp mục đích ấy lại không bao hàm một **mục đích** hay bất kỳ một lý do nào khác. Tình hình sẽ hoàn toàn khác khi tôi gặp phải trật tự và tính quy tắc B275 ở trong những tổng thể của **những sự vật** ở bên ngoài tôi và được bao bọc bên trong những ranh giới nhất định, chẳng hạn nơi một khu vườn với trật tự

^{**} Platon: xem Kant, *Toàn tập hàn lâm (AA)*: XXIV 902-903.

^{*} Anaxagoras: xem Kant, AA: XXVIII 1144

^{**} Schwärmerei: xem lại B125.

và tính quy tắc của cây cối, các luồng hoa và đường đi dạo v.v... | Tôi không thể hy vọng suy ra chúng một cách **tiên nghiệm** từ việc giới hạn một không gian* do tôi tiến hành dựa theo một quy tắc tùy tiện của riêng tôi, vì trật tự và tính quy tắc này là những sự vật đang tồn tại hiện thực phải được mang lại một cách thường nghiệm thì tôi mới biết được, chứ không phải là một biểu tượng đơn thuần ở bên trong tôi và được xác định một cách tiên nghiệm dựa theo một nguyên tắc. Như thế, tính hợp mục đích (thường nghiệm) này là phụ thuộc vào khái niệm về một **mục đích**, và, do đó, như là tính hợp mục đích **hiện thực (real)**.

Nhưng, nguyên nhân cho việc thán phục một tính hợp mục đích được ta nhìn thấy tận mắt – dù nằm bên trong bản chất của sự vật (trong chừng mực các khái niệm về chúng có thể được cấu tạo nên) – là hoàn toàn có thể nhận ra và cả nhận ra tính chính đáng của nó. Các quy tắc đa tạp – mà sự thống nhất của chúng (từ một nguyên tắc) gây nên sự thán phục này – đều nhìn chung là có tính **tổng hợp** và không được rút ra từ **khái niệm** của đối tượng [một cách **phân tích**], chẳng hạn từ khái niệm về một hình tròn, mà đòi hỏi đối tượng này phải được mang lại ở trong trực quan*. Song, qua đó, sự thống nhất này lại **có vẻ** như có một cơ sở của các quy tắc ở bên ngoài một cách thường nghiệm **được phân biệt** với năng lực biểu tượng*** của ta; vì thế, có vẻ sự tương ứng của đối tượng với nhu cầu về các quy tắc – vốn là nhu cầu riêng của giác tính – là cái gì bắt tất nơi tự thân (an sich) nó, cho nên chỉ có thể có được là nhờ một **mục đích** hướng rõ về giác tính. Tuy nhiên, vì lẽ sự hài hòa này – bất chấp mọi tính hợp mục đích – không được nhận thức một cách thường nghiệm mà là **tiên nghiệm**, nên tự khắc cho ta thấy rằng không gian – mà đối tượng chỉ có thể có được là nhờ vào sự quy định của nó (thông qua trí tưởng tượng phù hợp với một khái niệm) – không phải là một đặc tính cấu tạo của những sự vật ở bên ngoài tôi mà chỉ là một phương cách biểu tượng đơn thuần ở bên trong tôi. | Do đó, trong hình thể mà tôi vẽ ra **tương ứng với một khái niệm**, tức vẽ ra trong phương thức biểu tượng của riêng tôi về cái gì được mang lại cho tôi từ bên ngoài, thì, bất kể nó là như thế nào trong **tự thân (an sich)** nó, **chính tôi** là người đã đưa tính hợp mục đích vào trong nó: tôi không có được sự chỉ bảo thường nghiệm nào từ đối tượng về tính hợp mục đích, và, vì thế, tôi không đòi hỏi một mục đích đặc thù nào ở trong nó mà lại ở bên ngoài tôi. Nhưng, bởi lẽ sự suy nghĩ này đòi phải có một sự sử dụng lý tính có phê phán trước đã, nên chưa thể được thực thi ngay khi ta phán đoán về đối tượng dựa theo các thuộc tính của nó, khiến cho sự phán đoán [tiên-phê phán] này không trực tiếp gọi cho tôi điều gì khác hơn là **sự hợp nhất** những quy tắc dị loại (heterogen) (kể cả dựa theo chính tính dị biệt của chúng) vào trong cùng một nguyên tắc. | Nguyên tắc này – vốn không đòi hỏi bất kỳ một cơ sở **tiên nghiệm** đặc thù nào ở bên ngoài **khái niệm** của tôi hay, nói chung, ở bên ngoài sự hình dung của tôi – lại được tôi nhận thức một cách tiên nghiệm như là **đúng thật (wahrhalf)**. Ta biết rằng sự kinh ngạc (Verwunderung) là một sự chân động của tâm thức nảy sinh từ tính không tương thích giữa một sự hình dung và quy tắc do nó mang lại **với** các nguyên

* Không gian (Raum). Nguyên bản của NXB Meiner (tr. 267) rõ ràng in sai thành "Baum" (cây cối). (N.D).

** Phân tích-tổng hợp; đối tượng của toán học phải được cấu tạo từ trực quan: xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B742 và tiếp. (N.D).

*** tức khi chưa tiến hành sự phê phán siêu nghiệm về các quan năng nhận thức như đã được trình bày trong phần "Các yếu tố cơ bản của nhận thức" trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*.

tắc vốn là nền tảng cho nó; sự kinh ngạc này gây nên sự hoài nghi liệu ta có thấy hay phán đoán đúng đắn hay không. Còn sự thán phục (Bewunderung) lại là sự kinh ngạc trở đi trở lại mãi dù ta không còn sự hoài nghi này nữa.

B277 Cho nên, sự thán phục là một hiệu quả hoàn toàn tự nhiên về tính hợp mục đích được quan sát thấy ở trong bản chất của những sự vật (xét như những hiện tượng). | Điều này thật ra không có gì đáng chê trách cả một khi không chỉ sự thỏa thuận giữa mô thức của trực quan cảm tính (không gian) với quan năng của khái niệm (giác tính) là chưa thể giải thích nổi đối với ta mà còn do nó mở rộng tâm thức để dự cảm về sự tồn tại của cái gì nằm bên ngoài những biểu tượng cảm tính của ta, trong đó, dù ta không nhận thức được, lại có thể bắt gặp cơ sở tối hậu cho sự thỏa thuận ấy. Đúng là ta không cần thiết phải nhận thức cơ sở này nếu ta chỉ làm việc một cách tiên nghiệm với tính hợp mục đích **hình thức** của những biểu tượng của ta, nhưng chính sự kiện rằng ta phải nhìn rộng ra khỏi chân trời ấy đồng thời gây nên sự thán phục đối với đối tượng, vì chính đối tượng buộc ta phải có sự cảm hứng như thế.

Ta vẫn thường quen gọi những thuộc tính nói trên của những hình thể

B278 hình học **hay của** những con số là **đẹp**, căn cứ **vào một** tính hợp mục đích tiên
[366] nghiệm và bất ngờ nào đó của chúng đối với mọi yêu cầu nhận thức từ tính đơn giản trong việc cấu tạo nên chúng. | Chẳng hạn, ta nói về đặc tính **đẹp** này hay đặc tính **đẹp** kia của hình tròn được phát hiện bằng cách này hay cách khác. Chỉ có điều: đây không phải là một sự đánh giá **thẩm mỹ** nhờ đó ta thấy chúng có tính hợp mục đích, tức không phải một sự đánh giá không cần đến khái niệm làm lộ rõ một tính hợp mục đích đơn thuần **chủ quan** trong trò chơi tương tác tự do của các quan năng nhận thức của ta [như trong phán đoán thẩm mỹ đích thực] mà là một sự phán đoán **trí tuệ** dựa theo các khái niệm làm cho ta nhận thức rõ về một tính hợp mục đích khách quan, tức là, tính khả dụng cho mọi mục đích (đa tạp đến vô tận). Vì thế, đúng hơn, ta phải gọi chúng là **một tính hoàn hảo tương đối** của những hình thể toán học hơn là **tính đẹp** của chúng. Còn gọi là một **tính đẹp trí tuệ** thì nói chung cũng không được phép, bởi nếu thế, từ “đẹp” sẽ mất đi mọi ý nghĩa nhất định hoặc sự hài lòng trí tuệ sẽ có mọi tính ưu thắng so với sự hài lòng cảm tính. Ta có thể gọi **một sự minh họa (Demonstration)** về những thuộc tính như thế là **đẹp**, vì qua nó, giác tính với tư cách là quan năng của khái niệm và trí tưởng tượng như là quan năng trình bày chúng, tự cảm thấy được **tăng cường** một cách tiên nghiệm (điều này, nếu được xét kết hợp với sự chính xác do lý tính tạo ra, còn có thể gọi là sự trang nhã). | Tuy nhiên, ở đây, **sự hài lòng**, dù đặt cơ sở trên các khái niệm, vẫn là có tính **chủ quan**, trong khi sự hoàn hảo gắn liền với một sự hài lòng khách quan.

B279

**VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN
TRONG QUAN HỆ TƯƠNG QUAN [VỚI
NHỮNG SỰ VẬT KHÁC]*, PHÂN BIỆT
VỚI TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH NỘI TẠI**

Kinh nghiệm dẫn dắt năng lực phán đoán của ta đi đến khái niệm về một tính hợp mục đích khách quan hay có tính chất liệu, tức là đi đến khái niệm về một **mục đích** của Tự nhiên chỉ khi ta phải phán đoán về một mối quan hệ của nguyên nhân đối với kết quả⁽¹⁾. Ta thấy mình có khả năng **lĩnh hội** mối quan hệ này như là có tính quy luật chỉ khi ta giả định ý tưởng về kết quả của tính nhân quả của nguyên nhân như là điều kiện nền tảng nằm ngay trong nguyên nhân cho khả thể của kết quả. Điều này có thể diễn ra bằng hai cách: hoặc ta có thể trực tiếp xem kết quả như là sản phẩm của một “nghệ thuật” tạo tác (Kunstprodukt) [của Tự nhiên] hoặc chỉ như là chất liệu cho “nghệ thuật” của những thực thể tự nhiên khả hữu nào khác. **Tính hợp** mục đích này gọi là **tính hữu ích** (cho con người) hoặc cũng là **tính có lợi** (cho bất kỳ loài thụ tạo nào khác) và chỉ đơn thuần có **tính tương quan (relativ)**, trong khi tính hợp mục đích trước là một tính hợp mục đích **nội tại** của thực thể tự nhiên.

Chẳng hạn, những con sông mang theo chúng mọi loại đất có lợi cho việc sinh trưởng của cây cối, được bồi lắng khi thì ở nơi đất liền, khi thì thường ở các cửa sông. Thủy triều lên dẫn chất bùn này đến nhiều vùng ven của đất đai hay để lại trên hai bên bờ sông, và, nếu đặc biệt được bàn tay con người trợ giúp để ngăn không cho nó lại bị cuốn trôi trở lại khi thủy triều xuống thì vùng đất màu mỡ sẽ tăng thêm về diện tích và giới thực vật sẽ giành thêm được mảnh đất sinh sôi ở nơi trước đó là quê hương của loài thủy tộc. Phần lớn những việc mở rộng đất đai canh tác theo kiểu này là do bản thân Tự nhiên tạo ra và vẫn cứ tiếp diễn, dù rất chậm chạp. Câu hỏi đặt ra là: phải chăng việc này được xem như là một mục đích của Tự nhiên vì nó chứa đựng một tính hữu ích cho con người? | Ta không thể bảo nó hữu ích cho bản thân giới thực vật bởi sự sống dưới nước bị mất đi bao nhiêu thì được thêm vào bấy nhiêu cho cuộc sống trên cạn.

Hay nếu ta lấy một ví dụ khác về **tính có lợi** của một số sự vật tự nhiên như là phương tiện cho những vật thụ tạo khác (nếu ta tiên giả định chúng như là các mục đích), thì không có loại đất nào giúp cho cây thông phì nhiêu hơn là loại đất cát. Vậy, trước khi tự rút ra khỏi đất liền, biển cả thời xưa đã để lại rất nhiều dải cát ở các vùng phía bắc của chúng ta khiến cho vùng đất vốn vô dụng **đối với** mọi loại trồng trọt lại có thể trở thành những dải rừng thông bạt ngàn mà ta thường phiến trách tổ tiên chúng ta đã đại dốt phá hủy chúng. | Và ta có thể đặt câu hỏi phải chăng việc lưu lại những lớp cát từ thời

* relative Zweckmäßigkeit.

(1) Vì lẽ trong toán học thuần túy, ta không bàn về sự hiện hữu thực sự (Existenz) mà chỉ về khả thể của những sự vật, tức về một trực quan tương ứng với khái niệm về chúng, do đó, tuyệt nhiên không thể bàn về nguyên nhân và kết quả, cho nên mọi tính hợp mục đích được ghi nhận ở đây [trong toán học thuần túy] chỉ được xem xét như đơn thuần có tính mô thức (formal) chứ không bao giờ như là mục đích [của] Tự nhiên (Naturzweck). (Chú thích của tác giả).

xa xưa này là một **mục đích** của Tự nhiên có lợi cho những cánh rừng thông để chúng có thể phát triển phì nhiêu trên đó? Điều rõ ràng là, nếu ta xem đó là một mục đích của Tự nhiên thì ta cũng phải xem cát như là một mục đích tương quan, còn bờ biển và việc lùi ra xa của nó là phương tiện, vì trong chuỗi những mắt xích phối kết với nhau của một sự nối kết về mục đích, mỗi một mắt xích phương tiện phải được xem là như là **mục đích** (tuy không phải như là mục đích tối hậu), và nguyên nhân sát cận với nó lại là phương tiện. Cũng như thế, nếu muốn bò, cừu, ngựa v.v... tồn tại thì phải có cỏ trên mặt đất; rồi lại phải có các loại cây có chất muối ở trong sa mạc nếu muốn nuôi [368] lớn lạc đà; và hẳn có các loại thú ăn cỏ đồng đảo thì lại phải có chó sói, hổ và sư tử. Do đó, tính hợp mục đích khách quan dựa trên tính có lợi không phải là một tính hợp mục đích khách quan của những sự vật trong **tự thân** chúng, như thể cát, xét riêng phần nó, không thể hiểu như là kết quả từ nguyên nhân của nó là biển mà không đặt một mục đích vào cho biển và không xem kết quả, tức cát, như là một sản phẩm của “nghệ thuật tạo tác” [của Tự nhiên]. Nó chỉ là một tính hợp mục đích **đơn thuần** “**tương đối**” (relativ), đơn thuần bất tất đối với sự vật mà nó được quy về; và mặc dù trong các ví dụ vừa nêu, các loại cỏ khác nhau, tự bản thân chúng, phải được xem như là các sản phẩm **có tổ chức** [hữu cơ] của Tự nhiên, do đó, như là “có tính nghệ thuật tạo tác” (kunstreich), nhưng trong quan hệ với những súc vật dùng chúng làm thức ăn thì chỉ được xem như là nguyên liệu thô đơn thuần.

B282

Nhưng, trên hết, dù cho con người, nhờ sự tự do của tính nhân quả của mình, thấy một số sự vật tự nhiên là có lợi cho các ý đồ của mình – các ý đồ có khi điên rồ như dùng lông chim sặc sỡ để tô điểm áo quần, dùng các loại đất hay nước ép thực vật có màu sắc để làm phấn son; hoặc thường có khi hợp lý như dùng ngựa để cưỡi, dùng bò, (hay như ở Minora) dùng cá lừa và lợn để cày –, thì ở đây, ta vẫn không thể giả định một mục đích tự nhiên tương đối. Vì lẽ, lý trí của con người biết cách mang lại cho sự vật một sự tương hợp với những ý nghĩ tùy tiện của mình, những ý tưởng mà Tự nhiên không hề “**tiền định**” nơi bản thân con người. Vậy, **chỉ khi** ta giả định rằng con người là **phải** sống trên mặt đất, thì những phương tiện cũng phải có mặt vì nếu không có chúng, con người không thể tồn tại như những động vật và thậm chí như những động vật có lý trí (dù ở mức độ lý trí thấp kém đến đâu), bấy giờ những sự vật tự nhiên ấy, – tỏ ra thiết yếu về phương diện này –, mới phải được xem như là những mục đích tự nhiên.

Từ đó ta dễ dàng nhận ra rằng, tính hợp mục đích ngoại tại (tính có lợi của một **sự vật cho** những sự vật khác) chỉ có thể được xem như là một mục đích tự nhiên ngoại tại với điều kiện: sự tồn tại của thực thể – trực tiếp hay gián tiếp được hưởng lợi – bản thân phải là một mục đích của Tự nhiên. Nhưng vì điều này không bao giờ có thể được xác định một cách trọn vẹn chỉ bằng sự quan sát đơn thuần về Tự nhiên, nên kết luận rút ra là: **tính hợp** mục đích tương đối, dù giả thiết là mang lại những chỉ báo về các mục đích tự nhiên, vẫn không biện minh được cho bất kỳ phán đoán mục đích luận tuyệt đối nào cả. [369]

Trong các xứ lạnh, tuyết bảo vệ hạt giống chống lại băng giá; nó cũng giúp cho con người giao tiếp với nhau dễ dàng hơn (nhờ dụng cụ trượt tuyết).

| Dân * vùng gần Bắc cực còn tìm thấy ở xứ mình những con vật giúp cho việc đi lại, giao tiếp, đó là giống tuần lộc. | Giống thú này kiếm đủ thức ăn bằng cách tự đào bới lớp rêu khô ở dưới tuyết nhưng lại dễ thuần dưỡng và sẵn sàng chịu cho con người tước đi sự tự do mà nếu muốn, chúng có thể dễ dàng bảo vệ. Đối với các giống dân khác ở cùng vùng giá lạnh ấy thì biển đầy rẫy kho dự trữ thực phẩm. | Ngoài thức ăn và áo quần do những con vật ở biển mang lại, họ còn có gỗ trôi dạt từ biển vào để làm nhà ở, có đủ chất đốt để sưởi ấm những ngôi lều của mình. Ở đó rõ ràng có một sự gặp gỡ thật kỳ diệu giữa nhiều mối quan hệ của Tự nhiên vì một mục đích chung, và mục đích này chính là cuộc sống của những giống người ở vùng Grönland, vùng Lappe, Samojede, Jakute v.v... Thế nhưng có một điều ta không thấy rõ, đó là tại sao con người, nói chung, lại **phải** sống ở vùng đó. Cho nên, nếu bảo rằng **sở dĩ** hơi nước trong không khí rơi xuống thành tuyết, biển **có dòng hải** lưu để đưa gỗ từ các vùng ấm hơn đến đây, và những con vật biển không lờ mình chứa đầy mỡ cũng có mặt là **bởi vì** ý tưởng có lợi cho một nhóm sinh vật người khôn khéo là nguyên nhân cơ bản tập hợp tất cả những sản vật tự nhiên này lại thì quả là một phán đoán quá táo bạo và tùy tiện. Bởi lẽ cho dù không có tính hữu ích tự nhiên này đi nữa, ta vẫn không thấy bị mất mát gì xét về phương diện tính hoàn chỉnh của những nguyên nhân tự nhiên cho việc kiến tạo nên giới Tự nhiên cả, trong khi đó, việc đòi hỏi giới Tự nhiên phải có tố chất hữu ích ấy và việc gán cho Tự nhiên một mục đích như thế đúng ra là do ta đã kiêu ngạo một cách thiếu suy nghĩ và tự đánh giá mình quá cao. | Tại sao ta không chịu thấy rằng chính sự bất hòa gay gắt nhất giữa con người với nhau có thể đã đẩy con người đến chỗ ly tán và phải phiêu bạt đến những vùng đất khác nghiệt ấy?

B284

* Lappländer.

VỀ TÍNH CÁCH RIÊNG CÓ CỦA NHỮNG SỰ VẬT XÉT NHƯ
NHỮNG MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN

[370] Để nhận ra rằng một sự vật chỉ có thể có được như một mục đích, nghĩa là, buộc phải đi tìm tính nhân quả của nguồn gốc của nó không ở trong cơ chế mù quáng của Tự nhiên mà ở trong một nguyên nhân với quan năng tác động được xác định bằng các khái niệm, điều cần thiết là: hình thức của nó không thể có được chỉ dựa theo những định luật tự nhiên đơn thuần, tức không dựa theo những định luật có thể được ta nhận thức chỉ nhờ vào giác tính khi giác tính được áp dụng vào cho những đối tượng của giác quan, trái lại, cả nhận thức thường nghiệm về nó ở phương diện nguyên nhân-kết quả B285 tiên-giả định những khái niệm của lý tính. Tính bất tất này của hình thức của nó trong mọi định luật tự nhiên thường nghiệm liên quan đến lý tính đòi hỏi một căn cứ để xem xét tính nhân quả của nó là chỉ có thể có được thông qua lý tính. | Vì lẽ, lý tính – phải nhận thức tính tất yếu của bất kỳ hình thức nào của một sản phẩm tự nhiên nhằm hiểu được cả những điều kiện cho sự ra đời của nó – không thể chấp nhận một tính tất yếu [tự nhiên] như thế ở trong hình thức đặc thù được cho. | Do đó, tính nhân quả của nguồn gốc của sự vật phải liên quan đến năng lực hành động dựa theo các mục đích (tức: một ý chí); và đối tượng, chỉ được hình dung như là có thể có được từ quan năng này, ắt chỉ được hình dung như là một mục đích.

Nếu trong một vùng hoang vu có vẻ không có người sinh sống, một ai đó thấy trên mặt cát có một hình vẽ hình học, chẳng hạn một hình lục giác đều đặn, suy nghĩ của người ấy về hình vẽ ắt sẽ quy sự thống nhất trong nguyên tắc tạo nên sự ra đời của nó vào cho lý tính, tuy một cách mơ hồ; do đó, ắt sẽ không xem lý do ra đời của hình vẽ là do cát, do gió hay do các vết chân thú quen thuộc hay do một nguyên nhân phi lý tính nào khác. | Bởi vì hình vẽ ấy chỉ có thể có được là do lý tính [con người], chứ tính ngẫu nhiên B286 tập hợp lại để tạo ra hình vẽ ấy là có vẻ nhiều đến vô tận, nên hình vẽ có mặt không phải từ một quy luật tự nhiên, và không nguyên nhân nào trong cơ chế mù quáng của Tự nhiên có thể tạo ra nó. | Vậy chỉ có khái niệm về sự vật do một mình lý tính mang lại và lý tính dùng khái niệm ấy để so sánh với sự vật mới có thể chứa đựng nguyên nhân cho một kết quả như thế. | Như thế, hình vẽ được xem như là một mục đích nhưng như là một sản phẩm của “nghệ thuật tác tạo” (Kunst) chứ không phải như là một mục đích tự nhiên (vestigum hominis video)*.

Nhưng, sau khi ta nhận thức một sự vật như là sản phẩm tự nhiên, rồi lại muốn phán đoán về nó như một mục đích – tức như là mục đích tự nhiên – thì, để không có mâu thuẫn, ta cần thêm nhiều điều khác nữa. Tôi tạm thời xin nói thế này: một sự vật tồn tại như là mục đích tự nhiên khi nó vừa là nguyên nhân vừa là kết quả của chính nó (mặc dù theo ý nghĩa hai mặt). | Bởi vì ở đây có một tính nhân quả không thể được kết hợp với khái niệm đơn B287 thuần về một Tự nhiên mà không gắn vào cho nó một mục đích; điều này tuy chắc chắn có thể được suy tưởng không có mâu thuẫn nhưng lại không thể [371] nào thấu hiểu được. Trước hết, chúng ta hãy thử làm rõ sự quy định của ý

* Latinh: “thấy rõ dấu vết của con người”. (N.D).

tưởng này về một **mục đích tự nhiên** bằng một ví dụ trước khi phân tích nó một cách đầy đủ.

B287 Thứ nhất, một cái cây tạo ra một cây khác theo một định luật tự nhiên đã biết. **Nhưng, cái cây** được nó tạo ra cũng thuộc về cùng một loài; và, như thế, nó tạo ra chính bản thân nó xét về mặt loài. | Một mặt, với tư cách là kết quả, nó **được tạo ra** chính mình một cách liên tục; mặt khác, với tư cách là nguyên nhân, nó liên tục **tạo ra** chính mình và, như thế, bảo tồn chính mình về mặt loài.

Thứ hai, một cái cây tự tạo ra chính mình với tư cách là **cá thể**. Loại hình kết quả này được ta gọi là sự tăng trưởng (Wachstum); nhưng hiểu theo nghĩa hoàn toàn khác với bất kỳ sự gia tăng nào dựa theo các quy luật cơ giới, và, vì thế cũng được mệnh danh dưới một tên gọi khác là sự sinh sản (Zeugung). Phần vật chất được cây thêm vào cho chính mình được nó xử lý trước đó thành một chất lượng riêng biệt mà cơ chế tự nhiên mù quáng bên ngoài nó không thể cung cấp được, và tiếp tục tự kiến tạo chính mình nhờ vào một chất liệu, xét về mặt kết cấu, là sản phẩm của riêng nó. Nhìn vào các thành phần vật chất đến từ giới Tự nhiên bên ngoài, quả chúng cần được xem chỉ như là sản phẩm của sự chiết xuất mà thôi, nhưng trong sự tách rời và tái kết hợp chất liệu thô này, ta thấy rõ một sự độc đáo trong năng lực phân cắt và kiến tạo của loại tồn tại tự nhiên [thực vật] này. | Năng lực ấy vượt xa vô hạn so với mọi nghệ thuật tạo tác, nếu muốn thử tái tạo những sản phẩm thực vật ấy từ những yếu tố có được khi tách rời chúng ra hay từ nguồn thực phẩm mà Tự nhiên cung cấp cho chúng.

B288 Thứ ba, mỗi bộ phận của một cái cây sản sinh chính mình theo kiểu sự bảo tồn bất kỳ bộ phận nào cũng phụ thuộc hỗ tương vào sự bảo tồn những bộ phận còn lại. Một chồi của cây này được ghép vào cành của một cây khác tạo nên một cái cây thuộc loại riêng của mình nơi một cành xa lạ, cũng giống như một cái mầm được ghép vào một cái gốc khác. Vì thế, ta có thể xem mỗi cành hay mỗi lá của cùng một cái cây chỉ đơn thuần như được ghép vào cây ấy, và giống như một cái cây độc lập được ghép vào cây kia và sống nhờ vào cây kia theo kiểu **ký sinh**. Nhưng đồng thời, trong khi lá là sản phẩm của cây thì, đến lượt chúng, lá cũng hỗ trợ cho cây, bởi nếu cứ liên tục vật lá, cây sẽ chết, và [372] sự sinh trưởng của cây phụ thuộc vào hoạt động của lá đối với thân cây. Sự tự-cứu của Tự nhiên diễn ra trong trường hợp bị tổn thương nơi giới thực vật khi việc thiếu một bộ phận cần thiết cho sự bảo tồn của các bộ phận bên cạnh sẽ được các bộ phận còn lại cung ứng; và những khuyết tật hay dị dạng trong sự tăng trưởng của một số bộ phận do những thiếu sót hay trở ngại nhất thời sẽ tự kiến tạo bằng một kiểu mới để duy trì những gì đang tồn tại và vì thế mà tạo nên một sản vật bất thường, đột biến. | Đó là tôi chỉ nhân tiện nhắc qua, mặc dù chúng thuộc về những đặc tính kỳ diệu nhất của những sản vật hữu cơ, có tổ chức.

NHỮNG SỰ VẬT XÉT NHƯ NHỮNG MỤC ĐÍCH-TỰ NHIÊN LÀ NHỮNG THỰC THỂ CÓ TỔ CHỨC

Theo đặc điểm đã nêu ở mục §64 trên đây, một sự vật với tư cách là sản phẩm tự nhiên chỉ có thể được nhận thức như là một mục đích tự nhiên khi bản thân nó phải vừa là nguyên nhân, vừa là kết quả. Tuy nhiên, cách nói này còn thiếu chính xác và bất định, cần một sự truy nguyên từ một khái niệm thật xác định.

Sự nối kết nhân quả, trong chừng mực đơn thuần được giác tính suy tưởng*, là một sự nối kết tạo nên một chuỗi luôn quy tiến (của các nguyên nhân và kết quả); và những sự vật, với tư cách là kết quả, tiền giả định những sự vật khác như là những nguyên nhân của mình thì không thể đồng thời lại là những nguyên nhân của những nguyên nhân này được theo kiểu tương hỗ. Ta gọi loại nối kết nhân quả này là sự nối kết của những nguyên nhân **tác động (nexus effectivus)**. Nhưng, ngược lại, ta cũng có thể suy tưởng về một sự nối kết nhân quả dựa theo một khái niệm của lý tính (về các mục đích); sự nối kết ấy, xét như một chuỗi, lại có sự phụ thuộc lẫn nhau theo chiều xuôi lẫn chiều ngược, trong đó sự vật được gọi là kết quả cũng có thể xứng đáng được xem là nguyên nhân của cái mà bản thân nó là kết quả. Trong đời sống thực tiễn (tức trong “nghệ thuật” tác tạo), ta dễ dàng gặp phải loại nối kết nhân quả như thế; chẳng hạn, **ngôi nhà** hẳn nhiên là nguyên nhân để ta có được tiền cho thuê nhà, đồng thời chính hình dung về khoản lợi tức này lại đã là nguyên nhân cho việc xây lên ngôi nhà ấy. Ta gọi một sự nối kết nhân quả như thế là sự nối kết của các nguyên nhân **mục đích** (latinh: **nexus finalis**). Có lẽ tên gọi phù hợp cho loại **trước là sự** nối kết của các nguyên nhân **hiện thực (real)**, loại sau là sự nối kết của các nguyên nhân **ý tưởng (ideal)**, bởi cách gọi tên ấy cũng đồng thời cho ta hiểu rằng không thể có loại nối kết nhân quả nào ngoài hai loại trên đây. Đối với một sự vật xét như mục đích tự nhiên, [373] điều đòi hỏi **trước tiên** là những bộ phận (về mặt tồn tại cũng như về hình thức) chỉ có thể có được là nhờ mối quan hệ của chúng với cái toàn bộ. Vì bản thân sự vật là một mục đích, do đó, được hiểu dưới một khái niệm hay một ý tưởng làm nhiệm vụ phải xác định một cách **tiên nghiệm** tất cả những gì được chứa đựng trong đó. Nhưng, trong chừng mực một sự vật chỉ có thể được suy tưởng là khả hữu bằng cách này, nó chỉ đơn thuần là một sản phẩm được tạo tác, tức là một sản phẩm của một nguyên nhân thuần lý [của lý trí con người], phân biệt với chất liệu (của những bộ phận) mà tính nhân quả của nó (trong việc tập hợp và nối kết những bộ phận) được quy định bởi **ý tưởng** của nó về một toàn bộ khả hữu nhờ vào chúng như những phương tiện (và do đó, không thông qua Tự nhiên ở bên ngoài nó). Nhưng, nếu một sự vật, với tư cách là sản phẩm tự nhiên, lại chứa đựng một mối quan hệ với mục đích ở nơi chính mình và nơi khả thể nội tại của mình, nghĩa là, chỉ có thể có được như là một mục đích tự nhiên mà không có tính nhân quả từ các khái niệm của những hữu thể có lý trí ở bên ngoài bản thân nó, thì, điều **đòi hỏi thứ hai** là: những bộ phận của nó phải kết hợp trong sự thống nhất của một cái toàn bộ sao cho những bộ phận là nguyên nhân và kết quả một cách tương hỗ của

* thông qua phạm trù “nhân quả” của giác tính. Xem Kant *Phê phán Lý tính thuần túy*: Loại suy thứ hai: Nguyên tắc về sự tiếp diễn của thời gian theo quy luật tính nhân quả (B232-256). (N.D).

hình thức của chúng với nhau. Chỉ bằng cách này thì ý tưởng về cái toàn bộ mới quy định ngược lại (một cách hỗ tương) đến hình thức và sự kết hợp của mọi bộ phận; tất nhiên không phải như là nguyên nhân – bởi nếu vậy, sự vật hóa ra là một sản phẩm được tạo tác – mà như là cơ sở cho việc nhận thức – đối với người phán đoán – về nhất thể có hệ thống và về sự kết hợp của mọi cái đa tạp được chứa đựng trong vật chất [sự vật] ấy.

B291

Vậy, đối với một cơ thể được phán đoán như là một mục đích tự nhiên trong bản thân nó và trong khả thể nội tại của nó, điều cần thiết là những bộ phận của nó phải phụ thuộc vào nhau một cách hỗ tương về hình thức lẫn về sự kết hợp, và, như thế, tạo nên một cái toàn bộ bằng chính tính nhân quả của **riêng** chúng; trong khi ngược lại, khái niệm về cái toàn bộ có thể được xem như là nguyên nhân của nó dựa theo một nguyên tắc (trong một thực thể có tính nhân quả dựa theo các khái niệm tương ứng với một sản phẩm như thế). | Trong trường hợp đó, sự nối kết của những nguyên nhân tác động có thể được phán đoán như là **kết quả thông qua những nguyên nhân mục đích (Endursachen)**.

[374]
B292 Trong một sản phẩm-tự nhiên như thế, mỗi bộ phận không chỉ tồn tại là **nhờ vào** những bộ phận khác mà còn được suy tưởng như là tồn tại **vì** những bộ phận khác và **vì** cái toàn bộ, **nghĩa là**, tồn tại như một “dụng cụ” (Werkzeug) (một “cơ quan”/Organ). | Tuy nhiên, như thế vẫn có thể là một “dụng cụ” được tác tạo và chỉ được hình dung như một mục đích khả hữu nói chung, cho nên điều cần thiết là: những bộ phận của nó đều là những cơ quan **tạo ra** nhau một cách tương hỗ. | Điều này không bao giờ xảy ra đối với những dụng cụ được tạo tác mà chỉ với giới Tự nhiên cung cấp mọi chất liệu cho những dụng cụ ấy (kể cả cho những dụng cụ được tạo tác). | Chỉ có một sản phẩm thuộc loại ấy mới có thể được gọi là một **mục đích tự nhiên**, và, sở dĩ gọi thế vì nó là một thực thể **có tổ chức** và **tự-tổ chức**.

B293 Trong một cái đồng hồ, một bộ phận là dụng cụ cho sự vận động của những bộ phận khác, nhưng bánh xe [trong đồng hồ] không phải là nguyên nhân tác động cho việc **tạo ra** bộ phận khác; như thế rõ ràng một bộ phận là tồn tại **vì** những bộ phận khác nhưng không tồn tại **nhờ** những bộ phận khác. Vậy, trong trường hợp này, nguyên nhân tạo ra những bộ phận và hình thức của chúng không được chứa đựng trong bản tính tự nhiên (của chất liệu) mà là ở bên ngoài nó, tức ở bên trong một hữu thể [con người] có thể tạo ra những kết quả dựa theo các ý tưởng về cái toàn bộ khả hữu nhờ tính nhân quả này. Như thế, một bánh xe của chiếc đồng hồ không tạo ra những bánh xe khác và một chiếc đồng hồ càng không hề tạo ra những chiếc đồng hồ khác bằng cách sử dụng (tổ chức) chất liệu bên ngoài cho mục đích ấy; cho nên nó không thể tự thay thế các bộ phận bị mất đi, cũng không thể cải tiến những gì khiếm khuyết khi mới được chế tạo bằng cách bổ sung các bộ phận còn thiếu, và cũng không thể tự chữa khi bị hỏng hóc; tất cả những điều ấy, ngược lại, ta đều có thể chờ đợi từ giới tự nhiên [hữu cơ] có tổ chức. Như thế, **một thực thể** có tổ chức không phải đơn thuần là một cái máy, vì máy chỉ có **lực vận động**, trong khi nó có **lực kiến tạo trong chính mình (in sich bildende Kraft)**, và đó là một lực được nó thông báo cho những chất liệu vốn không có lực ấy (tức tổ chức chúng lại), nghĩa là một lực tự kiến tạo và tiếp tục sinh trưởng mà ta không thể giải thích bằng năng lực vận động (cơ chế máy móc) đơn

thuần.

Ta nói về giới Tự nhiên và năng lực của nó trong những sản phẩm có tổ chức một cách quá bất cập, nếu ta bảo năng lực này là một **sự tương tự với nghệ thuật tạo tác (ein Analogon der Kunst)**, bởi nói như thế là ta nghĩ đến một người thợ tạo tác (một hữu thể có lý trí) ở bên ngoài Tự nhiên*. Đúng hơn, Tự nhiên **tự tổ chức** chính mình và những sản phẩm có tổ chức của chính mình thuộc mọi giống loài. | Những sản phẩm ấy tuy về đại thể được tổ chức theo một mẫu chung nhưng với những biến thái thích hợp do sự tự bảo tồn đòi hỏi tùy theo các hoàn cảnh khác nhau. Có lẽ ta tiếp cận gần gũi hơn với đặc tính chưa được nghiên cứu tường tận này khi ta gọi nó là một **sự tương tự với sự sống (Analogon des Lebens)**; nhưng ở đây ta lại phải gán cho vật chất, xét như vật chất đơn thuần, một tính chất đi ngược lại với bản chất của nó (thuyết vật hoạt/Hylozoism), hoặc gán nó vào với một nguyên tắc dị loại nhưng cùng sống chung với nó (một “linh hồn”)*. | Trong trường hợp sau, nếu một sản phẩm **như thế muốn** là một sản phẩm tự nhiên thì hoặc ta phải tiên giả định vật chất có tổ chức như là “dụng cụ” của “linh hồn” ấy và chẳng làm cho “linh hồn” này được dễ hiểu hơn chút nào; hoặc xem “linh hồn” như là kẻ tác tạo nên cấu trúc này và, như thế, lại rút sản phẩm này ra khỏi giới Tự nhiên (có thể chất). Do đó, nói một cách chính xác, **sự tổ chức** của Tự nhiên không có gì tương tự với **bất kỳ** một thứ tính nhân quả nào được ta biết [đến nay]⁽¹⁾.

Ta có lý khi gọi vẻ đẹp của Tự nhiên như là một cái tương tự với nghệ thuật tạo tác, vì vẻ đẹp được gán cho những đối tượng chỉ liên quan đến sự phản tư về phương diện **bề ngoài** của chúng, và, do đó, chỉ xét đến **hình thức** của mặt bên ngoài của chúng mà thôi. Còn sự **hoàn hảo nội tại** của Tự nhiên, – thuộc về những sự vật chỉ có thể có được như là những **mục đích tự nhiên** –, và vì thế mà được gọi là những thực thể có tổ chức, lại không tương tự với bất kỳ năng lực vật lý, tức tự nhiên, nào được ta biết cả; và, bởi bản thân ta, theo nghĩa rộng nhất, cũng thuộc về Tự nhiên, nên sự hoàn hảo nội tại ấy cũng không thể được suy tưởng hay giải thích bằng bất kỳ một sự tương tự chính xác nào với nghệ thuật tạo tác của con người. Vì lý do đó, khái niệm về một sự vật mà tự thân là một mục đích tự nhiên **không phải** là khái niệm **cấu tạo (konstitutiv)** của giác tính hay lý tính, nhưng nó có thể phục vụ như là một khái niệm **điều hành (regulativ)** cho năng lực phán đoán phản tư nhằm hướng dẫn việc nghiên cứu của ta về những đối tượng thuộc loại này bằng một sự tương tự khá xa xôi với tính nhân quả của chính chúng ta dựa theo những mục đích nói chung, và trong việc suy tưởng của ta về **cơ sở tối cao**

* ám chỉ và phê phán thuyết duy thần luận (Theismus). (N.D).

* ám chỉ phái khác kỷ (xem Kant, Ấn bản Hàn Lâm AA XXII 97; XXVII 1042; XXVIII 347, 1042, 1211). (N.D).

(1) Ngược lại, ta có thể rọi thêm ánh sáng để hiểu một sự nối kết nhất định bằng cách xem như có một sự tương tự với cái gọi là “những mục đích tự nhiên trực tiếp”, tuy rằng điều này thường gặp trong ý tưởng nhiều hơn trong thực tế. Trong công cuộc cải tạo toàn diện mới đây của một dân tộc vĩ đại để biến mình trở thành một Nhà nước, chữ “tổ chức” (Organization) thường được dùng rất chính xác để chỉ việc điều hành hệ thống tư pháp v.v... và cả toàn bộ cơ thể chính trị. Bởi, trong một cái toàn bộ như thế, mọi thành viên đều là mục đích lẫn phương tiện, và, trong khi mọi bộ phận đều hướng về khả thể của cái toàn bộ, mỗi bộ phận, trong vị trí và chức năng của mình, đều được quy định bởi ý tưởng về cái toàn bộ. (Chú thích của tác giả). [Piero Giordanetti trong bản của NXB Meiner cho rằng ở đây Kant muốn ám chỉ nước Pháp và cuộc Đại Cách mạng Pháp; bản dịch tiếng Anh lại cho rằng Kant muốn ám chỉ sự hình thành tổ chức Nhà nước của Hợp Chúng quốc Hoa Kỳ. N.D].

của chúng. | Tuy nhiên, việc sử dụng theo kiểu điều hành này không liên quan đến việc nhận thức về Tự nhiên hay về nguyên nhân sơ thủy của nó, mà thực ra chỉ liên quan đến năng lực **thực hành** của lý tính chúng ta khi ta xem xét nguyên nhân của tính hợp mục đích ấy trong sự tương tự với năng lực thực hành này.

[376] Như thế, những thực thể có tổ chức là những thực thể duy nhất trong Tự nhiên có thể được suy tưởng như là khả hữu chỉ như là những mục đích của Tự nhiên, khi chúng được xem xét trong bản thân chúng và tách khỏi mọi quan hệ với những sự **vật khác**. | Vì thế, trước hết, chúng mang lại tính thực tại khách quan cho quan niệm về một mục đích của Tự nhiên, phân biệt với một mục đích thực hành; và mang lại cho khoa học tự nhiên cơ sở cho một môn mục đích luận (Teleologie), nghĩa là một phương thức phán đoán về những đối tượng tự nhiên dựa theo một nguyên tắc đặc biệt, mà bình thường ta tuyệt nhiên không thể biện minh được khi làm như thế (vì ta không thể nhìn thấy khả thể của loại tính nhân quả này **một cách tiên nghiệm** được).

Thư Viện Online

tắc vững chắc nào để phán đoán nữa cả. **Chẳng hạn**, trong một cơ thể động vật, có nhiều bộ phận có thể được xem như là các hình thái cụ thể tuân theo những định luật đơn thuần máy móc (như da, xương, lông). Nhưng, nguyên nhân tập hợp chất liệu cần thiết ấy lại, biến thái nó, uốn nắn nó thành hình thể và đặt nó vào đúng chỗ thì bao giờ cũng phải được phán đoán một cách mục đích luận, khiến cho ở đây, tất cả đều phải được xem như có tổ chức, và, trong quan hệ nhất định với bản thân sự vật, tất cả đều lại là một “cơ quan”.

ThuVienOnline

**VỀ NGUYÊN TẮC CỦA VIỆC PHÁN ĐOÁN
MỤC ĐÍCH LUẬN VỀ TỰ NHIÊN NÓI CHUNG
NHƯ LÀ HỆ THỐNG NHỮNG MỤC ĐÍCH**

Trên đây ta đã cho rằng tính hợp mục đích **bên ngoài** của những sự vật tự nhiên không có cơ sở chính đáng đầy đủ để sử dụng chúng như là những mục đích của Tự nhiên hầu giải thích được sự hiện hữu của chúng và để xem những kết quả hợp mục đích một cách bất tất của chúng ở trong ý tưởng như là những cơ sở giải thích sự hiện hữu của chúng dựa theo nguyên tắc của các nguyên nhân-mục đích (Endursachen). Cho nên, ta không thể lập tức xem các hiện tượng sau đây là các mục đích tự nhiên được: chẳng hạn, xem những dòng sông là những mục đích tự nhiên vì chúng hỗ trợ cho việc giao lưu, đi lại giữa những con người sống trong đất liền, xem những dãy núi cũng như thế vì chúng chứa nguồn của các dòng sông, và duy trì chúng nhờ vào kho dự trữ về tuyết dành cho mùa khô hay có độ **dốc để** nước dễ dàng trôi đi, làm cho đất đai khô ráo v.v..., vì lẽ: **mặc dù** hình thái này của bề mặt trái đất là rất cần thiết cho sự ra đời và bảo tồn giới động, thực vật nhưng không có gì trong chính bản thân nó để ta buộc phải xem là có một tính nhân quả dựa theo các mục đích cho khả thể của nó cả. Điều ấy cũng đúng cả cho giới thực vật mà con người cần đến cho nhu cầu hay sự vui thích của mình; cho giới động vật, nào lạc đà, bò, ngựa, chó v.v..., tức những giống vật con người thiết yếu cần đến vừa như là thực phẩm, vừa để đáp ứng các nhu cầu sử dụng khác nhau. Vậy, đối với những sự vật mà ta không có lý do gì để xem bản thân chúng như là các mục đích, mối quan hệ ngoại tại như thế chỉ có thể được phán đoán như là hợp mục đích một cách **giả thiết** mà thôi.

Đánh giá một sự vật như là mục đích-tự nhiên do chính **hình thức bên trong** của nó là việc làm hoàn toàn khác so với việc xem sự hiện hữu của sự vật ấy như là mục đích của Tự nhiên. Bởi vì, để có được sự khẳng định sau, ta không chỉ đơn thuần cần đến khái niệm về một mục đích khả hữu nào đó mà cần phải có nhận thức về **mục đích tối hậu (Endzweck/ latin: scopus)** của Tự nhiên. | Nhưng điều này lại đòi hỏi sự quy chiếu của nhận thức như thế với cái gì **siêu-cảm tính**, vượt lên hẳn mọi kiến thức mục đích luận về Tự nhiên của ta, vì lẽ **mục đích của sự hiện hữu của bản thân Tự nhiên phải được đi tìm ở bên ngoài Tự nhiên**. Hình thức bên trong của một cộng đồng đơn thuần đủ cho thấy rằng: đối với năng lực phán đoán của con người chúng ta, nguồn gốc căn nguyên của nó chỉ có thể có được là dựa theo quy tắc về các mục đích. Nhưng, nếu ta thay đổi quan điểm và **nhìn vào** việc sử dụng nó của những hữu thể tự nhiên khác, tức từ bỏ việc xem xét tổ chức bên trong của nó và chỉ nhìn vào các quy chiếu có tính hợp mục đích bên ngoài mà thôi, ta ắt sẽ không đi đến được một mục đích có tính **nhất thiết (kategorisch)*** nào cả. | Mọi quy chiếu có tính mục đích này lại phải dựa vào một điều kiện càng xa xôi hơn nữa, tức điều kiện vô-điều kiện (sự hiện hữu của một sự vật như là mục đích tối hậu) vốn hoàn toàn nằm **bên ngoài** cái nhìn mục đích luận-vật lý về thế giới. | Chẳng hạn, đó là trường hợp: cỏ cần thiết cho bò, rồi bò lại cần thiết cho người như là phương tiện để sinh tồn, nhưng ta không thấy được **tại**

* “nhất thiết” (kategorisch) là một trong ba loại phán đoán về **tương quan (Relation)**: nhất thiết, giả thiết (hypothetisch) (xem §67) và phân đôi (disjunktiv). Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy* B95 và tiếp.

sao con người lại nhất thiết phải hiện hữu (một câu hỏi thật không dễ trả lời nếu thình thoảng ta nghĩ đến những cư dân [phải sống ở những vùng khắc nghiệt] như người New-Holland hay ở Tierra del Fuegs). Nhưng, trong trường hợp ấy, một sự vật như thế cũng không phải là một mục đích-tự nhiên, vì bản thân nó [vd: bò, cò...] (hay toàn bộ giống loài nó) không [còn] được xem là sản phẩm-tự nhiên.

[379] Vậy, chỉ trong chừng mực vật chất được tổ chức thì nó mới tất yếu mang theo mình khái niệm về một mục đích tự nhiên, vì chính hình thức đặc biệt này của nó đồng thời là một **sản phẩm**-tự nhiên. Song, khái niệm này tất yếu dẫn đến ý tưởng về **toàn bộ** giới Tự nhiên như là một **hệ thống** tương ứng với quy tắc về những mục đích mà mọi cơ chế của Tự nhiên phải phục tùng ý tưởng ấy dựa theo các nguyên tắc của lý tính (chí ít là để nghiên cứu những hiện tượng tự nhiên ở trong đó). Nguyên tắc của lý tính thuộc về nó [toàn bộ Tự nhiên] chỉ như là một nguyên tắc hay một châm ngôn **chủ quan**; nghĩa là: tất cả mọi sự trong thế giới đều là tốt một cách nào đó cho một cái gì đó; không có gì là **vô ích** ở trong thế giới cả. | Thông qua ví dụ điển hình mà Tự nhiên mang lại cho ta trong những sản phẩm hữu cơ của nó, ta không chỉ có quyền mà thậm chí còn có nghĩa vụ chờ đợi nơi nó và nơi những định luật của nó điều sau đây: không có điều gì là không có tính hợp mục đích đối với cái Toàn bộ.

B301

Tất nhiên đây không phải là một nguyên tắc dành cho năng lực phán đoán xác định mà chỉ cho năng lực phán đoán phản tư; là có tính điều hành chứ không có tính cấu tạo; và qua đó, chúng ta chỉ có được một manh mối để xem xét những sự vật tự nhiên trong quan hệ với một cơ sở quy định đã được cho theo một trật tự quy luật mới mẻ và mở rộng khoa học tự nhiên của ta dựa theo một nguyên tắc khác, đó là nguyên tắc về những nguyên nhân mục đích mà không gây tổn hại gì đến nguyên tắc về tính nhân quả cơ giới. Và lại, qua đó, ta cũng không hề muốn nói rằng khi ta phán đoán dựa theo nguyên tắc ấy, ta bảo một sự vật gì đấy là một mục đích **có ý đồ thực sự** của Tự nhiên, chẳng hạn bảo cò tồn tại là cho bò hay cho cừu hoặc bảo hai loài vật này và các sự vật khác trong Tự nhiên tồn tại là cho con người. Đành rằng không ai cấm ta đứng từ phương diện này để đánh giá những sự vật làm ta khó chịu hay có vẻ trái ngược với tính hợp mục đích trong một số quan hệ nào đó. Chẳng hạn, ta có thể bảo: chấy rận trong áo quần tóc tai, giường chiếu làm ta khổ sở thì, xét như một sự an bài tài tình của Tự nhiên, lại là một động lực tạo nên sự sạch sẽ, nên tự nó, đã là một phương tiện quan trọng để bảo vệ sức khỏe cho con người! Hoặc, ta cũng có thể bảo: muỗi mòng, sâu bọ làm khổ các tộc người sơ khai ở các vùng còn hoang dại ở **Châu Mỹ** lại chính là những gì đã thúc đẩy họ phải hoạt động để khai thông các vùng lầy lội, phát quang những rừng rậm mịt mù, nghĩa là, cũng như việc khai phá đất đai, chính cách ấy đã cải thiện sức khỏe của con người! Nhìn dưới ánh sáng ấy cùng một sự vật tỏ ra phản tự nhiên trong tổ chức bên trong của nó lại cho ta một viễn tưởng thích thú, đôi khi có tính giáo dục về một trật tự mục đích luận của những sự vật mà nếu không có nguyên tắc điều hành ấy, sự quan sát đơn thuần vật lý không thể dẫn ta đến viễn tượng ấy được. Cũng giống như một số người xem loại sản xơ mít có mặt trong con người hay thú vật là một loại cảnh báo về khuyết tật trong các cơ quan nội tạng, tôi cũng muốn đặt **câu hỏi phải chăng** những giấc mơ (ta không bao giờ ngủ mà không có chúng, dù

B302

hiếm khi ta nhớ lại được) lại không phải là một sự sắp đặt hợp mục đích của Tự nhiên? Bởi vì, trong khi mọi lực vận động của cơ thể đều ở trong trạng thái thư giãn, những giấc mơ giúp kích thích các cơ quan nội tạng từ bên trong nhờ vào sự tưởng tượng với hoạt động mạnh mẽ của nó (chính trong trạng thái thư giãn, trí tưởng tượng càng đạt tới cao độ). | Trong giấc ngủ, trí tưởng tượng thường hoạt động mạnh hơn khi dạ dày bị quá tải, nên, trong trường hợp ấy, sự kích thích vận động lại càng cần thiết. | **Do đó**, nếu không có lực vận động nội tại và không có sự bất an đầy mệt mỏi này (điều mà ta thường trách cứ các giấc mơ, dù trong thực tế có lẽ là một phương thuốc điều trị), thì giấc ngủ, cả trong trạng thái sức khỏe lành mạnh, ắt sẽ là một sự tắt nghỉ hoàn toàn của sự sống.

Ngay cả vẻ đẹp của Tự nhiên, tức sự kết hợp của Tự nhiên với “trò chơi” tự do của các quan năng nhận thức của ta trong việc linh hội và phán đoán về hiện tượng của Tự nhiên cũng có thể được xem như là một loại của tính hợp mục đích khách quan của Tự nhiên trong cái Toàn bộ của nó với tư cách là một **hệ thống** mà con người là một thành viên, một khi sự phán đoán mục đích luận về Tự nhiên – nhờ vào những mục đích-tự nhiên do những thực thể có tổ chức gợi ý cho ta – cho phép ta có quyền đi đến Ý tưởng về một hệ thống vĩ đại của những mục đích của Tự nhiên. Ta có thể xem hệ thống ấy như là một sự biệt đãi hay ái mộ (Gunst)⁽¹⁾ mà Tự nhiên đã dành cho ta, đó là, ngoài cái hữu ích, nó còn hào phóng ban cho ta vẻ đẹp và sự hấp dẫn, vì thế, ta có thể yêu Tự nhiên cũng như ngắm nhìn Tự nhiên **với sự ngưỡng mộ** trước tính vô lượng của nó và cảm thấy bản thân mình được cao thượng hơn lên trong sự ngắm nhìn ấy, như thể chính Tự nhiên đã dựng lên và tô điểm cái sân khấu lộng lẫy của chính mình bằng chính ý đồ như thế.

Trong mục này, ta không muốn nói điều gì khác hơn là: nếu ta đã phát hiện trong Tự nhiên một quan năng tạo ra những sản phẩm chỉ có thể được ta suy tưởng tương ứng với khái niệm về các nguyên nhân mục đích, là ta đã đi xa lắm rồi. | Ta khá liêu lĩnh khi phán đoán rằng những sự vật đều thuộc về một hệ thống những mục đích, nhưng những mục đích ấy (trong **bản thân chúng** hay trong các quan hệ hợp mục đích của chúng) không buộc ta phải đi tìm bất kỳ một nguyên tắc nào cho khả thể của chúng ở bên ngoài cơ chế của những nguyên nhân vận hành một cách mù quáng cả. | Bởi lẽ, ngay Ý tưởng đầu tiên ấy – liên quan đến nguyên nhân của chúng – đã mang chúng ta ra khỏi thế giới cảm tính, vì, bằng cách ấy, sự thông nhất của nguyên tắc siêu cảm tính phải được xem là có giá trị không chỉ cho một số loài nhất định của những thực thể tự nhiên mà cho toàn bộ giới Tự nhiên xét như một hệ thống.

(1) Trong phần I bản về mỹ học [§58], ta đã nói rằng: ta nhìn giới Tự nhiên xinh đẹp với sự ái mộ (Gunst) khi ta có một sự hài lòng hoàn toàn tự do (không có sự quan tâm về lợi ích nào) nơi hình thức của nó. Bởi vì trong phán đoán sở thích đơn thuần ấy, ta không hề quan tâm đến việc những vẻ đẹp của Tự nhiên ấy tồn tại vì mục đích gì: hoặc để khơi dậy sự thích thú ở trong ta hoặc, với tư cách là mục đích, không hề có liên quan gì đến ta. Còn trong một phán đoán mục đích luận, ta quan tâm đến mối liên quan này, và ở đây, ta có thể xem nó như là một sự biệt đãi hay ái mộ **của** Tự nhiên [dành cho ta] khi nó phơi bày bao nhiêu hình thể đẹp đẽ như thế để mong muốn hỗ trợ ta nâng cao nền văn hóa của mình. (Chú thích của tác giả).

VỀ NGUYÊN TẮC CỦA MỤC ĐÍCH LUẬN NHƯ LÀ NGUYÊN TẮC NỘI TẠI CỦA KHOA HỌC TỰ NHIÊN

Các nguyên tắc của một ngành khoa học thì hoặc là ở bên trong ngành khoa học ấy và được gọi là các nguyên tắc **nội bộ (principia domestica)**, hoặc dựa vào những khái niệm ở bên ngoài nó và gọi là các nguyên tắc **ngoại lai (peregrina)**. Các khoa học chứa đựng các nguyên tắc ngoại lai lấy các định lý bổ sung (lemmata) làm cơ sở, nghĩa là, chúng vay mượn một số khái niệm, và, cùng với khái niệm ấy, một căn cứ sắp đặt từ một ngành khoa học khác.

Mỗi một ngành khoa học, xét riêng bản thân nó, là một hệ thống. | Xây dựng ở bên trong nó dựa theo các nguyên tắc và, do đó, tiến hành đúng theo phương thức kỹ thuật là không đủ mà còn phải xử trí với nó như với một tòa nhà tự mình đứng vững, nghĩa là xử trí theo nghĩa kiến trúc (**architektonisch**); phải đối xử với nó như với một toàn bộ tự tồn chứ không phải như với một phần được xây thêm hay một bộ phận của một tòa nhà khác, mặc dù sau đó, ta có thể xây một lối thông thương từ nó dẫn sang tòa nhà khác và ngược lại.

Do đó, nếu giả sử ta đưa vào cho khoa học tự nhiên và trong ngữ cảnh của nó khái niệm về Thượng đế chẳng hạn, nhằm làm cho tính hợp mục đích ở trong Tự nhiên có thể giải thích được, để rồi lại dùng tính hợp mục đích này để chứng minh rằng Thượng đế tồn tại, thì không cái nào trong cả hai môn học ấy [khoa học tự nhiên và thần học] có sự tự tồn riêng biệt, nội tại cả, và một vòng lẩn quẩn có tính lừa dối sẽ làm cho cả hai trở thành thiếu vững chắc, vì các ranh giới của chúng bị trùng lấp vào nhau.

Thuật ngữ “một mục đích của Tự nhiên” đã đủ ngăn ngừa việc hỗn loạn do trộn lẫn khoa học tự nhiên và cơ hội do nó tạo ra khi ta đưa ra phán đoán có tính **mục đích luận** về những đối tượng của nó với việc bàn thảo về Thượng đế, tức với việc dẫn xuất có tính **thần học** về chúng. | Ta không được phép xem là không **quan trọng khi** người ta lẫn lộn thuật ngữ ấy với **thuật ngữ** về một mục đích thần linh trong việc an bài giới Tự nhiên, hay khi huênh hoang rằng chỉ có cái sau là thích hợp hơn và thích đáng hơn cho một tâm hồn sùng đạo, bởi rút cục điều ấy chỉ đưa đến việc dẫn xuất những hình thức hợp mục đích Tự nhiên từ một đáng tạo hóa sáng suốt. | Ngược lại, ta phải cẩn trọng và khiêm tốn tự giới hạn mình ở thuật ngữ về “một mục đích của Tự nhiên”, tức chỉ nói lên những gì chúng ta biết được mà thôi. Trước khi ta tiếp tục tra hỏi về nguyên nhân của bản thân giới Tự nhiên, ta tìm thấy ở trong Tự nhiên và trong diễn trình của sự phát triển của nó những sản phẩm cùng loại, được tạo ra bên trong Tự nhiên dựa theo những định luật thường nghiệm đã biết và khoa học tự nhiên phải theo đó mà xét đoán về những đối tượng của mình, và, do đó, cũng phải đi tìm ở trong bản thân Tự nhiên tính nhân quả của chúng dựa theo quy tắc về các mục đích. Cho nên, khoa học tự nhiên không được vượt ra khỏi các ranh giới của mình để du nhập các khái niệm mà không một kinh nghiệm nào có thể tương ứng được và biến chúng thành nguyên tắc “nội bộ” của mình. | Ta chỉ được phép mạo hiểm bàn về các khái niệm ấy sau

khi đã hoàn tất khoa học tự nhiên mà thôi.

Các đặc tính tự nhiên cho thấy bản thân chúng là có tính **tiên nghiệm**, và do đó, cho phép nhìn vào khả thể của chúng từ các nguyên tắc phổ quát mà không trộn lẫn chút nào với kinh nghiệm cả thì, mặc dù chúng mang theo mình một tính hợp mục đích “kỹ thuật” và là tuyệt đối tất yếu, vẫn không được phép liên quan đến Mục đích luận về Tự nhiên với tư cách một phương pháp thuộc về **môn Vật lý học** để giải quyết những vấn đề vật lý học. Những sự loại suy theo kiểu tương tự (Analogien) của số học hay hình học cũng như những định luật cơ học phổ biến – cho dù sự hợp nhất những quy tắc khác nhau và vốn thoạt nhìn là độc lập với nhau thành một nguyên tắc duy nhất có lạ lùng và đáng thán phục đến mấy đi nữa – cũng không vì thế mà có quyền yêu sách là những cơ sở mục đích luận cho việc giải thích ở trong Vật lý học. | Là cho dù chúng xứng đáng để được xem xét trong học thuyết phổ quát về tính hợp mục đích của những sự vật của Tự nhiên, chúng thuộc về một khoa học khác, đó là, Siêu hình học và không hề tạo nên nguyên tắc nội bộ của khoa học tự nhiên. | Với những định luật thường nghiệm về các mục đích tự nhiên trong những thực thể có tổ chức, Siêu hình học không chỉ được phép mà còn không thể tránh khỏi việc sử dụng **phương cách phán đoán** mục đích luận như là một nguyên tắc về học thuyết về Tự nhiên trong quan hệ với một loại đối tượng đặc thù nào đó.

Vậy, để giữ cho Vật lý học ở đúng trong các ranh giới của nó, nó phải hoàn toàn tách rời khỏi câu hỏi: những mục đích tự nhiên là **có ý đồ** hay **không có ý đồ**, vì đó là sự **can thiệp vào** một công việc xa lạ (công việc của Siêu hình học). Đã là quá đủ khi ở đây ta có những đối tượng **được giải thích duy nhất** dựa theo những định luật tự nhiên, [nhưng] ta chỉ có thể **suy tưởng** * nhờ vào ý tưởng về các mục đích như là nguyên tắc, và như thế, bằng cách ấy, chỉ liên quan nội tại đến những đối tượng **có thể nhận thức** được, liên quan đến hình thức bên trong của chúng. Vì thế, để tránh mọi hoài nghi về một yêu sách phi lý dù là nhỏ nhất, như thế ta đã muốn trộn lẫn vào trong các cơ sở nhận thức của ta một cái gì tuyệt nhiên không thuộc về Vật lý học, đó là một nguyên nhân **siêu nhiên**, ta tuy vẫn nói trong môn Mục đích luận (Teleologie) về Tự nhiên như thể tính hợp mục đích trong Tự nhiên là **có ý đồ**, là **có ý**, nhưng theo kiểu rằng “ý đồ” này được quy cho Tự nhiên, nghĩa là cho Vật chất [chứ không phải ý đồ siêu nhiên]. Bằng cách nói ấy, sẽ không thể có sự ngộ nhận, vì không có “ý đồ” đúng nghĩa nào lại có thể được quy cho vật chất vô tri vô giác cả, nên ta lưu ý rằng ở đây, chữ này chỉ diễn tả một nguyên tắc của năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải của năng lực phán đoán **xác định**, và, như thế, không hề du nhập vào khoa học tự nhiên một cơ sở đặc thù nào của tính nhân quả cả mà chỉ thêm vào cho việc sử dụng lý tính một loại nghiên cứu khác so với loại nghiên cứu chỉ dựa theo những định luật cơ giới nhằm bổ sung cho tính không hoàn chỉnh của loại nghiên cứu sau, dù chỉ trong phạm vi nghiên cứu thường nghiệm về mọi quy luật đặc thù của Tự nhiên. Vì thế, trong Mục đích luận, trong chừng mực liên quan đến Vật lý học, ta hoàn toàn đúng đắn khi nói về sự sáng suốt, tính kiệm ước, sự chu đáo, lòng từ tâm của Tự nhiên mà không hề biến Tự nhiên thành một

* Kant luôn phân biệt giữa “suy tưởng” (denken) và “nhận thức” (erkennen). “Suy tưởng” thì tha hồ, nhưng “nhận thức” thì có điều kiện, đó là chỉ trong phạm vi của kinh nghiệm khả hữu. (N.D).

thực thể có lý trí, vì như thế là phi lý hoặc cũng không hề có ý muốn đặt một thực thể có lý trí đứng lên trên Tự nhiên như là Kiến trúc sư cho nó, bởi như thế là **quá tự phụ** (vermessen)⁽¹⁾. | Thật ra, nó chỉ có ý nghĩa là một loại tính nhân quả của Tự nhiên dựa theo **sự tương tự** với việc sử dụng lý tính một cách “kỹ thuật” của chính chúng ta nhằm đặt ra trước mắt ta một quy tắc cần thiết để dựa theo đó mà tìm hiểu một số sản phẩm của Tự nhiên mà thôi.

[384] Vậy tại sao Mục đích luận (Teleologie) thường không phải là một bộ phận riêng của bản thân khoa học tự nhiên lý thuyết mà chỉ được xem như là sự dự bị (Propädeutik) hay bước quá độ đi đến Thần học? Sở dĩ như thế là để vào những gì ta có thể buộc chúng phục tùng sự quan sát hay các thí nghiệm của ta, khiến cho bản thân ta có thể “tạo ra” chúng giống như Tự nhiên, hay ít nhất cũng bằng những định luật tương tự với Tự nhiên. | Bởi vì ta chỉ thấu hiểu sự vật một cách hoàn chỉnh trong chừng mực ta có thể làm cho nó tương ứng với các khái niệm của ta. Còn sự “tổ chức”, xét như mục đích bên trong của Tự nhiên, thì vượt xa vô hạn ra khỏi mọi năng lực của ta để có được sự trình bày tương tự **bằng “nghệ thuật tạo tác”**. | Đối với những “thiết kế” của Tự nhiên bên ngoài được xem là hợp mục đích (chẳng hạn: gió, mưa v.v...), tất nhiên, Vật lý học có thể xem xét cơ chế vận hành của chúng, nhưng nó tuyệt nhiên không thể cho biết sự quy chiếu [khách quan] của chúng đối với những mục đích, trong chừng mực sự quy chiếu này là một điều kiện thiết yếu thuộc về nguyên nhân, bởi tính tất yếu của sự nối kết [nhân quả có tính mục đích] này chỉ hoàn toàn liên quan đến sự nối kết **của những khái niệm của ta** chứ không phải với đặc điểm cấu tạo của bản thân những sự vật.

(1) Chữ “vermessen” trong tiếng Đức là một từ hay và nhiều ý nghĩa*. Một phán đoán – trong đó ta quên nghĩ đến phạm vi những năng lực của (lý trí) của mình – đôi khi nghe có vẻ rất khiêm tốn, nhưng thật ra là nêu các yêu sách quá lớn lao và, do đó, quá tự phụ. Thuộc loại này là phần lớn các phán đoán được ta nêu ra với ý định to tát là ngợi ca sự sáng suốt của Thượng đế bằng cách quy những ý đồ [của Thượng đế] vào cho những công trình sáng tạo và cho việc duy trì những công trình ấy. | Những ý đồ này thực ra là để nhằm ca ngợi sự khôn ngoan riêng tư của người phán đoán mà thôi! (Chú thích của tác giả).

* Chữ “vermessen” có nhiều nghĩa gần gũi nhau: - đo lường sai, không lượng sức mình; - liều lĩnh; - tự cao tự đại. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

5. NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN (PHẦN II CỦA TÁC PHẨM)

Thật “bất công” đối với Kant nếu ta – theo thói quen của không ít người đọc – chỉ dừng lại ở §60 khi đọc tác phẩm này! Thật thế, không phải ngẫu nhiên khi Kant nối kết phần phê phán năng lực phán đoán **thẩm mỹ** (phần I) với việc nghiên cứu về năng lực phán đoán **mục đích luận** (phần II) thành một toàn bộ để tát cạn khái niệm của mình về “năng lực phán đoán”. Với chức năng “môi giới” giữa lý tính lý thuyết và lý tính thực hành, phần II này khảo sát năng lực phán đoán ở lĩnh vực rộng lớn của thế giới tự nhiên vô cơ và hữu cơ; rồi trong phần “Học thuyết về phương pháp về năng lực phán đoán mục đích luận” (§§79-91) – phần cuối rất dày dặn của quyển sách –, Kant lại dựa trên khả năng phản tư của năng lực phán đoán để thử nghiệm một cái nhìn về toàn bộ hệ thống của tri thức. Chính ở đây, Kant mở ra nhiều viễn tượng mới, thật sự gửi gắm nhiều suy tư bằng tâm nhìn đích thực của một đại triết gia.

Khuôn khổ của “Chú giải dẫn nhập” chỉ cho phép tóm lược ngắn gọn các ý chính như đã làm trước nay⁽¹⁾, nhưng hoàn toàn không có nghĩa là xem nhẹ phần II này.

5.1 Phân tích pháp về phán đoán mục đích luận (§§62-68)

Để dễ hiểu phần này, ta nên nhớ lại phần Phân tích pháp về cái đẹp trước đây, nhất là ở tiết 3 về phương diện **tương quan** với các mục đích (§§10-17; Chú giải dẫn nhập 1.1.3). Ở đó, Kant đã giới thiệu khái niệm về mục đích và về tính hợp mục đích cùng với các phân biệt quan trọng.

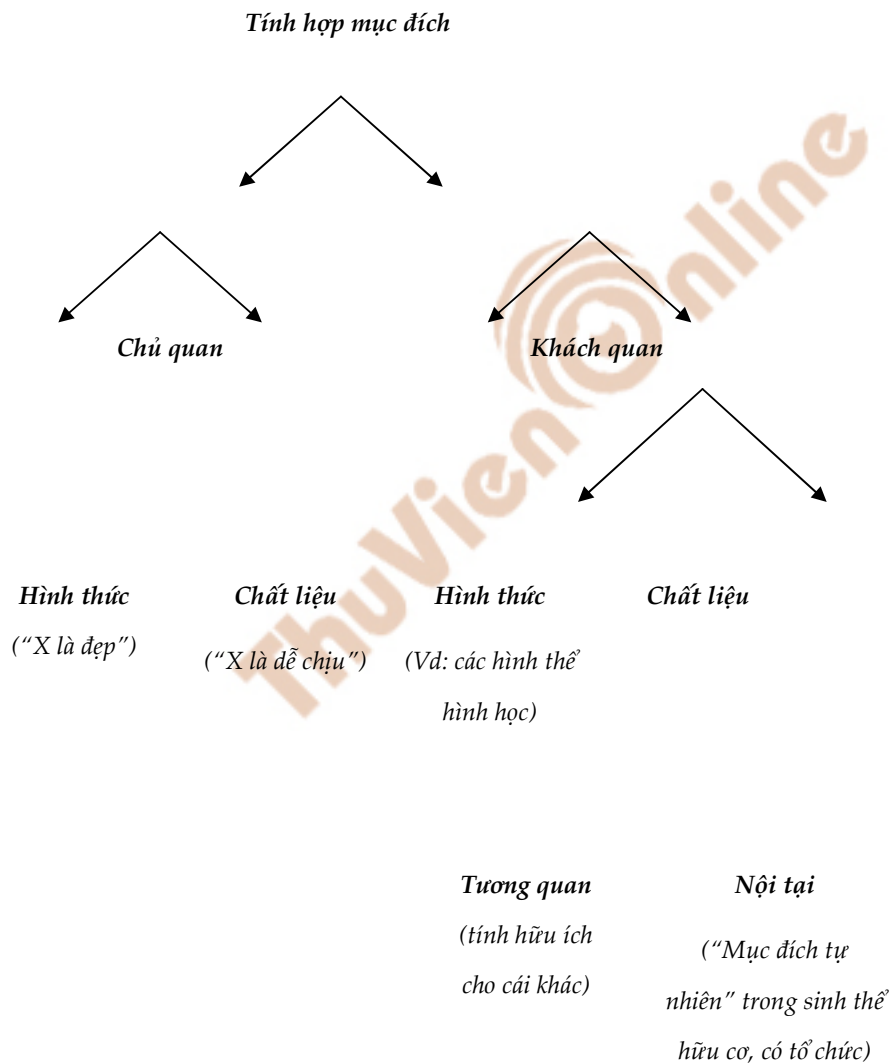
- Phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ”, như vừa nhắc trên, đã bàn về **tính hợp mục đích chủ quan** của những đối tượng. Tính hợp mục đích chủ quan có hai loại:

- + có thể được cảm nhận như là sự kích thích, hấp dẫn đối với giác quan (“X là dễ chịu” = tính hợp mục đích chủ quan **chất liệu**), hoặc
- + có thể được phán đoán, đánh giá bằng sở thích (“X là đẹp” = tính hợp mục đích chủ quan **hình thức**).

