

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT

A KANT DICTIONARY

HOWARD CAYGILL

Tập thể dịch giả:

Châu Văn Ninh - Cù Ngọc Phương - Đinh Hồng Phúc - Hoàng Phong Tuấn
Hoàng Phú Phương - Huỳnh Trọng Khánh - Lê Quang Hồ - Mai Sơn
Mai Thị Thủy Chang - Nguyễn Thị Thu Hà - Nguyễn Văn Sương - Như Huy
Phan Thị Vàng Anh - Trần Thanh - Trần Pháp - Trần Kỳ Đồng - Trần Thị Ngân Hà

Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Table of Contents

[HƯỚNG TỚI MỘT TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG](#)

[HỆ THỐNG CÁC TRÍCH DẪN VÀ VIẾT TẮT](#)

[A](#)

[B](#)

[C](#)

[D](#)

[Đ](#)

[G](#)

[H](#)

[K](#)

[L](#)

[M](#)

[N](#)

[O](#)

[P](#)

[Q](#)

[R](#)

[S](#)

[T](#)

[V](#)

[X](#)

[Y](#)

[PHỤ LỤC](#)

[THƯ MỤC THAM KHẢO](#)

[THƯ MỤC KHUYẾN CÁO](#)

[BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG](#)

[VIỆT - ĐỨC - ANH](#)

[ĐỨC - ANH - VIỆT](#)

[ANH - ĐỨC - VIỆT](#)

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>

HOWARD CAYGILL

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT

A KANT DICTIONARY

Tập thể dịch giả:

Châu Văn Ninh - Cù Ngọc Phương - Đinh Hồng Phúc - Hoàng Phong Tuấn
Hoàng Phú Phương - Huỳnh Trọng Khánh - Lê Quang Hồ - Mai Sơn
Mai Thị Thủy Chang - Nguyễn Thị Thu Hà - Nguyễn Văn Sướng - Như Huy
Phan Thị Vang Anh - Thân Thanh - Thánh Pháp - Trần Kỳ Đồng - Trần Thị Ngọc Hà
Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Từ điển triết học Kant

- Howard Caygill -

A KANT DICTIONARY

by Howard Caygill, Blackwell Publishing

Copyright © 1995 by Howard Caygill. All rights reserved.

First published 1995

Reprinted 1995, 1996 (twice), 1997, 1999, 2000 (twice), 2002, 2003, 2004

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data has been applied for

ISBN 0-631-17534-2 (hbk) – ISBN 0-631-17535-0 (pbk)

TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT

Bản quyền tiếng Việt © 2013 Công ty Sách Phương Nam và tập thể dịch giả: Châu Văn Ninh

- Cù Ngọc Phương - Đinh Hồng Phúc - Hoàng Phong Tuấn - Hoàng Phú Phương

- Huỳnh Trọng Khánh - Lê Quang Hồ - Mai Sơn - Mai Thị Thùy Chang

- Nguyễn Thị Thu Hà - Nguyễn Văn Sướng - Như Huy - Phan Thị Vàng Anh

- Thân Thanh - Thánh Pháp - Trần Kỳ Đồng - Trần Thị Ngân Hà

Bùi Văn Nam Sơn chủ trương và hiệu đính.

Bản tiếng Việt được xuất bản dựa theo thỏa thuận với John Wiley & Son, Inc, UK.



HƯỚNG TỚI MỘT TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC TÂY PHƯƠNG

*“ Một quyển từ điển bắt đầu
khi nó không còn mang lại
nghĩa của các từ, mà cho thấy
trách vụ của chúng”.*
Georges Bataille

Ngày nay, thuật ngữ triết học hay có nguồn gốc triết học thâm nhập sâu vào các ngành khoa học nhân văn, khoa học xã hội và cả khoa học tự nhiên. Tính giao thoa, liên ngành và chất lượng lý thuyết được khái niệm hóa đang gia tăng không ngừng khiến cho các loại sách công cụ như từ điển, từ vựng, sách tra cứu v.v.. trở nên cần thiết hơn bao giờ hết. Đáp ứng nhu cầu tìm hiểu, học tập và tra cứu ấy bằng tiếng Việt lại càng cấp thiết, nhưng lại rất khó khăn, vì công việc này đòi hỏi nỗ lực biên soạn vượt khỏi năng lực của một cá nhân, đó là chưa nói đến trở ngại lớn nhất là việc phiên dịch kịp thời và thỏa đáng các thuật ngữ có nguồn gốc nước ngoài.

Nhằm góp phần nhỏ vào công cuộc này, NXB Tri thức và Công ty văn hóa Phương Nam, từ khá lâu, đã có ý định tổ chức biên soạn một bộ từ điển triết học Tây phương. Khi nhận sự ủy thác khó khăn này, chúng tôi thấy rằng trong ba bộ phận hợp thành (từ điển các thuật ngữ triết học; từ điển các triết gia và các trường phái triết học; từ điển các tác phẩm triết học tiêu biểu), thiết tưởng bộ phận thứ nhất (từ điển thuật ngữ) là cần thiết hơn hết, do đó, cần bắt tay làm trước. Tuy nhiên, ai cũng biết rằng phần lớn các thuật ngữ triết học đều có một lịch sử, và trong số đó, không ít thuật ngữ, khái niệm đã làm nên lịch sử! Lịch sử này thường rất lâu dài và phức tạp; nội dung và ý nghĩa của mỗi khái niệm biến chuyển tùy theo cách hiểu và cách sử dụng - có khi trái ngược hẳn nhau - của các triết gia và các trường phái triết học. Vì thế, việc biên soạn một từ điển thuật ngữ triết học, dù ở dạng phổ thông, cũng khó có thể quá vắn tắt, ngắn gọn, thoát ly khỏi lịch sử của thuật ngữ, nếu không muốn gây nên những sự hiểu lầm đáng tiếc cho người sử dụng. Nhưng, một từ điển, để tiện dụng, cũng không thể quá rườm rà và chi ly. Để tránh khỏi thể “lưỡng nan” ấy, song song với quá trình biên soạn một từ điển thuật ngữ có tính tổng hợp và tương đối ngắn gọn, chúng tôi thấy cần thiết phải có một sổ bước chuẩn bị, nhất là trong điều kiện còn quá thiếu sách công cụ bằng tiếng Việt như hiện nay. Trước hết, chúng tôi chọn lọc và lần lượt giới thiệu hệ thống thuật ngữ của một số triết gia quan trọng, có ảnh hưởng quyết định đến tiến trình hình thành thuật ngữ triết học Tây phương. **TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT** do Howard Caygill biên soạn, thuộc tủ sách “*The Blackwell Philosophers Dictionaries*” là dịch phẩm đầu tiên trong việc chuẩn bị ấy. Tủ sách giá trị này còn cung cấp một loạt “Từ điển” chuyên sâu về hệ thống thuật ngữ của các đại triết gia như Descartes, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, Wittgenstein v.v..., bên cạnh nhiều tủ sách khác về triết học cổ đại và các triết gia đương đại. Theo dự kiến, bản dịch **TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC HEGEL** của Michael Inwood cũng thuộc tủ sách Blackwell này sẽ sớm được ra mắt trong thời gian tới.

Khi nắm vững được bộ khung khái niệm của các đại triết gia và các thời kỳ triết học chủ yếu, ta có tạm đủ chất liệu cho một từ điển thuật ngữ triết học được chất lọc.

Quan niệm rằng việc biên soạn một bộ từ điển triết học Tây phương là một việc làm dài hơi, chúng tôi mong nhận được sự kiên nhẫn, thông cảm và giúp sức của bạn đọc, khi chúng tôi chọn cách làm có vẻ nghịch thường: chuẩn bị phần chuyên sâu trước phần phổ thông. Cách làm này tuy khá vất vả và chậm chạp, nhưng hy vọng có thể phục vụ tốt hơn cho mục đích tìm hiểu căn kẽ một lĩnh vực đặc thù, rất phức tạp và trừu tượng là triết học, cũng như, với sự cố gắng và cẩn trọng, đề nghị cách phiên dịch những thuật ngữ thuộc nhiều truyền thống và trường phái

khác nhau, vốn không bao giờ dễ dàng nhận được sự tán đồng rộng rãi. Trong công việc này, chúng tôi được thừa hưởng bao nỗ lực và thành tựu của những bậc đi trước, với tất cả lòng biết ơn sâu xa của những kẻ hậu học.

Là kết quả đầu tay của một tập thể những anh chị em yêu thích triết học đến với nhau trong một “lớp học tự nguyện”, bản dịch này ghi dấu những kỷ niệm khó phai của một tình bạn và một sự hợp tác chân tình, đầy say mê trong bước đầu tiên của con đường vạn dặm. Tập thể dịch giả mong nhận được sự chỉ giáo của các bậc cao minh; những khuyết điểm, sai sót không thể tránh khỏi trước hết thuộc về trách nhiệm của người chủ trương và hiệu đính.

KANT VÀ NGÔN NGỮ TRIẾT HỌC

Không phải ngẫu nhiên khi chúng tôi đề nghị bắt đầu đến với thuật ngữ triết học Tây phương bằng *TỪ ĐIỂN TRIẾT HỌC KANT*. Đúng như soạn giả Howard Caygill, trong Lời tựa ngắn “Kant và ngôn ngữ triết học” đã nhận định: “Ảnh hưởng của triết học Kant đã và đang tiếp tục sâu rộng đến độ không dễ dàng nhận ra được. Việc nghiên cứu triết học trong truyền thống “phân tích” của khu vực Anh Mỹ lẫn trong truyền thống “lục địa” Âu châu là không thể hình dung được nếu không thừa hưởng nguồn thuật ngữ và khái niệm do Kant để lại. Ngay cả bên ngoài triết học, trong các ngành khoa học nhân văn, khoa học xã hội và khoa học tự nhiên, các khái niệm và cấu trúc lập luận của triết học Kant hiện diện khắp nơi. Bất kỳ nỗ lực thực hành *phê phán* nào về văn học hay xã hội đều là một đóng góp cho truyền thống Kant; bất kỳ ai phản tỉnh về những nội hàm nhận thức luận hay khoa học luận của công trình của chính mình đều thấy mình đang làm việc bên trong những thông số mà Kant đã xác lập. Thật thế, nhiều cuộc tranh luận hiện nay, dù trong mỹ học, lý thuyết văn học hoặc lý thuyết chính trị, cho thấy rõ xu hướng độc đáo là lập tức chuyển thành cuộc tranh luận trong việc lý giải Kant. Nhìn chung lại, hai trăm năm sau ngày mất của tác giả, triết học Kant đã tự khẳng định như là một điểm tựa không thể thiếu được trong việc định hướng về tinh thần”. Bên cạnh ảnh hưởng sâu rộng ấy, không ai có thể nghĩ ngờ công hiến lịch sử của Kant trong việc “sản định” và hiện đại hóa thuật ngữ triết học. Trước hết, Kant đã tiếp thu có phê phán và phát triển hệ thuật ngữ “cổ điển” từ cổ đại đến trung đại, minh định rành mạch ý nghĩa, nhất là mang lại sức sống mới cho chúng qua quá trình tư duy triết học bền bỉ và đầy sáng tạo của chính mình, chứ không làm cho các thuật ngữ trở nên xơ cứng, cằn cỗi và vô đoán như nơi một nhà “từ điển học” đơn thuần. Thứ hai, Kant tiếp tục triển khai nỗ lực đầy dũng cảm của triết gia tiền bối Christian Wolff là phiên dịch có hệ thống kho tàng thuật ngữ triết học từ tiếng Latinh sang tiếng Đức bản địa. Công việc này không chỉ góp phần quyết định vào sự hình thành ngôn ngữ triết học Đức, đặt nền móng vững chãi cho sự phát triển rực rỡ của triết học Đức từ nửa sau thế kỷ XVIII cho đến ngày nay, mà còn giúp tăng cường lòng tự tin vào khả năng truyền bá và “bản địa hóa” thuật ngữ và ngôn ngữ triết học nơi mọi quốc gia khác. Kant đã minh chứng hùng hồn rằng không một ngôn ngữ nào - kể cả tiếng Đức “quê mùa” của thời ông - phải vĩnh viễn cam chịu số phận “nôm na mách què”! Thứ ba, Kant đã mạnh dạn tiếp cận những lĩnh vực kinh nghiệm vốn bị loại trừ ra khỏi triết học trước đó. “Kant đã tái phát hiện ngôn ngữ triết học bằng cách du nhập những thuật ngữ và khái niệm mới mẻ từ bên ngoài triết học, cũng như tự giác tái định nghĩa rất nhiều những thuật ngữ và khái niệm truyền thống. Ma trận của những biến đổi về ngữ học và khái niệm này bắt nguồn từ các bài giảng của ông trong suốt bốn mươi năm về hàng loạt chủ đề khác nhau. Trong các bài giảng của mình, Kant minh giải những khái niệm triết học truyền thống đã định hình trong các sách giáo khoa chính thức bằng những chất liệu rút ra từ khoa học tự nhiên đương thời, từ báo chí, tiểu thuyết, thi ca, cũng như từ các sách y học và du ký”. Điều này cho thấy Kant thực sự đã mở đầu cho tinh thần giao thoa giữa triết học và đời sống, chấp nhận tính mạo hiểm trong những thử nghiệm tư duy, kể cả những khái niệm còn chao đảo, để mở rộng những chân trời suy tưởng, một truyền thống sẽ được các thế hệ sau tiếp bước, từ Hegel, Nietzsche, Husserl, Heidegger, Wittgenstein cho đến Deleuze, Derrida, Foucault v.v..

Đối với các tác gia lớn, việc biên soạn “từ điển” về họ là nhu cầu hiển nhiên. Thế hệ những nhà từ điển học đầu tiên về Kant là Mellin (1797) và Schmidt (1798). Là những người sống đồng thời với Kant, hai tác giả ca ngợi công lao xây dựng thuật ngữ triết học của Kant, nhưng

“xuyên suốt các công trình của họ, ta vẫn thấy có một sự căng thẳng nào đó giữa một bên là sự chính xác được Kant mang lại khi *cải tiến* ngôn ngữ triết học và bên kia là sự chưa ngã ngũ trong việc *làm giàu* ngôn ngữ triết học”. Một thế kỷ sau, sự căng thẳng này hầu như biến mất trong công trình đồ sộ *Kant Lexikon* (1930) của Rudolf Eisler. Trong công trình này, hệ thuật ngữ của Kant mang dáng dấp hàn lâm, kinh điển, không còn mang tính “tranh cãi” như nơi Mellin và Schmidt nữa, trái lại, là một cái “toàn bộ tự tồn”. Quan niệm này đã ảnh hưởng sâu sắc đến chủ trương biên tập và ấn hành Toàn tập Kant của Viện Hàn lâm Berlin, nổi tiếng với tên gọi quen thuộc: “Ấn bản Hàn lâm” (“*Akademie-Ausgabe*”). Quá trình “điển phạm hóa” của đời sau hầu như là số phận không thể tránh khỏi của các đại triết gia!

Vậy, ý kiến của bản thân Kant sẽ ra sao, nếu giả thử ông đọc được các công trình biên soạn từ điển về ông? Câu hỏi thật thú vị khi ta biết rằng tinh thần xuyên suốt và thẩm nhuần toàn bộ sự nghiệp của Kant là tinh thần *phê phán* và *tự-phê phán*. Đối với công việc *triết lý* và san định thuật ngữ triết học, Kant luôn giữ thái độ *ngghi vấn* (*problematisch*) và không tuyệt đối hóa, bởi tất cả nằm trong mối tương quan chặt chẽ với nhau. Trong cách nói của chính Kant, các khái niệm triết học là có tính *suy lý* (*akroamatisch/diskursiv*) chứ không phải có tính *định đề* (*axiomatisch*), nghĩa là, khác với các khái niệm hình học có định nghĩa không thể tranh cãi, các khái niệm triết học là kết quả suy lý của một tiến trình phản tư không có kết thúc về các vấn đề triết học. Chúng thường là sự trình bày gián tiếp, mà kỳ cùng chỉ dựa trên một sự *loại suy dựa vào sự tương tự* (*Analogie*). Trong *Phê phán năng lực phán đoán* (§59), Kant cho thấy ngay cả những khái niệm then chốt của triết học như *bản thể* (*Substanz*) và *cơ sở/căn cứ* (*Grund*) cũng là kết quả của một tiến trình loại suy từ mối quan hệ trong một lĩnh vực này (cái nâng đỡ và cái được nâng đỡ) sang một mối quan hệ khác trong tư duy triết học. Thêm vào đó, “định nghĩa” về chúng luôn phải dựa vào các thuật ngữ khác. Chẳng hạn, *bản thể* chỉ có thể được định nghĩa trong sự đối lập bổ sung với *tùy thể*, *khái niệm* với *trực quan*, *chất thể* với *mô thức* v.v.. Chúng không chỉ được định nghĩa theo kiểu phân đôi (disjunktiv), mà còn tham gia vào một mạng lưới những khái niệm làm cho ý nghĩa của chúng ngày càng phức tạp và phong phú.

Từ những nhận định ấy, soạn giả đề ra chủ trương biên soạn của mình như sau: “Từ điển này cố mang lại một bảng lược đồ về các phương diện nghi vấn và tương quan của từ vựng Kant. Thay vì giới thiệu một khái niệm như là một yếu tố cố định, có tính định đề trong “*triết học*” Kant theo kiểu của Eisler, các mục từ điểm lại lịch sử của vấn đề mà thuật ngữ là một sự đối trị, và cho thấy những phương thức để Kant đi đến chỗ xác định ý nghĩa của nó trong diễn trình suy tưởng. Thêm vào đó, mỗi mục từ gắn liền với một danh mục những thuật ngữ có liên quan, tạo nên một mạng lưới, trong đó nó đạt được trọn vẹn các tầng nấc ý nghĩa. Sau cùng, khi thấy thích hợp, các mục từ cũng xem xét số phận của khái niệm sau Kant, qua đó cho thấy vị trí then chốt của Kant ở giữa truyền thống và hiện đại. Tôi hy vọng rằng chiến lược biên soạn này sẽ giúp người đọc cảm nhận được sức mạnh và đẳng cấp của công trình suy tư triết học của ông, và từ đó, ít nhiều nhận ra lý do tại sao triết học Kant gây ảnh hưởng khổng lồ và hầu như không thể tát cạn lên nền văn hóa hiện đại”.

Từ điển này sẽ được sử dụng hiệu quả hơn khi kết hợp với ba quyển *Phê phán* của Kant đã được dịch và chú giải. Chính vì thế, chúng tôi xin phép tỉnh lược và không dịch bài dẫn nhập “*Kant và “thời đại phê phán”*” của soạn giả. Để có cái nhìn khái quát nhưng súc tích về triết học Kant, bạn đọc có thể đọc ngay mục từ *Triết học phê phán* trong từ điển này với sự giới thiệu ngắn gọn ba quyển *Phê phán* nổi tiếng của Kant.

BÙI VĂN NAM SƠN

Thay mặt tập thể dịch giả

Xuân Nhâm Th.n 2012

HỆ THỐNG CÁC TRÍCH DẪN VÀ VIẾT TẮT

TRÍCH DẪN TỪ TÁC PHẨM CỦA KANT

Hầu hết tên các tác phẩm của Kant được trích dẫn trong từ điển này đều được viết tắt. Muốn tìm nhan đề của tác phẩm nào, xin bạn đọc trước hết hãy xem “*Bảng danh mục viết tắt tên các tác phẩm của Kant*” dưới đây. Mỗi chữ viết tắt (theo thứ tự chữ cái trong cách viết tắt tiếng Việt) trong Bảng danh mục cho biết năm xuất bản và nhan đề tóm tắt. Nhan đề đầy đủ bằng tiếng Đức (với bản dịch sang tiếng Anh) được đặt trong “*Danh mục chi tiết các tác phẩm đã xuất bản của I. Kant từ 1747 đến 1967*” ở cuối sách. Trong mọi trường hợp, **năm xuất bản** sẽ là dấu hiệu chính để dễ tìm tên đầy đủ của tác phẩm trong “*Danh mục chi tiết...*” nói trên.

Các trích dẫn thường nêu số trang trong bản dịch tiếng Anh hoặc số tiểu đoạn (§) chung cho nguyên bản tiếng Đức lẫn bản dịch tiếng Anh và tiếng Việt (nếu có). Riêng tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy* có hai Ấn bản (bản A: 1781; bản B: 1787), được trích dẫn theo thông lệ căn cứ vào số trang trong nguyên bản tiếng Đức của cả hai ấn bản (vd: PPLTTT, A324/B380 (bản tiếng Việt của Bùi Văn Nam Sơn có ghi thêm số trang theo bản B)). Ở đâu có hai số trang (vd: CSSĐ, tr. 425, tr. 33) thì số trước là số trang trong nguyên bản tiếng Đức theo “Ấn bản Hàn lâm” (Akademie-Ausgabe), còn số sau là trong bản dịch sang tiếng Anh (cả hai đều có trong “*Danh mục chi tiết...*” ở cuối sách).

TRÍCH DẪN TỪ TÁC PHẨM CỦA CÁC TÁC GIẢ KHÁC

Được trích dẫn theo tên tác giả hay nhà ấn hành và năm xuất bản. Chi tiết đầy đủ xin xem trong “*THƯ MỤC THAM KHẢO*” đặt ở cuối sách, theo tên tác giả.

BẢNG DANH MỤC VIẾT TẮT

TÊN CÁC TÁC PHẨM CỦA KANT

(Xếp theo mẫu tự a,b,c,...)

BSL	1762	<i>Sự tinh vi sai lầm của bốn dạng tam đoạn luận</i>
BTL	1791a	<i>Về sự thất bại của mọi nỗ lực triết học trong Biện Thần luận</i>
CSSĐ	1785e	<i>Đặt cơ sở cho Siêu hình học về Đức lý</i>
DB	1768	<i>Về cơ sở tối hậu của sự dị biệt hóa các khu vực trong không gian</i>
ĐDH	1924	<i>Các bài giảng về Đạo đức học</i>
ĐHTD	1786c	<i>“Định hướng trong Tư duy là gì?”</i>
ĐLPĐ	1763b	<i>Thử du nhập Khái niệm về đại lượng phủ định vào trong Triết học</i>
ĐTLVL	1756d	<i>Sử dụng Siêu hình học kết hợp với Hình học trong Triết học tự nhiên</i>
ĐVCC	1764a	<i>Các quan sát về tình cảm đối</i>

		<i>với cái Đẹp và cái Cao cả</i>
GM	1766	<i>Giấc mơ của Thầy Bùa được lý giải bởi giấc mơ của Siêu hình học</i>
HBVC	1795	<i>Hướng đến nền Hòa Bình Vĩnh Cửu</i>
HHTĐ	1763a	<i>Luận cứ duy nhất khả hữu để ủng hộ cho một sự chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế</i>
KMLG	1784b	<i>Trả lời câu hỏi: “Khai minh là gì?”</i>
L	1800a	<i>Lôgíc học</i>
LA	1770	<i>Luận án Tiến sĩ: Về hình thức và các nguyên tắc của thế giới khả giác và thế giới khả niệm</i>
LS	1747	<i>Các ý tưởng về sự lượng định đúng dẫn các Lực sống</i>
LSPQ	1784a	<i>Ý tưởng về một lịch sử phổ quát với cứu cánh làm công dân thế giới</i>
LSTN	1755a	<i>Lịch sử Tự nhiên phổ quát và lý thuyết về Bầu Trời</i>
LTTH	1793b	<i>Về câu ngạn ngữ: “Có thể đúng về lý thuyết, nhưng vô dụng trong thực hành.”</i>
NLH	1798b	<i>Nhân loại học từ quan điểm thực tiễn</i>
NTĐT	1755c	<i>Nova dilucidatio: Một giải thích mới về các Nguyên tắc đầu tiên của Nhận thức Siêu hình học</i>
OP	1936	<i>Opus postumum (Di cảo)</i>
PĐ	1786b	<i>Phỏng đoán về khởi đầu của lịch sử nhân loại</i>
PH	1790c	<i>Về một phát hiện theo đó bất kỳ sự Phê phán mới mẻ nào về lý tính thuần túy đều thừa thãi so với sự phê phán lần thứ nhất</i>
PPLTTH	1788b	<i>Phê phán lý tính thực hành</i>
PPLTTT	1781 1787	<i>Phê phán lý tính thuần túy (Ấn bản A và B)</i>
PPNLPĐ	1790a	<i>Phê phán năng lực phán đoán</i>

PPNLPĐ (DN I)	1790b	<i>Dẫn nhập lần I cho Phê phán năng lực phán đoán</i>
SHHĐL	1797a	<i>Siêu hình học về Đức lý</i>
SHHTN	1786a	<i>Các cơ sở Siêu hình học của Khoa học Tự nhiên</i>
SL	1783a	<i>Sơ luận về bất kỳ Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể xuất hiện như là khoa học</i>
SN	1925- 34	<i>Các suy niệm</i>
TBSHH	1791b	<i>Siêu hình học đã có sự tiến bộ thực sự nào ở nước Đức từ thời Leibniz và Wolff?</i>
TG	1793a	<i>Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần</i>
THTH	1817	<i>Các bài giảng về Thần học Triết học</i>
THTN	1764c	<i>“Luận văn dự giải thưởng”: Nghiên cứu về sự phân biệt giữa các Nguyên tắc của Thần học tự nhiên và luân lý</i>
TT	1967	<i>Thư Tín triết học</i>
VĐĐY	1758	<i>Một lý thuyết mới về Chuyển động và Đứng yên</i>
XPK	1798a	<i>Sự xung đột giữa các phân khoa</i>

(*Chú thích* : a, b, c, d... sau năm xuất bản là trình tự xuất bản các tác phẩm trong năm ấy. Xem thêm: “*Danh mục chi tiết các tác phẩm đã xuất bản của I. Kant từ 1747 đến 1967*” ở cuối sách). Bảng chỉ mục Việt - Đức - Anh; Đức - Anh - Việt và Anh - Đức - Việt ở cuối sách.