⁽¹⁾ Đào sâu về khái niệm “Mục đích luận” của Kant, có thể xem thêm P.McLaughlin: *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft/Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận* của Kant, Bonn, 1989.

Trong cả hai trường hợp, điều quan trọng là ý nghĩa của những biểu tượng hay của những đối tượng **đối với** chủ thể. Còn tính chất (khách quan) của bản thân đối tượng không giữ vị trí trung tâm của phán đoán về tính hợp mục đích chủ quan.

- Bây giờ, bên cạnh tính hợp mục đích chủ quan ấy, Kant bàn về tính hợp mục đích **khách quan** của những đối tượng hay của những biểu tượng về đối tượng. Tính hợp mục đích khách quan này sẽ được phần Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận chia nhỏ ra nữa. Ta có sơ đồ tổng quát như sau:



- **Tính hợp mục đích khách quan hình thức:**

Kant nêu ví dụ: các hình thể hình học (§62, B272-273). Nơi các hình thể này, ta có thể thấy nhiều tỉ lệ khác nhau có tính hợp mục đích. Tính hợp mục đích ấy là **khách quan**, vì nó liên quan đến mối quan hệ của nhiều bộ phận nhất định của các đối tượng với nhau. Nó là **hình thức** vì: tuy ta có thể nói rằng các tỉ lệ của đối tượng là ở trong một mối quan hệ có thể nắm bắt được một cách rõ ràng về mặt khái niệm, nhưng ta lại không thể khẳng định rằng đặc điểm tỏ ra là hợp mục đích ấy nơi các hình thể hình học thực hiện các mục đích cụ thể nào. Chẳng hạn: ta có thể thấy rằng mọi điểm của chu vi hình tròn cách đều với tâm hình tròn như là đặc tính hợp mục đích của hình thể ấy. Nhưng ta không thể nói rằng sự kiện này nhằm thực hiện một mục đích nhất định nào.

- **Tính hợp mục đích khách quan chất liệu (§§63 và tiếp)**

Ở đây, Kant nêu lên một sự phân biệt cực kỳ quan trọng không chỉ cho nội dung nghiên cứu của cả phần II mà còn có ý nghĩa khoa học luận lâu dài. Ông phân biệt giữa tính hợp mục đích **tương quan** hay **tương đối** (với những sự vật khác và tính hợp mục đích **nội tại** (B280 và tiếp).

+ **tính hợp mục đích tương quan**: thay vì dùng thuật ngữ nặng nề, dài dòng (tính hợp mục đích khách quan-chất liệu-tương quan!), ta có thể rút gọn như một cách dùng chữ của Kant trong phần này: **“tính hữu ích”** hay **“tính phù hợp”** (B280) của một sự vật đối với những sự vật khác.

Kant có thể kể ra vô số ví dụ: trong các xứ lạnh, tuyết bảo vệ hạt giống; lụt của sông Nil (hay sông Hồng, sông Cửu Long ở ta) vun bồi phù sa cho cả vùng châu thổ; thậm chí các giống dân ở vùng Bắc cực băng giá vẫn tìm thấy được thực phẩm, chất đốt, áo quần... khiến nhìn ở đâu ta cũng thấy ở trong Tự nhiên **đường như** đều có những mối quan hệ hữu ích hay “hợp mục đích”.

Nhưng, khi Kant gọi tính hợp mục đích này là “tương quan” hay “ngoại tại”, ông lưu ý rằng: qua những sự quan sát ấy, tuy ta có thể biết thêm ít nhiều về sự vật nhưng không thể nhờ đó mà có được những lời giải thích hay định nghĩa đích thực về những đối tượng ấy. Tính hữu ích và tính phù hợp tỏ ra là các mối quan hệ ngẫu nhiên, bất tất, không thể dùng để tìm hiểu sự vật một cách chặt chẽ.

Chẳng hạn ta không thể bảo nhờ có tuyết mà hạt giống mới được bảo vệ chống lại băng giá, vì rõ ràng có những vùng có tuyết nhưng chẳng có dấu vết nào của ngành nông nghiệp cả. Do đó, định nghĩa hay giải thích về tuyết phải khác chứ không thể dựa vào việc mô tả có tính

mục đích luận này. Còn bảo Tự nhiên “chăm lo” cho con người ngay cả ở những vùng khắc nghiệt nhất lại là một khẳng định quá “tự phụ” (B309), vì “có một điều ta không thấy rõ, đó là tại sao con người, nói chung, lại **phải** sống ở vùng đó (...). Tại sao ta không chịu thấy rằng chính sự bất hòa gay gắt nhất giữa con người với nhau có thể đã đẩy con người đến chỗ ly tán và phải phiêu bạt đến những vùng đất khắc nghiệt ấy?” (B284).

- Bước tiếp theo, Kant bàn về khái niệm: tính hợp mục đích **nội tại** (nói đầy đủ: “tính hợp mục đích khách quan-chất liệu-nội tại!”). Hình thức hợp mục đích thật sự đáng chú ý này có thể được tìm thấy trong những đối tượng được Kant gọi là “**những mục đích tự nhiên**” (**Naturzwecke**) (§64). Chính “mục đích tự nhiên” này mới là trung tâm điểm của cuộc thảo luận về Mục đích luận của Kant. Ông muốn nói gì với thuật ngữ này? Ông viết: “... một sự vật tồn tại như là mục đích tự nhiên khi nó vừa là **nguyên nhân**, vừa là **kết quả** của chính nó” (B286).

Thoạt nhìn, định nghĩa này khá lạ lùng. Ta quen với quan niệm rằng nguyên nhân thường đi trước kết quả về mặt thời gian. Làm sao “vừa là nguyên nhân, vừa là kết quả của chính nó” được?

Kant nêu nhiều ví dụ để giải thích: một cái cây, xét như một cá thể, tự sản sinh chính mình, bằng cách liên tục hấp thu dưỡng chất từ môi trường chung quanh và sử dụng cho sự tăng trưởng của chính nó. Việc xử lý dưỡng chất là **nguyên nhân** của sự tăng trưởng. Nhưng **kết quả** của nguyên nhân này, tức sự duy trì các chức năng sống, đến lượt nó, không gì khác hơn là nguyên nhân hay điều kiện tiên quyết cho sự tăng trưởng tiếp tục. Kant cho rằng, sự nối kết nguyên nhân-kết quả này không thể được xác định đầy đủ trong khuôn khổ các cách giải thích nhân quả có tính **cơ giới**. Với nhận định này, khái niệm về Mục đích luận trở nên hấp dẫn và sôi động.

5.2 Quan hệ giữa nguyên tắc nhân quả và mục đích luận

Cuộc thảo luận xoay quanh câu hỏi: phải chăng ta giải thích Tự nhiên một cách “cơ giới” đơn thuần với sơ đồ nhân-quả hoặc ta vẫn có thể đề cập tới các mục đích trong các khoa học tự nhiên? Cần phải làm rõ: sự mô tả mục đích luận có ý nghĩa như thế nào? Phải chăng nó có tính “cấu tạo” (konstitutiv) cho việc hình thành nhận thức của ta hay chỉ là một phương cách quan sát bổ sung?

Khái niệm về việc giải thích nhân quả dựa trên một sự tin chắc phổ biến rằng không có gì xảy ra mà không có nguyên nhân. Theo Kant, nguyên tắc nhân quả (hay quy luật nhân quả như cách gọi trong khoa học tự nhiên) không phải là một mệnh đề thường nghiệm, nghĩa là không thể sờ đắc được bằng kinh nghiệm, trái lại, là một nguyên tắc “tổng hợp tiên nghiệm”

từ phạm trù nhân quả của giác tính. Chỉ trên cơ sở giả định một mối quan hệ nhân quả ta mới có khả năng giải thích và lĩnh hội các kinh nghiệm nhất định (ở đây, ta không có điều kiện bàn sâu về quan niệm “nhân quả” của Kant. Xin xem lại: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*; Các loại suy của kinh nghiệm, B218 và tiếp).

Vậy, “cơ chế máy móc hay mù quáng của Tự nhiên” (B284) theo cách nói của Kant quan hệ như thế nào với việc giải thích nhân quả? Với thuật ngữ “cơ chế của Tự nhiên” (Naturmechanismus) (hay “cơ giới luận về Tự nhiên”), Kant biểu thị quan niệm về Tự nhiên như là một hệ thống cơ giới. Hệ thống này là “cơ giới”, “máy móc”, vì những yếu tố của nó là những vật thể mà thông qua sự tác động qua lại của chúng, những tiến trình tự nhiên có thể giải thích được. Vật lý học của Newton là môn học đã sử dụng phương cách giải thích nhân quả cơ giới một cách mẫu mực và được Kant xem là phương cách điển hình cho việc xây dựng lý thuyết khoa học.

Ở §65, Kant đặt hai phương cách giải thích đối diện nhau để soi sáng khái niệm của ông về “mục đích tự nhiên”:

“Sự nối kết nhân quả (...) là một sự nối kết tạo nên một chuỗi luôn quy tiến (của các nguyên nhân và kết quả); và những sự vật, với tư cách là kết quả, tiền giả định những sự vật khác như là các nguyên nhân của mình thì không thể đồng thời lại là các nguyên nhân của các nguyên nhân này được theo kiểu tương hỗ. Ta gọi loại nối kết nhân quả này là sự nối kết của những nguyên nhân tác động (nexus effectivus). Nhưng, ngược lại, ta cũng có thể suy tưởng về một sự nối kết nhân quả dựa theo một khái niệm của lý tính (về các mục đích); sự nối kết ấy, xét như một chuỗi, lại có sự phụ thuộc lẫn nhau theo chiều xuôi lẫn chiều ngược, trong đó sự vật được gọi là kết quả cũng có thể xứng đáng được xem là nguyên nhân của cái mà bản thân nó là kết quả (...). Ta gọi một sự nối kết nhân quả như thế là sự nối kết của các nguyên nhân mục đích (nexus finalis)” (B289-290).

Cách nói rắc rối của Kant về loại nối kết nhân quả thứ hai này chính là trường hợp ta đã bàn ở 1.1.3.1 khi nói về anh A vì muốn làm giàu nên mở cửa tiệm hay sản xuất một món hàng. Cửa tiệm hay món hàng là **nguyên nhân** của lợi nhuận, đồng thời sự hình dung về lợi nhuận là nguyên nhân của việc mở cửa tiệm hay sản xuất món hàng. Nói giản dị hơn, thay vì sơ đồ **nguyên nhân-kết quả**, ta dùng sơ đồ **mục đích-phương tiện**: cửa hàng là phương tiện để anh A thực hiện mục đích (lợi nhuận).

- Vấn đề đặt ra là: khi nói về mục đích và phương tiện trong lĩnh vực hoạt động của **con người**, ta thường nói đến ý đồ, dự tính, động cơ và ý chí của người hành động. Trong khi đó, khi nói về những đối tượng của giới Tự nhiên (như cái cây trong ví dụ của Kant), ta

không rõ ai là kẻ định ra các mục đích ấy? Chẳng lẽ Kant lại bỏ tinh thần phê phán để quay trở lại với tư duy “siêu hình học giáo điều” để quy hết về cho một Thượng đế sáng tạo? Không! Ông tìm một cách nói ẩn dụ khác, đó là “**kỹ thuật của Tự nhiên**” (**Technik der Natur**) như thể bản thân giới Tự nhiên tự theo đuổi các mục đích của chính mình và thực hiện chúng dựa vào “phương tiện” là những sản phẩm tự nhiên. Liệu ta có thể chấp nhận một cách nói dù là “ẩn dụ” ấy? Cách nói như thế có làm rối thêm cho lĩnh vực vốn sáng sủa của việc nghiên cứu tự nhiên?

Lý do khiến Kant bàn về mục đích luận này, như đã nói, là ông thấy lối giải thích đơn thuần cơ giới không đủ để giải thích thỏa đáng và trọn vẹn về một số lĩnh vực đối tượng nhất định trong Tự nhiên. Theo ông, mục đích luận không phải là một đối thủ cạnh tranh với tính nhân quả mà là **sự bổ sung** cho nó. Kant tuyệt nhiên không nghi ngờ hay vi phạm ý nghĩa quan trọng và tính chính đáng của lối giải thích nhân quả cơ giới. Kant chỉ đặt mục đích luận như là một hình thức cơ bản cần lưu tâm tới khi mô tả và lý giải sự vật. Đặc biệt, ông lưu ý đến những đối tượng của môn Sinh vật học. Vì theo ông, mô hình giải thích nhân quả cơ giới tỏ ra không đủ đối với những “sinh thể hữu cơ”. (Thật ra, bản thân Kant chưa dùng khái niệm “sinh thể hữu cơ”/Organismus mới ra đời từ thế kỷ XVII. Ông dùng chữ “thực thể có tổ chức”/organisiertes Wesen: §65). Kant viết:

“Trong một sản phẩm-tự nhiên như thế, mỗi bộ phận không chỉ tồn tại là **nhờ vào** những bộ phận khác mà còn được suy tưởng như là tồn tại vì những bộ phận khác và **vì** cái toàn bộ, nghĩa là, tồn tại như một “dụng cụ” (một “cơ quan”). | Tuy nhiên, như thế vẫn chưa đủ (...) mà là: những bộ phận của nó đều là những cơ quan **tạo ra nhau** một cách tương hỗ. | Điều này không bao giờ xảy ra đối với những “dụng cụ” được tạo tác mà chỉ với giới Tự nhiên cung cấp mọi chất liệu cho những “dụng cụ” ấy (...). | Chỉ có một dụng cụ thuộc loại ấy mới có thể được gọi là một **mục đích tự nhiên**, và, sỗ dĩ gọi thế vì nó là một thực thể **được tổ chức và tự-tổ chức** (...). Một thực thể có tổ chức không phải đơn thuần là một cái máy, vì máy chỉ có **lực vận động**, trong khi nó có **lực kiến tạo trong chính mình** (...)” (B292-293).

Ví dụ điển hình cho một cái máy là chiếc đồng hồ, còn cho một sinh thể hữu cơ là một cái cây nào đó. Tuy đồng hồ cũng là một thực thể có tổ chức, trong đó các bộ phận quan hệ với nhau một cách hợp mục đích. Nhưng chỗ khác nhau cơ bản là: các bộ phận của đồng hồ không tự hình thành và sinh trưởng. Vậy, khái niệm “sinh thể hữu cơ” không chỉ có đặc điểm là tính có tổ chức mà còn là tính tăng trưởng, tính tự sinh sản và tính tự điều chỉnh. Xét theo giác độ ấy, cách mô tả mục đích luận tỏ ra không phải là vô bổ khi nghiên cứu về cấu trúc và chức năng của cơ thể sống. Thậm chí, ở một đoạn khác, Kant còn nêu một luận điểm gây nhiều suy nghĩ

cho đời sau: "... cũng chắc chắn để dám mạnh dạn nói rằng thật là phi lý cho con người chúng ta khi ta ra sức hay hy vọng sẽ có một Newton khác xuất hiện trong tương lai có thể làm cho ta hiểu rõ về sự sản sinh dù **chi là của một cộng cỏ** dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã sắp đặt cả; trái lại, ta buộc phải dứt khoát phủ nhận năng lực thấu hiểu này nơi con người" (B338). Lý do theo ông là vì: dù ta có hiểu biết đến đâu và không cần giả định một "ý đồ" nào hết, – thì "nhận định ấy vẫn là vượt khỏi sức con người, bởi vì: **làm sao ta biết được như thế?** [rằng không có một ý đồ nào hết] (nt).

- Tuy nhiên, Kant giới hạn rất chặt chẽ **yêu sách** của mục đích luận. Ông khẳng định rằng, cần phải hiểu cách nói về các mục đích của tự nhiên chỉ là có tính "**điều hành**" (**regulativ**) mà thôi. Các khái niệm hay nguyên tắc "điều hành" hay "điều hướng" – khác về chất với các khái niệm hay nguyên tắc "cấu tạo" (konstitutiv) – chỉ khuyến khích hay như ta nên tìm hiểu về những đối tượng nhất định một cách cẩn trọng và toàn diện. Khi ta sử dụng khái niệm "mục đích tự nhiên" chỉ đơn thuần như là khái niệm điều hành, ta **có quyền** cho rằng có những sản phẩm tự nhiên mà ta chỉ có thể nhận thức được đầy đủ, nếu ta xuất phát từ **giả thuyết** rằng biết đâu có một Hữu thể có ý đồ đã sắp đặt và tạo ra chúng một cách có mục đích.

Chỉ "giả định" thế thôi, vì biết đâu giả thuyết này, về sau, sẽ dẫn ta đến chỗ xác định được đối tượng dựa theo mô hình giải thích nhân quả cơ giới. Cho nên, sự mô tả mục đích luận chỉ là một phương tiện hỗ trợ nghiên cứu (heuristisch) ["Heuristik: xem chú thích *** cho B355] để tìm ra những giải thích nhân quả cơ giới. Chính những giải thích nhân quả-cơ giới chứ không phải các mô tả mục đích luận mới thực sự thuộc về hạt nhân của mọi lý thuyết khoa học. Chứ bản thân việc giải thích nhân quả bằng mục đích luận sẽ không mang lại điều gì hết, ngoại trừ một điều đã bị Kant chê trách và gọi là "**lý tính biếng lười**" (*Phê phán lý tính thuần túy*, B717).

CHƯƠNG II

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN

§69

THẾ NÀO LÀ MỘT NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN?

Năng lực phán đoán **xác định**, tự nó, **không** có các nguyên tắc làm cơ sở cho các khái niệm về những đối tượng. Năng lực ấy không có **sự tự trị (Autonomie)**, vì nó chỉ **thâu gồm (subsumiert)** dưới các định luật hay các khái niệm đã cho, như là các nguyên tắc. Do đó, nó không bị vướng vào mỗi nguy hiểm của một nghịch lý (Antinomie) của chính nó hay vướng vào một sự tranh chấp giữa các nguyên tắc của nó. Cho nên [ta đã thấy rằng] năng lực phán đoán siêu nghiệm – chứa đựng các điều kiện của việc thâu gồm vào dưới các phạm trù – tự nó là không có tính **đơn đề (monothetic)*** mà chỉ nêu các điều kiện của trực quan cảm tính để, dưới các điều kiện ấy, thực tại (sự áp dụng) có thể được mang lại cho một khái niệm được cho, với tư cách là quy luật của giác tính; và, trong việc này, năng lực phán đoán không bao giờ có thể bị rơi vào sự không nhất trí với chính mình (ít ra trong chừng mực liên quan đến các nguyên tắc của nó).

- B312 Trong khi đó, năng lực phán đoán **phản tư** phải thâu gồm vào dưới một quy luật **chưa** được mang lại [chưa có sẵn], và, vì thế, trong thực tế, chỉ là một nguyên tắc của sự phản tư về những đối tượng, mà, về mặt khác quan, ta hoàn toàn còn thiếu một quy luật hay một khái niệm về một đối tượng có thể tương ứng hoàn toàn như là một nguyên tắc cho các trường hợp đang xảy ra. Song, vì lẽ các quan năng nhận thức không được phép sử dụng mà không có các nguyên tắc, nên, trong các trường hợp ấy, năng lực phán đoán phản tư phải **dùng chính mình** làm nguyên tắc. | Nguyên tắc này, vì không có tính khách quan và không thể cung cấp cơ sở nào cho việc nhận thức về đối tượng một cách đầy đủ đúng với ý đồ, nên chỉ phục vụ như là một nguyên tắc đơn thuần **chủ quan** cho việc sử dụng hợp mục đích các quan năng nhận thức của ta, nghĩa là cho việc **phản tư** về một loại các đối tượng nào đó. Vì thế, đối với các trường hợp ấy, năng lực phán đoán phản tư có **các châm ngôn** của mình – và là các châm ngôn tất yếu – hướng đến việc **nhận thức các** định luật tự nhiên ở trong kinh nghiệm, nhằm nhờ chúng mà vươn đến các khái niệm, cho dù là các khái niệm [thuần lý] của **lý tính**, bởi nó tuyệt đối cần đến các khái niệm như thế chỉ để nhận thức giới Tự nhiên dựa theo những định luật thường nghiệm của nó mà thôi – giữa các châm ngôn tất yếu này của năng lực phán đoán phản tư có thể có một sự tranh chấp, và, do đó, một nghịch lý làm cơ sở cho một **phép biện chứng** [lừa bịp]. | Nếu một trong hai châm ngôn này có cơ sở ở trong **bản tính** tự nhiên của các quan năng nhận thức, ta có thể gọi đó là một **phép biện chứng tự nhiên** và là một ảo tưởng không thể tránh khỏi mà ta phải phơi bày ra và giải quyết nó ở trong công cuộc phê phán của chúng

[386]

* **"monothetic"**: tạo thành một phía của nghịch đề (Antithetik) trong một nghịch lý (Antinomie). (N.D).

ta để, kỳ cùng, nó không còn lừa gạt ta nữa.

B313



TRÌNH BÀY VỀ NGHỊCH LÝ NÀY

Trong chừng mực lý tính (Vernunft) phải làm việc với giới Tự nhiên xét như tổng thể của những đối tượng của các giác quan bên ngoài, nó có thể, một phần, dựa trên những định luật do bản thân Giác tính (Verstand) đề ra một cách tiên nghiệm (a priori) cho Tự nhiên; phần khác, lại dựa trên những quy luật mà nó [lý tính] có thể mở rộng đến vô định thông qua những sự quy định thường nghiệm xuất hiện ở trong kinh nghiệm. Để áp dụng loại định luật trước, tức những định luật **phổ biến** về giới Tự nhiên vật chất nói chung, năng lực phán đoán không cần có nguyên tắc phản tư đặc biệt nào cả, vì ở đây, nó có chức năng **xác định (bestimmend)**, bởi lẽ một nguyên tắc khách quan đã được mang lại cho nó thông qua giác tính. Nhưng, liên quan đến những quy luật **đặc thù mà ta chỉ có thể biết được bằng kinh nghiệm**, thì ở đây có thể có nơi chúng một tính đa tạp và dị loại quá lớn khiến cho năng lực phán đoán phải dùng nguyên tắc **của chính mình** nhằm nghiên cứu và tìm tòi những hiện tượng của Tự nhiên tương ứng với một quy luật. | Năng lực phán đoán cần đến một manh mối hướng dẫn như thế, nếu muốn có hy vọng đạt được một nhận thức thường nghiệm có **sự nối kết nhất quán** dựa theo một tính hợp quy luật xuyên suốt, trọn vẹn của Tự nhiên đối với quy luật, cho dù

B314 sự thống nhất của Tự nhiên chỉ tuân theo **những định luật** thường nghiệm. Trong sự thống nhất hay nhất thể **bất tât** này của những định luật đặc thù, có thể xảy ra tình hình: năng lực phán đoán tiến lên từ **hai châm ngôn** trong sự phản tư của nó. | Một châm ngôn được mang lại một cách tiên nghiệm từ giác tính đơn thuần, còn châm ngôn kia là do những kinh nghiệm đặc thù đẩy lý tính vào cuộc nhằm hình thành một phán đoán về giới Tự nhiên vật thể cùng với những định luật của nó dựa theo một nguyên tắc đặc thù. Điều này dẫn tới

[387] chỗ hai loại châm ngôn **này dường như** không thể cộng tồn bên cạnh nhau; và do đó, nảy sinh một **phép biện chứng** dẫn dắt năng lực phán đoán vào con đường lằng lạng trong nguyên tắc của sự phản tư của nó.

Châm ngôn thứ nhất của năng lực phán đoán là **mệnh đề**: phải phán đoán rằng: **mọi** việc tạo ra những sự vật vật chất và những hình thức của chúng là chỉ có thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới.

Châm ngôn thứ hai là **phản-mệnh đề**: không thể phán đoán rằng: **một số** sản phẩm của giới Tự nhiên vật chất là có thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới. (Muốn phán đoán về chúng, cần có một tính nhân quả hoàn toàn khác, đó là, tính nhân quả của những nguyên nhân mục đích).

Vậy, nếu các nguyên tắc có **tính điều hành (regulativ)** trên đây trong việc nghiên cứu bị đảo ngược thành những nguyên tắc có **tính cấu tạo (konstitutiv)** về khả thể của những đối tượng, chúng sẽ có dạng sau đây:

Mệnh đề [Chính đề]: Mọi việc tạo ra những sự vật vật chất là có thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới.

B315 **Phản-mệnh đề [Phản đề]**: Một số việc tạo ra những sự vật vật chất là không thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới.

Hai mệnh đề trong phần này, xét như các nguyên tắc khách quan cho năng lực phán đoán **xác định**, ắt sẽ mâu thuẫn với nhau, và, do đó, một trong hai nhất định phải **sai**. Đúng là, trong trường hợp đó, ta có một nghịch lý (Antinomie) nhưng không phải của năng lực phán đoán mà là một sự xung đột trong việc ban bố quy luật của lý tính. Nhưng, lý tính không thể chứng minh nguyên tắc này lẫn nguyên tắc kia, vì ta không thể có nguyên tắc có tính **xác định** nào về khả thể của những sự vật dựa theo những định luật đơn thuần thường nghiệm của Tự nhiên một cách **tiên nghiệm** được cả.

Ngược lại, xét các **châm ngôn** nêu trên đây của năng lực phán đoán **phản tư**, chúng lại không chứa đựng một mâu thuẫn nào hết. Bởi nếu tôi nói: tôi phải **phán đoán** về khả thể của mọi sự kiện trong giới Tự nhiên vật chất chỉ dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới, và, do đó, về mọi hình thức xét như những sản phẩm của nó, tôi không hề muốn nói rằng: **chúng chỉ có thể có trong cách này mà thôi** (loại trừ bất kỳ tính nhân quả nào khác), trái lại, tôi chỉ muốn lưu ý rằng: **tôi lúc nào cũng phải phản tư** về chúng **dựa theo nguyên tắc** về cơ chế máy móc của Tự nhiên, và, do đó, nghiên cứu cơ chế này trong mức độ có thể làm được, vì, nếu tôi không lấy nó làm cơ sở cho việc nghiên cứu thì không thể có tri thức nào về Tự nhiên được cả. Nhưng, điều này lại không hề ngăn cản tôi, khi có cơ hội, hướng theo châm ngôn **thứ hai** trong trường **hợp của** một số hình thức tự nhiên nào đó (và kể cả đối với **toàn bộ** giới Tự nhiên) để phản tư về chúng dựa theo **nguyên tắc về** các nguyên nhân mục đích; nguyên tắc này là cái gì hoàn toàn khác với việc giải thích chúng dựa theo cơ chế [máy móc] của Tự nhiên. Như thế, sự phản tư dựa theo châm ngôn **thứ nhất** không vì thế mà bị phế bỏ, tóm lại, ta buộc phải theo nó trong mức độ ta có thể làm được và cũng không có nghĩa là những hình thức này là không thể có được dựa theo cơ chế của Tự nhiên. Ta chỉ khẳng định rằng: **lý tính con người**, nếu [chỉ] tuân theo châm ngôn này và bằng cách này, ắt sẽ không bao giờ tìm ra được cơ sở tối hậu cho những gì tạo nên đặc điểm của một mục đích tự nhiên, mặc dù nó vẫn tăng tiến các nhận thức khác về những định luật tự nhiên. | Ở đây vẫn còn bỏ ngỏ và không quyết định xem ở trong cơ sở nội tại của Tự nhiên mà ta không biết được, sự nối kết vật lý-cơ giới và sự nối kết mục đích có thể hợp nhất được nơi cùng một sự vật trong **một** nguyên tắc [chung] hay không. | Ta chỉ nói rằng lý tính của ta không có năng lực để hợp nhất chúng lại, và, vì thế, năng lực phán đoán phản tư (từ các cơ sở chủ quan) chứ không phải xác định (theo một nguyên tắc khách quan về khả thể của **những vật-tự thân**) buộc phải **suy tưởng** một nguyên tắc khác với nguyên tắc về cơ chế tự nhiên như là cơ sở cho khả thể của một số hình thức nào đó trong Tự nhiên.

B316

[388]

**CHUẨN BỊ SƠ BỘ ĐỀ GIẢI QUYẾT
NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) TRÊN ĐÂY**

- Ta không có cách nào chứng minh được sự bất khả của việc tạo ra những sản phẩm tự nhiên có tổ chức [hữu cơ] bằng cơ chế [máy móc] đơn thuần của Tự nhiên, vì ta không thể nhìn ra được cơ sở nội tại đầu tiên của sự đa tạp vô tận của những định luật tự nhiên đặc thù vốn là bất tất đối với ta bởi chúng chỉ được ta biết một cách thường nghiệm; và, do đó, ta không thể nào đạt đến nguyên tắc nội tại, hoàn toàn đầy đủ về khả thể của một giới tự nhiên được cả (nguyên tắc ấy như thể vốn nằm trong cái Siêu-cảm tính). Cho nên, câu hỏi sau đây là câu hỏi mà lý tính của ta – vốn bị giới hạn chặt hẹp trong những gì liên quan đến khái niệm về tính nhân quả nếu phải xác định nó một cách **tiên nghiệm** – không thể nào giải đáp được: phải chăng năng lực tác tạo của Tự nhiên là đầy đủ vừa cho những gì được ta xem là hình thành hay kết hợp phù hợp với ý tưởng về các mục đích, vừa cho những gì được ta tin rằng chỉ cần đến “hệ thống đơn thuần máy móc” (**Maschinen-wesen**) của Tự nhiên; hoặc: phải chăng bên dưới những gì chúng ta nhất thiết phải xem như là những mục đích tự nhiên đích thực có một loại tính nhân quả căn nguyên hoàn toàn khác làm cơ sở cho vạn vật vốn **không nằm trong** giới Tự nhiên vật chất lẫn trong cái cơ chất khả niệm của nó, tức phải chăng có một Trí tuệ cấu trúc (architektonischer Verstand)? – Nhưng, điều rất rõ ràng và không thể **ngghi ngờ là**: đối với các quan năng nhận thức của ta, cơ chế [máy móc] đơn
- [389] thuần của Tự nhiên cũng không thể cung cấp cơ sở để giải thích cho việc tạo ra những thực thể có tổ chức. Vì thế, đối với năng lực phán đoán **phản tư**, mệnh đề hoàn toàn đúng đắn là: trước sự nổi kết rõ ràng giữa những sự vật
- B318 dựa theo các nguyên nhân mục đích, buộc phải suy tưởng về một tính nhân quả khác với tính nhân quả của cơ chế máy móc, nghĩa là, về một nguyên nhân (trí tuệ) của thế giới hoạt động phù hợp với những mục đích, cho dù mệnh đề ấy là quá vội vã và không thể chứng minh được đối với năng lực phán đoán **xác định**. Trong trường hợp trước [đối với năng lực phán đoán phản tư], mệnh đề ấy chỉ là một châm ngôn đơn thuần của năng lực phán đoán, nơi đó khái niệm về tính nhân quả như thế chỉ là một ý tưởng đơn thuần mà ta tuyệt nhiên không thể ban cho nó **tính thực tại (Realität)**, trái lại, chỉ dùng nó như một manh mối định hướng cho sự phản tư vốn bao giờ cũng mở ngõ trước mọi cơ sở lý giải theo cơ chế tự nhiên và không được thoát ly khỏi thế giới cảm tính. | Trong trường hợp sau [đối với năng lực phán đoán xác định], mệnh đề ấy hóa ra là một nguyên tắc khách quan do lý tính đề ra để buộc bản thân năng lực phán đoán xác định phải phục tùng, mà như thế thì năng lực phán đoán đã thoát ly khỏi thế giới cảm tính để bước vào cái Siêu việt và có lẽ sẽ bị dẫn dắt vào chỗ lầm lạc.

- Vậy, mọi dáng vẻ của một nghịch lý (Antinomie) giữa các châm ngôn của lối giải thích vật lý thực sự (cơ giới) và lối giải thích mục đích luận là do điều sau đây: ta đã lẫn lộn một mệnh đề cơ bản của năng lực phán đoán **phản tư** với một mệnh đề cơ bản của năng lực phán đoán **xác định**; và lẫn lộn **sự tự trị (Autonomie) của cái trước** (chỉ có giá trị chủ quan đơn thuần cho việc
- B319 sử dụng lý tính của ta đối với những định luật thường nghiệm đặc thù) với **sự ngoại trị (Heteronomie) của cái sau**, tức cái phải tự hướng theo các quy luật

(phổ biến hay đặc thù) do giác tính mang lại cho nó.



VỀ CÁC HỆ THỐNG KHÁC NHAU LIÊN QUAN ĐẾN TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN

Không ai còn nghi ngờ về sự đúng đắn của mệnh đề cho rằng: đối với một số sự vật của Tự nhiên (những thực thể có tổ chức) và khả thể của chúng, ta phải phán đoán dựa theo khái niệm về các nguyên nhân mục đích, cho dù ta chỉ muốn có một **manh mối hướng dẫn** để học cách nhận thức về đặc điểm cấu tạo của chúng thông qua sự quan sát chứ không hề mong mỏi **vươn lên** đến nguồn gốc căn nguyên đầu tiên của chúng. Cho nên, câu hỏi chỉ có thể là:

[390] phải chăng mệnh đề cơ bản này chỉ đơn thuần có giá trị một cách chủ quan, nghĩa là, chỉ là một châm ngôn đơn thuần của năng lực phán đoán của ta; hoặc: phải chăng đó là một nguyên tắc khách quan của Tự nhiên, theo đó, ngoài cơ chế [máy móc] (dựa theo những định luật đơn thuần của sự vận động), có một loại tính nhân quả hoàn toàn khác gắn liền với Tự nhiên, tức tính nhân quả của những nguyên nhân mục đích, còn những định luật (của các lực vận động) chỉ giữ vai trò như **những nguyên nhân trung gian (Mittelursachen)** mà thôi.

Trước đây, ta đã phải đề câu hỏi hay vấn đề đặt ra cho sự tư biện này hoàn toàn không được quyết định và không được giải quyết, vì lẽ nếu ta chịu hài lòng với sự tư biện **bên trong các** ranh giới của nhận thức tự nhiên đơn

B320 thuần, ta có đủ các châm ngôn nói trên để nghiên cứu về Tự nhiên và khám phá những bí mật còn ẩn giấu của nó trong chừng mực các năng lực của con người có thể vươn đến được. Hẳn nhiên, khi làm như thế, ta vẫn có ở đây một **dự cảm** nào đó của lý tính chúng ta hay một **dấu hiệu** do Tự nhiên mang lại, cho thấy rằng, dựa vào khái niệm này về những mục đích tự nhiên, ta **đi ra bên ngoài** Tự nhiên và có thể hợp nhất nó về một điểm tối cao trong chuỗi những nguyên nhân, nếu ta thử từ bỏ hay ít ra, thử tạm gác sự nghiên cứu về Tự nhiên (cho dù ta chưa thực sự có bước tiến khá xa trong việc này) để, trước đó, thử tìm ra khái niệm về những mục đích tự nhiên, tức, để thử xem yếu tố xa lạ này sẽ dẫn ta đi xa đến đâu ở trong khoa học tự nhiên.

Còn ở đây, các châm ngôn không có gì đáng tranh cãi ấy lại chuyển thành những vấn đề, mở ra một lĩnh vực rất rộng cho các cuộc tranh cãi rất nan giải. | Đó là: phải chăng sự nối kết về mục đích ở trong Tự nhiên **chứng minh** sự tồn tại của một loại nhân quả đặc thù? Hoặc phải chăng tính nhân quả ấy, xét trong chính nó và tương ứng với các nguyên tắc về mục đích, cũng tương tự như cơ chế máy móc của Tự nhiên hay dựa trên một và cùng một cơ sở giống nhau? | Và chỉ vì, trong nhiều sản phẩm tự nhiên, cơ sở này thường ẩn mình quá sâu đối với sự tìm tòi của ta, nên ta thử cố gắng đề ra một nguyên tắc chủ quan, tức nguyên tắc về “nghệ thuật” (Kunst), nghĩa là về tính nhân quả dựa theo các Ý niệm và ta gán nguyên tắc này vào cho giới Tự nhiên bằng phép **tương tự (Analogie)** [loại suy]. | Cách làm bất đắc dĩ này nhiều khi giúp ta thành công và có khi khiến ta thất bại, nhưng, trong mọi trường hợp, đều không cho phép ta du nhập một cách **chính đáng** vào trong khoa học tự nhiên một loại tác động hoàn toàn khác với tính nhân quả dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới của Tự nhiên. Ta thử dùng tên gọi:

B321 **“kỹ thuật” (Technik)** để chỉ phương thức (tính nhân quả) của Tự nhiên dựa trên về tương tự với “mục đích” mà ta tìm thấy trong những sản phẩm của nó;

và ta chia “kỹ thuật” này ra làm hai loại: “**kỹ thuật hữu ý**” (*technica intentionalis*) và “**kỹ thuật vô ý**” (*technica naturalis*). Cái trước có nghĩa là: năng lực tác tạo của Tự nhiên dựa theo các nguyên nhân mục đích **phải** được xem như là một loại đặc thù của tính nhân quả; còn cái sau có nghĩa là: về căn bản, nó giống hệt [hay chính là một] với cơ chế [máy móc] của Tự nhiên và sự trùng hợp ngẫu nhiên của nó với các khái niệm “nghệ thuật” [391] [nhân tạo] của ta cùng với những quy tắc của chúng **phải** được lý giải như là điều kiện đơn thuần chủ quan trong việc phán đoán về nó và đã xem nó một cách **sai lầm** như là một loại đặc thù của việc tác tạo tự nhiên.

Vậy, bây giờ nếu ta bàn về các hệ thống [triết học] nhằm giải thích Tự nhiên dựa theo những nguyên nhân mục đích của nó, ta cần lưu ý rằng chúng đối nghịch nhau nhưng đều theo kiểu “giáo điều” cả, nghĩa là tranh cãi nhau về các nguyên tắc **khách quan** đối với khả thể của những sự vật, tức cãi nhau xem chúng là **hữu ý** hay **vô ý**, chứ không tranh cãi nhau về **châm ngôn chủ quan** được ta dùng để đơn thuần phán đoán [phản tư] về các nguyên nhân của những sản phẩm hợp mục đích ấy. | Ta biết rằng, trong trường hợp sau, các nguyên tắc [châm ngôn] **khác biệt** nhau (*disparat*) hoàn toàn có thể hợp nhất lại với nhau, còn trong trường hợp trước, các nguyên tắc **đối lập-mâu thuẫn** (*kontradiktorisch-entgegengesetzt*) nhất định phải thủ tiêu nhau và không thể cùng tồn tại bên nhau được.

B322

Các hệ thống bàn về “kỹ thuật” của Tự nhiên, tức về năng lực tác tạo của nó dựa theo quy tắc của các mục đích, có hai loại: **thuyết duy tâm** và **thuyết duy thực** về những mục đích tự nhiên. Thuyết duy tâm là sự khẳng định rằng mọi tính hợp mục đích của Tự nhiên đều là **vô-ý** (*unabsichtlich*); còn thuyết duy thực cho rằng một số (trong những thực thể có tổ chức) là **hữu ý** (*absichtlich*). | Từ thuyết duy thực có thể rút ra hệ luận có tính giả thiết rằng kỹ thuật của Tự nhiên – xét mọi sản phẩm khác của nó trong quan hệ với cái toàn bộ Tự nhiên – là hữu ý, tức, là một mục đích.

1. Thuyết duy tâm về tính hợp mục đích (ở đây, tôi luôn hiểu là tính hợp mục đích khách quan) thì hoặc là thuyết duy tâm về tính ngẫu nhiên (Kasualität) hoặc về tính tiền định (Fatalität) của sự quy định của Tự nhiên trong hình thức hợp mục đích của những sản phẩm của nó. Nguyên tắc trước liên quan đến mối quan hệ của chất liệu với cơ sở vật lý của hình thức của chất liệu, tức các quy luật về sự vận động, còn nguyên tắc sau là quan hệ với cơ sở **siêu-vật lý** (*hyper-physisch*) của bản thân nó và của toàn bộ giới Tự nhiên. Hệ thống [duy tâm] về tính ngẫu nhiên được quy cho Epikur* hay Democritus**, nhưng xét theo nghĩa đen của từ này thì việc quy ấy rõ ràng là phi lý nên ta không nên giữ lại. | Ngược lại, hệ thống [duy tâm] về tính tiền định (Spinoza*** **được xem** là tác giả, mặc dù hình như xưa hơn rất nhiều) viện dẫn đến một cái gì Siêu-cảm tính mà nhận thức của ta không vươn đến [323] nổi nên không dễ bác bỏ; và sở dĩ như thế vì khái niệm của thuyết ấy về Hữu thể nguyên thủy là không thể nào hiểu được. Tuy nhiên, điều rõ ràng là: theo thuyết này, sự nổi kết có tính mục đích trong thế giới phải **được xem** như là vô-ý (vì, dù được suy ra từ một Hữu thể căn nguyên, nhưng không phải từ **trí**

* Epikur (342-271 tr. TL).

** Democritus (460-370 tr. TL)

*** Spinoza (1632-1677)

tuệ của Hữu thể này hay từ bất kỳ ý đồ nào về phía Hữu thể ấy mà đúng ra là từ **tính tất yếu** của bản tính của Hữu thể căn nguyên và của sự nhất thể của thế giới bắt nguồn từ đó). | Cho nên, thuyết tiên định về tính hợp mục đích đồng thời là một thuyết duy tâm.

2. Thuyết duy thực về tính hợp mục đích của Tự nhiên cũng có hai dạng: vật lý hoặc siêu-vật lý. Phái trước – dựa theo **sự tương tự (Analogon)** của một quan năng hành động theo ý đồ – đặt cơ sở cho những mục đích ở trong Tự nhiên trên **sự sống của vật chất** (của bản thân vật chất hoặc của sự sống của một nguyên tắc nội tại ở trong vật chất, gọi là một “linh hồn thể giới”/Weltseele), nên có tên là **thuyết vật hoạt (Hylo-zoism)**. Phái sau suy ra những mục đích từ cơ sở uyên nguyên của vũ trụ như từ một Hữu thể có trí tuệ (có sự sống một cách nguyên thủy) đã tạo ra chúng với ý đồ; và đó chính là **thuyết [duy] Thần luận (Theismus)**⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Từ đó, ta thấy rằng: trong hầu hết những sản phẩm tư biện của lý tính thuần túy, xét như những khẳng quyết giáo điều, các trường phái triết học đều đã thử hết mọi giải pháp khả hữu cho vấn đề được đặt ra. Để giải thích tính hợp mục đích của Tự nhiên, người ta đã cố hình dung ra **vật chất không có sự sống** hay **Thượng đế không có sự sống**, rồi **vật chất có sự sống** hay **Thượng đế có sự sống**. Vậy, ta chỉ còn có cách duy nhất là, **nếu cần thiết**, vứt bỏ hết những **khẳng quyết** có tính khách quan này đi và hãy xem xét một cách có **phê phán** về năng lực phán đoán của ta đơn thuần trong sự quy chiếu với các quan năng nhận thức của ta nhằm cung cấp một giá trị hiệu lực cho nguyên tắc của chúng một cách **không giáo điều**, mà là cho một **châm ngôn** đủ cho việc sử dụng lý tính của ta một cách vững chắc. (Chú thích của tác giả).

KHÔNG HỆ THỐNG NÀO TRONG SỐ KỂ TRÊN LÀM ĐƯỢC ĐIỀU NÓ HỨA HẸN

Tất cả các hệ thống trên đây mong muốn điều gì? Chúng đều muốn giải thích các phán đoán mục đích luận của ta về giới Tự nhiên; và, khi bắt tay vào việc, thì một bên lại phủ nhận chân lý của các phán đoán ấy, nên cho rằng chúng là một thuyết duy tâm về Tự nhiên (tức đã hình dung Tự nhiên như “nghệ thuật” tác tạo); còn bên khác lại thừa nhận các phán đoán ấy là đúng sự thật, và hứa hẹn rằng có thể chứng minh khả thể của một giới Tự nhiên dựa theo ý tưởng về những nguyên nhân mục đích [tức phái duy thực].

1. Các hệ thống bảo vệ cho thuyết duy tâm về những nguyên nhân mục đích ở trong Tự nhiên một mặt thừa nhận nguyên tắc về một tính nhân quả tương ứng với các định luật của sự vận động (nhờ tính nhân quả ấy, những sự vật tự nhiên mới tồn tại một cách hợp mục đích), nhưng [mặt khác] lại **phủ nhận tính ý đồ (Intentionalität)** nơi quan hệ nhân quả ấy, nghĩa là, phủ nhận [393] rằng tính nhân quả tự quy định chính mình một cách hữu ý trong việc tác tạo hợp mục đích của nó, hay, nói cách khác, phủ nhận rằng nguyên nhân ở đây là một mục đích. Đó là cách giải thích của Epikur, theo đó, bất kỳ sự phân biệt nào giữa một “kỹ thuật” của Tự nhiên với cơ chế [máy móc] đơn thuần đều hoàn toàn bị phủ nhận. | **Sự ngẫu nhiên mù quáng** được dùng làm cơ sở giải thích không chỉ cho sự trùng hợp **giữa những** sản phẩm đã phát triển [của Tự nhiên] với các khái niệm của ta về mục đích, và, do đó, cho “kỹ thuật” [của Tự nhiên], mà còn cho cả sự quy định của những nguyên nhân của sự tác tạo này dựa theo những định luật của sự vận động, và, do đó, cho cơ chế [máy B325 móc] của chúng. | Như thế, không có gì là được giải thích cả, càng không giải thích được ảo tượng trong những phán đoán mục đích luận của ta, và, do đó, thuyết gọi là duy tâm này về năng lực phán đoán không hề được thiết lập.

Về phía khác, Spinoza lại muốn xóa bỏ mọi tìm tòi của ta về cơ sở cho khả thể của những mục đích của Tự nhiên và tước đi mọi tính thực tại của ý tưởng này bằng cách không xem Tự nhiên nói chung là những sản phẩm mà là những **tùy thể (Akzidenzen)** phụ thuộc vào một Hữu thể-nguyên thủy (Urwesen), và gán cho Hữu thể này, – với tư cách là cơ chất của những sự vật tự nhiên nói trên – không phải tính nhân quả đối với chúng mà chỉ đơn thuần như là **Bản thể (Subsistenz)** mà thôi. | Nhờ việc nhấn mạnh đến tính tất yếu-vô điều kiện của Bản thể [làm cơ chất] này, và, do đó, đến tính tất yếu của mọi sự vật tự nhiên như là những tùy thể phụ thuộc vào Bản thể ấy, quả Spinoza đã đảm bảo cho những hình thức của Tự nhiên **sự thống nhất** về cơ sở vốn là điều cần có cho mọi tính hợp mục đích, nhưng, đồng thời, ông tước bỏ **tính bất tất** [nghĩa là: tính có thể không tồn tại] của những sự vật tự nhiên, mà không có điều này thì **sự thống nhất về mục đích** không thể suy tưởng được, và, cùng với nó, tước bỏ luôn mọi **ý đồ** cũng như mọi **trí tuệ** ra khỏi cơ sở nguyên thủy của những sự vật tự nhiên.

Nhưng, như thế, thuyết Spinoza không làm được điều nó muốn. Thuyết ấy muốn mang lại một cơ sở giải thích cho việc nối kết về mục đích (mà nó không phủ nhận) giữa những sự vật trong Tự nhiên, song chỉ đơn thuần nêu được sự thống nhất của Chủ thể mà mọi sự vật đều lệ thuộc vào như những

B326 **tùy thể.** Tuy nhiên, cho dù ta tán thành với thuyết ấy về phương thức tồn tại như thể của những hữu thể của thế giới, thì **sự thống nhất bản thể học** ấy cũng không lập tức trở thành **sự thống nhất về mục đích** và tuyệt nhiên không làm cho ta hiểu được chút nào về sự thống nhất này. Bởi, sự thống nhất về mục đích là một loại hoàn toàn đặc thù, không thể được suy ra từ sự nối kết giữa những hữu thể trong thế giới (Weltwesen) ở trong một Chủ thể (Bản thể nguyên thủy/Urwesen), mà phải là mối quan hệ với **một nguyên nhân (Ursache) có trí tuệ**; và cho dù ta hợp nhất mọi sự vật này vào trong một Chủ thể đơn giản, điều này vẫn không bao giờ cho thấy được một mối quan hệ về mục đích. | Bởi lẽ, thứ nhất, ta không suy tưởng về chúng như là những **kết quả** nội tại của Bản thể như thể Bản thể này là một nguyên nhân; và, thứ hai, không suy tưởng về nguyên nhân này như là một nguyên nhân sản sinh ra những kết quả nhờ vào **trí tuệ** của mình. Không có các điều kiện hình thức này, mọi sự thống nhất chỉ là sự tất yếu tự nhiên đơn thuần, và, như là sự **tất yếu mù quáng nếu** nó được gán cho những sự vật được ta hình dung như là ở **bên ngoài nhau**. Còn nếu ta muốn ban danh hiệu “tính hợp mục đích của Tự nhiên” cho cái được trường phái này gọi là “sự hoàn hảo cơ bản”^{*} của những sự vật (xét theo sự hiện hữu riêng của chúng), theo đó bất kỳ sự vật nào cũng có trong bản thân nó điều cần thiết để làm cho nó trở thành sự vật này chứ không phải sự vật khác, thì chỉ là một trò chơi chữ ấu trĩ thay vì làm việc với những khái niệm. Bởi vì, nếu giả sử mọi sự vật đều phải được suy tưởng như là những mục đích, thì tồn tại như là một sự vật cũng có nghĩa là tồn tại như một mục đích; điều này, xét đến cùng, chẳng có điểm gì riêng để đáng được hình dung như là một mục đích cả.

[394] B327 **Từ đó,** ta thấy ngay rằng, khi quy giảm các khái niệm của ta về cái hợp mục đích ở trong Tự nhiên vào ý thức của bản thân ta về một Hữu thể (đơn giản) bao trùm tất cả và khi đi tìm hình thức này đơn thuần ở trong sự thống nhất hay nhất thể của Hữu thể ấy, Spinoza không có ý bảo vệ thuyết duy thực mà bảo vệ thuyết duy tâm về tính hợp mục đích của Hữu thể nguyên thủy. Nhưng, ngay điều này, Spinoza cũng đã không thể thực hiện được, vì lẽ sự hình dung đơn thuần về sự thống nhất hay nhất thể của cái cơ chất không thể mang lại ý tưởng về một tính hợp mục đích, kể cả về một tính hợp mục đích nhưng không có ý đồ.

2. Đối với những người không chỉ chủ trương **thuyết duy thực** về những mục đích tự nhiên mà còn có tham vọng giải thích nó, họ tin rằng mình có thể thấu hiểu được, chí ít là về khả thể, một loại tính nhân quả đặc thù, tức, tính nhân quả hành động một cách **hữu ý**, bởi nếu không tin như thế, họ đã không thể ra sức mang lại sự giải thích này. Lý do thật dễ hiểu: để cho phép có được một giả thuyết liêu lĩnh nhất thì chí ít cũng phải **xác tín** về **khả thể** của điều được lấy làm nền tảng cho giả thuyết và ta phải có khả năng đảm bảo tính thực tại khách quan cho khái niệm về nó.

Thế nhưng, ta tuyệt nhiên không thể nào suy tưởng được về **khả thể** của vật chất có sự sống: khái niệm này vấp phải một sự mâu thuẫn, bởi tính

^{*} Âm chỉ luận điểm của Baumgarten trong *Metaphysica/Siêu hình học*, §98: „Concensus essentialium est perfectio (essentialis) transscendentalis” (latin: sự thống nhất hay sự nhất trí về bản chất là sự hoàn hảo cơ bản (có tính bản chất)). Dẫn theo Kant: AA XVII 47, xem thêm XXVIII 989-990 và XXIX 766. (theo Piero Giordanetti, bản Meiner, tr. 460). (N.D).

không có sự sống, hay “inertia” (nợa tính hay quán tính) tạo nên đặc tính cơ bản của vật chất. Khả thể của vật chất được phú cho sự sống và khả thể của Toàn bộ giới **Tự nhiên** được xem như một sinh vật chỉ có thể được sử dụng một cách hạn hẹp (nhằm đề ra giả thuyết về tính hợp mục đích trong toàn bộ giới Tự nhiên), trong chừng mực khả thể ấy thể hiện ra ở trong kinh nghiệm về sự tổ chức của Tự nhiên trong phạm vi nhỏ bé, chứ ta không thể nào thấu hiểu khả thể ấy một cách **tiên nghiệm (a priori)** được. Ta nhất định rơi vào vòng lẩn quẩn trong việc giải thích, nếu ta muốn rút ra tính hợp mục đích của Tự nhiên trong những vật thể có tổ chức từ sự sống của vật chất, trong khi ta chỉ biết về sự sống này ở trong những **sinh vật hữu cơ** mà thôi, và, không thể hình thành khái niệm nào về khả thể của nó mà không có kinh nghiệm về loại này. Do đó, **thuyết vật hoạt** không mang lại được điều nó hứa hẹn.

[395]

Sau cùng, thuyết **Thần luận** cũng không thể thiết lập được khả thể của những mục đích tự nhiên như là chìa khóa cho môn Mục đích luận một cách giáo điều, mặc dù so với tất cả các cơ sở giải thích khác, nó có ưu thế là tìm ra cách tốt nhất để cứu vãn tính hợp mục đích của Tự nhiên ra khỏi thuyết duy tâm và du nhập một tính nhân quả hành động **hữu ý** trong việc tác tạo nhờ vào “trí tuệ” được nó gán cho Hữu thể căn nguyên.

Thế nhưng, trước tiên ta phải chứng minh một cách thỏa đáng trước năng lực phán đoán **xác định** về sự bất khả của sự thống nhất về mục đích ở trong vật chất nếu chỉ suy ra từ cơ chế đơn thuần máy móc của nó, trước khi ta được phép chính đáng là đặt cơ sở của nó ở phía **bên kia** Tự nhiên cũng bằng một cách **xác định**. Song, ta không thể nào đi xa được đến mức ấy. | Tương ứng với đặc tính cấu tạo và các giới hạn của các quan năng nhận thức của ta (ngay cả cơ sở nội tại sơ thủy của cơ chế máy móc, ta **cũng không thấu hiểu nổi**), ta tuyệt nhiên không có cách nào đi tìm được trong vật chất một nguyên tắc về các mối quan hệ mục đích có **tính xác định**, ngoài cách **phán đoán** về việc sản sinh ra những sản phẩm của nó như là những mục đích tự nhiên nhờ vào một “Trí tuệ tối cao” như là nguyên nhân của thế giới. Nhưng, đó chỉ là một cơ sở cho năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải cho năng lực phán đoán **xác định** và tuyệt nhiên không thể biện minh cho bất kỳ một khẳng quyết **khách quan** nào cả.

**LÝ DO KHIẾN TA KHÔNG THỂ XỬ LÝ MỘT CÁCH GIÁO ĐIỀU
ĐỐI VỚI KHÁI NIỆM VỀ “MỘT KỸ THUẬT CỦA TỰ NHIÊN” LÀ
VÌ: MỘT MỤC ĐÍCH
TỰ NHIÊN LÀ KHÔNG THỂ GIẢI THÍCH ĐƯỢC**

Ta xử lý một khái niệm (ngay cả khi khái niệm ấy là có-điều kiện thường nghiệm) một cách **giáo điều**, khi ta xem nó như là được chứa đựng bên dưới một khái niệm khác về đối tượng và khái niệm ấy tạo nên một nguyên tắc của lý tính* và xác định nó tương ứng với nguyên tắc này. Còn ta làm việc với nó đơn thuần một cách **phê phán**, khi ta chỉ xem xét nó trong quan hệ quy chiếu với các quan năng nhận thức của ta và, do đó, với các điều kiện chủ quan để **suy tưởng** về nó mà không tìm cách quyết định điều gì cả về đối tượng của khái niệm. Như thế, phương pháp xử lý giáo điều với một khái niệm là phương pháp hợp quy luật dành cho năng lực phán đoán **xác định**, còn phương pháp phê phán là hợp quy luật dành cho năng lực phán đoán **phản tư**.

B330 [396] **Bây giờ**, [ta thấy] khái niệm về một sự vật như là mục **đích tự nhiên** là một khái niệm **thâu gồm** (subsumiert) Tự nhiên vào dưới một tính nhân quả chỉ có thể suy tưởng được bằng lý tính mà thôi, để, dựa theo nguyên tắc ấy, phán đoán về một đối tượng được mang lại ở trong kinh nghiệm. Nhưng, để sử dụng nó một cách giáo điều cho năng lực phán đoán xác định, trước tiên, ta phải được đảm bảo về tính thực tại khách quan của khái niệm này đã, bởi nếu không, ta không thể thâu gồm bất kỳ sự vật tự nhiên nào vào dưới nó được cả. Lại nữa, khái niệm về một sự vật như là về một mục đích tự nhiên tuy là có-điều kiện một cách thường nghiệm, nghĩa là, chỉ có thể có được dưới một số điều kiện nhất định nào đó được mang lại ở trong kinh nghiệm, mặc dù khái niệm ấy không hề được rút ra từ kinh nghiệm mà là một khái niệm chỉ có thể có được là nhờ tương ứng với một nguyên tắc lý tính trong việc phán đoán về đối tượng. Cho nên, tính thực tại khách quan của nó (tức cho rằng một đối tượng phù hợp với nguyên tắc ấy là có thể có được) không thể được nhận thức và thiết lập như một nguyên tắc một cách giáo điều; và, ta không biết liệu đây chỉ là một khái niệm nguy hiểm và trống rỗng về mặt khách quan (lat: **conceptus ratiocinans**) hay là một khái niệm lý tính, thiết lập nên nhận thức và được lý tính xác nhận (lat: **conceptus ratiocinatus**)*. Vì thế, nó không thể được xử lý một cách giáo điều dành cho năng lực phán đoán xác định, nghĩa là: nó không chỉ không thể quyết định phải chăng những sự vật của Tự nhiên – được xét như những mục đích tự nhiên – có cần một tính nhân quả thuộc loại đặc biệt (tức hành động hữu ý) để chúng được tạo ra **hay không**, mà thậm chí không thể đặt ra câu hỏi ấy được, vì lẽ khái niệm về một mục đích tự nhiên tuyệt nhiên không thể được chứng minh về tính thực tại khách quan bằng lý tính (nói khác đi, nó không có tính cấu tạo cho năng lực phán đoán

* Có nghĩa là: một khái niệm rộng hơn được dùng như là một cái phổ biến để cái đặc thù có thể được “thâu gồm” vào bên dưới nó. Nhận thức từ các nguyên tắc, theo Kant, là tiến trình nhận biết cái đặc thù ở trong cái phổ biến nhờ vào các khái niệm. Đó là nhận thức có tính **xác định** (**bestimmend**), hay, có tính **giáo điều** (**dogmatisch**) (N.D).

* Về sự phân biệt quen thuộc này giữa hai loại khái niệm: xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, phần Biện chứng pháp siêu nghiệm: “Về các khái niệm của lý tính thuần túy”, B368. (N.D).

xác định mà chỉ có tính điều hành cho năng lực phán đoán phản tư mà thôi).

B331

Điều này rõ ràng là không thể chứng minh được, bởi vì (với tư cách là khái niệm về một **sản phẩm tự nhiên**), nó vừa bao hàm trong chính nó tính tất yếu tự nhiên và, đồng thời, (với tư cách là mục đích) một tính bất tất về hình thức của đối tượng (trong quan hệ với những định luật đơn thuần của Tự nhiên) ngay trong **cùng** một sự vật. | Do đó, để không gặp mâu thuẫn ở đây, nó vừa phải chứa đựng cơ sở cho khả thể của sự vật trong Tự nhiên, vừa chứa đựng cơ sở cho khả thể của bản thân giới Tự nhiên này và cho mối quan hệ của Tự nhiên với một giới Tự nhiên (Siêu-cảm tính) không thể nhận thức được một cách thường nghiệm, và điều ấy là tuyệt nhiên không thể nhận thức được đối với ta. | [Nhưng, cả hai cơ sở khả thể] là cần phải có nếu nó được phán đoán dựa theo một kiểu tính nhân quả khác hẳn với tính nhân quả của cơ chế tự nhiên, khi ta muốn xác lập khả thể của nó. Vậy, khái niệm về một sự vật – xét như một mục đích tự nhiên – là **siêu việt (transzendent)** đối với

[397] những phán đoán xác định, nếu ta xem xét đối tượng bằng lý tính (mặc dù đối với năng lực phán đoán phản tư, nó hoàn toàn có thể là **nội tại (immanent)** trong quan hệ với những đối tượng của kinh nghiệm). | Đối với những phán đoán xác định, ta không thể nào mang lại tính thực tại khách quan cho khái niệm ấy được, vì thế dễ hiểu tại sao mọi hệ thống [triết học] – nhằm xử lý **một cách giáo điều** đối với khái niệm về những mục đích tự nhiên và về bản thân giới Tự nhiên xét như một toàn bộ được nối kết lại với nhau nhờ vào những nguyên nhân mục đích – đều không thể quyết định điều gì được cả, dù bằng sự khẳng định khách quan hay bằng sự phủ nhận khách

B332

quan. | Bởi vì, nếu những sự vật được thu gom vào dưới một khái niệm chỉ đơn thuần có tính nghi vấn, thì những thuộc từ tổng hợp của nó (chẳng hạn ở đây là: phải chăng mục đích của Tự nhiên được ta suy tưởng cho sự sản sinh ra sự vật là hữu ý hay vô ý) cũng chỉ có thể mang lại những phán đoán (nghi vấn) về đối tượng, tức không biết phải khẳng định hay phủ nhận chúng; và ta không hề biết ta đang phán đoán về một điều gì hay chẳng về một điều gì cả. Khái niệm về một tính nhân quả thông qua các mục đích (của “nghệ thuật”) tất nhiên có tính thực tại khách quan cũng giống như khái niệm về một tính nhân quả dựa theo cơ chế [máy móc] của Tự nhiên. Thế nhưng, khái niệm về một tính nhân quả của Tự nhiên dựa theo quy tắc của những mục đích, – hướng hồ khái niệm về một Hữu thể vốn không thể được mang lại cho ta ở trong kinh nghiệm mà lại là nguyên nhân nguyên thủy của giới Tự nhiên – thì tuy có thể được **suy tưởng** mà không có sự mâu thuẫn gì, nhưng không thể thích dụng cho các quy định có tính giáo điều. | Vì lẽ khái niệm ấy không thể được rút ra từ kinh nghiệm, và, do đó, không cần thiết đối với khả thể của kinh nghiệm, nên tính thực tại khách quan của nó tuyệt nhiên không hề được đảm bảo. Nhưng cho dù điều này có thể làm được đi nữa thì thử hỏi làm sao tôi có thể kể những sự vật được xem là sản phẩm của “nghệ thuật thần linh” ấy vào hàng ngũ những sự vật tự nhiên được, **một khi chính sự** bất lực của Tự nhiên để tạo ra những sự vật này dựa theo những định luật của riêng nó đã buộc nó phải cầu viện tới một nguyên nhân khác hẳn với nó?

B333

**KHÁI NIỆM VỀ MỘT TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH
KHÁCH QUAN CỦA TỰ NHIÊN LÀ MỘT
NGUYÊN TẮC PHÊ PHÁN CỦA LÝ TÍNH
DÀNH CHO NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN PHẢN TƯ**

Hai câu nói sau đây là hoàn toàn khác nhau: một đằng, nói rằng: “việc tạo ra một số sự vật ở trong Tự nhiên hoặc việc tạo ra toàn bộ giới Tự nhiên chỉ có thể có được bằng một nguyên nhân tự khiến mình hành động dựa theo các ý đồ”; và đằng khác, nói rằng: “**Dựa theo đặc tính cấu tạo đặc thù của các quan năng nhận thức của tôi**, tôi không thể phán đoán về khả thể của những sự vật này và về việc tạo ra chúng bằng cách nào khác hơn là suy tưởng [hay quan niệm] về một nguyên nhân hành động dựa theo ý đồ, tức là, về một Hữu thể có năng lực tác tạo tương tự với tính nhân quả của một trí tuệ”. Trong trường hợp trước, tôi muốn thiết lập một điều gì đó về đối tượng và có trách nhiệm phải chứng minh tính thực tại khách quan của một khái niệm được giả định như thế; còn trong trường hợp sau, lý tính chỉ xác định việc sử dụng các quan năng nhận thức của tôi, phù hợp với đặc điểm riêng có của chúng và với các điều kiện bản chất của phạm vi lẫn của các giới hạn của chúng mà thôi. Cho nên, nguyên tắc trước là một mệnh đề **khách quan** dành cho năng lực phán đoán xác định, còn nguyên tắc sau chỉ là một mệnh đề **chủ quan** dành cho năng lực phán đoán phản tư, tức là, **một châm ngôn được lý tính đề ra cho nó** [cho năng lực phán đoán phản tư].

B334

Quả thật, ta buộc phải đề ra khái niệm về một ý đồ làm nền móng cho Tự nhiên nếu ta muốn nghiên cứu về Tự nhiên, dù chỉ trong những sản phẩm có tổ chức của nó, bằng cách liên tục quan sát, và vì thế, khái niệm này là một châm ngôn tuyệt đối cần thiết cho việc sử dụng thường nghiệm đối với lý tính của ta. Rõ ràng là, **một khi manh mối hướng dẫn như thế cho việc nghiên cứu về Tự nhiên được chấp nhận và được thử thách, thì ít ra ta cũng phải thử áp dụng châm ngôn nói trên của năng lực phán đoán vào cho giới Tự nhiên xét như một toàn bộ**, bởi nhờ đó biết đâu nhiều định luật của Tự nhiên có thể tự bộc lộ vì chúng sẽ giấu mình nếu ta tiến hành cách khác do sự hạn chế của khả năng thâm nhập của ta vào trong cơ chế bên trong của Tự nhiên. Nhưng, đối với việc sử dụng này, tuy châm ngôn của năng lực phán đoán rõ ràng là hữu ích, nó lại không tuyệt đối cần thiết, vì lẽ giới Tự nhiên – xét như một **toàn bộ có tổ chức** – (trong nghĩa hẹp của từ này) không hề được mang lại [trong kinh nghiệm]. Ngược lại, đối với những sản phẩm tự nhiên nhất thiết phải được phán đoán như là hữu ý và không thể có cách hình thành nào khác (nếu ta có đủ tri thức thường nghiệm về đặc tính cấu tạo bên trong của chúng), thì châm ngôn này của năng lực phán đoán phản tư lại tuyệt đối cần thiết, vì lẽ chính bản thân ý tưởng về chúng như là những sự vật có tổ chức là không thể **có được nếu** không kết hợp với ý tưởng về việc sản sinh ra chúng một cách hữu ý.

B335

Bây giờ, khái niệm về một sự vật mà sự hiện hữu hay hình thức của nó được ta hình dung như là có thể có được với điều kiện phải có một mục đích lại gắn liền với khái niệm về **tính bất tất** của nó (nếu xét theo những định

luật tự nhiên). Do đó, những sự vật tự nhiên được ta xem là chỉ có thể có được với tư cách là những mục đích mang lại bằng chứng tốt nhất cho tính bất tất của toàn bộ thế giới đối với lý trí thông thường cũng như cho cả những triết gia vì chúng là cơ sở chứng minh duy nhất có giá trị về sự phụ thuộc và bắt nguồn của thế giới đối với một Hữu thể hiện hữu ở bên ngoài thế giới, – một Hữu thể cũng phải có trí tuệ mới có được hình thức hợp mục đích ấy. | Như thế, Mục đích luận không tìm thấy sự kết thúc việc nghiên cứu của nó ở đâu khác hơn là trong một môn **Thần học**.

Vậy, rốt cục, môn Mục đích luận hoàn chỉnh nhất chứng minh điều gì? Phải chăng nó chứng minh rằng có sự hiện hữu của một Hữu thể có trí tuệ? Không! Nó chỉ chứng minh rằng, dựa theo đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta và trong việc nối kết chặt chẽ của kinh nghiệm với các nguyên tắc tối cao của lý tính, ta tuyệt đối không thể hình thành một khái niệm nào về khả thể của một thế giới như thế ngoài việc **suy tưởng** về một nguyên nhân tối cao của thế giới hành động một cách **hữu ý**. Vì thế, một cách khách quan, ta không thể chứng minh cho mệnh đề rằng có một Hữu thể nguyên thủy có trí tuệ, mà chỉ một cách chủ quan cho việc sử dụng năng lực phán đoán của ta trong sự phản tư của **nó về những** mục đích ở trong Tự nhiên, vốn không thể được suy tưởng dựa theo nguyên tắc nào khác hơn là nguyên tắc về một tính nhân quả hữu ý của một nguyên nhân tối cao.

Còn nếu giả sử ta muốn chứng minh mệnh đề trên đây một cách giáo điều trên những cơ sở mục đích luận, ắt ta sẽ phải vướng vào những khó khăn không thể gỡ ra nổi. Bởi, trong trường hợp ấy, mệnh đề ấy kỳ cùng phải được quy về với kết luận rằng những thực thể có tổ chức ở trong thế giới không thể có được bằng cách nào khác hơn là do một nguyên nhân hành động hữu ý. Và ta sẽ không tránh được việc khẳng quyết điều ấy, vì ta theo dõi những sự vật này trong sự nối kết nhân quả của chúng chỉ dựa vào Ý tưởng về các mục đích và chỉ nhận thức được chúng dựa theo tính hợp quy luật của chúng, nên ta có quyền giả định điều này như là một điều kiện tất yếu cho bất kỳ một thực thể được suy tưởng và được nhận thức nào, tức một điều kiện **thuộc về đối tượng chứ không chỉ còn thuộc về chủ thể của ta nữa**. Nhưng, ta không thể nào giữ vững khẳng quyết ấy được! Vì lẽ, nói thẳng ra, ta không **quan sát** được những mục đích ở trong Tự nhiên như là hữu ý mà chỉ **suy tưởng** về khái niệm này ở trong sự phản tư của ta về những sản phẩm của nó như là manh mối hướng dẫn cho năng lực phán đoán của ta: những mục đích không hề được mang lại

cho ta thông qua đối tượng! Thậm chí, một cách tiên nghiệm (a priori), ta không thể nào biện minh được, dù là **giả định**, về tính thực tại khách quan của một khái niệm như thế. Cho nên, nó mãi mãi là một mệnh đề tuyệt đối chỉ dựa trên những điều kiện chủ quan mà thôi, nghĩa là, của năng lực phán đoán làm công việc phản tư tương ứng với các quan năng nhận thức của ta. | Nếu ta diễn đạt mệnh đề này một cách giáo điều như thể nó có giá trị khách quan, ắt nó sẽ là mệnh đề: “Có sự hiện hữu của **một vị Thượng đế**”. | Nhưng, với **con người** chúng ta, ta chỉ có thể được phép đưa ra một công thức hữu hạn: “ta không thể suy tưởng cách nào khác và không thể hiểu được tính hợp mục đích

– vốn phải làm cơ sở cho nhận thức của ta về khả thể bên trong của nhiều sự vật tự nhiên – bằng cách nào khác hơn là phải hình dung nó và thế giới nói chung như là một sản phẩm của một nguyên nhân có trí tuệ (tức của một vị

Thượng đế)*.

Bây giờ, nếu mệnh đề dựa trên một châm ngôn tuyệt đối cần thiết của năng lực phán đoán của ta như thế là đáp ứng hoàn toàn đầy đủ mọi sự sử dụng tư biện lẫn thực hành của lý tính chúng ta trong bất kỳ ý đồ nào của con người, thì tôi muốn biết ta sẽ bị tổn hại gì khi ta không đủ khả năng để chứng minh mệnh đề ấy là cũng có giá trị cho những thực thể cao cấp hơn [những vật hữu cơ có tổ chức] từ các cơ sở khách quan (tiếc rằng những cơ sở này đều vượt khỏi các quan năng nhận thức của ta). Thật thế, điều hoàn toàn chắc chắn là ta không thể nhận thức hoàn chỉnh chứ đừng nói đến giải thích được những thực thể có tổ chức và khả thể nội tại của chúng đơn thuần dựa theo các nguyên tắc cơ giới của Tự nhiên; và cũng chắc chắn để đảm mạnh dặn **nói rằng** thật là phi lý cho con người chúng ta khi ta ra sức hay hy vọng sẽ có một Newton khác xuất hiện trong tương lai có thể làm cho ta hiểu rõ về sự sản sinh dù chỉ là của một cọng cỏ dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã sắp đặt cả; trái lại, ta buộc phải dứt khoát phủ nhận năng lực thấu hiểu này nơi con người. Bởi, giả sử ta có thể thâm nhập vào nguyên tắc, nhờ đó Tự nhiên dị biệt hóa những định luật phổ biến như ta được biết và không một cơ sở đầy đủ nào cho khả thể của những thực thể có tổ chức là **có thể** ẩn giấu được cả (ở trong cơ chế đơn thuần cơ giới của Tự nhiên) và không cần giả định bất kỳ ý đồ nào trong việc sản sinh ra chúng, thì ta vẫn đánh giá nhận định ấy là vượt quá sức con người, bởi vì: làm sao ta biết được như thế? Ở đây, những việc phỏng chừng là không có giá trị khi ta [thực chất] đang làm việc với những phán đoán [tư biện, vượt khỏi khả năng nhận thức] của lý tính thuần túy. – Cho nên, ta không thể phán đoán một cách **khách quan**, dù là khẳng định hay phủ định, đối với mệnh đề: “liệu có một Hữu thể hành động dựa theo chủ ý làm nền tảng cho những gì được ta gọi một cách đúng đắn là những mục đích tự nhiên như là nguyên nhân của thế giới (và, do đó, như là tác giả [đấng Tạo hóa] của thế giới)? | Chỉ có điều duy nhất chắc chắn là, nếu ta buộc phải phán đoán dựa theo những gì cho phép ta nhận thức nhờ vào bản tính tự nhiên của chính ta (theo những điều kiện và những giới hạn của lý tính của ta), ta không thể làm điều gì khác hơn là đặt một Hữu thể có trí tuệ làm nền tảng cho khả thể của những mục đích tự nhiên ấy. | Chỉ duy điều này là **phù hợp** với châm ngôn của năng lực **phán đoán phản tư** của ta, và, vì thế, phù hợp với một cơ sở tuy mang tính chủ quan nhưng lại thiết yếu gắn liền với chủng loài người.

* chữ: (“tức của một vị Thượng đế”) được Kant thêm vào cho ấn bản B và C (lần thứ hai và thứ ba). (N.D).

NHẬN XÉT

Sự xem xét sau đây rất đáng được triển khai chi tiết hơn trong môn Triết học siêu nghiệm, nhưng ở đây chỉ được đề cập sơ qua nhằm giúp làm sáng tỏ (chứ không phải là một sự chứng minh cho những gì đã trình bày).

Lý tính là một quan năng của những nguyên tắc và tiên lên tới đòi hỏi cực độ là cái vô-điều kiện, trong khi giác tính giữ vai trò phục vụ cho lý tính và bao giờ cũng ở trong một điều kiện nhất định phải được mang lại. Thế nhưng, nếu không có các khái niệm của giác tính với tính thực tại khách quan được mang lại cho chúng thì lý tính không thể hình thành bất kỳ phán đoán (tổng hợp) **khách quan** nào cả, và, với tư cách là lý tính lý thuyết, tự mình tuyệt nhiên không có được những nguyên tắc cấu tạo mà chỉ có được những nguyên tắc điều hành. Ta sớm nhận ra rằng nơi nào giác tính không thể đi theo cùng, lý tính ắt trở thành siêu việt và tự thể hiện trong những Ý niệm được thiết lập (như những nguyên tắc điều hành) chứ không phải trong những khái niệm có giá trị khách quan. | Trong khi đó, giác tính, tuy không thể theo kịp lý tính, nhưng lại rất cần có cho tính giá trị hiệu lực của những đối tượng, giới hạn giá trị hiệu lực của những Ý niệm này [của lý tính] trong phạm vi **chủ thể** mà thôi, mặc dù [mở rộng nó] nói chung cho mọi chủ thể thuộc giống loài này. | Có nghĩa là, giác tính giới hạn tính giá trị hiệu lực của những Ý niệm vào điều kiện là: dựa theo bản tính tự nhiên của các quan năng nhận thức của (con người) chúng ta, hay, nói khái quát hơn, dựa theo khái niệm mà **bản thân** ta có thể tạo ra được từ quan năng của một hữu thể có lý tính nhưng hữu hạn, ta không thể và không buộc phải suy tưởng bằng cách nào khác hơn được cả, mặc dù điều này không hề khẳng định rằng **co** **sở** của một phán đoán như thế là nằm ở trong **đối tượng**. Sau đây, ta muốn nêu vài ví dụ tuy rất quan trọng và cũng rất khó buộc người đọc phải xem ngay là các mệnh đề đã được chứng minh, nhưng sẽ cung cấp chất liệu để bạn đọc suy nghĩ và có thể góp phần làm sáng tỏ điều chính yếu mà chúng ta muốn bàn ở đây.

B340

Điều tất yếu cần thiết đối với giác tính con người là phải phân biệt giữa **khả thể** và **hiện thực** của những sự vật. Lý do của điều này là ở trong chủ thể trong bản tính tự nhiên của các quan năng nhận thức của ta. Một sự phân biệt như thế (giữa cái **khả hữu** và cái hiện thực) ắt sẽ không có nếu việc nhận thức không cần có hai yếu tố hoàn toàn khác nhau về loại, đó là giác tính dành cho những khái niệm và trực quan cảm tính dành cho những đối tượng tương ứng với chúng. Nếu giả sử giác tính của ta là có tính trực quan, ắt nó sẽ không có đối tượng nào khác ngoài những đối tượng hiện thực. Trong trường hợp ấy, những khái niệm (chỉ mở rộng đến khả thể của một đối tượng) lẫn những trực quan cảm tính (mang lại cho ta một điều gì đấy nhưng không cho phép ta nhận thức điều ấy như một đối tượng [vì còn cần phải có khái niệm của giác tính]), ắt đều biến mất hết cả. Trong khi đó, mọi sự phân biệt của ta giữa cái đơn thuần khả hữu với cái hiện thực lại dựa vào chỗ: cái khả hữu chỉ có nghĩa là sự thiết định biểu tượng về một sự vật liên quan đến khái niệm của ta và, nói chung, liên quan đến quan năng suy tưởng, trong

[402]

khi cái hiện thực là sự thiết định sự vật trong bản thân nó (bên ngoài khái niệm này)*. Vậy, sự phân biệt những sự vật khả hữu với những sự vật hiện thực là một sự phân biệt chỉ đơn thuần có giá trị chủ quan đối với giác tính con người, vì lẽ ta lúc nào cũng có thể có một sự vật nào đó trong các tư tưởng của ta, mặc dù nó không hề tồn tại hiện thực, hoặc ta có thể hình dung một sự vật như là được mang lại mặc dù ta không hề có khái niệm nào về nó. Cho nên, các mệnh đề như là: “những sự vật có thể khả hữu nhưng không tồn tại hiện thực”, và “do đó, từ khả thể đơn thuần không thể suy ra sự tồn tại hiện thực” đều hoàn toàn có giá trị đối với lý tính con người song không hề chứng minh rằng sự phân biệt này là nằm trong bản thân những sự vật**. Bảo rằng ta không được phép suy ra, và do đó, bảo rằng các mệnh đề ấy tuy có giá trị về những đối tượng (trong chừng mực quan năng nhận thức của ta – xét như có-điều kiện một cách cảm tính – đang làm việc với những đối tượng của giác quan) nhưng không có giá trị đối với những sự vật **nói chung** [những sự vật trong tự thân chúng] là hết sức sáng tỏ nếu ta hiểu được đòi hỏi không thể từ bỏ của lý tính là luôn giả định một cái gì đấy (tức cơ sở nguyên thủy) phải tất yếu tồn tại như là cái vô-điều kiện, trong đó khả thể và hiện thực không còn được phân biệt nữa, và, đối với Ý niệm ấy, giác tính của ta tuyệt nhiên không hề có nổi một khái niệm nào, nghĩa là, giác tính không tìm ra cách nào để hình dung được một sự vật như thế lẫn phương thức hiện hữu của nó. Bởi nếu giác tính **suy tưởng** về một sự vật [vô-điều kiện] như thế (giác tính có thể tha hồ suy tưởng về bất kỳ điều gì), thì sự vật chỉ đơn thuần được hình dung như là **khả hữu** mà thôi. Còn nếu giác tính có ý thức về sự vật ấy như là được mang lại ở trong trực quan, thì bấy giờ sự vật ấy hóa ra là hiện thực và không còn có gì để được suy tưởng như là khả hữu. Như thế, khái niệm về một Hữu thể tuyệt đối tất yếu quả là một Ý niệm thiết yếu, không thể thiếu được của lý tính, nhưng vẫn là một khái niệm **nghĩ vẫn** mà giác tính con người không bao giờ có thể đạt tới được. Ý niệm ấy tuy có giá trị cho việc sử dụng các quan năng nhận thức của ta tương ứng với đặc điểm cấu tạo riêng có của chúng, nhưng không có giá trị về đối tượng. | Và [tất nhiên] nó cũng không có giá trị đối với bất kỳ một loại hữu thể có nhận thức nào, bởi tôi không thể tiên-giả định rằng trong bất kỳ loại hữu thể có khả năng nhận thức nào cũng có sự phân biệt giữa tư duy [suy tưởng] và trực quan như là hai điều kiện khác nhau trong việc sử dụng các quan năng nhận thức, hay nói khác đi, như là hai điều kiện khác nhau giữa khả năng và hiện thực của những sự vật. Đối với [loại] **giác tính** nào đó vốn không có sự phân biệt này, nó có thể bảo rằng: mọi đối tượng được tôi biết thì đều tồn tại, nghĩa là, đều **hiện hữu hiện thực (existieren)** cả, và, như vậy, khả thể [hay tính có thể có] của sự vật nào không hiện hữu hiện thực (tức tính bất tất hay tính tất yếu trái ngược nhau với những sự vật hiện hữu hiện thực) ắt sẽ tuyệt nhiên không bao giờ **có mặt trong sự** hình dung của một hữu thể thuộc loại như thế. Nhưng, điều gây khó khăn cho giác tính của ta khi xử lý những khái niệm của mình như cách lý tính đang làm chỉ là ở chỗ: đối với giác tính, như là giác tính của con người, điều được lý tính biến thành nguyên tắc **thuộc về** đối tượng thì đối với giác tính, đó là cái gì siêu việt (nghĩa là bất khả đối với

* (bên ngoài khái niệm này): được Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).

** Xem thêm “Các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung” (Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B266 và tiếp), theo đó các phạm trù về hình thái (Modalität) như “khả năng”, “hiện thực”, “tất yếu” chỉ diễn tả mối quan hệ của chúng với quan năng nhận thức thôi chứ không làm tăng thêm hay mở rộng gì cho khái niệm nhằm **xác định** đối tượng cả. (N.D).

- [403] các điều kiện chủ quan của nhận thức giác tính). – Ở đây, tâm ngôn luôn luôn có giá trị là: mọi đối tượng mà sự nhận thức về chúng vượt ra khỏi quan năng của giác tính đều được ta suy tưởng dựa theo các điều kiện chủ quan của việc sử dụng quan năng này, tức các điều kiện thiết yếu gắn liền với bản tính tự nhiên của chúng ta (tức của **con người**). | Nếu những phán đoán được đưa ra bằng cách này (và không có cách lựa chọn nào khác đối với các khái niệm **siêu việt**) không thể trở thành những nguyên tắc **cấu tạo** làm nhiệm vụ xác định đối tượng đúng như bản thân đối tượng, thì chúng vẫn là những nguyên tắc **điều hành** được chấp nhận từ thể đứng của con người trong việc sử dụng chúng một cách **nội tại** và vững chắc.

Giống như lý tính, trong việc nghiên cứu lý thuyết về giới Tự nhiên, phải giả định Ý niệm về một sự tất yếu vô-điều kiện của cơ sở nguyên thủy của Tự nhiên, thì trong lĩnh vực **thực hành**, nó cũng tiên-giả định một tính nhân quả vô-điều kiện hay sự tự do của riêng nó (đối với Tự nhiên), bằng cách có ý thức về mệnh lệnh hay điều răn (Gebote) luân lý của chính mình. Ở đây, sự tất yếu khách quan của hành vi, với tư cách là một nghĩa vụ, ắt sẽ đối lập lại với sự tất yếu mà hành vi có thể có với tư cách là một sự kiện, nếu cơ sở của hành vi là ở trong Tự nhiên chứ không phải ở trong Tự do (tức là, ở trong tính nhân quả của lý tính). | Hành vi tuyệt đối-tất yếu về mặt luân lý được xem là hoàn toàn bất tất về mặt “tự nhiên” (physisch), vì những gì tất yếu **phải** diễn ra [về mặt luân lý] thường không hề **diễn ra** [về mặt “tự nhiên”]. | Cho nên, rõ ràng là do đặc điểm cấu tạo chủ quan của quan năng luân lý của ta khiến cho những quy luật luân lý **phải được hình dung** như là những mệnh lệnh, những điều răn, và những hành vi phù hợp với chúng được xem như là những nghĩa vụ và lý tính diễn đạt sự tất yếu này không phải bằng một chữ “Là” (Sein) (diễn ra như một sự kiện) mà bằng chữ “Phải là” (Sein-Sollen). | Điều này ắt không phải như thế nếu giả sử lý tính, trong tính nhân quả của nó, được xem như độc lập với cảm năng (như là điều kiện chủ quan cho việc áp dụng lý tính vào những đối tượng của Tự nhiên), và, với tư cách là nguyên nhân, nếu lý tính là ở trong một thế giới khả niệm [siêu-cảm tính] hoàn toàn nhất trí với quy luật luân lý. | Bởi, trong một thế giới như thế, không hề có sự phân biệt giữa cái “**Phải-là**” (Sollen) và cái “Đang làm” (Tun), giữa một quy luật thực hành về những gì chỉ **có thể có được** thông qua bản thân ta với quy luật lý thuyết về những gì trở thành **hiện thực** thông qua bản thân ta. Do đó, mặc dù một thế giới khả niệm – trong đó mọi việc sở dĩ là hiện thực chỉ vì chúng (như là điều Thiện) là khả hữu cùng với sự Tự do như là điều kiện hình thức của chúng – đối với ta là một khái niệm siêu việt, không thể dùng được như là một nguyên tắc cấu tạo để **xác định** một đối tượng và tính thực tại khách quan của nó nhưng nó vẫn là một nguyên tắc **điều hành** phổ biến do đặc điểm cấu tạo của bản tính tự nhiên (có phần cảm tính) và của quan năng của ta trong chừng mực ta có thể hình dung nó tương ứng với đặc điểm cấu tạo của lý tính chúng ta, nghĩa là, của mọi hữu thể có lý tính nhưng lại gắn liền với thế giới cảm tính. Nguyên tắc [điều hành] này không **xác định** một cách khách quan đặc điểm cấu tạo của sự Tự do xét như hình thức của tính nhân quả, nhưng lại làm cho quy tắc của những hành vi phù hợp với Ý niệm ấy trở thành **mệnh lệnh** cho bất kỳ ai, với giá trị hiệu lực không kém gì như khi giả sử nó làm nhiệm vụ “xác định”.

Điều này cũng đúng như thế đối với trường hợp được ta đang bàn ở đây. | Ta ắt sẽ không tìm thấy sự phân biệt nào giữa cơ chế [máy móc] của Tự nhiên và kỹ thuật của Tự nhiên, tức, của sự nối kết hợp mục đích của nó, nếu giả sử giác tính của ta không thuộc vào loại phải nhất thiết đi từ cái phổ biến đến cái đặc thù. | **Đối với cái** đặc thù, năng lực phán đoán ắt sẽ không nhận ra được tính hợp mục đích nào, và, do đó, không thể hình thành phán đoán **xác định** nào cả, nếu không có một quy luật phổ biến để thâm gồm cái đặc thù ấy vào bên dưới nó. Nhưng, cái đặc thù, xét như cái đặc thù, chứa đựng một điều gì đó bất tất trong quan hệ với cái phổ biến, trong khi đó, lý tính lại đòi hỏi sự thống nhất và tính hợp quy luật trong việc nối kết những quy luật đặc thù của Tự nhiên. | Tính hợp quy luật này của cái đặc thù được gọi là tính hợp mục đích; và việc rút ra những quy luật đặc thù từ cái phổ biến, do yếu tố bất tất của chúng, là không thể có được một cách tiên nghiệm (a priori) thông qua một sự xác định đối với khái niệm về đối tượng. | Như thế, khái niệm về tính hợp mục đích của Tự nhiên trong những sản phẩm của nó là tất yếu đối với năng lực phán đoán của con người trong quan hệ với Tự nhiên, nhưng lại không liên quan gì đến sự xác định về đối tượng. | Vì thế, nó là một nguyên tắc chủ quan của lý tính đối với năng lực phán đoán; và, với tư cách là nguyên tắc điều hành (chứ không phải cấu tạo) vẫn có giá trị hiệu lực tất yếu đối với năng lực phán đoán của **con người như thế** đó là một nguyên tắc khách quan.

**VỀ ĐẶC ĐIỂM RIÊNG CÓ CỦA GIÁC TÍNH
CON NGƯỜI NHỜ ĐÓ KHÁI NIỆM VỀ MỘT MỤC ĐÍCH TỰ NHIÊN
CÓ THỂ CÓ ĐƯỢC CHO TA**

B345 Trong mục “Nhận xét” [§76] trước đây, ta đã nêu các đặc điểm riêng có của các quan năng nhận thức của ta (kể cả các quan năng cao cấp) đã dễ dàng dẫn dắt ta đi đến chỗ chuyển các đặc điểm ấy thành những thuộc tính khách quan vào bản thân những sự vật. | Nhưng, các đặc điểm ấy chỉ liên quan đến **các ý niệm** mà không có đối tượng nào trong kinh nghiệm có thể tương ứng được và chúng chỉ có thể phục vụ như là các nguyên tắc điều hành trong việc theo đuổi kinh nghiệm mà thôi. Đó chính là trường hợp của khái niệm về một mục đích tự nhiên liên quan đến nguyên nhân cho khả thể của một thuộc tính như thế và nguyên nhân ấy chỉ có thể nằm ở trong Ý niệm. | Nhưng, kết quả tương ứng với nguyên nhân ấy (tức bản thân sản phẩm) lại được mang lại ở trong Tự nhiên; và khái niệm về một tính nhân quả của Tự nhiên như là của một Hữu thể hành động dựa theo các mục đích lại có vẻ biến Ý niệm về một mục đích tự nhiên thành một nguyên tắc cấu tạo, cho nên, chính ở điểm này, Ý niệm ấy có chỗ dị biệt với mọi Ý niệm khác.

Tuy nhiên, chỗ dị biệt này là ở chỗ: **Ý niệm đang bàn không phải là một nguyên tắc lý tính dành cho giác tính mà là cho năng lực phán đoán.** Vì thế, nó chỉ là việc áp dụng một **giác tính nói chung** vào cho những đối tượng khả hữu của kinh nghiệm; cụ thể là trong những trường hợp khi năng lực phán đoán chỉ có thể có tính phản tư chứ không có tính xác định, và do đó, khi đối tượng, dù được mang lại ở trong kinh nghiệm, không thể được phán đoán một cách **xác định** tương ứng với Ý niệm (huống hồ tương ứng một cách hoàn toàn) mà chỉ có thể được **phản tư** mà thôi.

B346 Như vậy, đây là một đặc điểm riêng có của giác tính (**con người**) của chúng ta liên quan đến năng lực phán đoán trong sự phản tư của nó về những sự vật của Tự nhiên. Nhưng, nếu như thế, thì ở đây phải có ý niệm về một giác tính khả hữu **khác hẳn** với giác tính con người làm căn bản (cũng giống như trong *Phê phán lý tính thuần túy*, ta phải có trong tư tưởng về một [loại] trực quan khả hữu nào đó, khác hẳn với trực quan của ta, nếu trực quan của ta phải được xem như là một loại đặc thù, vì đối tượng chỉ có giá trị với nó như là những “hiện tượng”)*. | Và vì thế, ta có thể nói rằng: một số sản phẩm tự nhiên, – do đặc điểm đặc thù của giác tính chúng ta –, **phải được chúng ta xem xét** về mặt khả thể của chúng **như thể** là được sản sinh ra một cách hữu ý và như là những mục đích. | Nhưng ta lại không được vì thế mà đòi hỏi rằng ở đây phải **thực sự** có mặt một nguyên nhân đặc thù có sự hình dung về một mục đích như là cơ sở [có chức năng] xác định; và [đồng thời] ta cũng không được phép phủ nhận rằng một Giác tính nào đó, khác hẳn (nghĩa là: cao hơn) [406] giác tính con người có thể tìm ra được cơ sở cho khả thể của những sản phẩm như thế của Tự nhiên ngay trong cơ chế [máy móc] của Tự nhiên, tức là, trong một sự nối kết nhân quả mà nguyên nhân của nó không loại trừ là một

* Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B72: Phân biệt giữa trực quan của con người như là trực quan cảm tính, phái sinh (intuitus derivativus) với trực quan của thần thánh như là trực quan căn nguyên, trí tuệ (intuitus originarius). (N.D).

Giác tính [nào đó cao hơn]. Như vậy ở đây vấn đề là nằm ở mối quan hệ giữa giác tính của ta với năng lực phán đoán, nghĩa là, ta đi tìm một **sự bất tất** nào đó trong đặc điểm cấu tạo của giác tính chúng ta để có thể chỉ ra đặc điểm này như là đặc điểm **riêng có** phân biệt giác tính của ta với các loại Giác tính khả hữu nào khác.

B347 Tính bất tất này có mặt một cách hoàn toàn tự nhiên ở trong **cái đặc thù** mà năng lực phán đoán có nhiệm vụ đưa nó vào dưới cái phổ biến của các khái niệm của giác tính. | Bởi vì, cái phổ biến của giác tính (con người) chúng ta không xác định cái đặc thù; và trước sự tri giác của ta, bao nhiêu sự vật khác nhau với vô vàn những cách thức lại có thể xuất hiện nhất trí **trong một** đặc điểm chung là điều hoàn toàn bất tất. Giác tính của ta là một quan năng của những khái niệm, tức là, một giác tính suy lý (diskursiv); và việc cái đặc thù thuộc đủ loại và khác nhau đến bao nhiêu đi nữa đều có thể được mang lại cho giác tính ở trong Tự nhiên và được đưa vào dưới những khái niệm của giác tính rõ ràng phải là có tính bất tất. Nhưng, vì lẽ trực quan cũng thuộc về nhận thức, và một quan năng trực quan có **một tính tự khởi hoàn toàn** ắt phải là một quan năng nhận thức khác hẳn với cảm năng và hoàn toàn độc lập với cảm năng, hay, nói khác đi, phải là một Giác tính theo nghĩa rộng nhất của từ này [ám chỉ “trực quan trí tuệ” của thần thánh. N.D]. Như thế, ta có thể **suy tưởng** về một **Giác tính [có khả năng] trực quan (intuitiver Verstand)** (chỉ theo nghĩa phủ định [nghĩa là không biết nó là gì], chỉ có điều không phải là suy lý [như giác tính con người])*, tức một giác tính không đi từ cái phổ biến đến cái đặc thù, rồi từ đó đi đến cái cá biệt (thông qua những khái niệm). | Đối với loại Giác tính ấy, tính bất tất của sự trùng hợp của Tự nhiên trong những sản phẩm của nó dựa theo những quy luật **đặc thù** với giác tính ắt không diễn ra; và chính sự bất tất này làm cho giác tính của ta gặp bao khó khăn để đưa cái đa tạp của Tự nhiên vào sự thống nhất của nhận thức, một công việc mà giác tính của ta chỉ có thể hoàn thành bằng cách mang những đặc điểm tự nhiên vào một sự tương ứng hết sức bất tất với quan năng của những khái niệm [tức: giác tính] của ta, điều mà loại Giác tính-trực quan ấy không hề cần đến.

B348 **Như thế**, giác tính của ta có đặc điểm riêng trong quan hệ với năng lực phán đoán, đó là: trong nhận thức bằng giác tính, cái đặc thù không được xác định bởi cái phổ biến và vì thế, không thể được rút ra từ cái phổ biến; nhưng, đồng thời, cái **đặc thù** này ở trong cái đa tạp của Tự nhiên phải trùng hợp với [407] cái phổ biến (nhờ vào những khái niệm và những quy luật), khiến cho nó có thể được thu vào dưới cái phổ biến. | Sự trùng hợp này – dưới các điều kiện như thế – phải là hết sức bất tất và không có nguyên tắc xác định nào dành cho năng lực phán đoán cả.

Bây giờ, để chỉ ít có thể suy tưởng về khả thể của một sự trùng hợp như thế của những sự vật của Tự nhiên với năng lực phán đoán của ta (sự trùng hợp được ta hình dung như là bất tất, và, do đó, chỉ có thể có được nhờ vào một **mục đích** hướng về nó), ta đồng thời phải suy tưởng về một Giác tính khác mà trong quan hệ với nó và nhất là với mục đích được gán cho nó, ta có thể hình dung sự trùng hợp giữa những định luật với năng lực phán đoán của

* Câu trong ngoặc tròn () là do Kant thêm vào cho các ấn bản B và C. (N.D).

ta như là **tất yếu**, trong khi đối với giác tính của ta, sự trùng hợp ấy chỉ có thể suy tưởng được là nhờ thông qua sự **trung gian nối kết** của những mục đích.

B349 Trong thực tế, giác tính của ta có đặc tính là: trong tiến trình nhận thức, chẳng hạn, nhận thức về nguyên nhân của một sản phẩm, ta phải đi từ cái **phổ biến-phân tích** (các khái niệm) đến cái đặc thù (tức trực quan thường nghiệm được mang lại). | Như thế, đối với cái đa tạp của cái đặc thù, giác tính không xác định điều gì hết mà phải chờ sự xác định này từ năng lực phán đoán **vốn làm** công việc thấu gồm trực quan thường nghiệm (nếu đối tượng là một sản phẩm tự nhiên) vào dưới khái niệm. Tuy nhiên, ta vẫn có thể suy tưởng đến một [loại] Giác tính không có tính suy lý như giác tính của ta mà có tính trực quan, ắt Giác tính ấy sẽ đi từ cái **phổ biến-tổng hợp** (trực quan về một cái toàn bộ xét như cái toàn bộ) đến cái đặc thù, tức là, đi từ cái toàn bộ đến những bộ phận. | Tính **bất tất** của sự nối kết giữa những bộ phận để cho một hình thức xác định của cái toàn bộ có thể có được, không hề được bao hàm trong một Giác tính như thế và trong sự hình dung của nó về cái toàn bộ. | Giác tính của ta lại cần có điều này bởi nó phải đi từ những bộ phận như là những cơ sở được suy tưởng một cách phổ biến đến những hình thức khác nhau có thể được thấu gồm vào dưới những cơ sở ấy như là những kết quả. Dựa theo đặc điểm cấu tạo của giác tính chúng ta, một cái toàn bộ **hiện thực** của Tự nhiên chỉ được xem như là kết quả của những lực vận động cạnh tranh nhau của những bộ phận. Vì thế, nếu giả thiết rằng ta không muốn hình dung khả thể của cái toàn bộ như là phụ thuộc vào khả thể của những bộ phận (dựa theo phương cách của giác tính suy lý của ta), mà dựa theo chuẩn mực của Giác tính-trực quan (căn nguyên) để hình dung khả thể của những bộ phận (dựa theo đặc điểm cấu tạo và sự nối kết của chúng) như là phụ thuộc vào khả thể của cái toàn bộ. | [Trong trường hợp ấy], tương ứng với đặc điểm riêng có nói trên của giác tính chúng ta, không thể có việc cái toàn bộ sẽ chứa đựng cơ sở cho khả thể của sự nối kết của những bộ phận (điều này ắt sẽ là một sự mâu thuẫn trong nhận thức suy lý), mà chỉ có việc: sự **hình dung** về cái toàn bộ có thể chứa đựng cơ sở cho khả thể của hình thức của nó và sự nối kết của những bộ phận thuộc về nó. Trong trường hợp ấy, một cái toàn bộ như thế ắt sẽ là một kết quả (**sản phẩm**), còn sự **hình dung** về nó được xem như là nguyên nhân cho khả thể của nó; thế nhưng, sản phẩm của một nguyên nhân mà cơ sở xác định của nó chỉ đơn thuần là sự hình dung về kết quả của nó chính là cái được gọi là một mục đích. | Do đó, nó [cái toàn bộ] chỉ đơn thuần là một kết quả của đặc điểm cấu tạo đặc thù của giác tính chúng ta, vốn hình dung những sản phẩm của Tự nhiên như là khả hữu dựa theo một loại tính nhân quả khác hẳn với tính nhân quả của những định luật tự nhiên của vật chất, tức tính nhân quả của những mục đích và nguyên nhân mục đích. | Và như thế, nguyên tắc này không làm việc với khả thể của bản thân những sự vật như thế (cho dù được xem như là những hiện tượng) dựa theo phương thức sản sinh ra chúng mà chỉ với sự phán đoán về chúng, tức với sự phán đoán là khả hữu đối với giác tính của ta. Ở đây, ta cũng thấy ngay lý do tại sao trong khoa học tự nhiên, ta không còn vừa lòng với một sự giải thích về những sản phẩm của Tự nhiên bằng một tính nhân quả dựa theo những mục đích. | Bởi lẽ ở đó, ta chỉ muốn phán đoán về sự sản sinh của Tự nhiên đơn thuần theo kiểu phù hợp với quan năng phán đoán của ta, tức với năng lực phán đoán phản tư, chứ không liên quan đến bản thân những sự vật nhân danh năng lực phán đoán xác định. Ở đây, tuyệt nhiên không cần phải chứng minh

B350
[408]

rằng một “**intellectus archetypus**” [Giác tính hay Trí tuệ căn nguyên] là khả hữu, mà chỉ cần chứng minh rằng ta được dẫn dắt tới Ý niệm về nó – vốn không chứa đựng sự mâu thuẫn nào –, đối lập lại với giác tính **suy lý** của ta, là thứ giác tính cần đến “những hình ảnh” [những bản sao] (**intellectus ectypus**), và đối lập lại với tính bất tất của đặc điểm cấu tạo của giác tính này.

Nếu ta xem xét một cái toàn bộ mang tính vật chất về mặt hình thức của nó như là một sản phẩm của những bộ phận cùng với những lực và năng lực tự kết hợp với nhau (cũng như với những vật liệu khác), ta hình dung về một phương thức sản sinh có tính cơ giới của cái toàn bộ ấy. Nhưng, bằng cách này, không hình thành nên khái niệm nào về một cái toàn bộ như là mục đích, mà khả thể bên trong của nó luôn tiên-giả định ý niệm về một cái toàn bộ khiến cho đặc tính cấu tạo và phương thức hoạt động của những bộ phận phải phụ thuộc vào, giống như khi ta phải hình dung về một cơ thể có tổ chức. Nhưng, như đã thấy, điều này không dẫn đến kết luận rằng việc sản sinh có tính cơ giới của một cơ thể như thế là không thể có được; bởi bảo thể thì cũng phải bảo rằng đối với **bất kỳ loại giác tính nào** cũng đều không thể (hay mâu thuẫn) khi hình dung một sự thống nhất như thế ở trong sự nối kết của cái đa tạp mà không có ý niệm về sự thống nhất và đồng thời cũng là nguyên nhân sản sinh ra nó, tức là, không có sự sản sinh hữu ý [có mục đích]. Tất nhiên, ta có thể đi đến kết luận ấy nếu giả sử ta có quyền **xem những** thực thể vật chất như là những vật-tự thân (Ding an sich selbst). Vì, trong trường hợp ấy, sự thống nhất tạo nên cơ sở cho khả thể của những cấu tạo tự nhiên ắt chỉ **đơn giản** là sự thống nhất của không gian. | Song, không gian lại không phải là cơ sở hiện thực của những sản phẩm mà chỉ là điều kiện mô thức của chúng*, mặc dù không gian có điểm tương tự với cơ sở hiện thực được ta tìm kiếm ở chỗ trong đó không bộ phận nào có thể được xác định trừ khi ở trong mối quan hệ với cái toàn bộ (do đó, hình dung về cái toàn bộ là cơ sở cho khả thể của những bộ phận). Nhưng, vì chỉ ít cũng có thể xem xét thể giới vật chất như là hiện tượng đơn thuần và cũng có thể suy tưởng về **cơ chất** của thể giới ấy như cái gì giống như một vật-tự thân (không phải là hiện tượng), và gán cho nó một trực quan trí tuệ tương ứng (dù không phải là loại trực quan của chúng ta). | Như thế, dù là không thể nhận thức được đối với ta, ắt có ở đây một cơ sở hiện thực siêu-cảm tính dành cho giới Tự nhiên, mà bản thân ta cũng thuộc về giới Tự nhiên ấy. | Trong giới Tự nhiên ấy, ta [vừa] xem xét những gì là tất yếu ở trong Tự nhiên xét như đối tượng của giác quan dựa theo những **định luật máy móc**, nhưng [vừa] xem xét dựa theo những **quy luật mục đích luận** về sự nhất trí và thống nhất của những định luật đặc thù và những hình thức của nó – mà theo cơ chế máy móc, ta phải phán đoán một cách bất tất – xét như những đối tượng của lý tính (thậm chí cả toàn bộ giới Tự nhiên như là một Hệ thống). | Vậy, ta cần phải phán đoán về giới Tự nhiên dựa theo **cả hai** loại nguyên tắc khác nhau, trong đó phương cách giải thích cơ giới **không** bị phương cách mục đích luận loại bỏ như thể chúng mâu thuẫn với nhau.

Từ đó ta có thể nhận ra một điều vốn thường dễ phỏng đoán nhưng rất khó chứng minh **và khẳng quyết** chắc chắn, đó là: nguyên tắc về một sự diễn dịch [hay diễn giải] có tính cơ giới về những sản phẩm tự nhiên hợp mục đích

* Không gian chỉ là điều kiện mô thức của trực quan của chủ thể về những sự vật. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*. (Cảm năng học siêu nghiệm. Khảo sát siêu nghiệm về khái niệm không gian, B40 và tiếp). (N.D).

là có thể cùng tồn tại bên cạnh sự diễn dịch mục đích luận, đồng thời không hề cho phép ta không cần đến sự diễn dịch mục đích luận. | Nghĩa là: trong một sự vật mà ta phải phán đoán như là một **mục đích** tự nhiên (một thực thể hữu cơ, có tổ chức), ta phải tận lực tìm tòi mọi định luật đã biết lẫn còn phải khám phá về sự sản sinh có tính cơ giới và phải hy vọng sẽ có nhiều tiến bộ trong việc này, đồng thời không bao giờ có thể không cần đến một cơ sở hoàn toàn khác của sự sản sinh cho khả thể của một sản phẩm như thế, tức không bao giờ không cần cầu viện đến một tính nhân quả nhờ vào những mục đích. | Tuyệt nhiên không một lý tính nào của con người (cũng như không một lý tính hữu hạn nào giống lý tính của ta về chất và cho dù có vượt hơn ta về mức độ) có thể hy vọng hiểu được sự sản sinh kể cả của một ngọn cỏ chỉ bằng những nguyên nhân cơ giới đơn thuần. Về khả thể của một đối tượng như vậy, sự nối kết **mục đích luận** của các nguyên nhân và kết quả là hoàn toàn không thể thiếu được đối với năng lực phán đoán, kể cả trong việc nghiên cứu về nó chỉ bằng sự hướng dẫn của kinh nghiệm. | Vì lẽ những đối tượng bên ngoài xét như những hiện tượng không thể bắt gặp một cơ sở đầy đủ liên quan đến các mục đích, nên, cơ sở này, tuy nằm ở **bên trong** Tự nhiên, nhưng chỉ có thể được đi tìm ở trong **cơ chất siêu-cảm tính (übersinnliches Substrat)** của Tự nhiên, thế nhưng mọi nhận thức khả hữu của ta về nó đều bị **cắt đứt**. | Thế nên, ta tuyệt nhiên không thể nào khai thác được từ **bản thân** giới Tự nhiên những cơ sở cho việc giải thích về những sự nối kết hợp mục đích; và do đặc điểm cấu tạo của các quan năng nhận thức của con người, ta tất yếu phải đi tìm cơ sở tối cao cho những sự nối kết này ở trong một Giác tính nguyên thủy với tư cách là Nguyên nhân của thế giới.

B354



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

**VỀ SỰ HỢP NHẤT GIỮA NGUYÊN TẮC CƠ GIỚI LUẬN PHỔ
QUÁT CỦA VẬT CHẤT VỚI NGUYÊN TẮC MỤC ĐÍCH LUẬN
TRONG “KỸ THUẬT
CỦA TỰ NHIÊN” (TECHKIK DER NATUR)**

Điều vô cùng quan trọng đối với lý tính là không được đánh mất cơ chế [máy móc] của Tự nhiên ở trong những sản phẩm của nó, và, trong việc giải thích về chúng, không được bỏ qua cơ chế này, bởi, nếu không có cơ chế ấy, ta sẽ không thể đạt được tri thức nào hết về bản tính tự nhiên của những sự vật. Nếu ta lập tức thừa nhận rằng có một Kiến trúc sư tối cao [Đấng tạo hóa] đã trực tiếp sáng tạo ra những hình thức của giới Tự nhiên ngay từ đầu hay bảo rằng Đấng tạo hóa ấy đã tiên định những hình thức tiếp tục diễn ra trong Tự nhiên theo cùng một khuôn mẫu, nhận thức của ta về Tự nhiên ắt chẳng tăng tiến được chút gì. | Lý do là vì: ta không thể biết gì về phương thức hành động của Hữu thể ấy lẫn về những ý tưởng chứa đựng những nguyên tắc cho khả thể của những thực thể tự nhiên, và, không thể dùng chúng để giải thích giới Tự nhiên **từ bên trên xuống** (theo kiểu tiên nghiệm/a priori). Còn nếu **đi từ dưới lên** (theo kiểu hậu nghiệm/a posteriori), tức xuất phát từ những hình thức hình thức của những đối tượng của kinh nghiệm, ta mong muốn **giải thích** tính hợp mục đích mà ta tin rằng mình sẽ gặp được ở trong kinh nghiệm bằng cách viện đến một nguyên nhân hoạt động tương ứng với những mục đích, thì sự giải thích của ta hoàn toàn có tính lặp thừa (tautologisch)* và ta chỉ lừa dối lý tính bằng ngôn từ mà thôi. | Đó là chưa nói, với cách giải thích này, khi ta tự lạc lối vào trong cái siêu việt mà tri thức tự nhiên không thể nào theo kịp, lý tính ắt bị dẫn dắt vào con đường mơ mộng hão huyền, điều mà ý hướng và mục đích (Bestimmung)* tối thượng của lý tính phải biết tránh khỏi.

[411] **Mặt khác**, cũng cần thiết không kém là không được đơn giản bỏ qua châm ngôn của lý tính về việc sử dụng nguyên tắc về mục đích trong những sản phẩm của Tự nhiên. | Bởi vì, mặc dù nguyên tắc này không làm cho phương cách sản sinh của những sản phẩm ấy được dễ hiểu hơn chút nào, nhưng nó vẫn là một nguyên tắc **trợ giúp nghiên cứu (heuristisch)**** trong việc tìm tòi những định luật đặc thù của Tự nhiên; tất nhiên với điều kiện là không định dùng nó để **giải thích** bản thân giới Tự nhiên – trong việc này, ta thường vẫn chỉ nói về những mục đích tự nhiên, dù rõ ràng muốn lý giải một sự thống nhất hữu ý về mục đích –, nghĩa là, không tìm kiếm cơ sở cho khả thể của những định luật đặc thù này **ở bên ngoài** Tự nhiên. Nhưng, vì kỳ cùng ta cũng phải đi đến vấn đề này, nên lại cũng cần thiết phải **suy tưởng** cho Tự nhiên một loại tính nhân quả đặc biệt không biểu lộ chính mình ở bên trong Tự nhiên như cơ chế máy móc của những nguyên nhân tự nhiên. | Nghĩ

* tức dùng nguyên nhân mục đích để giải thích tính hợp mục đích. (N.D).

* **Bestimmung**: sự quy định, vận mệnh; ở đây, chúng tôi dịch là “ý hướng và mục đích” để có ý **nhấn mạnh**. (N.D).

** **Heuristik**: (nguyên gốc Hy Lạp: **heuriskein**: phát hiện, tìm ra) chỉ nghệ thuật khám phá (La Tinh: “ars inveniendi”) tức môn học về các phương cách để giải quyết vấn đề, chứng minh hoặc bác bỏ những nội dung thường nghiệm hoặc không thường nghiệm của các khoa học. Môn học hỗ trợ khám phá này chỉ sử dụng các loại suy, phỏng đoán, các giả thiết làm việc, các mô hình... để thử tìm hiểu sự vật. Chẳng hạn, Kant sử dụng nguyên tắc về tính có mục đích, giả định các sự kiện trong tự nhiên đều ở trong mối quan hệ mục đích luận để nhờ đó tìm ra những định luật tự nhiên. Ngày nay, các nguyên tắc và phương pháp hỗ trợ khám phá (heuristische Prinzipien) vẫn được ưa chuộng và cũng chỉ có tính hỗ trợ, giả định mà thôi. (N.D).

là, bên cạnh **tính thụ nhận (Rezeptivität)** của nhiều hình thức khác nhau của vật chất **thông qua** cơ chế máy móc, phải được bổ sung thêm một **tính tự khởi (Spontaneität)** của một nguyên nhân (tất nhiên không thể là vật chất), vì nếu không có nguyên nhân này, ắt không nêu được cơ sở nào cho những hình thức ấy. Không nghi ngờ gì, lý tính, trước khi đi bước này, phải tiến hành hết sức thận trọng và không được ra sức giải thích mọi “kỹ thuật của Tự nhiên” – tức bất kỳ quan năng sản sinh nào của Tự nhiên cho thấy tính hợp mục đích trong hình thái của nó chỉ cho sự lĩnh hội của ta (chẳng hạn như nơi những cơ thể sống) – bằng cách **mục đích luận**, mà bao giờ cũng phải xem như là khả hữu một cách **cơ giới** trong chừng mực có thể được. | Nhưng, nếu vì thế mà muốn loại trừ hoàn toàn nguyên tắc mục đích luận và chỉ đơn thuần chạy theo cơ chế máy móc đơn thuần – trong những trường hợp mà việc nghiên cứu của lý tính về khả thể của những hình thức tự nhiên bằng các nguyên nhân của chúng cho thấy tính hợp mục đích là không thể phủ nhận được và rõ ràng có quan hệ với một loại tính nhân quả khác – thì tức là làm cho lý tính trở nên hoang đường, đẩy nó vào mớ bòng bong của những ảo ảnh về những năng lực tự nhiên không thể nào suy tưởng được, không khác gì việc làm cho lý tính trở thành mơ mộng hão huyền khi chỉ chạy theo phương cách giải thích đơn thuần mục đích luận, bất chấp cơ chế tự nhiên.

Trong cùng một sự vật tự nhiên, cả hai nguyên tắc không thể được nối kết lại với nhau như là các mệnh đề cơ bản để giải thích (hay diễn dịch) cái này bằng cái kia được, nghĩa là, chúng không thể hợp nhất đối với năng lực phán đoán **xác định** như là các nguyên tắc có tính giáo điều và cấu tạo của việc tìm hiểu về Tự nhiên. Chẳng hạn, nếu tôi lựa chọn cách nhìn nhận rằng một con giòi là sản phẩm của cơ chế máy móc đơn thuần của **chất liệu** (của việc cấu tạo mới mẻ do chất liệu tự thực hiện khi các thành tố của nó bị thối rữa), thì tôi không thể suy diễn cùng một sản phẩm ấy từ cùng một chất liệu như là được tạo ra từ **một tính nhân** quả hoạt động theo các mục đích. Ngược lại, nếu tôi xem cùng một sản phẩm như là một mục đích tự nhiên, tôi không thể tính tới bất kỳ phương cách sản sinh cơ giới nào về nó, rồi xem đó như là nguyên tắc cấu tạo của năng lực phán đoán của tôi về khả thể của nó, và, do đó, hợp nhất cả hai nguyên tắc lại với nhau. Phương pháp giải thích này loại trừ phương pháp kia, kể cả khi giả định rằng, một cách khách quan, cả hai cơ sở cho khả thể của một sản phẩm như thế đều dựa trên một cơ sở duy nhất thì ta cũng không quan tâm đến cái cơ sở này. Nguyên tắc làm cho sự hợp nhất cả hai có thể có được khi phán đoán về Tự nhiên phải được đặt ở trong cái gì nằm **bên ngoài** cả hai (và do đó, nằm bên ngoài sự hình dung thường nghiệm-khả hữu về Tự nhiên) nhưng lại chứa đựng cơ sở cho chúng, đó là trong cái **Siêu-cảm tính** mà cả hai đều quy chiếu vào. Nhưng, về cái Siêu-cảm tính này, ta lại không thể có khái niệm nào ngoài khái niệm **bất định** về một cơ sở làm cho việc phán đoán về Tự nhiên bằng những định luật thường nghiệm có thể có được, nhưng ta không thể xác định nó chính xác hơn bằng bất kỳ thuộc tính nào cả. | Do đó, sự hợp nhất của cả hai nguyên tắc không thể dựa trên một cơ sở nhằm **giải thích (Erklärung-Explication)** về khả thể của một sản phẩm dựa theo những định luật được cho đối với năng lực phán đoán **xác định**, mà chỉ dựa trên một cơ sở của việc **trình bày** hay **khảo sát (Erörterung-Exposition)** dành cho năng lực phán đoán **phản tư**. – **Giải thích** có nghĩa là rút ra từ một nguyên tắc, vì thế, ta phải biết rõ về nguyên tắc này và có thể nêu nó ra được. Tất nhiên, nguyên tắc về cơ chế [máy móc] của

Tự nhiên và nguyên tắc về tính nhân quả của nó dựa theo những mục đích ở trong một và cùng một sản phẩm tự nhiên phải nối kết với nhau trong một nguyên tắc duy nhất, cao hơn, làm nguồn suối chung của chúng, bởi, nếu khác đi, chúng không thể tồn tại bên cạnh nhau ở trong việc quan sát về Tự nhiên. Nhưng, nếu nguyên tắc [cao hơn] này, một cách khách quan chung cho cả hai, – vì thế bảo đảm sự nối kết của các châm ngôn của việc nghiên cứu Tự nhiên dựa vào cả hai – phải là cái, dù có thể được chỉ ra, nhưng lại không thể được biết đến một cách xác định và được vạch ra một cách rõ ràng để sử dụng cho các trường hợp nảy sinh, nên, từ một nguyên tắc như thế, ta không thể rút ra sự **giải thích** nào cả, nghĩa là, không thể rút ra một cách rõ ràng, xác định về khả thể của sản phẩm tự nhiên tương ứng với hai nguyên tắc dị loại nói trên. Trong khi đó, nguyên tắc chung cho cả sự diễn dịch cơ giới lẫn mục đích luận chính là cái **Siêu-cảm tính**, phải được ta đặt làm nền móng cho Tự nhiên (Tự nhiên xét như là [tổng thể những] hiện tượng). Song, từ quan điểm lý thuyết, ta không thể hình thành một **khái niệm có tính** xác định và khẳng định tối thiểu nào cả về cái Siêu-cảm tính này. Vì thế, tuyệt nhiên không thể giải thích được **bằng cách nào** mà Tự nhiên (trong những định luật đặc thù của nó), **dựa theo cái** Siêu-cảm tính ấy như theo một nguyên tắc, lại tạo nên cho ta một Hệ thống có thể được nhận thức như là khả hữu hoặc bởi nguyên tắc của sự sản sinh cơ giới hoặc bởi nguyên tắc của sự sản sinh từ những nguyên nhân mục đích. | Nếu xảy ra tình huống: những đối tượng của Tự nhiên cho thấy rằng, xét về mặt khả thể của chúng, nếu ta chỉ dựa theo nguyên tắc của cơ chế máy móc (vốn luôn yêu sách đối với bất kỳ thực thể tự nhiên nào) thì không thể nào suy tưởng về chúng được mà không dựa vào các mệnh đề mục đích luận, thì ta chỉ có thể đề ra một giả thuyết mà thôi. | Đó là: ta giả định rằng ta có thể hy vọng tìm hiểu các định luật tự nhiên bằng cách quy chiếu đến cả hai nguyên tắc (dựa theo khả thể rằng sản phẩm ấy là có thể nhận thức được bằng nguyên tắc này hoặc nguyên tắc kia) mà không đụng phải về mâu thuẫn nảy sinh giữa hai nguyên tắc phán đoán về chúng. | Bởi vì, chí ít vẫn được đảm bảo về khả năng là cả hai nguyên tắc đều có thể được hợp nhất một cách khách quan ở trong **một** nguyên tắc [chung], bởi cả hai đều liên quan đến những hiện tượng vốn cùng tiên-giả định một cơ sở siêu-cảm tính.

Vậy, cơ chế [máy móc] và kỹ thuật mục đích luận (hữu ý) của Tự nhiên, đối với cùng một sản phẩm và khả thể của nó, có thể cùng phục tùng một nguyên tắc tối cao chung của Tự nhiên trong những định luật đặc thù. | Nhưng, vì lẽ nguyên tắc này là **siêu việt (transzendent)**, nên, do sự giới hạn của giác tính chúng ta, ta không thể hợp nhất cả hai nguyên tắc trong việc **giải thích** về cùng một sự sản sinh tự nhiên, cho dù khả thể nội tại của sản phẩm **này chỉ** có **hiểu được** hay **khả niệm (verständlich)** thông qua một tính nhân quả dựa theo những mục đích (như trong trường hợp vật chất có tổ chức). Do đó, nguyên tắc trên đây của mục đích luận vẫn là: dựa theo đặc điểm cấu tạo của giác tính con người, không có nguyên nhân nào ngoài những nguyên nhân hành động một cách có chủ ý là có thể được **giả định** cho khả thể của những thực thể có tổ chức trong Tự nhiên; và, cơ chế máy móc đơn thuần của Tự nhiên không thể hoàn chỉnh để giải thích những sản phẩm này của nó. | Thế nhưng, ta lại không được mong muốn quyết định điều gì bằng mệnh đề cơ bản này về khả thể của **bản thân** những sự vật như thế.

Do nguyên tắc này chỉ là một châm ngôn của năng lực phán đoán phản

tư chứ không phải của năng lực phán đoán xác định, nên nó chỉ có giá trị một cách chủ quan cho ta mà thôi, chứ không có tính khách quan cho khả thể của bản thân những sự vật thuộc loại này (trong đó, cả hai loại sản sinh đều có thể kết hợp trong một và cùng một cơ sở). | Ngoài ra, bên cạnh phương pháp sản sinh được quan niệm theo kiểu mục đích luận không thể **đồng thời** có quan niệm nào về cơ chế máy móc của **Tự nhiên** để phán đoán về loại sản sinh này như một sản phẩm tự nhiên. | Do đó, tuy châm ngôn trên đây dẫn đến sự tất yếu của một việc hợp nhất cả hai nguyên tắc trong khi phán đoán về những sự vật như là những mục đích tự nhiên, nhưng không dẫn đến việc thay thế toàn bộ hay từng phần nguyên tắc này bằng nguyên tắc kia. Vì, nơi chỗ của những gì được suy tưởng (chỉ ít là bởi chúng ta) như là chỉ có thể có được là nhờ có mục đích hữu ý, ta không thể đặt cơ chế máy móc vào; và cũng thế, nơi chỗ của những gì được nhận thức như là **tất yếu** và máy móc, ta không thể đặt vào đây tính bất tất, là cái gì vốn cần đến một mục đích làm cơ sở xác định, trái lại, ta chỉ có thể đặt cái này (cơ chế máy móc) vào **dưới** cái kia (kỹ thuật hữu ý), như là điều hoàn toàn có thể xảy ra dựa theo nguyên tắc siêu nghiệm của tính hợp mục đích của Tự nhiên.

B361

Bởi vì, ở đâu những mục đích được suy tưởng như là các cơ sở cho khả thể của một số sự vật nào đó, ta cũng phải giả định có **những phương tiện**, mà quy luật hành động của chúng tự mình không đòi hỏi phải tiền giả định một mục đích, – tức định luật cơ giới –, và phương tiện ấy có thể là một nguyên nhân phụ thuộc cho các kết quả có chủ ý. Vì thế, trong những sản phẩm hữu cơ của Tự nhiên, và nhất là do số lượng vô tận của chúng, ta giả định (hay chỉ ít cũng là một giả thuyết được cho phép) cái Hữu ý trong sự nối kết những nguyên nhân tự nhiên bằng những định luật đặc thù như là một **nguyên lý phổ biến** của năng lực phán đoán phản tư đối với toàn bộ giới Tự nhiên (Thế giới), ta có thể **suy tưởng** về một sự nối kết vĩ đại và thậm chí phổ biến giữa những định luật cơ giới và những quy luật mục đích luận trong các hành vi sản sinh của Tự nhiên mà vẫn không hề lẫn lộn các nguyên tắc để phán đoán chúng và thay nguyên tắc này vào chỗ của nguyên tắc kia. | Bởi vì, trong một sự phán đoán mục đích luận, vật chất hay chất liệu – cho dù hình thức của chất liệu này được xem như chỉ có thể có được nhờ mục đích hữu ý – vẫn có thể cứ tuân theo những định luật cơ giới của bản tính tự nhiên của nó, nhưng lại phục tùng như một phương tiện **cho mục đích được** hình dung. | Nhưng, vì lẽ cơ sở của sự tương hợp này không nằm trong cái này lẫn trong cái kia (tức cơ chế máy móc và sự nối kết hợp mục đích), mà là cái cơ chất siêu-cảm tính của Tự nhiên mà ta không có chút hiểu biết nào, nên cả hai phương thức hình dung về khả thể của những đối tượng như thế tất không phải được hợp nhất lại **do** lý tính của (con người) chúng ta. | Tuy nhiên, ta lại không thể phán đoán về khả thể của chúng bằng cách nào khác hơn là xem chúng dựa tối hậu vào một **Giác tính tối cao** trong việc nối kết những nguyên nhân mục đích; và với cách phán đoán như thế, phương pháp giải thích mục đích luận không hề bị loại bỏ.

B362

Còn đối với câu hỏi: cơ chế máy móc của Tự nhiên, với tư cách là **phương tiện**, đóng góp bao nhiêu vào cho mỗi **mục đích hữu ý** của Tự nhiên thì câu trả lời là bất định, và, đối với giác tính con người chúng ta, sẽ mãi mãi là bất định. | Tuy nhiên, căn cứ vào nguyên tắc khả niệm nói trên về khả thể của một giới Tự nhiên nói chung, ta có thể giả định rằng điều này là hoàn

[415]

toàn khả hữu dựa theo hai loại quy luật nhất trí với nhau một cách phổ biến (quy luật vật lý và quy luật của nguyên nhân mục đích), mặc dù ta không thể nhận rõ được phương cách này diễn ra như thế nào. | Do đó, ta không biết phương pháp giải thích cơ giới khả hữu cho ta có thể mở rộng đến đâu. | Chỉ có điều chắc chắn là: ta càng đi xa đến đâu theo hướng này, ta càng thấy những sự vật được ta thừa nhận trước đây như là những mục đích tự nhiên là không đầy đủ; và vì thế, do đặc tính cấu tạo của giác tính chúng ta, ta **phải đặt những cơ sở** [cơ giới] này, một cách toàn bộ, vào dưới một nguyên tắc mục đích luận.

B363

Đây chính là nền móng để đặt trên đó một thẩm quyền ưu việt, và, do tầm quan trọng của việc nghiên cứu về Tự nhiên bằng nguyên tắc của cơ chế tự nhiên đối với việc sử dụng lý thuyết của lý tính chúng ta, đồng thời cũng là một sứ mệnh: ta phải nỗ lực giải thích mọi sản phẩm và diễn trình trong Tự nhiên, kể cả những gì có tính hợp mục đích nhất đi nữa, bằng cơ chế tự nhiên trong phạm vi tối đa của năng lực của ta (mà các giới hạn (Schranken)^{*} của nó cũng không thể được xác định rạch ròi được trong loại nghiên cứu này). | Nhưng, đồng thời, ta cũng không bao giờ được phép quên rằng: những sự vật mà ta không thể tìm hiểu cách nào ngoài cách đặt chúng vào dưới khái niệm về một mục đích của lý tính, thì, phù hợp với căn tính của lý tính chúng ta, bất chấp những nguyên nhân cơ giới, đều rút cục phải được ta buộc chúng phục tùng tính nhân quả dựa theo những mục đích.

^{*} Trong thuật ngữ của Kant, các **giới hạn (Schranken)** là biên độ có thể thay đổi của nhận thức con người, khác với “**các ranh giới (Grenzen)**” là phạm vi không thể vượt qua được của các quan năng nhận thức. (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

6. BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN (§§69-78)

Nếu kết quả sau cùng của cuộc thảo luận về mục đích luận cho thấy nó chỉ giữ vai trò bổ sung theo nghĩa “điều hành” cho lối giải thích nhân quả cơ giới có tính “cấu tạo”, thì vấn đề đã ổn thỏa, làm sao lại có thể có một Nghịch lý (Antinomie) nào của năng lực phán đoán để “Biện chứng pháp” phải giải quyết? Vậy, Nghịch lý ở đây là gì?

Điểm quyết định để hiểu được điều này là khẳng định của Kant rằng: một Nghịch lý chỉ có thể có đối với năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải với năng lực phán đoán **xác định** (§69). Ta nhớ lại rằng: năng lực phán đoán xác định thu gom một cái đặc thù nào đó vào dưới cái phổ biến (những quy luật Tự nhiên và Tự do). Còn ngược lại, năng lực phán đoán phản tư là đi tìm một nguyên tắc hay một quy tắc (cái phổ biến) cho một đối tượng được cho (cái đặc thù). Vậy, một Nghịch lý có thể nảy sinh khi năng lực phán đoán – trong công việc **phản tư** – sử dụng các nguyên tắc mâu thuẫn với nhau. Và trường hợp này quả nhiên xảy ra:

“... và do đó, nảy sinh một phép biện chứng dẫn dắt năng lực phán đoán vào con đường lầm lạc trong nguyên tắc của sự **phản tư** của nó:

Châm ngôn thứ nhất của năng lực phán đoán là mệnh đề: **mọi** việc tạo ra những sự vật vật chất và những hình thức của chúng là chỉ có thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới.

Châm ngôn thứ hai là phản-mệnh đề: không thể phán đoán rằng: **một số** sản phẩm của giới Tự nhiên vật chất là có thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới. (Muốn phán đoán về chúng, cần có một tính nhân quả hoàn toàn khác, đó là, tính nhân quả của những nguyên nhân mục đích). (B314)

Vấn đề dường như là sự xung đột giữa hai mô hình giải thích, trong đó mô hình thứ nhất đại biểu cho lối giải thích nhân quả cơ giới; ngược lại, mô hình thứ hai có tính tới một khả thể giải thích khác. Cần nhớ rằng cả hai đều là các nguyên tắc **điều hành**, chứ không phải **cấu tạo**. Nếu chúng là các nguyên tắc cấu tạo, ắt sự xung đột sẽ là:

“**Chính đề**”: Mọi việc tạo ra những sự vật vật chất là có thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới.

Phản đề: Một số việc tạo ra những sự vật vật chất là **không** thể có được dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới” (B314-315).

Trong trường hợp này, vì là các mệnh đề “cấu tạo”, tất yếu một trong hai phải là **sai**. Nhưng, chúng không phải là Nghịch lý của **năng lực phán đoán**. Chúng được **xác định** bởi các nguyên tắc của lý tính chứ không liên quan đến việc các đối tượng được **phản tư** bởi năng lực phán đoán như thế nào.

Trong khi đó, ở hai châm ngôn trước, quả thật là của năng lực phán đoán phản tư; giữa chúng có một mâu thuẫn, vì châm ngôn thứ nhất xuất phát từ tính tất yếu toàn diện của một sự phán đoán theo kiểu nhân quả cơ giới, còn châm ngôn thứ hai không chịu làm như thế. (Ta chú ý rằng: Nghịch lý ở đây không phải là một sự mâu thuẫn giữa cơ chế máy móc và mục đích luận, mà là một mâu thuẫn giữa **các quan niệm** khác nhau về cơ chế ấy).

Vấn đề ắt sẽ được giải quyết ngay nếu giả sử châm ngôn thứ nhất (của năng lực phán đoán phản tư) chịu nhượng bộ một chút, khi bảo rằng: **hầu hết** mọi sản phẩm tự nhiên đều phải được giải thích đơn thuần theo các định luật cơ giới. Nhưng, nó không chịu nhượng bộ, vì thế năng lực phán đoán phải **đồng thời** làm việc với hai nguyên tắc **trái ngược nhau**: nguyên tắc bất định cơ giới và nguyên tắc không bất định cơ giới.

Nghịch lý ấy cũng **không** thể giải quyết bằng cách bảo rằng: cách giải thích cơ giới là có tính cấu tạo, còn cách giải thích mục đích luận là có tính điều hành. Tại sao? Vì trong trường hợp ấy, không nảy sinh Nghịch lý nào hết!

Sự mâu thuẫn đích thực, ác liệt, đúng nghĩa là một trường hợp cho Biện chứng pháp, chính là ở chỗ: Ta **vừa** không thể có cách nào khác hơn là phải giải thích sự vật một cách cơ giới, **vừa** đồng thời không phải lúc nào cũng có thể làm như thế! Trước khi xem Kant giải quyết như thế nào, ta hãy nhìn nhận ngắn gọn lại vấn đề được Kant quảng diễn suốt bốn mục dài: §§74-78.

Đối với con người chúng ta, vấn đề có ý nghĩa hết sức quan trọng là phải giải thích mọi sự vật bằng cách nhân quả cơ giới mới có được nhận thức khoa học, từ đó áp dụng vào kỹ thuật và công nghệ. Giải thích một cách “cơ giới” nghĩa là xác định đối tượng thông qua tác động qua lại giữa các bộ phận của nó. Nếu ta muốn giải thích cơ chế của một cái đồng hồ thì – ít ra về nguyên tắc – ta có thể chế tạo ra nó. Sự hội tụ giữa tính có thể giải thích được và tính có thể sản xuất được là đặc điểm trung tâm của lối giải thích cơ giới và cũng là một trong những nhu cầu sống còn cơ bản của con người.

Do đó, Kant gắn liền khái niệm “giải thích” với sự giải thích nhân quả cơ giới. Sự nối kết này còn có cơ sở ngay bên trong một căn tính nhất định của giác tính con người.

“Dựa theo đặc điểm cấu tạo của giác tính chúng ta, một **cái toàn bộ hiện thực** của Tự nhiên chỉ được xem như là kết quả của những lực vận động cạnh tranh nhau của những bộ phận” (B349).

Thế nhưng, lại có một loạt những đối tượng tỏ ra đi ngược lại với đặc điểm này của giác tính, đó chính là những **sinh thể hữu cơ**. Chúng được xác định như những đối tượng mà các bộ phận của chúng quan hệ với nhau một cách có mục đích và với cái toàn bộ. Ở đây, cái toàn bộ tỏ ra quy định những bộ phận. Chính **tính quy định các bộ phận bởi cái toàn bộ** là điểm làm cho giác tính con người không còn có thể giải thích theo kiểu cơ giới được nữa. Giác tính chỉ còn cách **suy tưởng** về Ý niệm của một cái Toàn bộ như là nguyên nhân có tính ý thể (ideale) cho các bộ phận. Do đó, dường như ta phải mô tả sinh thể hữu cơ **như thể** có một Ý niệm về cái Toàn bộ tác động đến sự tương tác của các bộ phận.

Với các nhận xét ấy, Kant đi đến chỗ giải quyết **Nghịch Lý** nói trên:

- Về nguyên tắc, ta phải hướng tới các giải thích cơ giới. Còn trong những trường hợp ta không thể giải thích được bằng cách ấy (tức với những sinh thể hữu cơ!), ta làm việc với **giả thuyết** rằng những đối tượng là những cơ chế thụ tạo, do một “kiến trúc sư” tạo ra. Ta làm như thế **không** phải vì ta thực sự tin rằng có một ai đó (Kant gọi là một Giác tính siêu việt) đã tạo ra chúng, trái lại, chỉ bằng cách ấy, ta mới có thể hình dung được tính quy định của các bộ phận bởi cái Toàn bộ. Kant nhấn mạnh rằng, không phải bất kỳ loại “giác tính khả hữu” nào, mà chỉ có loại giác tính suy lý của con người chúng ta mới phải chịu phục tùng sự hạn chế nói trên.

Cuộc thảo luận chung quanh Nghịch Lý này cho thấy sự phán đoán mục đích luận là có thể tương thích với lối giải thích nhân quả cơ giới. Nó là một phương tiện phụ trợ khi ta bất lực với lối giải thích cơ giới, còn tự nó, năng lực phán đoán mục đích luận không thể cho ta biết gì về một mục đích **thực sự** của sinh thể hữu cơ.

HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN*

§79

PHẢI CHĂNG MỤC ĐÍCH LUẬN (TELEOLOGIE) PHẢI ĐƯỢC NGHIÊN CỨU NHƯ THỂ NÓ THUỘC VỀ “HỌC THUYẾT VỀ TỰ NHIÊN”?

Mỗi một khoa học phải có chỗ đứng nhất định của mình ở trong Bách khoa toàn thư (Enzyklopädie) của mọi ngành khoa học. Nếu đó là một khoa học triết học thì vị trí của nó phải thuộc về bộ phận **lý thuyết** hoặc bộ phận **thực hành** của môn học này. | Và, nếu nó có vị trí ở trong bộ phận lý thuyết, thì hoặc là thuộc về học thuyết về **Tự nhiên**, trong chừng mực nó bàn về những gì có thể là đối tượng của kinh nghiệm (chia ra thành học thuyết về những vật thể, học thuyết về linh hồn và khoa học khái quát về thế giới), hoặc là nằm trong học thuyết về **Thượng đế** (tức về cơ sở nguyên thủy của thế giới xét như tổng thể của mọi đối tượng của kinh nghiệm).

Vậy, bây giờ câu hỏi đặt ra là: **môn Mục đích luận có vị trí ở đâu?** Nó thuộc về khoa học tự nhiên (đúng nghĩa) hay thuộc về Thần học? Phải thuộc về một trong hai mà thôi, vì lẽ không có môn khoa học nào lại thuộc về **sự quá độ (Über-gang)** từ môn này sang môn khác được, bởi sự quá độ này chỉ đánh dấu sự nối khớp (Artikulation) hay sự tổ chức của Hệ thống, chứ không phải một vị trí ở bên trong Hệ thống.

B365 **Mục đích luận** không phải là một bộ phận thuộc về môn Thần học, đó là điều tự nó đã hiển nhiên, mặc dù nó có thể được sử dụng một cách quan trọng nhất là ở trong Thần học. Lý do là vì: nó lấy những sản phẩm tự nhiên và nguyên nhân của chúng làm đối tượng nghiên cứu; và, mặc dù nó đồng thời hướng đến nguyên nhân này như là cơ sở nằm bên ngoài và bên trên giới Tự nhiên (một Đấng Tạo hóa), thì nó làm điều này không phải dành cho năng lực phán đoán **xác định** mà chỉ cho năng lực phán đoán **phản tư** trong việc nghiên cứu về Tự nhiên (nhằm hướng dẫn năng lực phán đoán của ta về những sự vật trong thế giới nhờ vào một ý tưởng như thể với tư cách là một nguyên tắc **điều hành**, tương ứng với giác tính con người).

[417] **Nó lại** cũng tỏ ra không thuộc về khoa học tự nhiên, tức môn học vốn cần đến các nguyên tắc xác định chứ không đơn thuần có tính phản tư, nhằm mang lại những cơ sở [giải thích] khách quan về những tác động tự nhiên. Trong thực tế, đối với lý thuyết về Tự nhiên hay sự giải thích cơ giới về những hiện tượng của Tự nhiên, ta sẽ chẳng thu hoạch được gì hết nếu căn cứ vào những nguyên nhân tác động của chúng bằng cách xem chúng như là được nối kết với nhau theo mối quan hệ về mục đích. Việc nêu lên các mục đích của Tự nhiên trong sản phẩm của nó, trong chừng mực chúng tạo thành một Hệ thống dựa theo các khái niệm mục đích luận, thật ra chỉ thuộc về một

* Trong Ấn Bản B, phần “Học thuyết về phương pháp” (Methodenlehre) này được gọi là “PHỤ LỤC” (ANHANG). Người ta chưa hiểu lý do tại sao Kant làm như thế: phải chăng vì phần này khá dài và có tính độc lập tương đối so với các phần trước? (N.D).

B366 sự trình bày về Tự nhiên được soạn thảo theo một manh mối hướng dẫn đặc thù: đó là khi lý tính tuy hoàn thành một công việc hợp-mục đích rất cao **đẹp, có** giá trị giáo dục và thực hành [luân lý] về nhiều phương diện, nhưng, đối với công việc lý luận đích thực của khoa học tự nhiên, chẳng mang lại được chút hiểu biết nào về nguồn gốc ra đời và khả thể nội tại của những hình thức ấy cả.

Vậy, môn Mục đích luận, với tư cách là khoa học, không hề thuộc về một **học thuyết (Doktrin)** mà chỉ thuộc về **sự phê phán (Kritik)**^{*}, và ở đây là sự phê phán về một quan năng nhận thức đặc thù, đó là về năng lực phán đoán. Nhưng, trong chừng mực nó [Mục đích luận] chứa đựng các nguyên tắc tiên nghiệm, thì nó có thể và phải mang lại **phương pháp** để nhờ đó ta có thể phán đoán về giới Tự nhiên dựa theo nguyên tắc về các nguyên nhân mục đích. Vì thế, Học thuyết về phương pháp (Methodenlehre/Phương pháp luận) của nó chỉ ít cũng có ảnh hưởng **tiêu cực (negativ/ngăn ngừa)** đối với phương pháp trong khoa học tự nhiên lý thuyết, và, do đó, đối với mối quan hệ mà khoa học tự nhiên có thể có được ở trong Siêu hình học với môn Thần học với tư cách là môn học dự bị của Thần học.