A

A priori/a posteriori: → xem: **Tiên nghiệm/ Hậu nghiệm**

Ác (cái) [Hy Lạp: kakon; Latinh: malum; Đức: Böse, Übel; Anh: evil]

Xem thêm: Tâm thế, Tự do, Thiện (sự)/ Tốt (cái), Châm ngôn, Ý chí

Bàn luận của Kant về cái ác thừa hưởng một truyền thống tôn giáo và triết học phức tạp và lâu dài; nếu không biết đến truyền thống ấy, ắt nhiều sự phân biệt và nhấn mạnh có phê phán của ông hầu như không thể hiểu được. Truyền thống này, - kết hợp những ý niệm triết học Do Thái giáo, Kitô giáo và Hy Lạp, liên quan trước hết đến a) vị trí và b) nguồn gốc hay nguyên nhân của cái ác. Về vị trí, cái ác được đặt cố định trong một sự đối lập nhị nguyên với cái thiện: cái thiện được quan niệm về mặt triết học như đức hạnh hay sự tuyệt hảo, hoặc về mặt tôn giáo như sự công chính hay sự kính sợ Thượng đế. Bản tính của cái thiện đến lượt nó lại được quan niệm đa dạng, dựa vào ý niệm về cái thiện như ý chí của Thượng đế, hay như cuộc sống tốt đẹp hay sung sướng. Định nghĩa về cái thiện đã góp phần định nghĩa về cái ác. Nếu cái thiện được xem là một ý niệm như nơi Platon, thì liệu có buộc phải xem cái ác cũng là một ý niệm, hay nó được đồng nhất với cái đối lập với ý niệm, tức là, với vật chất, hoặc nó là một nguyên lý (tồn tại) độc lập, xung đột với cái thiện? Platon lập luận trong nhiều chỗ khác nhau cho mỗi lập trường ấy, như thực tế Kant sau này đã làm. Tương tự, quan niệm về khởi nguồn thiêng liêng của cái thiện cũng nảy sinh những vấn đề về địa vị của cái ác; liệu nó, giống như cái thiện, cũng có nguồn gốc từ Thượng đế, hay từ một địch thủ của Thượng đế, hay nó chỉ là một ảo tượng được sinh ra bởi sự thiếu thức nhận của con người về những cách thức của Thượng đế? Các nghiên cứu về cái ác của Aristoteles và Epicur lánh tránh các câu hỏi ấy. Aristoteles xem cái ác như một sự đi lệch thái quá khỏi cái trung dung; còn Epicur xem nó như bất kỳ cái gì gây ra đau khổ, nhưng chính những lập trường ấy đã để lại nhiều vấn đề cho hậu thế.

Định nghĩa về cái ác còn bị làm phức tạp hơn bởi những sự khác biệt về tiêu điểm riêng trong những sự bàn luận về cái ác. Liệu cái ác có nên được xem xét một cách siêu nhiên, quy chiếu đến thần học về cái ác, hoặc một cách tự nhiên quy chiếu đến những sự kiện ác trong thế giới, hoặc thậm chí một cách tâm lý học, quy chiếu đến những tâm thế và hành động ác của con người? Hầu hết các tác giả đều nối kết cả ba phương diện ấy, đáng chú ý nhất là Platon và phái Khắc kỷ trong triết học, tác giả của Sách của Job trong truyền thống Do Thái giáo, và những tác giả của kinh điển Kitô giáo. Những nhà Kitô giáo ngày càng nhấn mạnh kích thích tâm lý học của cái ác - một sự nhấn mạnh được rút ra từ học thuyết tự nhiên và thần học về tội tổ tông - và rồi lại nhấn mạnh đến vai trò của ý chí trên lý tính. Sự định hướng này đã đạt đến *apogee [cực điểm]* thần học của nó trong những trước tác của Augustinus vốn đóng vai trò trung tâm trong sự phản tư Kitô giáo về ý chí thiện và ác về sau (xem Augustinus, 1960, Quyển VII). Tư biện Kitô giáo trung đại về cái ác có thể được chia khái quát thành sự nhấn mạnh vào cái tự nhiên/siêu nhiên của Aquinas; và nặng hơn về hướng siêu nhiên/ ý chí luận theo phái Augustinus như Bonaventura, và rất lâu sau này là Luther.

Tiêu điểm bàn luận của Kant thay đổi vào nhiều giai đoạn khác nhau trong sự nghiệp của ông, mặc dù quan tâm của ông về mối quan hệ giữa cái ác với ý chí của con người vẫn giữ nguyên. Trong Mệnh đề IX cuốn NTĐT, chẳng hạn, ông đi từ một bàn luận thần học về sự cùng-tồn tại của cái thiện và cái ác trong sự sáng tạo hoàn hảo nhất của Thượng đế đến một *nguyên nhân học* (aetiology) về cái ác, một học thuyết tìm kiếm nguồn gốc của nó không ở Thượng đế mà trong “*một nguyên tắc bên trong*” của sự “*tự-quy định*” đặc thù của con người. Nguyên tắc này, sau này sẽ trở nên rõ ràng, không giống nguyên tắc mà nhà duy lý Wolff đã lập luận, tức nguyên tắc dựa trên tri thức có khiếm khuyết của ta về cái thiện, mà là một nguyên tắc về tính ác tận căn (radically evil principle), cố hữu trong ý chí con người. Dựa theo sự phân biệt trong NTĐT, cái ác của con người là một cái ác tiêu cực của khuyết tật (*malum defectus*) không phải

của lý tính mà là của ý chí; nó không phải là một cái ác tích cực của sự thiếu vắng (*malum privationis*); cái trước là một sự phủ định cái thiện, trong khi cái sau đưa ra những căn cứ thực định để thủ tiêu cái thiện.

Vào thời điểm của các trước tác chín chắn của ông, Kant đã tập trung nghiên cứu về cái ác hầu như chuyên biệt vào vấn đề ý chí của con người. Trong khi ông tỏ ra quen thuộc với những lập luận ủng hộ và chống lại tính tương hợp giữa sự hiện hữu của Thượng đế với cái ác trong thế giới, ông phát biểu rõ trong BTL rằng câu hỏi về cái ác được đặt ra theo cách này thì sẽ không thể xử lý được bằng nhận thức. Tuy nhiên, điều mà nhận thức có thể xử lý là cái ác có thể biến biệt được trong ý chí con người, và Kant đã xem xét điều này trong PPLTTH và TG.

Trong bối cảnh bàn luận về những đối tượng của lý tính thực hành trong PPLTTH, Kant phát triển một sự phân biệt giữa hai hình thức của cái ác. Những đối tượng khả hữu duy nhất của lý tính thực hành là cái thiện và cái ác, tức những thuật ngữ mà Kant nói là đã được sử dụng để dịch hai chữ Latinh: *bonum* và *malum*. Rồi ông chỉ ra rằng “*tiếng Đức có may mắn là sở hữu các cách diễn đạt*” [PPLTTH, tr. 59 [A 104] cho phép đưa ra một sự phân biệt giữa hai hình thức của cái thiện và cái ác. Kant dịch *bonum* vừa như *das Gute* (cái thiện/the good) vừa như *das Wohl* (cái tốt/well-being); tương tự, ông dịch *malum* như *das Böse* (cái ác/evil) và *das Übel* (cái xấu/bad). Sự đối lập giữa cái tốt và cái xấu quy chiếu đến “*cảm năng và đến tình cảm vui sướng hay không-vui sướng do nó tạo ra*”. Vì thế, nó lặp lại sự xếp ngang hàng cái thiện và cái ác với sự vui sướng và đau khổ của Epicur, trong khi Kant phân biệt sự vui sướng và đau khổ với cái thiện và cái ác đích thực. Thiện và ác đích thực không quy chiếu đến “*trạng thái cảm tính của con người*”, trái lại, biểu thị “*một mối quan hệ với ý chí*”, do đó, “*chỉ có phương thức hành động..., chỉ có châm ngôn của ý chí mới có thể được gọi là thiện hay ác chứ thiện và ác không phải là một sự vật*” (PPLTTH, tr. 60 [A 106]).

Việc định vị cái ác bên trong những châm ngôn của ý chí được tiếp tục khảo sát trong TG, nơi Kant phát triển luận điểm về cái ác *tận căn* (radical evil). Nguồn gốc của cái ác không nằm trong một đối tượng quy định ý chí, cũng không nằm trong một xu hướng hay xung lực tự nhiên, mà chỉ nằm trong “*một quy tắc được ý chí tạo ra để sử dụng sự tự do của mình, tức là, trong một châm ngôn*” (TG, tr. 21, tr. 17). Lý do cho việc lựa chọn giữa một châm ngôn thiện hoặc ác không thể được tìm thấy trong kinh nghiệm; nó là một hành vi tự do không đặt cơ sở trên những xu hướng cảm tính lẫn trên một châm ngôn nào khác của ý chí. Con người lựa chọn những châm ngôn quy định ý chí dựa theo những động cơ của quy luật luân lý hoặc của những bản tính cảm tính của họ. Sự phân biệt giữa một ý chí thiện và một ý chí ác phụ thuộc vào việc “*cái nào trong hai động cơ [được lấy làm] điều kiện cho cái kia*” (TG, tr. 36, tr. 31). Kant tiếp tục nói rằng tình trạng lựa chọn gay go này là không thể tránh được bởi đặc tính căn nguyên của cái ác, vốn được mô tả như một “*thiên hướng tự nhiên, không thể nhổ tận gốc được của những năng lực của con người*” (TG, tr. 37, tr. 32). Tuy nhiên, trong khi bản tính người thì yếu đuối, nó không độc ác – nó không biến bản thân cái ác thành một động cơ của ý chí; đúng hơn, bản tính con người thiếu sức mạnh để đi theo những nguyên tắc và sự biến biệt để phân biệt các động cơ. Tuy vậy, do bởi cùng sự tự do đã dẫn đến *malum defectus* [sự khuyết tật ác] của cái ác căn nguyên, thì cũng chính sự tự do ấy cho phép con người có thể vượt qua, - tuy không nhổ tận gốc -, thiên hướng ưa thích những động cơ của những bản tính cảm tính của họ hơn quy luật luân lý. Vì vậy, trong khi những thiên hướng đối với cái thiện và với cái ác đấu tranh với nhau để định hướng những châm ngôn của ý chí, thì “*hạt mầm của sự thiện [bị ngăn cản để] không phát triển theo cách bình thường*”, mặc dù điều này không ngăn cản ý chí được đào luyện và sở hữu một lịch sử. Điều này không đề nghị một cái trung dung tựa theo kiểu Aristoteles giữa cái thiện và cái ác – Kant công khai bác bỏ điều này trong một chú thích của quyển TG trang 39, 34 – trái lại, cho rằng cái thiện và cái ác liên tục đấu tranh với nhau để giành ưu thế (TG, tr. 82, tr. 77).

Khái niệm về cái ác tận căn của Kant là một ví dụ về một *malum defectus*, chứ không phải về một *malum privationis*: nó phủ nhận cái thiện hay quy luật luân lý làm động cơ cho các châm ngôn của ý chí, nhưng nó không thay thế cái thiện bằng một động cơ thiên về châm ngôn ác. Khái niệm này về cái ác đã cho phép Kant khẳng định khả thể của một lịch sử tiến bộ của con

người, trong đó cái thiện được thành tựu thông qua việc đào luyện ý chí. Những sự tinh tế của lập trường này đã bị nhiều nhà phê bình ông không nhận ra; họ xem học thuyết của ông về cái ác tận căn là để bào chữa cho sự tự do con người và vì thế, nói theo từ ngữ của Goethe, “đã bôi bẩn bộ áo triết học của ông”. Tuy nhiên, phiên bản của Kant về mối quan hệ giữa tự do và cái ác đã truyền cảm hứng cho nhiều trăm tư triết học lớn của thế kỷ XIX về cái ác, nổi bật là *Triết học Pháp quyền* của Hegel (1821, §§139 – 140), *Về Tự do con người* của Schelling (1809), *Khái niệm về Âu lo* của Kierkegaard (1844), *Phả hệ học của Đức lý* của Nietzsche (1887). Dưới ánh sáng của những sự kiện chính trị thế kỷ XX, quan niệm của Kant về cái ác tận căn như một *malum defectus* đối với nhiều nhà phê bình là có vẻ không đủ. Cuộc tàn sát người Do thái trong Thế chiến II được nhiều tác giả xem như một *malum privationis* độc ác chứa đựng sự lựa chọn một nguyên tắc ác; những người khác, nổi bật là Hannah Arendt (1964), đã lên tiếng theo một hướng có nhiều tính chất Kant hơn về “tính tầm thường của cái ác” nảy sinh từ một ý chí được thấm nhuần không bởi những động cơ độc ác hay cảm tính, mà từ một sự phục tùng không phản tỉnh và có tính quan liêu đối với “nghĩa vụ” [trong chủ nghĩa quốc xã].

Hoàng Phú Phương dịch

Ấn tượng [Đức: Eindruck; Anh: impression]

Xem thêm: Tác động, Tâm thức (G emüt) , Thụ nhận (tính, sự), Phản tư, Cảm năng

Ấn tượng-cảm tính là nguồn suối chính yếu của kinh nghiệm và nhận thức đối với các triết gia hoài nghi và các triết gia duy cảm cổ điển chống Platon như Democritus, Lucretius và Pyrrho chẳng hạn. Diogenes Laertius tường thuật rằng các nhà khắc kỷ xem ấn tượng và tri giác cảm tính là cái có trước tư duy và là nguồn gốc của “một tiêu chuẩn quyết định chân lý của sự vật”. Họ cũng phân chia ấn tượng tùy theo chúng thuộc giác quan hoặc không thuộc giác quan, một sự phân biệt được những người kế tục ở thời hiện đại là Locke và Hume phát triển thành sự phân biệt giữa ấn tượng *cảm tính* và ấn tượng *phản tư*. Với Kant, khái niệm “ấn tượng” đã trở nên nổi trội trong quyển CSPĐ thời kỳ tiền-phê phán, ở bản văn này, điều Kant quan tâm nhất là bảo vệ những ranh giới thích đáng giữa kinh nghiệm “thực” và kinh nghiệm “tưởng tượng”. Tuy chưa được phát triển, nhưng “ấn tượng” vẫn hiện diện rõ rệt trong nghiên cứu của Kant về tính thụ nhận của cảm năng, ở đó nó có vai trò như cơ sở của tri giác, tức như là chất liệu của tri giác bằng giác quan. Trong quyển LA chẳng hạn, sự phát hiện rằng không gian và thời gian là những yếu tố mô thức của trực quan được xác định bằng cách cho rằng chúng - và những phương diện mô thức khác của nhận thức - không được rút ra từ những ấn tượng cảm giác như là “những ấn tượng được phản tư”, trái lại, chỉ được kích thích và khởi động bởi chúng; thông qua chúng, tâm thức “kết hợp những ấn tượng cảm giác lại với nhau do sự hiện diện của một đối tượng gây ra, theo một phương cách cố định” (§15). Những ấn tượng vẫn có một địa vị tương tự trong quyển PPLTTT, tại đây tính thụ nhận của tâm thức (qua đó những đối tượng được mang lại cho ta) được xác định là “tính thụ nhận những ấn tượng” (A 50/B 74). Đối với “thuyết duy tâm phê phán” của Kant thì điều cần thiết là duy trì những ấn tượng trong hình thức nào đó để tránh gặp “vỏ dưa” của thuyết “duy tâm tuyệt đối”, nhưng chúng cũng phải được xem là thứ yếu thôi để tránh đụng “vỏ dưa” của thuyết duy nghiệm.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Ảo tượng [Đức: Schein; Anh: illusion]

Xem thêm: Cảm năng học/Mỹ học, Hiện tượng, Đẹp (cái), Biện chứng pháp, Lẫn lộn (sự), Chân lý

Sự phân tích về bản tính của ảo tượng là một trong những chủ đề không thay đổi trong tác phẩm của Kant, và là động cơ chính thúc đẩy ông định nghĩa lại siêu hình học. Ngay từ GM (1766), Kant đã tuyên bố như là cương lĩnh rằng siêu hình học phải là “môn khoa học về *những ranh giới của lý tính con người*”, là môn khoa học “loại bỏ ảo tưởng và tri thức rỗng tuếch tăng bốc giác tính” (GM tr. 386, tr. 354). Ông lấy lập trường tương tự trong LA (1770), theo đó siêu hình học cần phải tự thanh lọc khỏi các tiên đề và các nguyên tắc ảo tưởng “đánh lừa giác tính và tràn ngập toàn bộ siêu hình học một cách thảm hại” (LA §24). Phù hợp với dự án này,

PPLTTT được chia ra thành *Phân tích pháp* làm nhiệm vụ xác định những ranh giới của siêu hình học, và *Biện chứng pháp* hay “*Lôgic học về ảo tượng*”, là môn cho thấy những ranh giới này bị lý tính vượt qua như thế nào khi tạo ra những ý niệm siêu việt và vì thế, là những ý niệm ảo tưởng.

Cách hiểu của Kant về bản tính của ảo tượng được phát triển đáng kể từ các tác phẩm thời tiền-phê phán đến PPLTTT. Trong GM, ông tập trung vào những ảo tượng của trí tưởng tượng được hiểu bằng cách loại suy với ảo tượng quang học. Ở đây, ông quan tâm đến phương cách mà “các nhà thấu thị” như Emanuel Swedenborg “chuyển dịch ảo tượng trong trí tưởng tượng của họ và đặt nó ở ngoài bản thân họ” (tr. 343, tr. 331). Một quan niệm tương tự xem ảo tượng là một dạng sai lầm của thị giác cũng chiếm ưu thế trong NH (§13). Bên cạnh quan điểm xem ảo tượng là ảo giác có thể tránh được trong GM, Kant cũng gợi ý một xu hướng cơ bản hơn và không thể tránh khỏi của con người hướng đến ảo tượng khi đưa ra ẩn dụ về sự thiên lệch của giác tính con người quá hướng về “hy vọng trong tương lai” (GM tr. 349, tr. 337).

Trong LA, Kant đã cải tiến một cách đáng kể nghiên cứu của ông về ảo tượng, bằng cách tập trung vào “những ảo tượng của giác tính” hay “những tiên đề lẫn lộn” “đang cố bỏ qua những gì là cảm tính như thế điều này nhất thiết thuộc về một khái niệm của giác tính” (LA §24). Ông đề nghị phải nghiên cứu chúng sâu hơn để tìm ra “viên đá thử”, nhờ đó phân biệt phán đoán đúng với phán đoán sai. Nhằm mục đích này, ông trình bày ba loại tiên đề lẫn lộn hay “những ảo tượng của các nhận thức cảm tính”: *một là*, điều kiện khả thể cho việc trực quan một đối tượng bị nhầm tưởng là một điều kiện khả thể cho bản thân đối tượng; *hai là*, những điều kiện cảm tính được dùng để so sánh cái được mang lại để tạo ra một khái niệm lại bị nhầm tưởng là những điều kiện cho khả thể của đối tượng; *ba là*, những điều kiện cảm tính của việc thu gom một đối tượng vào dưới một khái niệm bị nhầm tưởng là những điều kiện cho khả thể của các đối tượng (LA §26-9). Trong mỗi trường hợp, ảo tượng là sự sai lầm khi xem một hiện tượng là chân lý. Trong LA, Kant vẫn tán thành với những hoài nghi của Descartes về bản tính ảo tượng của *bản thân (per se)* hiện tượng, cho dù ông bắt đầu tiến hành khai triển sự phân biệt, rất hệ trọng đối với triết học phê phán, giữa hiện tượng và ảo tượng. Sự phân biệt này xuất hiện trong *Về ảo tượng cảm giác và hư cấu thi ca* (1777) (tr. 203) và tạo thành một trong những luận cứ trung tâm của PPLTTT.

Trong PPLTTT, Kant trình bày sự phân tích chín mươi của mình về ảo tượng. Ông phân biệt rạch ròi giữa *hiện tượng (Erscheinung)* với *ảo tượng (Schein)* căn cứ vào sự phán đoán: những hiện tượng được mang lại cho cảm năng không phải là những ảo tượng, mà là những hiện tượng tất yếu, trong khi “chân lý và sai lầm... và, do đó, cả ảo tượng như là sự dẫn dắt sai lạc đến chỗ sai lầm, chỉ được tìm thấy ở trong phán đoán, tức là chỉ trong mối quan hệ giữa đối tượng với giác tính của ta” (PPLTTT A 293/ B 350). Giác tính của ta có thể, chẳng hạn, suy luận một cách sai lầm rằng các sự vật của hiện tượng được trực quan qua các mô thức của trực quan (không gian và thời gian) không phải là những đối tượng của hiện tượng mà là những vật-tự thân. Trong trường hợp này, “sẽ là lỗi riêng của tôi nếu tôi làm cho những gì mà tôi xem là hiện tượng trở thành ảo tượng bề ngoài” (B 69). Sự khai triển này về các tiên đề lẫn lộn trong LA là hết sức quan trọng cho sự phân tích phê phán về những ranh giới của giác tính, nhưng nó không còn là tiêu điểm chính cho sự giải phẫu của Kant về ảo tượng trong PPLTTT nữa. Trong PPLTTT, nó nằm trong “ảo tượng siêu nghiệm” của lý tính con người, được khảo sát trong phần “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” và trong sự soi xét kỹ lưỡng của phần này về những suy luận sai lầm.

Kant bắt đầu phần *Biện chứng pháp siêu nghiệm* bằng một dẫn nhập có nhan đề: “*Về ảo tượng siêu nghiệm*”, trong đó ông phân biệt ảo tượng siêu nghiệm với các “ảo tượng lôgic” ngẫu nhiên và có thể tránh được của các phán đoán sai lầm cũng như với các “ảo tượng thường nghiệm” có liên quan của sự lẫn lộn. Ảo tượng siêu nghiệm là “*tự nhiên* và không thể tránh khỏi” (PPLTTT A 298/B 354) và cốt yếu là “sự mở rộng giả trá [các phạm trù] của *giác tính thuần túy*” đến những điều kiện tuyệt đối của chúng, vượt khỏi những ranh giới của kinh nghiệm khả hữu. Biện chứng pháp siêu nghiệm hướng vào việc vạch trần sự mở rộng có tính siêu việt (transzendent) các khái niệm của kinh nghiệm, và phép biện chứng tất yếu mà nó gọi

ra, tức phép biện chứng “không thể tránh khỏi của lý tính con người, dù đã bị vạch rõ sự lừa dối của nó, vẫn tiếp tục lừa phỉnh lý tính” (A 298/ B 355). Kant mô tả ba trường hợp của phép biện chứng tự nhiên về ảo tượng siêu nghiệm trên đó các “khoa học tự phong” được xác lập: tâm lý học, vũ trụ học và thần học. Trong mỗi trường hợp, các thuộc tính của “điều kiện chủ quan của tư duy” được mở rộng và được xem là sự “nhận thức về đối tượng” (A 397). Ở những trường hợp này, đó là nhận thức về các đối tượng như: linh hồn, thế giới như là toàn thể, và Thượng đế. Kant tiếp tục cho thấy làm thế nào, trong mỗi trường hợp, các khoa học về những đối tượng ảo tượng này không chống nổi một “phép biện chứng tự nhiên” và sau đó, đưa ra một nghiên cứu hay một môn logic học về những ảo tượng của chúng.

Trong PPNLPĐ, Kant khai triển một nghiên cứu sâu hơn về ảo tượng, trong trường hợp này là ảo tượng nghệ thuật. Tác phẩm mỹ thuật không xuất hiện như là một sản phẩm, mà “phải có vẻ như là tự nhiên, cho dù ta ý thức rằng nó là nghệ thuật” (PPNLPĐ §45). Lập trường này chủ yếu là hệ quả của những điều kiện nghiêm ngặt đã được Kant xác lập cho một phán đoán thẩm mỹ đúng nghĩa trong phần *“Phân tích pháp về cái Đẹp”*, là phần đã tước bỏ bất cứ sự quy chiếu nào đến *mối quan tâm* ở những phán đoán như thế. Quan niệm rằng tác phẩm nghệ thuật trình bày một “tự nhiên thứ hai” có tính chất ảo tượng đã tỏ ra có ý nghĩa rất lớn đối với mỹ học lãng mạn, và vẫn còn tồn tại lâu dài sau khi đã nhìn nhận những giới hạn của sự mô tả của Kant về phán đoán thẩm mỹ về sở thích.

Thánh Pháp dịch

**Ảo tượng siêu nghiệm [Đức: transzendente Illusion; Anh: transcendental illusion] →
Biện chứng pháp, Ảo tưởng**

B

Ban bố quy luật/ Lập pháp (sự) [Đức: Gesetzgebung; Anh: legislation]

Xem thêm: Quy luật, Pháp quyền, Quy tắc, Nhà nước

Kant sử dụng mô hình ban bố quy luật trong triết học lý thuyết lẫn triết học thực hành của ông. Trong PPLTTT, giác tính được mô tả là “kẻ ban bố quy luật cho tự nhiên”, khi Kant yêu sách rằng tự nhiên chỉ có thể có được là do “sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của những hiện tượng theo những quy tắc” (A 127). Sau đó, ông đề cập đến “bậc Triết gia lý tưởng” như là “người ban bố luật lệ cho lý tính con người” (A 839/B 687), và, trong ngữ cảnh bàn luận về tác phẩm *Cộng hòa (Politeia/Republic)* của Platon, ông mô tả lý tưởng về nhà nước hoàn hảo như là sự hài hòa giữa lập pháp và hành pháp bên trong một hiến pháp, làm cho sự tự do của mỗi người phù hợp với sự tự do của mọi người. Những mô phỏng về nhà nước lý tưởng này được viết thành một trong những phát biểu về mệnh lệnh nhất quyết trong CSSĐ, qua đó, “tất cả các châm ngôn nào không phù hợp với sự ban bố quy luật phổ quát của chính ý chí tự do đều bị bác bỏ” (tr. 431, tr. 38). Một phát biểu như thế về mệnh lệnh nhất quyết phù hợp với các tiêu chuẩn của sự ban bố quy luật đạo đức được trình bày trong SHHĐL: có một quy luật phổ quát đi liền với một động cơ trong nghĩa vụ; ngược lại, sự ban bố quy luật bằng “một động cơ không phải là bản thân ý niệm về nghĩa vụ” thì chỉ có tính pháp lý (tr. 219, tr. 46).

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Bản chất [Hy Lạp: ousia; Latinh: essentia; Đức: Wesen; Anh: essence]

Xem thêm: Tùy thể, Định nghĩa (sự), Hiện hữu (sự), Mô thức, Chất liệu, Tự nhiên, Bản thể, Tổng hợp (sự)

Theo nghĩa cổ điển, bản chất là cái cấu thành bản tính riêng của sự vật và là cái được mang lại trong định nghĩa về nó. Quan niệm về “bản chất” được Aristoteles phát triển trong *Siêu hình học (Metaphysics)* như là bộ phận của câu trả lời cho câu hỏi “một sự vật là cái gì?” Khi định nghĩa về một sự vật, bản chất được phân biệt với các tùy thể và bản thể: các tùy thể luôn luôn được đặt làm thuộc từ cho một chủ từ và chỉ đóng vai trò là xác định tính chất cho một bản chất (Aristoteles, 1941, 1007b, 1-15), trong khi bản thể lại biểu thị sự vật là *cái đó* chứ không biểu thị sự vật là *gì*. Do đó, bản chất xác định “giống của một loài” hay đặc tính riêng có của nó (1030a). Aquinas làm rõ những điểm này khi ông bàn về bản chất như là một chức năng của sự kết hợp giữa chất thể và mô thức. Định nghĩa về bản chất không phải là định nghĩa theo mô thức, không tách khỏi chất thể, cũng không phải là định nghĩa theo chất thể và không được rút ra từ “việc cá biệt hóa chất thể”. Khi lấy ví dụ về bản chất của “con người”, Aquinas nói rằng bản chất này không phải “mô thức” của con người, cũng không phải “thịt, xương và các tùy thể nói lên chất thể này” mà đúng hơn là “thành tố có tính mô thức *trong quan hệ* với chất thể được cá biệt hóa” (Aquinas, 1952, I, 3, 3, chữ in nghiêng là nhấn mạnh của soạn giả, không phải của Aquinas).

Một trong những tác động của định nghĩa của Aristoteles về bản chất là sự xuất hiện của một mối quan hệ nước đôi giữa bản chất và sự hiện hữu. Với tư cách là một chức năng của quan hệ giữa mô thức và chất thể, bản chất không hoàn toàn có tính hình thức, tách biệt với sự hiện hữu, cũng không thuần túy có tính chất thể, được đồng nhất với sự hiện hữu. Với Descartes, và theo sau ông là Spinoza, tính nước đôi này được biến thành một sự đối lập giữa cái có thể được quan niệm với cái đang hiện hữu. Vì thế, trong “Suy niệm thứ năm”, Descartes gán bản chất cho những đối tượng khả hữu, cho dù những đối tượng này có thể không hiện hữu, đây là một điểm mà ông đã nhấn mạnh trong *Các đối thoại với Burman*, trong đó ông tuyên bố rằng đối tượng của vật lý học là “cái gì đang thực sự hiện hữu về mặt vật lý”, trong khi đối tượng của toán học “xét đối tượng của nó chỉ đơn thuần là khả hữu” (Descartes, 1976, tr. 23). Việc biến bản chất thành khả thể đã được Wolff và trường phái của ông hệ thống hóa; đối với họ, bản chất được định nghĩa là khả thể đơn giản (chẳng hạn – “Bản chất của một sự vật là

khả thể của nó”, Meissner, 1737, mục từ *Wesen*). Chính từ truyền thống này, Kant đã xây dựng quan niệm của mình về bản chất.

Trong SHHT, Kant định nghĩa bản chất theo kiểu Wolff là “nguyên tắc bên trong và hàng đầu của tất cả những gì thuộc về khả thể của một sự vật”, và phân biệt nó với bản tính (nature) hay “nguyên tắc bên trong và hàng đầu của tất cả những gì thuộc về sự hiện hữu của một sự vật” (tr. 467, tr. 3). Sự phân biệt này được thẩm nhuần bởi yêu sách của Kant trong cuốn L rằng ta không thể nào định nghĩa “bản chất *thực tồn* hay bản chất *tự nhiên* của các sự vật” (tr. 566-567) và rằng giác tính của ta bị hạn chế vào “bản chất logic” mà thôi. Lập luận của ông được làm sáng tỏ trong lá thư đề ngày 12 tháng 5 năm 1789 gửi cho K. L. Reinhold, trong đó Kant phê phán Baumgarten và những người theo thuyết Wolff vì đã mang lại cái vị thế siêu hình học cho “sự bàn luận về *bản chất, các thuộc tính* , v.v...” (TT, tr. 139). Trái lại, Kant một mực cho rằng khả thể chỉ duy nhất có ý nghĩa logic. Bản chất logic hay “*những thành tố*” thứ nhất [*primary constitutiva*] của một khái niệm có thể được xác định bằng “sự phân tích các khái niệm của tôi thành tất cả những gì tôi nghĩ về chúng”, trong khi đó, “bản chất *thực tồn* (bản tính tự nhiên) của bất kỳ đối tượng nào, tức là cơ sở sơ đẳng bên trong của tất cả những gì vốn tất yếu thuộc về một sự vật được mang lại, thì con người không thể nào khám phá ra được” (TT, tr. 140). Khái niệm về chất thể sở hữu bản tính logic là quảng tính và tính bất khả thâm nhập vốn “là tất cả những gì được hàm chứa một cách tất yếu và sơ khởi trong khái niệm của tôi và của mọi người về chất thể”, trong khi bản chất thực sự của chất thể, tức “cơ nền sơ đẳng, bên trong, [tự] đầy đủ của *mọi vật và nhất thiết thuộc về chất thể*, điều này vượt khỏi năng lực của các quan năng con người” (sđd). Lý do là vì có một “cơ sở cho sự tổng hợp” về bản chất “ít nhất cho *con người chúng ta*, đã mang *chúng ta* đến một chỗ để dừng lại”. Vì thế, đó chính thị là địa vị cổ điển của bản chất với tư cách là một chức năng của sự nối kết giữa mô thức và chất thể (theo cách nói của Kant là “sự tổng hợp”). Nó giới hạn nhận thức của ta về bản chất logic vào sự cấu tạo có tính tổng hợp của các hiện tượng mà thôi và nói lên rằng ta không đủ sức để có bất kỳ nhận thức nào về bản chất thực sự, thực tồn.

Trần Kỳ Đồng dịch

Bản thể [Đức: Substanz; Anh: substance] → Tùy thể, Chủ thể

Bản thể học/ Hữu thể học [Đức: Ontologie; Anh: ontology]

Là một từ mới được tạo ra trong thế kỷ XVII, bản thể học nguyên được sử dụng để biểu thị “siêu hình học tổng quát” đi trước các “siêu hình học chuyên biệt” gồm vũ trụ học, tâm lý học và thần học. Theo cách nói của Wolff (1719), bản thể học liên quan đến “những Nguyên lý Đệ nhất của nhận thức và của các Sự vật Nói chung” và chuẩn bị nền tảng cho việc nhận thức về những sự vật đặc thù như thể giới, linh hồn và Thượng đế. Đối với Baumgarten, trong cuốn *Metaphysica [Siêu hình học]* chịu ảnh hưởng từ Wolff, bản thể học là “khoa học về các thuộc tính của sự vật nói chung” (§4). Trong suốt cuộc đời giảng dạy của mình, Kant đã giảng về Siêu hình học dựa theo các văn bản của Baumgarten, nhưng, vì các mục đích sư phạm, ông đã không đi theo thứ tự trình bày của Baumgarten bằng việc bắt đầu với môn bản thể học (hầu như chiếm phần lớn nhất trong siêu hình học của Baumgarten). Như ông giải thích trong “*Thông báo về việc tổ chức các bài giảng*” vào năm 1765-1766, các bài giảng của ông về Siêu hình học bắt đầu với tâm lý học thường nghiệm, tiếp theo là vũ trụ học, và chỉ sau đó mới đến bản thể học, tâm lý học thuần lý và thần học (tr. 309, tr. 295).

Sự quan tâm về bản thể học trong các bài giảng về Siêu hình học đảm bảo rằng chúng được xếp hạng cao trong nghị trình phê phán của Kant. Thực tế, kiến trúc của cuốn PPLTTT đã báo hiệu sự phê phán đối với kiến trúc siêu hình học của trường phái Wolff, với ba đề mục của siêu hình học chuyên biệt được xét trong “Biện chứng pháp siêu nghiệm”, còn bản thể học thì ở trong “Phân tích pháp siêu nghiệm”. Kant rõ ràng đã lấy “Phân tích pháp đơn thuần về giác tính” thay chỗ cho “môn học với tên gọi rất tự hào là môn bản thể học, tự cho là chuyên mang lại những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm về những sự vật nói chung” (PPLTTT A 247/B 303). Qua điều này, ông muốn nói rằng các nguyên tắc của phân tích pháp siêu nghiệm “chỉ là những quy tắc cho sự trình bày về các hiện tượng”, không liên quan gì đến các sự vật nói chung, trái

lại, chỉ liên quan đến các đối tượng của kinh nghiệm mà thôi. Trong các văn bản sau này, Kant đơn giản xem phân tích pháp siêu nghiệm là bản thể học; vì thế, trong TBSHH, bản thể học được mô tả như “khoa học cấu thành một hệ thống của mọi khái niệm và nguyên tắc của giác tính, nhưng chỉ trong chừng mực chúng trình bày các đối tượng được mang lại bằng các giác quan và vì thế có thể được biện minh bởi kinh nghiệm” (TBSHH, tr. 260, tr. 53) hay, chứa đựng “các yếu tố của nhận thức tiên nghiệm của con người, gồm các khái niệm lẫn các nguyên tắc nền tảng” (tr. 315, tr. 161).

Bối cảnh bản thể học cho “Phân tích pháp siêu nghiệm” của cuốn PPLTTT đã được các học giả Đức như Heimsoeth (1956) và Heidegger (1929) tái phát hiện trong thế kỷ XX. Tác phẩm của họ đã tái phát hiện những phương diện trong tư tưởng của Kant vốn đã bị lãng quên trước những sự lý giải mang nặng màu sắc nhận thức luận của những nhà Kant-mới cuối thế kỷ XIX. Một ví dụ là những phương cách đa dạng mà Kant đã dùng để nói về “sự vật” hay đối tượng. Những phân biệt của Kant giữa *Ding [sự vật]*, *Objekt [Đối tượng/Khách thể]* và *Gegenstand [Đối tượng của tư tưởng]* đã bị đánh mất trong những cách đọc theo nhận thức luận của các nhà Kant-mới, và hầu như không thể nhận ra được nữa trong bản dịch [sáng tiếng Anh] kiểu Kant-mới như của Kemp Smith, trong khi tầm quan trọng riêng của chúng hẳn đã có thể được nhận ra trong những cách đọc nhạy cảm với bối cảnh bản thể học của triết học phê phán. Những cách đọc Kant theo bản thể học đã thúc đẩy việc đánh giá cao vị trí của Kant trong lịch sử triết học, cũng như đã đào sâu sự hiểu biết của ta về mối quan hệ giữa những phần khác nhau trong triết học của ông.

Trần Kỳ Đồng dịch

Bảng các phán đoán/ Bảng các phạm trù [Đức: Urteils- und Kategorientafel; Anh: table of judgements/ categories]

Xem thêm: Phạm trù [các], Nối kết [sự], Phán đoán, Tổng hợp [sự], Thống nhất [tính, sự]

Trong PPLTTT, Kant mô tả “bảng các phán đoán” như là “manh mối nhằm phát hiện tất cả các khái niệm thuần túy của giác tính”. Với ý này, Kant muốn nói rằng 12 phạm trù hay 12 khái niệm thuần túy của giác tính có thể được rút ra từ 12 “*chức năng của tư duy trong phán đoán*” (PPLTTT A 70/B 95-BVNS, tr. 231). Khái niệm kết nối hai bảng nói trên là khái niệm về sự tổng hợp hay sự thống nhất cái đa tạp. Bằng một bước đi quan trọng trong lập luận của mình, Kant khẳng định rằng “cùng một chức năng đã mang lại sự thống nhất những biểu tượng khác nhau trong một phán đoán cũng mang tới sự thống nhất trong sự tổng hợp đơn thuần những biểu tượng khác nhau trong một trực quan; và sự thống nhất này, nói một cách khái quát, chúng ta gọi là các khái niệm thuần túy của giác tính” (PPLTTT A 79/B 104-BVNS, tr. 240). Do đó, một khái niệm thuần túy của giác tính tương ứng với mỗi phán đoán, vì vậy sự tương ứng có thể được nhận ra nếu ta so sánh hai bảng này – (Xem bảng 1 và bảng 2 trong mục từ CÁC PHẠM TRÙ.)

Kant khẳng định rằng các phạm trù đưa ra một “bảng danh mục trọn vẹn” toàn bộ năng lực của quan năng giác tính (PPLTTT A 80/B 106-BVNS, tr. 241), một quan điểm được bàn thảo liên tục từ sau khi xuất bản PPLTTT. Các nhà phê phán từ Strawson (1966) tới Derrida (1978) đều đồng thanh chỉ trích cái cách mà bảng các phán đoán và các phạm trù không chỉ thống trị sự trình bày của Kant về các tư tưởng của mình trong PPLTTT, mà còn trong cuốn PPLTTH và PPNLPĐ. Quyển Phê phán thứ hai (PPLTTH) trình bày một “Bảng các phạm trù của tự do”, trong khi quyển Phê phán thứ ba trình bày phán đoán thẩm mỹ về sở thích dựa vào bốn đề mục phạm trù: lượng, chất, tương quan và tình thái. Các quan điểm vẫn còn chia rẽ xung quanh việc phải chăng bảng các phán đoán đơn thuần là hình thức trình bày mang tính lịch sử và không cần thiết, hay nó là bộ phận hợp thành của triết học Kant.

Nguyễn Văn Sương dịch

Bất tử (sự, tính) [Đức: Unsterblichkeit; Anh: immortality]

Xem thêm: Cái Tôi, Hữu tận, Vãng luận, Định đề, Tâm lý học, Linh hồn, Chủ thể

Trong PPLTTT, Kant tuyên bố đã phản bác các chứng minh tư biện về sự bất tử của linh hồn – như những chứng minh mà Moses Mendelssohn đã đưa ra trong *Phädon* (1767) – bằng cách vạch trần tính vãng luận của chúng (xem PPLTTT B 413). Những sự chứng minh như thế phụ thuộc vào giả định rằng cái Tôi với tư cách là điều kiện hình thức hay chủ thể logic của tư tưởng cũng đồng thời là một Tự ngã [hay cái Tôi] có tính cách bản thể, sở hữu phẩm tính là sự trường tồn. Tuy nhiên, khi hoàn toàn phá bỏ các cơ sở của những chứng minh tư biện ấy, Kant không buộc phải từ bỏ sự xác tín vào sự bất tử. Trong PPLTTH, sự bất tử tái xuất hiện cùng với sự tự do và Thượng đế như một “định đề của lý tính thuần túy thực hành”, tức “việc gán cho chủ thể sự kéo dài cần thiết” (tr. 133, tr. 138) vốn đã bị phủ nhận bằng những vãng luận làm cho sự chứng minh tư biện ấy trở nên rối rắm. Kant nhận thấy rằng định đề về tính bất tử là “rút ra từ điều kiện tất yếu cố tính thực hành của một sự kéo dài tương ứng với việc hoàn tất trọn vẹn quy luật luân lý” (tr. 132, tr. 137), một điều kiện được nâng đỡ bởi các định đề đi kèm với nó là sự tự do và Thượng đế. Các tác giả kế tục, như Heine (1965, tr. 295) và Nietzsche (1882), đã phản bác cả ba định đề ấy, xem chúng hoặc như các nỗ lực của Kant trong việc an ủi người giúp việc tên Lampe của ông hoặc như những sai sót trong việc phá hủy tận căn những chứng minh tư biện đã được hoàn tất trong phần Biện chứng pháp siêu nghiệm của cuốn PPLTTT. Cả hai lập trường này (của Heine và Nietzsche) dường như không công bằng, mặc dù đáng lưu ý rằng có rất ít sự biến hộ đương thời cho nghiên cứu của Kant về tự do và hành động luân lý lại viện đến hai định đề còn lại về Thượng đế và tính bất tử, vốn được cho là không thể tách rời với định đề về sự tự do.

Trần Kỳ Đồng dịch

Bên trong (cái)/ Bên ngoài (cái) [Đức: das Innere und Äussere; Anh: inner/ outer]

Xem thêm: Khái niệm của sự phản tư (các), Đồng nhất (sự), Ảo tượng, Đối lập (sự)

Sự đối lập này, cùng với những sự đối lập như: đồng nhất và dị biệt, nhất trí và đối lập, chất liệu và mô thức, tạo thành những khái niệm của sự phản tư được bàn trong PPLTTT. Đây là những khái niệm đã được năng lực phán đoán sử dụng trước khi có sự tổng hợp, và chúng được dùng để quy các biểu tượng vào cho trực quan hoặc cho giác tính.

Nếu những khái niệm này được ứng dụng trực tiếp cho kinh nghiệm, thì chúng sẽ làm xuất hiện những tính nước đôi (amphibolies) mà Kant đã nhận diện trong tác phẩm của Locke và Leibniz, đó là: Leibniz “đã trí tuệ hóa những hiện tượng”, còn Locke thì “cảm tính hóa tất cả các khái niệm của giác tính” (PPLTTT A 271/B 327). Trong trường hợp của cái bên trong và cái bên ngoài, tính nước đôi xuất hiện cốt yếu ở việc những khái niệm tương quan dùng để định hướng khái niệm và trực quan đã bị coi như là những phẩm tính khách quan. Thay vì để đánh dấu mối tương quan giữa đối tượng và phán đoán của chúng ta thì chúng lại được xem một cách không đúng đắn như những quan hệ khách quan giữa những sự vật. Những ảo tượng mà tình trạng nước đôi tạo ra là một loạt những ảo tượng của giác tính được bàn luận trước tiên trong AM [Các ảo mộng của Thầy Bùa. Lý giải bằng các ảo mộng của Siêu hình học] về sự lẫn lộn về cái bên trong và cái bên ngoài.

Trần Kỳ Đồng dịch

Biện chứng pháp [Đức: Dialektik; Anh: dialectic]

Xem thêm: Tuyệt đối, Phân tích pháp, Nghịch lý, Vũ trụ học, Thượng đế, Ý niệm, Ảo tượng, Vãng luận, Tâm lý học, Chủ thể, Thần học, Siêu việt, Nhất thể, Thế giới

Nội dung của môn Logic học siêu nghiệm trong PPLTTT được chia thành hai đề mục: “Phân tích pháp” và “Biện chứng pháp”. Phân tích pháp tháo rời những công việc có tính hình thức của giác tính và lý tính thành những yếu tố, và giữ vai trò như một bộ chuẩn tắc (canon), hay “hòn đá thử tiêu cực về chân lý”, trong khi biện chứng pháp là việc sử dụng những yếu tố này “như thể [chúng] là một bộ công cụ (organon) nhằm thực sự tạo ra – hay ít nhất cũng có vẻ tạo ra – các khẳng định khách quan” (PPLTTT A 61/B 85). Biện chứng pháp siêu nghiệm là một “

môn Logic học về ảo tượng”, được đổi lại bằng một “*sự phê phán ảo tượng biện chứng*” (PPLTTT A 62/B 86) trong triết học phê phán. Biện chứng pháp với tư cách là sự phê phán ảo tượng biện chứng, do đó, đi sau phân tích pháp trong cả ba quyển phê phán.