^{*} Kant phân biệt giữa “**Học thuyết**” (**Doktrin**) như là sự trình bày có hệ thống về tri thức với sự **Phê phán (Kritik)** như là môn “**Kỷ luật học**” (**Disziplin**) định ra những ranh giới không được phép vượt qua của một quan năng nhận thức nào đó. (Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B25, 174, 303, 421). (N.D).

**TRONG VIỆC GIẢI THÍCH MỘT SỰ VẬT
NHƯ LÀ MỤC ĐÍCH TỰ NHIÊN*, TA PHẢI
ĐẠT NGUYÊN TẮC CỦA CƠ GIỚI LUẬN
BÊN DƯỚI NGUYÊN TẮC MỤC ĐÍCH LUẬN**

Thẩm quyền để nhắm đến một phương pháp giải thích đơn thuần cơ giới về mọi sản phẩm tự nhiên tự nó là vô-giới hạn, nhưng **năng lực** để đạt được điều ấy thì không chỉ rất hạn chế mà còn bị định ranh giới rất rõ, do đặc điểm cấu tạo của giác tính chúng ta, trong chừng mực giác tính phải làm việc với những sự vật **xét như** những mục đích tự nhiên. | Bởi vì, dựa theo một nguyên tắc của năng lực phán đoán, nếu chỉ dựa đơn độc vào phương pháp B367 ấy, ta sẽ không thể hoàn tất được việc giải thích những sự vật này, do đó, ta luôn đồng thời phải buộc sự phán đoán này phục tùng một nguyên tắc mục đích luận.

[418] **Cho nên**, đối với việc giải thích những sản phẩm tự nhiên, việc theo đuổi cơ chế tự nhiên, trong chừng mực có thể làm được với tính cái nhiên (Wahrscheinlichkeit), là việc làm hợp lý, thậm chí, có nhiều công hiến; và, nếu ta từ bỏ nỗ lực này, thì không phải bởi vì con đường này, **tự nó**, là bất khả trong việc giải thích tính hợp mục đích của Tự nhiên, mà chỉ vì là bất khả **đối với** con người chúng ta mà thôi. | Bởi lẽ, điều ấy ắt đòi hỏi phải có một trực quan khác với loại trực quan cảm tính [của con người chúng ta], và phải có một nhận thức có tính **xác định** về cái cơ chất siêu-cảm tính của Tự nhiên, từ đó một cơ sở có thể được gán cho cơ chế của những hiện tượng dựa theo những định luật đặc thù. | Điều này hoàn toàn vượt ra khỏi mọi năng lực [nhận thức] của ta.

Cho nên, nếu nhà nghiên cứu tự nhiên không muốn việc làm của mình mất công toi, thì, khi phán đoán về những sự vật, – mà khái niệm về chúng rõ ràng là được thiết lập như là một mục đích tự nhiên (những thực thể có tổ chức) – bao giờ cũng phải lấy một **“tổ chức nguyên thủy”** làm nền tảng. [giả định rằng] tổ chức nguyên thủy ấy **sử dụng** chính bản thân cơ chế [tự nhiên] ấy để tạo ra những hình thức tổ chức mới hay để **phát triển những** hình thái đang có thành những hình thái mới hơn nữa (tuy nhiên, bao giờ cũng thoát B368 thai từ mục đích ấy và phù hợp với nó).

Thật đáng ca ngợi khi nhờ vào môn giải phẫu học so sánh, ta thâm nhập sâu vào trong công cuộc đại sáng tạo những hình thức tự nhiên có tổ chức hầu tìm xem phải chăng trong ấy có cái gì tương tự với một Hệ thống, tức là có theo nguyên tắc sản sinh [chung] nào không. | Nếu không làm thế, ắt ta buộc phải dừng lại ở một nguyên tắc đơn thuần của năng lực phán đoán (chẳng mang lại hiểu biết nào về sự sản sinh ra chúng), và đành nản lòng từ bỏ mọi yêu sách có được sự thấu hiểu về Tự nhiên (Natureinsicht) trong lĩnh vực này. [Chẳng hạn], có chăng sự trùng hợp của rất nhiều loài động vật trong cùng một **sơ đồ chung** nào đó – sơ đồ này tỏ ra là cái gì nền tảng không chỉ trong cấu trúc của xương mà cả trong những bộ phận còn lại của động vật, khiến cho chỉ cần có một phác họa nguyên thủy với tính đơn giản đáng thán

* Sự vật như là “mục đích tự nhiên” (Ding als Naturzweck): tức sinh thể hữu cơ (những thực thể có tổ chức và tự tổ chức). (N.D).

phục mà tạo ra được vô vàn giống động vật khác nhau bằng cách rút ngắn bộ phận này, kéo dài bộ phận kia, hay phát triển bộ phận này, làm thoái hóa bộ phận nọ – sẽ mang lại cho ta tia hy vọng, tuy yếu ớt, để khẳng định rằng ở đây một điều gì đó có thể được thực hiện hoàn tất nhờ vào nguyên tắc của cơ chế máy móc của Tự nhiên (mà nếu không có cơ chế này, ắt không thể có được môn khoa học tự nhiên nào hết). Sự tương tự này về hình thức, nhờ đó mọi sự dị biệt của giới động vật có vẻ như đều được tạo ra dựa theo một nguyên mẫu chung, **tăng cường** sự phỏng đoán của ta về một sự thân thuộc có thật giữa chúng trong việc sản sinh ra từ một tổ tiên chung thông qua sự tiệm cận dần dần về mức độ của loài **động vật này** với loài động vật khác, – từ những động vật trong đó nguyên tắc mục đích tỏ ra rõ ràng nhất, tức từ con người, xuống đến polype, rồi từ đó xuống tận các loài rêu mốc và địa y, và, sau cùng, đến cấp thấp nhất của Tự nhiên mà ta có thể ghi nhận được, tức đến tận vật chất thô sơ. | Và, như thế, toàn bộ Kỹ thuật của Tự nhiên – mà ta [419] không thể hiểu nổi nơi những thực thể có tổ chức khiến ta buộc phải nghĩ đến một nguyên tắc hoàn toàn khác dành cho nó – có vẻ đều bắt nguồn từ vật chất thô sơ ấy và từ những sức mạnh của nó dựa theo những định luật cơ giới (giống như những định luật mà vật chất tuân theo khi tạo nên những tinh thể).

Ở đây, nhà khảo cổ học về [lịch sử] Tự nhiên có quyền tự do để xem đại gia đình những tạo vật đều bắt nguồn từ những dấu vết còn sót lại của những cuộc đại cải biến của Tự nhiên dựa theo mọi cơ chế đã biết hay được giả định (vì ta phải hình dung như thế khi mối quan hệ xuyên suốt nói trên quả có một cơ sở nào đó). Nhà khoa học ấy có thể giả định một cái dạ con khổng lồ của Bà Mẹ trái đất, khi ra khỏi tình trạng hỗn mang (giống như một động vật khổng lồ) thoát tiên để ra những tạo vật có hình thức ít mang tính mục đích, rồi những tạo vật này lại sinh ra những tạo vật khác có khả năng tự kiến tạo với sự thích nghi ngày càng lớn với môi trường được sinh ra và với những tạo vật khác, cho tới khi cái dạ con khổng lồ này trở nên mệt mỏi và xơ cứng, đã giới hạn những sản vật vào những giống nhất định không còn có thể **biến thái tiếp** tục nữa và cái đa tạp còn lại hiện nay là sự kết thúc của quá trình hoạt động của sức mạnh kiến tạo đây hiệu quả kia. – Chỉ có điều, rút cục, nhà khoa học ấy vẫn phải quy cho Bà Mẹ chung kia một sự tổ chức có mục đích đối với mọi tạo vật của mình, bởi nếu không, thì không thể nào suy tưởng được về khả thể của hình thức hợp mục đích của những sản phẩm thuộc vương quốc động vật và thực vật⁽¹⁾. Không làm thế thì trong trường

(1) Ta có thể gọi một giả thuyết thuộc loại ấy là một sự phiêu lưu mạo hiểm của lý tính, và có thể có một ít người*, kể cả các nhà nghiên cứu Tự nhiên tài giỏi nhất, không khỏi có đôi lúc nghĩ đến. Bôi lè, “**generatio aequivoca**” [tạm dịch: **sự sinh sản dị nguyên**], tức việc sản sinh một thực thể có tổ chức [hữu cơ] thông qua cơ chế của vật chất vô cơ là điều không phải là phi lý. Rồi lại còn có “**generatio univoca**” [tạm dịch: **sự sinh sản đồng nguyên**] theo nghĩa phổ quát nhất của từ này, vì nó chỉ xem một vật hữu cơ là được sản sinh ra từ một vật hữu cơ khác, cho dù từ một vật khác giống, chẳng hạn, một số sinh vật dưới nước tự chuyển hóa dần dần thành sinh vật đầm lầy, rồi, sau vài thế hệ, thành sinh vật sống trên cạn. Về mặt **tiên nghiệm (a priori)**, tức chỉ trong phán đoán của lý tính thì chẳng có mâu thuẫn gì ở đây cả. Chỉ có điều kinh nghiệm không mang lại một xác nhận nào về loại trước cả. | Theo kinh nghiệm, mọi sự sinh sản mà ta được biết đều là “**generatio homonyma**” [**sự sinh sản đồng loại**]. Nó không chỉ là “**univoca**” [**đồng nguyên**], nghĩa là **đổi lập lại** với việc sinh sản từ vật chất vô cơ [aequivoca], mà còn là: sản phẩm phải cùng một loại với vật đã sản sinh ra nó, còn “**generatio heteronyma**” [**sự sinh sản dị loại**] thì, trong chừng mực tri thức thường nghiệm về Tự nhiên có thể vươn đến được, không hề thấy có ở đâu cả”. (Chú thích của tác giả).

[420] hợp ấy, nhà **khoa học chi** lại tiếp tục triển hạn việc đề ra cơ sở của sự giải
B371 thích và không thể cho **ràng mình đã** làm cho việc sản sinh ra hai vương quốc
nói trên độc lập với điều kiện về các nguyên nhân mục đích.

Ngay đối với sự thay đổi ngẫu nhiên của một số cá thể của các loài hữu cơ, nếu ta xem tính cách bị biến dị ấy là có tính di truyền và thuộc về sức mạnh sản sinh [nguyên thủy], thì ta cũng không thể phán đoán sự biến dị ấy bằng cách nào thích hợp hơn là xem đó như là sự phát triển tùy lúc của một tổ chất có tính hợp mục đích vốn có sẵn một cách nguyên thủy trong các giống ấy nhằm bảo tồn chủng tộc của chúng. | Bởi lẽ, đối với tính hợp mục đích nội tại hoàn toàn của một thực thể có tổ chức, việc sản sinh ra thực thể giống với nó gắn liền mật thiết với điều kiện là, trong một hệ thống như thế của những mục đích, không được đưa vào trong năng lực sản sinh cái gì vốn không thuộc về một trong những tổ chất nguyên thủy chưa được phát triển của nó. Thật thế, nếu ta xa rời nguyên tắc này, ta sẽ không thể biết chắc chắn những bộ phận nào của hình thức đang có mặt trong một giống lại không có một nguồn gốc bất tất và không hợp mục đích; và, do đó, nguyên tắc của Mục đích luận –, theo đó, trong việc tiếp tục sinh sản của một vật hữu cơ, không có gì là không có tính hợp mục đích – ắt sẽ trở nên hết sức không đáng tin cậy khi được áp dụng và họa chăng chỉ có giá trị đối với nguồn gốc nguyên thủy (mà ta không có chút hiểu biết nào).

B372 **Hume** lại là người phản bác những ai thấy cần thiết phải giả định một nguyên tắc mục đích luận cho việc phán đoán, tức, giả định một Trí tuệ có tính kiến trúc *. | Hume bảo, ta có quyền hỏi rằng: làm sao một Trí tuệ như thế có thể có được? Nghĩa là, làm sao các quan năng và thuộc tính đa tạp tạo nên khả thể của một Trí tuệ – vốn đồng thời là quyền năng thực hiện – lại có thể tập hợp chung lại một cách hợp mục đích trong một Hữu thể? Song, phản bác này là vô hiệu. Bởi, toàn bộ sự khó khăn bao quanh câu hỏi liên quan đến việc sản sinh đầu tiên của một sự vật chứa đựng các mục đích trong bản thân nó và chỉ có thể hiểu được là nhờ vào các mục đích lại dựa vào một câu hỏi tiếp theo liên quan đến sự thống nhất của cơ sở nối kết những yếu tố đa tạp tồn tại ở **bên ngoài nhau** ở trong sản phẩm này. | Bởi, nếu cơ sở này được đặt ở trong cái Trí tuệ của **một nguyên nhân** tác tạo như là Bản thể đơn giản, thì câu hỏi, trong chừng mực có tính mục đích luận, đã được trả lời đầy đủ; còn nếu chỉ đi tìm nguyên nhân ở trong vật chất xét như một hỗn hợp của nhiều bản
[421] thể **bên ngoài nhau**, thì sự thống nhất của nguyên tắc là hoàn toàn thiếu đối

* ám chỉ Georg Forster trong bài “Nói thêm về các chủng tộc người”, đăng trong “Der Deutsche Merkur”, 1786, tam cá nguyệt thứ 4, tr. 57-86.

Về khái niệm “**generatio aequivoca**”, xem Johann Friedrich Blumenbach, *Handbuch der Naturgeschichte/Số tay về lịch sử tự nhiên*, Göttingen, 1779, §13, tr. 20-21. (Dẫn theo bản Meiner).

* Có lẽ Kant ám chỉ luận văn “On the Providence and a Future State”⁷Về Chúa Quan Phòng và **cuộc sống đời đời** trong §XI của quyển *An Enquiry Concerning Human Understanding/Một nghiên cứu về Giác tính con người*, 1748 của David Hume. Hume cho rằng mặc dù việc suy luận từ một kết quả đến một nguyên nhân trí tuệ là có thể có giá trị đối với hoạt động có mục đích của con người, nhưng sẽ là không chính đáng nếu áp dụng cùng một cách suy luận ấy đối với Trí Tuệ Tối cao (Supreme Intelligence). Ông viết “Trong bản tính con người, có một sự chặt chẽ được kinh nghiệm nào đó về các ý đồ và xu hướng, khiến cho từ chỗ phát hiện một ý đồ của con người, thường có lý khi rút ra sự kiện khác và một chuỗi những suy luận liên quan đến hành vi đã qua và sắp tới của người đó. Nhưng, phương pháp suy luận này không bao giờ có thể thực hiện được với một Hữu thể quá xa và không thể nào hiểu thấu. | So Ngài với mọi tồn tại khác trong thế gian thì không khác gì so sánh vàng thái dương với một ngọn nến, và, ngoài vài dấu vết hay phác họa mờ nhạt, ta không có quyền gán cho Ngài bất kỳ thuộc tính hay sự hoàn hảo nào cả”. (N.D).

với hình thức hợp mục đích nội tại của sự cấu tạo của vật chất, và sự tự chuyên (Autokratie) của vật chất trong những sự sinh sản mà giác tính của ta chỉ có thể hiểu được như là những mục đích ấy chỉ là một từ không có ý nghĩa gì hết.

B373 Vì thế mới có việc: những ai đi tìm một cơ sở tối cao cho khả thể của những hình thức hợp mục đích-khách quan của vật chất mà không gán cho cơ sở ấy một Trí tuệ, thì hoặc biến toàn bộ thế giới thành một Bản thể độc nhất, bao trùm tất cả (thuyết phiếm thần), hoặc (thật ra chỉ là một sự giải thích rõ ràng hơn về cái trước mà thôi) thành một tổng thể phức hợp của nhiều sự quy định làm tùy thể trong một Bản thể đơn giản duy nhất (thuyết Spinoza), đơn thuần nhằm thỏa mãn điều kiện về mọi tính hợp mục đích, tức **sự thống nhất** của cơ sở. | Như thế, họ thỏa ứng được **một** điều kiện của vấn đề, đó là sự thống nhất trong sự nối kết về mục đích nhờ dựa vào khái niệm đơn thuần có tính bản thể học về một Bản thể đơn giản, nhưng họ lại không hề thỏa ứng được điều kiện **khác**, đó là mối quan hệ của Bản thể, với tư cách là mục đích, với kết quả của nó, qua đó, cơ sở bản thể học mới được xác định rõ hơn đối với vấn đề đang bàn. | Nói cách khác, họ không hề giải quyết được **toàn bộ** vấn đề. Vấn đề ấy vẫn sẽ tuyệt đối không thể giải đáp được (đối với lý tính của ta), nếu ta không hình dung cơ sở nguyên thủy ấy của những sự vật như là Bản thể đơn giản, mà thuộc tính của nó – trong quan hệ với sự cấu tạo đặc thù của những hình thức của Tự nhiên đặt cơ sở trên nó, tức, tính thống nhất hợp mục đích của nó – như là thuộc tính của một Bản thể có trí tuệ (intelligente Substanz); và, nếu không hình dung mối quan hệ của những hình thức kia với Trí tuệ này (do tính bất tất được ta gán cho mọi sự vật được ta xem là chỉ có thể có được khi là một mục đích) như là mối quan hệ của một **tính nhân quả**.



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

**VỀ SỰ KẾT HỢP CƠ GIỚI LUẬN VỚI
NGUYÊN TẮC MỤC ĐÍCH LUẬN TRONG
VIỆC GIẢI THÍCH MỘT MỤC ĐÍCH
TỰ NHIÊN NHƯ LÀ SẢN PHẨM TỰ NHIÊN**

[422] Theo mục §80 ở trên, cơ chế tự nhiên đơn độc không thể **giúp ta** suy tưởng được về khả thể của một thực thể có tổ chức, nhưng, (chí ít là theo đặc tính cấu tạo của quan năng nhận thức của ta), cơ chế ấy phải, ngay từ căn nguyên, phục tùng một nguyên nhân hoạt động hữu ý. | Cũng giống như cơ sở đơn thuần có tính mục đích luận của một thực thể như thế là không đủ để xem và phán đoán nó như là một sản phẩm của Tự nhiên, nếu cơ chế của Tự nhiên không được kết hợp với cơ sở mục đích luận như thế nó là công cụ của nguyên nhân hoạt động hữu ý mà Tự nhiên, trong những định luật cơ giới, phục tùng các mục đích của nguyên nhân ấy.

B375 Khả thể của một sự hợp nhất như thế của hai loại tính nhân quả hoàn toàn khác nhau – tức một bên là tính nhân quả của Tự nhiên trong tính hợp quy luật của nó với bên kia là một Ý tưởng hạn chế Tự nhiên vào một hình thức đặc thù mà Tự nhiên không có cơ sở nào trong chính mình cho hình thức ấy cả – là điều lý tính chúng ta không hiểu thấu. | Nó [khả thể ấy] nằm trong cơ chất siêu-cảm tính của Tự nhiên mà ta không thể xác định điều gì một cách khẳng định cả, ngoại trừ việc cho rằng đó là một bản chất **tự thân (an sich)** và ta chỉ đơn thuần biết đến **hiện tượng** của nó mà thôi. Tuy nhiên, nguyên tắc: “tất cả những gì được ta xem là thuộc về giới Tự nhiên này (xét như những **“phaenomenon”/“những hiện tượng”**) và như là sản phẩm **của nó** nhất thiết phải được suy tưởng như là nối kết với Tự nhiên dựa theo những định luật cơ giới” cũng không hề giảm đi sức mạnh, bởi, nếu không có loại tính nhân quả [cơ giới] này thì những thực thể có tổ chức (xét như những mục đích của Tự nhiên) ắt cũng sẽ không phải là những sản phẩm tự nhiên nữa.

Bây giờ, nếu giả định nguyên tắc mục đích luận về sự sản sinh những thực thể này (như là điều không thể khác được), người ta có thể chọn một trong hai thuyết sau đây làm cơ sở cho nguyên nhân của hình thức hợp mục đích nội tại của chúng: đó là: **thuyết “cơ hội ngẫu nhiên” (Okkasionalism)** hoặc thuyết về sự **“tiền lập” (Prästabilism)**. Theo thuyết thứ nhất, Nguyên nhân tối cao của thế giới, một cách tương ứng với Ý niệm của mình, cung cấp trực tiếp sự cấu tạo hữu cơ (organische Bildung) nhân mỗi cơ hội có sự hợp nhất giữa những chất liệu pha trộn với nhau. | Theo thuyết thứ hai, Nguyên nhân tối cao, trong những sản phẩm nguyên thủy từ Trí tuệ của chính mình, chỉ cung cấp cái tổ chất (Anlage), nhờ đó một thực thể hữu cơ tạo ra một thực thể hữu cơ khác cùng loại và giống (Spezies) hữu cơ ấy liên tục tự bảo tồn chính mình, trong khi sự mất đi của những cá thể được liên tục thay thế thông qua chính bản tính tự nhiên vốn đồng thời làm cho những cá thể ấy đi đến tiêu vong. [Cho nên], nếu ta chấp nhận thuyết “cơ hội ngẫu nhiên” về sự sản sinh ra những thực thể có tổ chức, ắt tất cả [giới] Tự nhiên đều mất sạch hết, và, cùng với nó, mất sạch cả mọi sự sử dụng lý tính trong việc phán đoán về khả thể của những sản phẩm như thế; do đó, ta có thể tiền giả định rằng không ai có quan tâm đến triết học lại chấp nhận hệ thống như vậy cả.

B376 [423] Còn thuyết “**tiền lập**” có thể tiến hành bằng hai cách khác nhau. Thuyết này xem bất kỳ thực thể có tổ chức **nào được sản** sinh ra từ một thực thể giống như nó là **một vật được chiết ra (Edukt)** hoặc như **một sản phẩm (Produkt)** của cái trước. Hệ thống xem những sự sản sinh như là những vật đơn thuần được chiết ra gọi là thuyết về sự **tiền lập cá thể (individuelle Präformation)** hay thuyết **tiến hóa (Evolution)** [theo nghĩa cũ]; còn hệ thống xem chúng như là những sản phẩm thì gọi là hệ thống về sự “**hậu thành**” (**Epigenesis**). Thuyết “hậu thành” còn có thể được gọi là thuyết **tiền lập về loài (generische Präformation)**, vì năng lực tác tạo của những vật làm nhiệm vụ sinh sản, và, do đó, cả hình thức đặc thù cũng được tiền lập một cách thực sự (virtualiter) dựa theo các tổ chất hợp mục đích nội tại vốn được phú cho căn gốc của nó. So với hệ thống này thì thuyết đối lập về sự tiền lập cá thể ở trên đúng ra nên được gọi là thuyết “**cuộn vào trong**” (**Involution**)*.

Những kẻ chủ trương thuyết “tiến hóa” [theo nghĩa cũ của từ này] rút bỏ mọi cá thể ra khỏi sức mạnh kiến tạo của Tự nhiên để làm cho chúng được ra đời trực tiếp từ bàn tay của Đấng sáng tạo; tuy nhiên, họ không dám đi quá xa để xem điều này diễn ra đúng theo giả thuyết của thuyết “cơ hội ngẫu nhiên”. | Bởi, theo thuyết ấy, việc phối ngẫu chỉ là một tính hình thức đơn thuần, nhân đó mà một Nguyên nhân trí tuệ tối cao của thế giới quyết định tạo ra một thành quả trực tiếp từ tay mình, còn chỉ dành cho người mẹ vai trò phát triển và nuôi dưỡng nó. Họ tuyên bố **ủng hộ sự “tiền lập”**, dù họ biết rằng việc gán một nguồn gốc siêu nhiên cho các hình thức ấy ngay từ đầu hay trong diễn trình của thế giới là hai việc không hề giống nhau. | Mặt khác, họ tiết giảm được một lượng lớn những sự can thiệp siêu nhiên của kiểu sáng tạo “cơ hội ngẫu nhiên”, tức những can thiệp vốn cần thiết để cho bào thai khi được hình thành ngay từ lúc khai thiên lập địa không bị các sức mạnh hủy hoại của Tự nhiên tác động trong suốt tiến trình phát triển lâu dài của nó và để giữ cho nó được an toàn; và, như thế, vốn cần đến một số lượng vô cùng lớn những thực thể được tiền lập so với những thực thể đã được phát triển, và, cùng với chúng, rất nhiều tạo vật được tạo ra một cách không cần thiết và không có mục đích. Quả họ muốn dành một chút gì đó cho Tự nhiên để khỏi hoàn toàn rơi vào một môn Siêu-vật lý có thể không cần đến mọi sự giải thích tự nhiên. Tuy họ vẫn bám chặt vào môn Siêu-vật lý khi thậm chí xem việc sản sinh ra những quái thai (rõ ràng không thể gọi đó là những mục đích của Tự nhiên được) là một tính hợp mục đích đáng khâm phục, dù mục đích ấy chỉ nhằm làm cho một nhà giải phẫu học nhận ra rằng đó là một tính hợp mục đích không có mục đích và cảm nhận một sự thán phục đầy thất vọng. Nhưng, việc tạo ra những giống lai thì họ tuyệt đối không thể làm cho thích nghi được với hệ thống của sự tiền lập; và, đối với những hạt giống của tạo vật giống đực – không được họ gán cho đặc tính nào ngoài đặc tính cơ giới với **chức năng** như là phương tiện nuôi dưỡng cho bào thai –

* Trước Kant, thuyết tiến hóa (theo nghĩa cũ) xem toàn bộ sinh thể hữu cơ – với tất cả mọi bộ phận của nó – đều đã có sẵn trong trứng và tinh dịch (thuyết tiền lập). Kant đã thành công trong việc đề nghị gọi thuyết này là “Involution” (hay Einschachtelung): thuyết cuộn (vào) trong; còn dành chữ “tiến hóa” (Evolution) (theo nghĩa ngày nay) cho quan niệm về “Epigenesis” (“hậu thành”). Epigenesis (từ gốc Hy Lạp: epi: thêm vào; genesis: ra đời) là sự hình thành sinh thể hữu cơ thông qua **sự phát triển** những tổ chất mầm mống chứ không phải đã được kiến tạo hoàn tất ngay từ trước (thuyết này do Chr. Wolff (1759) chủ trương). Kant cũng chủ trương thuyết “hậu thành” hay “nội sinh” về các phạm trù tiên nghiệm, bác bỏ thuyết bẩm sinh (xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B167).

họ phải gán thêm vào một năng lực kiến tạo hợp mục đích; nhưng họ lại không biết gán năng lực này cho phía nào trong trường hợp đó là sản phẩm của cả hai tạo vật thuộc cùng một loài*.

B378

Ngược lại, đối với những kẻ bảo vệ thuyết “hậu thành” (Epigenesis), tuy ta không biết rõ sự ưu việt của nó so với thuyết trước xét về mặt bằng cứ thường nghiệm, nhưng, ngay từ đầu, lý tính đã có thái độ ưu ái đặc biệt đối với lối giải thích này. | Bởi vì, đối với những sự vật mà ta chỉ có thể hình dung như là khả hữu một cách căn nguyên dựa theo tính nhân quả của những mục đích, chí ít là về phương diện tiếp tục sản sinh (Fortpflanzung), thuyết này xem Tự nhiên là **tự-tạo ra chính mình (selbst hervorbringend)** chứ không đơn thuần là “phát triển cái có sẵn” (entwickelnd); và, như thế, với việc sử dụng tối thiểu cái siêu-nhiên, thuyết ấy dành cho Tự nhiên làm tất cả những gì tiếp theo sau cái khởi đầu (mặc dù môn Vật lý [tự nhiên học] không thể xác định được gì về cái khởi đầu này, tuy vẫn có thể thử giải thích bằng một chuỗi những nguyên nhân).

B379 Đối với thuyết “nội sinh” này, về mặt chứng minh hay thiết lập các nguyên tắc chính đáng cho việc áp dụng lẫn hạn chế việc lạm dụng nó, không ai có nhiều đóng góp cho bằng Herr. Hofr. Blumenbach*. Trong mọi giải thích **có tính** vật lý về những cấu tạo này, ông [luôn] bắt đầu từ vật chất có tổ chức. Vì theo ông, nếu cho rằng vật chất thô tự kiến tạo chính mình một cách nguyên thủy dựa theo những định luật cơ giới, rằng sự sống lại bắt nguồn từ giới Tự nhiên không có sự sống, rằng vật chất có thể tự đặt mình vào trong hình thức của một tính hợp mục đích tự-bảo tồn là điều mâu thuẫn lại với lý tính. | Ông có lý khi khẳng định như thế, nhưng đồng thời dành cho cơ chế tự nhiên một phần tham dự tuy không thể xác định nhưng cũng không thể phủ nhận ở trong nguyên tắc về một sự tổ chức nguyên thủy mà ta không thể thấu hiểu được. | Theo đó, năng lực của vật chất ở trong một cơ thể có tổ chức được ông gọi là **một động lực** hay **bản năng kiến tạo (Bildungstrieb)** (tức cái gì phục tùng một sự hướng dẫn và an bài cao hơn so với **lực kiến tạo/Bildungskraft** đơn thuần cơ giới vốn tồn tại một cách phổ biến ở **bên trong** vật chất).

* Kant nhắc đến các cuộc tranh luận liên quan đến “quái thai” và những động vật “lai giống” trong quyển *Über den Bildungstrieb/Về động lực (hay bản năng) kiến tạo* của J. F. Blumenbach, 1789 được nhắc đến ở sau. (dẫn theo bản *Meiner*). (N.D).

* J. F. Blumenbach (1752-1840), nhà tự nhiên học người Đức và giáo sư đại học Göttingen. (N.D).

**VỀ HỆ THỐNG MỤC ĐÍCH LUẬN
TRONG CÁC QUAN HỆ BÊN NGOÀI
CỦA NHỮNG THỰC THỂ CÓ TỔ CHỨC**

Tôi hiểu **tính hợp mục đích bên ngoài** là tính hợp mục đích nhờ đó một sự vật của Tự nhiên phục vụ một sự vật khác giống như phương tiện phục vụ cho mục đích. Bây giờ, những sự vật vốn không có tính hợp mục đích bên trong hay không tiên-giả định tính hợp mục đích nào hết cho khả thể của chúng, chẳng hạn: đất, không khí, nước v.v... đồng thời vẫn có thể rất có tính mục đích bên ngoài, đó là, trong quan hệ với những sự **vật khác**. Nhưng, những sự vật sau nhất thiết phải là những thực thể có tổ chức [những vật hữu cơ], tức phải là những mục đích tự nhiên, bởi, nếu không phải thế, thì các sự vật trước không thể được xem như là phương tiện đối với chúng. Như thế, nước, không khí và đất không thể được xem như là các phương tiện cho việc hình thành các ngọn núi, bởi núi không chứa đựng trong bản thân chúng điều gì đòi hỏi một cơ sở cho khả thể của chúng dựa theo các mục đích; vì thế, nguyên nhân của chúng không bao giờ có thể được hình dung bằng thuộc tính của một phương tiện (như là cái gì hữu ích cho chúng).

Tính hợp mục đích bên ngoài là một khái niệm hoàn toàn khác với khái niệm về tính hợp mục đích bên trong, tức khái niệm gắn liền với khả thể của một đối tượng, bất kể bản thân hiện thực của nó có phải là mục đích hay không. Đối với một thực thể có tổ chức, ta còn có thể hỏi: “nó tồn tại để làm gì?”. Nhưng ta lại không dễ dàng hỏi câu này đối với những sự vật trong đó ta chỉ đơn thuần nhận ra tác động của cơ chế tự nhiên. Bởi, trong cái trước, xét về khả thể bên trong của chúng, ta hình dung một tính nhân quả dựa theo các mục đích, tức một Trí tuệ sáng tạo, và ta đặt mối quan hệ giữa quyền năng sáng tạo này với cơ sở quy định của nó, tức: ý đồ. Chỉ có một tính hợp mục đích bên ngoài mà lại gắn liền với tính hợp mục đích bên trong của sự tổ chức, và, trong mỗi quan hệ bên ngoài, phục vụ như phương tiện với mục đích mà không nhất thiết nảy sinh câu hỏi là thực thể **được tổ chức** như thế đã phải tồn tại vì mục đích gì. Đó là sự tổ chức của cả hai giới tính trong quan hệ hỗ tương với nhau để tiếp tục phát triển giống loài của chúng, bởi ở đây ta luôn có thể hỏi, như đối với một cá thể, rằng tại sao phải tồn tại có đôi? Câu trả lời là: đôi này trước hết tạo ra một toàn bộ có chức năng tổ chức (organisierendes Ganze), mặc dù không phải là một toàn bộ có tổ chức (organisiertes Ganze) trong một cơ thể duy nhất.

Vậy, bây giờ nếu ta hỏi một sự vật tồn tại để làm gì, ta có hai cách trả lời: hoặc sự hiện hữu và việc sản sinh ra nó không có mối quan hệ nào với một nguyên nhân hoạt động **theo ý đồ**, và trong trường hợp đó, ta luôn quy nguồn gốc của nó vào cho cơ chế của Tự nhiên; hoặc có một cơ sở có ý đồ nào đó cho sự hiện hữu của nó (với tư cách là sự hiện hữu của một thực thể tự nhiên bất tất [nghĩa là có thể hiện hữu, có thể không, tùy vào cơ sở ý đồ quy định nó]). | Và ta khó tách rời tư tưởng này ra khỏi khái niệm về một sự vật có tổ chức, vì một khi đã đặt một tính nhân quả của các nguyên nhân mục đích làm nền tảng cho khả thể bên trong của nó cũng như đặt một ý tưởng làm nền tảng cho tính nhân quả này, ta không thể suy tưởng về sự hiện hữu của sản phẩm này bằng cách nào khác hơn là xem nó như là một mục đích. Kết quả

được hình dung, mà sự hình dung về nó đồng thời là cơ sở quy định của nguyên nhân trí tuệ tác động cho sự ra đời của nó, chính là **mục đích**. Vì thế, trong trường hợp ấy, ta có thể nói hai cách; hoặc: mục đích của sự hiện hữu của một thực thể tự nhiên như thế là ở **trong bản thân nó**, nghĩa là, nó không chỉ đơn thuần là mục đích mà còn là **mục đích-tự thân (Endzweck)**; hoặc: mục đích này là ở **bên ngoài nó**, nơi một thực thể tự nhiên khác; nghĩa là, nó **hiện hữu** một cách có mục đích nhưng không phải như một **mục đích tự thân** mà nhất thiết như là một **phương tiện**.

Tuy nhiên, nếu ta đi xuyên khắp toàn bộ giới Tự nhiên, ta cũng không thể tìm được trong đó – với tư cách là Tự nhiên – một thực thể nào có thể yêu sách cho mình một sự hiện hữu ưu việt như là **mục đích-tự thân** của sự sáng tạo; và thậm chí ta có thể chứng minh một cách tiên nghiệm (a priori) rằng: kể cả cái gì có thể là một **mục đích tối hậu (letzter Zweck)** đối với Tự nhiên dựa theo mọi sự quy định và tính chất có thể hình dung được mà ta đem gán cho nó, thì, với tư cách là sự vật tự nhiên, không bao giờ có thể là một **mục đích-tự thân** được cả.

Khi nhìn vào thế giới thực vật với sự phát triển vô hạn hầu như lan tràn khắp mặt đất, thoát tiên ta nghĩ rằng đó chỉ là một sản phẩm đơn thuần của cơ chế máy móc của Tự nhiên giống như nó đã thể hiện trong thế giới khoáng vật. Nhưng, một nhận thức sâu hơn về sự tổ chức tài tình khôn tả trong thế giới ấy không cho phép ta giữ mãi suy nghĩ trên mà buộc ta phải hỏi: những sản vật ấy được tạo ra để làm gì? Nếu ta tự trả lời: để cho thế giới động vật được nuôi dưỡng và có thể lan tràn khắp mặt đất với biết bao giống loài, thì câu hỏi kế tiếp sẽ là: vậy, những động vật dinh dưỡng bằng thực vật sinh ra để làm gì? Ta trả lời **đại loại**: để cho loài thú săn mồi vì chúng chỉ quen ăn thịt! Sau cùng, ta đi tới câu hỏi: thú săn mồi lẫn toàn bộ các giới tự nhiên kể trên để làm gì? Để cho con người, với sự sử dụng đa dạng mà trí khôn đã dạy cho con người biết dùng tất cả những sản vật ấy! | Con người là **mục đích tối hậu** của sự sáng tạo ở trên mặt đất, vì con người là hữu thể duy nhất có thể **hình thành một** khái niệm về các mục đích, và, nhờ có lý tính, có thể biến một sự hỗn độn của những sự vật được tạo ra một cách hợp mục đích thành **một hệ thống của những mục đích (System der Zwecke)**.

[427]

Song, ta lại cũng có thể cùng với Carl von Linné* đi con đường có vẻ ngược lại và bảo rằng: động vật ăn cỏ sở dĩ hiện hữu là để điều hòa sự thịnh phát quá đáng của thế giới thực vật đã khiến cho nhiều giống thực vật phải chết ngạt. | Còn thú săn mồi sinh ra là để hạn chế bớt sự sinh sôi của loài thú ăn cỏ, và, rút cục, con người, khi săn bắt và làm giảm bớt số lượng của chúng, sẽ tạo ra một sự cân bằng nào đó giữa các lực lượng sinh sản và lực lượng phá hoại của Tự nhiên. Và như thế, con người, trong mỗi quan hệ nào đó, được đánh giá cao như là mục đích, thì, trong mỗi quan hệ khác, lại chỉ có được thứ bậc của một phương tiện.

Nếu một tính hợp mục đích khách quan – trong sự đa tạp của những loài tạo vật và của những mối quan hệ giữa chúng với nhau xét như những thực thể được kiến tạo một cách có mục đích – được lấy làm nguyên tắc, thì

* Xem Carl von Linné, 1766, *Systema naturae/Hệ thống tự nhiên*, Latinh, Stockholm, tập I, tr. 17, dẫn theo bản Meiner. (N.D).

B384 rất phù hợp với lý tính để **suy tưởng** về một sự tổ chức nào đó và một hệ thống của mọi lĩnh vực tự nhiên dựa theo những nguyên nhân mục đích ở trong các mối quan hệ này. Chỉ có điều, ở đây, kinh nghiệm dường như mâu thuẫn rõ rệt với lý tính, nhất là về vấn đề **mục đích tối hậu** của Tự nhiên: mục đích tối hậu là thiết yếu cho khả thể của một hệ thống như thế và ta không thể đặt mục đích này ở đâu khác hơn ngoài nơi **con người** . | Nếu xem con người như là một trong nhiều loài động vật thì Tự nhiên không hề miễn trừ cho con người khỏi các sức mạnh tác tạo lẫn hủy diệt của Tự nhiên mà trái lại, buộc mọi thứ phải phục tùng một cơ chế không có bất kỳ mục đích nào của Tự nhiên cả.

Điều đầu tiên phải được thiết kế một cách hữu ý trong một sự an bài dẫn đến một toàn bộ hợp mục đích của những thực thể tự nhiên trên mặt đất ắt phải là chỗ cư ngụ, đất đai và môi trường trong đó chúng có thể tiếp tục sinh sôi, phát triển. Nhưng, một hiểu biết chính xác hơn về sự cấu tạo của cơ sở này cho mọi việc sản sinh hữu cơ không cho thấy có nguyên nhân nào ngoài những nguyên nhân hoạt động hoàn toàn vô ý, những nguyên nhân phá hủy hơn là hỗ trợ cho việc sinh sản, cho trật tự và cho các mục đích. Đất liền và biển cả không chỉ chứa đựng trong chúng chứng tích về những sự tàn phá khủng khiếp đối với bản thân chúng lẫn mọi tạo vật ở trong chúng, mà toàn bộ cấu trúc của chúng, diện mạo của đất và ranh giới của biển đều chứng tỏ là sản phẩm của những mãnh lực hung bạo của một Tự nhiên hoạt động trong một trạng thái **hỗn mang** . Tuy hình thể, **cấu trúc** và độ dốc của đất đai có vẻ được sắp xếp hợp mục đích cho việc đón nhận nước từ không khí, cho những mạch nước giữa các lớp đất thuộc đủ loại (đối với nhiều loại sản phẩm khác nhau) và cho dòng chảy của sông ngòi, nhưng nghiên cứu sâu hơn sẽ cho thấy rằng chúng đều là chỉ kết quả của những vụ bùng phát núi lửa hoặc động đất trong đại dương, không chỉ liên quan đến sự hình thành đầu tiên của diện mạo này mà, hơn hết, đến sự biến đổi về sau cũng như đến sự biến mất của những sản vật hữu cơ đầu tiên

B386 của nó⁽¹⁾. Bây giờ, nếu địa bàn sinh tụ của tất cả những sản vật này, tức đất đai (trên đất liền) và đáy biển chẳng cho thấy điều gì ngoài một cơ chế hoàn toàn vô ý của **việc hình thành** thì: bằng cách nào và với quyền gì ta có thể đòi hỏi và khẳng định **một nguồn gốc khác** cho những sản vật này? Việc khảo sát chính xác nhất về những tàn tích của các cuộc tàn phá kể trên của Tự nhiên có vẻ cho thấy (đúng như nhận xét của Camper*) rằng con người không bị liên quan đến trong những cuộc đảo lộn lớn lao này, tuy nhiên, vì con người quá phụ thuộc vào những sản vật còn sống sót khiến cho nếu cơ chế chung của Tự nhiên đã được thừa nhận trong những sản vật khác thì con

(1) Nếu tên gọi “môn lịch sử Tự nhiên” đã được chấp nhận trước đây tiếp tục được sử dụng để mô tả giới Tự nhiên, thì, đối lập với nghệ thuật, ta có thể dùng tên gọi “môn Khảo cổ học về Tự nhiên” cho môn lịch sử Tự nhiên hiểu theo nghĩa đen, tức là việc hình dung về tình trạng **cổ xưa** của trái đất; một công việc tuy ta không hy vọng biết được đích xác nhưng có đủ cơ sở để phỏng đoán. Cũng như đá được đẽo gọt v.v... thuộc về lĩnh vực nghệ thuật thì các [tiền trình] hóa thạch thuộc về môn khảo cổ học về Tự nhiên. Và vì lẽ công việc này vẫn đang được tiến hành trong môn học này (dưới tên gọi là lý thuyết về quả đất) một cách bền bỉ, dù tất nhiên là chậm chạp, nên tên gọi này [khảo cổ học về Tự nhiên] không phải dành cho một công cuộc nghiên cứu đơn thuần tưởng tượng về Tự nhiên mà là cho một công cuộc do bản thân Tự nhiên hướng dẫn và mời gọi. (Chú thích của tác giả). [351-24].

* Xem Petrus Camper, 1788: *Nova acta academiae/Các tư liệu học thuật mới mẻ*, tập II, 251 (dẫn theo bản Meiner và trong Kant: AA VII 89, XIV 619). (N.D).

người cũng phải được xem là bị bao hàm trong đó, cho dù nhờ có trí khôn (ít ra trong phần lớn trường hợp), con người có thể thoát khỏi những sự tàn phá ấy. Nhưng, luận cứ này có vẻ còn chứng minh được nhiều hơn những gì được dự định trong đó. | Nó hình như không chỉ chứng minh rằng: con người không thể là **mục đích tối hậu** của Tự nhiên, và rằng: cũng cùng lý do ấy, tập hợp những sự vật có tổ chức của Tự nhiên trên mặt đất cũng không thể là một **hệ thống của những mục đích**, mà còn chứng minh rằng: những sản phẩm tự nhiên được xem về mặt hình thức như là những mục đích tự nhiên đều không có một nguồn gốc nào khác hơn là cơ chế [mù quáng] của Tự nhiên.

- [429] **Song**, trong cách giải quyết trước đây về **Nghịch lý (Antinomie)** giữa các nguyên tắc của phương thức sản sinh những thực thể hữu cơ của Tự nhiên theo cách cơ giới và theo cách mục đích luận, ta đã thấy rằng chúng chỉ đơn thuần là các nguyên tắc của năng lực phán đoán **phản tư** về Tự nhiên trong chừng mực nó tạo ra những hình thức tương ứng với những **định luật** đặc thù (mà ta không có chìa khóa để khai mở sự nối kết có hệ thống của chúng). |
- B387 Chúng không **xác định** nguồn gốc của những thực thể này trong **bản thân chúng**, mà chỉ nói rằng, do đặc điểm cấu tạo của giác tính và lý tính chúng ta, ta không thể quan niệm nguồn gốc trong loại tồn tại này bằng cách nào khác hơn là theo những nguyên nhân mục đích. | Nỗ lực lớn lao nhất, thậm chí táo bạo nhất nhằm giải thích chúng một cách cơ giới không chỉ là được phép mà còn là sứ mệnh của lý tính, mặc dù ta biết rằng, do những nguyên nhân chủ quan của tính cách đặc thù và các hạn chế của giác tính chúng ta (chứ không phải cơ chế máy móc của việc sinh sản mâu thuẫn tự thân với một nguồn gốc dựa theo các mục đích), ta không bao giờ có thể đạt được trọn vẹn. | Sau cùng, việc **hợp nhất** cả hai lối hình dung [cơ giới luận và mục đích luận] về khả thể của Tự nhiên có thể nằm trong **nguyên tắc siêu-cảm tính** của Tự nhiên (Tự nhiên ở bên ngoài ta cũng như bản tính tự nhiên ở bên trong ta), trong khi phương cách hình dung dựa theo những nguyên nhân mục đích có thể **chỉ** là một điều kiện chủ quan trong việc sử dụng lý tính chúng ta, khi nó không chỉ muốn hình thành một sự phán đoán về những đối tượng xét như những hiện tượng mà còn mong ước quy những hiện tượng này cùng với những nguyên tắc của chúng vào cho cơ chất siêu-cảm tính của chúng nhằm tìm ra một số quy luật nào đó về sự thống nhất khả hữu của chúng mà lý tính không thể hình dung cho bản thân mình bằng cách nào khác hơn là thông qua những mục đích (những mục đích siêu-cảm tính mà bản thân lý tính cũng có).

**VỀ MỤC ĐÍCH TỐI HẬU (LETZTER ZWECK)
CỦA TỰ NHIÊN NHƯ LÀ CỦA MỘT
HỆ THỐNG MỤC ĐÍCH LUẬN**

Trước đây ta đã cho thấy: dù không phải dành cho năng lực phán đoán **xác định** mà chỉ dành cho năng lực phán đoán **phản tư**, ta vẫn có đủ lý do để phán đoán rằng: con người không chỉ là một **mục đích tự nhiên** giống như những thực thể có tổ chức khác mà còn là **mục đích tối hậu (letzter Zweck)** của giới Tự nhiên ở trên mặt đất này, và, trong quan hệ với con người, mọi sự vật tự nhiên khác tạo nên một **Hệ thống** của những mục đích tương ứng với các nguyên tắc cơ bản của lý tính. Bây giờ, nếu mục đích tối hậu này phải được tìm ở trong bản thân con người, để, với tư cách là mục đích, được khích lệ thông qua sự gắn kết của con người với Tự nhiên, thì mục đích này thuộc về hai loại sau: hoặc thuộc loại có thể được thỏa mãn nhờ vào Tự nhiên với sự ưu ái của nó; hoặc là tính thích dụng và tài khéo đối với mọi loại mục đích khác mà Tự nhiên (bên ngoài và bên trong ta) có thể được con người sử dụng. Mục đích trước của Tự nhiên có thể gọi là **hạnh phúc** của con người; mục đích sau là **sự đào luyện văn hóa (Kultur)**.

Khái niệm về hạnh phúc (Glückseligkeit) không phải là một khái niệm được con người rút ra từ các bản năng của mình, và như thế là rút ra từ tính thú vật trong bản thân con người, mà là **Ý tưởng** đơn thuần về một trạng thái mà con người muốn làm cho trạng thái ấy tương ứng hoàn toàn với Ý tưởng trong những điều kiện đơn thuần **thường nghiệm** (là điều không thể thực hiện được). Con người tự phác họa ra Ý tưởng này cho chính mình và phác họa bằng quá nhiều cách khác nhau thông qua giác tính trong sự kết hợp chặt chẽ với trí tưởng tượng và các giác quan; đồng thời cũng thường thay đổi luôn khiến cho Tự nhiên, giả sử có hoàn toàn phục tùng ý thích tùy tiện của con người đi nữa, cũng tuyệt nhiên không thể có được một quy luật chắc chắn, phổ biến, nhất định để hài hòa với khái niệm luôn chao đảo này, tức, với mục đích mà con người tùy tiện đặt ra cho chính mình. Và cả khi ta rút giảm mục đích ấy lại trong phạm vi những nhu cầu tự nhiên đích thực mà cả loài người chúng ta đều nhất trí, hay, ngược lại, nâng tài nghệ của con người lên quá cao nhằm hoàn thành các mục đích tưởng tượng của mình, thì những gì con người xem là hạnh phúc và những gì là mục đích tự nhiên, tối hậu, đích thực (chứ không phải mục đích của Tự do) ắt cũng không bao giờ đạt được cả. | Lý do là vì bản tính tự nhiên của con người không chịu dừng lại và vừa lòng với việc chiếm hữu và hưởng thụ về bất kỳ điều gì. Mặt khác, cũng còn thiếu một điều kiện nữa. | Tự nhiên không hề xem con người là con cưng và không hề dành cho con người sự ưu ái hơn mọi sinh vật khác. | Trong những hành động hủy hoại của mình – chẳng hạn: bệnh tật, đói kém, thiên tai thủy họa, băng giá, sự tấn công của đủ loại thú dữ lớn, nhỏ v.v... –, Tự nhiên đối xử thẳng tay với con người chẳng khác gì đối với bất kỳ sinh vật nào khác. | Thêm vào đó lại còn phải kể tới sự **phi lý trong** tổ chức tự nhiên của con người là tự làm khổ mình và cũng đẩy đồng loại vào chỗ khốn khổ bằng sự hà khắc của việc cai trị, bằng sự dã man của chiến tranh v.v... và v.v...; con người, nếu để tự mình, chỉ tàn hại chính giống loài của mình, cho nên, dù Tự nhiên bên ngoài có ưu ái đến đâu đi nữa thì mục đích của nó – nếu nhắm đến hạnh phúc cho giống

loài của chúng ta – ắt cũng sẽ không thể đạt được trong một hệ thống của trần thế, vì bản tính tự nhiên của con người chúng ta không thích hợp với điều ấy.

B390 Như vậy, con người bao giờ cũng chỉ là một mắt xích trong chuỗi của những mục đích tự nhiên; **và tuy là** một nguyên tắc trong quan hệ với nhiều mục đích mà Tự nhiên, trong tổ chất của mình, hình như đã giao phó cho con người và con người tự hướng mình theo các mục đích ấy, nhưng cũng là một phương tiện cho việc duy trì tính hợp mục đích trong cơ chế của những mắt xích còn lại. Là thực thể duy nhất trên mặt đất có trí khôn, do đó, có năng lực để tùy tiện xác định các mục đích cho chính mình, con người đáng được mệnh danh là chủ nhân ông của Tự nhiên; và nếu ta nhìn Tự nhiên như một hệ thống mục đích luận, thì, xét về sự quy định hay vận mệnh của con người,

[431] con người quả là **mục đích tối hậu** của Tự nhiên. | Nhưng, với điều kiện là con người có **ý thức** về điều đó và có **ý chí** để mang lại cho Tự nhiên và cho chính mình một mối quan hệ-mục đích (**Zweck-beziehung**) như thế, tức là mối quan hệ có thể tự túc tự mãn, độc lập với Tự nhiên và, do đó, có thể là **mục đích-tự thân (Endzweck)**, song đó lại là một điều tuyệt nhiên không được phép đi tìm ở bên trong bản thân Tự nhiên.

Nhưng, để tìm ra chỗ nào ở **nơi** con người cho phép ta đặt vào đấy mục đích **tối hậu** của Tự nhiên, ta phải lọc ra những gì Tự nhiên có thể cung cấp để chuẩn bị cho con người biết phải **tự** mình làm lấy để trở thành mục đích-**tự thân**; và ta phải **tách biệt** điều này ra khỏi mọi mục đích khác mà khả thể của chúng phụ thuộc vào những sự vật chỉ có thể trông chờ vào Tự nhiên. Thuộc về loại sau này chính là **hạnh phúc trần thế**, được hiểu như là tổng thể mọi mục đích của con người phải thông qua Tự nhiên mới có thể có được, dù đó là thông qua giới Tự nhiên bên ngoài hay bản tính tự nhiên của con người. | Nói khác đi, đó là **chất liệu** cho mọi mục đích trần tục của con người, mà nếu con người làm cho chúng trở thành **toàn bộ** mục đích của mình, ắt sẽ làm cho mình trở thành bất khả trong việc xác lập sự hiện hữu của chính mình như là **mục đích-tự thân** và sống hài hòa với mục đích này. Vì thế, trong mọi mục đích của con người ở trong Tự nhiên, chỉ còn có **điều kiện chủ quan mang tính hình thức**, tức là, tính thích dụng trong việc thiết định những mục đích nói chung **cho chính mình** và (độc lập với Tự nhiên trong việc thiết định mục đích này) sử dụng Tự nhiên như là **phương tiện**, phù hợp với các châm ngôn của những mục đích **tự do** nói chung của con người. | Tự nhiên có thể làm điều này đối với **mục đích-tự thân** nằm bên ngoài Tự nhiên, và, vì thế, chính điều đó có thể được xem là **mục đích tối hậu** của Tự nhiên. Việc tạo ra tính thích dụng của một hữu thể có lý tính hướng tới những mục đích tùy thích nói chung (do đó, là ở trong sự **tự do** của hữu thể ấy) chính là việc **đào luyện văn hóa (Kultur)**. Vậy, **chỉ duy có văn hóa mới có thể là mục đích tối hậu mà ta có cơ sở để quy cho Tự nhiên trong quan hệ với chúng loài người** (chứ không phải hạnh phúc trần thế của con người hay việc xem con người là công cụ **chủ yếu** để thiết lập trật tự và sự hài hòa trong giới Tự nhiên vô tri vô giác ở bên ngoài con người).

B392

Nhưng không phải bất kỳ sự đào luyện văn hóa nào cũng đều phù hợp với mục đích tối hậu này của Tự nhiên. Sự đào luyện về **tài khéo** quả là điều

[432] kiện chủ quan chính yếu nhất cho tính **thích dụng nhằm** hỗ trợ các mục đích nói chung của con người, nhưng lại không đủ để hỗ trợ **ý chí** trong việc xác định và chọn lựa các mục đích vốn thiết yếu thuộc về toàn bộ phạm vi của một tính thích dụng đối với các mục đích. Điều kiện này của tính thích dụng [hỗ trợ cho ý chí] – có thể được gọi là sự rèn luyện (kỷ luật) – là có tính phủ định, tiêu cực (negativ), chỉ việc giải phóng ý chí ra khỏi sự cai quản chuyên chế của những ham muốn. | Khi bị cột chặt vào một số sự vật tự nhiên do lòng ham muốn, ta trở nên bất lực trong việc tự lựa chọn, nhưng đồng thời ta cũng có thể cho phép chúng giữ vai trò như những xiềng xích mà Tự nhiên bày ra để nhắc nhở ta không được bỏ quên hay thậm chí vi phạm bản tính thú vật được quy định sẵn ở trong ta, mặc dù ta luôn có đủ sự tự do để siết chặt hay buông lỏng, để tăng cường hay giảm thiểu chúng tùy theo các mục đích mà lý tính đòi hỏi.

B393 Tài khéo không thể phát triển trong loài người trừ khi phải dựa vào sự bất bình đẳng giữa con người với nhau, bởi vì tuyệt đại đa số con người cung cấp những gì thiết yếu cho cuộc sống hầu như một cách máy móc, không cần đến tài nghệ gì đặc biệt cho sự tiện nghi và an nhàn của một số người khác đang hoạt động trong **các lĩnh vực** ít thiết yếu hơn trong nền văn hóa, khoa học và nghệ thuật. | Trong tình trạng bị áp lực, số đông người phải lao động vất vả, ít được hưởng thụ, mặc dù nhiều thành tựu văn hóa của các tầng lớp cao hơn cũng dần dần lan tỏa đến họ. Với sự tiến bộ của nền văn hóa này (đỉnh cao của nó là sự **xa hoa**, đạt được khi sự ham thích cái không cần thiết bắt đầu lấn át cái cần thiết), tai ương tăng lên như nhau ở cả hai phía*: một bên thông qua bạo lực từ bên ngoài; bên kia thông qua sự bất bình trong nội tâm, nhưng chính tình cảnh khốn cùng nổi bật này lại gắn liền với sự phát triển những tố chất tự nhiên trong chủng loài người, và mục đích của **bản thân** Tự nhiên, – tuy không phải là mục đích **của chúng ta** – nhờ đó mà đã đạt được. Điều kiện **hình thức** để chỉ nhờ đó Tự nhiên mới đạt được ý đồ tối hậu này của mình chính là việc sắp xếp các mối quan hệ giữa con người với nhau, sao cho pháp quyền (gesetzmäßige Gewalt) trong một cái toàn bộ – mà ta gọi là **Xã hội dân sự (bürgerliche Gesellschaft)** – đối lập lại sự lạm dụng của các quyền tự do đang xung đột nhau; và, chỉ trong một xã hội như thế, sự phát triển tối đa những tố chất tự nhiên mới diễn ra được. Điều cần có thêm nữa – nếu con người đủ khôn ngoan để nhận ra và đủ sáng suốt để tự nguyện phục tùng sự cưỡng chế của nó – đó là một cái **Toàn bộ mang tính công dân thế giới toàn hoàn vũ (weltbürgerliches Ganze)**, tức là, một Hệ thống bao gồm mọi quốc gia đang lâm nguy vì xung đột và làm hại lẫn nhau. Nếu thiếu điều này, và với bao trở lực đang chống lại bản thân khả năng hình thành **đề án này** do tham vọng, lòng ham muốn thống trị, do lòng ham muốn **của cái, nhất là** nơi những người đang nắm quyền hành trong tay, thì điều không thể tránh khỏi sẽ là **chiến tranh** (qua đó có khi một số nước bị qua phân và giải thể thành những nước nhỏ, có khi một nước thôn tính các nước nhỏ hơn để ra sức hình thành một nước lớn). | Mặc dù chiến tranh là một việc làm không có chủ ý của con người (mà bị lôi kéo bởi các ham mê vô độ), thì đó là một công

* Sự xa hoa gây nên tai ương: ám chỉ quan niệm của J. J. Rousseau, trong *Abhandlung von dem Ursprunge der Unfreiheit unter den Menschen, und worauf sie sich gründet/Nghiên cứu về nguồn gốc của sự bất bình đẳng giữa con người và cơ sở của nó*, bản tiếng Đức của Moses Mendelssohn, Berlin 1756 (Kant đọc và nhắc lại trong AA XV 441-442 và XXV 846. (N.D).

việc sâu kín, **có lẽ*** là hữu ý của Trí tuệ tối cao nhằm chuẩn bị, nếu không phải nhằm thiết lập, tính hợp pháp luật cùng với sự tự do của các quốc gia, và, với điều này, chuẩn bị một sự thống nhất của một hệ thống bao gồm những quốc gia này trên nền tảng **luân lý**. | Dù bao khổ đau do chiến tranh gieo rắc cho loài người, và có lẽ càng nhiều khổ đau hơn do sự không ngừng chuẩn bị chiến tranh ngay trong thời bình, thì nó (dù niềm hy vọng vào một trạng thái an bình với hạnh phúc của nhân dân ngày càng lùi xa) vẫn là một động lực cho sự phát triển đến độ cao nhất mọi tài năng có lợi cho sự đào luyện văn hóa.

Còn đối với việc rèn luyện kỷ luật cho **những xu hướng** [tự nhiên] (**Neigungen**) – xét về tổ chất tự nhiên nhằm quy định ta như một loài động vật, chúng là hoàn toàn hợp mục đích nhưng lại gây trở ngại lớn cho sự phát triển của tính người –, thì, đối với đời hỏi thứ hai cho sự đào luyện văn hóa, ta thấy rõ ràng một nỗ lực có mục đích của Tự nhiên để đào luyện cho ta có khả năng tiếp nhận những mục đích **cao hơn so với những** gì bản thân Tự nhiên có thể cung cấp. Một mặt, ta không thể phủ nhận ưu thế của cái xấu đang chế ngự chúng ta qua việc tinh vi hóa những sở thích bị đẩy đến mực độ lý tưởng hóa, và cả sự phồn hoa trong khoa học nuôi dưỡng lòng kiêu ngạo với vô số những xu hướng không thể nào thỏa mãn nổi được nảy sinh từ đó. | Nhưng mặt khác, ta cũng không thể không thấy mục đích của Tự nhiên: luôn nhắm đến việc đưa ta ra khỏi trạng thái thô lậu và thô bạo của các xu hướng này (các xu hướng nhắm đến việc hưởng thụ) – vốn thuộc về tính thú vật của chúng ta và phần lớn là trái ngược lại với việc đào luyện hướng đến vận mệnh **cao hơn** – để mở đường cho sự phát triển của **tính người**. Các ngành mỹ thuật và khoa học – với niềm vui có thể tương thông rộng rãi, với việc làm cho xã hội trở nên tinh tế và nhuần nhuyễn hơn – tuy không làm cho con người trở nên thiện hảo hơn về luân lý thì cũng làm cho con người ngày càng văn minh hơn, đã giải phóng ta rất nhiều ra khỏi sự chuyên chế của ham muốn cảm tính, và, qua đó, chuẩn bị cho con người vươn đến một sự thống trị trong đó lý tính là kẻ duy nhất nắm giữ quyền lực, trong khi cái xấu – một phần do Tự nhiên, một phần do tính vị kỷ bất khoan dung của con người – đồng thời tập hợp, tăng cường và tôi luyện những sức mạnh **của tâm hồn** để chúng không chịu phục tùng cái xấu và để giúp ta cảm nhận được một tính thích dụng đối với các mục đích cao hơn vốn tiềm ẩn trong ta ⁽¹⁾.

[434]

* “có lẽ” (vielleicht): được Kant thêm vào trong ấn bản B, C. (N.D).

⁽¹⁾ Cuộc đời có giá trị cho ta như thế nào nếu nó chỉ được đánh giá bằng những gì ta **hưởng thụ** (**bằng mục đích** tự nhiên của tổng số mọi xu hướng, tức, hạnh phúc) là điều dễ quyết định. Nó hạ thấp xuống dưới số không, bởi thứ hỏi có ai lại muốn trở lại sống một lần nữa dưới cùng các điều kiện ấy? Và ai sẽ làm như thế cho dù theo một kế hoạch mới, tự lựa chọn (tương ứng với dòng chảy của Tự nhiên), nếu nó chỉ đơn thuần hướng đến sự hưởng thụ? Ở trên, ta đã cho thấy cuộc đời có giá trị như thế nào nếu dựa vào những gì nó chứa đựng trong bản thân nó khi sống hợp với mục đích mà Tự nhiên có cùng với ta; và như thế nào khi cuộc đời là những gì ta **làm** (chứ không chỉ hưởng thụ), tuy rằng trong đó ta bao giờ cũng chỉ là phương tiện hướng đến một mục đích **tự thân** bất định nào đó. Vậy, không còn gì để bàn ngoài giá trị được chính ta trao cho cuộc đời của ta, thông qua những gì chúng ta không chỉ làm mà còn làm một cách có mục đích, độc lập với Tự nhiên khiến cho bản thân sự hiện hữu của Tự nhiên chỉ có thể là một mục đích trong điều kiện đó. (Chú thích của tác giả).

**VỀ MỤC ĐÍCH-TỰ THÂN (ENDZWECK)*
CỦA SỰ HIỆN HỮU CỦA MỘT THỂ GIỚI,
TỨC LÀ, CỦA BẢN THÂN SỰ SÁNG TẠO**

Mục đích-tự thân* là mục đích không cần cái gì khác làm điều kiện cho khả thể của mình.

Nếu cơ chế đơn thuần của Tự nhiên được lấy làm cơ sở để giải thích tính hợp mục đích của Tự nhiên, ta không thể hỏi: những sự vật trên thế giới tồn tại để làm gì? | Bởi, theo một hệ thống duy tâm như thế, chỉ còn phải bàn về khả thể **vật lý** của những sự vật (suy tưởng cái gì là mục đích chỉ là bàn suông, không có đối tượng); và ta chỉ có việc lý giải hình thức này của sự vật bằng sự ngẫu nhiên hay bằng sự tất yếu mù quáng: trong cả hai trường hợp, **câu hỏi trên** là trống rỗng [vô ích].

B397

Nhưng, nếu ta lại xem sự nối kết có tính mục đích trong thế giới là có thật và được thực hiện bằng một loại tính nhân quả đặc biệt, tức tính nhân quả của một nguyên nhân **hành động hữu ý**, thì ta không thể dừng lại ở câu hỏi: tại sao những sự vật trong thế giới (những thực thể có tổ chức) lại có hình thức này hay hình thức kia? Tại sao chúng được Tự nhiên đặt vào trong mối quan hệ này hay trong mối quan hệ kia với sự vật khác? | Bởi một khi đã suy tưởng đến một Trí tuệ, thì Trí tuệ ấy phải được xem như là nguyên nhân cho khả thể của những hình thức như chúng được tìm thấy thực sự trong những sự vật, và ta **phải đặt** câu hỏi về nguyên nhân **khách quan**: Ai đã có thể buộc Trí tuệ tác tạo ấy phải hành động theo kiểu như thế? Chính Hữu thể này mới là **mục đích-tự thân (Endzweck)** mà những sự vật tồn tại là cho nó.

[435]

Ở trên, tôi đã nói rằng mục đích-tự thân không phải là một mục đích mà Tự nhiên có đủ khả năng tác động và tạo ra được phù hợp với **ý tưởng** về mục đích ấy, bởi mục đích-tự thân là **vô-điều kiện**. Vì lẽ không có gì trong Tự nhiên (xét như một tồn tại cảm tính) mà cơ sở quy định cho nó không lúc nào không phải là có-điều kiện, và điều này không chỉ đúng cho giới Tự nhiên (vật chất) bên ngoài ta mà cả cho bản tính tự nhiên (suy tưởng) bên trong ta; tất nhiên, ở đây tôi chỉ xem xét cái gì ở bên trong ta như thuộc về Tự nhiên [tức không bàn đến cái Siêu-cảm tính]. Nhưng, một sự vật phải tồn tại một cách tất yếu, căn cứ vào đặc tính cấu tạo khách quan của nó, như là mục đích-tự thân của một nguyên nhân trí tuệ thì ắt phải thuộc loại có đặc điểm là: **trong trật tự của những mục đích, nó không phụ thuộc vào bất kỳ điều kiện nào khác ngoài dựa đơn thuần vào Ý tưởng của nó.**

B398

Bây giờ ta thấy rằng trong thế giới chỉ có một loại hữu thể duy nhất mà tính nhân quả của nó là có tính mục đích luận, nghĩa là, tính nhân quả ấy hướng đến các mục đích, đồng thời có đặc tính cấu tạo là: quy luật theo đó chúng xác định các mục đích cho chính mình được hình dung như là vô-điều

* **Endzweck**: Kant dùng chữ này đầu tiên trong *Phê phán lý tính thuần túy* (B868). Trong bản dịch *Phê phán lý tính thuần túy*, chúng tôi đã dịch chữ này là “mục đích tối hậu”; nay xin sửa lại và dành chữ “mục đích tối hậu” cho chữ “letzter Zweck” và dịch “Endzweck” là “mục đích tự thân”. Trong *PPLTTT*, Kant chưa dùng chữ “letzter Zweck”. (N.D).

kiện và độc lập với những điều kiện tự nhiên, và, như thế, là **tất yếu tự-thân**. **Hữu thể thuộc loại ấy chính là con người, nhưng là con người được xét như Noumenon [Vật-tự thân]**; tức là hữu thể tự nhiên duy nhất trong đó ta có thể nhận ra, về phương diện đặc tính cấu tạo đặc biệt của nó, một **quan năng siêu-cảm tính** (sự Tự do) và thậm chí cả quy luật về tính nhân quả, cùng với đối tượng của nó, mà quan năng này có thể đặt ra cho bản thân mình như là **mục đích tối cao (höchster Zweck)** (tức Cái Thiện-tối cao trong thế giới).

Về con người (và về bất kỳ hữu thể có lý tính nào ở trong thế giới) với tư cách là một hữu thể **luân lý**, ta không còn tiếp tục đặt câu hỏi: hữu thể ấy hiện hữu để làm gì? (latinh: quem in finem). Sự hiện hữu của con người có bản thân mục đích tối cao ở trong chính mình. | Đối với mục đích ấy, trong khả năng của mình, con người có thể bắt toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng; còn chỉ ít nếu ngược lại với mục đích ấy, con người không cho phép xem mình phải phục tùng bất kỳ ảnh hưởng nào của Tự nhiên. – Nếu những sự vật trong thế giới – xét như những hữu thể bị lệ thuộc về mặt hiện hữu – cần đến một nguyên nhân tối cao hoạt động dựa theo những mục đích, thì con người là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo, bởi, nếu không có con người, chuỗi những mục đích phụ thuộc vào nhau ắt sẽ không hoàn tất xét về cơ sở của nó. | Chỉ có trong con người, và chỉ trong **con người với tư cách** là chủ thể của luân lý, ta mới bắt gặp sự ban bố quy luật vô-điều kiện đối với các mục đích, vì thế, chỉ có sự ban bố quy luật này mới làm cho con người có năng lực **trở thành một mục đích-tự thân** mà toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng theo nghĩa mục đích luận⁽¹⁾.

B399
[436]

⁽¹⁾ Hạnh phúc của những hữu thể có lý tính trong thế giới có thể là một mục đích của Tự nhiên, và, như thế, hạnh phúc có thể là mục đích **tối hậu** của Tự nhiên. Chỉ có điều ta **không** thể biết một cách tiên nghiệm tại sao Tự nhiên lại không làm như thế, bởi, chỉ ít trong chừng mực ta có thể thấy được, dựa vào cơ chế tự nhiên, kết quả này lẽ ra hoàn toàn có thể có được. Nhưng, luân lý, với một tính nhân quả dựa theo các mục đích phải phục tùng nó, là tuyệt đối không thể có được nếu chỉ nhờ vào những nguyên nhân tự nhiên, vì lẽ nguyên tắc nhờ đó luân lý quy định hành động là siêu-cảm tính, và, vì thế, trong trật tự của những mục đích đối với Tự nhiên, luân lý là nguyên tắc duy nhất có tính tuyệt đối vô-điều kiện. | Cho nên, chủ thể của luân lý là cái duy nhất xứng danh là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo mà toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng. – Ngược lại, nếu **hạnh phúc**, như đã trình bày rõ trong các mục trước dựa trên bằng chứng của kinh nghiệm, không chỉ không phải là một mục đích của Tự nhiên đối với con người so với những tạo vật khác, thì càng không phải là một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo. Tất nhiên, con người có thể xem hạnh phúc là mục đích chủ quan **tối hậu** của mình. Nhưng, trong quan hệ với mục đích-tự thân của sự sáng tạo, nếu ta hỏi con người hiện hữu để làm gì, thì ta lại nói đến một mục đích tối cao, khách quan mà lý tính tối cao ắt sẽ cần đến cho sự sáng tạo của mình. Nếu ta trả lời: những hữu thể này hiện hữu là để mang lại đối tượng cho sự ưu ái của Nguyên nhân-tối cao kia, thì ta lại mâu thuẫn với điều kiện mà lý tính của bản thân con người cũng buộc ước vọng sâu xa nhất về hạnh phúc của mình **phải phục tùng** (đó là sự hài hòa với sự ban bố quy luật luân lý nội tại của chính con người). Điều này chứng minh rằng: hạnh phúc chỉ có thể là một mục đích có-điều kiện, và chỉ có một Con người luân lý mới có thể là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo; còn liên quan đến tình trạng của con người, hạnh phúc chỉ liên kết với mục đích-tự thân như là một kết quả, tùy theo mức độ của sự hài hòa giữa con người với mục đích-tự thân ấy, như là với mục đích của chính sự hiện hữu của con người. (Chú thích của tác giả).