Kant biện minh việc ông sử dụng biện chứng pháp bằng cách quy chiếu đến “những ý nghĩa khác nhau” “mà người xưa đã sử dụng từ “biện chứng pháp” để đặt tên cho một môn khoa học hay nghệ thuật” (PPLTTT A 61/B 86), nhưng định nghĩa riêng của ông dứt khoát theo lối Aristoteles. Đây chỉ là một trong ba định nghĩa có ảnh hưởng về thuật ngữ được lưu truyền từ thời cổ đại. Thứ nhất là định nghĩa nâng biện chứng pháp lên “trên hết cả những nghiên cứu khác để làm viên đá gờ tường, có thể nói như vậy, – và không một nghiên cứu nào khác có thể được đặt một cách chính đáng lên trên nó” (Platon, 1961, *Cộng hòa*, 534e). Nó không gì khác hơn là phương pháp của bản thân sự nghiên cứu khoa học, tức phương pháp tìm định nghĩa qua những công việc tập hợp và phân chia có tính cách biện chứng (Platon, 1961, *Phaedon*, 266b). Ngược lại, trong *Topics*, Aristoteles phân biệt rạch ròi lập luận chứng minh (khoa học) với lập luận biện chứng: cái trước suy ra từ những tiền đề “đúng và tiên khởi”, còn cái sau suy ra từ “những tư kiến được chấp nhận một cách phổ biến” (Aristoteles, 1941, 100a, 28-30). Trong *Phân tích pháp II* (Aristoteles), biện chứng pháp “về nguyên tắc” được ví như môn tu từ học, vì nó sử dụng lập luận tam đoạn theo cách quy nạp từ những tiền đề được một người nghe nào đó chấp nhận để thuyết phục và tạo niềm tin. Với Aristoteles, biện chứng pháp, nói như Kant, thực ra là một môn Logic học về ảo tượng. Cicero phát triển xa hơn tiềm năng tu từ học của biện chứng pháp khi ông cố đặt tu từ học lên trên triết học. Ông chia tu từ học hay khoa học về lập luận thành hai phần: phần thứ nhất liên quan đến sự tổ chức các chất liệu của một lập luận mà ông gọi là *Topica*; phần thứ hai liên quan đến phương pháp đưa ra những phán đoán, và ông gọi là “Biện chứng pháp” (Long và Sedley, 1987, tr. 185).

Qua Boethius, truyền thống ngự trị của biện chứng pháp được truyền lại cho triết học Tây Âu là truyền thống của Cicero, với toàn bộ khoa học về lập luận giờ đây được gọi là “Biện chứng pháp”. Theo tên gọi này, truyền thống biện chứng pháp chuyển dịch giữa lập trường của Cicero và lập trường của Aristoteles, với nỗ lực chủ yếu cuối cùng nhằm hòa giải chúng là *Những định chế biện chứng* (1543) của Ramus. Công trình này chia biện chứng pháp – “năng lực diễn ngôn chính xác” – thành sự phát hiện và sự sắp đặt (phán đoán) (xem Ramus, 1549, tr. 12-14). Cách phân chia của Ramus được sao chép rộng rãi và trở thành tiêu chuẩn cho sự trình bày các văn bản logic học: sự phân chia riêng của Kant về logic học thành phân tích pháp (phát hiện) và biện chứng pháp (phán đoán) mang âm hưởng sự phân chia này, nhưng ông cũng dứt khoát phá vỡ nó. Biện chứng pháp của ông không hề đưa ra các quy tắc để thực hiện các phán đoán có sức thuyết phục, mà lại dạy cho ta biết làm thế nào để phát hiện và vạch trần những phán đoán có vẻ như là chân lý, nhưng thực ra chỉ là ảo tượng. Nó là một “sự phê phán về ảo tượng biện chứng” và không phải như trước đây là “một nghệ thuật kích hoạt ảo tượng biện chứng một cách giáo điều (một nghệ thuật tiếm thay rất phổ biến trong đủ loại nguy biện siêu hình học)” (PPLTTT A 63/B 88).

Những ảo tượng mà Kant sẽ phê phán không chỉ đơn thuần là những nguy luận nảy sinh từ ham muốn thuyết phục, mà còn suy ra từ “ảo tượng tự nhiên, không thể tránh khỏi” của lý tính con người. Những ảo tượng siêu nghiệm như thế nảy sinh từ “những nguyên tắc nền tảng và những châm ngôn sử dụng hoàn toàn có quyền uy của những nguyên tắc khách quan” (PPLTTT A 297/B 353). Nguồn suối cơ bản của ảo tượng là việc lý tính con người theo đuổi sự hoàn chỉnh và sự thống nhất để “không ngừng đi lên tới các điều kiện cao hơn để ngày càng tiếp nhận sự hoàn chỉnh của chuỗi các điều kiện và qua đó đưa sự thống nhất tối cao có thể có của lý tính vào trong nhận thức của ta” (PPLTTT A 309/B 365). Lý tính đi tìm cái toàn thể tuyệt đối của những điều kiện cho một sự vật có điều kiện nào đó, nhưng thay vì coi sự tìm kiếm này là theo đuổi một nguyên tắc tiệm cận có tính cách điều hành (regulativ), thì lý tính, qua các lối *suy luận* siêu việt và *biện chứng*, cố định hóa mục tiêu của sự hoàn chỉnh thành “*những khái niệm siêu việt* của lý tính thuần túy” (PPLTTT A 309/B 366). Đây là đối tượng của sự phê phán trong cả hai quyển về “Biện chứng pháp”.

“Biện chứng pháp” trong PPLTTT gồm hai ‘quyển’: quyển thứ nhất phê phán các khái niệm

siêu việt là Thượng đế, thế giới và chủ thể (linh hồn); còn quyển thứ hai phê phán những lối suy luận của các khoa học có tham vọng muốn nhận thức các đối tượng này. Khoa học về Thượng đế, tức thần học, được cho thấy là phải dùng đến những ý thể khi lập luận, còn khoa học về thế giới, tức vũ trụ học, lại rơi vào những nghịch lý; trong khi đó, khoa học về linh hồn, tức tâm lý học, lại mang tính vòng luẩn. Trong từng môn này, nỗ lực tạo ra sự hoàn chỉnh và sự thống nhất về Thượng đế, thế giới và linh hồn được trình bày như là biện chứng và dựa trên những tiền đề ảo tưởng và những lối suy luận không thể biện minh được.

Kant cũng tổ chức những nội dung trong các phê phán thứ hai và thứ ba (PPLTTH và PPNLPH) thành phân tích pháp và biện chứng pháp. Biện chứng pháp của lý tính thực hành nảy sinh từ việc cố gắng định nghĩa “sự Thiện tối cao”, là cái đưa đến “nghịch lý của lý tính thuần túy” (PPLTTH tr. 108, tr. 112). Rồi Kant đưa ra một “giải pháp phê phán” về nghịch lý này dựa trên những kết quả của sự phân tích về lý tính thuần túy thực hành. Tương tự vậy trong PPNLPH, biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận nảy sinh từ việc tìm kiếm những nguyên tắc nền tảng của phán đoán. “Nghịch lý của sở thích” gồm chính đề và phản đề rằng phán đoán về sở thích được, và không được, dựa trên những khái niệm. Thêm nữa, điều này đã mang lại một giải pháp phê phán vốn là giải pháp cứu vãn sự đối lập bằng cách định nghĩa khái niệm được bao hàm là “không xác định”. Biện chứng pháp của năng lực phán đoán mục đích luận trình bày một sự nghịch lý giữa các châm ngôn của sự giải thích vật lý/ cơ học và sự giải thích mục đích luận mà Kant giải quyết một cách có phê phán bằng cách vạch ra một sự lẫn lộn giữa nguyên tắc của phán đoán phản tư và nguyên tắc của phán đoán xác định.

Trong cả hai quyển phê phán sau, biện chứng pháp không còn được chú trọng nhiều như trong PPLTTT. Trong phần biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ, nó chẳng còn gì hơn là một tập hợp linh tinh các suy tưởng và quan sát. Đặc trưng phân biệt chính của nó không còn là lôgic học về ảo tưởng mà là nghịch lý của chính đề và phản đề được kết thúc bằng một hợp đề có tính phê phán. Cái trước đây chỉ đơn thuần là *một* hình thức suy luận biện chứng (nghịch lý/ antinomy) thì giờ đây, trong hai quyển phê phán sau, lại làm đặc trưng cho toàn bộ biện chứng pháp. Theo sau Kant, chỉ có Hegel trong *Khoa học lôgic* (1812) theo đuổi biện chứng pháp như là môn Lôgic học về ảo tưởng với sự nghiêm ngặt có thể sánh với biện chứng pháp được hoàn tất trong PPLTTT. Sau Hegel, biện chứng pháp lại hầu như được đồng nhất hoàn toàn với sơ đồ nghịch lý (antinomic shema) hẹp hòi. Trong truyền thống mác xít, quan niệm này về biện chứng pháp đạt đến đỉnh điểm trong “chủ nghĩa duy vật biện chứng”, nhân danh phép biện chứng, đã mở rộng sơ đồ nghịch lý chính đề-phản đề-hợp đề vào cho lịch sử của thế giới, giới tự nhiên và mọi sự vật. Bất chấp những nỗ lực của Kant trong PPLTTT, biện chứng pháp, lại một lần nữa, rơi vào tay “các nhà ngụ biện siêu hình học”.

Đinh Hồng Phúc dịch

Biện chứng pháp siêu nghiệm [Đức: transzendente Dialektik; transcendental dialectic] → Nghịch lý, Biện chứng pháp, Ý thể, Ảo tưởng, Suy luận, Vòng luẩn

Biện thần luận [Đức: Theodizee; Anh: theodicy]

Xem thêm: Đức tin, Thượng đế, Lịch sử, Thiên hựu, Thần học

Trong BSL (1791), Kant quay trở lại vấn đề biện thần luận, là vấn đề làm ông bận tâm suốt từ giữa cho đến cuối những năm 1750. Trong giai đoạn sớm hơn, ông đã đề cập biện thần luận của Leibniz hay “sự bảo vệ cho sự nghiệp tốt lành của Thượng đế”, tóm lược trong mệnh đề rằng “thế giới này là tốt nhất trong tất cả những thế giới khả hữu”. Mặc dù trong *Một nỗ lực phản tư về thuyết lạc quan* (1759), về tổng thể, Kant bảo vệ sự nghiệp tốt lành của Thượng đế, nhưng ông có những hoài nghi trên bình diện phương pháp luận về năng lực của con người trong việc nhận ra những con đường của Đấng Toàn năng (sđd., tr. 35, tr. 76). Những hoài nghi này được phát biểu lại trong BSL trên cơ sở của triết học phê phán giới hạn sự nhận thức trong những ranh giới của kinh nghiệm khả hữu.

Khi định nghĩa biện thần luận như là “những sự bảo vệ cho sự hiền minh tối cao của Đấng

Sáng tạo chống lại những than phiền của lý tính khi chỉ ra sự hiện hữu của những sự vật trong thế giới mâu thuẫn lại với cứu cánh hiền minh ấy” (BSL tr. 283), Kant đưa ra ba lĩnh vực than phiền: (a) sự thiêng liêng của Đấng Sáng tạo mâu thuẫn với cái ác luân lý trong thế giới, (b) lòng tốt của Đấng Sáng tạo mâu thuẫn với những bất hạnh và đau khổ, (c) công lý của Đấng Sáng tạo mâu thuẫn với sự miễn tội (BSL tr. 285). Ông cho rằng trong các trường hợp ấy, “lý tính đều hoàn toàn bất lực khi nó tiến hành xác định *mối quan hệ giữa thế giới này như ta biết qua kinh nghiệm với sự hiền minh tối cao*” (BSL tr. 290). Hoàn toàn phù hợp với những kết quả của triết học phê phán, Kant mô tả việc thực hiện “những giới hạn cần thiết cho các phản tư của ta” như là một “sự khôn ngoan phủ định” bằng cách chỉ ra sự thất bại của một biện thần luận tư biện, phát quang con đường cho một biện thần luận thực hành. Qua lý giải về câu chuyện của Job [xem: Sách Gióp. Kinh thánh, Cựu ước: người thánh thiện tên là Job/Gióp bị Thượng đế đến thử thách nhưng vẫn giữ lòng tin vào Thượng đế], Kant đi đến kết luận rằng “biện thần luận không phải là một nhiệm vụ của khoa học mà là một vấn đề của đức tin” (BSL tr. 293).

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Biểu trưng [Đức: Symbol; Anh: symbol] → Loại suy, Sơ đồ, Niệm thức

Biểu tượng, Hình dung thành biểu tượng (sự) [Latinh: repraesentatio; Đức: Vorstellung; Anh: representation]

Xem thêm: Phạm trù, Nhận thức (sự), Khái niệm, Trực quan; Ý niệm; Tri giác, Diễn tả (sự), Cảm giác

Trong PPLTTT, Kant định nghĩa biểu tượng là “những quy định bên trong của tâm thức ta trong mối quan hệ với thời gian lúc này hay lúc khác” (A 197/ B 242). Nhưng định nghĩa có vẻ ngắn gọn này dễ mang lại ấn tượng sai về tầm quan trọng trung tâm của khái niệm về biểu tượng trong triết học phê phán. Vì thế, để có một ý niệm rõ hơn về phạm vi của khái niệm này, ta có thể theo dõi sự phân loại các biểu tượng được giới thiệu sau đó cũng trong PPLTTT. Loại “*biểu tượng nói chung*” được chia thành những biểu tượng có hoặc không có ý thức. Mặc dù trong các trước tác tiền-phê phán chịu nhiều ảnh hưởng của trường phái Leibniz, Kant thường xuyên bàn về các biểu tượng không có ý thức (ĐLPH, tr. 191, 228 – 229), nhưng trong PPLTTT, Kant lại chỉ quan tâm đến các biểu tượng có ý thức, và đề xuất một sự phân chia các biểu tượng có ý thức bao gồm mọi yếu tố của nghiên cứu của ông về nhận thức và kinh nghiệm. Các biểu tượng có ý thức được gọi là các tri giác, các tri giác này lại được chia thành những cảm giác, hay những tri giác “chỉ quan hệ với chủ thể, diễn tả sự biến thái của trạng thái của chủ thể” và “những tri giác [có giá trị] khách quan” hay những nhận thức (PPLTTT A 320/B 376). Trước đây, Kant đã phê phán quan điểm của trường phái Leibniz, tức quan điểm cho rằng cảm năng là “*biểu tượng mù mờ về các sự vật*”; thay vào đó, Kant đã cho rằng cảm năng và các cảm giác của nó là “hiện tượng của cái gì đó, và là phương cách để ta được cái gì đó kích động” (A 44/B 51). Tri giác chủ quan này “về mọi mặt (*toto coelo*) đều khác” với tri giác khách quan.

Tri giác khách quan lại được chia thành trực quan và khái niệm; cái trước liên hệ “trực tiếp với đối tượng và có tính riêng lẻ, còn cái sau là gián tiếp, thông qua một đặc điểm có chung trong nhiều đối tượng” (PPLTTT A 320/B 377). Cả trực quan và khái niệm đều được sản sinh trong một “tác vụ của *tính tự khởi*”, trong đó trực quan “được mang lại *trước* mọi tư duy” (B 132); nhưng, trong khi trực quan mang lại một diện trường để trong đó cái đa tạp của trực quan có thể xuất hiện như một biểu tượng, thì chính khái niệm mới là cái tổng hợp các biểu tượng này thành kinh nghiệm và nhận thức. Sự áp dụng một khái niệm vào một trực quan trong phán đoán không gì khác hơn là “*biểu tượng của một biểu tượng*” về một đối tượng (A 68/B 93). Quan trọng hơn, cái “*Tôi tư duy*”, cái cho phép tôi đưa ra phán đoán này, tự nó được mô tả như “một biểu tượng nhất thiết phải có thể đi kèm tất cả mọi biểu tượng khác [của tôi]” (B 132). Bản thân các khái niệm cũng được phân biệt dựa theo việc chúng là thường nghiệm hoặc thuần túy. Các khái niệm thuần túy hay “*các ý niệm*” như Kant gọi chúng ở đây, hoặc là

các phạm trù như Kant gọi chúng ở chỗ khác, được mô tả là có “ *nguồn gốc phát sinh* ” của chúng “ *chỉ từ trong giác tính* ” (A 320/B 377). Thêm vào cho những biểu tượng đặc biệt này, còn có lớp các Ý niệm [siêu nghiệm] hay “ *các khái niệm của lý tính* ”, chúng là “ *các Ý niệm* ” vượt ra khỏi khả thể của kinh nghiệm.

Mặc dù biểu tượng có vai trò cốt yếu đối với nghiên cứu của Kant về nhận thức và kinh nghiệm, nhưng lại ít có sự bàn luận minh bạch về cái gì đang được hình dung, bởi ai (hay bởi cái gì), và [được hình dung] bằng cách nào. Trong PPLTTT, Kant dường như gợi ý rằng tâm thức (Gemüt) sở hữu một “ *năng lực biểu tượng* ” được sắp đặt một cách thụ động trong “ *quan năng tiếp nhận những biểu tượng* ” và một cách chủ động trong “ *tính tự khởi [trong sự sản sinh] của các khái niệm* ” (PPLTTT, A 50/B 74). Bản tính của năng lực biểu tượng này còn phức tạp hơn trong PPNLPĐ khi Kant phát biểu rằng “ *mọi biểu tượng bên trong chúng ta, bất kể chúng là đơn thuần cảm tính một cách khách quan hay hoàn toàn có tính trí tuệ, thì đều có thể được nối kết một cách chủ quan với sự thích khoái hay đau đớn, cho dù cả hai có thể không được ta nhận ra* ” (PPNLPĐ, § 29 [Phần 1, Chương 1, Quyển 2: “ *Phân tích pháp về cái cao cả* ”] – BVNS, tr. 195). Chúng có hiệu quả này là nhờ chúng có “ *sự ảnh hưởng lên cảm giác về sự sống* ” và bởi việc chúng góp phần hoặc là “ *tạo thuận lợi hoặc là gây trở ngại cho các sức sống [Lebenskräfte]* ” (sdd). Với điều này, toàn bộ lý thuyết về biểu tượng được đề xuất trong PPLTTT đã được đặt vào bên trong nghiên cứu về sự vui sướng và về triết học của trường phái Epicur về sự sống được phát triển kín đáo trong cuốn PPNLPĐ. Sự nối kết giữa biểu tượng và khoái cảm cơ thể mà Kant đã ngầm nói đến trong PPNLPĐ có thể giúp giải thích tại sao bản tính của chính biểu tượng, chứ không chỉ bảng phân loại của nó, vẫn chưa được khảo sát một cách tương xứng trong PPLTTT.

Hoàng Phú Phương dịch

Bốn phận [Đức: Verbindlichkeit; Anh: obligation]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Yêu cầu, Nghĩa vụ, Luật học, Quy luật, Phải là (cái)

Trong SHHĐL, Kant định nghĩa bốn phận là “ *sự phụ thuộc của một ý chí, vốn không phải là tuyệt đối tốt, vào nguyên tắc của sự tự trị* ” và chỉ rõ “ *tính tất yếu khách quan của một hành động từ bốn phận* ” là nghĩa vụ (Pflicht/ duty) (tr. 439, tr. 44). Ở đây bốn phận biểu thị tình trạng phụ thuộc của ý chí, trong khi nghĩa vụ quy chiếu đến tính tất yếu của việc làm theo bốn phận. Điều này được khẳng định ở quyển PPLTTH, trong đó bốn phận được định nghĩa là sự phụ thuộc phổ biến của ý chí con người vào quy luật luân lý, và nghĩa vụ được định nghĩa là “ *sự cưỡng chế một hành động* ” theo sau bốn phận ấy (tr. 32, tr. 32). Trong SHHĐL, Kant vẫn giữ quan niệm tổng quát này về bốn phận và nghĩa vụ bên cạnh một sự mở rộng khái niệm về bốn phận để bao gồm cả [khái niệm] quyền hạn. Với định nghĩa rộng hơn, bốn phận có giá trị như là “ *tính tất yếu phổ biến của một hành động tự do dưới một mệnh lệnh nhất quyết* ” trong khi nghĩa vụ là “ *hành động mà ai đó phải làm* ”. Từ điều này, Kant kết luận rằng trong khi chỉ có một nghĩa vụ để thực hiện một hành động, thì lại nhiều hình thức khả hữu về bốn phận (SHHĐL tr. 222, tr. 49) nhưng nghĩa vụ và bốn phận ấy không thể xung đột, vì cả hai đều là tất yếu (tr. 224, tr. 50). Bốn phận không chỉ thẩm nhuần nghĩa vụ mà còn cả quyền hạn, vì quyền hạn sẽ được Kant giải thích bằng “ *năng lực đặt những người khác vào dưới bốn phận* ” (tr. 239, tr. 64).

Sự thảo luận của Kant về mối quan hệ giữa bốn phận và quyền hạn thiên quá nhiều về tư pháp, hay những bốn phận của các cá nhân với nhau, và hiếm khi mở rộng đến bốn phận chính trị. Ông nói đến bốn phận chính trị trong quyển SHHĐL khi bàn về bốn phận của người đứng đầu nhà nước đối với pháp luật của cơ quan nắm chủ quyền tối cao [nhân dân], nhưng đây chủ yếu là một nhận xét ngẫu nhiên (tr. 317, tr. 128). Lý do để Kant nhấn mạnh đến bốn phận riêng tư chứ không phải bốn phận chính trị có thể được suy ra từ bài điểm sách của ông đối với tác phẩm *Grundsatz der Naturrechts* (*Nguyên lý của pháp quyền tự nhiên* , 1786) của triết gia theo trường phái Wolff là Hufeland. Kant phê phán Hufeland là đã ưa chuộng, theo kiểu Wolff, cái nguyên tắc về việc tạo ra con người hoàn hảo, mà để đạt đến được sẽ dùng đến vũ lực nếu cần, hơn nguyên tắc về lòng tôn kính các quyền và các bốn phận được rút ra từ hình thức của ý chí

tự do. Sau đấy, Kant mong muốn lấy các quyền giữa các cá nhân với nhau, và nói rộng ra là quyền của các cá nhân đối với nhà nước, làm cơ sở cho bốn phạm chính trị, và muốn rút những quyền này ra từ bốn phạm cơ bản là tuân theo quy luật luân lý. Với luận cứ này, Kant đã phá vỡ lập trường của triết học Wolff muốn rút các quyền và các bốn phạm cá nhân ra từ bốn phạm cơ bản của nhà nước là thúc đẩy phúc lợi chung.

Thánh Pháp dịch

C

“Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên” [Đức: “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft”; Anh: “Metaphysical Foundations of Natural Science”]

Xuất bản năm 1786, công trình này được Kant mô tả như là một sự “áp dụng” “Siêu hình học về tự nhiên” mà ông dự định viết dựa trên những nguyên tắc phê phán vào giữa thập niên 1780. Nó là một nỗ lực cung cấp “những nền tảng siêu hình học của lý thuyết về vật thể” (TT tr. 119), một nỗ lực, như Lời tựa sách đã nói, trình bày những điều kiện làm cho việc “áp dụng toán học vào học thuyết về vật thể” có thể có được (SHHTN tr. 472). Nỗ lực này đòi hỏi một “sự phân tích đầy đủ về khái niệm vật chất nói chung”, được trình bày trong bốn chương tương ứng với bốn đề mục của bảng phạm trù. Trong các chương này, Kant truyền tải “khái niệm vật chất cho cả bốn chức năng của giác tính” (SHHTN tr. 476, tr. 13), xem xét nó dựa vào sự vận động, vì “mọi thuộc tính gắn liền với bản tính tự nhiên của vật chất” có thể truy nguyên đến “sự vận động” (tr. 477 tr. 14). Chương thứ nhất, về “Những cơ sở siêu hình học của vận động học”, xét những phương diện về lượng của vật chất, xem xét vật chất dựa theo đại lượng thuần túy của sự vận động. Chương thứ hai, về “Những cơ sở siêu hình học của động lực học”, xem xét những phương diện về chất của vật chất dựa theo sự biểu hiện của lực hút và đẩy. Chương thứ ba, về “Những cơ sở siêu hình học của cơ học”, xét những phương diện về tương quan của vật chất, cụ thể là mối tương quan của các bộ phận vật chất đang vận động với nhau. Chương thứ tư, cũng đồng thời là chương cuối cùng, về “Những cơ sở siêu hình học của hiện tượng học” tương ứng với nhóm tình thái của các phạm trù, và xem xét “sự vận động hay đứng yên của vật chất chỉ đơn thuần được xác định bằng cách quy chiếu đến phương cách biểu tượng, hay tình thái, tức là, như là một hiện tượng của những giác quan bên ngoài” (tr. 417, tr. 15).

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Cách mạng (cuộc) [Đức: Revolution; Anh: revolution]

Xem thêm: Hiến pháp, Khai minh, Bài viết chính trị (các), Nhà nước

Mặc dù trong KMLG, Kant xem cách mạng như việc ngằm đặt “một sự cáo chung cho chế độ độc tài chuyên chế, tham lam hoặc cho sự đàn áp tìm kiếm quyền lực” (tr. 36, tr. 55), ông cũng xem nó như một tiềm lực cho những tiên kiến mới, những tiên kiến sẽ được dùng như là một cái ách kiểm soát khối đông quần chúng thiếu tư duy, “không khác gì với những tiên kiến mà chúng thay thế”. Ông không đặt niềm tin của mình đối với sự biến đổi xã hội và sự mở rộng của tư tưởng khai minh vào việc thay đổi định chế, mà vào sự phát triển của một công chúng được khai minh và một “sự cải cách thực sự trong tư duy”. Lập trường cải cách này được thôi thúc còn mạnh mẽ hơn nữa trong SHHĐL, trong đó Kant không tán thành một “quyền chống đối” (tr. 320, tr. 131). Nếu sự thay đổi định chế là cần thiết, thì nó phải được thực hiện “chỉ thông qua *cải cách* bởi chính người cầm quyền, chứ không do nhân dân, và do đó không phải bởi *cuộc cách mạng*” (tr. 322, tr. 133).

Thế nhưng, phản ứng của Kant trước những cuộc cách mạng trong thời đại ông lại mang tính nước đôi hơn là những bình giải lý thuyết của ông. Ông là một người ủng hộ nhiệt tình cho cuộc Cách mạng Mỹ, và phản ứng của ông về Cách mạng Pháp thì hết sức phức tạp. Trong PPNLPĐ § 65, các nhận xét của ông về “cuộc chuyển đổi toàn diện, mới được đảm nhận gần đây, của một dân tộc vĩ đại thành một nhà nước” là hoàn toàn có tính chất ủng hộ cho cuộc Cách mạng Mỹ: trong XPK ông nói về một “sự đồng cảm gần với lòng nhiệt tình” đang chiếm lấy những người chứng kiến cuộc cách mạng Pháp, là cuộc Cách mạng chứa đựng trong nó “tâm thế luân lý trong chủng loài người” (tr. 85, tr. 182). “Chủ đề luân lý” bàn đến ở đây có hai khía cạnh: thứ nhất đó là “quyền của mọi người đem lại cho mình một hiến pháp dân sự”, và thứ hai là sự đóng góp của một hiến pháp cộng hòa cho hòa bình. Thế nhưng trong một cước chú, Kant một mực cho rằng những nhận xét này không có nghĩa cho phép những ai sống dưới những chế độ quân chủ có quyền thay đổi chúng. Trong SHHĐL, lập trường của Kant thậm chí được phát biểu một cách mạnh mẽ hơn, với “xúc cảm luân lý” của những khán giả của cuộc

cách mạng chuyển thành sự khiếp sợ trước cảnh tượng hành hình nhà vua mà ở đó - ông nói - “như thể nhà nước phạm tội tự sát” (SHHDL, tr. 321, tr. 132). Ta có thể đọc thấy được sự nhất quán trong hai nhận xét này bằng cách xem những sự dị biệt trong các phản ứng của Kant là do những thời kỳ cách mạng khác nhau, hay thậm chí có thể xem ông như một người theo phái Jacobin đang lo che đậy những dấu vết của mình. Tuy nhiên, điều có vẻ đúng sự thật hơn cả đó là ông cho phép lập trường của mình được kiểm nghiệm và thay đổi trước những biến cố lịch sử.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Cái Tôi [Đức: Ich; Anh: I]

Xem thêm: *Trừu tượng, Thông giác, Ý thức, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Vỡn luận, Tâm lý học, Tự-Ý thức, Chủ thể*

Kant phân biệt hai nghĩa của “*cái Tôi*”, cho dù ông đã biến đổi các thuật ngữ trong đó ông tạo ra sự phân biệt, tùy lúc quy chiếu đến cái Tôi “*thường nghiệm*” và cái Tôi “*siêu nghiệm*”, cái Tôi “*tâm lý học*” và cái Tôi “*lôgic học*”, và sau cùng, “*cái Tôi như đối tượng*” và “*cái Tôi như chủ thể*”. Sự phân nhánh cái Tôi nảy sinh từ bản tính của Tôi - Ý thức: “việc cái Tôi ý thức về chính mình là một tư tưởng đã bao hàm một cái Tôi hai lớp” (TBSHH, tr. 270, tr. 73) – nó đòi hỏi rằng cái Tôi được suy tưởng vừa như một đối tượng của trực quan vừa như cái suy tưởng (xem thêm PPLTTT B 155). Cái Tôi thứ nhất là “cái Tôi tâm lý học” làm cơ sở cho “mọi tri giác và mối quan hệ của chúng, mà sự lĩnh hội (apprehensio) chúng là cách thức chủ thể bị kích động” (TBSHH, tr. 270, tr. 73). Cái Tôi này có thể được xem xét như một đối tượng của trực quan, và các công việc của nó được mô tả bằng những quan sát tâm lý học hoặc nhân học (xem NH §1).

Cái Tôi thứ hai thì khó mô tả hơn vì nó không phải là một đối tượng của trực quan. Kant lặp đi lặp lại lời cảnh báo chống lại việc biến cái Tôi siêu nghiệm với tư cách là một chủ thể lôgic của nhận thức, tức cái Tôi của [biểu tượng] “*Tôi tư duy*” hay “cái còn lại sau khi mọi tùy thể (tức các thuộc tính) bị lược bỏ” (SL §46), thành một bản thể. Cái Tôi này không thể là một “*chủ thể tuyệt đối*” hay thậm chí cũng không thể là một khái niệm mà “chỉ là sự quy chiếu các hiện tượng bên trong đến chủ thể vô danh của chúng” (SL §46). Việc biến cái Tôi này thành một bản thể có năng lực hành động như một “*nền tảng của tư tưởng*” là rơi vào một vỡn luận (paralogism) và là việc áp dụng các phạm trù bản thể và nguyên nhân chỉ có thể áp dụng thích hợp vào các hiện tượng cho một cái gì đó vốn không phải là một hiện tượng. Tuy nhiên, dù chỉ có thể nói rất ít về cái Tôi siêu nghiệm của “*cái Tôi tư duy*”, nhưng nó vẫn là tâm điểm trong nghiên cứu của Kant về kinh nghiệm. Nó đóng vai trò như “*một điều kiện luôn đi kèm theo toàn bộ tư tưởng*”, chứ không như một đối tượng của một kinh nghiệm khả hữu, mà chỉ như “điều kiện hình thức, tức là sự thống nhất lôgic của bất kỳ ý tưởng nào khi cái Tôi trừu tượng hóa khỏi mọi đối tượng” (PPLTTT, A 398).

Kant mô tả cái Tôi siêu nghiệm như một “tiền tố đơn thuần để chỉ một vật có ý nghĩa bất định” (SHHT, tr. 543, 103) và như một “biểu tượng “*cái Tôi*” đơn thuần và tự nó hoàn toàn trống rỗng, không có nội dung nào, do đó cũng không thể gọi biểu tượng ấy là một khái niệm mà chỉ là một ý thức đơn thuần đi kèm theo mọi khái niệm” (PPLTTT A 436/B 404). Nó không gì khác hơn là điểm cuối cùng có tính lôgic của một tiến trình trừu tượng hóa khỏi các vị từ của nhận thức để đạt đến một chủ thể tối hậu được định đề hóa làm cơ sở cho chúng và không thể chi tiết hóa được nữa. Kant sẵn sàng đặc trưng nó bằng sự loại suy: trong một trường hợp, ông khẳng định điều đó rằng “qua cái Tôi, hay Anh/ Chị ta hay Nó (sự vật) đang tư duy thì đều không có gì được hình dung ngoài một chủ thể siêu nghiệm của những tư tưởng = X” (PPLTTT A 346/ B 404), nhưng trong trường hợp khác, ông mô tả nó như “cái đối ứng phổ quát của thông giác, và bản thân chỉ là một tư tưởng đơn thuần” (SHHT, tr. 542, 103). Ông nhấn mạnh rằng cái Tôi là một “biểu đạt hoàn toàn trống rỗng” không biểu thị cái gì khác hơn “tư tưởng về một sự thống nhất tuyệt đối nhưng chỉ là sự thống nhất lôgic của chủ thể mà thôi” (PPLTTT A 356); bản thân nó không tồn tại như một bản thể hay nền tảng tối hậu làm cơ sở cho nhận thức và kinh nghiệm, mà chỉ đơn thuần là một chức năng lôgic tất yếu đi kèm theo nó.

Thay vì biến cái Tôi thành chủ thể chân chính của tư tưởng và hành động, Kant còn cho rằng ta có thể sẽ không bao giờ biết được đặc tính của nó ngoại trừ bằng sự loại suy. Ông mô tả mối quan hệ giữa cái Tôi thường nghiệm của con người cá nhân và cái Tôi siêu nghiệm vừa như chủ thể của nhận thức vừa như cái gì đó cực kỳ khó chỉ ra, nếu không nói là không thể nào chỉ ra được. Những nhà kế tục trực tiếp Kant thì lại ít ngại ngần hơn khi biến cái Tôi thành chủ thể siêu nghiệm mà về *nguyên tắc ta có thể biết được đặc tính và những hoạt động của nó*. Những nhà duy tâm siêu nghiệm, trên hết là Fichte (1794) và Schelling (1800), đã biến cái Tôi siêu nghiệm thành một nền tảng mang tính bản thể cho mọi nhận thức và hành động. Hegel (1807) đã phê phán Kant vì đã đặt ra một sự phân biệt hình thức giữa cái Tôi và Tự-Y thức, phê phán Fichte và Schelling vì đã hòa tan mọi sự phân biệt trong cái Tôi siêu nghiệm. Thay vào đó, bằng một hiện tượng học, Hegel đã lần theo những hình thái cụ thể có tính lịch sử được giả định bởi những sự phân mảnh của cái Tôi, được suy tưởng vừa như chủ thể vừa như bản thể. Sau đó, “*các nhà Hegel trẻ*” như Feuerbach (1830) và Marx (1843) đã tìm cách hợp nhất cái Tôi siêu nghiệm và cái Tôi thường nghiệm vào trong một chủ thể người, một sự phát triển vẫn còn ảnh hưởng và sức thuyết phục to lớn cho đến tận những nhà hiện sinh chủ nghĩa sau Thế chiến II như Sartre (1960). Tuy nhiên, gần đây, sự đồng nhất hóa chủ thể thường nghiệm và chủ thể siêu nghiệm trong chủ thể người đã bị nhiều nghiên cứu đặt thành vấn đề, trên hết là Nietzsche (1886) và Freud (1915). Những nghiên cứu này đã, một lần nữa, tách cái Tôi siêu nghiệm (hay “*cái Vô thức*”) khỏi cái Tôi thường nghiệm, và kháng cự lại sự cám dỗ muốn quy một chủ thể tối hậu – chủ thể người hoặc chủ thể gì khác – cho tư tưởng và hành động.

Hoàng Phú Phương dịch

Cảm giác [Đức: Empfindung; Anh: sensation]

Xem thêm: Kích động, Tâm thức, Tri giác, Biểu tượng

Một cảm giác nảy sinh khi năng lực biểu tượng bị kích động bởi sự hiện diện của một đối tượng (PPLTTT A 19/B 34). Nó được gọi là “chất liệu” của hiện tượng và được phân biệt với *tri giác (Wahrnehmung/perception)* vốn là cảm giác có ý thức đi kèm, mặc dù đôi khi nó cũng được coi là “chất liệu” của tri giác. Nó còn được (trong LA §15) coi là chất liệu của cảm năng, được bổ sung bởi mô thức hay “sự phối kết” của nó.

Mai Sơn dịch

Cảm năng [Đức: Sinnlichkeit; Anh: sensibility]

Xem thêm : Cảm năng học/ Mỹ học, Nước đôi, Ấn tượng, Trực quan, Thụ nhận, Không gian và thời gian, Giác tính

Học thuyết của Kant về cảm năng - đóng một vai trò cốt yếu trong triết học phê phán - là một sự tập hợp không dễ dàng của nhiều hình thức lập luận không tương thích với nhau. Những lập luận xa xưa cho lập trường của Kant là của Platon và Epicurus (đáng ngạc nhiên là Aristoteles lại vắng mặt trong văn cảnh này). Platon đại diện “phái duy trí” hạ thấp cảm năng, đẩy nó xuống những lĩnh vực của tính thụ động và ảo tưởng, còn Epicurus đại diện phái duy cảm “cho rằng tính hiện thực chỉ ở trong những đối tượng cảm tính” (PPLTTT A853/B881). Các nguồn suối gần nhất cho những thảo luận của Kant là những đại diện hậu kỳ của phái duy trí và phái duy cảm, đó là Leibniz và Locke. Kant cho rằng cả hai khuynh hướng đã bỏ qua sự phân biệt giữa cảm năng và giác tính, một bên xem cảm năng phụ thuộc vào giác tính, bên kia xem giác tính phụ thuộc vào cảm năng. Kant cố gắng tránh việc lựa chọn một trong hai hướng bằng cách dị biệt hóa mối quan hệ giữa cả hai, sao cho cái này không tan biến vào cái kia, nhưng lại cho phép chúng kết hợp với nhau trong kinh nghiệm.

Việc dị biệt hóa cảm năng như vậy dẫn đến một luận chứng cực kỳ phức hợp và đôi lúc gây bối rối về tính chất của cảm năng. Cảm năng phải được phân biệt với giác tính, nhưng lại có một yếu tố mô thức; tuy nhiên, yếu tố mô thức này không thấu gồm các đối tượng của cảm năng theo cùng một cách như cách thấu gồm của một khái niệm. Tương tự, cảm năng là có tính thụ nhận, đối lập với tính tự khởi của giác tính, nhưng điều này không có nghĩa nó là một *tabula*

rasa [tắm bằng trắng] thu động chỉ đơn thuần ghi nhận các ấn tượng, vì cảm năng cũng có một yếu tố tiên nghiệm, dù yếu tố này không giống với các phạm trù tiên nghiệm. Yếu tố này không được rút ra từ sự thống nhất nguyên thủy của thông giác. Vì thế, cảm năng không phải là tri giác mù mờ về một sự hoàn hảo thuần lý như quan niệm của phái Leibniz, cũng không phải là tính thụ nhận trực tiếp các ấn tượng của Locke, trái lại, có vẻ chia sẻ các phương diện của cả hai lập trường trong khi không đứng hẳn về một bên nào hết.

Việc cân bằng giữa hai lập trường ấy của Kant thể hiện rõ trong LA, cả trong việc tạo ra những thuật ngữ dùng để chỉ cảm năng và cái khả giác/cái cảm tính lẫn trong lập luận ở phần hai của luận án: *"Bàn về sự phân biệt giữa những sự vật khả giác và khả niệm nói chung"*. Trong LA §3, ông định nghĩa cảm năng như *"tính thụ nhận"* của một chủ thể nhờ đó trạng thái hình dung của riêng chủ thể có thể bị kích động theo một cách xác định bởi sự hiện diện của một đối tượng nào đó". Tính chất của tính thụ nhận này, hay những phương cách mà một chủ thể có thể bị kích động bởi sự hiện diện của một đối tượng, vẫn bị Kant để mặc không định nghĩa; trong §4, Kant tiến hành phân biệt giữa chất liệu và mô thức của một "biểu tượng của giác quan". Chất liệu hay "cảm giác" của một "biểu tượng cảm tính" không được một chủ thể cảm nhận trực tiếp [bằng giác quan], trái lại, "chất lượng" của nó phụ thuộc vào cách thức mà bản tính của chủ thể "có thể được điều chỉnh bởi đối tượng liên quan". Tính chất bổ sung của mối quan hệ giữa chủ thể và đối tượng thậm chí còn được nói rõ hơn trong trường hợp về mô thức của cảm năng. Trong §2 của LA, Kant quan tâm trước hết đến việc phân biệt mô thức của cảm năng với mô thức của giác tính, và mô tả nó như nảy sinh từ sự "phối kết" của các đối tượng tác động lên giác quan "theo một quy luật tự nhiên nào đó của tâm thức". Ông dùng thuật ngữ "phối kết" để phân biệt mô thức của cảm năng với sự "phác họa hay bất cứ loại niệm thức nào về đối tượng" có thể được giác tính mang lại; mô thức phối kết các đối tượng của giác quan được mô tả như một "phương diện" che đậy hay phủ lên chất liệu của cảm năng dựa theo "các quy luật bẩm sinh và bền vững".

Trong khi phần bàn về cảm năng ở §2 trong LA nhấn mạnh những phương cách khác với nghiên cứu của phái duy lý về cảm năng như một tri giác mù mờ (xem §7), thì trong §3 *"Bàn về những nguyên tắc về mô thức của thế giới cảm tính"*, Kant phân biệt nó một cách rạch ròi với những lập luận của phái duy nghiệm. Ông nhận diện hai nguyên tắc của thế giới cảm tính, đó là không gian và thời gian. Kant cho rằng cả hai nguyên tắc ấy không thể được rút ra từ các giác quan, mà được tiền giả định bởi các giác quan (§§14-15) và vì thế, đều là những nguyên tắc thuần túy chứ không phải thường nghiệm. Hơn nữa, cả hai là những trực quan hay những điều kiện chủ quan "nhờ vào bản tính của tâm thức con người, cho việc phối kết mọi sự vật cảm tính trong một quy luật cố định" (§14). Tính chất của chúng, với tư cách là những trực quan thuần túy, phân biệt chúng với những tính chất được rút ra từ những đối tượng của giác quan, bởi lẽ chúng tiền giả định những đối tượng như thế, vừa với những khái niệm, bởi lẽ những đối tượng của giác quan được quan niệm như "được đặt vào *trong* thời gian, chứ không phải như được *thâu* gồm vào *bên dưới* khái niệm chung về thời gian".

Với những luận cứ này, bản phác họa cơ bản của quan niệm phê phán về cảm năng hầu như đã được đưa ra. Trong PPLTTT, Kant phân biệt cảm năng và giác tính như "hai nguồn suối của nhận thức con người": các đối tượng được "mang lại cho chúng ta" qua cảm năng, còn "tư tưởng" được mang lại cho ta bởi giác tính (PPLTTT A15/B19). Cảm năng là có tính thụ nhận (A19/B32), nhưng lại chứa đựng những nguyên tắc tiên nghiệm được bàn trong phần "Cảm năng học siêu nghiệm", phần này tạo thành phần đầu tiên của học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức. Chất liệu của cảm năng hay "hiện tượng tương ứng với cảm giác" có thể được "sắp đặt theo những quan hệ nào đó"; những quan hệ này tạo nên mô thức của cảm năng. Đó chính là những trực quan thuần túy, tiên nghiệm về không gian và thời gian. Là thuần túy và tiên nghiệm bởi tính ưu tiên của chúng trước các hiện tượng, nghĩa là chúng không được rút ra từ các hiện tượng; là các trực quan bởi chúng phối kết chứ không thâu gồm các cảm giác theo phương cách thâu gồm của các khái niệm. Các đối tượng của giác quan được mang lại cho tính thụ nhận của chúng ta, nhưng theo một phương cách được khớp nối và có tổ chức cao; và mặc dù sự tổ chức này là chủ quan, nó không phải là một sản phẩm của tính tự khởi của chúng ta theo cách thái của các khái niệm thuần túy của giác tính. Và trong khi cảm năng được phân

biệt nghiêm ngặt với giác tính, các trực quan của nó sẽ trống rỗng nếu không có những đóng góp của các khái niệm. Các trực quan của cảm năng và các khái niệm của giác tính thích ứng và được làm cho thích ứng với nhau, cái đa tạp được phối kết của cái này vừa cấu trúc, vừa được cấu trúc bởi những sự thống nhất hình thức của cái kia.

Với lập trường này, Kant có vẻ muốn tránh “vỏ dừa” của phái duy tâm muốn quy giản cảm giác thành “những tri giác mù mờ của lý tính” (xem PPLTTT A13/B61) và tránh “vỏ dừa” của phái duy nghiệm muốn tách rời lý tính khỏi giác quan. Đối với ông, cả hai lập trường đều đưa đến một quan niệm khách quan luận về không gian và thời gian; phái này xem chúng như những mối quan hệ khái niệm có tính khách quan được tri giác một cách mù mờ, phái kia xem chúng như là những đặc tính của các đối tượng trong thế giới được các giác quan tri giác. Kant cố gắng xác lập một lập trường bao hàm được những cái hay trong các viễn tượng của phái duy tâm và phái duy nghiệm, nhưng không hoàn toàn đồng ý với lập trường nào cả. Ông làm vậy bằng cách duy trì tính chất thuần lý của phái duy tâm, và tính chất thụ nhận trong các lập luận của phái duy nghiệm, và bằng cách phân biệt các mô thức của cảm năng với các khái niệm, giữa chất liệu của cảm năng với cảm giác trực tiếp. Tuy nhiên, giải pháp của ông đã giải đáp cho bao nhiêu vấn đề thì cũng làm nảy sinh bấy nhiêu vấn đề khác, và đã tỏ ra cực kỳ dễ bị tổn thương trước những sự phản bác từ cả lập trường duy tâm lẫn lập trường duy nghiệm mà nó tưởng đã vượt qua được rồi.

Lê Quang Hồ dịch

Cảm năng học siêu nghiệm [Đức: transzendente Ästhetik; Anh: transcendental aesthetic] → Cảm năng học, Trực quan, Thụ nhận, Cảm năng, Không gian, Thời gian

Cao cả (cái) [Đức: Erhabene, das; Anh: sublime]

Xem thêm: Mỹ học/ Cảm năng học, Đẹp (cái), Vui sướng, Cân đối, Lý tính

Trong THTN, cái Cao cả xuất hiện trong một danh mục “các khái niệm có thể phân tích được một phần nào”, gồm không gian và thời gian, cũng như những tình cảm về cái đẹp và cái đáng ghét (tr. 280, tr. 252). Lý do ta không thể phân tích được các tình cảm như cái Cao cả và cái Đẹp là vì sự xuất hiện của chúng “không đến từ bản tính của các sự vật bên ngoài khơi dậy các tình cảm ấy cho bằng việc dựa trên tâm thế riêng của mỗi người được kích động bởi những sự vật ấy hướng đến sự vui sướng và đau khổ” (ĐVCC, tr. 207, tr. 45). Tuy nhiên, Kant thực sự đã đưa ra một sự đặc trưng hóa một phần về tình cảm về cái Cao cả, chủ yếu bằng cách đặt nó tương phản với cái Đẹp: cả hai [cái Đẹp và cái Cao cả] đều làm ta hài lòng, nhưng trong khi cái Đẹp quyến rũ ta, thì cái Cao cả lại “khuấy động” *tâm thức* (ĐVCC, tr. 209, tr. 47); cái Cao cả nhất định phải đơn giản, còn cái Đẹp thì lộng lẫy và được tô điểm. Trong ĐVCC, Kant sử dụng sự phân biệt này chủ yếu như một phương tiện để nêu đặc điểm của các đối tượng và các loại người, nhưng trong PPNLPĐ, ông đã mở rộng khái niệm này để bao hàm cả tình cảm được nảy sinh từ sự thất bại của trí tưởng tượng để bao quát “cái Lớn-tuyệt đối”, hoặc dựa theo sự đo lường (cái cao cả toán học) hoặc mãnh lực (cái cao cả năng động).