B400

B400 **VỀ MÔN THẦN HỌC-VẬT LÝ (PHYSIKOTHEOLOGIE)**

Môn Thần học-vật lý là nỗ lực của lý tính đi từ những mục đích của Tự nhiên (chỉ có thể nhận thức được một cách thường nghiệm) để suy ra Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên cùng các thuộc tính của nó. Còn một môn Thần học-luân lý (Moraltheologie) hay Thần học-đạo đức (Ethikotheologie) là nỗ lực đi từ mục đích luân lý của những hữu thể có lý tính ở trong Tự nhiên (mục đích này có thể được nhận thức một cách tiên nghiệm) để suy ra Nguyên nhân ấy cùng các thuộc tính của nó.

[437] Một cách tự nhiên, môn thần học-vật lý có trước môn thần học-luân lý. Bởi vì nếu ta muốn suy ra Nguyên nhân của thế giới một cách mục đích luận từ những sự vật trong thế giới, thì những mục đích của Tự nhiên phải được mang lại trước đã, để sau đó ta mới phải đi tìm một mục đích-tự thân cho chúng và đi tìm cho mục đích-tự thân này nguyên tắc của tính nhân quả của Nguyên nhân tối cao này.

B401 Nhiều nghiên cứu về Tự nhiên có thể và phải được tiến hành dựa theo nguyên tắc mục đích luận, mặc dù ta không hề có căn cứ gì để tìm hiểu về cơ sở cho khả thể của hoạt động có mục đích được ta gặp phải trong nhiều sản phẩm khác nhau của Tự nhiên. Nếu ta muốn có một khái niệm về điều này, ta tuyệt nhiên không có một sự thấu hiểu sâu xa nào hơn châm ngôn sau đây của năng lực phán đoán phản tư; đó là: nếu chỉ cần có một sản phẩm hữu cơ duy nhất nào đó của Tự nhiên được mang lại cho ta, thì, do đặc điểm cấu tạo của quan năng nhận thức của ta, ta ắt không thể nghĩ ra một cơ sở nào khác cho nó hơn là cơ sở của một nguyên nhân của bản thân Tự nhiên (hoặc là toàn bộ Tự nhiên hay chỉ là một mảnh nhỏ của nó) vốn chứa đựng tính nhân quả cho nó thông qua Trí tuệ. | Nguyên tắc này của sự phán đoán tuy chẳng hề mang ta đi xa hơn trong việc giải thích những sự vật tự nhiên và nguồn gốc của chúng, nhưng lại hé mở cho ta một cái nhìn vượt lên trên Tự nhiên, mà nhờ đó có lẽ ta sẽ có thể có năng lực xác định rõ hơn khái niệm vốn nghèo nàn về một Hữu thể-nguyên thủy.

B402 Bây giờ, tôi xin nói rằng: môn Thần học-vật lý, dù có được theo đuổi đến đâu đi nữa, cũng không thể tiết lộ được cho ta điều gì về mục đích-tự thân (Endzweck) của sự Sáng tạo, bởi nó không hề đạt đến được câu hỏi về mục đích này. Đúng là nó có thể biện minh khái niệm về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới như là một khái niệm chủ quan (chỉ phù hợp với đặc điểm cấu tạo của quan năng nhận thức của ta) về khả thể của những sự vật mà ta làm cho mình có thể hiểu được dựa theo những mục đích, nhưng nó lại không thể xác định điều gì xa hơn về khái niệm này, dù trong quan điểm lý thuyết hay thực hành. | Nỗ lực của nó không đạt được ý đồ của nó là trở thành cơ sở cho một môn Thần học mà vẫn mãi mãi chỉ là một môn mục đích luận-vật lý, vì việc thiết lập mối quan hệ mục đích (Zweckbeziehung) trong nó luôn và phải luôn được xem chỉ như là có-điều kiện ở bên trong Tự nhiên, và, do đó, nó không thể tìm hiểu bản thân Tự nhiên hiện hữu là vì mục đích gì (bởi cơ sở của điều này phải được đi tìm ở bên ngoài Tự nhiên), – trong khi khái niệm xác định về Nguyên nhân trí tuệ tối cao của thế giới, và, do đó, khả thể của một môn

Thần học là hoàn toàn dựa vào **Ý tưởng** xác định về điều này.

[438] Những sự vật trong thế giới hữu ích cho nhau như thế nào; cái đa tạp trong một sự vật có ích lợi gì cho bản thân sự vật ấy; từ đâu ta có cơ sở để giả định rằng không có gì trong thế giới là vô ích cả, trái lại, mọi sự mọi vật ở **bên trong** Tự nhiên đều là tốt cho điều gì đó, – với điều kiện là một số sự vật (với tư cách là các mục đích) phải hiện hữu đã, do đó lý tính của ta, **trong năng lực** phán đoán của nó, không có nguyên tắc nào khác về khả thể của đối tượng (khi đối tượng nhất thiết được phán đoán một cách mục đích luận) ngoài nguyên tắc buộc cơ chế của Tự nhiên phải phục tùng kiến trúc học (Architektonik) của một đấng Tạo hóa có trí tuệ –, tất cả những điều ấy được phương pháp xem xét mục đích luận [Thần học-vật lý] tiến hành một cách xuất sắc và cực kỳ đáng thán phục. Nhưng, bởi lẽ những dữ liệu (Data), và, các nguyên tắc nhằm **xác định** khái niệm nói trên về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới (như là vị Nghệ nhân tối cao) chỉ đơn thuần có tính **thường nghiệm**, nên chúng không thể cho phép ta suy ra bất kỳ thuộc tính nào của Nguyên nhân này bên ngoài **những thuộc tính** mà kinh nghiệm đã bộc lộ trong những kết quả của Nguyên nhân ấy. | Song, kinh nghiệm, vì nó không bao giờ bao quát được toàn bộ giới Tự nhiên như một Hệ thống, nên phải thường xuyên (có vẻ như) vấp phải khái niệm ấy và các cơ sở chứng minh xung đột B403 nhau, nhưng, cho dù ta có đủ sức để nhìn bao quát hết toàn bộ hệ thống một cách thường nghiệm trong chừng mực liên quan đến giới Tự nhiên đơn thuần, nó vẫn không bao giờ có thể nâng ta lên khỏi Tự nhiên để vươn đến mục đích của sự hiện hữu của Tự nhiên, và, như thế, vươn đến được khái niệm rõ rệt, xác định về Trí tuệ tối cao ấy.

Nếu ta thu nhỏ nhiệm vụ mà môn Thần học-vật lý phải giải quyết thì có vẻ giải pháp của nó thật dễ dàng. Ta cứ việc tha hồ áp dụng khái niệm về một Thần tính (Gottheit) vào cho bất kỳ một Hữu thể có trí tuệ nào đó do ta nghĩ ra, rồi Hữu thể ấy có thể là một hay nhiều hơn, có nhiều hay rất nhiều thuộc tính nhưng không có tất cả mọi thuộc tính vốn cần thiết cho việc thiết lập cơ sở cho một giới Tự nhiên hài hòa với mục đích tối đa khả hữu; hoặc nếu ta thấy vô nghĩa khi trong một lý thuyết, hễ khiếm khuyết cơ sở chứng minh thì bổ sung bằng những thêm thắt tùy tiện, nên khi có lý do để giả định nhiều sự hoàn hảo hơn (thế nào là “nhiều hơn” đối với ta?), ta tự cho mình quyền tiên giả định **mọi** sự hoàn hảo khả hữu: và chính bằng cách ấy, môn Mục đích luận-vật lý có thể nêu lên các yêu sách to tát về vinh dự rằng mình là cơ sở cho một môn Thần học. Nhưng, nếu bị đòi hỏi phải làm rõ: cái gì đã thúc đẩy và nhất là đã cho phép ta có quyền thêm vào các bổ sung ấy, ắt ta sẽ vô vọng trong việc tìm cơ sở biện minh ở trong các nguyên tắc của việc sử dụng lý tính về mặt lý thuyết, vì **việc sử dụng** ấy luôn đòi hỏi rằng: trong việc giải thích một đối tượng của kinh nghiệm, ta không được phép gán cho nó nhiều thuộc tính hơn những gì mà những dữ liệu thường nghiệm về khả thể của nó đã cung cấp. Nghiên cứu sâu xa hơn, ta ắt sẽ thấy rằng: thật ra, một Ý tưởng B404 hay Ý niệm về một Hữu thể-tối cao là dựa trên một sự sử dụng hoàn toàn khác về lý tính (đó là sự sử dụng **thực hành**), và Ý tưởng này có nền móng **tiên nghiệm** ở bên trong ta, thôi thúc ta bổ sung cho hình dung khiếm khuyết của **môn Mục đích** luận-vật lý bằng **khái niệm về một Thần tính** về cơ sở nguyên thủy cho những mục đích ở trong Tự nhiên; và chúng ta không được lầm tưởng rằng chính ta đã tạo nên Ý tưởng này, và cùng với nó, là một môn

Thần học nhờ vào việc sử dụng lý tính một cách **lý thuyết** trong nhận thức vật lý về thế giới, và càng không được làm tưởng rằng ta đã chứng minh được tính thực tại của Ý tưởng này.

B405 Ta không thể quá chê trách người xưa, nếu họ suy tưởng về những vị thần linh của họ một cách hết sức khác nhau cả về quyền năng, ý đồ lẫn ý chí, nhưng lúc nào cũng đều suy tưởng về tất cả những thần linh ấy, kể cả vị Thần tối cao, trong mức độ hạn hẹp của kiểu suy tưởng của con người. Bởi, khi họ xem xét sự an bài và diễn trình của những sự vật ở trong Tự nhiên, họ chắc hẳn đã có đủ lý do để giả định một cái gì nhiều hơn là cơ chế [máy móc] làm nguyên nhân cho nó và để phỏng đoán về các ý đồ của một số nguyên nhân cao hơn đứng đằng sau bộ máy trần thế **mà họ đã** không thể suy tưởng cách nào khác hơn là xem chúng có tính chất cao hơn con người. Nhưng, bởi vì họ thấy cái thiện, các ác, cái có mục đích và cái phản mục đích trộn lẫn với nhau (chỉ ít là trong mức độ nhận thức được) khiến họ không thể không nghĩ đến những mục đích sáng suốt và từ ái – mà họ không cách nào tìm được bằng cơ – bằng cách nhờ vào Ý tưởng tùy tiện về một đấng Tạo hóa tối cao và hoàn hảo, cho nên phán đoán của họ về Nguyên nhân tối cao của thế giới khó mà khác hơn được, bao lâu họ tiến hành triệt để việc suy tưởng dựa theo các châm ngôn của việc sử dụng lý tính một cách đơn thuần lý thuyết. Còn một số người khác, vừa muốn làm nhà thần học lẫn nhà khoa học*, lại nghĩ rằng có thể thỏa mãn lý tính nếu tìm ra một sự thống nhất tuyệt đối về nguyên tắc của mọi sự vật tự nhiên mà lý tính đòi hỏi bằng Ý tưởng về một Hữu thể với tư cách là **Bản thể duy nhất**, còn mọi sự vật chỉ là những tính quy định có tính tùy thể. | Bản thể này ắt không phải là Nguyên nhân của thế giới dựa vào Trí tuệ, trái lại, trong Bản thể ấy, với tư cách là Chủ thể, mọi trí tuệ của những thực thể trong thế giới đều được bao hàm. | Do đó, Hữu thể này không tạo ra bất kỳ điều gì dựa theo các mục đích cả, nhưng, **ở bên trong nó**, mọi sự vật – do tính thống nhất của chủ thể mà chúng chỉ là những tính quy định – nhất thiết phải quan hệ với nhau một cách có mục đích, mặc dù không có mục đích và ý đồ. Như thế, họ du nhập một **thuyết duy tâm*** về những nguyên nhân mục đích, bằng cách thay đổi sự thống nhất – rất khó lý giải – của nhiều bản thể **được kết hợp** một cách hợp mục đích từ chỗ là sự thống nhất của sự phụ thuộc nhân quả **vào một** Bản thể trở thành sự thống nhất của tùy thể **ở trong một** Bản thể. | Kết quả là: hệ thống [duy tâm] này – xét về phía những hữu thể mang tính tùy thể ở trong thế giới, trở thành **thuyết Phiếm thần (Pantheism)**, rồi về sau, xét về phía Chủ thể tự tồn bởi chính mình như là Hữu thể nguyên thủy, trở thành **thuyết Spinoza (Spinozism)** – không những không giải quyết được câu hỏi về cơ sở đầu tiên của tính hợp mục đích của Tự nhiên, mà còn thủ tiêu bản thân tính hợp mục đích này, vì khái niệm này, khi bị tước bỏ hết mọi tính thực tại, ắt phải được xem như là sự ngộ giải (Missdeutung) đơn thuần đối với một khái niệm bản thể học phổ biến về một sự vật nói chung.

Như thế, khái niệm về một Thần tính – thích hợp cho việc phán đoán mục đích luận của chúng ta về Tự nhiên – không bao giờ có thể được rút ra từ các nguyên tắc đơn thuần **lý thuyết** của việc sử dụng lý tính (vốn là cơ sở duy

* Có thể Kant nghĩ đến Anaxagoras (xem AA/Toàn tập Hàn Lâm, V 140: XXIV 699, XVI 58, 59, 60) và Socrate (xem AA XXVIII 666 – 1144 và XXIX 1004); Theo Piero Giodanetti).
* “Thuyết duy tâm” và “Thuyết duy thực” trong Mục đích luận: xem lại §72, §73. (N.D).

nhất của môn Thần học-vật lý). Bởi vì ở đây ta có hai lựa chọn: hoặc ta có thể giải thích mọi môn Mục đích luận như là sự nhầm lẫn đơn thuần của năng lực phán đoán khi nó phán đoán về sự nối kết nhân quả của những sự vật và ta lại trồn chạy vào trong nguyên tắc đơn độc của cơ chế đơn thuần của Tự nhiên, tức cơ chế – dựa vào sự thống nhất của Bản thể đối với những tính quy định của nó mà Tự nhiên chỉ là cái đa tạp – có vẻ như chứa đựng mối quan hệ phổ biến đối với những mục đích. | Hoặc, thay vì thuyết duy tâm này về những nguyên nhân mục đích, nếu ta muốn tiếp tục gắn bó với nguyên tắc của **thuyết duy thực** về loại tính nhân quả đặc thù này, ta có thể đặt bên dưới những mục đích tự nhiên nhiều Hữu thể nguyên thủy có trí tuệ hay chỉ một Hữu thể duy nhất làm nền tảng. | **Nhưng, trong chừng mực** ta chỉ có các nguyên tắc **thường nghiệm** được rút ra từ sự nối kết hợp mục đích hiện thực trong thế giới để làm cơ sở cho quan niệm này [của thuyết duy thực], một mặt, ta không thể tìm ra bất kỳ phương thuốc cứu chữa nào cho sự thiếu nhất trí mà Tự nhiên phô bày trong rất nhiều điển hình liên quan đến tính thống nhất của mục đích; mặt khác, đối với khái niệm về một Nguyên nhân trí tuệ, trong chừng mực ta chỉ có thẩm quyền trong lĩnh vực kinh nghiệm đơn thuần, ta ắt không bao giờ có thể rút nó ra được từ kinh nghiệm theo một cách đủ chính xác cho bất kỳ một môn Thần học khả dụng nào (dù là lý thuyết hay thực hành). Đúng là môn Mục đích luận-vật lý thôi thúc ta tìm kiếm một môn Thần học, nhưng bản thân nó lại không thể mang lại được; tuy nhiên, trong chừng mực ta có thể tìm hiểu Tự nhiên bằng cách dựa vào kinh nghiệm và khi xét đến sự nối kết hợp mục đích thể hiện rõ trong đó, ta câu viện đến các Ý niệm của lý tính (phải nhất thiết mang tính lý thuyết đối với các vấn đề vật lý). Người ta có khi thắc mắc: Ích lợi gì khi đặt một Trí tuệ vĩ đại, vô lượng đối với ta làm nền tảng cho mọi sự an bài ấy và lại giả định rằng Trí tuệ ấy ngự trị thế giới dựa theo ý đồ, nếu bản thân giới Tự nhiên không và không thể cho ta biết chút gì về Ý đồ tối hậu? Xin trả lời: nếu không có nó, ta không thể quy mọi mục đích tự nhiên này vào một điểm chung, cũng không thể hình thành bất kỳ một nguyên tắc mục đích luận nào đủ để nhận thức những mục đích được tập hợp trong một hệ thống, hoặc để tạo nên một khái niệm về Trí tuệ tối cao như là **Nguyên nhân của** một Tự nhiên như thế để có thể phục vụ như là một **chuẩn mực (Richtmaße)** cho năng lực phán đoán **phản tư** mục đích luận của ta về nó. Họa chăng ta chỉ có một Trí tuệ tác tạo theo kiểu nghệ nhân (Kunstverstand) cho những mục đích phân tán chứ không có được một sự **Sáng suốt (Weisheit)** cho một mục đích-tự thân, trong đó mục đích-tự thân phải là cơ sở quy định của Trí tuệ nói trên. Nếu thiếu vắng một mục đích-tự thân mà chỉ có lý tính thuần túy mới có thể mang lại (vì mọi mục đích trong thế giới đều có-điều kiện một cách thường nghiệm và không thể chứa đựng cái gì tuyệt đối tốt mà chỉ tốt cho cái này hay cho cái kia xét như một ý đồ bất tất); và chỉ duy nhất có nó mới dạy cho ta biết thuộc tính nào, mức độ nào, quan hệ nào giữa Nguyên nhân tối cao với Tự nhiên mà ta phải suy tưởng để phán đoán về Tự nhiên như một Hệ thống mục đích luận; ta có thể hỏi: làm thế nào và với quyền gì khiến ta dám tùy tiện mở rộng quan niệm hết sức hữu hạn của ta về Trí tuệ nguyên thủy ấy (dựa trên nhận thức hữu hạn của ta về thế giới), về quyền năng của Hữu thể nguyên thủy ấy khi hiện thực hóa những Ý tưởng của chính mình và về Ý chí để làm việc ấy để rồi hoàn chỉnh

* Âm chỉ David Hume trong quyền *Các đối thoại về tôn giáo tự nhiên/Dialogon die natürliche Religion betreffend*, bản dịch tiếng Đức năm 1780. (N.D).

tất cả thành một Ý niệm về một Hữu thể toàn tri và vô tận? Nếu điều này được tiến hành một cách **lý thuyết**, ắt phải tiên giả định một sự **toàn tri** ở trong ta để nhìn ra được những mục đích của Tự nhiên trong sự nối kết toàn diện của chúng, và, thêm vào đó, một năng lực nhận thức về mọi kế hoạch khả hữu, để, so sánh với chúng, ta có đủ cơ sở để phán đoán rằng kế hoạch hiện có là kế hoạch tốt đẹp nhất. Nếu không có nhận thức hoàn chỉnh về kết quả, ta không thể đi đến **khái niệm** xác định nào về Nguyên nhân tối cao vốn chỉ có thể tìm thấy trong khái niệm về một Trí tuệ vô tận về mọi phương diện, tức, khái niệm về một Thần tính để có thể mang lại cơ sở cho môn Thần học.

Như thế, với mọi sự mở rộng khả hữu về môn Mục đích luận-vật lý, dựa trên nguyên tắc đã trình bày, ta có thể nói: do đặc tính cấu tạo và các nguyên tắc của quan năng nhận thức của ta, ta không thể suy tưởng về Tự nhiên – trong sự an bài hợp mục đích mà ta đã biết – bằng cách nào khác hơn là xem nó như là sản phẩm của một Trí tuệ mà nó phải phục tùng. Thế nhưng, việc nghiên cứu **lý thuyết** về Tự nhiên không bao giờ có thể khai mở cho ta lời giải đáp: phải chăng Trí tuệ này – với toàn bộ giới Tự nhiên và sự sản sinh của Tự nhiên – có một ý đồ tối hậu hay không (vốn không nằm trong giới Tự nhiên của thế giới cảm tính). | Ngược lại, với tất cả kiến thức của ta về Tự nhiên, ta vẫn không thể quả quyết phải chăng Nguyên nhân tối cao ấy là cơ sở nguyên thủy của Tự nhiên dựa theo một mục đích-tự thân, hay thực ra nhờ vào một Trí tuệ bị quy định bởi sự tất yếu đơn thuần của bản tính của nó để tạo ra một số hình thái **nào đó** (dựa theo sự tương tự với cái ta gọi là “bản năng tác tạo”/“Kunstinstinkt” trong động vật) mà không nhất thiết phải gán cho nó sự sáng suốt, càng không phải là sự Sáng suốt tối cao, vốn gắn liền với mọi thuộc tính khác cần thiết cho sự hoàn hảo của sản phẩm của nó.

Vậy, tóm lại, môn Thần học-vật lý là một môn Mục đích luận-vật lý bị ngộ nhận, chỉ khả dụng như là môn dự bị (Propädeutik) cho Thần học; và chỉ thích hợp với ý đồ này nhờ sự trợ giúp của một nguyên tắc **xa lạ** để nó có thể dựa vào, chứ không phải ở trong chính bản thân nó như tên gọi của nó đã muốn chứng tỏ.

VỀ MÔN THẦN HỌC-ĐẠO ĐỨC (ETHIKOTHEOLOGIE)*

Lý trí thông thường nhất, một khi suy nghĩ về sự hiện diện của những sự vật trong thế giới và về sự hiện hữu của bản thân thế giới, không thể tránh khỏi nhận định rằng: mọi tạo vật đa tạp, bất kể nghệ thuật thiết kế nên chúng vĩ đại đến đâu, bất kể sự nối kết tương hỗ hợp mục đích của chúng phong phú đến như thế nào, – thậm chí cả cái toàn bộ của biết bao hệ thống của chúng (bị ta gọi sai là “những thế giới”) – ắt sẽ chẳng là gì cả, nếu trong đó không có sự hiện diện của con người (những hữu thể có lý tính nói chung). | Nghĩa là, nếu không có con người thì toàn bộ sự Sáng tạo ắt sẽ là một sa mạc hoang vu*, vô nghĩa và không có **mục đích-tự thân (Endzweck)**. Thế nhưng, không phải nhờ có quan hệ với quan năng nhận thức (lý tính lý thuyết) mà sự tồn tại của mọi sự vật khác trong thế giới mới có được giá trị của mình; như thế phải có một ai đó **nhìn ngắm** thế giới. Bởi vì nếu sự nhìn ngắm thế giới chỉ **mang lại** một sự hình dung về sự vật mà không hề có mục đích-tự thân nào, thì bản thân việc sự vật được nhận thức cũng chẳng làm tăng thêm cho nó chút giá trị gì; và chính ta cũng phải tiên-giả định cho nó một mục đích-tự thân để nhờ đó bản thân sự nhìn ngắm mới có một giá trị. Rồi cũng không phải nhờ vào tình cảm vui sướng hay tổng số những niềm vui sướng mà ta nghĩ rằng đã tìm thấy được mục đích-tự thân của sự Sáng tạo, nghĩa là, ta không đánh giá giá trị tuyệt đối dựa theo sự sung sướng hay sự hưởng thụ (dù là thể xác hay tinh thần), hay, nói ngắn, dựa theo hạnh phúc. Bởi vì, do sự kiện con người đang hiện hữu, rồi lấy sự hiện hữu ấy làm ý đồ tối hậu của mình thì cũng không cho ta biết con người nói chung hiện hữu để làm gì và có giá trị gì trong bản thân mình để làm cho sự hiện hữu của mình trở nên dễ chịu. Vì thế, anh ta phải được tiên-giả định là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo để có được cơ sở hợp lý khi cho rằng Tự nhiên phải hài hòa với hạnh phúc của anh ta, nếu Tự nhiên được xem như là một toàn bộ tuyệt đối dựa theo các nguyên tắc của những mục đích. – Vậy chỉ còn lại duy nhất quan năng ham muốn [quan năng ý chí/**Be-gehrungsvermögen**], song không phải là quan năng làm cho con người (thông qua các động lực cảm tính) lệ thuộc vào Tự nhiên, cũng không phải quan năng khiến giá trị của sự hiện hữu của con người phụ thuộc vào những gì con người tiếp nhận và hưởng thụ. | Trái lại, chính giá trị mà chỉ có con người mới mang lại được cho chính mình và thể hiện ở những gì mình làm, ở cách thức và các nguyên tắc khi hành động, không phải như là một mắt xích của Tự nhiên mà ở trong **sự Tự do** của quan năng ý chí của mình; nói khác đi, chính **Thiện ý (guter Will)** mới là cái duy nhất làm cho sự hiện hữu của con người có thể có được một giá trị tuyệt đối, và, trong quan hệ với Thiện ý, sự hiện hữu của thế giới mới có thể có được một mục đích-tự thân.

B412

Phán đoán thông thường nhất của lý trí con người lành mạnh hoàn toàn nhất trí ở điểm sau đây: chỉ với tư cách là một **hữu thể luân lý (moralisches Wesen)**, con người mới có thể là một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo, nếu ta lưu ý con người về điều này và khuyến khích họ đi sâu nghiên cứu. Bởi

* Kant dùng lần hai chữ: “Thần học-luân lý”/Moraltheologie và “Thần học-đạo đức”/Ethiktheologie. Chúng tôi dịch tùy theo

chữ mà Kant dùng. (N.D).

* sa mạc hoang vu: Kant thêm vào cho ấn bản B, C.

người ta sẽ hỏi: một con người có nhiều tài năng như thế, thậm chí hoạt động mạnh mẽ như thế, và qua đó, có một ảnh hưởng hữu ích đến đời sống cộng đồng, tức là, có một giá trị lớn cả đối với điều kiện hạnh phúc riêng của mình lẫn với lợi ích của những người khác, rút cục để làm gì nếu người ấy không có Thiện ý? Người ấy là một đối tượng đáng khinh bỉ xét về nội tâm, và, nếu sự Sáng tạo không phải hoàn toàn không có mục đích-tự thân nào hết, thì người ấy – với tư cách là con người cũng thuộc về mục đích ấy –, trong chừng mực là một con người xấu xa trong một thế giới phục tùng những quy luật luân lý, đánh mất chính mục đích chủ quan (hạnh phúc) của mình. | Đó là điều kiện duy nhất mà sự hiện hữu của con người ấy có thể hài hòa với mục đích-tự thân.

B413 Bây giờ, nếu ta gặp phải những sự an bài hợp mục đích ở trong thế giới, và, như Lý tính không khỏi đòi hỏi, đặt những mục đích chỉ có tính có-điều kiện này vào dưới **một mục đích** tối cao, vô-điều kiện, tức, mục đích-tự thân, ắt ta dễ dàng thấy trước hết là: ta không bàn về một mục đích của Tự nhiên (bên trong chính nó) trong chừng mực nó đang tồn tại, mà bàn về mục đích của sự tồn tại của chính nó cùng với mọi thiết kế của nó, và, do đó, bàn về mục đích tối hậu (letzter Zweck) của sự Sáng tạo, và nhất là về điều kiện tối cao nhờ đó có thể xác lập một mục đích-tự thân (tức là: cơ sở xác định một Trí tuệ tối cao sáng tạo ra những hữu thể của thế giới).

[444] **Vì ta thừa** nhận con người như là mục đích của sự Sáng tạo chỉ với tư cách là một hữu thể luân lý, nên trước hết ta có một cơ sở (hay chí ít, một điều kiện chủ yếu) để xem thế giới như là một toàn bộ được nối kết dựa theo những mục đích, và như là một Hệ thống của những nguyên nhân mục đích. | Và, nhất là, đối với mỗi quan hệ (là tất yếu đối với ta do đặc điểm cấu tạo của lý tính chúng ta) của những mục đích tự nhiên với Nguyên nhân trí tuệ của thế giới, ta có **một nguyên tắc** cho phép ta suy tưởng về Tự nhiên và về các thuộc tính của Đệ Nhất Nguyên nhân này như là cơ sở tối cao trong vương quốc của những mục đích và cho phép ta xác định được khái niệm về Nguyên nhân này. | Đây là điều mà môn Mục đích luận vật lý [xem §85] đã không thể làm được; nó chỉ có thể dẫn ta đến các quan niệm bất định về Nguyên nhân tối cao này, và vô dụng trong việc sử dụng lý thuyết lẫn thực hành.

B414 Xuất phát từ Nguyên tắc đã xác định về tính nhân quả của Hữu thể nguyên thủy, ta không được phép chỉ suy tưởng về Hữu thể này đơn thuần như là Trí tuệ và như là **người ban bố** quy luật cho Tự nhiên mà cả như là kẻ ban bố quy luật tối cao trong vương quốc luân lý của những mục đích. Trong quan hệ với **sự Thiện tối cao** – chỉ có thể có được dưới sự ngự trị của Hữu thể ấy, tức sự hiện hữu của những hữu thể có lý tính phục tùng những quy luật luân lý –, ta sẽ suy tưởng về Hữu thể nguyên thủy này như là **toàn trí**: nghĩa là, bản thân cái sâu kín nhất trong những tình cảm (Gesinnungen) [luân lý] của ta (tạo nên giá trị luân lý đích thực cho những hành vi của những hữu thể có lý tính trên thế gian) đều không thể che giấu được với Ngài. | Rồi ta lại suy tưởng Ngài như là **toàn năng**: nghĩa là, Ngài có quyền năng làm cho toàn bộ giới Tự nhiên hài hòa với Mục đích tối cao này. | Sau nữa, ta suy tưởng Ngài như là **toàn thiện**, đồng thời như là **công chính**: vì cả hai thuộc tính này (hợp nhất lại tạo nên sự **Sáng suốt**) là các điều kiện cho tính nhân quả của một Nguyên nhân tối cao của thế giới – với tư cách là cái Thiện tối cao – dưới

các quy luật luân lý. | Và như thế, mọi thuộc tính siêu nghiệm khác như là **tính vĩnh cửu, tính phổ hiện (Allgegenwart: có mặt khắp nơi)** (trong khi tính Thiện và công chính là các thuộc tính luân lý)^{*} vốn được tiên giả định trong quan hệ với một mục đích-tự thân như thế, cũng phải được suy tưởng về Ngài. – Bằng cách ấy, **Mục đích luân-luân lý** bổ sung sự thiếu sót trong Mục đích luân-vật lý, và lần đầu tiên thiết lập được một môn **Thần học**, bởi nếu Thần học vô tình vay mượn từ Mục đích luân-vật lý mà lại tiến hành một cách triệt để thì chỉ xác lập được một thứ **Quy Thần luận (Dämonologie)**, không có khả năng đi tới một quan niệm xác định nào hết.

Nhưng, nguyên tắc về việc đặt mối quan hệ giữa thế giới – do có sự quy định về mục đích luân lý của một số hữu thể trong đó – với một Nguyên nhân tối cao như là **Thần tính** không hoàn tất điều này chỉ bằng cách bổ sung cho luận cứ chứng minh theo kiểu mục đích luân-vật lý và như thế là phải tất yếu lấy luận cứ chứng minh này làm cơ sở. | Trái lại, nguyên tắc này là tự đầy đủ **trong chính bản thân nó** và hướng sự chú ý **vào những** mục đích của Tự nhiên và vào việc nghiên cứu về Nghệ thuật vĩ đại không thể nào thấu hiểu [445] nổi nằm khuất đằng sau các hình thức của nó, nhằm khẳng định một cách ngẫu nhiên những Ý niệm do lý tính thuần túy thực hành cung cấp nhờ vào những mục đích tự nhiên. Vì khái niệm về những hữu thể trong thế giới phục tùng những quy luật luân lý là một nguyên tắc tiên nghiệm, nên con người tất yếu phải phán đoán về chính mình dựa theo nguyên tắc ấy. Thêm nữa, nếu, nói chung, có một Nguyên nhân-thế giới hành động hữu ý và hướng đến một mục đích, thì mối quan hệ luân lý này cũng phải tất yếu là điều kiện cho khả thể của một sự Sáng tạo giống như sự Sáng tạo tương ứng với những định luật vật lý (nghĩa là, nếu Nguyên nhân trí tuệ này cũng có một mục đích-tự thân). | Điều này được lý tính nhận ra một cách tiên nghiệm như là một mệnh đề nền tảng tất yếu cho nó trong phán đoán mục đích luân của nó về sự hiện hữu của những sự vật. Tất cả vấn đề bây giờ chỉ là xét xem liệu ta có đủ căn cứ cho lý tính (tự biện hay thực hành) để gán một **mục đích-tự thân** cho Nguyên nhân tối cao, hoạt động tương ứng với những mục đích. Do đặc điểm cấu tạo chủ quan của lý tính chúng ta và cả của lý tính của những hữu thể khác trong chùng mục ta có thể suy tưởng, điều có giá trị **chắc chắn** và tiên nghiệm đối với ta là: mục đích-tự thân ấy không thể là gì khác hơn là **chính con người phục tùng những quy luật luân lý**, trong khi ngược lại, những mục đích của Tự nhiên trong trật tự vật lý không thể nào nhận thức được một cách tiên nghiệm, nhất là, không có cách nào biết được rằng một Tự nhiên không thể tồn tại nếu không có những mục đích ấy.

B416

^{*} ("trong khi tính Thiện... luân lý"): Kant thêm vào cho ấn bản B, C. (N.D).

NHẬN XÉT

Ta hãy giả định trường hợp một người đang ở trong giây phút khi tâm thức được đặt vào trong một xúc cảm luân lý. Nếu được vây quanh bằng bao vẻ đẹp của thiên nhiên, người ấy đang ở trong một trạng thái yên vui, thanh tịnh để tận hưởng sự hiện hữu của mình, ắt sẽ cảm thấy có một nhu cầu phải tạ ơn một ai đó. Hoặc, vào một lúc khác, thấy mình ở trong cùng một tâm trạng khi bị đè nặng bởi bao nghĩa vụ mà mình muốn và có thể đáp ứng bằng một sự hy sinh tự nguyện, người ấy lại cảm thấy có nhu cầu như đang thực hiện một mệnh lệnh và đang vâng lời một Đấng tối cao. Lại một lần khác, nếu vì buông thả mà vi phạm một nghĩa vụ, song không buộc phải chịu trách nhiệm trước ai cả, thì sự tự kiểm nghiệm khắc sẽ nói với người ấy bằng tiếng nói như thể của một quan tòa phán xét bắt người **ấy phải** giải trình. Nói ngắn, con người cần có một Trí tuệ luân lý để có một Hữu thể cho mục đích của sự hiện hữu của mình; Hữu thể ấy, tương ứng với mục đích nói trên, có thể là

[446] Nguyên nhân của chính mình và của thế giới. Thật hoài công nếu muốn vạch ra những động cơ ở đằng sau những tình cảm này, bởi chúng trực tiếp gắn liền với tình cảm luân lý thuần túy nhất, vì **lòng biết ơn, sự vâng lời** và **việc tự hạ mình** (phục tùng một sự **nghiêm huấn** xứng đáng) là các cảm trạng đặc biệt của tâm thức hướng đến nghĩa vụ; và tâm thức hướng đến một sự mở rộng tình cảm luân lý của mình ở đây chỉ là sự **tự nguyện** suy tưởng về một

B417 nghĩa vụ của mình trước một đối tượng như thế. Do đó, chí ít là có thể và có cơ sở ngay trong lẽ lối tư duy luân lý của ta để hình dung một nhu cầu luân lý thuần túy về sự hiện hữu của một Hữu thể nhờ đó tính luân lý (Sittlichkeit) của ta được tăng cường hay thậm chí (ít ra là theo hình dung của ta) mở rộng phạm vi, tức có một đối tượng mới cho việc thực thi. Đó chính là nhu cầu giả định một Hữu thể ban bố quy luật luân lý ở bên ngoài thế giới, không có bất kỳ sự liên quan nào đến các luận cứ chứng minh lý thuyết, càng không liên quan đến lợi ích vị kỷ, xuất phát từ cơ sở thuần túy luân lý, thoát ly khỏi mọi ảnh hưởng ngoại lai (và do đó, chỉ mang tính chủ quan), và chỉ dựa trên sự khuyến cáo của một lý tính thuần túy thực hành tự ban bố quy luật cho chính mình. Và mặc dù một cảm trạng như thế của tâm thức có thể hiếm khi xảy ra hay có thể chẳng kéo dài lâu, trái lại, thoáng chốc và không có hiệu quả thường trực hay thậm chí qua đi mà không có sự suy niệm kỹ lưỡng về đối tượng được hình dung trong nét phác họa mờ nhạt như thế, hoặc cũng chẳng buồn đưa nó vào các khái niệm minh bạch, – song ở đây chính là lý do không thể làm lẫn tại sao năng lực luân lý của ta, với tư cách là một nguyên tắc chủ quan, không chịu vừa lòng trong việc nhìn ngắm thế giới với tính hợp mục đích của nó dựa vào những nguyên nhân tự nhiên mà trái lại, muốn quy cho nó một Nguyên nhân tối cao ngự trị Tự nhiên theo các nguyên tắc luân lý. – Thêm vào đó, ta tự cảm thấy mình bị cưỡng chế bởi quy luật luân lý nhằm nỗ lực phấn đấu cho một mục đích phổ quát, tối cao mà ta, cùng với toàn bộ giới Tự nhiên còn lại, đều không thể nào đạt đến nổi; và chỉ trong chừng mực ta **ra sức** phấn đấu vì nó, ta mới có thể tự phán xét mình là hòa hợp với mục đích-tự thân của một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới (nếu có một Nguyên nhân như thế). Như thế là ta đã tìm ra một cơ sở luân lý thuần túy của lý tính thực hành để giả định về Nguyên nhân ấy (vì lý tính thực hành có thể làm việc này mà không gặp mâu thuẫn), để từ nay ta không còn xem nỗ lực ấy của lý tính là hoàn toàn huênh hoang tự phụ và không rơi vào nguy cơ vứt bỏ nó

vì sự mệt mỏi, chán chường.

B418

[447]

Với tất cả những ý nói trên, điều duy nhất muốn nói ở đây là: chính sự **sợ hãi** thoát tiên đã tạo ra những **quỷ thần (Dämonen)**, còn chính **lý tính** – nhờ vào các nguyên tắc luân lý của nó – mới lần đầu tiên có thể hình thành nên khái niệm về **Thượng đế** (cho dù, như thường thấy, trong Mục đích luận về Tự nhiên, ta không hiểu biết gì về Thượng đế, hay rất đáng ngờ vì sự khó khăn khi cân đối những hiện tượng mâu thuẫn nhau bằng một nguyên tắc đủ vững chắc). | Do đó, chính sự quy định về mục đích luân lý của sự hiện hữu của con người bổ sung những gì còn khiếm khuyết trong nhận thức về Tự nhiên bằng cách hướng ta đến chỗ suy tưởng cho mục đích-tự thân của sự tồn tại của vạn vật (với chúng, không có nguyên tắc nào ngoài nguyên tắc **đạo đức/ethisch** mới thỏa mãn được lý tính) một Nguyên nhân tối cao được phú cho những thuộc tính khiến có thể buộc toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng Ý đồ duy nhất này (mà Tự nhiên chỉ đơn thuần là công cụ), tức là, hướng ta đến chỗ suy tưởng về Nguyên nhân ấy như **một Thần tính (eine Gottheit)**.

Thư Viện Online

**VỀ LUẬN CỬ LUÂN LÝ CHỨNG MINH
SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ**

Có một môn Mục đích luận-vật lý mang lại cơ sở chứng minh đầy đủ cho năng lực phán đoán **phần tư** có tính lý thuyết của ta để giả định sự tồn tại của một Nguyên **nhân trí** tuệ của thế giới. Nhưng, ta cũng tìm thấy ở bên trong bản thân ta và, hơn thế, ở trong khái niệm về một hữu thể có lý tính, được phú cho sự Tự do (về tính nhân quả của mình) một Mục đích luận-luân lý. Tuy nhiên, vì mỗi quan hệ mục đích, cùng với quy luật của nó là được quy định một cách **tiền nghiệm** ở bên trong bản thân ta và, vì thế, có thể nhận thức được như là điều tất yếu, nên tính hợp quy luật nội tại này không đòi hỏi phải có một Nguyên nhân ở bên ngoài ta, giống như ta không cần đi tìm một Trí tuệ tối cao như là nguồn gốc cho tính hợp mục đích (trong mọi ứng dụng khả hữu) được tìm thấy trong các thuộc tính hình học của các hình vẽ. Song, Mục đích luận luân lý này liên quan đến ta với tư cách là những hữu thể trong thế giới, và, vì thế, như là những hữu thể được bao quanh bởi những sự vật khác ở trong thế giới; và đối với những sự vật này – xét như những mục đích hay như những đối tượng mà so với chúng, bản thân ta là mục đích-tự thân –, ta cũng phải lấy cùng các quy luật luân lý như thế làm chuẩn mực để phán đoán. Như thế, Mục đích luận-luân lý này vừa làm việc với mỗi quan hệ của tính nhân quả của chính ta đối với những mục đích và cả với mục đích-tự thân mà ta phải nhắm đến trong thế giới, vừa làm việc với mỗi **quan hệ** qua lại của thế giới với mục đích luân lý ấy và khả thể bên ngoài của việc thực hiện nó (điều mà Mục đích luận-vật lý không thể hướng dẫn cho ta được). Từ đó câu hỏi nảy sinh là: phải chăng Mục đích luận-luân lý **buộc sự** phán đoán của lý tính phải đi ra bên ngoài thế giới và tìm kiếm một nguyên tắc trí tuệ tối cao cho mỗi quan hệ ấy của Tự nhiên đối với tính luân lý ở trong ta, nhằm có thể hình dung Tự nhiên như là hợp mục đích cả trong quan hệ với sự ban bố quy luật luân lý nội tại của ta và với khả thể thực hiện nó. Vì thế, rõ ràng có một môn Mục đích luận-luân lý một mặt gắn liền với việc ban bố quy luật (Monothetik) của **Tự do**, và mặt khác, với việc ban bố quy luật của **Tự nhiên**, giống như việc lập pháp dân sự thiết yếu gắn liền với câu hỏi phải đi tìm thẩm quyền hành pháp ở đâu; và nói chung trong mọi trường hợp, với câu hỏi lý tính phải đề ra ở đâu một nguyên tắc cho tính hiện thực của một trật tự hợp quy luật của những sự vật chỉ có thể có được dựa theo những ý niệm. – Sau đây, trước hết ta sẽ trình bày diễn trình của lý tính đi từ Mục đích luận-luân lý và mỗi quan hệ của nó với Mục đích luận-vật lý đến Thần học, và sau đó, đưa ra một số nhận xét về khả thể và tính hiệu lực của phương cách lập luận này.

Nếu ta giả định sự hiện hữu của một số sự vật (hay thậm chí chỉ là một số hình thức của những sự vật) là bất tất, và như thế có nghĩa là chúng chỉ có thể có được thông qua một cái gì khác làm nguyên nhân cho chúng, ta có thể đi tìm cơ sở tối cao cho tính nhân quả này, và, do đó, đi tìm cơ sở vô-điều kiện cho cái có-điều kiện ở trong trật tự vật lý hay trong trật tự mục đích luận (tức theo **nexus effectivus** hay **nexus finalis**). Nghĩa là, ta có thể hỏi: đâu là nguyên nhân tối cao tạo ra những sự vật này [nexus effectivus], hoặc, đâu là mục đích tối cao (tuyệt đối vô-điều kiện) [nexus finalis], tức, đâu là Mục đích-tự thân của nguyên nhân ấy trong việc tạo ra sự vật ấy hay tạo ra mọi sản

phẩm của nó nói chung? Trong trường hợp sau, rõ ràng đã mặc định rằng nguyên nhân này có khả năng hình dung mục đích cho chính mình, và, do đó, là một hữu thể trí tuệ, hay chí ít, phải được suy tưởng như là hành động tương ứng với những quy luật của một hữu thể như thế.

Nếu ta dõi theo trật tự sau [nexus finalis], thì Nguyên tắc cơ bản mà ngay cả lý trí con người bình thường nhất cũng buộc phải tán đồng ngay lập tức, là: nếu quả có một mục đích-tự thân (Endzweck) do lý tính mang lại một cách tiên nghiệm thì nó không thể là gì khác hơn là **con người (mọi hữu thể có lý tính trong thế giới) dưới những quy luật luân lý**⁽¹⁾. Bởi vì

⁽¹⁾ Tôi nhấn mạnh lại là: “**dưới** những quy luật luân lý”. Con người là mục đích-tự thân (Endzweck) của sự Sáng tạo không phải là người **sống theo** những quy luật luân lý, nghĩa là, chỉ hành xử tương ứng với chúng. Vì, sử dụng cách nói sau [sống **theo**], ta khẳng định nhiều hơn những gì ta biết, nghĩa là, như thế là có một quyền lực của đấng Sáng tạo khiến cho người luôn phải hành xử phù hợp với những quy luật luân lý. Nhưng, điều này tiên-giả định một quan niệm về Tự do và về Tự nhiên (với Tự nhiên, ta chỉ có thể nghĩ đến một đấng Sáng tạo từ bên ngoài) có khả năng nhìn thấu vào trong cơ chất siêu-cảm tính [siêu-nhiên] của Tự nhiên và sự đồng nhất của nó với cái làm cho tính nguyên nhân thông qua Tự do có thể có được ở trong thế giới. Và điều này là vượt quá khả năng nhận thức của lý tính chúng ta. **Chỉ có** nói về “con người **dưới** những quy luật luân lý” mới không vượt quá các giới hạn của nhận thức chúng ta: sự hiện hữu của con người ấy

B422

tạo nên mục đích-tự thân của thế giới. Điều này hoàn toàn hài hòa với năng lực phán đoán của lý tính con người khi **phản tư** về mặt luân lý về diễn trình của thế giới. Ta **tin** rằng ta nhận ra nơi một kẻ làm điều ác các dấu vết của một quan hệ mục đích sáng suốt, nếu ta chỉ thấy rằng người làm ác không chết trước khi chịu trừng phạt về những hành động tội lỗi của mình. Theo các quan niệm của ta về tính nhân quả tự do, **hành vi thiện và ác của ta là hoàn toàn phụ thuộc vào chính bản thân ta**; ta nhìn ra sự sáng suốt tối cao trong việc cai trị thế giới khi tạo cơ hội cho điều thiện, tạo hậu quả cho cả điều thiện lẫn điều ác, tương ứng với những quy luật luân lý. Chính trong điều sau mới là sự vinh quang của Thượng đế được các nhà thần học nói không ngoa là mục đích tối hậu của sự Sáng tạo. – Ngoài ra cũng lưu ý rằng khi dùng chữ “**sự Sáng tạo**”, ta không hiểu điều gì ngoài những gì đã nói ở đây, tức là về nguyên nhân của sự hiện hữu của thế giới và của những sự vật trong đó (những bản thể). Đó là những gì khái niệm thực sự thuộc về nội dung của từ này (actuatō substantiæ est creatio), và do đó, **không hề** ngụ ý trong đó giả định về một Nguyên nhân hành động tự do, có trí tuệ [hiện thực] (mà sự hiện hữu của Nguyên nhân ấy trước hết cần phải được chứng minh đã). (Chú thích của tác giả).

- B422 (như ai cũng thừa nhận) **nếu thế** giới chỉ gồm toàn những thực thể **không có**
 [449] sự sống, hay thậm chí có một bộ phận có sự sống nhưng lại không có lý tính, thì sự hiện hữu của một thế giới như thế ắt không có giá trị gì cả vì trong đó không có hữu thể nào có được hiểu biết tối thiểu về giá trị là gì. Lại nữa, nếu giả sử có những hữu thể có lý tính nhưng lý tính của họ chỉ có thể đặt giá trị của sự hiện hữu của những **sự vật trong** mối quan hệ của Tự nhiên đối với
- B423 chính bản thân họ (sự sung sướng) chứ không có khả năng tự tạo ra cho mình một giá trị một cách căn nguyên (trong sự Tự do), thì chắc hẳn chỉ có ở đây những mục đích (tương đối) **ở trong** thế giới chứ không có mục đích-tự thân (tuyệt đối), bởi sự hiện hữu của những hữu thể có lý tính ấy vốn bao giờ cũng là vô-mục đích. Trong khi đó, những quy luật luân lý lại có đặc điểm là: chúng đề ra cho lý tính một điều gì đây như là một mục đích mà không có bất kỳ điều kiện nào và, do đó, đó chính xác là những gì khái niệm về một mục đích-tự thân đòi hỏi. Vì thế, chỉ duy có sự hiện hữu của một lý tính có năng lực trở thành quy luật tối cao cho chính mình trong quan hệ mang tính mục đích; nói khác đi, chỉ duy sự hiện hữu của những hữu thể có lý tính **duới** những quy luật luân lý mới có thể được **suy tưởng như** là mục đích-tự thân của sự hiện hữu của một thế giới. Nếu ngược lại, thì hoặc là không có mục đích nào hết trong nguyên nhân của sự hiện hữu ấy hoặc có nhiều mục đích nhưng không có mục đích-tự thân.

[450]

Quy luật luân lý – như là điều kiện mô thức của lý tính trong việc sử dụng sự Tự do của ta – tự nó ràng buộc ta mà không phụ thuộc vào bất kỳ một mục đích nào xét như điều kiện chất liệu; song nó lại quy định cho ta, và quy định một cách tiên nghiệm, một mục đích-tự thân buộc ta phải nỗ lực vươn tới; và mục đích này là **cái Thiện tối cao trong thế giới có thể có được thông qua sự Tự do**.

- B424 Điều kiện **chủ quan** nhờ đó con người (và theo tất cả những khái niệm của ta là mọi hữu thể **có lý tính** hữu hạn) có thể đặt cho mình một mục đích-tự thân dưới quy luật nói trên chính là sự **hạnh phúc**. Do đó, cái Thiện khả hữu cao nhất về mặt **vật lý** trong thế giới – được khích lệ như một mục đích-tự thân trong chừng mực phụ thuộc vào ta – chính là hạnh phúc, dưới điều kiện **khách quan** của sự hòa hợp của con người với quy luật của luân lý như là sự **xứng đáng** được hưởng hạnh phúc.

Nhưng, tương ứng với mọi quan năng lý tính của ta, ta không thể nào hình dung được cả hai đòi hỏi này của mục đích-tự thân được đề ra cho ta bởi quy luật luân lý như là được nối kết chỉ bằng những nguyên nhân tự nhiên đơn thuần mà lại phù hợp được với Ý niệm về mục đích-tự thân ấy. Vì thế, khái niệm về sự **tất yếu thực hành** của một mục đích như thế thông qua việc áp dụng các năng lực cả ta không hài hòa với khái niệm **lý thuyết về khả thể vật lý** để thực hiện được nó, nếu ta không nối kết sự Tự do của ta với một tính nhân quả nào khác (như là phương tiện) ngoài tính nhân quả của Tự nhiên.

Vì thế, ta phải giả định một Nguyên nhân luân lý của thế giới (một đấng Tạo hóa) để có thể đặt trước ta một mục đích-tự thân phù hợp với quy luật luân lý; và trong chừng mực quy luật luân lý là tất yếu, trong chừng mực (tức là: trong cùng mức độ và cùng một cơ sở) Nguyên nhân luân lý cũng tất yếu

phải được giả định, nghĩa là, ta phải thừa nhận có một Thượng đế⁽¹⁾.

-----o0o-----

- B425 **Luận cứ** chứng minh này – ta có thể dễ dàng cho nó hình thức của sự chính xác lôgic – không hề muốn nói rằng: việc giả định sự hiện hữu của Thượng đế cũng tất yếu như là sự thừa nhận tính giá trị của quy luật luân lý; [451] do đó, nếu ai không thấy được thuyết phục ở điều trước thì cũng có thể để cho mình thoát khỏi những sự ràng buộc của điều sau. Không phải vậy! Trong trường hợp ấy, điều phải từ bỏ chỉ là việc **nhắm đến mục tiêu** đạt được mục đích-tự thân trong thế giới bằng cách **theo đuổi** quy luật luân lý (tức là nhắm đến **hạnh phúc** của những hữu thể có lý tính hòa hợp với việc theo đuổi những quy luật luân lý, khi hạnh phúc được xem như cái Tốt cao nhất trên trần gian). Bất kỳ ai có lý tính cũng phải tự thấy mình bị ràng buộc chặt chẽ bởi các điều lệnh của luân lý, vì những quy luật của nó là có tính mô thức và là mệnh lệnh vô-điều kiện bắt chấp các mục đích (như là chất liệu của ý chí). Một điều đòi hỏi của mục đích-tự thân, như lý tính thực hành đề ra cho những hữu thể của thế giới, là một mục đích không thể cưỡng lại do bản tính tự nhiên áp đặt lên **những hữu thể** ấy (như là những hữu thể hữu tận), đó là lý tính muốn nhận biết và chỉ phục tùng quy luật luân lý như là điều kiện không thể vi phạm, hay thậm chí, muốn tất cả đều được làm phù hợp với nó. | Như B426 thế, lý tính xem mục đích-tự thân là thúc đẩy hạnh phúc trong sự hài hòa với luân lý. Việc thúc đẩy điều này trong phạm vi năng lực của ta (tức, về phương diện hạnh phúc) cũng được chỉ huy bởi quy luật luân lý, bất kể nỗ lực của ta như thế nào. Việc thực hiện nghĩa vụ là ở trong mô thức của ý chí nghiêm ngặt chứ không phải ở trong các nguyên nhân trung gian của sự thành công.

- Vậy, nếu giả thiết có ai đó, một phần do nhận ra chỗ yếu kém của mọi luận cứ tư biện được ca tụng quá đáng, phần khác vì thấy quá nhiều điều bất ổn trong Tự nhiên lẫn trong thế giới đạo đức* đi đến chỗ tin chắc rằng: “không có Thượng đế”; người ấy vẫn tự thấy bản thân mình thật đáng kính tởm, nếu vì lòng tin ấy mà xem những quy luật của nghĩa vụ chỉ là sản phẩm tưởng tượng, vô giá trị, không có gì ràng buộc và muốn chà đạp chúng một cách thô bạo. Con người ấy cũng vẫn đáng **ghê tởm** ngay cả khi, vì nghĩ đến hậu quả của lòng hoài nghi lúc đầu của mình mà **thực hiện nghĩa vụ** một cách [452] nghiêm chỉnh khi bị yêu cầu do lòng sợ hãi hay nhằm mục đích được thưởng B427 công chứ không có tình cảm tôn kính thực sự đối với nghĩa vụ. Ngược lại, nếu có người sùng tín [vào Thượng đế] và thực hiện nhiệm vụ của mình đúng theo

⁽¹⁾ Luận cứ luân lý [chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế] này không nhằm cung cấp bằng cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế theo kiểu có **giá trị-khách quan**, cũng không nhằm chứng minh cho người hoài nghi rằng có một Thượng đế tồn tại, mà chỉ muốn nói: nếu nhà hoài nghi muốn suy tưởng triệt để về mặt luân lý, thì **phải** tiếp thu giả định của luận cứ này dưới các châm ngôn của lý tính thực hành của nhà hoài nghi. – Nó cũng không hề muốn nói rằng: vì sự cần thiết cho đạo đức (Sittlichkeit) nên phải giả định hạnh phúc của mọi hữu thể có lý tính trên thế giới là tương ứng với [mức độ] luân lý (Moralität) của họ; trái lại, điều này là tất yếu bởi luân lý. Do đó, đây là một luận cứ **chủ quan**, dù cho những hữu thể luân lý. (Chú thích bổ sung cho ấn bản B và C của tác giả).

* **Bản Meiner:** “thế giới đạo đức”/Sittenwelt; bản Vorländer: “thế giới cảm tính”/Sinnenwelt. (N.D.)

lượng tâm một cách thành khẩn và vô vị lợi, nhưng đôi khi lại thử nghĩ rằng giá như không có Thượng đế thì mình được giải phóng khỏi mọi ràng buộc luân lý, thì tình cảm luân lý nội tâm của anh ta cũng chẳng có gì tốt đẹp cả.

Ta cũng có thể giả thiết trường hợp của một người chính trực (chẳng hạn như Spinoza)*. Ông kiên trì quan điểm rằng không có Thượng đế, và vì thế, không có cuộc sống trong tương lai (vì đối với đối tượng của luân lý cũng đi đến cùng một hệ quả); vậy thử hỏi ông đánh giá như thế nào về sự quy định có tính mục đích nội tại của chính ông bởi quy luật luân lý mà ông vẫn tôn trọng trong hành động? Ông tuân theo nó mà không mong mỗi một lợi ích nào cho riêng mình, dù ở trong thế giới này hay ở thế giới khác; đúng hơn, ông muốn thiết lập một cách vô tư cái Thiện mà quy luật thiêng liêng định hướng cho mọi sức lực của ông. Thế nhưng, nỗ lực của ông là hữu hạn. Từ Tự nhiên, mặc dù ông có thể chờ đợi một sự tương ứng ngẫu nhiên nào đó, nhưng ông không bao giờ có thể hy vọng có được một sự hài hòa bền bỉ theo những quy tắc hằng cửu (như và phải giống như những châm ngôn của ông ở trong nội tâm) với mục đích mà ông tự cảm thấy có nghĩa vụ **phải thực hiện**. Lừa đảo, bạo lực và ghen tị vẫn mãi mãi vây quanh ông, dù bản thân ông là lương thiện, hiếu hòa và tử tế. Những người chính trực khác mà ông gặp, dù họ xứng đáng được hưởng hạnh phúc đến đâu đi nữa, cũng bị Tự nhiên, vốn chẳng thèm quan tâm đến điều này, khuất phục bằng bao cái ác của túng thiếu, bệnh tật và chết bất đắc kỳ tử, chẳng khác gì những loài thú vật khác trên trái đất. Và điều ấy cứ thế diễn ra mãi cho đến khi một huyết mộ mênh mông nuốt chửng hết tất cả họ (hiền ngu gì cũng thế) và ném họ – những người vốn có năng lực để tin rằng bản thân mình là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo – trở vào lại trong cái hố thăm của sự hỗn mang vô-mục đích của vật chất mà từ đó họ đã được kéo ra. – Thế thì, mục đích – mà con người thiện ý ấy đã có và phải có trước mặt mình trong khi theo đuổi những quy luật luân lý – phải bị vứt bỏ như là cái gì phi lý, không thể có được. Hoặc, khác đi, nếu ông muốn tiếp tục gắn bó với tiếng gọi của luân lý nội tâm, và không muốn làm suy yếu sự tôn kính mà quy luật luân lý đã trực tiếp gợi cảm hứng cho ông bằng cách giả định một sự hư vô của mục đích-tự thân duy nhất. Lý tưởng phù hợp với yêu cầu cao của nó (điều này không thể **thực hiện** nếu không vi phạm đến tình cảm luân lý), ắt ông **phải**, cũng như **có thể** giả định sự hiện hữu của một đấng Tạo hóa **luân lý** của thế giới, tức, giả định một vị Thượng đế, vì điều này chí ít cũng chẳng có mâu thuẫn gì từ quan điểm thực hành trong khi **hình thành** một khái niệm về khả thể của một mục đích-tự thân được đề ra về mặt luân lý cả.

* (chẳng hạn như Spinoza): Kant thêm vào cho ấn bản B, C. (N.D).

**VIỆC GIỚI HẠN GIÁ TRỊ HIỆU LỰC CỦA
LUẬN CỨ CHỨNG MINH LUÂN LÝ**

Lý tính thuần túy – với tư cách là quan năng **thực hành**, tức như là quan năng quy định việc sử dụng tự do đối với tính nhân quả của ta bằng các **Ý niệm** (các khái niệm thuần túy của lý tính)*, không chỉ bao gồm trong quy luật luân lý một nguyên tắc **điều hành** cho những hành vi của ta, mà còn đồng thời cung cấp cho ta một nguyên tắc **cấu tạo chủ quan** trong khái niệm về một Đối tượng mà chỉ duy có lý tính mới có thể suy tưởng được và Đối tượng ấy phải được hiện thực hóa bởi những hành vi của ta ở trong thế giới dựa theo quy luật ấy. Vì thế, ý niệm về một mục đích-tự thân trong việc sử dụng sự Tự do dựa theo những quy luật luân lý có **thực tại thực hành-chủ quan (subjektiv-praktische Realität)**. Lý tính đã quy định một cách tiên nghiệm rằng ta phải thúc đẩy với mọi sức lực cái Tồi hảo trong thế giới (Weltbeste/Summum bonum), là cái kết hợp sự an vui lớn nhất của những hữu thể có lý tính với điều kiện cao nhất của cái Thiện nơi sự an vui ấy, tức trong hạnh phúc phổ biến gắn liền với luân lý một cách phù hợp nhất theo quy luật. Trong mục đích-tự thân này, khả thể của một phía, tức của hạnh phúc, là có-điều kiện thường nghiệm (empirisch-bedingt), tức, phụ thuộc vào đặc tính cấu tạo của Tự nhiên (có thể nhất trí hoặc không nhất trí với mục đích này) và có tính nghi vấn (problematisch) về phương diện lý thuyết, trong khi ở phía khác, luân lý, – mà trong quan hệ với nó, ta hoàn toàn thoát khỏi mọi tác động của Tự nhiên –, khả thể của nó là đứng vững một cách tiên nghiệm và vững chắc một cách “giáo điều”**. Điều cần thiết đối với thực tại lý thuyết khách quan của khái niệm về mục đích-tự thân của những hữu thể có lý tính là: ta không chỉ phải tiên giả định tiên nghiệm một mục đích-tự thân cho bản thân ta mà cũng tiên giả định rằng sự Sáng tạo, tức bản thân thế giới, cũng phải có một mục đích-tự thân xét về sự hiện hữu của nó; mục đích ấy nếu có thể được chứng minh một cách tiên nghiệm, ắt sẽ bổ sung tính khách quan vào cho tính thực tại chủ quan của mục đích-tự thân [của những hữu thể có lý tính]. Bởi vì, nếu sự Sáng tạo, xét toàn bộ, có một mục đích-tự thân, ta không thể suy tưởng về nó cách nào khác hơn là nó phải hài hòa với mục đích luân lý (là cái duy nhất làm cho khái niệm về **một mục đích** có thể có được). Bây giờ, rõ ràng ta tìm thấy những mục đích ở trong thế giới, và Mục đích luận-vật lý giới thiệu chúng quá phong phú khiến cho nếu ta phán đoán phù hợp với lý tính, ắt ta có cơ sở để giả định như là một nguyên tắc trong việc nghiên cứu về Tự nhiên rằng không có gì ở trong Tự nhiên mà không có một mục đích; thế nhưng, ta sẽ hoài công nếu muốn tìm trong đó mục đích-tự thân của Tự nhiên. Do đó, Mục đích-tự thân cũng giống như Ý niệm về nó chỉ có ở trong lý tính –, xét về khả thể khách quan của nó, chỉ có thể tìm thấy ở trong những hữu thể có lý tính mà thôi. Và lý tính thực hành của những hữu thể này không chỉ mang lại mục đích-tự thân này; nó còn xác định **khái niệm này** về phương diện các điều kiện để chỉ theo đó một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo mới có thể được ta suy tưởng.

B431

* Ý niệm: khái niệm thuần túy của lý tính. Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B378 và tiếp. (N.D).

** “vững chắc một cách giáo điều”/dogmatisch gewiss: vững chắc như trong học thuyết (Doktrin) đã được sự phê phán kiểm nghiệm. (N.D).

Bây giờ, câu hỏi là: phải chăng tính thực tại khách quan của khái niệm về một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo là không thể chứng minh được một cách đầy đủ đối với các đòi hỏi lý thuyết của lý tính thuần túy – tuy không phải một cách hiển nhiên (apodiktisch) cho năng lực phán đoán xác định nhưng vẫn đủ cho các châm ngôn của năng lực phán đoán phản tư lý thuyết? Đây là điều tối thiểu mà người ta có thể chờ đợi từ triết học lý thuyết trong nỗ lực kết hợp mục đích luân lý với những mục đích tự nhiên nhờ vào Ý niệm về một mục đích [tự thân] duy nhất, thế nhưng, ngay cả điều nhỏ này cũng vượt quá khả năng của nó.

Dựa theo nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư lý thuyết, ta ắt có thể nói: nếu ta có cơ sở để giả định cho những sản phẩm hợp mục đích của Tự nhiên một Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên – mà tính nhân quả của Nguyên nhân này đối với tính hiện thực (Wirklichkeit) của sự Sáng tạo là thuộc một loại khác hơn tính nhân quả được đòi hỏi cho cơ chế của Tự nhiên, nghĩa là, phải được suy tưởng như là tính nhân quả của một Trí tuệ –, ta có đủ cơ sở để suy tưởng ở trong Hữu thể nguyên thủy này không chỉ đơn thuần những mục đích ở khắp mọi nơi trong Tự nhiên mà cả một mục đích-tự thân. | Tuy rằng đây không phải là một mục đích-tự thân để nhờ đó ta có thể **chứng minh** sự hiện hữu của một Hữu thể như thế, nhưng là một mục đích-tự thân mà ít ra ta **xác tín cho bản** thân mình (như trong trường hợp của Mục đích luận vật lý) rằng ta có thể làm cho khả thể của một thế giới như thế là có thể hiểu được, không chỉ đơn thuần dựa theo những mục đích, mà thông qua sự kiện rằng ta quy một mục đích-tự thân làm nền tảng cho sự hiện hữu của nó.

Chỉ có điều, mục đích-tự thân đơn thuần là một khái niệm của lý tính thực hành của chúng ta và không thể được suy ra từ bất kỳ dữ liệu nào của kinh nghiệm cho việc phán đoán lý thuyết về Tự nhiên, và cũng không thể được áp dụng cho việc nhận thức về Tự nhiên. Không thể có được sự sử dụng nào về khái niệm này ngoại trừ việc sử dụng nó cho Lý tính thực hành **dựa theo** những quy luật luân lý; và mục đích-tự thân của sự Sáng tạo là đặc tính cấu tạo của thế giới hòa hợp với cái duy nhất mà ta có thể nêu ra một cách xác định dựa theo những quy luật, đó là, với mục đích-tự thân của lý tính thực hành thuần túy của ta, trong chừng mực nó phải là thực hành. – Bây giờ, trong quy luật luân lý vốn buộc ta – trong phương diện thực hành – áp dụng mọi năng lực để hoàn thành mục đích-tự thân này, ta có cơ sở để giả định về khả thể lẫn tính khả thi của nó, và do đó (vì lẽ nếu không có sự tham gia của Tự nhiên với một điều kiện không nằm trong phạm vi năng lực của ta thì việc hoàn thành nó ắt cũng không thể có được), ta cũng giả định một Tự nhiên của những sự vật hòa hợp với nó. Thế là ta có một cơ sở luân lý để suy tưởng về một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo ở nơi thế giới.

Ta vẫn chưa đi từ Mục đích luận-luân lý tiến đến một môn Thần học, nghĩa là, chưa đi đến sự hiện hữu của một đấng Tạo hóa luân lý của thế giới, mà chỉ mới đi đến một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo được xác định bằng phương cách như thế. Nhưng để bàn về sự Sáng tạo này, tức, về sự hiện hữu của những sự vật, tương ứng với một Mục đích-tự thân, ta không chỉ phải giả định trước hết một Hữu thể trí tuệ (cho khả thể của những sự vật của Tự nhiên mà ta buộc phải phán đoán như là những mục đích) mà còn giả định một Hữu thể **luân lý** như là đấng Sáng tạo của thế giới, tức, một Thượng đế. | Kết luận

thứ hai này có đặc tính như ta thấy là chỉ có giá trị cho năng lực phán đoán dựa theo các khái niệm của lý tính thực hành, và, là một kết luận cho năng lực phán đoán phân tư chứ không phải cho năng lực phán đoán xác định. Đúng là ở trong ta, lý tính thực hành-**luân lý**, về nguyên tắc, là khác cơ bản với lý tính thực hành-**kỹ thuật**. Nhưng ta không thể giả định rằng tình hình cũng giống như thế ở trong Nguyên nhân tối cao của thế giới, xét như Trí tuệ, và rằng: nơi Trí tuệ ấy cần có một kiểu tính nhân quả đặc biệt cho mục đích-tự thân khác với cái đơn thuần cần thiết cho những mục đích của Tự nhiên. | Vì thế, ta không thể giả định rằng trong mục đích-tự thân của ta, ta không chỉ có một cơ sở **luân lý** để thừa nhận một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo (như là kết quả) mà còn thừa nhận một **Hữu thể-luân lý** như là cơ sở nguyên thủy của sự Sáng tạo. Thật ra, ta có thể nói rằng: **dựa theo đặc tính cấu tạo của quan năng lý tính của ta**, ta không thể nào hiểu được khả thể của một tính hợp mục đích về phương diện quy luật luân lý cùng với đối tượng của nó như đang có mặt ở trong mục đích-tự thân mà lại tách rời với một đấng Tạo hóa và Nhà Cai trị của thế giới, đồng thời là Nhà ban bố quy luật luân lý cho thế giới ấy.

[456] **Vì thế**, tính hiện thực của một đấng Tạo hóa tối cao ban bố quy luật luân lý là được chứng minh đầy đủ chỉ đơn thuần cho **việc sử dụng thực hành** của lý tính chúng ta, chứ tuyệt nhiên không xác định bất kỳ điều gì có tính lý thuyết xét về sự hiện hữu của Hữu thể ấy. Bởi vì, đối với khả thể của mục đích của lý tính – được mang lại cho ta một cách độc lập bởi sự ban bố quy luật của riêng nó –, lý tính đòi hỏi một Ý niệm để qua đó dẹp bỏ trở ngại do sự bất lực trong việc theo đuổi mục đích này dựa theo các khái niệm đơn thuần có tính tự nhiên về thế giới (và thế là đủ cho năng lực phán đoán phân tư). | Như thế, Ý niệm này đạt được tính thực tại thực hành, mặc dù mọi phương tiện để tạo ra tính thực tại ấy cho nó về phương diện lý thuyết nhằm giải thích Tự nhiên và sự quy định của Nguyên nhân tối cao là hoàn toàn thiếu cho nhận thức tư biện. Đối với năng lực phán đoán phân tư lý thuyết, môn Mục đích luận-vật lý đã chứng minh đầy đủ về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới từ những mục đích của Tự nhiên; đối với năng lực phán đoán thực hành, môn Mục đích luận-luân lý đã xác lập Nguyên nhân này bằng khái niệm về một mục đích-tự thân, là cái buộc phải quy cho sự Sáng tạo từ quan điểm thực hành. Đúng là tính thực tại khách quan của Ý niệm về Thượng đế, với tư cách là đấng Tạo hóa luân lý của thế giới không thể nào chứng minh được **chỉ** bằng những mục đích vật lý. | Nhưng, dù vậy, nếu sự nhận thức về những mục đích này được kết hợp với nhận thức về mục đích luân lý, thì nhờ vào châm ngôn của lý tính thuần túy: hãy cố đi tìm sự thống nhất của các nguyên tắc trong chừng mực có thể*, thì chúng cũng có tầm quan trọng lớn là trợ giúp tính thực tại thực hành của Ý niệm này nhờ vào tính thực tại đã có sẵn cho năng lực phán đoán trong phương diện lý thuyết.

Để ngăn ngừa một sự hiểu lầm dễ dàng nảy sinh ở đây, cần hết sức lưu ý rằng, trước hết, ta chỉ có thể **suy tưởng** các thuộc tính này của Hữu thể-tối cao dựa theo [phép] **tương tự (Analogie)****. Vì làm sao ta có thể tìm hiểu nổi về bản tính (Natur) của Ngài khi kinh nghiệm không thể cho ta thấy điều gì giống với các thuộc tính ấy cả? Thứ hai, bằng cách này, ta cũng chỉ có thể **suy**

* Xem Kant *Phê phán Lý tính thuần túy* B678.

** Xem thêm chú thích (1) của tác giả cho B449. (N.D).

tưởng về Ngài chứ tuyệt nhiên không thể **nhận thức** và gán cho Ngài bất kỳ điều gì một cách lý thuyết. | Tất nhiên, điều cần thiết đối với năng lực phán đoán **xác định** về phương diện tư biện của lý tính chúng ta là phải tìm hiểu nguyên nhân tối cao của thế giới trong **Tự thân (an sich)** của nguyên nhân ấy. Trong khi ở đây ta chỉ quan tâm đến câu hỏi: ta có thể hình thành khái niệm nào về Ngài dựa theo đặc điểm cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta; và phải chăng ta phải giả định sự hiện hữu của Ngài chỉ để mang lại tính thực tại thực hành cho một mục đích **mà lý tính** thuần túy – không có tiền giả định nào cả – áp đặt lên ta một cách tiên nghiệm, buộc ta phải thực hiện với tất cả mọi sức lực, nghĩa là, chỉ để có thể suy tưởng rằng một tác động hữu ý là có thể có được. Mặc dù **khái niệm** này có thể là siêu việt đối với lý tính tư biện; và các thuộc tính được ta gán cho một Hữu thể được suy tưởng như thế, nếu được sử dụng một cách khách quan, có thể ẩn giấu một thuyết nhân hình (Anthropomorphism)* trong chúng, nhưng thật ra, ý đồ của việc sử dụng nó không phải là để xác định bản tính của Hữu thể mà ta không thể nào vươn đến nổi, mà là để, dựa vào đó, xác định chính bản thân ta và ý chí của ta. Ta có thể gọi tên một nguyên nhân bằng khái niệm mà ta có về kết quả của nó (nhưng chỉ trong mối quan hệ nhân quả này thôi), đồng thời không vì thế mà có ý xác định tính chất cấu tạo nội tại của nguyên nhân này nhờ vào những thuộc tính mà ta chỉ có thể biết được qua các nguyên nhân tương tự và phải được mang lại ở trong kinh nghiệm. | Chẳng hạn, trong số nhiều thuộc tính khác, ta gán cho linh hồn một vis locomotiva [lực vận động]** vì các vận động thể xác phát sinh một cách hiện thực mà nguyên nhân của chúng là nằm ở trong sự hình dung về chúng, nhưng đồng thời không vì thế lại có ý gán cho linh hồn phương thức duy nhất [của sự vận động] mà ta biết trong các lực vận động (vd: lực hút, lực đẩy,... tức các vận động bao giờ cũng tiền-giả định một hữu thể có quảng tính). | Cũng như ta phải giả định **cái gì đó** chứa đựng cơ sở cho khả thể và thực tại thực hành, tức cho tính khả thi, của một mục đích-tự thân luân lý tất yếu, nhưng ta có thể suy tưởng về nó, **tương ứng** với tính cách của kết quả được chờ đợi từ nó, như một Hữu thể sáng suốt ngự trị thế giới dựa theo những quy luật luân lý, và, tương ứng với đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta, như là nguyên nhân của những sự vật nằm bên ngoài Tự nhiên, **chỉ để diễn tả mối quan hệ** của Hữu thể này (vốn siêu việt khỏi mọi quan năng nhận thức của ta) với những Đối tượng của lý tính thực hành **của ta** mà thôi. | Ta không hề có ý định gán cho nó, về mặt lý thuyết, tính nhân quả duy nhất thuộc loại mà ta biết được, tức, một Trí tuệ và một Ý chí: ta thậm chí không hề có ý định phân biệt một cách khách quan tính nhân quả được suy tưởng trong Hữu thể này – xét về phương diện mục đích-tự thân **cho ta** là gì –, với tính nhân quả được suy tưởng trong Hữu thể ấy xét về phương diện Tự nhiên (và những sự quy định hợp mục đích nói chung của nó). | Ta chỉ có thể giả định sự phân biệt này như là **tất yếu** có tính **chủ quan** do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta, và như là có **giá trị** cho năng lực phán đoán phản tư chứ không phải cho năng lực phán đoán xác định, khách quan. Nhưng, nếu đi đến với cái thực hành, thì chính một nguyên tắc **điều hành** như thế (của sự khôn ngoan hay sáng suốt) buộc ta phải hành động phù hợp với nó như là mục đích – điều chỉ có thể được suy tưởng theo cách đó do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta – lại đồng

* Thuyết nhân hình/Anthropologismus: gán các thuộc tính của con người cho Hữu thể tối cao. (N.D).

** Thuật ngữ của triết học duy lý; xem A. Brumgarten, 1757, *Metaphysica/Siêu hình học*, §750. (N.D).

[458] thời có **tính cấu tạo**, nghĩa là, có tính xác định một cách thực hành. | Dù vậy,
B438 với tư cách là một nguyên tắc để phán đoán về khả thể **khách quan** của
những sự vật, nó tuyệt nhiên không có cách nào có được tính xác định một
cách lý thuyết (tức, nó không nói rằng loại khả thể duy nhất thuộc về Đối
tượng **cũng là** loại khả thể thuộc về quan năng suy tưởng của ta), mà chỉ là
nguyên tắc **điều hành** đơn thuần cho năng lực phán đoán phản tư mà thôi.

ThuvienOnline

NHẬN XÉT

Luận cứ luân lý này không phải là một luận cứ mới được phát hiện, nhưng mới chẳng có lẽ chính là cơ sở lý luận của nó; vì nó vốn nằm ngay trong quan năng lý tính của con người từ ngày mới phôi thai và chỉ ngày càng tiếp tục phát triển cùng với sự phát triển của nền văn hóa. Bao lâu con người bắt đầu suy nghĩ về điều phải và điều trái, – vào thời điểm còn hoàn toàn dửng dưng với tính hợp mục đích của Tự nhiên, họ đã sử dụng luận cứ này mà không suy nghĩ gì hơn về nó ngoài việc xem nó là lẽ thường của Tự nhiên –, thì phán đoán sau đây là không thể tránh khỏi: không thể xem việc làm đúng làm sai, làm thiện làm ác là giống hệt như nhau được, cho dù sống hết cuộc đời, như ta có thể thấy, người ta vẫn không có được hạnh phúc nhờ đức hạnh của mình và không bị trừng phạt vì tội lỗi đã phạm. Có thể nói hình như họ đã nghe ra một tiếng nói nội tâm bảo rằng tình hình ắt sẽ phải khác. | Vì như thế, đã phải nằm ẩn trong họ một hình dung, tuy còn mù mờ, về một điều gì khiến họ cảm thấy có trách nhiệm phải phấn đấu, mà kết quả có thể không nhất trí với hình dung ấy, và nếu họ chỉ nhìn đồng đời đơn thuần như là trật tự của những sự vật, họ đã không biết làm sao hợp nhất hay làm cho sự quy định mục đích bên trong của tâm thức họ được hài hòa. Thế là, họ có thể hình dung bằng nhiều cách thô thiển khác nhau về cách thức để có thể điều chỉnh hay cân đối những điều bất bình thường này (điều bất bình thường khiến họ phần nộ hơn nhiều so với sự bất tất mù quáng mà họ vẫn thường **khí muốn** dùng như một nguyên tắc để phán đoán về Tự nhiên). | Song, họ đã không bao giờ có thể suy nghĩ đến một nguyên tắc nào khác về khả thể của sự hợp nhất giữa Tự nhiên với những quy luật luân lý trong nội tâm ngoài một Nguyên nhân tối cao ngự trị thế giới dựa theo những quy luật luân lý, vì lẽ một mục đích-tự thân đã được đề ra bên trong họ như một nghĩa vụ phải thực hiện, và một Tự nhiên không có bất kỳ một mục đích-tự thân nào ngoài chính họ nhưng trong đó mục đích ấy lại có thể được hiện thực hóa ắt sẽ vướng vào một sự mâu thuẫn. Về đặc tính cấu tạo bên trong* của Nguyên nhân-thế giới ấy, họ đã có thể phát biểu vô số điều phi lý, nhưng mỗi quan hệ luân lý trong sự cai trị thế giới ấy thì bao giờ cũng giống nhau; thậm chí, nơi lý tính còn chưa được đào luyện, xét như lý tính thực hành, có khi sự cai trị này lại **được thấu hiểu** một cách sâu xa mà lý tính tư biện khó có thể bắt kịp. – Và, rất có thể là, chính nhờ có mối quan tâm luân lý này mới gợi nên sự chú ý đến vẻ đẹp và các mục đích ở trong Tự nhiên, rồi đến lượt nó, sự chú ý này lại phục vụ rất tốt cho việc tăng cường Ý niệm này, dù nó không thể làm cơ sở cho Ý niệm này được. | Mối quan tâm luân lý ấy càng không thể thiếu, vì chỉ trong quan hệ với mục đích-tự thân mà việc nghiên cứu về những mục đích của Tự nhiên mới đón nhận được sự quan tâm trực tiếp thể hiện trong sự ngưỡng mộ biết [459] bao đối với những mục đích ấy mà không hề nghĩ đến lợi ích gì được rút ra từ chúng.

* “bên trong”: Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).

VỀ LỢI ÍCH CỦA LUẬN CỨ LUẬN LÝ

B440 Đối với mọi Ý niệm của ta về cái Siêu-cảm tính, việc **giới hạn lý tính** vào trong các điều kiện của việc sử dụng nó về mặt **thực hành** mà thôi sẽ mang lại những ích lợi không thể chối cãi sau đây trong những gì liên quan đến Ý niệm về Thượng đế; đó là:

- nó ngăn ngừa không cho **Thần học (Theologie)** tự nâng cao lên thành **“Thông thần học” (Theosophy)** (trong những khái niệm siêu việt làm rối loạn lý tính), hoặc tự hạ thấp xuống thành **“Quý thần học” (Dämonologie)** (của một lối hình dung nhân hình học về Hữu thể-tối cao);

- ngăn ngừa để Tôn giáo không rơi vào **“Ma thuật học” (Theurgie)** (một niềm tin cuồng tín rằng ta có thể có một cảm nhận về những hữu thể siêu nhiên khác và có thể ảnh hưởng đến những hữu thể ấy một cách tương hỗ) hay sự **“Sùng bái ngẫu tượng” (Idololatrie)** (một lòng tin mê tín, cho rằng có thể làm hài lòng Hữu thể tối cao bằng phương tiện khác hơn là thông qua tình cảm luân lý)⁽¹⁾.

B441 Bởi vì, nếu ta cho phép có sự huênh hoang hay không lượng sức mình của sự ngụy biện dù nó chỉ khẳng định tối thiểu về mặt lý thuyết (nhằm mở rộng nhận thức của ta) liên quan đến những gì nằm bên ngoài thế giới cảm tính, hay nếu ta chấp nhận bất kỳ **tham vọng** nào nhằm thấu hiểu sự hiện hữu và đặc tính cấu tạo về bản tính của Thượng đế, về Trí tuệ và Ý chí của Ngài, về các quy luật của cả hai thứ ấy và về các đặc tính của **Ngài tác động** đến thế giới, thì tôi rất muốn biết ta phải **giới hạn** những tham vọng này của lý tính ở đâu và ở điểm nào. | Vì, bất kể sự thấu hiểu như thế có thể được rút ra từ đâu, thì, [nếu chấp nhận điều ấy] ắt còn có thể hy vọng rút ra được nhiều điều khác nữa (nếu ta chỉ nỗ lực suy nghĩ, như người ta thường nói). Việc xác định ranh giới cho các yêu sách như thế phải thực hiện dựa theo một nguyên tắc vững chắc, không chỉ vì ta thấy rằng cho đến nay mọi nỗ lực thuộc loại này đều thất bại hết, bởi cách làm ấy không bác được khả năng có thể có kết quả tốt hơn. Nhưng, ở đây không có nguyên tắc nào là khả hữu, ngoại trừ hai khả năng: hoặc phải giả định rằng, đối với cái Siêu-cảm tính, tuyệt đối không thể khẳng định điều gì về mặt lý thuyết cả (trừ những sự phủ định đơn thuần)^{*}, hoặc cho rằng lý tính của ta còn chứa đựng trong bản thân nó một kho tàng những nhận thức chưa được dùng đến – mà chẳng ai biết kho tàng ấy lớn bé thế nào – để dành sẵn cho ta và con cháu mai sau. – Nhưng, đối với Tôn giáo, nghĩa là, luân lý trong quan hệ với Thượng đế như là Nhà ban bố quy luật, thì, **nếu nhận thức lý thuyết về Ngài là có trước, ắt luân lý phải hướng theo Thần**

(1) “Sùng bái ngẫu tượng” (Abgöttereie), theo nghĩa thực hành, là thứ tôn giáo quan niệm về Hữu thể-tối cao bằng các thuộc tính, theo đó, một cái gì khác hơn là luân lý có thể là điều kiện tương thích mà ta có thể làm hậu tương ứng được với Ý chí của Hữu thể ấy. Nếu khái niệm được ta hình thành về Hữu thể tối cao có thể là thuần túy và thoát ly khỏi mọi hình ảnh của tính trong cái nhìn lý thuyết, thì, trong cái nhìn thực hành, khái niệm ấy vẫn bị hình dung như là một Ngẫu tượng (Idol), nghĩa là có tính nhân hình học về phương diện tính cách của Ý chí của thần linh. (Chú thích của tác giả).

* tức: những phán đoán phủ định về đối tượng không phải thế này, không phải thế kia chứ không đưa ra được nhận thức nào có tính khẳng định cả. (N.D).

học; và, không chỉ một sự ban bố quy luật ngoại tại, tùy tiện của một Hữu thể-tối cao được du nhập vào đây thay chỗ cho sự ban bố quy luật nội tại, tất yếu của lý tính, mà còn: bất kỳ điều gì khiếm **khuyết trong** nhận thức của ta về bản tính của Hữu thể này ắt phải lan tới cả những điều lệnh luân lý và như thế là làm cho Tôn giáo trở nên vô-luân lý và đảo điên. Còn đối với vấn đề hy vọng vào cuộc sống tương lai [linh hồn bất tử sau khi chết và sự sống đời đời], nếu thay vì mục đích-tự thân mà ta phải hoàn thành tương ứng với điều lệnh của quy luật luân lý, ta lại đi hỏi quan năng nhận thức lý thuyết cái bí quyết cho sự phán đoán của lý tính về vận mệnh của ta (bí quyết ấy chỉ được xem như là cần thiết hay xứng đáng tiếp nhận trong quan hệ thực hành mà thôi), thì, trong phương diện này, môn Tâm lý học, cũng giống như Thần học, không mang lại gì hơn là một khái niệm phủ định về hữu thể biết suy tư của ta. | Nghĩa là, nó chỉ có thể cho rằng: không có hành vi nào hay không có hiện tượng nào của giác quan bên trong là có thể được giải thích bằng cách duy vật cả; và như thế là tuyệt đối không thể có bất kỳ một phán đoán xác định có tính cách mở rộng [nhận thức] nào cả từ toàn bộ quan năng nhận thức lý thuyết về bản tính riêng biệt và về sự tiếp tục hay không tiếp tục tồn tại của nhân cách con người sau khi chết cả. Do đó, mọi việc phải được chuyển trao lại cho phán đoán mục đích luận về sự hiện hữu của ta trong phương diện tất yếu-thực hành và cho việc giả định sự trường tồn [của linh hồn] như là điều kiện cần có cho mục đích-tự thân do lý tính mang lại một cách tuyệt đối. | Và như thế, lợi ích (mà thoạt nhìn tưởng là tổn thất) là **rõ ràng**: một mặt, nếu Thần học không bao giờ có thể là Thông thần học, hay Tâm lý học **thuần lý** không trở thành tâm linh học (Pneumatologie)* như là một khoa học mở rộng [nhận thức], thì mặt khác, cũng đảm bảo rằng Tâm lý học không bao giờ rơi vào thuyết duy vật. | Đúng hơn, Tâm lý học, đơn thuần là một môn Nhân loại học (Anthropologie) về giác quan bên trong, nghĩa là, vẫn mãi mãi chỉ là thường nghiệm. | Ngược lại, Tâm lý học thuần lý, trong chừng mực liên quan đến các câu hỏi về sự hiện hữu vĩnh hằng của ta, thì tuyệt nhiên không phải là một khoa học lý thuyết mà phải dựa trên một kết luận duy nhất của Mục đích luận-luân lý; và, như thế, toàn bộ sự sử dụng về nó chỉ là cần thiết là vì môn học này, nghĩa là, vì vận mệnh thực hành của ta.

* Tâm linh học hay Siêu linh học/Pneumatologie: còn được Kant gọi là "Spritualismus".

**VỀ PHƯƠNG CÁCH CỦA SỰ TƯỞNG
THẬT (FÜRWAHRHALTEN) TRONG MỘT
LUẬN CỨ MỤC ĐÍCH LUẬN CHỨNG MINH
SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ**

- Yêu cầu trước hết đối với bất kỳ luận cứ chứng minh nào, dù được rút ra từ sự trình bày thường nghiệm trực tiếp (như trong chứng minh từ sự quan sát đối tượng hay từ thí nghiệm) về điều phải chứng minh, hoặc bởi lý tính một cách tiên nghiệm từ các nguyên tắc là: nó không **“thuyết phục” (überrede)** mà là làm cho người ta **“tin chắc”** hay **“xác tín” (überzeuge)***, hay, chí ít, dẫn đến chỗ tin chắc, xác tín. | Nghĩa là, cơ sở chứng minh hay kết luận không được đơn thuần là một cơ sở quy định chủ quan (thâm mỹ) của sự tán thưởng (ảo tượng đơn thuần), mà phải có giá trị một cách khách quan và là một căn cứ logic của nhận thức; bởi, nếu khác đi, giác tính chỉ bị lấn át chứ không được vững tin. Một luận cứ chứng minh có tính ảo tưởng như thế chính là loại luận cứ – có lẽ với ý định tốt nhưng cố tình che đậy nhược điểm – ở trong môn **Thần học tự nhiên**. | Trong môn học ấy, người ta nêu ra một số lượng lớn những bằng cứ về nguồn gốc của những sự vật tự nhiên dựa theo nguyên tắc của những mục đích, rồi lợi dụng cơ sở chủ quan đơn thuần của lý tính con người, tức lợi dụng xu hướng đặc thù của lý tính là, nếu không gặp mâu thuẫn, thì suy tưởng về **một** nguyên tắc thay vì về **nhiều** nguyên tắc; và, nếu trong nguyên tắc ấy chỉ tìm thấy được một hay một số điều cần thiết để xác định một khái niệm, thì nghĩ ra thêm nhiều điều nữa để hoàn chỉnh khái niệm bằng sự bổ sung tùy tiện. Thật thế, nếu ta gặp phải quá nhiều sản phẩm trong Tự nhiên cho ta thấy có những dấu hiệu của một nguyên nhân trí tuệ, thì tại sao ta lại không nghĩ đến **Một** nguyên nhân hơn là nhiều nguyên nhân; và trong cái Một này, không chỉ là Trí tuệ, Quyền năng v.v... **đơn thuần** “lớn” mà là Toàn trí, Toàn năng, nói ngắn, tại sao không suy tưởng về nó như một Nguyên nhân chứa đựng nguyên nhân đầy đủ của những thuộc tính trong **mọi** sự vật khả hữu? Thêm nữa, tại sao ta lại không gán cho Hữu thể nguyên thủy, **duy nhất**, toàn năng này không chỉ Trí tuệ đối với những quy luật và sản phẩm tự nhiên mà cả lý tính thực hành, đạo đức, tối cao như là cho một
- [462] Nguyên nhân luân lý của thế giới? | Bởi, bằng sự bổ sung hoàn chỉnh này cho khái niệm, ta có được một nguyên tắc đầy đủ vừa cho sự thấu hiểu về Tự nhiên, vừa cho sự Sáng suốt luân lý, và không có sự phân bác có căn cứ nào có thể tạo ra được để chống lại khả thể của một Ý niệm như thế. Bây giờ, nếu
- B445 các động cơ luân lý của tâm thức cũng đồng thời được nảy sinh và một mối quan tâm sôi nổi trong vấn đề này lại được thêm vào bằng sức mạnh của sự hùng biện (tất nhiên chúng xứng đáng được như thế!), thì từ đó phát khởi một sự **thuyết phục** về tính đúng đắn khách quan của luận cứ và, (trong phần lớn trường hợp luận cứ này được sử dụng) phát khởi cả một ảo tưởng tốt lành bất chấp hết mọi sự thẩm tra về tính chặt chẽ logic của nó, và thậm chí ngược lại, còn không ưa thích sự thẩm tra này, làm như thể nó bắt nguồn từ một lòng hoài nghi xấu xa.

* Ở một chỗ khác, trong *Nhập môn vào Logic học*, IX, 63, Kant định nghĩa: “Tin chắc hay xác tín đối lập lại với việc thuyết phục. Thuyết phục là một lòng tin từ những lý lẽ không thích hợp khiến ta không biết chúng chỉ là chủ quan hay cũng là khách quan”. (N.D).

B446 Thật ra không có gì cần phải nói để chống lại nó, nếu ta chỉ quan tâm đến tính hữu ích phổ cập của nó cho quần chúng. Nhưng, chỉ có điều, sự phân đôi của việc chứng minh này thành hai bộ phận không ngang bằng nhau vốn chứa đựng sẵn trong luận cứ – một bên thuộc về Mục đích luận-vật lý, bên kia thuộc về Mục đích luận-luân lý – là không thể và không cho ta được phép ngăn chặn, vì sự trộn lẫn cả hai làm cho nó không thể cho ta thấy được đâu là sợi thần kinh trung tâm [sức mạnh đích thực] của nó, và ở phần nào **cũng như** làm thế nào để nó phải được cải thiện làm cho tính giá trị hiệu lực của nó có thể đứng vững được trước sự thẩm tra nghiêm ngặt nhất (ngay cả khi ta phải thú nhận chỗ yếu của năng lực thấu hiểu của lý tính của ta ở trong một bộ phận [Mục đích luận-vật lý]). | Cho nên, nghĩa vụ của triết gia (cũng cần giả định rằng triết gia không lấy làm phiền trước các yêu cầu về tính trung thực!) là phải phơi bày ảo tưởng nói trên, cho dù nó có tốt lành đến mấy vì nó đã tạo ra sự hỗn độn và phải phân biệt những gì đơn thuần thuộc về sự “thuyết phục” với những gì có thể dẫn đến sự “tin chắc”, “xác tín” (vì cả hai đều là các quy định của sự tán thưởng không chỉ khác nhau về mức độ mà cả về loại), nhằm trình bày công khai và hoàn toàn sáng tỏ về trạng thái của tâm thức trong luận cứ chứng minh này và có thể buộc nó phải thẳng thắn phục tùng sự kiểm tra nghiêm ngặt nhất.

[463] Một chứng minh nhằm đến sự xác tín lại có thể chia làm **hai** loại: hoặc về cái gì là **tự thân** nơi đối tượng hoặc về cái gì là **cho ta** (cho con người nói chung) dựa theo các nguyên tắc tất yếu của lý tính trong việc phán đoán (còn gọi là chứng minh *Kat aletheian* hoặc *Kat authrhopon*, cái sau hiểu theo nghĩa phổ biến cho con người nói chung) *. Trong trường hợp trước, nó dựa trên các nguyên tắc đầy đủ cho năng lực phán đoán xác định; trong trường hợp sau, cho năng lực phán đoán phản tự. Đối với năng lực phán đoán phản tự, nếu dựa vào các nguyên tắc đơn thuần lý thuyết, nó không bao giờ nhắm đến **sự xác tín**; nhưng, nếu nó dựa trên một nguyên tắc thực hành của lý tính (vì thế, là có giá trị phổ biến và tất yếu), nó chắc chắn có thể yêu sách sự xác tín về **phương diện thực hành thuần túy**, nghĩa là sự xác tín luân lý. Nhưng, một chứng minh **nhắm đến** sự xác tín, dù chưa tạo được sự xác tín, là khi nó đang đơn thuần ** trên đường dẫn đến nó, nghĩa là, khi nó chỉ chứa đựng trong nó các cơ sở khách quan, tuy chưa đạt đến sự vững chắc nhưng vẫn thuộc vào loại chứng minh không đơn thuần phục vụ cho việc thuyết phục như là các cơ sở chủ quan của phán đoán.

Mọi cơ sở chứng minh lý thuyết chia làm **bốn** loại:

1. – những chứng minh dựa vào **các suy luận lôgic-chặt chẽ của lý tính**, hoặc không phải như thế;
2. – kết luận dựa theo **sự tương tự (Analogie)** [phép loại suy] hoặc ngay việc này cũng không có;
3. – **tư kiến cái nhiên**, hay sau cùng, là cái có ít giá trị nhất;
4. – giả định về cơ sở đơn thuần khả hữu của sự giải thích, tức: **giả thuyết**.

* Xem Kant *Phê phán Lý tính thuần túy*, B767: Hy Lạp: “*Kat aletheian*”: về mặt chân lý; “*Kat authrhopon*”: về mặt lập luận. (N.D).
 ** “đơn thuần” (bloß): Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).

Bây giờ tôi nói rằng: mọi cơ sở chứng minh nói chung nhắm đến sự xác tín lý thuyết **không** thể tạo ra bất kỳ lòng tin hay sự tương thật (Fürwahrhalten) nào thuộc loại này từ độ cao nhất đến độ thấp nhất khi phải chứng minh mệnh đề về **sự hiện hữu** của một Hữu thể nguyên thủy xét như của một vị Thượng đế, trong ý nghĩa đầy đủ với toàn bộ nội dung của khái niệm này, tức của một đấng Tạo hóa **luân lý**, nhờ đó Mục đích-tự thân của sự B448 Sáng tạo đồng thời được mang lại.

1. Xét về chứng minh có tính **logic chặt chẽ** đi từ cái phổ biến đến cái đặc thù, ta đã chứng minh đầy đủ trong phần **Phê phán**^{*} điều sau đây: vì lẽ ta không có một trực quan khả hữu nào tương ứng được với khái niệm về một Hữu thể phải được đi tìm ở bên ngoài Tự nhiên – do đó, khái niệm về Hữu thể này, trong chừng mực được xác định một cách lý thuyết bằng các thuộc tính tổng hợp, vẫn mãi mãi là có tính nghi vấn (problematisch) đối với ta –, nên tuyệt đối không có một nhận thức nào về Hữu thể ấy cả (qua đó chí ít cũng mở rộng phạm vi của tri thức lý thuyết của ta). | Khái niệm đặc thù về một Hữu thể siêu-cảm tính không thể được thu gom vào dưới các nguyên tắc phổ biến của bản tính của những sự vật, nhằm **suy từ chúng** ra Hữu thể này, vì các nguyên tắc ấy chỉ có giá trị đối với Tự nhiên, xét như một đối tượng của giác quan.

[464]

2. Tuy ta có thể **suy tưởng** về một trong hai sự vật không giống nhau, ngay trong điểm chúng không giống nhau, dựa theo **sự tương tự (Analogie)** B449 với cái kia⁽¹⁾; nhưng ta

* chỉ quyền *Phê phán Lý tính thuần túy*. (N.D).

(1) **Sự tương tự (Analogie)** (trong ý nghĩa về chất) là sự đồng nhất về mối quan hệ giữa căn nguyên và hệ quả (nguyên nhân và kết quả), trong chừng mực nó có thật, bất chấp sự khác biệt đặc thù của những sự vật hay của các thuộc tính ở bên trong chúng chứa đựng căn nguyên cho B449 các hệ quả giống

- B450 không thể **từ chỗ** chúng không giống nhau suy từ cái này ra cái kia bằng sự tương tự, nghĩa là, chuyển dấu hiệu này của sự phân biệt đặc thù vào cho cái kia. Chẳng hạn, dựa theo sự tương tự của quy luật về sự ngang bằng của tác động và phản tác động trong sự hút và đẩy lẫn nhau của những vật thể để suy tưởng về sự tương tác giữa **những thành viên** của một cộng đồng xã hội theo [465] những quy tắc của pháp quyền, nhưng tôi không thể chuyển cho nó các tính quy định riêng biệt này (sự hút hay đẩy của vật chất) và gán chúng vào cho những người công dân để hình thành một hệ thống được gọi là một nhà nước. – Cũng thế, tuy ta có thể suy tưởng về tính nhân quả của Hữu thể nguyên thủy trong quan hệ với những sự vật trong thế giới – xét như những mục đích tự nhiên, dựa theo sự tương tự với một Trí tuệ, như là cơ sở của những hình thức của một số sản phẩm được ta gọi là các tác phẩm nghệ thuật (vì điều này chỉ xảy ra cho việc sử dụng lý thuyết hay thực hành của quan năng nhận thức của ta về khái niệm này trong quan hệ với những sự vật tự nhiên trong thế giới dựa **theo một nguyên tắc** vững chắc). | Nhưng, ta không thể **từ chỗ** phải gán Trí tuệ vào cho nguyên nhân của một kết quả xét như cái gì nhân tạo nơi những con người trần thế, rồi lấy tính nhân quả trong Tự nhiên ấy để, dùng B451 phép tương tự, gán cho Hữu thể hoàn toàn khác với Tự nhiên. | Vì đây là chỗ liên quan đến chính điểm khác nhau được suy tưởng giữa một nguyên nhân có-điều kiện cảm tính đối với kết quả của nó với bản thân Hữu thể nguyên thủy siêu-cảm tính trong khái niệm của ta về Hữu thể này, và vì thế, ta không thể chuyển cái này sang cho cái kia được. – Chính ở sự kiện rằng ta chỉ có thể suy tưởng tính nhân quả của Thượng đế dựa theo sự tương tự của một Trí tuệ (mà quan năng ấy ta không thấy có ở đâu ngoài trong con người cảm tính, có-điều kiện) đã ngăn cấm ta không được gán Trí tuệ theo nghĩa đặc thù này vào

nhau (tức, sự khác biệt xét độc lập với quan hệ này). Như thế, đối với các “công trình xây dựng” của loài vật được so sánh với các công trình của loài người, ta suy tưởng về nguyên nhân của những kết quả nơi các công trình trước (mà ta không biết) với nguyên nhân của những kết quả tương tự của con người (của lý tính) mà ta biết, như là có cái tương tự (Analogon) về lý tính; và qua đó, ta muốn đồng thời cho thấy rằng, tuy nguyên nhân của năng lực xây dựng của loài vật – được gọi là bản năng – trong thực tế là khác một cách đặc thù với lý tính [của con người], nhưng xét về kết quả (so sánh công trình của loài ong với công trình của loài người) cả hai có một **quan hệ tương tự**. – Thế nhưng, tôi không thể vì thế mà **từ chỗ** con người cần có lý tính khi xây dựng để suy ra rằng con ong cũng phải có lý tính, và không thể gọi đó là một suy luận dựa theo sự tương tự [loại suy] được. Nhưng, từ kiểu kết quả giống nhau của loài vật (mà ta không thể trực tiếp tri giác được nguyên nhân) so sánh với kiểu kết quả của con người (mà ta biết một cách trực tiếp), ta có thể suy luận hoàn toàn đúng đắn **dựa theo sự tương tự** rằng loài vật cũng hành động dựa theo **những biểu tượng** (chứ không phải là những cái máy như Descartes nghĩ), và, bất chấp tính dị biệt riêng của chúng, thì xét về mặt loài (như là sinh vật), chúng cũng là một cùng với con người. Nguyên tắc cho thẩm quyền suy luận như thế là nằm ở trong sự giống nhau của nguyên nhân cho phép ta xem loài vật, trong tính quy định nói trên, là cùng một loài với con người, xét như là con người, trong chừng mực ta có thể so sánh chúng với nhau một cách ngoại tại tương ứng với những hành vi của chúng. Đó là [sự tương tự] **par ratio** [theo tỉ lệ]. Cũng thế, tôi có thể suy tưởng – dựa theo sự tương tự của một trí tuệ – về tính nhân quả của Nguyên nhân tối cao của thế giới bằng cách so sánh những sản phẩm hợp mục đích của Nguyên nhân ấy trong thế giới với những công trình nhân tạo của con người, nhưng tôi **không thể** suy luận dựa theo sự tương tự về những thuộc tính này ở trong Nguyên nhân tối cao, vì, ở đây, nguyên tắc về khả thể của một lối suy luận như thế là hoàn toàn thiếu, tức là thiếu cái **paritas rationis** để xem Hữu thể tối cao là cùng một loài với con người (về phương diện tính nguyên nhân của cả hai). Tính nhân quả của hữu thể trần gian B450 vốn bao giờ cũng là cảm tính-có điều kiện (như là tính nhân quả nhờ có trí tuệ) không thể được chuyển sang cho một Hữu thể không có khái niệm chung nào về giống loài với những hữu thể trần gian, ngoài khái niệm về một Sự vật nói chung. (Chú thích của tác giả).

cho Thượng đế⁽¹⁾.

3. **Tư kiến (Meinen)** không hề có chỗ đứng trong các phán đoán tiên nghiệm, bởi với chúng, ta hoặc có thể nhận thức một điều gì đó hoàn toàn chắc chắn hoặc không nhận thức được gì cả. Nhưng, nếu các cơ sở chứng minh được mang lại – làm điểm xuất phát của ta (như ở đây là **từ những mục đích** trong thế giới) – đều có tính thường nghiệm, thì ta không thể nào nhờ sự giúp đỡ của chúng để tạo ra được tư kiến nào đối với cái gì nằm bên ngoài thế giới cảm tính, và cũng không thể thừa nhận yêu cầu nhỏ nhất về tính cái nhiên cho những phán đoán phiêu lưu như thế. Vì lẽ tính cái nhiên là bộ phận của một sự chắc chắn khả hữu trong một chuỗi nhất định của những cơ sở (**những cơ sở** ấy so với cơ sở đầy đủ cũng giống như những bộ phận so với một cái toàn bộ), nên cơ sở còn khiếm khuyết ấy cần phải được bổ sung cho hoàn chỉnh. Nhưng, vì là những cơ sở quy định của một và cùng một phán đoán, chúng phải là cùng một loại, bởi, nếu khác đi, chúng không thể cùng nhau tạo nên một cái toàn bộ (như sự chắc chắn vốn có): một bộ phận của chúng không thể nằm bên trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, còn bộ phận khác lại nằm bên ngoài mọi kinh nghiệm khả hữu. Do đó, những cơ sở chứng minh đơn thuần có tính thường nghiệm không dẫn đến cái gì siêu-cảm tính cả; và vì cái gì bị thiếu đi trong chuỗi của chúng, không thể được bổ sung bằng bất cứ cách gì, nên ta không hề nhờ chúng mà đến gần hơn được chút nào cái Siêu-cảm tính và một sự nhận thức về cái Siêu-cảm tính ấy cả. Như thế, trong bất kỳ phán đoán nào về cái Siêu-cảm tính nhờ vào những luận cứ rút ra từ kinh nghiệm, tính cái nhiên không có chỗ đứng.

4. Nếu một **giả thuyết (Hypothese)** được dùng để giải thích về khả thể của một hiện tượng được cho, thì ít ra **khả thể** của nó phải hoàn toàn chắc chắn đã*. Trong một giả thuyết, tôi chỉ từ khước một nhận thức về tính **hiện thực** là đủ (điều vẫn còn được yêu sách **trong một** tư kiến về tính cái nhiên), nhưng tôi không thể từ khước điều gì hơn thế nữa. Khả thể của điều được tôi đặt làm cơ sở cho sự giải thích của tôi chỉ ít cũng phải được thể hiện một cách không có gì đáng nghi ngờ, nếu không, ta không biết đâu là điểm dừng cho những ảo ảnh hoang đường trống rỗng của đầu óc. Nhưng, việc giả định khả thể của một Hữu thể siêu-cảm tính được xác định dựa theo những khái niệm chắc chắn là một tiên-giả định hoàn toàn không có cơ sở. | Vì ở đây, tuyệt nhiên không có một điều kiện cần thiết nào cho sự nhận thức – vốn phải dựa vào trực quan – là được mang lại cả, và, như thế, tiêu chuẩn duy nhất cho khả thể chỉ còn là nguyên tắc đơn thuần về sự [không] mâu thuẫn (nhưng điều này chỉ có thể chứng minh khả thể của một tư tưởng chứ không phải cho khả thể của **đối tượng** được suy tưởng)*.

Tóm lại, kết quả là: về sự hiện hữu [hiện thực] (Dasein) của Hữu thể nguyên thủy, hiểu như là Thần tính (Gottheit) hay của linh hồn hiểu như là

(1) Như thế, ta thật ra chẳng mất mát gì hết trong hình dung về các mối quan hệ giữa Hữu thể này với thế giới trong chừng mực liên quan đến những hệ quả, lý thuyết lẫn thực hành, của khái niệm này. Còn việc muốn khám phá cái gì trong tự thân Thượng đế thì chỉ là một sự tò mò vô ích lẫn hoài công. (Chú thích của tác giả).

* Xem thêm: Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, Học thuyết về phương pháp: Kỳ luật của lý tính thuần túy khi đưa ra những giả thuyết, B798-810. (N.D).

* Xem thêm: Kant, Sđd, "Về sự bất khả của luận cứ bản thể học nhằm chứng minh sự tồn tại của Thượng đế", B620 và tiếp: tư tưởng về hình tam giác có ba góc hay về Thượng đế là toàn năng thì không có mâu thuẫn, nhưng hình tam giác lẫn Thượng đế có tồn tại **hiện thực** hay không lại là chuyện khác. (N.D).

một tinh thần bất tử thì tuyệt đối không có chứng minh nào từ quan điểm lý thuyết là khả hữu cả đối với lý tính con người, dù là ở cấp độ thấp nhất của sự tương thật. | Lý do của việc này là hoàn toàn dễ hiểu. | Để xác định các ý niệm của ta về cái Siêu-cảm tính, ta không hề có chất liệu nào hết; và ta phải rút chất liệu này ra từ những sự vật trong thế giới cảm tính vốn tuyệt đối không phù hợp với một Đối tượng như thế. Cho nên, với sự vắng mặt của mọi tính quy định của Đối tượng này, không còn gì ngoài khái niệm về một cái gì không-cảm tính chứa đựng cơ sở tối hậu cho **thế giới** cảm tính, nhưng nó lại không mang lại bất kỳ nhận thức nào (như là sự mở rộng của khái niệm) về đặc tính cấu tạo bên trong của nó cả.

B454



VỀ PHƯƠNG CÁCH CỦA SỰ TƯỞNG THẬT THÔNG QUA MỘT LÒNG TIN THỰC HÀNH

Nếu ta đơn thuần nhìn vào phương cách trong đó một cái gì có thể là một đối tượng của nhận thức (*res cognoscibilis*) **cho ta** (dựa theo đặc tính cấu tạo chủ quan của các năng lực biểu tượng của ta), thì [ta thấy rằng] những khái niệm của ta không gắn với những đối tượng mà chỉ đơn thuần gắn với các quan năng nhận thức của ta và với sự sử dụng mà những khái niệm ấy có thể tiến hành với một biểu tượng được cho (trong quan điểm lý thuyết hay thực hành). | Và như thế, **câu hỏi liệu một cái gì đó có phải là một thực thể có thể nhận thức được hay không không phải là một câu hỏi liên quan đến khả thể của bản thân những sự vật mà đến khả thể của nhận thức của ta về chúng**. Những sự vật **có thể nhận thức được** gồm ba loại: những sự việc của tư kiến (*opinabile*); những sự kiện (*scibile*); và những sự việc của lòng tin (*mere credibile*).

1. Đối tượng của những Ý niệm thuần lý, trong chừng mực không thể được trình bày trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào đối với nhận thức lý thuyết, thì đều không phải là những sự vật có thể nhận thức được, và, do đó, đối với chúng, ta không thể hình thành nên **tư kiến** nào cả, vì, việc hình thành một tư kiến một cách tiên nghiệm đã là phi lý ngay nơi bản thân **và là con đường** dẫn thẳng đến những ảo ảnh hoang đường đơn thuần của đầu óc. Mệnh đề tiên nghiệm (a priori) của ta thì hoặc là vững chắc hoặc nó không chứa đựng điều gì hết cho tư kiến. Vì thế, những sự việc của tư kiến (*Meinungssachen*) bao giờ cũng là những đối tượng của một nhận thức thường nghiệm mà bản thân chỉ ít là khả hữu đã (những đối tượng của thế giới cảm tính), nhưng, lại không thể có được **cho ta**, xét đơn thuần theo cấp độ [thấp kém] của quan năng mà ta có này. Như thế, chất “ether” của các nhà vật lý gần đây*, tức một chất lỏng đàn hồi thâm nhập vào mọi vật chất khác (pha trộn mật thiết với chúng), chỉ là một sự việc đơn thuần của tư kiến, song nó vẫn thuộc vào loại mà nếu các giác quan bên ngoài của ta được mài sắc đến độ cao nhất biết đâu có thể tri giác được nó, dù nó không bao giờ có thể được trình bày trong bất kỳ sự quan sát hay thí nghiệm nào. Giả định sự tồn tại của những cư dân có lý tính ở các hành tinh khác là một sự việc của tư kiến, bởi nếu ta có thể đến gần họ, – điều này tự nó là khả hữu –, ta ắt sẽ quyết định bằng kinh nghiệm xem họ có tồn tại thực hay không, nhưng vì ta hầu như không khi nào đến gần họ được, nên điều này vẫn còn ở trong lĩnh vực của tư kiến. Chỉ riêng việc tư kiến cho rằng trong thế giới vật chất lại có những bóng ma – không có thể xác, chỉ có tư duy thuần túy – (nếu ta bác bỏ những hiện tượng được xem là có thật đang được lan truyền hiện nay)* – thì đó gọi là sự tưởng tượng bịa đặt. | Đó **không phải là** một sự việc của tư kiến, mà là một ý

* Xem Leonhard Euler *Những bức thư gửi một công chúa Đức/Briefe an eine deutsche Prinzessin*, 1769-1773, phần I, tr. 61-62 (Kant, AA.II 378; XIV 407 và XXIX 86, 250). (theo Pierro Giordanetti).

* Kant luôn tỏ ra hoài nghi giá trị của thông tin cho rằng việc “nghiên cứu tâm linh” có thể mang lại nhận thức về thế giới của những hồn ma (tiêu biểu là của Swedenborg), nhưng, đúng theo tinh thần của phê phán siêu nghiệm, ông thận trọng không đưa ra một khẳng định “giáo điều” nào về vấn đề này. Trước sau, ông vẫn cho rằng đó là điều “ta không thể quyết định được” như câu sau sẽ cho thấy. Sự “bất tử” của linh hồn chỉ là một “định đề” của lý tính thực hành. (N.D).

tưởng đơn thuần còn sót lại khi ta tước bỏ mọi vật chất ra khỏi một **hữu thể** tư duy và vẫn để lại khả năng tư duy cho nó. Liệu khả năng tư duy (mà ta chỉ biết nơi con người, gắn liền với thân xác) có tiếp tục sống hay không, ta không thể quyết định được. Một sự việc như thế là một hữu thể “ngụy biện” [468] (ens rationis ratiocinantis) chứ không phải là một hữu thể có lý tính (ens rationis ratiocinatae) [vd: Thượng đế]. | Đối với cái sau, có thể chứng minh B456 tính thực tại khách quan của khái niệm về nó, chỉ ít là cho việc sử dụng thực hành của lý tính, vì việc sử dụng này – có các nguyên tắc tiên nghiệm riêng, chắc chắn một cách hiển nhiên – thậm chí còn đòi hỏi phải có nó (tức “định đề hóa” nó).

2. Đối tượng của những khái niệm mà tính thực tại khách quan của chúng có thể chứng minh được (thông qua lý tính thuần túy hay thông qua kinh nghiệm, và, đối với trường hợp trước, là từ các dữ liệu lý thuyết hay thực hành; và trong mọi trường hợp, nhờ vào một trực quan tương ứng) đều là **những sự kiện (res facti) (Tatsachen)**⁽¹⁾. Thuộc loại này là những thuộc tính toán học của những đại lượng (trong môn hình học) vì chúng có đủ khả năng để được trình bày một cách tiên nghiệm cho việc sử dụng lý tính về **mặt lý thuyết**. Ngoài ra, những sự vật hay những đặc điểm của chúng – có thể được B457 trình bày trong kinh nghiệm (hoặc của ta hoặc của người khác thông qua các bằng chứng) – đều cũng là những “sự kiện”. – Và, hết sức đáng chú ý là, có một Ý niệm thuần lý (bản thân nó không thể được trình bày trong trực quan và, do đó, không thể có sự chứng minh lý thuyết về khả thể của nó) nhưng lại cũng đứng vào hàng ngũ những “sự kiện”. | Đó là Ý niệm về sự **Tự do**, mà tính thực tại của nó, xét như tính thực tại của một loại tính nhân quả đặc thù (mà khái niệm về nó, về mặt lý thuyết, ắt có tính siêu việt), lại có thể được trình bày nhờ vào những quy luật thực hành của lý tính thuần túy, và tương ứng với những quy luật này, được trình bày trong những hành vi **hiện thực**, tức là, ở trong kinh nghiệm. – Đó là Ý niệm duy nhất trong số mọi Ý niệm của lý tính thuần túy mà đối tượng của nó là một “sự kiện” và được vinh dự xếp vào loại “scibilia” [“sự kiện có thật”].

[469] 3. **Những đối tượng** liên quan đến việc sử dụng hợp **nghĩa vụ** của lý tính thuần túy thực hành phải được suy tưởng một cách tiên nghiệm (dù như là các kết quả hay như là các nguyên nhân) nhưng lại là siêu việt đối với việc sử dụng lý tính lý thuyết, thì đều là “**những sự việc đơn thuần của Lòng tin**” (**bloße Glaubenssachen**). Thuộc loại này là **cái Thiện tối cao (das höchste Gut)** trong thế giới, được thực hiện bằng sự Tự do. | Khái niệm về điều này không thể được chứng minh về tính thực tại khách quan trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào cho ta, và, như thế, không thể phù hợp với việc sử dụng lý tính lý thuyết, nhưng việc sử dụng nó là **mệnh lệnh** của lý tính thuần túy thực hành đối với việc thực hiện hoàn hảo **tối đa** mục đích này, và, vì thế, phải được xem là **có thể có**. Kết quả từ mệnh lệnh này, **cùng với các điều kiện duy nhất về khả thể của chúng có thể được ta suy tưởng**, đó là: sự B458 Hiện hữu của Thượng đế và sự Bất tử của linh hồn, đều là các **sự việc của**

(1) Ở đây, tôi mở rộng – mà theo tôi là đúng đắn – khái niệm về một “sự kiện” ra khỏi ý nghĩa thông thường của từ này. Vì không chỉ không cần thiết mà còn không khả thi khi giới hạn thuật ngữ này đơn thuần vào lĩnh vực kinh nghiệm **hiện thực**, nếu ta nói về mối quan hệ của những sự vật với các quan năng nhận thức của ta, vì một kinh nghiệm đơn thuần **khả hữu** là hoàn toàn đủ để ta có thể nói về chúng đơn thuần như những đối tượng của một loại nhận thức nhất định. (Chú thích của tác giả).

Lòng tin (res fidei), và, trong số mọi đối tượng, chúng là các đối tượng duy nhất có thể được mệnh danh như thế⁽¹⁾. Bởi lẽ,

- dù ta phải tin vào những gì ta biết được bởi **bằng chứng** từ kinh nghiệm của những người khác, thì cũng không phải vì thế mà lại là các sự việc của lòng tin, vì đó là kinh nghiệm riêng của **một** nhân chứng và là một “sự kiện”, hay được tiên-giả định như là một “sự kiện”. Cho nên có thể bằng con đường này (con đường của lòng tin lịch sử) mà đến được với nhận thức; và những đối tượng của môn Lịch sử và Địa lý, – giống như mọi sự việc nói chung có thể biết được do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta – không thuộc về những “sự việc của lòng tin” mà thuộc về “những sự kiện”. Chỉ có các đối tượng của lý tính thuần túy mới **có thể là các “sự việc của lòng tin”**, dù không phải như là các đối tượng của lý tính tư biện đơn thuần: vì chúng
- B459 không thể được tính vào những sự vật có sự chắc chắn, tức những sự vật của nhận thức khả hữu của ta. Chúng là những Ý niệm, tức, những khái niệm mà tính thực tại khách quan của chúng, ta không thể biết chắc chắn về mặt lý thuyết. Ngược lại, mục đích-tự thân tối cao phải được ta thực hiện, và chỉ nhờ đó ta mới có thể trở nên xứng đáng là mục đích tối hậu của sự Sáng tạo, là một Ý niệm có tính thực tại khách quan cho ta về phương diện thực hành, và, do đó, là một “Sự việc” (Sache). | Nhưng, vì lẽ ta không thể mang lại một tính thực tại như thế cho khái niệm này về phương diện lý thuyết, nên nó chỉ là một “sự việc của lòng tin” của lý tính thuần túy, cùng với Thượng đế và sự Bất tử [của linh hồn], như là các điều kiện duy nhất mà ta, tương ứng với đặc tính cấu tạo của lý tính (con người) của ta, có thể suy tưởng về khả thể của
- [470] hiệu quả của việc sử dụng sự tự do của ta phù hợp với quy luật. Nhưng, sự “tưởng thật” nơi các “sự việc của lòng tin” là một sự tưởng thật trong phương diện thực hành thuần túy, tức, một **lòng tin luân lý**, không chứng minh điều gì cả cho sự nhận thức thuần lý mà chỉ cho sự nhận thức thực hành và hướng đến việc hoàn thành những nghĩa vụ của nó; nó tuyệt nhiên không mở rộng sự tư biện hay mở rộng các quy tắc thực hành của sự khôn ngoan dựa theo nguyên tắc của lòng tự-kỷ*. Nếu nguyên tắc tối cao của mọi quy luật luân lý là **một định đề (Postulat)**, thì khả thể của **Đối tượng** tối cao của nguyên tắc ấy, và, do đó, điều kiện nhờ đó ta có thể suy tưởng về khả thể này cũng đồng thời được **định đề hóa** cùng với nó và bởi nó. Cho nên, nhận thức về khả thể này không phải là nhận thức, cũng không phải là tư kiến về sự hiện hữu và tính cách của các điều kiện này, xét như nhận thức lý thuyết, mà là một giả định đơn thuần trong quan hệ với cái gì có tính thực hành và chịu mệnh lệnh cho việc [phải] sử dụng lý tính chúng ta về mặt luân lý.

B460

Giả sử ta có thể được phép đặt cơ sở cho những mục đích của Tự nhiên – mà môn Mục đích luận-vật lý giới thiệu cho ta ta vô cùng phong phú – bằng một khái niệm **xác định** về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới, thì sự hiện hữu (Dasein) của Hữu thể này ắt sẽ không phải là một “sự việc của lòng tin” [nữa]. Vì điều này không được giả định nhằm đến việc thực hiện **nghĩa vụ** của tôi, mà chỉ nhằm giải thích giới Tự nhiên, nên nó đơn thuần chỉ là **tư kiến**

(1) Vì thế, “các sự việc của lòng tin” không phải là “các niềm tin”, nếu ta hiểu “các niềm tin” là các “sự việc của lòng tin” mà ta có thể thấy mình có nghĩa vụ gắn bó với “tín niệm” (bên trong hay bên ngoài) về chúng. | Cho nên đây là điều môn Thần học tự nhiên không có được. Vì chúng như là “các sự việc của lòng tin” (giống như những “sự kiện”) không thể dựa trên các chứng minh lý thuyết, nên chúng được chấp nhận bởi một sự “tưởng thật” tự do, và chỉ có như thế, mới phù hợp với tính luân lý của chủ thể. (Chú thích của tác giả).

* từ “hay mở rộng... tự kỷ”: được Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).

và **giả thuyết** phù hợp nhất với lý tính của ta. Nhưng nay, [ta thấy] môn Mục đích luận như thế không có cách nào dẫn đến một khái niệm xác định về Thượng đế; ngược lại, điều này chỉ có thể tìm thấy trong khái niệm về một Tác giả luân lý của thế giới, vì chỉ có Hữu thể này mới đề ra mục đích-tối hậu, mà ta chỉ có thể tự xem mình là có vinh dự này bao lâu ta hành xử phù hợp với những gì quy luật luân lý đề ra cho ta và tự buộc ta phải làm. Như thế, chỉ nhờ có quan hệ với Đối tượng của nghĩa vụ của ta, như là điều kiện cho khả thể đạt được mục đích-tự thân của chính nghĩa vụ mà khái niệm về Thượng đế mới có được ưu thế để được tính đến như một “sự việc của lòng tin” ở trong sự **tưởng thật** của ta, nhưng ngược lại, cũng chính cùng khái niệm ấy lại không thể làm cho Đối tượng của mình [Thượng đế] có giá trị như một “sự kiện” [có thực]. | Bởi vì, mặc dù sự tất yếu của nghĩa vụ là hoàn toàn rõ ràng đối với lý tính thực hành, nhưng việc đạt được mục đích-tự thân của nó, trong chừng mực nó không hoàn toàn nằm trong **quyền năng** của ta, chỉ được giả định dành cho việc sử dụng thực hành của lý tính, và, [471] vì thế, không có tính tất yếu-thực hành như bản thân nghĩa vụ ⁽¹⁾.

B462 **Lòng tin** (xét như **habitus**, chứ không phải như **actus**) là lẽ lối tư duy (Denkungsart) luân lý của lý tính ở trong việc tưởng thật về những gì nhận thức lý thuyết không thể đạt đến được. Do đó, nó là nguyên tắc kiên định của tâm thức để giả định là **đúng thật** những gì tất yếu phải được tiên-giả định như là điều kiện cho khả thể của mục đích-tự thân tối cao về luân

⁽¹⁾ Mục đích-tự thân (Endzweck) mà quy luật luân lý buộc ta phải nỗ lực theo đuổi, **không** phải là cơ sở cho **Nghĩa vụ**, vì mục đích này nằm **bên trong** quy luật luân lý. | Quy luật luân lý, với tư cách là nguyên tắc thực hành có tính **mô thức (formal)** hướng dẫn một cách nhất thiết, tuyệt đối (kategorisch), độc lập với những đối tượng của quan năng ham muốn (của chất liệu của ý chí), và, do đó, độc lập với bất kỳ mục đích nào. Tính chất “mô thức” này của những hành vi của tôi (phục tùng dưới nguyên tắc của tính có giá trị phổ biến), mà chỉ trong đó mới tạo nên giá trị luân lý nội tại của chúng, là hoàn toàn nằm trong quyền năng của tôi; và tôi hoàn toàn có thể trừu tượng hóa khỏi khả thể hay bất khả thể trong việc đạt được các mục đích mà tôi buộc phải thúc đẩy phù hợp với quy luật ấy (bởi trong chúng chỉ thể hiện giá trị bên ngoài của những hành vi của tôi) như là cái gì không bao giờ hoàn toàn nằm trong phạm vi quyền năng của tôi, để chỉ nhìn vào những gì do chính tôi làm. Nhưng, ý đồ thúc đẩy mục đích-tự thân của mọi hữu thể có lý tính (tức là hạnh phúc, trong chừng mực nó có thể nhất trí với nghĩa vụ) cũng là điều được quy luật của nghĩa vụ đề ra. Tuy nhiên, lý tính tư biện không hề nhận ra tính khả thi của mục đích này (cả về phía năng lực của riêng ta lẫn về phía cộng tác với Tự nhiên). | Đúng hơn, lý tính tư biện, trong chừng mực ta có thể phán đoán một cách hợp lý, xem giả định cho rằng, nhờ sự giúp đỡ của các nguyên nhân như thế, có thể đạt được thành công cho hành vi tốt của ta từ **Tự nhiên** đơn thuần (ở trong và ở ngoài ta) không có Thượng đế và sự bất tử, là một sự hy vọng tuy có thiện ý nhưng không có cơ sở và vô hiệu; và nếu nó có thể có được sự xác tín hoàn toàn về phán đoán này, nó ắt sẽ xem bản thân quy luật luân lý như là sự lừa dối đơn thuần của lý tính chúng ta về phương diện thực hành. Nhưng, vì bản thân lý tính tư biện cũng hoàn toàn tin chắc rằng việc này không thể xảy ra, ngược lại, những Ý niệm này, tuy có đối tượng nằm ở bên ngoài Tự nhiên, vẫn có thể được suy tưởng mà không có mâu thuẫn gì [như chính chủ trương của lý tính tư biện], nên, đối với quy luật thực hành của riêng nó và nhiệm vụ được đề ra từ đó, tức trong phương diện luân lý, lý tính tư biện cũng phải thừa nhận các Ý niệm này là hiện thực (real) để không rơi vào chỗ tự mâu thuẫn với chính mình. (Chú thích của tác giả).

B463 lý dựa trên sự ràng buộc phải **thực hiện** đối với nó⁽¹⁾, mặc dù ta không thể nào nhận ra được khả thể hay cả bất khả thể của nó. **Lòng tin** (gọi một cách tuyệt [472] đối như thế) là một sự tin tưởng (Vertrauen) vào việc đạt được một ý đồ, mà việc thúc đẩy nó là một nghĩa vụ, nhưng khả thể của việc hoàn tất được ý đồ ấy (và, do đó, cả khả thể của những điều kiện duy nhất của nó mà ta có thể suy tưởng được) là điều ta không thấu hiểu được. Cho nên, lòng tin liên quan đến các đối tượng đặc thù – không phải là những đối tượng của nhận thức khả hữu hay của tư kiến (trong trường hợp này, nhất là trong các vấn đề lịch sử, nên gọi là sự “cả tin” hơn là “lòng tin”) – thì hoàn toàn có tính **luân lý**. Nó là một sự tưởng thật **tự do**, không phải trong những gì được những chứng minh giáo điều đã tìm ra được cho năng lực phán đoán lý thuyết xác định, hay trong những gì ta thấy mình gắn bó, mà là trong những gì được ta giả định nhắm đến một ý đồ phù hợp với những quy luật của sự Tự do. | Tuy nhiên, khác với tư kiến, điều này không phải là không có bất kỳ **cơ sở** đầy đủ nào, mà, trái lại, được đặt cơ sở ở trong lý tính (dù chỉ về phương diện sử dụng thực hành), và **hoàn toàn thích đáng cho ý đồ của nó**. | Vì, nếu không có điều này, lẽ lối tư duy luân lý – khi vi phạm đòi hỏi của lý tính lý thuyết về việc trưng ra chứng minh (về khả thể của những Đối tượng của luân lý) – ắt sẽ không có sự kiên định, mà sẽ chao đảo giữa các mệnh lệnh luân lý và các mối hoài nghi về lý thuyết. **“Không tin”** (ungläubisch/Anh: incredulous) có nghĩa là bám theo các châm ngôn chứ không tin vào các bằng cứ nói chung; còn **“không có lòng tin”** hay **“không có tín tâm”** (ungläubig/Anh: unbelieving) là những ai phủ nhận mọi tính giá trị đối với những Ý niệm thuần lý, vì thiếu cơ sở **lý thuyết** cho tính thực tại của chúng*. Vì thế, họ phán đoán một cách giáo điều. Một thái độ “không có tín tâm” theo kiểu giáo điều thì không thể cùng tồn tại chung với một châm ngôn luân lý ngự trị trong lẽ lối tư duy của tâm thức (vì lý tính không thể ra mệnh lệnh cho người ta phải theo đuổi một mục đích mà người ấy nhận thức rõ rằng đó không gì khác hơn là một ảo ảnh hoang đường của đầu óc); nhưng, một **lòng tin-đầy nghi ngờ** (Zweifelglau-be/Anh: doubtful faith) lại có thể làm được! | Đối với loại lòng tin này, sự thiếu vắng sự xác tín từ các cơ sở của lý tính tư biện chỉ là một trở ngại, mà một sự thấu hiểu có phê phán về những giới hạn của quan năng này có thể gỡ bỏ ảnh

⁽¹⁾ Đó là một **sự tin tưởng (Vertrauen)** hay **tín cậy** vào sự hứa hẹn của quy luật luân lý, tuy nhiên, sự hứa hẹn này không phải được chứa đựng sẵn trong đó mà do ta đưa vào trong đó trên cơ sở luân lý thích hợp*. Vì lẽ một mục đích-tự thân không thể được ra lệnh để thực hiện bởi quy luật của lý tính mà không có sự hứa hẹn về việc mục đích này có thể đạt được, và, như thế, biện minh cho sự xác tín của ta về những điều kiện đặc biệt mà chỉ nhờ đó lý tính của ta có thể suy tưởng về nó như là có thể đạt được. Từ [latinh] **fides** diễn tả đúng điều này [sự tin tưởng, tín cậy]; chỉ có điều đáng ngờ là không biết làm sao đưa thuật ngữ và ý tưởng đặc thù này vào trong triết **học luân lý**, bởi thuật ngữ ấy thoát tiên được đạo Ki-tô du nhập, và việc ta tiếp thu **thuật ngữ** ấy nhìn có vẻ như là một sự mô phỏng xu nịnh đối với thuật ngữ Ki-tô giáo. Nhưng, đây không phải là trường hợp duy nhất trong đó nền tôn giáo kỷ diệu này – với tính đơn giản nhưng vĩ đại của sự trình bày – đã làm giàu cho triết học bằng nhiều khái niệm chính xác hơn và thuần khiết hơn về luân lý hơn hẳn những gì triết học đã có thể cung cấp trước đó. | Vậy, một khi chúng đã **có sẵn đó** rồi thì lý tính hãy **tự do** chấp nhận và hãy cứ giả định như thế là những khái niệm do chính bản thân triết học đã tự tìm ra và **có thể lần phải** du nhập chúng vào cho triết học! (Chú thích của tác giả).

* “tuy nhiên, sự hứa hẹn này... cơ sở luân lý thích hợp”: được Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).
* Xem thêm: Kant, *Nhập môn vào Logic học/Einführung in die Logik*, Toàn tập IX, tr. 60: “Người **không có tín tâm** về luân lý là người không chấp nhận rằng: tuy không thể nhận thức nhưng tất yếu phải giả định về mặt luân lý”. (N.D).

[473] hưởng của trở ngại này **lên trên** cách hành xử của con người, vì được bù đắp bằng một sự xác tín mạnh mẽ về mặt thực hành.

-----oOo-----

B465 Nếu, thay chỗ cho không ít những nỗ lực sai lầm, ta mong muốn đưa vào trong Triết học **một nguyên tắc khác** và tạo ảnh hưởng cho nó, ta thật hài lòng khi nhận ra các nỗ lực trước đây tại sao đã thất bại và đã thất bại như thế nào.

Thượng đế, Tự do và sự Bất tử của linh hồn là các vấn đề mà môn Siêu hình học dành hết mọi trang bị để giải quyết, như là mục đích tối hậu và duy nhất của mình. Người ta đã từng tin rằng: học thuyết về Tự do là cần thiết cho triết học thực hành chỉ với tư cách là điều kiện phụ định, tiêu cực của nó, trong khi ngược lại, học thuyết về Thượng đế và về đặc tính cấu tạo của linh hồn – như là thuộc về triết học lý thuyết – phải được chứng minh [và xác lập] cho riêng bản thân chúng và một cách riêng rẽ, để sau đó mới hợp nhất cả hai học thuyết này với mệnh lệnh của quy luật luân lý (chỉ có thể có được dưới điều kiện của sự Tự do), và, như thế, hình thành nên được một tôn giáo. Nhưng ta có thể dễ dàng nhận ra tại sao các nỗ lực này nhất định phải thất bại. Bởi vì, từ các khái niệm **bản thể học** đơn thuần về những sự vật nói chung, hay về sự hiện hữu của một Hữu thể tất yếu, tuyệt đối không thể hình thành bất kỳ khái niệm **xác định** nào về một Hữu thể nguyên thủy dựa vào những thuộc tính vốn có thể được mang lại trong kinh nghiệm và, vì thế, có thể phục vụ cho việc nhận thức. | Thêm nữa, một khái niệm dựa trên kinh nghiệm về tính hợp mục đích vật lý của Tự nhiên không thể mang lại luận cứ chứng minh thích hợp cho luân lý, và, do đó, cho nhận thức về một Thượng đế. Cũng thế, nhận thức về linh hồn [con người] nhờ vào kinh nghiệm (điều mà ta chỉ áp dụng vào cuộc sống hiện tại) cũng không thể mang lại cho ta một khái niệm nào về bản tính tinh thần bất tử của nó cả, nhưng lại là một **khái niệm thích đáng** đối với luân lý. Thần học và Tâm linh học (Pneumatologie), xét như các vấn đề của các khoa học thuộc lý tính tư biện, không thể được thiết lập từ những dữ liệu và thuộc tính thường nghiệm, bởi khái niệm về chúng là siêu việt đối với toàn bộ quan năng nhận thức của ta. – Vận mệnh [hay sự quy định] của cả hai khái niệm, Thượng đế lẫn linh hồn (về mặt tính bất tử của nó), chỉ có thể thể hiện dựa vào các thuộc tính, tuy chỉ khả hữu từ một cơ sở siêu-cảm tính, nhưng lại chứng minh được tính thực tại của chúng **ở trong** kinh nghiệm, bởi chỉ như thế, cả hai mới có thể làm cho một nhận thức về một Hữu thể hoàn toàn siêu-cảm tính có thể có được. – Khái niệm duy nhất thuộc loại này mà lý tính con người bắt gặp **chính là khái niệm** về sự **Tự do** của con người dưới những quy luật luân lý, song hành với mục đích-tự thân mà lý tính đề ra bởi những quy luật này. | Trong cả hai [những quy luật luân lý và mục đích-tự thân] thì cái thứ nhất khả dụng để gán cho đáng Tạo hóa, Tác giả của Tự nhiên; cái thứ hai gán cho con người những thuộc tính vốn chứa đựng điều kiện tất yếu cho khả thể của cả hai [Thượng đế và linh hồn], khiến cho, từ Ý niệm này, có thể rút ra một kết luận về sự hiện hữu và đặc tính cấu tạo của các hữu thể vốn hoàn toàn ẩn mật đối với ta.

[474]

Vậy, lý do thất bại của nỗ lực chứng minh Thượng đế và sự bất tử [của linh hồn] bằng con đường đơn thuần lý thuyết chính là ở chỗ: không thể có bất kỳ nhận thức nào về cái Siêu-cảm tính bằng con đường này cả (tức của những khái niệm tự nhiên). Ngược lại, lý do thành công bằng con đường luân lý (của khái niệm về Tự do là như sau: ở đây, cái Siêu-cảm tính (sự Tự do) – trong trường hợp này là cơ bản, do một quy luật xác định của tính nhân quả thoát thai từ nó – không chỉ cung cấp chất liệu cho việc nhận thức các cái Siêu-cảm tính khác (mục đích-tự thân về luân lý và các điều kiện cho việc có thể đạt được nó), mà còn chứng minh hay xác lập tính thực tại của nó trong những hành vi với tư cách là **Sự kiện**; dù không cung cấp một cơ sở chứng minh có giá trị nào khác hơn là từ quan điểm thực hành (tuy nhiên lại là cơ sở chứng minh duy nhất mà tôn giáo cần đến).

Cho nên, điều luôn hết sức đáng lưu ý là: trong số ba Ý niệm thuần lý là Thượng đế, Tự do và sự Bất tử [của linh hồn], Ý niệm về **Tự do** là khái niệm duy nhất về cái Siêu-cảm tính mà lại (nhờ tính nhân quả được suy tưởng ở bên trong nó) chứng minh được **tính thực tại khách quan** của mình ở trong Tự nhiên nhờ vào những hiệu quả do nó tạo ra ở đó; và như thế, làm cho sự nối kết của cả hai cái Siêu cảm tính còn lại [Thượng đế và sự Bất tử của linh hồn] với Tự nhiên có thể có được, và làm cho cả ba có thể nối kết lại với tôn giáo. Vì thế, ta có ở trong bản thân ta một nguyên tắc có khả năng xác định Ý niệm về cái Siêu-cảm tính ở bên trong ta, và như thế, xác định cả ý niệm về cái Siêu-cảm tính ở bên ngoài ta, cho việc nhận thức, dù chỉ là ở phương diện thực hành; một nguyên tắc mà triết học tư biện đơn thuần (đã chỉ có thể mang lại một khái niệm đơn thuần tiêu cực, phủ định về Tự do) đành phải bó tay. | Do đó, **khái niệm về Tự do** (như là **khái niệm nền tảng của mọi quy luật luân lý vô-điều kiện**) có thể mở rộng lý tính vượt ra khỏi những ranh giới mà trong đó mọi khái niệm tự nhiên (lý thuyết) đành phải mãi mãi chịu khép mình một cách vô vọng.

Nếu câu hỏi là: luận cứ luân lý chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế chỉ như một “sự việc của Lòng tin” cho Lý tính thuần túy thực hành được xếp vào thứ hạng nào trong số các luận cứ khác [cũng về sự hiện hữu của Thượng đế] ở trong triết học, ta dễ dàng gạt bỏ hết toàn bộ mọi thành tựu của triết học [tư biện]; một khi đã rõ là: ở đây không có chuyện lựa chọn, trái lại, quan năng lý thuyết của triết học phải từ bỏ hết mọi yêu sách của mình trước một sự Phê phán vô tư, không thiên vị.

Trước hết, mọi sự xác tín phải được đặt cơ sở trên những sự kiện, nếu nó không muốn trở nên hoàn toàn vô căn cứ; và do đó, sự phân biệt duy nhất trong các chứng minh là: sự xác tín nơi kết quả được rút ra từ đó là **Tri thức (Wissen)** được đặt cơ sở trên sự kiện này cho sự nhận thức lý thuyết hay chỉ như là **Lòng tin** cho sự nhận thức thực hành. Mọi sự kiện thì hoặc thuộc về **khái niệm tự nhiên** chứng minh tính thực tại của nó trong các đối tượng của giác quan, được mang lại (hay có thể được mang lại) trước mọi khái niệm tự nhiên, hoặc thuộc về **khái niệm của sự Tự do**, chứng minh đầy đủ tính thực tại của mình thông qua tính nhân quả của lý tính đối với một số hậu quả khả hữu thông qua nó ở trong thế giới cảm tính, được lý tính định đề hóa một cách không thể cưỡng lại được ở trong quy luật luân lý. Khái niệm tự nhiên (chỉ thuộc về nhận thức lý thuyết) thì có hai loại: hoặc có tính siêu hình học và hoàn toàn có thể được suy tưởng một cách **tiền nghiệm**, hoặc có tính vật lý, tức có thể suy tưởng được một cách **hậu nghiệm** và chỉ tất yếu thông qua kinh nghiệm **xác định** nó. Khái niệm tự nhiên có tính **siêu hình học** (không tiền-giả định một kinh nghiệm xác định nào), vì thế, là có tính **bản thể học (ontologisch)**.

B469

Luận cứ chứng minh **bản thể học** về sự hiện hữu của Thượng đế* xuất phát từ khái niệm về một Hữu thể nguyên thủy có hai loại: hoặc là luận cứ đi từ các thuộc tính bản thể học, chỉ nhờ đó Thượng đế có thể được suy tưởng như là được xác định toàn diện, rồi suy ra sự hiện hữu tuyệt đối-tất yếu; hoặc luận cứ đi từ sự tất yếu của sự hiện hữu của bất kỳ một sự vật nào, bất kể là gì, rồi suy ra các thuộc tính của Hữu thể nguyên thủy. | Vì lẽ để cho Hữu thể ấy không phải là được rút ra [tức phái sinh] từ một cái gì khác, nên có hai điều thuộc về khái niệm của một Hữu thể nguyên thủy: sự tất yếu vô-điều kiện của sự hiện hữu của Hữu thể này, và (để có thể hình dung được điều này) sự quy định toàn diện của Hữu thể bằng chính khái niệm [đơn thuần]** về Hữu thể ấy. Người ta tin rằng cả hai yêu cầu này đều được tìm thấy trong khái

* Luận cứ chứng minh **bản thể học** về sự hiện hữu của Thượng đế được nhiều thế hệ triết gia Tây phương đề ra với các cách thức khác nhau. Kant biết đến luận cứ của các triết gia sau đây: Anselm von Carterburry, Thomas von Aquino, Descartes, Leibniz, Locke, Wolff, Sulzer, Mendelssohn (xem *Toàn tập Hàn Lâm (AA)*: II 156, VIII XVIII 500 và XXVIII 128, 130, 311-320, 375, 1003, 1005, 1024, 1143, 1145, 1256, 1257). Kant bàn về các dạng khác nhau của luận cứ bản thể học Aristote (xem *Phê phán Lý tính thuần túy*, A451 và AA XXVIII 787); Baumgarten (xem AA II 157-158 và XXVIII 696, 1145, 1437); Derham (xem AA II 160); Nieuwentyt (xem AA II 160), Leibniz (xem *PPLTTT*, A604 và AA XXVIII 1003, 1029, 1178); Wolff (xem AA XXVIII 1003, 1029); Baumeister (xem AA II 157-158); Darjes (xem AA II 157-158); và Mendelssohn (xem AA VIII 131-148 và XVIII 544-546). (theo P. Giordanetti).