Trung tâm trong nghiên cứu về cái Cao cả là phương cách khiến nó có vẻ như “trái ngược với tính hợp mục đích xét về mặt hình thức đối với quan năng phán đoán của ta, vừa không thích hợp đối với quan năng diễn tả và hầu như còn bạo hành đối với trí tưởng tượng” (PPNLPĐ §23). Tuy nhiên, trong khi cái Cao cả tuy là một sự “kìm hãm sức sống trong giây phút”, thì nó lại “lập tức để cho sức sống tuôn trào càng mạnh mẽ hơn nữa” (PPNLPĐ §23). Sự chuyển dịch này xảy ra là vì sự kìm hãm quan năng phán đoán được tiếp diễn bằng một sự hiện thực hóa sức mạnh và phạm vi của các ý niệm của lý tính (PPNLPĐ §27). Cái Cao cả trong tự nhiên không gì khác hơn là một sự phản ánh các ý niệm của lý tính mà chúng ta hiểu sai nó do bởi sự lẫn lộn nào đó hay sự thay thế nào đó “(tôn kính đối tượng thay vì tôn kính Ý niệm về Con người trong chính chủ thể của ta)” (PPNLPĐ §27). Phương diện không thể diễn tả được này của cái Cao cả đã làm cho phần “Phân tích pháp về cái Cao cả” trở nên cực kỳ có ý nghĩa đối với các lý giải của Derrida (1978) và Lyotard (1991), nhấn mạnh những con đường mà triết học phê phán đã không ngừng bị gián đoạn bởi những mô men không thể kìm hãm được của

cái quá mức như cái Cao cả.

Trần Kỳ Đồng dịch

Câu hỏi của lý tính (các) [Đức: Vernunftfragen; Anh: questions of reason] → Khai minh, Quan tâm, Triết học, Lý tính

Cấu tạo (sự) [Đức: Konstruktion; Anh: construction]

Xem thêm: Cảm tính hóa, Toán học, Niệm thức (thuyết)

Trong *Bình giải về quyền đầu tiên của bộ Các tiên đề Euclid*, Proclus liệt kê sự cấu tạo cùng với sự phát biểu [định lý], trình bày, nêu đặc điểm, chứng minh và kết luận như là những bộ phận cấu thành của một định lý hình học Euclid. Nó “bổ sung những gì còn thiếu vào cái đã cho để tìm ra cái được tìm” (Prolus, 1970. tr. 159). Kant đã giữ lại nghĩa hình học này của từ nhưng đã mở rộng phạm vi của nó để bao gồm một nghiên cứu khái quát về sự trình bày hay *hypotyposis* [diễn tả bằng những biểu tượng cảm tính]. Nghiên cứu của Kant về sự cấu tạo giữ vai trò mẫu chốt cho cả triết học chuyên biệt về toán học lẫn một nghiên cứu khái quát hơn của ông về tri thức và nhận thức.

Kant trả lời câu hỏi được đặt ra trong quyền SL: “Làm thế nào toán học thuần túy có thể có được?”, bằng cách phát biểu “điều kiện đầu tiên và cao nhất cho khả thể” của nó, đó là “trực quan thuần túy nào đó phải tạo nên cơ sở cho nó, trong đó mọi khái niệm của nó có thể được trình bày hay được cấu tạo, tuy *in concreto* [cụ thể] nhưng lại là tiên nghiệm” (SL §7). Sự cấu tạo nối kết cái tiên nghiệm với cái cụ thể, và nó làm thế bằng cách “trình bày những khái niệm của nó trong trực quan”. Một khi khái niệm của giác tính hay “cơ sở của sự thống nhất cho sự cấu tạo” được trình bày trong trực quan, thì theo đó nó “xác định một không gian để giả định hình thức của một hình tròn” hay các dạng của một hình nón và hình cầu (SL §38). Kant đã mô tả thức nhận về bản tính của sự cấu tạo như là “cuộc cách mạng trí tuệ” đã làm nảy sinh toán học, cuộc cách mạng ở chỗ nhà toán học đưa ra “những gì được bao hàm một cách tất yếu trong những khái niệm mà ông tự nghĩ ra một cách *tiên nghiệm*, và diễn tả nó bằng sự cấu tạo” (PPLTTT B 12).

Kant mở rộng nghiên cứu của mình về sự cấu tạo theo hai hướng không hoàn toàn nhất quán. Trong phần Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp của quyền PPLTTT, ông dùng nó để phân biệt phương pháp toán học với phương pháp triết học. Đây là phần tiếp tục cho sự tranh cãi của ông với phong cách trình bày hình học của Wolff được khai mào trong THTN. Nhận thức toán học là *có tính tiên đề (axiomatic)* và xét “cái phổ biến trong cái đặc thù, hay thậm chí trong cái cá biệt”, trong khi đó nhận thức triết học là *có tính suy lý bằng ngôn từ (acroamatic)* và “chỉ xem xét cái đặc thù trong cái phổ biến” (PPLTTT A 714/B 742). Tuy nhiên, Kant cũng biến ý niệm về sự cấu tạo thành ý niệm then chốt trong nghiên cứu của mình về những nguồn gốc của kinh nghiệm trông sự nối kết giữa khái niệm với trực quan. Trong PH, sự cấu tạo được định nghĩa là “mọi biểu tượng của một khái niệm thông qua sự tác tạo (tự khởi) của một trực quan tương ứng” (PH tr. 192, tr. 111). Sự cấu tạo như thế là thuần túy, “nếu nó diễn ra thông qua trí tưởng tượng đơn thuần phù hợp với một khái niệm tiên nghiệm”, và là thường nghiệm, “nếu nó được thực hành dựa trên một loại chất liệu nào đó” (sdd.). Loại cấu tạo trước là *có tính niệm thức* và được đưa vào chương thuyết niệm thức của PPLTTT, trong khi loại cấu tạo sau là *có tính kỹ thuật*, được bàn trong PPNLPĐ, nhất là trong “Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất”. Trong cả hai trường hợp, ý nghĩa của sự cấu tạo được mở rộng vượt khỏi ngữ cảnh hình học nguyên thủy thành một nghiên cứu khái quát về sự trình bày các khái niệm ở trong trực quan.

Việc Kant mở rộng sự cấu tạo hình học thành một nghiên cứu về sự trình bày nói chung có tầm quan trọng đối với những phát triển triết để trong hiện tượng học thế kỷ XX, nhất là quyền *Những nguồn gốc của Hình học* (1954) của Husserl, và sự bình luận của Derrida (1962) về công trình này, cũng như trong công trình của Lyotard về “sự trình bày” từ năm 1971, nhưng trên hết là trong cuốn *Sự khác biệt* (1983). Nó đưa ra một điểm xuất phát cho việc nghiên cứu về sự trình bày khái niệm hay quy luật nhưng vẫn tôn trọng tính cá biệt cụ thể.

Châm ngôn [Đức: Maxime; Anh: maxim]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Điều răn, Tự do, Mệnh lệnh, Ý chí

Một châm ngôn được định nghĩa như một “nguyên tắc chủ quan của ý muốn” và được phân biệt với nguyên tắc khách quan hay “quy luật thực hành” (CSSĐ, tr. 100, tr. 13). Trong khi quy luật thực hành có giá trị hiệu lực đối với mọi tồn tại có lý tính và là “một nguyên tắc mà họ *phải* làm theo”, thì một châm ngôn “chứa đựng quy tắc thực hành do lý tính quy định phù hợp với những điều kiện của chủ thể (thường ngu muội hoặc chiều theo những xu hướng của bản năng), do đó, là nguyên tắc mà chủ thể làm theo *trong thực tế*” (CSSĐ, tr. 421, tr. 30). Trong CSSĐ, Kant liệt kê những điều kiện cho một châm ngôn dựa theo những phạm trù về lượng là nhất thể, đa thể và toàn thể. Một châm ngôn phải là nhất thể trong *mô thức* của tính phổ quát nảy sinh từ nhất thể [sự thống nhất] của ý chí; là đa thể trong chất liệu hay “các mục đích” của nó; và là toàn thể trong sự “xác định trọn vẹn” của “mọi châm ngôn bằng công thức rằng mọi châm ngôn bắt nguồn từ sự tự-đề ra luật cho chính mình phải được làm cho hài hòa với vương quốc khả hữu của mục đích như vương quốc của tự nhiên (tr. 436, tr. 41-42). Theo quan niệm của Kant, hành động luân lý chủ yếu là ở việc thẩm tra các châm ngôn bằng những phát biểu khác nhau của mệnh lệnh nhất quyết. Việc thẩm tra các châm ngôn là phương cách để xét xem quy luật khách quan của lý tính quan hệ như thế nào với một ý chí vốn phục tùng những ảnh hưởng và những xu hướng khác. Mệnh lệnh nhất quyết giữ vai trò như là bộ chuẩn tắc để đánh giá những châm ngôn hành động; hành vi luân lý đòi hỏi ta phải “hành động như thể châm ngôn hành động của bạn phải trở thành một quy luật phổ quát của tự nhiên thông qua ý chí của bạn” (tr. 421, tr. 30). Do vậy, châm ngôn hành động của sự khôn ngoan nói rằng “khi tôi ở trong cảnh khốn cùng tôi có thể đưa ra lời hứa dối trá” sẽ thất bại trước sự thẩm tra của mệnh lệnh nhất quyết; bởi lẽ, Kant khẳng định rằng, “quả tôi có thể *muốn* nói dối nhưng tuyệt nhiên không thể muốn việc nói dối trở thành một quy luật phổ quát” (tr. 403, tr. 15).

Hoàng Phong Tuấn dịch

Chân lý [Hy Lạp: aleitheia; Latinh: veritas; Đức: Wahrheit; Anh: truth]

Xem thêm : Phân tích pháp, Hiện tượng, Xác tín (sự), Xem-là-đúng (sự), Ảo tượng

Câu trả lời của Kant cho câu hỏi “chân lý là gì” được trình bày dựa vào “tiêu chuẩn phổ biến và chắc chắn để biết được chân lý của một nhận thức” (PPLTTT A58/B82). Sau khi xem xét định nghĩa duy danh được xem là đương nhiên về chân lý như “sự trùng hợp của nhận thức với đối tượng của nó” (A58/B82), ông tuyên bố rằng không thể có tiêu chuẩn phổ biến nào “có giá trị cho mọi nhận thức không phân biệt những đối tượng của chúng” (A58/B83). Tuy nhiên, trong khi điều này là đúng với nội dung của nhận thức, thì ta có thể xác lập một tiêu chuẩn lôgic, tiêu cực về chân lý trong chừng mực “những quy luật phổ biến và tất yếu của giác tính” (A59/B84) được lôgic học trình bày như là một *điều kiện không thể thiếu [conditio sine qua non]*. Bởi lẽ, “cái gì mâu thuẫn lại với những quy luật ấy là sai” (sdd) mặc dù sự trùng hợp với những quy luật này tự nó không phải là một tiêu chuẩn đầy đủ của chân lý.

Bên trong khuôn khổ phê phán, quan niệm về “sự trùng hợp của một nhận thức với đối tượng của nó” mang một ý nghĩa mới, đặc biệt là dưới ánh sáng của tiên đề cơ sở của nó phát biểu rằng “những điều kiện cho *khả thể của kinh nghiệm* nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho *khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm*” (PPLTTT A158/B197). Điều này có nghĩa là những điều kiện của kinh nghiệm qui định sự trùng hợp giữa nhận thức và đối tượng, hay như Kant nói, “kinh nghiệm mang lại cho ta quy luật và là nguồn suối của chân lý” (A318/B375). Những điều kiện của kinh nghiệm bao gồm những hiện tượng được mang lại thông qua trực quan tiên nghiệm và được tổng hợp bằng những khái niệm tiên nghiệm thuần túy của giác tính. Vì thế, Kant có thể nói rằng sự tổng hợp những yếu tố này “như là nhận thức tiên nghiệm, lại chỉ có được chân lý (là sự trùng hợp với đối tượng) là khi nó không chứa đựng gì khác hơn là những gì tất yếu cần thiết để mang lại sự thống nhất tổng hợp của kinh nghiệm nói chung (A158/B197). Điều này phải bao gồm, như Kant giải thích kỹ, “những điều kiện mô

thức của trực quan tiên nghiệm, sự tổng hợp của trí tưởng tượng và sự thống nhất tất yếu của tổng hợp ấy trong một Thông giác siêu nghiệm” (A158/B197). Với lập luận này, Kant bác bỏ bất kỳ quan điểm nào theo thuyết Platon xem chân lý như là sự phù hợp giữa nhận thức với một ý niệm, đồng thời cũng bác bỏ một sự đánh đồng kiểu Platon giữa cảm năng và ảo tượng. Những hiện tượng không còn được xem như những ảo tượng nữa, mà là một yếu tố bản chất của kinh nghiệm và do đó, là của chân lý.

Bên cạnh nghiên cứu này về chân lý như là “sự phù hợp với đối tượng”, Kant cũng trình bày một chân lý được trình bày dựa theo tính giá trị hiệu lực. Trong phiên bản này, chân lý được bàn luận dựa vào “việc xem-là-đúng” hay tính giá trị hiệu lực chủ quan và khách quan của các phán đoán. Nó có ba mức độ: *tư kiến*, tức cái có ý thức nhưng không đầy đủ cả về mặt chủ quan lẫn khách quan; *lòng tin*, tức cái có ý thức chỉ đầy đủ về mặt chủ quan nhưng không đầy đủ về mặt khách quan; *tri thức*, tức cái đầy đủ cả hai mặt chủ quan lẫn khách quan và do đó là *sự xác tín* (PPLTTT A822/B850). Tuy nhiên, quan niệm về sự đầy đủ khách quan có thể được đưa ra để bao hàm bên trong nó định nghĩa về “chân lý như sự phù hợp với đối tượng” (A58/B82).

Hoàng Phong Tuấn dịch

Chất [Đức: Qualität; Anh: quality] → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù

Chất liệu [Đức: Materie; Anh: matter] → Chất thể

Chất thể/Chất liệu/Vật chất [Đức: Materie; Anh: matter]

Xem thêm: Tùý thể, Vật thể, Khái niệm phản tư (các), Động lực học, Mô thức, Cơ học, Chuyển động (sự), Hiện tượng học, Chuyển động học, Bản thể

Trong triết học phê phán, Kant dành một vai trò tương đối hạn chế cho khái niệm “chất thể” hay “vật chất”. Chất thể được xác định về mặt tính từ là “chất thể của hiện tượng” và “chất liệu cho nhận thức”, với nghĩa trước thì chất thể là “hiện tượng tương ứng với cảm giác” (PPLTTT, A 20/B 34) và với nghĩa sau là cái gì “thu hoạch được từ các giác quan” (PPLTTT, A 86/B 118). Chất thể luôn đối lập với mô thức, và cùng với mô thức làm thành một trong bốn cặp các khái niệm phản tư. Chất thể có nghĩa là “cái có thể được quy định nói chung” đối lập với mô thức, vốn có nghĩa là sự quy định nói chung (PPLTTT, A 267/B 323). Cũng như với mọi khái niệm phản tư, chất thể và mô thức không phải là cái gì tự thân mà biểu thị những phương cách để giác tính hướng mình đến kinh nghiệm. Do đó chất thể chỉ đơn thuần biểu thị những gì được các mô thức của trực quan và giác tính quy định ở trong kinh nghiệm, vì vậy, chất thể là một thuật ngữ của *sự phản tư* về “các sự vật tự thân xuất hiện ra” (PPLTTT, A 268/B 324), chứ không phải là một hiện tượng đơn thuần hoặc một vật tự thân.

Trong PPLTTT, chất thể được phân biệt với bản thể hay với cái thường tồn trong kinh nghiệm, vì nó “không có nghĩa là một loại bản thể hoàn toàn khác biệt và dị tính với đối tượng của giác quan bên trong (linh hồn), mà chỉ có sự khác nhau về loại của những hiện tượng về những đối tượng – không nhận thức được đối với ta về mặt tự thân – mà những biểu tượng về chúng được ta gọi là những biểu tượng bên ngoài” (PPLTTT, A385). Thực vậy, cái được gọi là chất thể không gì khác hơn là các kết quả trong giác quan bên ngoài của “những biến đổi về vị trí”, trong khi các lực thẩm nhuần chất thể không gì khác hơn “là nỗ lực đơn thuần quy về các mối quan hệ trong không gian như là các kết quả của chúng” (A 386). Chất thể cũng không phải là một vật tự thân; với tư cách là một khái niệm phản tư, nó “không ở trong số những đối tượng của giác tính thuần túy” và cho dù ta có xét đến nó như thế, “đối tượng siêu nghiệm có thể làm nền tảng cho hiện tượng mà ta gọi là vật chất chỉ là một cái gì đó mà ta không hiểu gì về bản tính của nó, dù có ai đó tự cho rằng có thể truyền đạt cho ta” (A 277/B 333). Khái niệm phê phán (của Kant) về chất thể quả thực đã tước bỏ toàn bộ những phẩm cách vốn được gán cho khái niệm này trong lịch sử triết học, nghĩa là, vừa không phải là “vật chất tự thân” (*hyle*) vừa không phải bản thể vật chất làm nền tảng cho các tùý thể.

Tuy nhiên, với SHHTN, Kant dành trọn quyển sách để bàn về vật chất, hay đúng hơn là bàn về “những nguyên tắc cho sự cấu tạo các khái niệm thuộc về khả thể của vật chất” (SHHTN tr. 472, tr. 9), cụ thể là những nguyên tắc *đi trước* mọi nỗ lực áp dụng toán học vào cho “học thuyết về vật thể” hay khoa học tự nhiên. Theo những đề mục của bảng các phạm trù, Kant trình bày “tất cả những sự quy định của khái niệm phổ quát về vật chất nói chung, và do đó tất cả những gì có thể được suy tưởng tiên nghiệm về nó” (SHHTN tr. 476, tr. 12). Ông mô tả cách tiến hành của mình như một cách vận hành “khái niệm về vật chất thông qua tất cả bốn chức năng của các khái niệm của giác tính” (tr. 476, tr. 13). Sự quy định cơ bản của vật chất đối với cảm năng của ta là sự vận động, và vì thế, “tất cả những thuộc tính gắn liền với bản tính của vật chất” có thể được truy nguyên đến “sự vận động này” (tr. 477, tr. 14). Vì thế vật chất được phân tích dựa vào sự vận động: đầu tiên, bằng *chuyển động học*, như là một *lượng* vận động thuần túy, sau đó bằng *động lực học* như là *chất* của sự vận động như là sự biểu hiện của một lực, sau đó lại bằng *cơ học*, về *tương quan* của các bộ phận đang chuyển động của vật chất với nhau, và sau cùng bằng *hiện tượng học*, như là “sự vận động hoặc sự đứng yên của vật chất được quy định chỉ liên quan đến phương cách của sự hình dung thành biểu tượng hay *tình thái*, tức là, như là một hiện tượng của các giác quan bên ngoài” (tr. 477, tr. 15).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Chết (cái) [Đức: Tod; Anh: death] → Hữu hạn, Bất tử, Trừng phạt, Thời gian, Sự hãi

Chiếm hữu (sự) [Latinh: possessio; Đức: Besitz; Anh: possession]

Xem thêm: Sở đắc (sự), Khế ước, Hôn nhân, Sở hữu, Quyền

Trong SHHĐL, sự chiếm hữu được định nghĩa như “điều kiện chủ quan của mọi sự sử dụng có thể có” (tr. 245, tr. 68) và được chia thành sự chiếm hữu “khả giác” và sự chiếm hữu “khả niệm” hay *possessio phaenomenon* và *sự possessio noumenon*. Cái trước là sự chiếm hữu bằng cách chiếm lấy một đối tượng bên ngoài trong không gian và thời gian, trong khi cái sau là “sự chiếm hữu hợp pháp” mà không bị hạn chế vào việc chiếm hữu một đối tượng trên phương diện vật lý. Cái sau được biện minh hay được mang lại một sự diễn dịch dựa theo một định đề của lý tính thực hành rằng: “một bốn phần của pháp quyền là hành động hướng đến người khác sao cho cái gì ở bên ngoài (có thể sử dụng) cũng có thể trở thành sở hữu của ai đó” (một châm ngôn phù hợp với mệnh lệnh nhất quyết), vì thế nó chỉ ra rằng khái niệm về sự chiếm hữu bên ngoài tiền giả định sự chiếm hữu khả niệm (SHHĐL tr. 252, tr. 74). Do đó, sự chiếm hữu được xem như một phán đoán tổng hợp tiên nghiệm nối kết sự chiếm hữu một đối tượng trên phương diện vật lý với sự biện minh khả niệm của việc chiếm hữu nó như thế. Hơn nữa, qua việc phân biệt sự chiếm hữu khả giác với sự chiếm hữu khả niệm, Kant có thể giải quyết nghịch lý của sự chiếm hữu. Điều này được tiến hành như sau: *chính đề*: có thể có một cái gì đó bên ngoài như là của tôi, mà không chiếm hữu nó; *phản đề*: không thể có một cái gì đó mà không có sự chiếm hữu nó. Giải pháp của Kant cho nghịch lý này là ở chỗ trình bày các nghĩa nước đôi mà sự chiếm hữu được sử dụng trong chính đề và phản đề.

Trong SHHĐL, nghiên cứu của Kant về sự chiếm hữu là quan trọng cho việc soi sáng ẩn dụ về sự sở hữu các khái niệm trong PPLTTT. Kant chỉ ra điều này trong SHHĐL khi ông mô tả làm thế nào một trực quan tiên nghiệm được cho là làm cơ sở cho một khái niệm được mang lại, để tạo ra một phán đoán tổng hợp và do đó bổ sung cho sự chiếm hữu khả giác về một đối tượng trong trực quan. Việc sở hữu *các khái niệm* vừa phải đối mặt với câu hỏi về sự kiện (*quid facti* – *đúng với sự thực*) quy chiếu đến sự sở hữu khả giác, vừa với câu hỏi về quyền (*qui juris* – *đúng với pháp luật*) quy chiếu đến sự sở hữu khả niệm (PPLTTT A 84/ B 116). Sự biện minh cho cái sau đòi hỏi một sự diễn dịch trong cả SHHĐL lẫn PPLTTT để xác lập danh nghĩa hợp pháp của chúng.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Chiến tranh [Đức: Krieg; Anh: war]

Xem thêm: Tranh cãi, Liên hiệp các Quốc gia, Hòa Bình (nền), Nhà nước

Trong SHHĐL, Kant mô tả mỗi quốc gia “quan hệ với quốc gia khác trong trạng thái tự do tự nhiên và do đó, trong một trạng thái chiến tranh không dứt” (tr. 343, tr. 150). Quyền hạn của các quốc gia này đối với nhau liên quan đến việc tiến hành chiến tranh, hành động trong chiến tranh và quyền hạn sau chiến tranh “nhằm cưỡng chế lẫn nhau để thoát khỏi trạng thái chiến tranh này và từ đây hình thành một hiến chế, và hiến chế này sẽ xác lập nền hòa bình lâu dài” (tr. 343, tr. 150; xem thêm HBVC). Với Kant, chiến tranh là phương tiện để quốc gia thực thi quyền hạn của mình đối với các quốc gia khác bằng sức mạnh của mình. Lý do để một quốc gia tiến hành chiến tranh không chỉ bao gồm việc quốc gia khác chủ động vi phạm như “sự gây hấn trước” hay “việc một nhà nước cho mình có quyền nhận được sự đền đáp thỏa đáng [từ nhà nước khác] vì nhân dân của một nước khác đã gây ra tội chống lại nhân dân của mình” (SHHĐL tr. 346, tr. 153), mà còn do nước khác hăm dọa gây chiến. Điều này bao gồm việc nước khác chuẩn bị hành động thù địch hay thậm chí “tăng cường *sức mạnh* một cách *đáng lo ngại*” (sđd.). Quyền hạn của một quốc gia trong lúc lâm chiến bao gồm việc sử dụng bất cứ phương tiện phòng vệ nào ngoại trừ những phương tiện “tước đi quyền công dân của người dân”, và những phương tiện “sẽ hủy hoại sự tín nhiệm cần thiết cho việc xác lập một nền hòa bình trường cửu trong tương lai”, chẳng hạn như những chủ định dùng người dân của mình vào hoạt động gián điệp, ám sát, và loan truyền những tin đồn thất thiệt (tr. 346, tr. 154). Khi tiến hành chiến tranh, nó được phép “đòi kẻ thù cung ứng quân nhu và các đảm phụ quốc phòng”, nhưng không được cướp bóc nhân dân, vì với Kant, nhân dân và nhà nước không phải là một. Kant xem chiến tranh là nguồn gốc của “những tội ác lớn nhất đè nặng lên các quốc gia văn minh” (PD tr. 121, tr. 231), và chiến tranh trên thực tế không nhiều như “*sự chuẩn bị* không ngừng và thực sự ngày càng tăng cho cuộc chiến tranh trong tương lai” (sđd.). Ông lưu ý, như là đã lường thấy trước điều này, rằng mọi “nguồn lực của nhà nước, và toàn bộ những thành quả của nền văn hóa lẽ ra phải được dùng để tăng tiến văn hóa thì lại được hiến dâng cho mục đích này”, với kết quả đáng buồn cần phải nói thêm là “sự tự do vẫn mang thân phận rất nhọc nhằn tại nhiều nơi [trên thế giới]” (PD tr. 121, tr. 232).

Lê Quang Hồ dịch

Chủ nghĩa công dân thế giới [Đức: *Komosopolitanismus*; Anh: *cosmopolitanism*]

Xem thêm : Nhà nước liên bang, Lịch sử, Công lý, Pháp quyền tự nhiên, Quyền hạn, Hòa bình, Nhà nước, Chiến tranh

Chủ nghĩa công dân thế giới được mô tả trong LSPQ là “ma trận trong đó mọi năng lực căn nguyên của loài người có thể phát triển” (tr. 28, tr. 51). Nó là một bước đi tất yếu hướng đến giải pháp về “những vấn đề trọng đại nhất đối với loài người”, đó là “đạt được xã hội dân sự có thể quản trị công lý một cách phổ quát” (tr. 22, tr. 45). Mục đích này không thể đạt được bên trong một nhà nước cá biệt đang tham gia vào một trật tự đối kháng của những quan hệ bên ngoài. Do đó, trong văn bản này và trong HBVC, Kant tập trung vào một “hệ thống chủ nghĩa công dân thế giới cho sự an ninh chính trị phổ biến” (tr. 26, tr. 49) giữa các nhà nước, một hệ thống mà ông mô tả như một “liên bang của các dân tộc trong đó mỗi nhà nước, thậm chí nhà nước nhỏ nhất, có thể mong đợi có được sự an ninh và các quyền hạn của mình không phải từ sức mạnh của bản thân hoặc từ phán quyết pháp lý của riêng mình, mà chỉ từ liên bang vĩ đại này (*foedus Amphictyonum*) , từ một quyền lực thống nhất và những quyết định hợp pháp của một ý chí thống nhất” (tr. 24, tr. 47). Ngược lại, ở những trang cuối của NH, bản thân chủ nghĩa công dân thế giới được mô tả như mục đích của sự phát triển của giống loài người. Không phải một nguyên tắc cấu tạo mà một nguyên tắc điều hành sẽ đòi hỏi rằng mỗi cá nhân, chứ không chỉ mỗi nhà nước, phải “nhượng mình một cách rộng lượng trước xã hội công dân thế giới xét như vận mệnh của giống loài người” (NH tr. 331, tr. 249). Phù hợp với ý niệm điều hành về chủ nghĩa công dân toàn thể giới, mỗi cá nhân phải hướng các hành động của mình đến “sự tổ chức tiến bộ của những công dân trên trái đất ở bên trong và hướng đến giống loài như một hệ thống được hợp nhất bởi những mối ràng buộc toàn hoàn vũ” (NH tr. 333, tr. 251).

Cù Ngọc Phương dịch

Chủ nghĩa hình thức [Đức: Formalismus; Anh: formalism]

Là một phê phán có tính cách bao trùm và mang nhiều lớp vỏ khác nhau, “chủ nghĩa hình thức” được nêu lên để chống lại triết học phê phán [của Kant]. Các phiên bản phê phán đi từ Hamann và Hegel tới Nietzsche và Husserl, với những sự đóng góp gần đây hơn từ hiện tượng học và lý luận phê phán. Về cơ bản nó luôn cho rằng sự bận tâm của Kant về các phương diện mô thức của kinh nghiệm và hành động đã dẫn Kant tới việc gạt ra ngoài những khía cạnh chất liệu và kích động của chúng. Sự bận tâm nói trên của Kant về mô thức [hình thức], được nhiều người cho là đã dẫn tới một nghiên cứu xuyên tạc và không vô tư về kinh nghiệm và hành động, đã không thể biện minh một cách đầy đủ ngay những tiền đề có tính mô thức của nó và đè nén những phương diện khác của kinh nghiệm. Bằng các phạm trù, quy luật luân lý và “hình thức thẩm mỹ của tính hợp mục đích” đều được trích dẫn như là bằng chứng của một sự định hướng hình thức chủ nghĩa.

Nhiều triết gia đã nỗ lực vạch ra các nguồn gốc của chủ nghĩa hình thức nói trên của Kant. Người phê phán Kant sớm nhất là Hamann đã thấy nguồn gốc của nó nằm ở sự thuần túy hóa ngôn ngữ (xem Hamann, 1967); với Hegel, chủ nghĩa hình thức nảy sinh từ một nghiên cứu trừu tượng, phi lịch sử về kinh nghiệm (xem Hegel, 1807); trong khi đó với Nietzsche, nguồn gốc của “ý chí muốn định hình” bắt nguồn từ nhu cầu của các triết gia khổ hạnh muốn chế ngự thân xác và những kích động của thân xác (xem Nietzsche, 1886). Các nhà lý luận phê phán như Adorno nhìn thấy ở chủ nghĩa hình thức của Kant một hình mẫu về phép biện chứng của sự khai minh đã quy giản kinh nghiệm vào một phép toán mang tính hình thức để dễ dàng kiểm soát nó (xem Adorno và Horkheimer, 1944). Sự phê phán phủ hệ học này thường, nhưng không tất yếu, đi kèm với một nỗ lực phát triển một triết học phi-hình thức như đạo đức học phi-hình thức (tức là, chống-Kant) của Max Scheler dựa trên sự thiện cảm và những xúc cảm khác (Scheler, 1973), và thuyết duy vật phản-hình thức, phản-duy tâm của Georges Bataille (Bataille, 1985).

Nguyễn Văn Sương dịch

Chủ quan (tính) [Đức: subjektiv; Anh: subjective]

Xem thêm: Ý thức, Ảo tưởng, Thực tại, Tự-ý thức

Ngoài một ngoại lệ quan trọng, tính từ này thường được sử dụng trong sự đối lập với “khách quan”. Nó có nghĩa rằng một tuyên bố hay phán đoán đặc thù không được bảo đảm là khách quan, nhưng lại nảy sinh từ sự cấu tạo riêng có của chủ thể thường nghiệm. Kant sử dụng sự phân biệt này cho thời gian và không gian trong LA; thời gian và không gian không “khách quan và thực tồn” mà đúng hơn là “[các] điều kiện chủ quan tất yếu, bởi chính bản tính của tâm trí con người, để phối kết mọi sự vật cảm tính phù hợp với một quy luật cố định” (LA § 14). Trong PPLTTT, theo một cách tương tự, Kant phân biệt sự thống nhất [nhất thể] “chủ quan” và “khách quan” của Tự-ý thức, cái trước là “*một sự quy định của giác quan bên trong*”, nhờ đó cái đa tạp của trực quan được mang lại một cách thường nghiệm cho một sự nối kết như thế” (PPLTTT B 139) – và giữa “cái Tôi” thường nghiệm và “cái Tôi” siêu nghiệm, một cái hình thành điều kiện thường nghiệm của tư tưởng, cái kia hình thành điều kiện lôgic của tư tưởng. Tương tự, trong CSSĐ, Kant phân biệt giữa các mục đích khách quan có giá trị hiệu lực cho mọi hữu thể có lý tính, và các mục đích chủ quan mà “các cơ sở chủ quan của sự ham muốn là động cơ” của chúng và là riêng có đối với con người thường nghiệm (tr. 427, tr. 35). Tuy nhiên, trong PPNLPĐ, khi Kant phân biệt giữa tính hợp mục đích khách quan và tính hợp mục đích chủ quan, hay “tính tất yếu khách quan” của một phán đoán nhận thức với “tính tất yếu chủ quan” của phán đoán thẩm mỹ về sở thích, ông xem phán đoán thẩm mỹ chủ quan khác biệt nhưng không tất yếu là thấp kém hơn phán đoán khách quan (§ VIII và §22).

Điểm cuối cùng biểu thị một phẩm chất quan trọng gắn với khái niệm về tính khách quan, đối lập với tính chủ quan. Qua tính khách quan, Kant không có ý nói rằng nó hoặc “được rút ra từ các đối tượng” hoặc “được rút ra từ các ý niệm (kiểu Platon)”. Một cơ sở hay phán đoán khách quan thực tế được rút ra từ chủ thể, nhưng chủ thể được hiểu theo nghĩa siêu nghiệm.

Cách hiểu này về tính khách quan hình thành điểm then chốt của triết học phê phán, và sự khó khăn trung tâm của nó là việc “*bằng cách nào các điều kiện chủ quan của tư duy lại phải có giá trị khách quan*”, tức là mang lại các điều kiện cho khả thể của mọi nhận thức về các đối tượng” (PPLTTT, A 89/ B 122). Kant dứt khoát bác bỏ khả thể của tính khách quan theo bất kỳ nghĩa nào đã nói ở trên; tính khách quan được đặt cơ sở trong “trật tự và tính hợp quy luật nơi những hiện tượng” “do chính chúng ta đặt vào”. “Các cơ sở chủ quan” cho sự thống nhất xuyên suốt trật tự và tính hợp quy luật ấy có nguồn gốc từ “các điều kiện chủ quan” của “các quan năng của tâm thức” và có giá trị hiệu lực nhờ vào việc chúng cấu thành “những cơ sở cho khả thể để, nói chung, nhận thức được một đối tượng ở trong kinh nghiệm”, “đồng thời có giá trị khách quan” (PPLTTT A 125). Do đó, nghiên cứu của Kant về tính khách quan không loại trừ tính chủ quan, nhưng thực tế nó được đặt cơ sở ở trong tính chủ quan. Bản tính của sự đặt cơ sở này, được khảo sát trong PPLTTT, lại được đào sâu nhất trong PPNLPĐ, ở đó Kant kiên quyết treo lủng sự đối lập giữa chủ quan và khách quan trong khái niệm về tính cân đối [tỷ lệ].

Trần Thị Ngân Hà dịch

Chủ thể siêu nghiệm [Đức: transzendentes Subjekt; Anh: transcendental subject] → Thông giác, Tôi, Chủ thể, Đối tượng siêu nghiệm, Chủ thể

Chủ thể/ Chủ ngữ [Hy Lạp: hupokeimenon; Latinh: subiectum; Đức: Subjekt; Anh: subject]

Xem thêm: Tùý thể, Tôi (cái), “Tôi tư duy” (cái), Vị ngữ/ thuộc tính, Bản thể

Theo Aristoteles, chủ thể, hay *hupokeimenon*, biểu thị “cái nằm bên dưới” và được sử dụng theo nhiều nghĩa. Nó được sử dụng một cách logic để nói về chủ ngữ; nó cũng được dùng như một phương cách biểu thị chất liệu, và như một cách biểu thị bản thể như là “chủ thể tối hậu” hay những tồn tại nào “được gọi là bản thể bởi vì chúng không phải là thuộc tính của một chủ thể, trái lại, mọi thứ khác lại là thuộc tính của chúng (1841, 1017b, 14). Với Descartes, chủ thể tối hậu được đồng nhất với cái Tôi tự-ý thức đã được khai mở bằng [mệnh đề] “*tôi tư duy, vậy tôi tồn tại*” (*cogito ergo sum*) và điều này sau đó được xem như là một căn cứ hay cơ sở của vị ngữ hóa (hay thuộc tính hóa). Trong khi Kant chấp nhận rằng chủ thể với tư cách là cái Tôi là điều kiện mô thức logic của kinh nghiệm, ông kịch liệt chống lại tuyên bố rằng nó biểu thị một bản thể thực tồn.

Nghiên cứu của Kant về chủ ngữ logic rất gần với lý luận chính thống của Aristoteles. Ông khẳng định rằng tất cả các phán đoán (dù là phán đoán tổng hợp tiên nghiệm hoặc là phán đoán phân tích) là những phương cách của tư duy về “quan hệ của một chủ ngữ với vị ngữ” (PPLTTT A 6/B 10). Trong phán đoán phân tích: “tất cả vật thể đều có quảng tính” và trong phán đoán tổng hợp tiên nghiệm: “tất cả vật thể đều nặng” (thì) khái niệm vật thể là chủ ngữ; những khái niệm quảng tính và trọng lượng là những vị ngữ của phán đoán. Trong khi Kant sẵn sàng thừa nhận rằng cái Tôi tự-ý thức là chủ thể tối hậu của nhận thức và hành động, nhưng ông không muốn dành cho chủ thể này bất cứ sự hiện hữu có tính bản thể nào: cái Tôi như là chủ thể tuyệt đối là một chức năng logic chứ không phải là một tồn tại hiện có. Vì vậy, trong khi tôi có thể tự hình dung “một cái gì đó có thể tồn tại đơn thuần như một chủ thể (chứ không phải một thuộc tính)... tôi hoàn toàn không biết biểu tượng logic này về chủ thể thuộc về sự vật dưới những điều kiện nào... do đó không hề biết khái niệm ấy thực sự có nghĩa gì không” (PPLTTT A 243/B 301). Vì vậy cái Tôi như một chủ thể chỉ là “một tiền tố đơn thuần” hay “một biểu tượng hoàn toàn trống rỗng”.

Kant cực kỳ nhạy cảm với sự nguy hiểm của việc đảo ngược chủ ngữ logic và những vị ngữ của nó thành bản thể và những tùy thể của môn bản thể học. Chủ thể logic của nhận thức là cái Tôi “vẫn còn lại sau khi tất cả những tùy thể (như là những thuộc tính) được tước bỏ hết” (SL §45), nhưng quá trình của bản thân sự trừu tượng hóa này không thể bảo đảm sự tồn tại của cái Tôi. Trông chờ vào việc nó đảm bảo cho sự tồn tại của cái Tôi là rơi vào sự sai lầm của vòng luân, như trong vòng luân thứ nhất của Tâm lý học thuần lý là vòng luân sai lầm khi đi từ các tiền đề rằng: “*chủ thể tuyệt đối của các phán đoán của ta*” là bản thể, và rằng: “tôi, với tư cách

là một tồn tại tư duy, là *chủ thể tuyệt đối* của tất cả những phán đoán có thể có của tôi” đến kết luận rằng: “do đó, tôi với tư cách là một tồn tại tư duy (linh hồn) là *bản thể* (PPLTTT A 348). Vì thế, Kant chấp nhận *cogito hay* “cái Tôi tư duy” như một mệnh đề về một cái tôi hay một chủ thể tuyệt đối, nhưng chống lại *ergo sum* hay sự suy luận mang tính vòng luân rằng chủ thể này là một tồn tại bản thể.

Chủ nghĩa triệt để trong việc xem xét chủ thể trên bình diện lý thuyết của Kant được nêu rõ trong một số phương diện, nhất là đối với chủ thể thực hành. Trong những nghịch lý của PPLTTT và trong PPLTTH, Kant *giả định* rằng chủ thể hành động là một bản thể. Chủ thể hành động chiếm lĩnh cả vương quốc khả niệm của tự do lẫn vương quốc của tính nhân quả tự nhiên; trong tính cách khả niệm của nó, “chủ thể ấy phải được xét như là được giải phóng ra khỏi mọi ảnh hưởng của cảm năng” mặc dù những hành động của nó tạo ra những kết quả trong thế giới thường nghiệm (PPLTTT A 541/B 569). Kết luận rằng chủ thể hành động, cũng giống như chủ thể tư duy, đều chỉ là một chức năng logic chứ không có tồn tại bản thể đã được Nietzsche (1886) và Freud (1915) đưa ra. Theo nguồn cảm hứng của họ, các tác gia cuối thế kỷ XX như Foucault (1980, 1988), Lacan (1986) và Derrida (1967) đã rút ra những hệ quả của sự phân ly nguyên thủy giữa cái *cogito* (tôi tư duy) khỏi *ergo sum* (vậy tôi tồn tại) ở Kant.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Chuẩn tắc (bộ) [Latinh: Canon; Đức: Kanon; Anh: canon]

Xem thêm: Phân tích pháp, Kỹ luật học, Phán đoán, Logic học, Siêu hình học, Quy tắc

Cơ sở lịch sử của việc Kant đối lập bộ chuẩn tắc (Canon) với bộ công cụ (Organon) là sự phê phán của Epicurus (341-271 tcn) về bộ công cụ của Aristoteles. Thay cho *Bộ công cụ phương pháp* của Aristoteles, vốn là cuốn sách trình bày những quy tắc để đạt được nhận thức chứng minh, Epicurus đề xuất một *Bộ chuẩn tắc* về các quy tắc để đưa ra những phán đoán đúng. Nhan đề của văn bản ông bàn đến chủ đề này là *Canon*, gồm nhiều quy tắc và tiêu chuẩn khác nhau để phân biệt phán đoán đúng và phán đoán sai (Diogenes Laertius, 1925, Q. II, tr. 559-61). Epicurus phân biệt chuẩn tắc pháp với biện chứng pháp, coi nó có liên quan đến tính đúng đắn của phán đoán hơn là liên quan đến sự mở rộng tri thức.

Kant đã hình thức hóa sự phân biệt lịch sử này trong PPLTTT, cho dù ông có ám chỉ đến những căn nguyên của nó trong L, ở đó ông bàn về Logic học như là “nghệ thuật phổ quát của lý tính (*canonica Epicuri*)” (L tr. 529). Sự phân biệt hình thức của riêng Kant giữa bộ chuẩn tắc và bộ công cụ vẫn gắn mật thiết với tiền lệ lịch sử của nó. Chẳng hạn như phân tích pháp siêu nghiệm được quan niệm theo tinh thần của bộ chuẩn tắc Epicurus là một phương tiện cho việc phân biệt giữa phán đoán đúng và phán đoán sai, “để phán đoán trong sự sử dụng thường nghiệm của giác tính” (PPLTTT A 63/B 88). Khác với bộ công cụ của Aristoteles, nó không tự nhận là đưa ra những quy tắc cho sự mở rộng của giác tính; thay vào đó, với Kant, “nó sẽ bị lạm dụng nếu người ta cho nó có giá trị như là bộ công cụ cho một sự sử dụng phổ biến và vô giới hạn” (A 63/B 88).

Trong PPLTTT, phần “Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp”, chương II “Bộ chuẩn tắc cho lý tính thuần túy” – Kant nhận diện “sự sử dụng duy nhất của một triết học về lý tính thuần túy” phải là một bộ chuẩn tắc phục vụ “không phải như là một bộ công cụ cho sự mở rộng tri thức mà như là một kỹ luật học cho sự giới hạn của lý tính thuần túy” (A 795/B 823). Ông mô tả phần phân tích pháp của môn Logic học phổ biến là “một bộ chuẩn tắc cho giác tính và lý tính nói chung” và phần Phân tích pháp siêu nghiệm là một “bộ chuẩn tắc của *giác tính* thuần túy, vì chỉ có nó mới mang lại những phương thức tổng hợp đúng đắn của nhận thức tiên nghiệm” (A 796/B 824). Ông tiếp tục xét bộ chuẩn tắc của lý tính thuần túy, vốn chỉ có thể được áp dụng trong ngữ cảnh của sự sử dụng thực hành của lý tính. Bộ chuẩn tắc của lý tính thuần túy xử lý hai câu hỏi liên quan đến mỗi quan tâm thực hành, đó là: “Thượng đế có tồn tại không?” và “có đời sống trong tương lai chăng?” (A 803/B 831). Những câu hỏi này được phiên dịch thành hai tiêu chuẩn của bộ chuẩn tắc của lý tính thực hành: “Tôi phải làm gì?” và “Tôi được phép hy vọng gì?” (A 805/B 835), là những tiêu chuẩn mang lại những định đề về sự tồn

tại của Thượng đế và đời sống tương lai.

Ý niệm về bộ chuẩn tắc được tiếp nhận từ Epicurus có thể được mở rộng ra để làm đặc trưng cho toàn bộ công cuộc phê phán. Có thể nói triết học phê phán cung cấp những quy tắc hay tiêu chuẩn để phân biệt phán đoán *đúng thật* (true judgement) với phán đoán sai lầm, trong khi không trực tiếp đưa ra một nghiên cứu có hệ thống về các phán đoán *đúng đắn* (correct judgements) và những phương tiện dùng để mở rộng chúng. Theo nghĩa này, bộ môn chuẩn tắc học của Epicurus có thể được xem là đã được làm sống lại bởi triết học phê phán và được tiếp tục trong những bộ môn phê phán được nó truyền cảm hứng.

Thân Thanh dịch

Chức năng [Đức: Funktion; Anh: function]

Xem thêm: Thông giác, Nối kết (sự), Phán đoán, Biểu tượng, Tổng hợp [sự], Bảng các [hình thức] phán đoán, Thống nhất [tính, sự]

Trong PPLTTT, Kant định nghĩa chức năng là “sự thống nhất của hành vi sắp xếp những biểu tượng khác nhau dưới một biểu tượng chung”. Một hành vi như vậy của giác tính là phán đoán, “*nhận thức gián tiếp về một đối tượng*” hay “*biểu tượng của một biểu tượng [về đối tượng]*” (A 68/B 93). Kant khẳng định rằng việc khám phá tất cả các chức năng của giác tính là có thể có được, thông qua việc trình bày các chức năng của sự thống nhất trong phán đoán. Kant sắp xếp các chức năng ấy dưới bốn đề mục của các phán đoán: lượng, chất, tương quan, tình thái và rút ra bảng các phạm trù từ các chức năng ấy. Kant truy tìm nguồn gốc tính thống nhất của một chức năng, ngoài ra, ông cũng mô tả chức năng như là năng lực nối kết một cách tổng hợp, năng lực hướng đến sự thống nhất siêu nghiệm của thông giác hay “*ý thức nguyên thủy và tất yếu về sự đồng nhất của bản ngã*” (PPTT A 108). Trong chương bàn thảo về “*Phenomena và Noumena*”, Kant khẳng định thêm rằng các chức năng ấy của sự thống nhất là vô nghĩa nếu ở bên ngoài một quan hệ với đối tượng, vì chúng chỉ cung cấp những điều kiện mang tính hình thức của nhận thức và những chức năng ấy phải được bổ sung bằng các niệm thức và các nguyên tắc.