** “đơn thuần” (bloß): trong Ấn bản A. (N.D).

niệm của Ý niệm bản thể học về một “**Hữu thể có tính thực tại nhất trong tất cả**” (**Allerrealstes Wesen/latin: ens realissimo**), và từ đó phát sinh hai luận cứ chứng minh siêu hình học.

[476] Luận cứ (đích danh là “bản thể học”) dựa trên một khái niệm tự nhiên có tính siêu hình học đơn thuần suy từ khái niệm về “**Hữu thể có tính thực tại nhất trong tất cả**” nói trên ra sự hiện hữu tất yếu tuyệt đối, vì (theo họ nói), nếu Hữu thể ấy không hiện hữu, thì Hữu thể ấy thiếu đi một tính thực tại, đó là, sự hiện hữu. – Luận cứ thứ hai (cũng được gọi là luận cứ siêu hình học-**vũ trụ luận**) suy từ sự tất yếu của sự hiện hữu của bất kỳ một sự vật nào (phải thừa nhận điều này, vì một sự hiện hữu được mang lại cho ta trong Tự-ý thức) ra sự quy định toàn diện như là **sự quy định** của một “**Hữu thể có tính thực tại nhiều nhất trong tất cả**”, vì tất cả những gì hiện hữu phải được quy định một cách toàn diện, nhưng cái tất yếu tuyệt đối (nghĩa là cái mà ta phải nhận thức xét như là cái tất yếu tuyệt đối, và, do đó, một cách tiên nghiệm) thì phải được quy định bằng **khái niệm của chính mình**. Điều này chỉ xảy ra với khái niệm về một sự vật “có tính thực tại nhiều nhất trong tất cả!”. Thật không cần thiết phải trình bày cặn kẽ ở đây sự nguy hiểm của cả hai loại luận cứ vì đã được làm ở nơi khác^{*}. | Chỉ cần lưu ý rằng không có luận cứ nào, dù đã có thể được bảo vệ bằng đủ cách biện chứng tinh vi^{**}, có thể ra khỏi được công nhà trường để đi vào cuộc đời hay có được chút ảnh hưởng tối thiểu nào đối với lý trí lành mạnh thông thường.

B470

Luận cứ chứng minh dựa trên một khái niệm của Tự nhiên – chỉ có thể là khái niệm thường nghiệm –, và lại dẫn ta ra bên ngoài những ranh giới của Tự nhiên xét như tổng thể những đối tượng của giác quan, không thể là gì khác là khái niệm được rút ra từ **những mục đích** của Tự nhiên. | Khái niệm về những mục đích này, tất nhiên, không thể được mang lại một cách tiên nghiệm mà chỉ thông qua kinh nghiệm, nhưng lại hứa hẹn là một khái niệm về cơ sở uyên nguyên của Tự nhiên như là khái niệm duy nhất – trong số mọi khái niệm mà ta có thể suy tưởng được – thích hợp với cái Siêu-cảm tính, tức là khái niệm về một Trí tuệ tối cao như là Nguyên nhân của thế giới. | Trong thực tế, nó thực hiện điều này hoàn toàn phù hợp với các nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư, nghĩa là, phù hợp với đặc tính cấu tạo của quan năng nhận thức (của con người). – Nhưng, từ những dữ liệu [cảm tính], liệu nó có đủ sức mang lại khái niệm này về một Hữu thể tối cao, tức, một Hữu thể trí tuệ, độc lập, nói ngắn, về một vị Thượng đế hay Tác giả của một thế giới dưới những quy luật luân lý hay không, và, do đó được xác định đầy đủ cho Ý niệm về một Mục đích-tự thân của sự hiện hữu của thế giới, – đó là câu hỏi mà tất cả đều phụ thuộc vào: liệu ta muốn có một khái niệm thích hợp có tính lý thuyết về Hữu thể nguyên thủy cho toàn bộ nhận thức tự nhiên của ta, hay một khái niệm thực hành cho tôn giáo? Luận cứ được rút ra từ Mục đích luận-vật lý trên đây là rất đáng kính trọng. Nó gây được tác động như nhau bằng con đường xác tín đối với **lý trí** thông thường cũng như đối với các nhà tư tưởng tinh tế nhất; và một Reimarus^{*} đã dành được vinh dự bất tử qua tác

^{*} tức trong quyển *Phê phán Lý tính thuần túy*, Biện chứng pháp siêu nghiệm, quyển II, Chương III: “Ý thể của lý tính thuần túy” và phê phán các luận cứ của thần học tư biện. (B595-658). (N.D).

^{**} “biện chứng”: Kant hiểu “biện chứng” là ảo tượng lừa bịp.

^{*} Xem Hermann Samuel Reimarus *Những chân lý cao quý nhất của tôn giáo tự nhiên, Mười nghiên cứu/Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in Zehn Abhandlugen*, ấn bản lần 3, Hamburg 1766. Đối với luận cứ mục đích

phẩm **bất hủ** của mình, trong đó ông đã phát triển phong phú cơ sở chứng minh này với sự cặn kẽ và sáng sủa lạ thường. – Nhưng, do đâu mà luận cứ chứng minh này có được ảnh hưởng lớn lao đến thế? Tại sao một sự phán đoán của đầu óc lạnh lùng (vì ta xem sự xúc động và nâng cao tâm hồn do sự ngưỡng mộ đối với Tự nhiên là thuộc về sự “thuyết phục” hơn là sự “xác tín” [xem: §90]) vẫn dành cho nó sự tán thành trầm tĩnh và hết lòng? Chắc hẳn không phải vì những mục đích tự nhiên gọi cho ta thấy một Trí tuệ khôn dò trong Nguyên nhân của thế giới; chúng không thích hợp bởi không thể thỏa mãn nỗi yêu cầu của một lý tính tra hỏi. Bởi vì, – lý tính sẽ hỏi – tất cả mọi sự vật tự nhiên đang phô bày “nghệ thuật” ấy để làm gì? Bản thân con người để làm gì nếu phải được xem là mục đích tối hậu của Tự nhiên theo khả năng suy tưởng của ta? Toàn bộ giới Tự nhiên này để làm gì và đâu là mục đích-tự thân tối hậu của một công trình nghệ thuật không lồ và đa dạng như thế? Lý tính không thể vừa lòng với việc hưởng thụ hay tĩnh quan, quan sát và thần phục (bởi, nếu chỉ dừng lại ở đó, thì chỉ là một dạng đặc thù của việc hưởng thụ mà thôi) nếu chúng được xem như mục đích-tự thân tối hậu của sự Sáng tạo ra thế giới và bản thân con người, bởi điều này tiền-giả định một giá trị nhân vị mà chỉ có con người mới mang lại được cho chính mình như là điều kiện duy nhất để con người và sự hiện hữu của con người có thể là mục đích-tự thân. Thiếu điều này (điều duy nhất có thể mang lại một khái niệm xác định), những mục đích của Tự nhiên không giải đáp thỏa đáng được các câu hỏi của ta, nhất là bởi vì chúng không thể mang lại khái niệm **xác định** về Hữu thể tối cao như là một Hữu thể toàn túc [đầy đủ toàn diện] (và vì thế được mệnh danh là Hữu thể duy nhất và **tối cao**) và về những quy luật theo đó một Trí tuệ là Nguyên nhân của thế giới.

B472 **Như thế**, sở dĩ luận cứ mục đích luận-vật lý tạo được sự xác tín gần như thể đồng thời là một luận cứ thần học, không phải là vì nó đã sử dụng các Ý niệm về những mục đích của Tự nhiên như nhiều căn cứ thường nghiệm để chứng minh về một Trí tuệ **tối cao**. | Trái lại, nó kín đáo trộn lẫn trong lập luận của mình cơ sở chứng minh **luân lý** vốn có sẵn nơi mỗi con người và âm thầm tác động đến họ, nhờ đó ta gán cho Hữu thể – tự phô bày bằng “nghệ thuật” không tài nào hiểu nổi trong những mục đích của Tự nhiên – một mục đích-tự thân, và, do đó, cả sự Sáng suốt (song điều này không được biện minh qua việc tri giác về điều trước), và do đó, qua việc làm này, ta tùy tiện bỏ sung cho sự thiếu sót của luận cứ trước [về những mục đích của Tự nhiên]. Trong thực tế, chỉ có cơ sở luân lý của sự chứng minh mới tạo ra được sự xác tín, và cũng chỉ sự xác tín về phương diện luân lý mới làm cho mọi người đều cảm nhận **sâu xa sự tán** đồng của mình. | Luận cứ mục đích luận-vật lý chỉ có sự công hiến là hướng dẫn tâm thức con người, trong sự xem xét thế giới, bằng con đường của những mục đích và thông qua chúng, dẫn đến một đẳng [478] Tạo hóa [Tác giả] có **Trí tuệ** về thế giới. | Tuy nhiên, mối quan hệ giữa luân lý đối với những mục đích và với Ý niệm về Nhà ban bố quy luật luân lý và đẳng Tạo hóa, xét như một khái niệm thần học, dường như phải tự mình phát triển lấy ở bên ngoài luận cứ chứng minh này, mặc dù trong thực tế, chúng là một sự bỏ sung, thêm thắt thuần túy.

luận-vật lý này, Kant còn bàn thêm về các tác giả sau: Anaxagoras, Socrates, Platon (xem *Toàn tập Hàn lâm*: AA II 120-121; XXIII 7 và XXVIII 1034) và Süßmilch (xem AA II 111, 122). (theo P. Giordanetti).

Trở lên là ta để cho sự trình bày quen thuộc được lên tiếng. Nói chung, nếu việc phân biệt đòi hỏi sự suy xét kỹ hơn thì thật khó cho lý trí lành mạnh bình thường phân biệt được các nguyên tắc khác nhau như là **đị loại** với nhau bị trộn lẫn trong luận cứ ấy, và [khó thấy rằng] chỉ có duy nhất một nguyên tắc là có thể rút ra được các kết luận đúng đắn mà thôi. Luận cứ chứng minh **luân lý** về sự hiện hữu của Thượng đế không chỉ **bổ sung** và **hoàn thiện luận cứ** mục đích luận-vật lý, mà, nói thật ra, là luận cứ chứng minh đặc thù **mang lại được** sự xác tín vốn không có được trong luận cứ trước. | Luận cứ trước thật ra không thể làm được gì hơn là hướng lý tính, trong những phán đoán của mình về cơ sở của Tự nhiên và về trật tự tự nhiên bất tất nhưng đáng ngưỡng mộ – vốn chỉ được ta biết đến bằng kinh nghiệm – tiến lên đến tính nhân quả của một Nguyên nhân chứa đựng cơ sở của Tự nhiên tương ứng với những mục đích (mà, do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta, ta phải suy tưởng như là một nguyên nhân trí tuệ); và, như thế, bằng việc lưu ý lý tính về điều này, đã làm cho lý tính dễ dàng tiếp nhận luận cứ chứng minh luân lý. Bởi vì, điều cần có nơi khái niệm luân lý là **khác biệt cơ bản** với tất cả những gì những khái niệm tự nhiên chứa đựng và có thể rao giảng, đó là: cần có một cơ sở chứng minh đặc thù hoàn toàn độc lập với khái niệm tự nhiên để có thể mang lại khái niệm về Hữu thể nguyên thủy phù hợp cho Thần học và, từ đó, suy ra sự hiện hữu của Hữu thể ấy. – Luận cứ luân lý (đúng là chỉ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế ở phương diện thực hành của lý tính, nhưng là phương diện không thể thiếu được) vẫn giữ vững được toàn bộ sức mạnh của nó cho dù ta không tìm được chất liệu nào hay chỉ là chất liệu đáng ngờ đối với Mục đích luận-vật lý. Nó vẫn có thể suy tưởng được về những hữu thể có lý tính bị bao vây bởi một Tự nhiên không hề cho thấy có dấu vết nào của sự tổ chức mà chỉ là những kết quả của một cơ chế đơn thuần của vật chất trần trụi, và vì thế, cũng như vì tính khả biến của những hình thức và quan hệ hợp mục đích nhưng đơn thuần bất tất nơi Tự nhiên, hình như chẳng cho ta cơ sở nào để suy ra một đấng Tạo hóa có trí tuệ cả. | Trong **trường hợp** như thế, Mục đích luận-vật lý đành bất lực, nhưng lý tính, – ở đây không dựa vào sự hướng dẫn từ những khái niệm tự nhiên – vẫn tìm ra được trong khái niệm về **Tự do** và trong những Ý niệm **luân lý** một căn cứ đầy đủ **về mặt thực hành** để **định đề hóa** khái niệm về Hữu thể nguyên thủy phù hợp với các khái niệm trên, tức, như là khái niệm về một **Thần tính (Gottheit)**, và **định đề hóa** Tự nhiên (cả bản tính tự nhiên của sự hiện hữu của chính ta) như là một mục đích-tự thân tương ứng với sự Tự do và với những quy luật của Tự do, – và tất cả những điều này đều quan hệ với **mệnh lệnh** nhất thiết của lý tính thực hành. Tuy nhiên, sự thật là: trong thế giới hiện thực đối với những hữu thể có lý tính ở trong đó, có vô số chất liệu phong phú dành cho Mục đích luận-vật lý (dù chất liệu ấy không tất yếu) phục vụ như là một sự xác nhận đáng mong muốn cho luận cứ luân lý, trong chừng mực Tự nhiên có thể phô bày những gì **tương tự** với những ý niệm thuần lý (mang tính luân lý). Khái niệm về một Nguyên nhân tối cao có Trí tuệ (tuy không đủ xa cho một môn Thần học), vẫn có đủ tính thực tại cho năng lực phán đoán phản tư, nhưng khái niệm này lại không cần thiết như là cơ sở cho luận cứ luân lý; và luận cứ luân lý cũng không làm nhiệm vụ bổ sung cho luận cứ vật lý (vốn tự mình không hề chỉ ra được tính luân lý) bằng một lập luận được phát triển dựa theo một nguyên tắc duy nhất [nguyên tắc của Tự do]. Hai nguyên tắc **đị loại** như thế – Tự nhiên và Tự do – **chỉ có thể mang lại hai loại chứng minh khác nhau**; và nỗ lực rút luận cứ luân lý từ luận cứ vật lý là

không ôn đới với điều phải được chứng minh.

Nếu luận cứ mục đích luận-vật lý đạt được yêu cầu chứng minh như nó cần tìm, ắt sẽ là điều rất thỏa mãn đối với lý tính tư biện! | Vì như vậy, nó mang lại niềm hy vọng có thể thiết lập được một môn “**Thông thần học**” (**Theosophy**) [§89] (ta phải gọi như thế đối với loại nhận thức lý thuyết về bản tính thần linh, và sự hiện hữu của thần linh ắt lập tức đủ sức giải thích sự cấu tạo của thế giới và sự quy định của những quy luật luân lý). Cũng thế, nếu môn Tâm lý học lại đủ sức cho phép ta đi đến chỗ nhận thức được tính bất tử của linh hồn thì nó có thể làm cho một môn “**Tâm linh học**” (**Pneumatologie**) [§89] trở thành khả hữu; và lý tính tư biện không đón mừng một điều gì hơn thế! Nhưng, dù có dễ chịu biết bao cho lòng kiêu ngạo của óc tò mò của ta, cả hai, tiếc thay, đều không thể thỏa mãn mong ước của lý tính về một học thuyết phải được nền tảng trên sự nhận thức về bản tính [tự thân] của những sự vật. Còn liệu môn học trước, với tư cách là Thần học, và môn học sau, với tư cách là Nhân loại học, – khi đặt nền trên nguyên tắc luân lý tức, trên nguyên tắc của sự Tự do, và, do đó, tương ứng với sự sử dụng thực hành [của lý tính] – có đạt được ý đồ tối hậu của mình một cách tốt hơn nhiều hay không, lại là một vấn đề khác mà ta không cần tiếp tục bàn ở đây.

Nhưng, sở dĩ luận cứ mục đích luận-vật lý không thể **đạt được tới** Thần học là bởi vì nó không và không thể mang lại bất kỳ mọi khái niệm xác định nào về Hữu thể nguyên thủy thỏa ứng được với ý đồ này; trái lại, hoặc ta phải suy điều này ra từ một nguồn gốc **khác hẳn**, hoặc ta phải bù đắp vào chỗ khiếm khuyết bằng một sự bổ sung tùy tiện. Thử hỏi, từ tính hợp mục đích vĩ đại của những hình thức tự nhiên cùng với những mối quan hệ tự nhiên, bạn suy ra một Nguyên nhân thế giới được phú cho Trí tuệ, vậy Trí tuệ này có mức độ nào? Hẳn nhiên bạn không thể giả định rằng đó phải là Trí tuệ ở độ **cao nhất** khả hữu, bởi nếu muốn làm như thế, đòi hỏi bạn phải biết rằng một Trí tuệ cao hơn Trí tuệ bạn muốn chứng minh là không thể suy tưởng được, và như thế, có nghĩa là phải gán cho sự Toàn tri cho chính bạn! Cũng thế, từ độ lớn của thế giới, bạn suy ra quyền năng rất to lớn của Tác giả của nó, bạn buộc phải hài lòng với việc điều này chỉ có một ý nghĩa so sánh tương đối đối với khả năng lĩnh hội của bạn; bởi nếu bạn không biết được tất cả những gì khả hữu để so sánh chúng với độ lớn của thế giới mà bạn biết, thì dựa theo một thước đo nhỏ bé như thế, làm sao bạn có thể suy ra được sự toàn năng của một đấng Tạo hóa? Và v.v... Như thế, bằng con đường này, bạn không đi đến được một khái niệm xác định nào cả về một Hữu thể nguyên thủy sử dụng được cho **một môn** Thần học; bởi điều này chỉ có thể được tìm thấy trong khái niệm về tính toàn thể của những sự hoàn hảo tương ứng với Trí tuệ, và bạn không thể làm gì được để vươn đến điều ấy chỉ bằng những dữ liệu đơn thuần **thường nghiệm**. | Nhưng, nếu không có một khái niệm xác định như thế, bạn không thể suy ra một Hữu thể nguyên thủy có trí tuệ **duy nhất**, trái lại, bạn chỉ có thể **giả định** thôi (với bất kỳ động cơ gì). – Bây giờ, hoàn toàn có thể cho phép bạn bổ sung tùy tiện (vì lý tính không có lý do gì chống lại): ở đâu thấy có quá nhiều sự hoàn hảo, ta có thể **giả định** rằng **mọi** sự hoàn hảo đều được hợp nhất lại trong một Nguyên nhân duy nhất của thế giới, vì lý tính sẽ vận hành tốt hơn – cả về mặt lý thuyết lẫn thực hành – với một nguyên tắc có tính xác định như thế. Song, bạn không thể xem bạn đã chứng minh được khái niệm này về Hữu thể nguyên thủy, vì bạn mới chỉ **giả**

định nó nhằm sử dụng lý tính được tốt hơn mà thôi. Mọi sự than thở hay bực bội đầy bất lực về cái gọi là “ác tâm” vì đã nghi ngờ tính chặt chẽ trong chuỗi suy luận của bạn chỉ là trò lớn lối trông rỗng muốn làm cho người ta tin rằng hề ai tự do nói toạc ra sự hoài nghi đối với lập luận của bạn thì đó là kẻ hồ nghi cả chân lý thiêng liêng, hòng núp sau bức màn ấy mà che đậy sự nông cạn trong lập luận của mình.

[481] Ngược lại, Mục đích luận luân lý – cũng có cơ sở không kém vững chắc so với Mục đích luận-vật lý – lại có ưu thế hơn vì nó dựa một cách tiên nghiệm trên các nguyên tắc không thể tách rời với lý tính chúng ta, dẫn đến điều cần thiết cho khả thể của một môn Thần học, đó là, đến một khái niệm xác định về Nguyên nhân tối cao, như là Nguyên nhân của thế giới dựa theo những quy luật luân lý, và, do đó, đến khái niệm về một nguyên nhân thỏa mãn Mục đích-tự thân về luân lý của ta. | Đối với mục đích này, những điều cần có – như là các thuộc tính tự nhiên thuộc về nó – không gì khác hơn là tính Toàn tri, Toàn năng, tính Phổ hiện và những tính tương tự như thế; B477 nhưng chúng phải được suy tưởng như là gắn liền với mục đích-tự thân luân lý – như là cái vô tận – và phù hợp với mục đích này. Do đó, chỉ duy có Mục đích luận-luân lý là có thể mang lại khái niệm về một đấng tạo hóa [Tác giả] **duy nhất** của thế giới, khả dụng cho một môn Thần học.

Bằng cách ấy, Thần học trực tiếp dẫn đến tôn giáo, tức là, [dẫn đến] **sự nhận thức những nghĩa vụ của ta như là những mệnh lệnh hay những điều răn (Gebote) có tính thần linh**, vì chỉ có nhận thức về nghĩa vụ của ta và về Mục đích-tự thân do lý tính áp đặt trên ta mới mang lại sự xác định cho khái niệm về Thượng đế. | Vì thế, khái niệm này, ngay từ trong căn đề của nó, là không tách rời với sự ràng buộc đối với Hữu thể này. | Ngược lại, cho dù khái niệm về Hữu thể nguyên thủy cũng có thể được tìm ra một cách xác định bằng con đường lý thuyết đơn thuần (nghĩa là: khái niệm về Hữu thể này như là Nguyên nhân đơn thuần của Tự nhiên), thì sau đó cũng sẽ rất khó – có lẽ là bất khả nếu không có sự chuyển dịch tùy tiện [các yếu tố] – để gán một tính nhân quả phù hợp với những quy luật luân lý cho Hữu thể này bằng các luận cứ chứng minh thực sự có cơ sở; và nếu không có điều này thì khái niệm tự xưng là thần học ấy ắt không thể tạo được nền tảng cho tôn giáo. Cho dù một tôn giáo có thể được thiết lập bằng con đường lý thuyết đi nữa, thì xét về mặt tình cảm (Gesinnung) (vốn là cái bản chất của tôn giáo), nó thực tế sẽ khác với một tôn giáo trong đó khái niệm về Thượng đế và sự xác tín (thực hành) về sự hiện hữu của Ngài thoát thai từ các Ý niệm cơ bản của luân lý. Bởi, nếu ta phải tiên giả định sự Toàn năng, Toàn trí v.v... của một đấng Tạo hóa như là các khái niệm được mang lại **cho ta** từ một nguồn khác, để rồi sau đó chỉ áp dụng các khái niệm về những nghĩa vụ của ta vào cho mối quan hệ giữa ta với Ngài, thì bây giờ, các khái niệm này không khỏi mang dấu vết của sự cưỡng chế và của sự phục tùng bắt buộc. | Nếu, thay vào đó, **việc tôn trọng** đối với quy luật luân lý hoàn toàn một cách **tự do**, dựa vào điều lệnh của lý tính của chính ta, cho ta thấy mục đích-tự thân của vận mệnh của ta, ta chấp nhận – trong số những cách nhìn luân lý của ta – một Nguyên nhân hài hòa B478 với vận mệnh **và với sự** thực hiện nó bằng một sự kính trọng chân thật nhất, hoàn toàn khác hẳn với sự sợ hãi có tính sinh lý; và ta tự nguyện phục tùng

Nguyên nhân ấy⁽¹⁾.

[482]

Nếu hỏi tại sao ta lại tha thiết phải có một nền Thần học, thì rõ ràng không phải nó cần thiết nhằm mở rộng hay điều chỉnh nhận thức của ta về Tự nhiên hay, nói chung, về bất kỳ học thuyết nào, mà đơn giản ở trong một quan điểm chủ quan về tôn giáo, nghĩa là việc sử dụng lý tính của ta về mặt thực hành hay luân lý. Nếu thấy được rằng luận cứ duy nhất dẫn ta đến một khái niệm xác định về đối tượng của Thần học là bản thân có tính luân lý, thì không chỉ không lạ lùng mà ta còn chẳng thiếu điều gì đối với mục đích-tự thân của nó về phương diện sự xác tín đã có đầy đủ từ cơ sở chứng minh này, với điều kiện phải thừa nhận rằng một luận cứ như thế chỉ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế đủ cho vận mệnh luân lý của ta thôi, tức, trong quan điểm thực hành, và rằng, ở đây, sự tư biện không hề **cho thấy** sức mạnh và cũng không qua đó mở rộng phạm vi của mình. Sự lạ lùng và sự tưởng như mâu thuẫn giữa khả thể của một môn Thần học được khẳng định ở đây với điều được sự **Phê phán** về lý tính tư biện đã nói về các phạm trù – đó là, các phạm trù chỉ có thể tạo ra nhận thức khi được áp dụng vào những đối tượng của giác quan, chứ tuyệt nhiên không thể được áp dụng vào cái Siêu-cảm tính – sẽ biến mất, nếu ta thấy rằng chúng được sử dụng ở đây để nhận thức về Thượng đế **không** phải từ quan điểm lý thuyết (tương ứng với bản tính [tự thân] của Ngài, vốn không thể nào dò tìm được), mà chỉ đơn thuần từ quan điểm thực hành mà thôi. – Nhân dịp này, để chấm dứt sự ngộ giải về học thuyết hết sức quan yếu của sự Phê phán nhằm giới hạn lý tính trong các ranh giới của nó – khiến các nhà giáo điều mù quáng rất buồn bã! –, tôi xin bổ sung một sự giải thích rõ như sau:

[483] Khi tôi gán **lực vận động** cho một vật thể, và như thế, **suy tưởng** nó bằng phạm trù tính nhân quả, thì đồng thời tôi **nhận thức** nó bằng phạm trù này; nghĩa là, tôi xác định khái niệm về nó, như về một đối tượng nói chung, bằng chính những gì thuộc về nó bởi chính nó (như là điều kiện cho khả thể của mối quan hệ này) như một đối tượng của giác quan. Nếu lực vận động được gán cho nó là lực đẩy, thì điều thuộc về nó (dù tôi không đặt bất kỳ một vật thể nào gần nó để nó có thể có hiệu lực) là một vị trí trong không gian, và, hơn thế, một quang tính, tức không gian nơi bản thân nó, thêm vào đó là sự lấp đầy không gian này bằng các lực đẩy của những bộ phận của nó. Ngoài ra, còn có quy luật của việc lấp đầy này (độ của việc đẩy những bộ phận phải giảm đi theo cùng tỉ lệ với việc quang tính của vật thể tăng lên, và với không gian, mà nó lấp đầy với cùng những bộ phận nhờ vào lực này, được gia tăng). – Ngược lại, nếu tôi suy tưởng một Hữu thể siêu-cảm tính như là cái Vận động đầu tiên, và, như thế, bằng phạm trù về tính **nhân quả** đối với sự quy định của nó về thế giới (vận động của vật chất), tôi không được phép suy tưởng nó như là hiện hữu ở bất kỳ nơi nào trong không gian lẫn có quang

(1) Không chỉ sự ngưỡng mộ trước vẻ đẹp mà cả sự xúc động này sinh từ những mục đích quá đa tạp của Tự nhiên mà một tâm hồn trầm tư có thể cảm nhận được trước khi có một hình dung rõ rệt về một đấng Tạo hóa có lý tính – có điều gì đó trong chúng giống như một **tình cảm tôn giáo**. Cho nên, thoát tiên, bằng phương thức phán đoán **tương tự (analog)** với luân lý, chúng dường như tạo ra một tác động lên tình cảm luân lý (lòng biết ơn và lòng kính ngưỡng trước một Nguyên nhân không được biết), và, như thế, bằng cách kích thích những Ý niệm luân lý, tạo tác động lên tâm hồn, khi chúng kêu gọi một lòng ngưỡng mộ vốn gắn liền với sự quan tâm sâu xa hơn nhiều so với tác động mà sự quan sát đơn thuần lý thuyết có thể tạo ra. (Chú thích của tác giả).

- B480 tính; tôi cũng không được suy tưởng nó như là hiện hữu trong thời gian hay hiện hữu đồng thời với những hữu thể khác. Vậy, tôi không có bất kỳ một sự quy định nào cho phép tôi hiểu được điều kiện cho khả thể của sự vận động nhờ vào Hữu thể này như là nguyên nhân. Do đó, tôi tuyệt nhiên không nhận thức nó bằng thuộc tính của Nguyên nhân (như là cái vận động đầu tiên) cho bản thân nó, mà tôi chỉ có sự **hình dung** về một cái gì chứa đựng cơ sở cho sự vận động trong thế giới, và mối quan hệ của thế giới với nó như là nguyên nhân của mình, vì nó không cung cấp cho tôi bất kỳ điều gì thuộc về đặc tính cấu tạo của Sự vật với tư cách là Nguyên nhân, nghĩa là, chỉ để lại một khái niệm hoàn toàn trống rỗng. Lý do của điều này là: với các thuộc tính chỉ tìm thấy đối tượng của chúng ở trong thế giới cảm tính, tôi có thể tiến lên đến sự hiện hữu của một cái gì phải chứa đựng nguyên nhân của chúng, nhưng không đến được sự quy định của khái niệm này như là một Hữu thể siêu-cảm tính vốn loại trừ tất cả mọi thuộc tính này. Vậy, với phạm trù tính nhân quả, nếu tôi xác định nó bằng khái niệm về một cái Vận động đầu tiên, tôi không hề nhận thức được Thượng đế là gì. Tuy nhiên, có lẽ tôi sẽ thành công hơn nếu tôi bắt đầu từ trật tự của thế giới, không đơn thuần để **suy tưởng** tính nhân quả của nó như tính nhân quả của một Trí tuệ tối cao, mà **nhận thức** nó dựa vào sự quy định này của khái niệm nói trên, vì ở đây, điều kiện phiền phức của không gian và của quang tính đều biến mất. – Nhưng, dù sao, tính hợp mục đích vĩ đại trong thế giới buộc ta phải **suy tưởng** một nguyên nhân tối cao **của nó**, và **suy tưởng** tính nhân quả của nó như tính nhân quả của một Trí tuệ, nhưng không phải vì thế mà **gán** điều này cho nó. | (Chẳng hạn, ta suy tưởng về tính vĩnh hằng của Thượng đế như là sự hiện diện ở mọi thời gian, vì ta không thể hình thành một khái niệm nào khác về một sự hiện hữu đơn thuần hơn là một “lượng”, tức, như là một thời lượng; hoặc ta **suy tưởng về tính phổ** hiện của thần linh như là sự có mặt ở mọi nơi để làm cho ta có thể hiểu được sự hiện diện trực tiếp của Ngài trong những sự vật vốn ở bên ngoài nhau, nhưng không dám gán cho Thượng đế bất kỳ quy định nào như thế cái gì **đã được nhận thức** ở trong Ngài). Nếu tôi xác định tính nhân quả của một
- [484] con người dựa vào một số sản phẩm vốn chỉ có thể giải thích được bằng tính hợp mục đích hữu ý, tôi suy tưởng nó như là của một Trí tuệ, và tôi không cần dừng lại ở đây mà có thể gán thuộc tính này cho người ấy như là một thuộc tính đã biết rõ và nhận thức người ấy theo thuộc tính ấy. Vì tôi biết rằng những trực quan là được mang lại cho các giác quan của con người và được giác tính xử lý bằng một khái niệm và, như thế, đưa vào một quy tắc; rằng
- B481 khái niệm này chỉ chứa đựng đặc điểm chung (loại bỏ những đặc điểm đặc thù) và vì thế là có tính suy lý; và rằng các quy tắc của việc mang những biểu tượng được cho vào dưới một ý thức nói chung là đã có sẵn nơi giác tính trước cả những trực quan này v.v... Vì thế, tôi gán thuộc tính này cho con người như là một thuộc tính nhờ đó tôi **nhận thức** được người ấy. Tuy nhiên, nếu tôi muốn **suy tưởng** về một Hữu thể siêu-cảm tính (Thượng đế) như một Trí tuệ, thì không chỉ tôi được phép trong một phương diện nào đó của việc sử dụng lý tính của tôi, điều ấy là không thể tránh được; nhưng tôi lại không được phép gán Trí tuệ cho Ngài để rồi huênh hoang cho rằng ta đã **nhận thức** được Ngài nhờ vào thuộc tính ấy như là một thuộc tính của chính bản thân Ngài. Bởi vì tôi thiếu mọi điều kiện để chỉ nhờ đó tôi nhận biết một Trí tuệ, và, vì thế, thuộc tính vốn chỉ phục vụ cho việc xác định con người tuyệt đối không thể được áp dụng cho một Đối tượng siêu-cảm tính; cho nên, bằng một tính nhân quả được xác định như thế, tôi không thể nhận thức được Thượng

đề là gì. Và cũng thế với mọi phạm trù, bởi chúng không có ý nghĩa gì cho việc nhận thức về phương diện lý thuyết nếu chúng không được áp dụng cho những **đối tượng** của kinh nghiệm khả hữu.

Tuy nhiên, dựa theo sự **tương tự** của một Trí tuệ [Giác tính], tôi có thể – trong một số phương diện khác – suy tưởng về một Hữu thể siêu-cảm tính, nhưng không đồng thời cho rằng đã nhận thức được một cách lý thuyết; nghĩa là, nếu sự quy định này của tính nhân quả của Hữu thể ấy liên quan đến một hậu quả ở trong thế giới, chứa đựng một ý đồ tất yếu về mặt luân lý nhưng không thể nào vươn đến nỗi đối với một hữu thể cảm tính. Vậy, một nhận thức về Thượng đế và về sự hiện hữu của Ngài (**môn Thần học**) là khả hữu nhờ vào những thuộc tính và những sự quy định của tính nhân quả của Ngài [485] chỉ đơn thuần được suy tưởng ở trong Ngài dựa vào **sự tương tự**, vốn có mọi tính thực tại cần thiết trong phương diện thực hành, và, dù chỉ về phương diện này mà thôi (như là luân lý).

Tóm lại, một môn **Thần học-đạo đức (Ethikotheo-logie)** là có thể có được, vì cho dù luân lý có thể tồn tại mà không cần có Thần học xét về mặt quy tắc của nó, nhưng nó không thể làm như thế xét về ý đồ tối hậu mà Thần học đề ra cho nó, trừ khi lý tính, trong quan hệ với Thần học, phải bị từ khước. Nhưng, một môn **Đạo đức học thần học (theologische Ethik)** (của lý tính thuần túy) lại là **không** thể có được, vì lẽ: những quy luật mà bản thân lý tính không tự mình mang lại cho mình là việc tuân thủ những quy luật không do lý tính tự thực hiện lấy với tư cách là một quan năng thực hành thuần túy, thì không thể có tính luân lý được. Cũng thế, một môn **Vật lý học-thần học** là một quái thai (Unding), vì nó sẽ không đề ra những quy luật nào của Tự nhiên ngoài những mệnh lệnh của Ý chí tối cao; trong khi ngược lại, một môn **Thần học-vật lý** (đúng ra là **Thần học-mục đích luận-vật lý**) chí ít cũng có thể phục vụ như là một **sự Dự bị** cho Thần học đích thực, bằng cách tạo cơ hội cho Ý niệm về một Mục đích-tự thân mà Tự nhiên không thể cho thấy bằng sự quan sát những mục đích tự nhiên dù nó cung ứng vô số chất liệu phong phú. | Như thế, nó [Thần học-vật lý] tạo ra cảm giác về nhu cầu phải có một môn Thần học sẽ xác định khái niệm về Thượng đế một cách phù hợp cho việc sử dụng thực hành cao nhất đối với lý tính, nhưng nó không thể tạo ra được môn Thần học này và thiết lập nó một cách thỏa đáng trên chính các luận cứ chứng minh của mình.

-----o0o-----

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

7. HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN (§§79-91)

Chúng ta ôn lại: trong phần “Phân tích pháp về năng lực phán đoán mục đích luận” (§§62-68), Kant đã nghiên cứu các yếu tố của phán đoán mục đích luận. Rồi, trong “Biện chứng pháp của năng lực phán đoán mục đích luận” (§§69-78), ông thẩm tra yêu sách của các phán đoán này và nỗ lực lý giải mối quan hệ giữa những phán đoán mục đích luận với các giải thích nhân quả-co giới. Bây giờ, phần kết thúc của “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận” (cũng là phần kết thúc tác phẩm), – giống như bố cục quen thuộc của hai quyển Phê phán trước – là “*Học thuyết về phương pháp hay Phương pháp luận*” của năng lực phán đoán mục đích luận. Trong ấn bản lần thứ hai và thứ ba, Kant lại gọi phần này là “**Phụ lục**” (**Anhang**). Ta chưa hiểu lý do của việc làm ấy: ông xem phần này (dài một cách bất thường) là ít quan trọng hơn các phần trước, hay muốn nhấn mạnh đến tính độc lập tương đối của phần này vì nội dung khá đặc biệt của nó?

Thật thế, phần Học thuyết về phương pháp này mở ra một viễn tượng thật rộng lớn: nó thử tìm cách lý giải **bằng cách nào ta có thể dựa trên các kết quả phán tư của năng lực phán đoán để có một cái nhìn tổng quan về một hệ thống toàn bộ của tri thức**. Nỗ lực lý giải này tất nhiên là hết sức khó khăn, đầy mạo hiểm vì nếu không khéo sẽ dễ rơi vào lối tư duy tư biện mà ông luôn muốn tránh.

Đối với người đọc, khó khăn của phần này là ở chỗ Kant hầu như không còn tiếp tục khảo sát hoạt động của năng lực phán đoán trong lĩnh vực tương đối dễ theo dõi là việc góp phần xây dựng lý luận cho khoa sinh vật học (khái niệm về sinh thể hữu cơ), mà đã chuyển sang câu hỏi bao quát về tiềm lực và tầm quan trọng của năng lực phán đoán **phán tư** đối với việc xây dựng nhận thức nói chung và đối với định hướng cho cuộc sống của ta ở trong thế giới. Do mở rộng vấn đề như thế nên phần kết luận này đề cập đến hàng loạt chủ đề mới mẻ chưa từng được đề cập cho tới nay. Ông nói về các vấn đề của triết học thực hành, về Thần học, về triết học lịch sử; ông đề xuất ý kiến đáng chú ý về khái niệm **văn hóa** và sau cùng, thử sắp xếp các ngành triết học thành một hệ thống của tri thức.

Khuôn khổ của Chú giải dẫn nhập chỉ cho phép tóm lược một vài ý chính. Bạn đọc sẽ không thất vọng nếu tự mình chịu khó dành thời gian đọc kỹ phần này để hiểu được tinh túy của triết học Kant.

7.1 Đi tìm Tự nhiên như một hệ thống những mục đích

Phần đầu tiên của “Học thuyết về phương pháp” trở lại với cuộc thảo luận về ý nghĩa của mô tả mục đích luận trong các Khoa học tự nhiên. Đi vào chi tiết của một số học thuyết tiêu biểu về sự ra đời và tiếp tục sinh sản của những sinh thể hữu cơ (thuyết tiền lập, thuyết nội sinh...) (B375 và tiếp), Kant vạch rõ những chỗ yếu của cách giải thích mục đích luận so với cách giải thích nhân quả cơ giới.

Thái độ của Kant rất rõ ràng: cho dù ta không đủ sức giải đáp trực tiếp mọi câu hỏi của khoa học tự nhiên bằng cách giải thích nhân quả cơ giới, ta cũng nên hết sức thận trọng và “**sử dụng tối thiểu cái siêu nhiên**” (B378). Nhà khoa học phải tự đề phòng không để cho những suy diễn của mình ít hay nhiều trượt vào những sự tư biện tùy tiện.

Một mặt, đúng theo tinh thần của quyển *Phê phán lý tính thuần túy* trong việc phê phán Siêu hình học, Kant phân định rõ ranh giới giữa khoa học và tư duy tư biện. Nhưng mặt khác, ông không hề mong muốn quy giảm toàn bộ khái niệm nhận thức vào khái niệm nhận thức khoa học. Ông thấy rằng không phải mọi vấn đề quan trọng đối với con người chúng ta đều có thể được nêu lên và giải đáp thỏa đáng trong lĩnh vực nhận thức khoa học. Do đó, vượt ra khỏi lĩnh vực chuyên biệt của nhận thức luận về khoa học tự nhiên và cuộc thảo luận chung quanh việc mô tả mục đích luận về sinh thể hữu cơ, Kant đặt câu hỏi: liệu ta có thể nối kết những nhận thức riêng lẻ của ta về những đối tượng nhất định thành một tri thức về **toàn bộ Tự nhiên** hay không. Một tri thức như thế về Tự nhiên **xét như Hệ thống** là có thể suy tưởng được, nếu giả thiết ta có thể có cơ sở để hình thành một **trật tự** của Tự nhiên, bằng cách xây dựng một chuỗi tiến lên của những mục đích của Tự nhiên mà mắt xích sau cùng của nó được hiểu như “mục đích tối hậu” (letzter Zweck) và như “mục đích tự thân” (Endzweck) của sự Sáng tạo.

- Khác với nhiều hình thức phân loại khác nhau của “triết học tự nhiên” truyền thống đi từ những đối tượng tự nhiên vô cơ sang giới thực vật rồi động vật, Kant giới hạn rõ ràng cách suy nghĩ của mình: đây không phải là những khẳng định **khách quan** về trình tự của những đối tượng trong Tự nhiên mà như là **các phán tư** của năng lực phán đoán. Với tư cách ấy, các phán tư này có ý nghĩa sâu xa cho việc suy tư của ta về Tự nhiên và về vị trí của con người ở trong Tự nhiên.

Nếu giả sử ta có khả năng nhận ra được một mục đích tối hậu hay một mục đích tự thân của Tự nhiên, ắt ta có thể đặt mọi mối quan hệ phức tạp của sản phẩm tự nhiên vào một sự liên kết, cùng hướng đến một điểm tối cao, qua đó có thể hình thành một hệ thống của những đối tượng riêng lẻ. Trong §82, Kant cho thấy ta có thể hình dung một thang bậc như thế ra sao:

“Khi nhìn vào thế giới thực vật (...) buộc ta phải hỏi: những sản vật ấy được tạo ra để làm gì? Nếu ta tự trả lời: để cho thế giới động vật được nuôi dưỡng và có thể lan tràn khắp mặt đất với biết bao giống loài, thì câu hỏi kế tiếp sẽ là: vậy, những động vật dinh dưỡng bằng thực vật sinh ra để làm gì? Ta trả lời đại loại: để cho loài thú săn mồi vì chúng chỉ quen ăn thịt! Sau cùng, ta đi đến câu hỏi: thú săn mồi lẫn toàn bộ các giới tự nhiên kể trên để làm gì? Để cho con người, với sử dụng đa dạng mà trí khôn đã dạy cho con người biết dùng tất cả những sản vật ấy! Con người là **mục đích tối hậu** của sự sáng tạo ở trên mặt đất, vì con người là hữu thể duy nhất có thể hình thành một khái niệm về các mục đích, và, nhờ có lý tính, có thể biến một sự hỗn độn của những sự vật được tạo ra một cách hợp mục đích thành **một hệ thống của những mục đích (System der Zwecke)**” (B382-383).

Như thế, **chính năng lực phán đoán phản tư có thể nói về con người như là mục đích tối hậu của Tự nhiên**. Nhưng, ta đừng quên rằng đây chỉ là phán đoán “phản tư”! Có nghĩa rằng: ta không nên hiểu việc bảo con người là mục đích tối hậu của Tự nhiên như thể toàn bộ sản phẩm tự nhiên đều chỉ là phương tiện cho việc thỏa mãn nhu cầu của con người. Thật ra, một việc thỏa mãn như thế không chút dễ dàng và con người cũng chẳng phải là một ngoại lệ trước sự đối xử dửng dưng, thậm chí tàn bạo của Tự nhiên! Kant nhắc đến nào là “bệnh dịch hạch, đói kém, thiên tai, ác thú...” và cả những gì do chính con người tạo ra (“sự áp bức của quyền lực thống trị, sự dã man của chiến tranh”...), thậm chí, con người rút cục đang mê muội làm công việc “hủy diệt chính giống loài mình” (B389-390 và tiếp). Nhưng, sở dĩ chỉ duy con người là mục đích tối hậu của Tự nhiên, vì, với tư cách là hữu thể có lý tính, con người **không chỉ** là một sản phẩm tự nhiên như những hữu thể tự nhiên khác. Trái lại, con người, trong chừng mực nào đó, có thể vượt ra khỏi Tự nhiên, vì có thể độc lập đề ra những mục đích. Điều quyết định là con người có năng lực “... sử dụng Tự nhiên như là phương tiện, phù hợp với các châm ngôn của các mục đích tự do nói chung của chính mình” (nt).

Vậy, không phải là sự tự cao tự đại khiến Kant xem con người như là đỉnh cao của sự Sáng tạo, mà do chỗ thấy rằng, khác với những giống loài khác, con người có một không gian hoạt động rộng lớn hơn để tổ chức cuộc sống và, trong mức độ nào đó, điều tiết hành động của mình một cách có ý thức. Kant cũng không quên nhắc tới những yếu kém của con người khi tự hậu khá xa so với những tiềm năng và khả thể của chính mình.

Bản tính tự nhiên riêng biệt của con người là có thể tự thiết kế cuộc sống của mình: “Việc tạo ra tính thích dụng của một hữu thể có lý tính hướng tới những mục đích tùy thích nói chung (do đó, là ở trong sự tự do của hữu thể ấy) chính là việc đào luyện văn hóa (Kultur). Vậy, chỉ

duy có văn hóa mới có thể là mục đích tối hậu mà ta có cơ sở để quy cho Tự nhiên trong quan hệ với chúng loài người” (B391).

Đáng chú ý ở đây là Kant không đặt **Tự nhiên** và **Văn hóa** đối lập nhau như thường thấy, trái lại, ông sử dụng khái niệm văn hóa để biểu thị tố chất tự nhiên đặc thù của con người. Quan hệ giữa Tự nhiên và Văn hóa mới được đề cập ở đây sẽ được Kant đào sâu hơn trong các bài viết ngắn của ông về triết học lịch sử: ở đó, ta sẽ thấy ông đề ra Ý tưởng rằng bản thân sự phát triển lịch sử cũng tuân theo một “kế hoạch của Tự nhiên”.

7.2 Từ “mục đích tối hậu” đến “mục đích tự thân”

Với sự xác định con người như là “mục đích tối hậu” của Tự nhiên, năng lực phán đoán **phản tư** vẫn chưa đạt đến mục tiêu của mình. Kant đặt tiếp câu hỏi: vậy đâu là “mục đích tự thân” (Endzweck) của sự tồn tại của **thế giới**? Ông hiểu “mục đích tự thân” là một mục đích **không lấy bất kỳ một mục đích nào khác làm điều kiện cho khả thể của mình** (B396). Câu hỏi đã đi rất xa: không còn là câu hỏi về mục đích hay tính hợp mục đích của những đối tượng riêng lẻ nữa mà về mục đích **tuyệt đối, vô-điều kiện của thế giới**. Liệu năng lực phán đoán phản tư có thể suy tưởng về một mục đích tuyệt đối, vô-điều kiện như thế của sự tồn tại của thế giới?

Ông trả lời: **cũng lại chính con người – với tư cách là hữu thể luân lý – là hiện thân của mục đích tự thân ấy**. Trong trường hợp này, câu trả lời của Kant không còn dựa trên năng lực của con người tự thiết định mục đích và sử dụng những đối tượng tự nhiên như là phương tiện nữa. Chỉ duy có **năng lực luân lý** của con người mới là yếu tố quyết định. Lý giải của Kant bắt đầu ở chỗ con người thừa nhận Quy luật luân lý như là có giá trị vô-điều kiện:

“Về con người (và về bất kỳ hữu thể có lý tính nào ở trong thế giới) với tư cách là một hữu thể **luân lý**, ta không còn tiếp tục đặt câu hỏi: hữu thể ấy tồn tại để làm gì? Sự hiện hữu của con người có bản thân mục đích tối cao ở trong chính mình (...). Nếu những sự vật ở trong thế giới – xét như những hữu thể bị lệ thuộc về mặt hiện hữu – cần đến một nguyên nhân tối cao hoạt động dựa theo những mục đích, thì con người là Mục đích-tự thân của sự Sáng tạo (...). Chỉ có trong con người, và chỉ trong con người với tư cách là chủ thể của luân lý, ta mới bắt gặp sự ban bố quy luật vô-điều kiện đối với mục đích, vì thế, chỉ có sự ban bố quy luật này mới làm cho con người có năng lực trở thành một **Mục đích-tự thân** mà toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng theo nghĩa mục đích luận” (B398-399).

Tất nhiên, đây không phải là một khẳng định để có thể kiểm chứng một cách thường nghiệm mà là một **sự phản tư** phác họa một Ý niệm nhất định về Tự nhiên và về vị trí của con người.

Nhưng, điều này lại không có nghĩa rằng viễn tượng ấy là vô căn cứ hay là thừa thãi vì nó giúp ta hình dung được thế giới như là một hệ thống của những mục đích:

“Mục đích-tự thân đơn thuần là một khái niệm của lý tính thực hành của chúng ta và không thể được suy ra từ bất kỳ dữ liệu nào của kinh nghiệm cho việc phán đoán lý thuyết về Tự nhiên, và cũng không thể được áp dụng cho việc nhận thức về Tự nhiên. Không thể có được sự sử dụng nào về khái niệm này ngoại trừ việc sử dụng nó cho Lý tính thực hành dựa theo những Quy luật luân lý... (B432).

7.3 Từ “Mục đích-tự thân” đến Ý niệm về Thượng đế

Nếu con người – xét như Mục đích tự thân – không phục vụ cho một mục đích nào khác, và nếu sự hiện hữu của con người không tiên-giả định một mục đích nhất định nào, thì năng lực phán đoán **phản tư** lại vẫn tiếp tục có thể đi tiếp để hỏi về nguyên nhân của Mục đích-tự thân này (tức về con người như là hữu thể luân lý)! Đây là cơ sở để nói chung có một Mục đích tự thân? Đây là lý do khiến những hữu thể luân lý lại hiện hữu trong thế giới? Câu hỏi ấy sẽ dẫn lý tính đi đến Ý niệm về Thượng đế.

Nhưng, để lập tức tránh bị ngộ nhận khi triết học lại đi nói về Thượng đế, nên Kant làm rõ ngay rằng Ý niệm này không hàm chứa một lòng tin khái thị nào hết. Khái niệm Thượng đế mang tính triết học là biểu tượng của lý tính về một Hữu thể tối cao ban bố quy luật trong lĩnh vực Tự nhiên lẫn Tự do. Thượng đế như là Ý niệm của lý tính không phải là đối tượng của nghiên cứu lý thuyết hay đối tượng của kinh nghiệm. Điều quan trọng là Ý niệm ấy cho phép hiểu được sự nhất trí giữa Tự nhiên và Tự do, điều không thể làm được trên bình diện lý thuyết đơn thuần. Ở bình diện lý thuyết, con người chỉ là một hữu thể tự nhiên. Ở bình diện thực hành, con người được suy tưởng như là hữu thể luân lý nhưng xa cách muôn trùng với hữu thể tự nhiên. Chỉ có nỗ lực phản tư của **năng lực phán đoán** mới mở ra được một viễn tượng cao hơn, trong đó hai kích thước này tỏ ra có thể hòa hợp được với nhau. Chính năng lực phán đoán trong chức năng phản tư của nó mới giúp cho triết học không bị phân liệt thành hai lĩnh vực lý thuyết và thực hành không còn tương quan với nhau được nữa. Năng lực phán đoán phản tư cung cấp “viên đá đỉnh vòm” (Schlußstein) để “hoàn tất và giữ vững” tòa nhà triết học, còn đặt tên gọi gì cho “viên đá” ấy là điều không quan trọng.

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG

Bảng chỉ mục này bao gồm những tên riêng được Kant nhắc đến trong quyển *Phê phán năng lực phán đoán*. Số trang dựa theo số trang được đánh dấu bên lề trái mỗi trang, thuộc ấn bản lần thứ hai (bản B) của tác phẩm, trùng hợp với ấn bản lần thứ ba (bản C); hai ấn bản được giới nghiên cứu dùng làm bản chuẩn cho tác phẩm này (vd: 100 → B100).

Anaxagoras 274	Lessing, Gotthold Ephraim 141
Batteux, Charles 141	Linné, Carl von 383
Blumenbach, Johann Friedrich 378	Locke, John 257
Burke, Edmund 128	Marsden, William 72
Camper, Petrus 175, 386	Myron 59
Cartesius, Renatus (René Descartes) 449 (chú thích).	Newton, Sir Isaac 183 và tiếp, 338
Cicero 217 (chú thích)	Plato 273 và tiếp
Columbus, Christoph 175 (chú thích)	Polyklet 59
Cơ hội (các nhà theo thuyết cơ hội/Okkasionalisten) 375 và tiếp	Reimarus, Hermann Samuel 471
Demokrit 322	Rousseau, Jean-Jacques 6
Epikur 129, 223, 228, 322, 324	Saussure, Horace-Bénédict de 111, 127
Euler, Leonhard 40	Savary, Nicolas 87
Friedrich II, vua nước Phổ 196	Segner, Johann Andreas 197
Homer 184	Spinoza, Baruch de 322, 325-327, 427 → theo thuyết Spinoza 373, 406
Hume, David 143, 203 (chú thích), 372	Voltaire (François Marie Arouet) 228
	Wieland, Christoph Martin 184



BẢNG CHỈ MỤC VĂN ĐỀ VÀ NỘI DUNG THUẬT NGỮ

Số trang dựa theo số trang được đánh dấu bên lề trái mỗi trang, thuộc Ấn bản lần thứ hai (bản B) của quyển **Phê phán năng lực phán đoán**.

Alpe (du hành đến núi *Alpe*)/
Alpenreise: 127

Ác cảm/*Antipathie*: 127

Ác (cái)/*Böse, das*: ở trong ta 123, 405;
người ác 412, 421

Ái mộ (sự)/*Gunst*: sự hài lòng duy nhất
có tính tự do 15; 303, 308

Âm nhạc/nghệ thuật âm thanh/ **Musik**,
Tonkunst: = nghệ thuật của trò chơi
đẹp của thánh giác 211-213, 220 và tiếp

Âm thực học/*Diätetik*: XIV

Biện chứng pháp/*Dialektik*: sự đối lập
của các phán đoán phổ biến tiên nghiệm
231; không phải của sở thích, mà của sự
phê phán sở thích 232; Biện chứng pháp
của năng lực phán đoán thẩm mỹ 231-
260; của năng lực phán đoán mục đích
luận 311-363

Bản sao/*Ektypon/Nachbild*: 207

Bách khoa thư/*Enzyklopädie*: của các
khoa học 364

Bản năng/Instinkt: của thú vật XIII,
174; của con người 388

Biểu trưng/Symbol: biểu trưng gián tiếp
về một khái niệm 256, chỉ dành cho sự
phân tư 257 (đối lập: niệm thức/Schema)

Cảm năng học/*Ästhetik*: cảm năng học
siêu nghiệm về năng lực phán đoán 118

Cao quý, cao thượng/*edel*: 122, 123

Cuộn vào trong (thuyết)/*Ein-
schachtelungstheorie*/ *Involution*: 376

Cảm thương (sự)/*Empfindelei*: 122

Cảm giác/*Empfindung*: hai nghĩa: a) sự
quy định thuần túy **chủ quan** của tình
cảm 8; b) tri giác **khách quan** 9, tức liên
quan đến chất liệu (cái thực tồn) của
cảm giác XLIII, XLIV, 39, 153, 157, 205
= chất liệu của phán đoán thẩm mỹ 43;
tính thuần túy và tính đơn giản của nó
40; sự tương tác của nó 211-213; giá trị
dựa theo → tính có thể thông báo phổ
biến 164; cảm giác dễ chịu 212; cảm
giác thú vật 228; cảm giác luân lý 416

Cao cả (cái)/Erhabene, das: giải thích 80 = cái Lớn tuyệt đối, đứng trên mọi sự so sánh 81; định nghĩa tiếp theo 84, 85, 105, 115; **Phân tích pháp** về cái Cao cả 74-131; một bộ phận của cái thẩm mỹ VIII, XLVIII; nhất trí với cái Đẹp 74; khác với cái Đẹp 75, 79; thực ra không nằm ở trong đối tượng 76, 104, mà ở trong ta 76, 78; chia ra thành: cái Cao cả **toán học** và cái Cao cả **năng động** 79; gọi nên lòng tôn kính hay tôn kính 76; làm hài lòng thông qua sự đề kháng của nó chống lại sự quan tâm của giác quan 115; cái Cao cả của Tự nhiên 93, 104, 117, 132, của một tác phẩm nghệ thuật 89; của ý đồ (sự tôn kính chính vận mệnh của ta) 97, 105, 108; của Thượng đế 107, của tôn giáo 108; của chiến tranh 107, của bầu trời đầy sao 118; của đại dương 118; của hình thể con người 119; của những kích động và của sự không-kích động 121; của tâm thức 123; giống với tình cảm luân lý 116; tiên-giá định tính thụ nhận đối với những Ý niệm 110 hay văn hóa 111; mang theo Ý niệm về cái vô tận 93, gọi lòng tôn kính hơn là yêu thương 120; là một sự vui sướng của việc tỉnh quan lý tính 154; tính cao cả của một hành vi từ nghĩa vụ 114; việc trình bày về cái Cao cả đồng thời là sự diễn dịch về nó 133

Cái gì đó/Etwas: Ý niệm về một cái không-cảm tính 453

Cử chỉ/Gebärdung: 205; trong nghệ thuật tạo hình 210 và tiếp

Cộng đồng/Gemeinschaft: nhà nước-pháp quyền 450

Cảm quan chung/Gemeinsinn: (thẩm mỹ): 64-68; khác với "lý trí thông thường" 64, 156-161; tiền đề của phán đoán sở thích 64, 66 và tiếp

Cơ sở/Grund 257 của cái cảm tính là cái Siêu-cảm tính LIV; cơ sở thẩm mỹ và logic 444; chủ quan và khách quan 444, 447

Cảm tính hóa/Hypotypose: a) sơ đồ; b) biểu tượng 255

Chiến tranh/Krieg: tính dã man của nó 390; tính cao cả của nó 107; tính không thể tránh khỏi và ích lợi của nó 394

Cười/Lachen: định nghĩa 225, 225-230

Châm ngôn/Maxime: = nguyên tắc chủ quan của năng lực phán đoán XXX, XXXIV, XXXVIII, 160, 168, 248, 264, 296, 300, 334, 360

Cơ chế máy móc/Cơ giới luận/Mechanismus: (đối lập: sinh thể hữu cơ) 292, 319; của vật chất XIII, 473, của Tự nhiên 77, 248, 269, 284, 286, 343, 346, 380 và tiếp, cơ chế mù quáng 296, 297, 304; thiết yếu cho khoa học 315, 368 nhưng không đủ 360, 376

Con người/Mensch: như là phương tiện 383; như là Mục đích tự thân 55, 398, như là Noumenon 398; chủ thể của luân

lý 399; Mục đích tối hậu của Tự nhiên 384, 388, 491

Chuẩn (Ý niệm)/Normalidee: về thẩm mỹ của con người 56 và tiếp

Cảm năng/Sinnlichkeit: a) theo nghĩa lý thuyết 93, 98, 99, 100, 115, 341, 343; b) theo nghĩa đạo đức 114, 116, 120, 121, 125, 411

Cơ chất (siêu cảm tính)/Sub-strat, übersinnliches: của Tự nhiên LIV, 94, 244, 245, 352, 362, 374, 387, 421

Dễ chịu (cái)/Angenehme, das = cái gì làm hài lòng giác quan ở trong cảm giác 7; làm thích khoái 10, 15; khác với cái Tốt 11; cái Tốt và cái Đẹp 14-16; bị điều kiện hóa về "sinh lý" 14; chỉ giới hạn nơi cá nhân người phán đoán 18; các động cơ của sự ham muốn 113; không đào luyện 113

Dễ chịu (tính)/Annehmlichkeit: là sự hưởng thụ 12; có giá trị cả cho thú vật 15; tính dễ chịu của thanh âm và màu sắc 40; không phải là nguyên tắc của sở thích 238

Diễn đạt/Ausdruck: về các Ý niệm thẩm mỹ 198; trong trực quan cảm tính 207; thông qua "trò chơi" của những cảm giác 211

Diễn dịch/Deduktion: (= chính đáng hóa/Legitimation 131; biện minh yêu sách về tính có giá trị phổ biến 133): a) về những phán đoán thuần túy thẩm mỹ 131; phương pháp của nó 133-136; chỉ

liên quan đến hình thức của đối tượng 131; chỉ có thể có về cái Đẹp 131-133; b) sự diễn dịch siêu nghiệm về tính hợp mục đích của Tự nhiên XXXI, XXXIV

Duy nghiệm (thuyết)/Empiris-mus: về nguyên tắc sở thích 246

Duy tâm (thuyết)/Idealismus: về tính hợp mục đích thẩm mỹ 246-254, 327; về các mục đích của tự nhiên 322, 324; về các nguyên nhân tối hậu 324, 405

Do Thái (người)/Juden: 124

Duy thực (thuyết)/Realismus: a) về tính hợp mục đích thẩm mỹ 246 và tiếp, 251-253, 327; b) về các mục đích Tự nhiên 322, 327, 406

Đại số học/Algebra: 85; ký hiệu đại số học 255

Điều kiện/Bedingung: điều kiện phổ biến IV, XXIX, XLVI; điều kiện hình thức XXXII, 114, 391, 393; điều kiện hình thức và chất liệu 423; điều kiện chủ quan XLVII, 155, 329, 391, 423 → phán đoán sở thích → năng lực phán đoán

Đơn điệu/Einfalt: = tính hợp mục đích không-nghệ thuật 175; là phong cách của luân lý 126

Động lực kiến tạo/Bildungs-trieb: 379

Định mệnh (luận, thuyết)/Fata-lismus (tính định mệnh/*Fatali-tät*): của tính hợp mục đích 323; của vận mệnh của Tự nhiên (nơi Spinoza) 322, 324

Địa lý/Geographie 458

Độ cơ bản/Grundmaß: thẩm mỹ 86 và tiếp, 94

Đào luyện (văn hóa)/Kultur: tạo ra tính khả dụng cho một hữu thể có lý tính cho các mục đích tùy chọn 391: a) tài khéo 392; b) nuôi dưỡng 392; đào luyện tâm thức 218, 220, 262; thẩm mỹ 214; tình cảm luân lý 264; phán đoán về cái cao cả của Tự nhiên cần có sự đào luyện văn hóa 111 và tiếp

Đẹp (cái) (vẻ)/Schöne (das)/ Schönheit (die): = cái gì được hình dung như đối tượng của sự hài lòng phổ biến mà không có khái niệm 17; không có sự quan tâm 6, 115; Phân tích pháp về cái đẹp 3-73

Ê-the/Äther: của các nhà vật lý học gần đây 445

Giải phẫu học/Anatomie: 240, giải phẫu học so sánh 368

Giáo điều/dogmatisch: đặt cơ sở giáo điều 328, 330; nghiên cứu giáo điều 329, 330, 331; khẳng định giáo điều 323, những quy định giáo điều 332; những chứng minh giáo điều 463, những nguyên tắc 356; những hệ thống 321, phương pháp giáo điều 329

Giải thích/Erklärung: sự diễn dịch (rút ra) rõ ràng và xác định từ một nguyên tắc 358; chẳng hạn sự giải thích của thuyết cơ giới 351; sự giải thích những hình thức của Tự nhiên 355

Generatio aequivoca, univoca, homonyma, heteronyma 370 (chú thích)

Giả thuyết/Hypothese = cơ sở giải thích khả hữu 447, 452 và tiếp

Hậu nghiệm/a posteriori: = được giác quan mang lại (thường nghiệm) 246

Ham muốn (quan năng)/Begehrungsvermögen: định nghĩa về nó XXII (chú thích); III, V, VIII, XII, 121, 244, 411; cao cấp XLV; hạ cấp và cao cấp XXV → Ý chí

Hoa/Blumen: 49, 61

Hóa học (quy luật)/chemische Gesetze: 252

Học thuyết/Doktrin (đối lập với Phê phán): LII, X

Hiện tượng/Erscheinung: = đối tượng của kinh nghiệm khả hữu XVII = đối tượng cảm tính 236; luôn là một "đại lượng" (*Quan-tum*) 84; đối lập với Vật-tự thân XVIII, XLII, 243, 244, 245, 346, 352, 474

Hình thức/Form (đối lập với "Chất liệu"): của đối tượng XLIV, XLVIII, của tự nhiên IV, XX; của vật chất 372; của sự hài lòng thẩm mỹ 38, 39, 150, 155; hình thức đẹp 42 → cái Đẹp; những hình thức đẹp của Tự nhiên 166, 170, 188, 267; hình thức hợp mục đích nội tại 306, 354, 372, 375; hình thức bên trong (của một cộng cố) 299; là cái cốt yếu

trong mọi nghệ thuật 214; hình thức logic của những phán đoán sở thích 146

Hòa bình/Frieden: những bất lợi của một nền hòa bình lâu dài 107

Học vấn (tính)/Gelehrigkeit (# tài năng thiên bẩm) 183

Hưởng thụ/Geniessen: 10, 12, 13, 20, 153, 178, 389, 395, 411, 471

Hình học/Geometrie: hình học thuần túy và kỹ thuật đặc điển XIV, 175; Hình học của Newton 184, 456

hình học/geometrisch: các thuộc tính 419; các hình thể 70, 271, 277, 285

Hợp quần (tính)/Geselligkeit: xu hướng tự nhiên của con người 30, 162, 178, 262

Hình thái/Gestalt 42

Hạnh phúc/Glückseligkeit: 12; một khái niệm chao đảo 389, 391; một ý niệm đơn thuần 388; có-điều kiện thường nghiệm 399; mục đích chủ quan tối hậu của con người 389, 412; không phải mục đích của Tự nhiên 399; không có giá trị tuyệt đối 13, 411, 425; của nhân dân 394; quan hệ với đạo đức 429, 424, 461

Hạnh phúc (học thuyết về)/Glückseligkeitslehre XIV

Hài hòa (sự, tính)/Harmonie, harmonisch = hợp mục đích-chủ quan 155; sự hài hòa trong âm nhạc 219

Hý họa, biếm họa/Karikatur = cường điệu tính cách nơi một cá nhân 59 (chú thích)

Hội họa/Malerei: 42, 195, 198, 207, 208 và tiếp 222; đứng hàng đầu trong nghệ thuật tạo hình 222

Học thuyết về phương pháp/ Phương pháp luận/Methoden-lehre: của sở thích 261-264; của năng lực phán đoán mục đích luận 364-482

Hoài nghi (thuyết)/Skeptizismus 65, 66

Hoàn hảo (tính)/Vollkommen-heit (nội tại): = tính hợp mục đích khách quan 132, không phải là một nguyên tắc thẩm mỹ 238

Hài lòng (sự)/Wohlgefallen: a) sự hài lòng **thẩm mỹ** 5-7; dựa trên sự phản tư 11, là tự do 17, 260, 303; b) sự hài lòng với cái **đễ chịu** 7-10; dựa trên cảm giác 11; c) sự hài lòng với cái **tốt** 10-14, 69, là sự hài lòng thuần túy và vô điều kiện với quy luật luân lý 129

Hòa hợp (sự)/Zusammenstim-mung: của trí tưởng tượng và giác tính 160 và tiếp (= trò chơi → tỉ lệ hài hòa)

Intellectus archetypus = giác tính trực quan (của thần thánh) 350, 351 # **intellectus ectypus:** cần có những hình ảnh trực quan (của con người) 350 và tiếp

Kích động (sự)/Affekte: đối lập lại với đam mê, vì có tính mãnh liệt nhưng không cố ý 121; cao cả 121; mù quáng

121; yếu ớt và rã rời 122; ngôn ngữ của nó là nghệ thuật âm thanh 219; tính không bị kích động/*Affeklosigkeit* 121

Kích thích (sự)/Anreize (stimu-los): 14

Khai sáng (sự)/Aufklärung: 158; một công cuộc rất khó khăn 158 (chú thích)

Khái niệm/Begriff: = biểu tượng về sự thống nhất của sự tổng hợp 145; tư tưởng nhất định 193; khái niệm khách quan 233; siêu việt và nội tại 240, 309, 340, 348, 481; khái niệm về → Tự nhiên; về → Tự do

Kitô giáo/Christentum: 462 (chú thích)

Kỷ luật/Disziplin: của ý chí 392, của các xu hướng 394

Kinh nghiệm/Erfahrung: = nhận thức về Tự nhiên XXX = hệ thống về Tự nhiên theo những quy luật thường nghiệm XXXIII; là một toàn bộ XXVIII; khả thể của kinh nghiệm XXX, XXXI; kinh nghiệm khả hữu XVII, XXXII, XXXIII, XXXV, XLVI, LIII, 452, 454, 482; kinh nghiệm khả hữu và hiện thực 456; kinh nghiệm luân lý 457; kinh nghiệm nói chung (đối lập với kinh nghiệm đặc thù) XXXV; vượt ra khỏi ranh giới của kinh nghiệm 36; việc ra đời khái niệm kinh nghiệm 147

Khảo sát/Exposition: = *Erörte-rung* 358; khảo sát siêu nghiệm và thường nghiệm ("vật thể học"/*physiologisch*) 128; khảo sát những phán đoán thẩm mỹ

245; phân biệt với sự → diễn dịch 131, 132

Khiếp sợ (sự)/Furcht 102, 104, 128, 263, 478; khiếp sợ trước Thượng đế (# kính sợ/*Ehrfurcht*) 107-109; cái đáng khiếp sợ của Tự nhiên 103 và tiếp.

Khả niệm (nguyên tắc)/Intelli-gibiles Prinzip: 362 → cơ chất, thế giới 343; cơ sở khả niệm của những hiện tượng LIV

Khổng lồ (cái)/Kolossale (das): 89

Kết tinh (sự)/Kristallisation: 249-251

Kích thích/hấp dẫn/Reiz: thuộc về chất liệu của sự hài lòng 38, 130, 155, 214; của màu sắc và thanh âm 42, 163, 172; của âm nhạc 218 và tiếp, 220, của Tự nhiên đẹp 166, 171 và tiếp; số lượng các kích thích 113

Kịch nghệ/Schauspiel 213

Khiêu vũ/Tanz: 42, 218

Loại suy/Analogieschlüsse: 447, 448

Lãnh hội (sự)/Apprehension/Auffassung (apprehensio): về hình thức của một đối tượng XLIV, nhất là khái niệm XLIV, XLVIII; đi đến vô tận 87; tiến bộ dần 91, 93, 98, 99

Vườn cảnh (nghệ thuật)/Gar-tenkunst: 42

Loài và Giống/Gattungen und Arten: XXXV và tiếp; XL; của thú vật 368 và tiếp; sự bảo tồn chúng 287, tính đa tạp của chúng 383 và tiếp

Lĩnh vực/Gebiet: của triết học nói chung XVI-XX; định nghĩa "lĩnh vực" XVI và tiếp

Lòng tin/Glaube: a) tuyệt đối 463, đối lập với cái biết 468; b) luân lý = xác tín trong ý đồ thuần túy thực hành 459 = lòng tin thực hành; c) lịch sử: 458

Lớn/Groß: một khái niệm của năng lực phán đoán làm cơ sở cho tính hợp mục đích chủ quan 81; là vĩ đại, không là một độ lớn 80

Lớn (độ lớn)/Grösse: = sự đa dạng của cái cùng loại 81; tương đối và tuyệt đối 81, 87, 92; chỉ là một quy định của chủ thể 118, của Độ 81; bản thân là vô hình thức nhưng lại mang một sự hài lòng 83 (cái cao cả); khái niệm về nó được mang lại một cách tiên nghiệm thông qua trực quan về không gian 240

Lớn (lượng định độ lớn)/Größenschätzung: toán học và thẩm mỹ 85 và tiếp; chỉ có sự lượng định thẩm mỹ biết đến một cái lớn hơn 86

Lý tưởng/Ideal: = biểu tượng về một hữu thể tương ứng với một Ý niệm 54; lý tưởng của cái Đẹp là một lý tưởng của trí tưởng tượng 54 và tiếp; của tính hoàn hảo 56; lý tưởng của con người là ở trong sự thể hiện cái luân lý 59; cần có lý tưởng của nghệ thuật 261

Lực/Kraft: lực vận động và lực kiến tạo 293, 436, 479; của vật chất thô 369

Lôgic học/Logik: XI, 66, 135, 241

Lôgic (tính)/logisch: tính phổ biến lôgic (khái niệm) IX, L, phán đoán lôgic về Tự nhiên VIII và tiếp, XLII, XXXI, XLVIII-LIII

Luân lý/Moralität: tố chất bẩm sinh 125, sức mạnh của nó 125; đối tượng của nó 427, 464; nguyên tắc của nó 259; chủ thể của nó 399

Luân lý (triết học)/Moralphilosophie: (đối lập: triết học về Tự nhiên) = triết học thực hành hay sự ban bố quy luật của lý tính XII

Luân lý (thần học)/Moraltheologie: định nghĩa 400, 426 và tiếp = thần học đạo đức/Ethiko-theologie

Lịch thiệp (tính)/Urbanität: của nghệ thuật tạo hình 221

Mê tín (sự)/Aberglaube: 158

Mục đích của Tự nhiên/Absicht der Natur: 322, 325, 333, 381; tất yếu-luân lý 482

Minh họa/demonstrieren: trình bày một khái niệm ở trong trực quan 241

Mục đích tự thân/Endzweck: = mục đích vô điều kiện, tối cao 397, 412, không cần mục đích nào khác hơn là điều kiện 396; mục đích tuyệt đối, mục đích tự thân (an sich) 299; không nằm ở trong Tự nhiên 390, 439; mà thông qua lý tính thuần túy LVI, 408, 426, 432 và Quy luật luân lý 428, 466; như là nghĩa vụ 439, 460, 461; chỉ là Con người (391) dưới những quy luật luân lý 421, 422,

423, 470; có tính ý thể 428; vươn đến cái Siêu-cảm tính 299, "phải" tồn tại LV; vừa là Ý niệm vừa là Sự việc 459; có tính thực tại thực hành-chủ quan 429. - Mục đích tự thân của sự hiện hữu của một thế giới 396, 401, 430; ở trong sự hài hòa giữa luân lý và hạnh phúc 425, 426, 461; quan hệ với sự bất tử của linh hồn và sự hiện hữu của Thượng đế 442, 459

Màu sắc/Farben: 39; giải thích của Euler 40; màu thuần túy và pha trộn 40; thuộc về sự kích thích 42; phù hợp với những Ý niệm 172; nghệ thuật màu sắc 211

May rủi (trò chơi) (cờ bạc)/ Glückspiel 223 và tiếp

Mãnh lực/Macht: = một quan năng thắng vượt những trở lực lớn 102; của Tự nhiên 102 và tiếp; của quy luật luân lý 120

Mô phỏng/Nachahmung: trong khoa học chứ không thể trong nghệ thuật 183-185, phân biệt với bắt chước máy móc/Nachäffung 201 và với sự tiếp bước/Nachfolge 138 và tiếp, 200 và tiếp

Mục đích luận/Teleologie: (đối lập: cơ giới luận/Mechanismus): cách phán đoán về những đối tượng Tự nhiên theo nguyên tắc của mục đích 295, 304, 366, 402, 413, 418, 430

Mục đích/Zweck: = khái niệm về một đối tượng trong chừng mực nó chứa

đựng cơ sở cho tính hiện thực của đối tượng XXVIII; là lý do hiện thực cho khả thể của nó 32 = sản phẩm của một nguyên nhân mà cơ sở quy định của nó là sự hình dung về kết quả 350, 381; mục đích bên trong và bên ngoài 45, 51, 248, 310

Mục đích (tính)/Zweckmäßig-keit: = sự trùng hợp của một sự vật với thuộc tính của những sự vật vốn chỉ có được dựa theo các mục đích XXVIII và tiếp: a) tính hợp mục đích **thâm mỹ:** hình dung về tính hợp mục đích không có mục đích 44, 61, 69, 170, 247, 274; b) tính hợp mục đích **khách quan** của Tự nhiên 268 và tiếp, bắt nguồn từ hình dung lôgic về Tự nhiên, tiền giả định mối quan hệ của đối tượng với một mục đích nhất định 44-48.

**Mục đích (sự nối kết)/Zweck-
verbindung:** 281, 316, 320, 325, 343, 362, 397, 406 và tiếp

Người xưa (những)/Alten: tác phẩm của người xưa 138, 404

Nhân loại học/Anthropologie: thường nghiệm 129; về giác quan bên trong → Tâm lý học 443

**Nhân loại học (vấn đề)/anthro-
pologische Frage:** XXII (chú thích)

**Nhân hình (thuyết)/Anthropo-
morphismus:** 257, 436; kiểu hình dung nhân hình học 440, 440 (chú thích)

Ngại ngừng trước con người (sự)/Anthropophobie

(*Menschenscheu*): 126, khác với → sự thù ghét con người (*Misanthropie*) 126

Nghịch lý/Antinomie (của lý tính thuần túy): a) Nghịch lý của nhận thức lý thuyết 239, 244; b) Nghịch lý của quan năng ham muốn thực hành 244; c) của Năng lực phán đoán (tình cảm vui sướng và không vui sướng) 244, hay của sở thích 232; chính đề và phản đề của nó 234; sự giải quyết Nghịch lý ấy 234; Nghịch lý của năng lực phán đoán mục đích luận 311-319

Năng lực trình bày/Darstellungungsvermögen: 74, 132-135, 146 = năng lực tưởng tượng

Năng động (cái cao cả)/dyna-misch - erhaben → Cao cả (cái)

Nguyên nhân mục đích/Endur-sachen (→ tính nhân quả → nguyên nhân) hay nguyên nhân ý thể XXVIII, 290, 291, 298, 301, 304, 314, 318, 319, 321, 332, 359, 362, 371, 381, 404, 410. Chỉ thuộc về những điều kiện chủ quan của việc sử dụng lý tính của ta 387

Nhiệt tình (sự)/Enthusiasmus: cao cả về mặt thẩm mỹ 121, 125; của người Do thái đối với tôn giáo của họ 124

Nội sinh (sự, hệ thống)/Epige-nesis: = sản sinh những hữu thể hữu cơ như là những sản phẩm của chính những hữu thể hữu cơ 376-378

Nhận thức (đt)/erkennen (đối lập với: tư duy, suy tưởng) 479-481

Nhận thức (sự)/Erkenntnis: thường nghiệm XXXII; về Thượng đế 257; về một hình tam giác 454; nguồn gốc tiên nghiệm của nó XXXI; cơ sở của nhận thức 291, 308; phán đoán nhận thức (đối lập với → phán đoán sở thích) lý thuyết và thực hành 134; nhận thức tổng hợp tiên nghiệm 147 → kinh nghiệm lý thuyết

Nhận thức (quan năng, năng lực)/Erkenntnisvermögen,

Erkenntniskräfte: III; XXII; ba quan năng nhận thức cao cấp 243; phù hợp với cái khả niệm 258; các giới hạn của chúng 339; quan hệ với những đối tượng 454; "trò chơi tương tác" tự do → sự hài hòa → "trò chơi tương tác" 28, 151, 160, 221

Năng lực của tâm thức (các)/Gemütskräfte: trò chơi của chúng 192; mối quan hệ của chúng 253; đào luyện chúng như là sự dự bị cho mỹ thuật 262

Ngẫu tượng (thờ)/Götzendienst 440

Nguyên tắc/Grundsatz: của khoa học tự nhiên tổng quát 296; nguyên tắc mục đích luận 296; cấu tạo và điều hành 314; khách quan và chủ quan 333 và tiếp; luân lý 121

Ngoại trị (sự)/Heteronomie: của các quy luật kinh nghiệm 258; của sở thích 137, 253; của năng lực phán đoán xác

định 319, của lý tính 158 (đối lập sự Tự tri/*Auto-nomie*)

Nhân văn, nhân đạo (tính)/*Humanität*: a) tình cảm chia sẻ phổ biến; b) quan năng có thể thông báo phổ biến 262

Ngẫu tượng, Thần tượng/Idol: khác với thần tính thuần túy luân lý 440

Ngẫu tượng (sùng bái)/*Idolatrie*: 440 (chú thích)

Nội tại/immanent: các khái niệm 240; các nguyên tắc 342

Nhất thiết (tính)/*kategorisch* = các mục đích vô-điều kiện 330

Nhân quả (tính)/*Kausalität* (sự nối kết nhân quả): a) của **Tự nhiên** LIV, 350, của cơ chế máy móc hay cơ giới luận về Tự nhiên 322, 355 (*nexus effectivus*) 269, 289; b) của các mục đích (*nexus finalis*) 269, 332, 378, 357 và tiếp, 360, 363, 399; c) của **Ý chí** XIII; thông qua **Tự do** LIII, LIV, 433-437; d) **thần linh** 451

Nghệ thuật/*Kunst*: a) nghệ thuật nói chung (đối lập: Tự nhiên) 173-176 = tính nhân quả dựa theo các Ý niệm 320; b) đối lập với **khoa học**: thực hành, chứ không phải lý thuyết 175, 261, 284; c) đối lập với **thủ công**, như là một trò chơi **tự do** 175 và tiếp, 206; 177, 179, 180, 178, 213, 225, 230, 253; là nghệ thuật của tài năng thiên bẩm 181-183; phân loại các ngành mỹ thuật 204 và tiếp

Nghệ phẩm (tác phẩm nghệ thuật)/*Kunstprodukt, Kunstwerk*: (đối lập: sản phẩm tự nhiên) XLVII và tiếp, 286, 290 và tiếp, 448 (chú thích)

Niệm thức (thuyết) của năng lực phán đoán/*Schematismus der Urteilskraft*: 30, 117, 255

Phép ẩn dụ (các)/*Allegorien*: trong nghệ thuật 190

Phổ biến (cái)/*Allgemeine*: = quy tắc, nguyên tắc, quy luật XXVI; và các đặc thù XXV, 346

Phổ biến (tính có giá trị)/*Allgemeingültigkeit*: tính có giá trị phổ biến chủ quan của → phán đoán sở thích; và khách quan của Logic học 23, 134

Phổ biến (tính)/*Allgemeinheit*: tìm ra tính phổ biến của những nguyên tắc cho giới Tự nhiên là một nhu cầu không thể thiếu của giác tính XXXVIII; tính phổ biến chủ quan của sở thích đối với cái Đẹp 23-26; tính phổ biến so sánh của sở thích cảm tính 20

Phân tích pháp/*Analytik*: về năng lực phán đoán thẩm mỹ 3-230; về cái Đẹp 3-73; về cái Cao cả 74-131; về năng lực phán đoán mục đích luận 271-310

Phán đoán (sự), đánh giá (sự)/*Beurteilung*: a) **thẩm mỹ**-chủ quan 29; b) **mục đích luận**, thuộc về năng lực phán đoán phân tư (đối lập với sự giải thích, diễn dịch) 269, 278, 295, 303, 305, 315, 354, 361, 368

Phổ hiện (sự, tính)/Allgewart (Omnipresence): 414

Phạm trù/Kategorie = các khái niệm phổ biến về Tự nhiên XXXIX; cơ sở cho những quy luật tự nhiên XXXII; thuần túy XXII; chỉ áp dụng cho những sự vật cảm tính 479-481

Phê phán (sự)/Kritik: a) lý tính thuần túy III, V, VI, XX, LII, LVII, 30, 147, 346, 448; b) lý tính thực hành V, XXII; c) **năng lực phán đoán** VI, XX

Phong cách/Manier: 201 và tiếp (đổi lập với phương pháp); dựa trên tính độc sáng 202, 230, 261

Phương diện/Momente: bốn phương diện của phán đoán sở thích: về chất 3 và tiếp; về lượng 17 và tiếp; về tương quan với các mục đích 32 và tiếp; về hình thái 62 và tiếp

Phán đoán/Urteile: thẩm mỹ, tiên nghiệm 147, 150; xác định 83, 331, 344 và tiếp; phán đoán phân tư XLVIII, 74, 83, 147, 345

Phán đoán (năng lực)/Urteil-skraft: a) = suy tưởng cái đặc thù như tạm chứa đựng trong cái phổ biến XXV, 346; khâu trung gian giữa giác tính và lý tính V, XX; b) **năng lực phán đoán thẩm mỹ:** VIII, IX, XLVIII, LII, 79, 152, 248, 252 = năng lực phán đoán về tính hợp mục đích hình thức (chủ quan) bằng tình cảm vui sướng và không vui sướng 3-264; năng lực phán đoán **mục đích luận** =

năng lực phán đoán về tính hợp mục đích hiện thực (khách quan) của Tự nhiên bằng giác tính và lý tính = năng lực phán đoán phân tư L, LII, LVII, XLI, 311, 313, 333 và tiếp

Phẩm giá của nhân loại/Würde der Menschheit 123

Quan sát (sự)/Beobachtung: = kinh nghiệm được thu hoạch một cách có phương pháp 296

Quỷ Thần luận/Dämonologie: 414, 440

Quy luật/Gesetz = quy tắc tất yếu XXXII, XXXV; các quy luật thường nghiệm của giác tính XXVI (các quy luật tự nhiên); hóa học 252, cơ giới 298, 307, 308, 352, 361, 369, 374; luân lý (thực hành), mục đích luận 352; lý thuyết 343

Quy luật (sự ban bố)/Gesetz-gebung: a) **lý thuyết:** thông qua khái niệm Tự nhiên XVII, XXI; b) **thực hành:** thông qua khái niệm Tự do XII, XVII; 169, 399, 420, 441; c) **sự nối kết của cả hai** bằng năng lực phán đoán LIII và tiếp; d) **dân sự** 428

Quy luật (sự ban bố quy luật cho chính mình)/Heautonomie: nguyên tắc của năng lực phán đoán phân tư XXXVII

Quy luật (tính hợp quy luật)/Gesetzmäßigkeit: tự do, của trí tưởng tượng 69; của giác tính 69, 146, 200, 203; 313; theo các mục đích 268; tính hợp quy luật mà không có quy luật (tính hợp quy luật thẩm mỹ) 69

Quyền lực/Gewalt: của chúng ta trước mãnh lực (Macht) của Tự nhiên 102, 105, 166, 120, chính trị 393

Quan tâm (sự)/Interesse = sự hài lòng đối với sự hiện hữu của một đối tượng 5, 10, 162; tiền giả định nhu cầu và tạo ra nhu cầu 16, 120, 169; a) đối với **cái dễ chịu** 5, 120; b) đối với **cái tốt** 10 và tiếp; c) đối với **cái đẹp** 161 và tiếp 170

Quy tắc/Regel: quy tắc thực hành-kỹ thuật của tài khéo hay điều lệnh XIII, 459; quy tắc tất yếu = quy luật XXXII; quy tắc của cái đẹp → Ý niệm chuẩn

Rung động (sự)/Rührung: định nghĩa 43; gắn liền với tình cảm về cái cao cả 43; không thuộc về phán đoán sở thích thuần túy 37 và tiếp

Sùng bái ngẫu tượng (sự)/Abgötterei/Idololatrie: 440 (chú thích)

Suy lý (giác tính)/diskursiver Verstand: 347, 349; lối nhận thức suy lý 349

Sức mạnh kiến tạo/Bildungs-kraft: 379

Sản sinh (sự)/Erzeugung: toán học 285; cơ giới 351, 386; hữu cơ 384; mục đích luận 375, 386; có ý đồ hay không 333, 335; của một cộng cơ 338; sự sản sinh đầu tiên 372; của thú vật và cây cối 370; của loài 287, của cá thể 287; của những bộ phận cá biệt 288; của những sự vật vật chất nói chung 314, 317; nguyên tắc "sản sinh" đối lập với nguyên tắc về sự "phán đoán", "đánh giá" 368

Sở thích/Geschmack: a) sở thích của **giác quan** 12, 22; ai có sở thích này 19; chỉ đơn thuần là phán đoán riêng tư 22; khẩu vị 245; b) **sở thích cái Đẹp hay sở thích phân tư** = quan năng phán đoán cái Đẹp 3; không có khái niệm XLV, 160, 161, 238 (= năng lực phán đoán thẩm mỹ phân tư đơn thuần); tạo nên sự hài lòng thuần túy không có sự quan tâm 16; không thể có nguyên tắc khách quan 53, 143, 237 và tiếp; mà chỉ là năng lực phán đoán chủ quan 145 và tiếp; không cần đến sự kích thích và rung động 38; kết hợp với lý tính 52; tiêu chuẩn của nó 53; phê phán, đào luyện IX; tác dụng 165, → Nghịch lý của sở thích

Sở thích (phán đoán) = phán đoán thẩm mỹ/Geschmacksurteil (ästhetische Urteile): đối lập với phán đoán lôgic hay phán đoán nhận thức 4, 14, 34, 47, 63, 131, 135, 136, 145, 147, 152, 235, 246; luôn là phán đoán cá biệt 24, 141, 150, 236, 238, nhưng có yêu sách về tính phổ biến (chủ quan) XLVI, 18, 148, 150, 232 và tính tất yếu 62; yêu cầu người khác tán đồng 19, 68, 161, dựa trên các cơ sở tiên nghiệm XLVII, 35-37; chia ra thành: phán đoán thường nghiệm (chất liệu, cảm tính) và phán đoán thuần túy, hình thức hay đích thực 39, không có mục đích nhưng chỉ có hình thức của tính hợp mục đích làm cơ sở quy định XLVII, 34; độc lập với sự kích thích và rung động 37, với khái niệm 31, với khái niệm về tính hoàn hảo 44-48, với cái dễ

chịu và cái tốt 50; hướng đến vẻ đẹp tự do chứ không phải có điều kiện 48-52, 71, điều kiện của nó là tính có thể thông báo phổ biến 27; Ý niệm về một cảm quan chung 64. Bốn phương diện của phán đoán sở thích §§1-5; diễn dịch về nó 131 và tiếp; khác với phán đoán luân lý 169 và phán đoán mục đích luận 245, 303

Siêu vật lý/Hyperphysik 322

Sự sống/Leben: của vật chất 323, 379; cảm xúc của sự sống 41, 129; các lực của sự sống 124 (sự cân bằng); 129 (thúc đẩy và kìm hãm) 75

Siêu hình học/Metaphysik: hệ thống (đối lập: Phê phán) VI; đối lập với vật lý học 307; mục đích tối hậu của nó 465

Siêu hình học (tính)/metaphy-sisch: các luận cứ chứng minh 469; nguyên tắc siêu hình học (đối lập: nguyên tắc siêu nghiệm) XXIX và tiếp, XXX

Sáng tạo (sự)/Schöpfung: 421, 430, 431

Sensus communis (cảm quan chung): 156 và tiếp; thẩm mỹ và lôgic 160

Tuyệt đối (cái)/Absolute: sự thống nhất của nguyên tắc về những sự vật tự nhiên 405; cái Toàn bộ 9, 101, 411; độ lớn 84, 98, 116 → giá trị/Wert

Tôn kính (sự, niềm, lòng)/Ach-tung: = tình cảm về sự không tương hợp [của mình] với Ý niệm 96, xem thêm: 15, 36, 76, 83, 120, 123, 228, 303, 428

Thẩm mỹ/ästhetische: (đối lập lại với "lôgic") đặc tính của một biểu tượng XLII; phán đoán, đánh giá thẩm mỹ VII, L, 29, 102, 115, 116, 120, 126, 134, 158, 278; thuộc tính thẩm mỹ 195; việc sử dụng thẩm mỹ về năng lực phán đoán 244; phán đoán thẩm mỹ → phán đoán sở thích XLIV, XLVII, LVII, 5, 23, 46, 47, 53, 63, 74; cá biệt nhưng lại có tính giá trị phổ biến 89, 118, 134; chỉ liên quan đến sự phán đoán (không có khái niệm hay cảm giác) 180, 247, 303 (chú thích) → năng lực phán đoán thẩm mỹ; hình dung về tính hợp mục đích của Tự nhiên XLII-XLVIII, 84 → sự hài lòng → tính hợp mục đích

Tùy thể (các)/Akzidenzen: 325

Tương tự (sự)/Analogie: giữa nghệ thuật và Tự nhiên với luân lý 256; sự tương tự toán học 307; của những hình thức của Tự nhiên 368 → loại suy

Trực quan/anschauung: = biểu tượng của năng lực tưởng tượng 145, 193, 240, 242: a) **trực quan bên ngoài** 294; gắn liền với khái niệm để nhận thức XLVIII, 235, 254, 340, 481; một cách tiên nghiệm XXXIII; tính đa tạp của nó 145, 348; b) **trực quan bên trong** (= Ý niệm) 194; về cái đẹp 236; thuần túy (nơi Plato) 274, chất liệu của thiên tài 199; mọi trực quan học là → những niệm thức (Schemata) hay → biểu trưng (symbole) 256; c) **loại trực quan khác với của chúng ta** 346, 367

Tự trị (sự)/Autonomie: của sở thích 135, 137 253; của Tự nhiên XXXVII; của đức hạnh 139, của năng lực phán đoán phân tư 318 và tiếp

Tu từ học/Beredsamkeit: 177, 205, 216

Thán phục (sự)/Bewunderung: định nghĩa sự thán phục (khác với sự kinh ngạc/Verwunderung) 122

**Tạo hình (nghệ thuật)/Bildhau-
erkunst:** 189, 195, 205, 207

Trình bày (sự), thể hiện (sự)/**Darstellung** = đặt trực quan tương ứng cho khái niệm XLIX; L; = hình dung một cách thẩm mỹ 84 = Hypotypose 255, về cái vô tận 92, 124; về một Ý niệm 97; về những Ý niệm thẩm mỹ 193

Thượng đế luận/Deismus: 258

Thập phân (hệ)/Dekadik: 91

Thi ca (nghệ thuật)/Dichtkunst: trình bày các Ý niệm thuần lý một cách cảm tính 194; mang lại sự Tự do cho trí tưởng tượng 215, 217, 215, vì thế là nghệ thuật hàng đầu trong mọi nghệ thuật 215

**Tưởng tượng (trí, năng lực)/Ein-
bildungskraft:** quan năng của (những) trực quan XLIV, 146, 155, 193; của sự trình bày 74; năng lực nhận thức tác tạo thẩm mỹ 69, 193; tái tạo 57, 69; tập hợp cái đa tạp của trực quan 28, 65, 69, 145; xác định không gian 276; quan hệ của nó với giác tính XLV, XLVIII, 69, 74, 129, 192, 205, 239; "trò chơi" tự do của

cả hai → "trò chơi tương tác"; trong thi ca 69, 73, 205, 253; tính hợp quy luật tự do 61; sự tự do của nó 146, 161, 199, 252, 259; trong giấc mơ 302; tính vô giới hạn 85, 94, 96, 124, 126; mở rộng bằng cái Cao cả 83; tình cảm về tính không tương xứng với ý niệm 88, 93, 95, 96, 110, 115, 118, 242; công cụ của lý tính 117

Thống nhất (tính)/Einheit: của trí tưởng tượng và giác tính XLV, của những hiện tượng 387; sự thống nhất (tổng hợp) của cái đa tạp (của trực quan) XXVI, XXVIII, của Tự nhiên XXXIII; theo các quy luật thường nghiệm 313, 352; của các nguyên tắc như là các châm ngôn của lý tính XXVII, XXXVII, XXXIX, 405, 435; của nguyên tắc toán học 285; của không gian 352, của bản thể 405; sự thống nhất **bản thể học** của một chủ thể 325; sự thống nhất **chủ quan** của phán đoán sở thích 31; sự thống nhất **có hệ thống** XXXIV, của các quan năng nhận thức LVII; của hình thức và sự nối kết mọi cái đa tạp 291, của năng lực lý thuyết và thực hành trong cái Siêu-cảm tính 259, của những mục đích 325, 328, 355, 373, 407

Trang nhã (sự)/Eleganz: của một sự minh họa 278

Thường nghiệm/empirisch: nhân loại học thường nghiệm 129; khái niệm 330; cơ sở quy định 246; dữ liệu XXII; nhận

thức 331; quy luật XXXIII → kinh nghiệm

Trái đất/Erde: lịch sử của nó 384; lý thuyết về nó 385

Thần học đạo đức, Thần học luân lý/Ethikotheologie, Moral-theologie: 410

Tiến hóa (thuyết)/Evolutions-theorie: 376

Tự do (sự)/Freiheit: a) của trí tưởng tượng 146, 161, 199, 202, 262; trong trò chơi tương tác của các quan năng nhận thức 179, 191, 259; quan năng siêu-cảm tính 398, 467; chỉ có thể xác định đơn thuần tiêu cực bằng triết học tư biện 467; không thể dò tìm 125; Tự do và sự tất yếu tự nhiên LIV; b) của ý chí = nhất trí với chính mình dựa theo những quy luật của lý tính 259; những quy luật luân lý 429, 466; những quy luật thực hành LIII, 464; = lý tính thuần túy thực hành LIV; được mang lại một cách tiên nghiệm 134; một hình thức của tính nhân quả 343; tính nhân quả thuần lý vô-điều kiện 342; chứng minh tính thực tại của nó thông qua những tác động của nó ở trong Tự nhiên 467; nguyên tắc điều hành, điều kiện hình thức của một thế giới khả niệm 343; c) **Tự do chính trị** 262 và tiếp; **khái niệm Tự do (Freiheitsbegriff)** (đối lập với "khái niệm Tự nhiên") XI, 466, 468, 472 làm cho mục đích của nó ở trong thế giới cảm tính có thể có được XIX; lĩnh vực

của nó LIII, là khái niệm nền tảng của mọi quy luật thực hành 468, của mọi Ý niệm luân lý 473

Toàn bộ (cái)/Ganze, das: cái toàn bộ và những bộ phận của nó (trong một sản phẩm tự nhiên) 290 và tiếp, 349 và tiếp, 352; cái toàn bộ có tổ chức 381; Ý niệm về một cái Toàn bộ tuyệt đối 97, 101; của Tự nhiên 334, của vật chất 351 = thế giới 361, như là mục đích 351, như là hệ thống 352, 384; cái toàn bộ công dân thế giới 393

Tư tưởng/Gedanke: tư tưởng trống rỗng = không có mọi đối tượng 240

Trò chơi tư tưởng/Gedanken-spiel → trò chơi 223

Tình cảm/Gefühl: vui sướng và không vui sướng; đối lập với cảm giác đơn thuần chủ quan 9; tình cảm luân lý (đạo đức) LVII, 112; tình cảm về các Ý niệm thực hành 114-116, 154; khác nhưng thân thuộc với tình cảm về cái Đẹp 165 và tiếp; tình cảm tôn kính (tôn giáo) 478; với cái cao cả, với cái đẹp Tự nhiên 173; của sở thích 228, về giác quan bên trong 47, về sự sống 129, 113, 161

Tinh thần/Geist: nguyên tắc kích hoạt trong tâm thức 192; quan năng trình bày các Ý niệm thẩm mỹ 192, 197 và tiếp → Thiên tài; chỉ được nhận biết trong quan hệ với thế xác 455 và tiếp.

Trạng thái tâm thức (cảm trạng)/Gemütszustand(-stimmung): thẩm mỹ:

trong trò chơi tự do của các năng lực nhận thức 28, 29, 65; đánh thức sự vui sướng 27 và tiếp; có tính giá trị phổ biến chủ quan 51; so sánh với cảm trạng luân lý 51 và tiếp

Thiên tài (Tài năng thiên bẩm)/ Genie, das: = quan năng của những Ý niệm thẩm mỹ 242; tố chất của tâm thức (tài năng), thông qua Tự nhiên để mang lại quy tắc cho nghệ thuật 181, 182, 200, 242; rút ra từ chữ "Genius" 182; tài năng đối với mỹ thuật 187, 199; đòi hỏi tính độc đáo 182; trong nghệ thuật, chữ không phải trong khoa học 183, 187, 199; đối lập với óc bắt chước 183-185; không có tài năng thiên bẩm không thể có nghệ thuật 262; tạo lập trường phái 200

Tài khéo/Geschicklichkeit: XIII, chỉ được phát triển do sự bất bình đẳng trong xã hội dân sự 392 và tiếp

Thượng đế/Gott: khiếp sợ trước Thượng đế 107-109; Nhận thức của ta về Thượng đế chỉ có tính biểu trưng 257; khái niệm Thượng đế không thuộc về khoa học tự nhiên 305, 403; chỉ là một giả thuyết 460; một nguyên tắc điều hành 365; một châm ngôn tất yếu-chủ quan 367; tính vô hiệu của các chứng minh siêu hình học 469 và tiếp; dựa trên việc sử dụng thực hành đối với lý tính 404; luận cứ chứng minh luân lý về sự hiện hữu của Thượng đế 418 và tiếp; chỉ có giá trị chủ quan 424; là điều kiện khả

thể để ta đạt tới mục đích tự thân 460; chỉ có thể suy tưởng dựa theo sự tương tự 435 = đáng tạo hóa về luân lý 429, 433, 460, 470; những Thần linh của người xưa 404, 418

Tốt/cái Tốt/Gut, Gute (das): = cái làm hài lòng thông qua lý tính bằng khái niệm đơn thuần 10, 21, 246; được chấp nhận như là có giá trị khách quan 15; khác biệt giữa cái hữu ích (tốt cho một việc gì) và cái Tốt tự thân 10, 11, 13, có giá trị cho mọi hữu thể có lý tính 15 và đòi phải tán thưởng 114; sự hài lòng với cái tốt gắn liền với sự quan tâm 10-14

Tốt (cái Thiện) tối cao/Gut, höchtes: 398, 414, 423 (luân lý), 424 (vật lý)

Thủ công/Handwerk (đối lập với: nghệ thuật): 175 và tiếp

Tự chế (sự)/Heautonomie (ban bố quy luật cho chính mình): nguyên tắc của năng lực phán đoán phán tư XXXVII, XXXIII

Trợ giúp nghiên cứu (nguyên tắc)/Heuristisches Prinzip 355

Trí tuệ (tính)/Intellektuelle: trực quan trí tuệ 252; khái niệm 190; tính đẹp hay tính cao cả 119; năng lực phán đoán 160, 168; sự hài lòng LVI, 120; tính hợp mục đích 120, 271

Trí tuệ/Intelligenz: 56, thuần túy 119; Trí tuệ tối cao (= Thượng đế) 403, 409, 413, 433, 481; Bản thể trí tuệ 373

Tĩnh quan/Kontemplation: sự chiêm ngưỡng yên tĩnh về cái đẹp 80 → phán đoán sở thích tĩnh quan (không có sự quan tâm) 14, 36

Tự nhiên/Natur: vật chất 313 và tiếp = tổng thể những hiện tượng IV; mọi đối tượng của giác quan XVII, XXXII, 267, 470 = vật chất 308; không phải hữu thể khả niệm 308, gọi lên một cơ chất siêu cảm tính LIV; đối tượng của kinh nghiệm khả hữu XXXII, XXXV, LI và tiếp; như là một toàn bộ 304; một hệ thống theo các quy luật của tính hợp mục đích 77, 298 và tiếp, 365, 383, 388 và tiếp; tương tự với nghệ thuật 77, 170, 179, 324; phục tùng mục đích tự thân luân lý 347

Tự nhiên (Tổ chất)/Naturanlage: 389 và tiếp; 393, 394

Tự nhiên (khái niệm)/Naturbe-griff: (đối lập: khái niệm Tự do) XI, XXIV, LIII, 466 và tiếp, 468 và tiếp

Tự nhiên (quy luật)/Naturge-setze: XXXII; tính đa tạp vô tận của chúng 317, 355, 358; dựa trên các phạm trù XXXII; kết hợp được với tình cảm về sự vui sướng XL

Tự nhiên (cái đẹp)/Naturschön-heit: L, 76, 77, 153 và tiếp, 294

Tự nhiên (mục đích)/Natur-zweck: = một sự vật vừa là nguyên nhân và mục đích của chính mình 286 = thực thể có tổ chức và tự tổ chức 292, 294, 380;

phân biệt với mục đích của Tự nhiên 299; đối lập với mục đích của Tự do 389, 267, 270, 280, 301, 307, 316

Thuần túy/rein: = ban bố quy luật tiên nghiệm XIV

Tôn giáo/Religion: = nhận thức về những nghĩa vụ của ta như là những điều răn của Thượng đế 477 = luân lý trong quan hệ với Thượng đế như là đáng ban bố quy luật 441 = sử dụng lý tính về mặt thực hành (luân lý) trong ý đồ chủ quan 478; đối lập với sự mê tín 108 và tiếp, 123, 465

Tiểu thuyết/Roman 123, 127, 128

Trang sức/Schmuck: làm hủy vẻ đẹp đích thực 43; thuộc về hội họa theo nghĩa rộng 210

Trường quy/trường phái/ Schule: quy định phương pháp theo các quy tắc 200; đối lập với tài năng thiên bẩm 200 và tiếp; trường phái triết học 323

Trò chơi/Spiel: trò chơi tự do của các năng lực nhận thức XXXI, LVII, 278, 303 của các năng lực tâm thức 192, 267, nhất là giữa trí tưởng tượng và giác tính 28, 32, 37, 47, 71, 95, 99, 112, 116, 146, 179, 198, 202, 205, 215, 217, 221, 242; giữa trí tưởng tượng và lý tính 95, 99, 112

Thích khoái/Vergnügen: (phân biệt với sự hài lòng/Wohlge-fallen): 8, 10, 163, 226, 223

Thiết kế/Zeichnung: tự do 10 và tiếp;
cái bản chất nhất trong các nghệ thuật
tạo hình 42

Ví dụ (những)/Beispiele: = những trực
quan cho những khái niệm thường
nghịem 254

Vận mệnh/Bestimmung (sự quy định):
của chủ thể 118; vận mệnh luân lý của
ta 171, 442 → vận mệnh siêu-cảm tính

Vận động (sự)/Bewegung: lúc nào cũng
tiền-giả định một hữu thể có quảng tính
436; quy luật của sự vận động XXXVIII,
319, 322; quan năng vận động 203

Vô-hình thức (cái)/Formlose, das: →
cái Cao cả

Vật hoạt (thuyết, luận)/Hylozois-mus
293, 323, 328

**Vui sướng và không vui sướng (tình
cảm về)/Lust und Unlust (Gefühl das):**
khâu trung gian giữa quan năng nhận
thức và quan năng ham muốn (ý chí) V-
VII, 164; không phải là nhận thức XLIII;
nảy sinh từ sự phân tư đơn thuần XLVI
và tiếp và thông qua sự hài hòa giữa các
quan năng nhận thức LVII, không biểu
thị điều gì trong đối tượng 4 = cảm xúc
về sự sống; nơi cái cao cả 102; nơi sở
thích khác với nơi tình cảm luân lý 149,
154, 169

Vật chất/chất liệu/Materie: vật chất đơn
thuần và vật chất có tổ chức 293, 297,
300, 360, 378 và tiếp

Xây dựng (nghệ thuật)/Bau-kunst: 42,
207

Xấu xí (cái)/Grässliche (das) 77, 89

Xấu/dáng ghét (tính)/Häßlich-keit 189
và tiếp

Ý thể tính = thuyết duy tâm/Idea-litüt:
về tính hợp mục đích 252, về những đối
tượng của giác quan 254

Ý niệm/Idee: = khái niệm của lý tính 54,
254; chia ra thành: a) **các Ý niệm theo
nghĩa khái quát nhất:** biểu tượng về
một đối tượng dựa theo một nguyên tắc
nhưng không bao giờ trở thành nhận
thức được và hoặc là: b) dựa theo một
nguyên tắc **chủ quan** liên hệ với **các
trực quan** = các Ý niệm **thâm mỹ** 239 và
tiếp; không một khái niệm nào tương
ứng được với nó 193, 192-199, 253, 262;
c) hoặc dựa theo một nguyên tắc **khách
quan** liên hệ với một **khái niệm** = các ý
niệm của lý tính (Thượng đế, Tự do, Bất
tử) 239 và tiếp; là những khái niệm
không thể minh họa được 240, không có
trực quan nào tương ứng nổi 193, không
có tính thực tại khách quan 169, 459, là
các nguyên tắc điều hành IV, 339, 345,
gợi lên tình cảm về tính cao cả 77, 95,
110, 115; là các Ý niệm của tôn giáo
123; có bao hàm một sự quan tâm xã hội
123 (gồm các Ý niệm **luân lý** và Ý niệm
mục đích luận về một cái Toàn bộ) 290
và tiếp. Các Ý niệm của Platon 273

Ý hướng (tính)/Intentionalität:
của Tự nhiên 324 (=

Thư Viện Online

THƯ MỤC CHỌN LỌC

I. Các bản dịch có giá trị:

1. Immanuel Kant: Critica della facoltà di giudizio. A cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger. Torino 1999.
2. Immanuel Kant: Critique of the Power of Judgment. Edited by Paul Guyer. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge 2000.
3. Immanuel Kant: Critique du Jugement, traduit par Gibelin, Vrin 1928.

II. Sách tập hợp nhiều tác giả và hồ sơ các Hội nghị về quyền *Phê phán năng lực phán đoán* (Từ đây được sắp theo thứ tự năm xuất bản)

Gram, M.S. (Ed.): Kant. Disputed Questions. Chicago 1967 (Atascadero ²1984).

Heimsoeth, H. / Henrich, D. / Tonelli, G. (Hg.): Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hildesheim 1967.

Wolff, R. P. (Ed.): Kant. A Collection of Critical Essays. Garden City, New York 1967 [London 1968].

Beck, L. W. (Ed.): Kant Studies Today. La Salle, Ill. 1969.

-: Proceedings of the Third International Kant Congress. Held at the University of Rochester, March 30-April 4, 1970. Dordrecht 1972.

Prauss, G. (Hg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Köln 1973.

Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. 6-10. April 1974. Teil I: Kant-Studien-Sonderheft. Symposien. Hg. von G. Funke u. J. Kopper. Berlin, New York 1974. Teil II. 1,2: Sektionen. Hg. von G. Funke. Berlin, New York 1974. Teil III: Vorträge. Hg. von G. Funke. Berlin, New York 1975.

Kulenkampff, J. (Hg.): Materialien zu Kants "Kritik der Urteilskraft". Frankfurt am Main 1974.

Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981. Teil I. 1,2: Sektionen. In Verbindung mit M. Kleinschneider [u. a.] hg. von G. Funke. Bonn 1981.

- Teil II: Vorträge. In Verbindung Mit M. Kleinschnieder [u. a.] hg. von G. Funke. Bonn 1982.
- Heintel, R. / Nagl, C. (Hg.):** Zur Kantforschung der Gegenwart. Darmstadt 1981. – Mit Auswahlbibliographie.
- Lauener, H. (Hg.):** Akten des IV. Internationalen Kolloquiums in Biel. In: *Dialectica* 35, No. 1 und 2, 1981.
- Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.):** Essays in Kant's Aesthetics. Chicago 1982. – Mit Bibliographie.
- Gram, M. S. (Ed.):** Interpreting Kant. Iowa City 1982.
- Henrich, D. (Hg.):** Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgart 1983.
- Schaper, E. / Vossenkuhl, W. (Hg.):** Bedingungen der Möglichkeit. "Transcendental Arguments" und transzendentes Denken. Stuttgart 1984.
- Wood, A. W. (Ed.):** Self and Nature in Kant's Philosophy. Ithaca 1984.
- Kennington, R. (Ed.):** The Philosophy of Immanuel Kant. Washington 1985.
- Ouden, B. den / Moen, M. (Eds.):** New Essays on Kant. New York u. a. 1986.
- Oberer, H. / Seel, G. (Hg.):** Kant. Analysen-Probleme-Kritik. Würzburg 1988. Band II. Würzburg 1996. Band III. Würzburg 1997.
- Förster, E. (Ed.):** Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum". Stanford 1989.
- Funke, G. / Seebohm, Th. M. (Eds.):** Proceedings of the Sixth International Kant Congress. Vol. II/1 und II/2. Washington 1989.
- Pries, Chr. (Hg.):** Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Weinheim 1989.
- Schaper, E. / Vossenkuhl, W. (Eds.):** Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy. Oxford 1989.
- Fulda, H.-F. / Horstmann, R.-P. (Hg.):** Hegel und die "Kritik der Urteilskraft". Stuttgart 1990.
- Il Cannocchiale 1990/3 (Sonderheft):** Il trascendentale nella "Critica de Giudizio", a cura di G. Traversa.

- Noûs* 24, No. 1, 1990 (*Sonderheft*): On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgment.
- Revue Internationale de Philosophie* 44, Heft 4, 1990 (*Sonderheft*): Kant. Critique du jugement (1790-1990).
- Pleines, J.-E. (Hg.)*: Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel. Würzburg 1991.
- Meerbote, R. (Ed.)*: Kant's Aesthetics. Atascadero, Calif. 1991.
- Funke, G. (Hg.)*: Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990. Bde. I-II. Bonn 1991.
- Robinson, H. (Ed.)*: Spindel Conference 1991. System and Teleology in Kant's Critique of Judgment. In: *Southern Journal of Philosophy* 30, 1991, Supplement.
- Chadwick, Ruth F. / Cazeaux, Clive (Eds.)*: Immanuel Kant. Critical Assessments. Vol. 4 (Critique of Judgment). London, New York 1992.
- Riconda, G. / Ferretti, G. / Poma, A. (Hg.)*: Giudizio e Interpretazione in Kant. Genova 1992.
- Schwabe, K.-H. / Thom, M. (Hg.)*: Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. St. Augustin 1993.
- Esser, A. (Hg.)*: Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik. Berlin 1995.
- Robinson, H. (Ed.)*: Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis, 1995. Vol I, II. Milwaukee 1995.
- Parret, H. (Hg.)*: Kants Ästhetik. Kant's Aesthetics. L'esthétique de Kant. Berlin, New York 1998. – Der umfangreiche Band enthält eine ausführliche Bibliographie (S. 765-778).
- Proceedings of the Symposium* "The Kantian Turn. On Kant's Critique of Judgment and Its Influence on Contemporary Aesthetics and Political Philosophy", Maastricht, 29.-30. Mai 1998. In: *Issues in Contemporary Culture and Aesthetics* 9, 1999.
- Franke, U. (Hg.)*: Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants "Kritik der Urteilskraft". Hamburg 2000 (= Sonderheft des Jahrgangs 2000 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft).

III. Sách của từng tác giả về quyển *Phê phán năng lực phán đoán*

1. Các công trình nghiên cứu chung về nhiều vấn đề bao trùm quyển *Phê phán năng lực phán đoán*

Cohen, Hermann: Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.

Falkenheim, Hugo: Die Entstehung der Kantischen Ästhetik. Berlin 1890.

Sommer, Robert: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg 1892 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1975).

Kühnemann, Eugen: Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. München 1895.

Basch, Victor: Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Paris 1896 (²1927).

Frost, Walter: Die Grundlage des Begriffs der Urteilskraft bei Kant. Diss., Königsberg 1905.

Vorländer, Karl: Kant-Schiller-Goethe. Leipzig 1907 (²1923; Nachdruck: Aalen 1984).

Baeumler, Alfred: Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. Erster Band: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Halle 1923 [Nachdruck unter dem Titel: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Darmstadt 1967 (²1981)].

Horkheimer, Max: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Frankfurt am Main 1925 [auch in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. von G. Schmid-Noerr, Frankfurt am Main 1987, 73-146].

Dunham, Barrows: A Study in Kant's Aesthetics. Lancaster, Pa. 1934.

Vleeschauwer, Herman Jean de: La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant. Tome III. La Déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'Opus Postumum. Antwerpen u. a. 1937 (Nachdruck: New York 1976).

Cassirer, Heinrich Walter: A Commentary on Kant's Critique of Judgement. London 1938 (Nachdruck: New York 1970).

Marc-Wogau, Konrad: Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala 1938.

Klausen, Sverre: Grundlinien der Kantischen Ästhetik. Oslo 1943.

- Menzer, Paul:** Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung. Berlin 1952.
- Gadamer, Hans-Georg:** Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960 [u. ö.] [auch in: Gesammelte Werke, Bd. 1 und 2. Tübingen 1986].
- Marquard, Odo:** Kant und die Wende zur Ästhetik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 16, 1962, 231-250 und 363-374.
- Heidemann, Ingeborg:** Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart. Berlin 1968.
- Pareyson, Luigi:** L'Esthetica di Kant. Lettura della "Critica del Giudizio". Milano 1968 (21984).
- Genova, A. C.:** Kant's Three Critiques. A Suggested Analytical Framework. In: KS 60, 1969, 135-152.
- Heintel, Peter:** Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik. Bonn 1970.
- Lebrun, Gérard:** Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de Juger". Paris 1970.
- Wood, Allan W.:** Kant's Moral Religion. Ithaca, London 1970.
- Saatröwe, Jürgen:** Genie und Reflexion. Zu Kants Theorie des Ästhetischen. Neuburgweier 1971.
- Uehling Jr., Theodore E.:** The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment. The Hague, Paris 1971.
- Bartuschat, Wolfgang:** Neuere Arbeiten zu Kants Kritik der Urteilskraft. In: Philosophische Rundschau 18, 1972, 161-189.
- : Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main 1972.
- Kuypers, Karel:** Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft. Amsterdam, London 1972.
- Bubner, Rüdiger:** Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik. In: neue hefte für philosophie 5, 1973, 38-73 (auch in: **ders., Ästhetische Erfahrung**. Frankfurt am Main 1989, 9-51).

- Coleman, Francis X. J.:** The Harmony of Reason. A Study in Kant's Aesthetics. Pittsburgh 1974.
- Crawford, Donald W.:** Kant's Aesthetic Theory. Madison, Wisc. 1974.
- Vollrath, Ernst:** Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen, in: Funke, G. (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974, Teil II.2, Berlin, New York 1974, 692-705.
- Mertens, Helga:** Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik. München 1975.
- Guyer, Paul:** Kant and the Claims of Taste. Cambridge (Mass.), London 1976.
- Kudielka, Robert:** Urteil und Eros. Erörterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft. Diss., Tübingen 1977.
- Schaper, Eva:** Studies in Kant's Aesthetics. Edinburgh 1979.
- Zeldin, Barbara:** Freedom and the Critical Undertaking. Essays in Kant's Later Critique. Ann Arbor 1980.
- Wettstein, Ronald Harri:** Kants Prinzip der Urteilskraft. Königstein/Ts. 1981.
- Arendt, Hannah:** Lectures on Kant's Political Philosophy. Ed. by Ronald Beiner. Chicago 1982 (deutsche Übersetzung: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München u. a. 1985).
- Chéddin, O[livier]:** Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation. Paris 1982.
- Kübler, Gabriele:** Kunstrezeption als ästhetische Erfahrung. Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft" als methodische Grundlage einer Erörterung gegenständlicher und gegenstandsloser Malerei. Göppingen 1983.
- Kaulbach, Friedrich:** Ästhetische Welterkenntnis bei Kant. Würzburg 1984.
- Krämling, Gerhard:** Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant. Freiburg 1985.
- Seel, Martin:** Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität. Frankfurt am Main 1985.

- Moen, Marcia:** The “Critique of Judgment” and its Legacy. In: Ouden, B. den / Moen, M. (Eds.) 1986, 245-269.
- Rogerson, Kenneth R:** Kant’s Aesthetics. The Roles of Form and Expression. Lanham 1986.
- James, Michael:** Reflections and Elaborations upon Kantian Aesthetics. Uppsala 1987.
- Kemal Salim:** Kant and Fine Art. An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture. Oxford 1987.
- McCloskey, Mary A.:** Kant’s Aesthetic. New York 1987.
- Model, Anselm:** Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant. Untersuchungen zur Transformierung des leibnizschen Monadenbegriffs in der “Kritik der Urteilskraft”. Frankfurt am Main 1987. – Mit Bibliographie.
- Savile, Anthony:** Aesthetic Reconstructions. The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller. Oxford 1987.
- Townsend, Dabney:** From Shaftesbury to Kant. The Development of the Concept of Aesthetic Experience. In: Journal of the History of Ideas 48, 1987, 287-305.
- Waschkies, Hans-Joachim:** Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Amsterdam 1987. – Wichtige Hintergrundstudie für die “Kritik der Urteilskraft”.
- Blum, Gerhard:** Zum Begriff des Schönen in Kants und Schillers ästhetischen Schriften. Fulda 1988.
- Reardon, Bernard M. G.:** Kant as Philosophical Theologian. Basingstoke 1988.
- Seel, Gerhard:** Über den Grund der Lust an schönen Gegenständen. Kritische Fragen an die Ästhetik Kants. In: Oberer, H. / Seel, G. (Hg.) 1988, 317-356.
- Genova, A. C.:** Aesthetic Justification and Systematic Unity in Kant’s Third Critique. In: Funke, G. / Seebohm, Th. M. (Eds.), Vol. II/2, 1989, 293-310.
- Harper, Albert W. J.:** Essays on Kant’s Third “Critique”. London 1989.
- Haskins, Casey:** Kant and the Autonomy of Art. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 47, 1989, 43-54.
- Sullivan, Roger J.:** Kant’s Moral Theory. Cambridge 1989.
- Fricke, Christel:** Explaining the Inexplicable. The Hypotheses of the Faculty of Reflective Judgment in Kant’s Third Critique. In: Noûs 24, 1990, 45-62.

- Kneller, Jane:** Imaginative Freedom and the German Enlightenment. In: Journal of the History of Ideas 51, 1990, 217-232.
- Makkreel, Rudolf A.:** Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutic Impact of the Critique of Judgment. Chicago 1990 (dt. Übersetzung: Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft. Paderborn 1997).
- Teichert, Dieter:** Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft". Ein einführender Kommentar. Paderborn 1992.
- Hansen, Frank-Peter:** Die Rezeption von Kants Kritik der Urteilskraft in Schillers Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen". In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 33, 1992, 165-188.
- Peter, Joachim:** Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant. Berlin, New York 1992.
- Zammito, John H.:** The Genesis of Kant's "Critique of Judgment". Chicago, London 1992.
- Förster, Eckart:** Kant's Third Critique and the Opus Postumum. In: Graduate Faculty Philosophy Journal (New York) 16, 1993, 345-358.
- Guyer, Paul:** Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality. Cambridge 1993.
- Deleuze, Gilles:** La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés. Paris 1994.
- Effertz, Dirk:** Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft. Freiburg i. Br. 1994.
- Gibbons, Sarah L.:** Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience. Oxford 1994.
- Recki, Birgit:** "Was darf ich hoffen?" Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Kant. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19/1, 1994, 1-18.
- Thurnherr, Urs Josef:** Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant. Tübingen, Basel 1994.

Frank, Manfred / Zanetti, Véronique: “Kritik der Urteilskraft”. Zur Deutung des Werks. In: Immanuel Kant, Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Hg. von M. Frank und V. Zanetti. Frankfurt am Main 1996, 1222-1330.

Menegoni, Francesca: Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura. Firenze 1995.

Fabbianelli, Faustino: La prima lettura fichtiana della “Kritik der Urteilskraft” in alcuni studi del nostro secolo. In: Giornale Critico della Filosofia Italiana 16, 1996, 266-280.

Orth, Ernst Wolfgang: Die Bedeutung der “Kritik der Urteilskraft” für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Orth, E. W.: Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Würzburg 1996, 176-189.

Bondeli, Martin: Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg 1997.

Horstmann, Rolf-Peter: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant. Bodenheim 1997.

Scheer, Brigitte: Einführung in die philosophische Ästhetik. Darmstadt 1997. – Kapitel IV.

Bradl, Beate: Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel. München 1998.

Haubrich, Joachim: Die Begriffe “Schönheit” und “Vollkommenheit” in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts. Diss. phil. Mainz 1998. Bes. S. 419-491.

Böhme, Gernot: Kants Kritik der Urteilskraft in neuerer Sicht. Frankfurt am Main 1999.

Dumouchel, Daniel: Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la “Critique de la faculté de juger”. Paris 1999.

2. Các công trình nghiên cứu về phần I: *Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ*

Schlapp, Otto: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901.

Adickes, Erich: Kant als Ästhetiker, in: Jahrbuch des freyen Deutschen Hochstifts 1904, 315-338.

Bröker, Walter: Kants “Kritik der ästhetischen Urteilskraft”. Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der “Kritik der Urteilskraft”. Diss., Marburg 1928.

- Mörchen, Hermann:** Die Einbildungskraft bei Kant (Diss., Marburg 1930). In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 11, 1930, 311-495 [auch als Separatdruck erschienen; Nachdruck: Tübingen 1970].
- Bretall, R. W.:** Kant's Theory of the Sublime. In: Whitney, G. T. / Bowers, D. F. (Eds.): The Heritage of Kant. Princeton 1939. 379-402.
- Denckmann, Gerhard:** Kants Philosophie des Ästhetischen. Versuch über die philosophischen Grundgedanken von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Heidelberg o. J. [1947].
- Tonelli, Giorgio:** La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft". In: Revue internationale de philosophie 8, 1954, 1-26.
- Schueller, Herbert M.:** Immanuel Kant and the Aesthetics of Music. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 14, 1955/56, 218-247.
- Nahm, Milton C.:** "Sublimity" and the "Moral Law" in Kant's Philosophy. In: KS 48, 1956/57, 502-524.
- Biemel, Walter:** Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Köln 1959.
- Zimmermann, Robert L.:** Kant. The Aesthetic Judgment. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 21, 1963, 333-344 [auch in: Wolff, R. P. (Ed.) 1967, 385-406].
- Axinn, Sidney:** And Yet: A Kantian Analysis of Aesthetic Interest. In: Philosophy and Phenomenological Research 25, 1964, 108-116.
- Blocker, Harry:** Kant's Theory of the Relation of Imagination and Understanding in Aesthetic Judgment of Taste. In: British Journal of Aesthetics 5, 1965, 37-45.
- Gotshalk, D. W.:** Form and Expression in Kant's Aesthetics. In: British Journal of Aesthetics 7, 1967, 250-260.
- Lang, Berel:** Kant and the Subjective Objects of Taste. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 25, 1967, 247-253.
- Trebels, Andreas Heinrich:** Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik. Bonn 1967.
- Trede, Johann Heinrich:** Ästhetik und Logik. Zum systematischen Problem in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Gadamer, H.-G. (Hg.): Das Problem der Sprache. München 1967, 169-182.

- Cooley, Kenneth W.**: Universality in Kant's Aesthetic Judgment. In: *Kinesis* 1, 1968, 43-50.
- Elliott, R. K.**: The Unity of Kant's "Critique of Aesthetic Judgment". In: *British Journal of Aesthetics* 8, 1968, 244-259.
- Crawford, Donald W.**: Reason-Giving in Kant's Aesthetic. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 28, 1969, 505-510.
- Juchem, Hans-Georg**: Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant. Bonn 1970.
- Wilber, James B.**: Kant's Critique of Art and the Good Will. In: *KS* 61, 1970, 372-380.
- Genova, A. C.**: Kant's Transcendental Deduction of Aesthetical Judgments. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 30, 1971/72, 459-475.
- Henckmann, Wolfhart**: Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik. In: *Philosophisches Jahrbuch* 78, 1971, 323-359.
- Scheer, Brigitte**: Zur Begründung von Kants Ästhetik und ihrem Korrektiv in der ästhetischen Idee. Frankfurt am Main 1971.
- Neumann, Karl**: Gegenständlichkeit und Existenzbedeutung des Schönen. Bonn 1973.
- Petock, Stuart Jay**: Kant, Beauty, and the Object of Taste. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 32, 1973, 183-186.
- Fischer, John**: Universalization and Judgements of Taste. In: *American Philosophical Quarterly* 11, 1974, 193-202.
- Fischer, John / Maitland, Jeffrey**: The Subjectivist Turn in Aesthetics: A Critical Analysis of Kant's Theory of Appreciation. In: *Review of Metaphysics* 27, 1974, 726-751.
- Neville, Michael**: Kant's Characterization of Aesthetic Experience. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 33, 1974, 193-202.
- Drescher, Wilhelmine**: Die ethische Bedeutung des Schönen bei Kant. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 29, 1975, 445-450.
- Schubert, Giselher**: Zur Musikästhetik in Kants "Kritik der Urteilskraft". In: *Archiv für Musikwissenschaft* 32, 1975, 12-25.
- Aquila, Richard E.**: A New Look at Kant's Aesthetic Judgments. In: *KS* 70, 1979, 17-34 [erweiterte Fassung in: Cohen, M. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 87-114].

- Johnson, Mark L.:** Kant's Unified Theory of Beauty. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 38, 1979, 167-178.
- Kulenkampff, Jens:** Über Kants Bestimmung des Gehalts der Kunst. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 33, 1979, 62-74.
- Kohler, Georg:** Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". Berlin, New York 1980.
- Lazaroff, Allan:** The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling. In: KS 71, 1980, 202-220.
- Miall, David S.:** Kant's "Critique of Judgment". A Biased Aesthetics. In: British Journal of Aesthetics 20, 1980, 135-145.
- Scarré, Geoffrey:** Kant on Free and Dependent Beauty. In: British Journal of Aesthetics 21, 1981, 351-362.
- Cohen, Ted:** Why Beauty is a Symbol of Morality. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 221-236.
- Crawford, Donald W.:** Kant's Theory of Creative Imagination. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 151-178.
- Guyer, Paul:** Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 21-54.
- Meerbote, Ralf:** Reflection on Beauty. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 55-86.
- Ameriks, Karl:** Kant and the Objectivity of Taste. In: British Journal of Aesthetics 23, 1983, 3-17.
- Lüthe, Rudolf:** Kants Lehre von den ästhetischen Ideen. In: KS 75, 1984, 65-74.
- Crawford, Donald W.:** The Place of the Sublime in Kant's Aesthetic Theory. In: Kennington, R. (Ed.) 1985, 161-183.
- MacMillan, Claude:** Kant's Deduction of Pure Aesthetic Judgments. In: KS 76, 1985, 43-54.
- Crowther, Paul:** The Claims of Perfection. A Revisionary Defense of Kant's Theory of Dependent Beauty. In: International Philosophical Quarterly 26, 1986, 61-74.
- Müller, Ulrich:** Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. In: KS 77, 1986, 203-223.

- Rogerson, Kenneth F.:** Kant's Aesthetics. The Roles of Form and Expression. Lanham 1986.
- Dörflinger, Bernd:** Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik. Bonn 1988.
- Brandt, Reinhard:** Analytic / Dialectic. In: Schaper, E. / Vossenkuhl, W. (Eds.) 1989, 179-195.
- : The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann. In: Förster, E. (Ed.) 1989, 177-192.
- Burgess, Craig:** Kant's Key to the Critique of Taste. In: Philosophical Quarterly 39, 1989, 484-492.
- Crawford, Donald W.:** Kant's Principles of Judgment and Taste. In: Funke, G. / Seeborn, Th. M. (Eds.), Vol. II/2, 1989, 281-292.
- Crowther, Paul:** The Kantian Sublime. From Morality to Art. Oxford 1989.
- Horstmann, Rolf-Dieter:** Why must there be a Transcendental Deduction in Kant's "Critique of Judgment"? In: Förster, E. (Ed.) 1989, 157-176.
- Lories, Danielle:** Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant. In: Études Phénoménologiques 5, 1989, 189-217.
- Strub, Christian:** Das Häßliche und die "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". Überlegungen zu einer systematischen Lücke. In: KS 80, 1989, 416-446.
- Düsing, Klaus:** Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant. In: Noûs 24, 1990, 79-92.
- Frank, Manfred:** Kants "Reflexionen zur Ästhetik". Zur Werkgeschichte der "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". In: Revue Internationale de Philosophie 1990, 552-580.
- Fricke, Christel:** Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils. Berlin 1990.
- Ginsborg, Hannah:** Reflective Judgment and Taste. In: Noûs 24, 1990, 63-78.
- Ginsborg, Hannah:** The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition. New York 1990.
- Hohenegger, Hansmichael:** Note per un'interpretazione dell' analitica del sublime matematico di Kant. In: Il Cannocchiale 1990/3, 155-188.

- Kulenkampff, Jens:** The Objectivity of Taste: Hume and Kant. In: *Noûs* 24, 1990, 93-110.
- Baum, Manfred:** Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39, 1991, 272-284.
- Ginsborg, Hannah:** On the key to Kant's critique of taste. In: *Pacific Philosophical Quarterly* 72, 1991, 290-313.
- Henrich, Dieter:** *Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World*. Stanford 1992.
- Kemal, Salim:** *Kant's Aesthetic Theory. An Introduction*. New York, London 1992.
- Peter, Joachim:** *Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant*. Berlin, New York 1992.
- Thomson, Garrett:** Kant's Problem with Ugliness. In: *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 50, 1992, 107-115.
- Schaper, Eva:** Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art. In: Guyer, P. (Ed.): *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge 1992, 367-393.
- Vossenkuhl, Wilhelm:** Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant. In: *Philosophisches Jahrbuch* 99, 1992, 91-104.
- Busche, Siegfried:** Zur kommunikationsphilosophischen Rekonstruktion der Zweckmäßigkeit in Kants Kritik der Urteilskraft. In: *Forum für Philosophie Bad Homburg* (Hg.): *Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft*, Bad Homburg 1993, 11-40.
- Butts, Robert E.:** Kant's Theory of Musical Sound. An Early Exercise in Cognitive Science. In: *Dialogue* 32, 1993, 3-24.
- Cohen, Ted:** The Relation of Pleasure to Judgment in Kant's Aesthetics. In: Dancy, R. M. (Ed.): *Kant and Critique. New Essays in Honor of W. H. Werkmeister*. Dordrecht 1993, 117-124.
- Crawford, Donald W.:** Is there a Conflict between Taste and Judgment in Kant's Aesthetics? In: Dancy, R. M. (Ed.): *Kant and Critique. New Essays in Honor of W. H. Werkmeister*. Dordrecht 1993, 125-147.

- Früchtl, Josef:** Von der Mittelbarkeit des Nichtmittelbaren. Ein redigierter Kant. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft, Bad Homburg 1993, 54-75.
- Mundhenk, Alfred:** "Die Gunst der Natur". Kants Begriff und Deutung des Naturschönen. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte 7, 1993, 366-398.
- Nachtsheim, Stephan:** Vom Angenehmen, Schönen und Erhabenen. Bemerkungen zu Kants Lehre vom Ästhetischen. In: Breil, R. / Nachtsheim, St. (Hg.): Vernunft und Anschauung. Philosophie – Literatur – Kunst. Festschrift für Gerd Wolandt zum 65. Geburtstag. Bonn 1993, 211-236.
- Otto, Marcus:** Ästhetische Wertschätzung. Bausteine zu einer Theorie des Ästhetischen. Berlin 1993.
- Scheer, Brigitte:** Mitteilbarkeit ohne Mitteilung. Zu einem weiteren Paradoxon der Kantischen Ästhetik. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft, Bad Homburg 1993, 41-53.
- Summers, David:** Why did Kant call taste a "common sense"? In: Mattick, Jr., P. (Hg.): Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art, Cambridge 1993, 120-151.
- Tomasi, Gabriele:** Il "salvataggio" kantiano della bellezza. Trento 1993.
- Brandt, Reinhard:** Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant. In: Brandt, R. / Stark, W. (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants. Hamburg 1994, 19-57.
- Kulenkampff, Jens:** Kants Logik des ästhetischen Urteils. Frankfurt am Main ²1994 (¹1978).
- Lyotard, Jean-François:** Die Analytik des Erhabenen (Kant-Lektionen, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 23-29). München 1994 (frz. Original, Paris 1991).
- Molnár, Géza von:** Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der "Kritik der reinen Vernunft" und der "Kritik der Urteilskraft". Weimar 1994.
- Giordanetti, Piero:** Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. In: KS 86, 1995, 406-430.

- Kong, Byung-Hye:** Die ästhetische Idee in der Philosophie Kants. Frankfurt am Main u. a. 1995.
- Pries, Christine:** Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik. Berlin 1995.
- Crowther, Paul:** The Significance of Kant's Pure Aesthetic Judgment. In: British Journal of Aesthetics 36, 1996, 109-121.
- Nachtsheim, Stephan:** Schön oder bloß angenehm? Zu einem andauernden Mißverständnis der Musikauffassung Kants. In: Oberer, H. (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Band II. Würzburg 1996, 321-352.
- Allison, Henry E.:** Beauty and Duty in Kant's "Critique of Judgement". In: Kantian Review 1, 1997, 53-81.
- Esser, Andrea:** Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen. München 1997.
- Guyer, Paul:** Kant and the Claims of Taste. Cambridge, Mass. ²1997 (¹1979).
- Leyva, Gustavo:** Die "Analytik des Schönen" und die Idee des "sensus communis" in der "Kritik der Urteilskraft". Frankfurt am Main u. a. 1997.
- Matthews, Patricia M.:** The Significance of Beauty. Kant on Feeling and the System of the Mind. Dordrecht 1997.
- Parret, Herman:** Kant sur la musique. In: Revue Philosophique de Louvain 95, 1997, 24-43.
- Tomasi, Gabriele:** Significare con le forme. Valore simbolico del bello e espressività della pittura in Kant. Ancona 1997.
- Rogerson, Kenneth F.:** Pleasure and Fit in Kant's Aesthetics. In: Kantian Review 2, 1998, 117-133.
- Shier, David:** Why Kant Finds Nothing Ugly. In: British Journal of Aesthetics 38, 1998, 412-418.
- Gammon, Martin:** *Parerga and Pulchritudo adhaerens*: A Reading of the Third Moment of the "Analytic of the Beautiful". In: KS 90, 1999, 148-167.
- Giordanetti, Piero:** Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft. In: Klemme, H. F. u. a. (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Würzburg 1999, 171-196.

Kern, Andrea: Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant. Frankfurt am Main 2000.

Strube, Werner: Die Einbildungskraft und ihre Funktionen in Kants "Kritik der Urteilskraft". In: Achtzehnte Jahrhundert 24, 2000, 75-87.

Wenzel, Christian: Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant. Berlin, New York 2000.

3. Các công trình nghiên cứu về phần II: *Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận*:

Stadler, August: Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Berlin 1874 (Nachdruck: 1912).

Chapman, William John: Die Teleologie Kants. Diss., Halle 1904.

Frost, Walter: Kants Teleologie. In: KS 11, 1906, 297-347.

Menzer, Paul: Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin 1911.

Bommersheim, Paul: Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft. In: KS 23, 1919, 209-221.

Roretz, Karl: Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen. Wien 1922.

Ungerer, Emil: Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie. Berlin 1922.

Adickes, Erich: Kant als Naturforscher. 2 Bände. Berlin 1924 und 1925.

Souriau, Maurice: Le Jugement réfléchissant dans la Philosophie critique de Kant. Paris 1926.

Bommersheim, Paul: Der vierfache Sinn der reinen Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen. In: KS 32, 1927, 290-309.

Lieber, Hans-Joachim: Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit. In: Philosophia Naturalis 1, 1950, 553-570.

Schrader, George: The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy. In: KS 45, 1953/54, 204-235 (auch in: Klemme, H. F. / Kuehn, M., eds., Immanuel Kant. Vol. I. Aldershot u. a. 1999, 503-534).

Tonelli, Giorgio: Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft. In: KS 49, 1957/58, 154-166.

- Baumanns, Peter:** Das Problem der organischen Zweckmäßigkeit. Bonn 1965.
- Lenfers, Dietmar:** Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft. Diss., Köln 1965.
- Düsing, Klaus:** Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Bonn 1968 (²1986).
- Klein, H. D.:** Kants Stellungnahme zum teleologischen Gottesbeweis. In: *Philosophia Naturalis* 11, 1969, 279-290.
- Moreau, Joseph:** Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous). Paris 1969.
- McFarland, J. D.:** Kant's Concept of Teleology. Edinburgh 1970.
- Hermann, István:** Kants Teleologie. Budapest 1972.
- Siewert, Donald J.:** Kant's Dialectic of Teleological Judgment. In: Akten des 4. In: Kant-Kongresses II/1, 1974, 452-460.
- Karja, Harald:** Heuristische Elemente der "Kritik der teleologischen Urteilskraft". Diss., Heidelberg 1975.
- Simon, Josef:** Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30, 1976, 369-388.
- Löw, Reinhard:** Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität. Frankfurt am Main 1980.
- Engfer, Hans-Jürgen:** Über die Unabdingbarkeit teleologischen Denkens. Zum Stellenwert der reflektierenden Urteilskraft in Kants kritischer Philosophie. In: Poster, H. (Hg.): *Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1980/81.* Berlin 1981, 119-160.
- Kraft, Michael:** Thinking the Physico-Teleological Proof. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 12, 1981, 65-74.
- Zumbach, Clark:** Kant's Argument for the Autonomy of Biology. In: *Nature and System* 3, 1981, 67-79.
- Auxter, Thomas:** Kant's Moral Teleology. Macon, Ga. 1982.
- Kraft, Michael:** Kant's Theory of Teleology. In: *International Philosophical Quarterly* 22, 1982, 41-49 (auch in: Klemme, H. F. / Kuehn, M., eds., *Immanuel Kant. Vol. I.* Aldershot u. a. 1999, 535-543).

- Zeldin, Mary-Barbara:** Formal Purposiveness and the Continuity of Kant's Argument in the Critique of Judgment. In: KS 74, 1983, 45-55.
- Zumbach, Clark:** The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology. Den Haag 1984.
- Schüssler, Ingeborg:** Ethique et Théologie dans la Critique de la Faculté de juger de Kant. In: Revue de Théologie et de Philosophie 118, 1986, 337-372.
- McLaughlin, Peter:** Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. Bonn 1989.
- Butts, Robert E:** Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment. In: Noûs 24, 1990, 1-16 (auch in: Klemme, H. F. / Kuehn, M., eds., Immanuel Kant. Vol. I. Aldershot u. a. 1999, 545-560).
- Sala, Giovanni:** Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, New York 1990. – Kapitel XXV.
- Allison Henry E.:** Kant's Antinomy of Teleological Judgement. In: The Southern Journal of Philosophy 30, Supplement, 1991, 25-42.
- Warnke, Camilla:** "Naturmechanismus" und "Naturzweck". Bemerkungen zu Kants Organismus-Begriff. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40, 1992, 42-52.
- Rang, Bernhard:** Zweckmäßigkeit, Zweckursächlichkeit und Ganzheitlichkeit in der organischen Natur. Zum Problem einer teleologischen Naturauffassung in Kants "Kritik der Urteilskraft". In: Philosophisches Jahrbuch 100, 1993, 39-71.
- Zanetti, Véronique:** Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft. In: KS 84, 1993, 341-355.
- Mertens, Thomas:** Zweckmäßigkeit der Natur und politische Philosophie bei Kant. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 49, 1995, 220-240.
- Freudiger, Jürgen:** Kants Schlußstein. Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. In: KS 87, 1996, 423-435.
- Flach, Werner:** Kants Empiriologie. Naturteleologie als Wissenschaftstheorie. In: Schmid, P. A. / Zurbruchen, S. (Hrsg.): Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag. Basel 1997, 273-289.
- Obermeier, O. P.:** Das zähe Leben eines totgesagten Seinsprinzips: Zu Kants teleologischer Urteilskraft und dem Problem zielgerichteter Prozesse in der Natur. In:

Breuninger, R. (Hg.): Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie.
Würzburg 1997, 243-257.

Pauen, Michael: Teleologie und Geschichte in der "Kritik der Urteilskraft". In: Klemme,
H. F. u. a. (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Würzburg 1999, 197-216.

ThuVienOnline