Trần Kỳ Đồng dịch

Chuyển động học [Đức: Phoronomie; Anh: phoronomy]

Xem thêm: Động lực học, Vật chất, Cơ học, Vận động (sự), Hiện tượng học

Trong SHHT, Kant phân loại khoa học vật chất và khoa học vận động theo bốn đề mục của bảng các phạm trù. Động lực học, cơ học, và hiện tượng học lần lượt tương ứng với chất, tương quan và tình thái; còn chuyển động học tương ứng với lượng. Vì thế chuyển động học chỉ liên quan đến phương diện lượng của sự vận động của vật chất, và được bàn luận trong SHHT (tr. 48-95, tr. 18-39).

Thân Thanh dịch

Cơ học [Đức: Mechanik; Anh: mechanics]

Xem thêm: Động lực học, Quy luật, Chất liệu/Vật chất, Hiện tượng học, Bảng các phạm trù

Cơ học là một trong bốn phần của hệ thống vật chất được trình bày trong SHHTN. Mỗi một phần tương ứng với vật chất được xét đến trong từng đề mục của bảng các phạm trù: *chuyển động học* tương ứng với *lượng* và là khoa học về lượng của sự vận động vật chất; *động lực học* tương ứng với *chất* và là khoa học về các tính chất của vật chất, cụ thể là lực hút và lực đẩy; *hiện tượng học* tương ứng với *tình thái* và là khoa học về hiện tượng của sự vận động vật chất đối với tri giác, trong khi đó *cơ học* tương ứng với *tương quan*, và là khoa học về quan hệ giữa các bộ phận của vật chất với nhau (xem SHHTN tr. 536-53, tr. 95-117).

Trong phần II của PPNLPĐ, Kant nghi ngờ năng lực của lối giải thích cơ học (tức tin rằng mọi thứ có thể được giải thích bằng mối tương quan giữa những bộ phận vật chất với nhau) về

các sinh thể hữu cơ. Ông giải quyết nghịch lý của “*Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận*”, tức cái nghịch lý đối lập chính đề cho rằng tự nhiên có thể được lượng định “như là khả hữu chỉ dựa trên các quy luật cơ học” với phản đề cho rằng tự nhiên không thể được lượng định như vậy, bằng cách lập luận rằng lý tính không thể chứng minh cho cả hai, và do đó, năng lực phán đoán nên được sử dụng theo phương cách *phản tư* chứ không phải theo phương cách *xác định* (§70). Tương tự, các quy luật của sự tự do vốn thấm nhuần hành vi luân lý của con người cũng đã vượt khỏi những ý niệm cơ học về nhân quả, và tuân theo tính nhân quả riêng của chúng, tức tính nhân quả phi-cơ giới, một lập trường được khảo sát tỉ mỉ trong “Nghịch lý thứ ba” của PPLTTT (xem PPLTTT A 444/B 472 ff)

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Cơ sở/ Căn cứ/ Nguyên nhân [Hy Lạp: arche, aiton; Latinh: ratio; Đức: Grund; Anh: ground]

Xem thêm: Nhân quả, Mâu thuẫn, Logic học, Bản thể học, Nguyên tắc, Lý tính, Siêu nghiệm

Grund là một khái niệm cực kỳ phong phú và hàm hồ vì Kant sử dụng theo nhiều nghĩa, gồm “cơ sở hình thức”, “cơ sở tự nhiên”, “cơ sở luân lý”, “cơ sở siêu hình học” và “cơ sở mục đích luận”, ở đây mới chỉ là một vài sự sử dụng thôi. Nó thường đồng nghĩa với *ratio* hay *lý do* cũng như với *nguyên nhân* và, thỉnh thoảng, với *nguyên tắc*. Tính đa nghĩa này đã làm phát sinh nhiều khó khăn nghiêm trọng trong việc dịch thuật ngữ này, kết quả là làm cho sự sử dụng của Kant thậm chí còn tối tăm hơn. Tuy nhiên, ta có thể nhận ra ba nghĩa rộng mà thuật ngữ này được sử dụng: a) như một tiên đề trong một lập luận hay cơ sở khởi động cho một phán đoán; b) nguyên nhân của một kết quả; c) lý do hay ý đồ cho một hành động. Mặc dù mỗi nghĩa này đều chia sẻ một khuôn mẫu nằm bên dưới của tư tưởng có chung với những tư tưởng khác, một sự mơ hồ nước đôi mà Kant thường khai thác, ông cũng quan tâm đến việc phân biệt và xác lập các ranh giới giữa chúng.

Động cơ của Kant cho cả việc khai thác lẫn xác định rõ tính mơ hồ nước đôi quanh [khái niệm] cơ sở có thể được lần đến sự đối lập có tính phê phán của ông với cái đã nổi tiếng như “triết học Leibniz-Wolff”. Đặc biệt, Wolff đã đặt nền tảng cho toàn bộ hệ thống của ông trên những sự mơ hồ nước đôi của thuật ngữ “cơ sở”, sử dụng nó để thống nhất các lĩnh vực logic học, siêu hình học, đạo đức học và chính trị học thành một hệ thống duy lý. Kant nhất mực chống đối dự án này xuyên suốt sự nghiệp của ông, từ cuốn NTĐT (1755) đến cuốn PH (1790) và tiêu điểm của phê phán của ông chính là khái niệm mơ hồ nước đôi về cơ sở.

Trong NTĐT, Kant định nghĩa cơ sở như “cái xác định một chủ từ đối với bất kỳ thuộc từ nào của nó” hoặc cái “xác lập một sự nối kết và một sự kết hợp giữa chủ từ và thuộc từ này hoặc thuộc từ khác” (NTĐT, tr. 392, tr. 11). Ông nhấn mạnh rằng cơ sở “luôn đòi hỏi” một chủ từ và một thuộc từ có thể được nối kết với chủ từ. Mỗi quan hệ giữa chủ từ và thuộc từ là khuôn mẫu của tư tưởng làm cơ sở cho các nghĩa logic, bản thể học và thực hành của cơ sở. Sau đó, Kant tiến hành phân biệt giữa cơ sở quy định “trước” và “sau”; cái đầu là cơ sở bản thể học “đặt cơ sở cho *cái tại sao (why)* hay cơ sở của tồn tại hay sự trở thành”, trong khi cái sau là cơ sở logic và nhận thức luận “đặt cơ sở cho *cái thế này (that)*”, hay cơ sở nhận thức (sdd). Sự phân biệt này được Kant sử dụng minh nhiên để phê phán “ngài Wolff trừ danh” vì đã nhập nhằng cơ sở bản thể học và logic, với hàm ý rằng sự nhập nhằng này làm hại toàn bộ hệ thống duy lý của Wolff.

Hẳn không phải quá thối phồng khi xem công trình triết học về sau của Kant như nỗ lực có hệ thống nhằm suy tưởng thông qua những hàm ý của việc phản bác sự thống nhất cơ sở logic và cơ sở bản thể luận (nói nôm na là, giữa nhận thức và tồn tại) trong khi không từ bỏ khoa học để đi theo huyền học theo cách của Crusius (xem Caygill, 1989, tr. 207-211). Trong PPLTTT, Kant chấp thuận *phương pháp* của Wolff trong khi vẫn phê phán yêu sách giáo điều của ông rằng sự phân biệt giữa cái khả giác và cái khả niệm chỉ đơn thuần có tính logic chứ không có tính siêu nghiệm (xem PPLTTT B 37 và A 44/B 61). Thay cho sự nhập nhằng của các cơ sở của

nhận thức và tồn tại, Kant tách rời chúng để khảo sát những thông số của mối quan hệ thực sự của chúng. Một kết quả của nghiên cứu này là sự phân biệt giữa cơ sở hiện thực và cơ sở lôgic (vang vọng sự phân biệt giữa cơ sở quy định trước và sau), với cái trước tiếp tục phân chia dựa theo “cơ sở hình thức-hiện thực” hay trực quan về một đối tượng, và “cơ sở chất thể-hiện thực” hay sự hiện hữu của một đối tượng (xem thư gửi Reinhold ngày 12 tháng 5 năm 1789, phác họa bản tính của sự hiểu sai của Eberhard về triết học phê phán, TT, tr. 139). Một kết quả tiếp theo là sự phân biệt giữa cả cơ sở hiện thực lẫn cơ sở lôgic với cơ sở thực hành. Các cơ sở của hành động không thể bị phụ thuộc vào bất kỳ cơ sở nào của loại trước (cơ sở hiện thực và cơ sở lôgic), vì nếu thế, chúng hóa ra sẽ định tính chất cho sự tự do của hành động (một phê phán liên tục được viện ra để chống lại Wolff trong thế kỷ XVIII). Do đó, các cơ sở thực hành phải là “các cơ sở của lý tính [vốn] mang lại quy tắc một cách phổ quát cho các hành động, dựa vào các nguyên tắc, không chịu ảnh hưởng của các hoàn cảnh thời gian hay nơi chốn” (SL, § 53).

Các phương diện lý thuyết của nghiên cứu phê phán về cơ sở được Kant giải thích rõ trong sự đối đáp với những phản bác kiểu Leibniz của Eberhard đối với cương lĩnh của PPLTTT. Kant nhận thấy nơi Eberhard một sự nhập nhằng giữa “nguyên tắc lôgic (mô thức) của nhận thức” rằng “*mọi mệnh đề phải có một cơ sở*” phục tùng “nguyên tắc mâu thuẫn” với “nguyên tắc siêu nghiệm (chất liệu)” rằng “*mọi thứ phải có cơ sở [nguyên nhân] của nó*” phục tùng nguyên tắc lý do đầy đủ (PH, tr. 193-194, tr. 113-114). Sau đó, Kant liên tục nhấn mạnh vào sự tách rời hai nghĩa của cơ sở, giới hạn nghĩa “nguyên nhân” vào cho “các đối tượng của trực quan cảm tính” (PH, tr. 194, tr. 113). Cấp độ của nhận thức và cấp độ của tồn tại được liên kết lại, nhưng theo những cách thức phức hợp hơn nhiều so với việc thừa nhận chúng bởi sự nhập nhằng một cách đơn giản. PPLTTT đã cho thấy kinh nghiệm là không thể có được mà không có “sự hài hòa giữa giác tính và cảm năng trong chừng mực nó làm cho một nhận thức tiên nghiệm về các qui luật phổ quát có thể có được”, nhưng nó không mang lại lý do nào để giải thích tại sao “hai nguồn suối nhận thức hoàn toàn dị loại nhau lại luôn nhất trí đến như thế để làm cho nhận thức thường nghiệm có thể có được” (PH, tr. 250, tr. 159). Hai cách hiểu này về cơ sở tuy nhất trí với nhau, nhưng bản thân các cơ sở cho sự nhất trí ấy không thể được xác định một cách dễ dàng nên chỉ được giả định mà thôi.

Bàn luận về “cơ sở” vẫn tiếp tục sau Kant, và khơi ra một khảo luận rất hay và một sự xét lại có tính lịch sử từ Schopenhauer (1813) về chủ đề này. Trong đó, Schopenhauer chỉ ra rằng vấn đề về cơ sở là một sự khúc xạ của một vấn đề triết học nền tảng liên quan đến mối quan hệ giữa tồn tại và logos. Lập trường này cũng xuyên suốt trong các phản tư của Heidegger về vấn đề cơ sở trong *Các Nền tảng Siêu hình học của Lôgic học* (1928), cuốn này đề xuất một sự giải thích cho mối quan hệ giữa cơ sở lôgic, cơ sở hiện thực và cơ sở thực hành, hay theo cách nói của Heidegger, là lý do, nguyên nhân và ý đồ. Đối với Heidegger, điều này cốt yếu ở mối quan hệ giữa *logos* và *techne*, hay giữa “việc chúng ta tồn tại trong thế giới khi tạo ra một tồn tại này từ tồn tại khác” (*techne*) và việc chúng ta tồn tại trong lời nói với nhau (*logos*) (tr. 118).

Đinh Hồng Phúc dịch

Có thể phân chia (tính, sự) [Đức: Teilbarkeit; Anh: divisibility]

Xem thêm: Liên tục (tính), Chất liệu, Đơn tử, Không gian, Bản thể

Cùng với tính liên tục, tính có thể phân chia là một mối quan tâm thường trực trong tư tưởng của Kant. Nó đã có mặt trong ĐTLVL và còn được tiếp tục tìm tòi trong nghịch lý thứ hai của quyển PPLTTT và trong SHHT. Nó tạo nên phần then chốt trong lập luận của ông rằng cho dù vật chất trong không gian có thể phân chia một cách vô hạn, nhưng nó không giống như một chuỗi được cấu thành từ một số lượng vô hạn của những bộ phận đơn giản. Kant trình bày tư tưởng này trong mệnh đề thứ ba của ĐTLVL là “Không gian mà vật thể lấp đầy thì có thể phân chia đến vô hạn, vì thế, không gian không gồm những bộ phận sơ thủy và đơn giản” (SHHT tr. 149, tr. 54). Lập luận của ông ở giai đoạn này là: vì lẽ không gian là một quan hệ, nên sự phân chia vô hạn của một quan hệ sẽ không bao giờ đạt đến những bộ phận đơn giản hay những bản thể. Trong phiên bản phê phán, ở nghịch lý thứ hai của quyển PPLTTT, cả trường

hợp theo và chống tính có thể phân chia vô hạn của vật chất đều bị phê phán vì đã quên rằng chính *các hiện tượng* trong không gian và thời gian đã được phân chia rồi. Vì “những cái đã hợp” là những hiện tượng, nên mọi bộ phận được hình dung ra cũng vậy, bởi lẽ “sự phân chia chỉ đạt xa đến mức kinh nghiệm đạt đến” và ta không thể nào thông qua việc phân chia những hiện tượng để đạt đến “một sự hiện hữu có trước kinh nghiệm” (SL §52c). Vì thế, Kant luôn cho rằng sự lựa chọn mà nghịch lý đưa ra giữa số lượng hữu hạn và số lượng vô hạn của những bộ phận đơn tố là kết quả của một “vấn đề bị ngộ nhận” vốn không thừa nhận rằng đối tượng của sự phân chia là một hiện tượng bị giới hạn trong không gian-thời gian. Trong SHHT, ông khuếch đại điểm này bằng cách lập luận rằng vì không gian trực quan là có thể phân chia vô hạn về mặt toán học, nên vật chất trong không gian cũng vậy; do đó mệnh đề “vật chất là có thể phân chia đến vô hạn, và thực tế là thành những bộ phận, mỗi bộ phận lại là vật chất” (SHHT tr. 503, tr. 49) nhấn mạnh luận điểm cho rằng tính có thể phân chia được lặp đi lặp lại vô hạn mà không đạt đến những bộ phận đơn tố, tối hậu được.

Châu Văn Ninh dịch

Có thể truyền thông (thông báo) (tính) [Đức: Mitteilbarkeit; Anh: communicability]

Xem thêm: Cảm năng học/ Mỹ học, Lương thức/ Cảm quan chung, Cộng đồng, Lịch sử, Sự vui sướng, Sở thích

Tính có thể truyền thông là trung tâm của nhân học và triết học lịch sử của Kant, cũng như trong sự giải thích của ông về phán đoán thẩm mỹ về sở thích. Trong PĐ, ông mô tả “sự thôi thúc phải truyền thông” của con người đầu tiên, được thể hiện bằng các âm thanh có ý muốn “thông báo sự hiện diện của họ đến với những sinh vật bên ngoài mình” (tr. 110, tr. 222). Trong PPNLPĐ (§ 41), ông mô tả mục đích của lịch sử dựa vào sự tinh tế hóa năng lực ấy: “Rồi sau cùng, khi nền văn minh đạt đến đỉnh cao, sự quan tâm này biến công việc thông báo phổ biến hầu như thành công việc chính yếu của một xu hướng ham thích đã được tinh tế hóa; và toàn bộ giá trị của những cảm giác được đánh giá tùy theo mức độ chúng được thông báo phổ biến như thế nào”. Trạng thái truyền thông thuần túy này được báo trước trong hoạt động phản tư của *sensus communis* (*cảm quan chung*) hay “cảm quan công cộng” thoát ly khỏi nội dung của một phán đoán, chỉ quan tâm đến tính có thể truyền thông hình thức của nó. Điều này được đặt nền tảng trên, và cũng đặt nền tảng cho, mối quan hệ giữa trí tưởng tượng và giác tính, mà “không cần tới sự trung gian của một khái niệm” (§40), vốn là đặc điểm riêng có của phán đoán thẩm mỹ của sở thích. Kant cũng cho rằng sự quan tâm về tính có thể truyền thông có thể giải thích tại sao các phán đoán về sở thích được cho là bao hàm “một loại nghĩa vụ” nhưng lại không đặt cơ sở trên quy luật luân lý.

Các bình luận của Kant về tính có thể truyền thông ngày càng trở nên quan trọng đối với triết học thế kỷ XX. Các bình luận này xuyên suốt trong các nỗ lực của Arendt và Lyotard áp dụng mô hình phán đoán phản tư của Kant vào chính trị và nghệ thuật, cũng như sự cố gắng của Habermas muốn xác lập một đạo đức học truyền thông dựa trên cơ sở của một lý thuyết truyền thông về hành động (Habermas, 1981). Dựa theo sự luận giải của Kant, họ chỉ ra một kích thích của tính liên chủ thể làm cơ sở cho những nghiên cứu kỹ lưỡng hơn về phán đoán lý thuyết và phán đoán thực hành trong hai cuốn Phê phán đầu [của Kant].

Thánh Pháp dịch

Con cái [Đức: Kinder; Anh: children] → Hôn nhân, Tính dục, Phụ nữ

Con số [Đức: Zahl; Anh: number] → Toán học

Công bằng/ Công lý/ Pháp quyền [Đức: Recht; Anh: justice]

Xem thêm: Hôn nhân, Sở hữu, Quyền sở hữu, Hình phạt, Quyền, Xã hội, Nhà nước

Những bàn luận của Kant về pháp quyền trong SHHĐL có thể được phân chia thành dân luật và hình luật: dân luật liên quan đến những mối quan hệ của những cá nhân với nhau; hình luật liên quan đến những mối quan hệ giữa những cá nhân và luật hình sự công cộng. Ông trình bày

ba hình thức của luật dân sự, tức luật phòng vệ, luật giao dịch và luật phân phối, xem hai cái đầu bao gồm tư pháp, cái thứ ba bao gồm công pháp. Ông còn xếp luật giao dịch và luật phân phối vào dưới quyền tự nhiên, hay còn gọi là quyền không theo luật định mà mọi người có lý tính đều có thể nhận biết một cách tiên nghiệm; như thế, quyền tự nhiên “không chỉ bao gồm công lý giữa các nhân thân với nhau (*iustitia commutativa*) mà cả công lý phân phối nữa (*iustitia distributive*)” (SHHĐL, tr. 297, tr. 113). Hai hình thức đầu của công lý hiện diện trong trạng thái tự nhiên, nhưng hình thức thứ ba chỉ có thể có trong “điều kiện dân sự” với sự hiện hữu của một tòa án để thực thi công lý phân phối.

Sự phân biệt giữa công lý giao dịch và công lý phân phối được Kant minh họa rất hay qua ví dụ về việc mua một con ngựa. Một quyền được xác lập “theo đúng những thủ tục của hành vi trao đổi (*commutatio*) giữa chủ sở hữu sự vật và người đang [muốn] thủ đắc nó” (SHHĐL, tr. 301, 116). Nhưng đây chỉ là một quyền giữa những nhân thân (*ius ad personam*), chứ không phải một quyền đối với một sự vật (*ius ad rem*). Do đó, những chủ sở hữu với những quyền nhân thân ưu tiên dựa theo công lý giao dịch có thể lẫn lút và đứng ra tuyên bố một quyền lợi. Điều này dẫn đến tình huống trong đó “không có sự giao dịch nào về những sự vật bên ngoài, cho dù nó có thể nhất trí với những điều kiện hình thức của loại công bằng này (*iustitia commutativa*) như thế nào đi nữa, có thể bảo đảm một sự thủ đắc chắc chắn” (SHHĐL, tr. 302, 117). Trong khi sự thủ đắc không thể được đảm bảo trong một trạng thái tự nhiên, có thể dẫn đến sự không-công bằng, thì bên trong trạng thái dân sự, nó có thể được đảm bảo trước một tòa án bằng sự công bằng phân phối. Điều này đạt đến được bằng việc tòa án biến đổi một quyền nhân thân thành một quyền hiện thực: “Cái gì *tự thân* là một quyền dựa vào một nhân thân, khi được mang ra trước một tòa án, sẽ được xem như một quyền đối với một sự vật” (SHHĐL, tr. 303, 118). Bằng cách này, công bằng phân phối được sử dụng để đảm bảo những yêu sách của công bằng giao dịch đối với sự sở hữu và sự trao đổi.

Quan niệm của Kant về pháp quyền hình sự là sự đáp trả kiên quyết có tính trừng phạt, dựa trên *ius talionis* [*luật đáp trả*] hay một “nguyên tắc” tiên nghiệm “về sự bình đẳng” qua đó tòa án áp dụng một hình phạt cho người phạm tội ngang bằng với sự phạm tội của họ. Chẳng hạn, kẻ trộm có thể bị trừng phạt bằng tình trạng khổ sai tạm thời hoặc vĩnh viễn; những kẻ giết người và những tông phạm của chúng phải chịu hình phạt tử hình, ở đây Kant phản bác thẳng thừng những ý tưởng của Cesare Beccaria (1783-1794) (xem Beccaria, 1764); và Kant cho rằng những kẻ hãm hiếp và những kẻ đồng bóng phải bị hoạn. Ông cũng không khoan nhượng trước lôgic có tính đáp trả này trong những trường hợp như giết trẻ sơ sinh của người mẹ đối với một đứa trẻ bất hợp pháp: việc sinh ngoài giá thú đặt đứa trẻ “bên ngoài sự bảo vệ của pháp luật” và vì thế luật pháp sẽ “làm ngơ” trước “sự tiêu diệt một đứa trẻ như thế” (SHHĐL, tr. 337, tr. 145). “Tính nhân thân bẩm sinh” của con người đòi hỏi rằng không được đối xử với con người như “những sự vật” chỉ đưa đến việc là hình phạt chỉ dành cho tội ác, chứ không phải như một phương tiện cho mục đích khác nào đó (chẳng hạn, khiến những người khác sợ không làm, hoặc phục hồi [nhân phẩm]). Nó không nói lên quyền trừng phạt của nhà nước, mà đảm bảo rằng hình phạt là có thể tiên liệu và không-thiên lệch. Mặc dù luận cứ về trừng phạt như là sự đáp trả của Kant đã được Hegel phát triển (1821), [nhưng] mãi đến gần đây nó vẫn bị che mờ bởi những nghiên cứu “ngoại trị” nhấn mạnh đến mục đích ngăn chặn và phục hồi [nhân phẩm] qua vai trò của hình phạt. Tuy nhiên, từ thập niên 1980, đã có sự quan tâm trở lại đối với những triết học về hình phạt như là sự đáp trả, nổi bật với phiên bản của Kant.

Kant kết thúc cuốn SHHĐL với một số suy nghĩ về công lý thần linh. Ông lập luận rằng công lý thần linh không được hiểu thông qua những sự tương tự [loại suy] với công lý dân sự hay công lý trừng phạt. Công lý thần linh không thừa nhận những quyền và những bổn phận, nó cũng không có tính trừng phạt; những mối quan hệ như thế chỉ có thể được áp dụng cho những mối quan hệ giữa con người, chứ không phải đối với tính thần linh. Điều này đánh dấu một sự áp dụng thú vị sự ngăn cấm có tính phê phán nói chung về việc mở rộng những mối quan hệ dựa trên tính hữu hạn của con người vào những đối tượng tuyệt đối.

Hoàng Phú Phương dịch

Công chúng/ Công khai (tính) [Đức: Publizität; Anh: public/ publicity]

Xem thêm: Khai minh, Hòa bình, Tiên kiến

Trong HBVC, từ các phương diện chất liệu của quyền chính trị và công pháp quốc tế, Kant rút ra “thuộc tính mô thức của tính công khai [Publizität] (HBVC tr. 381, tr. 125), vốn là thuộc tính có thể được diễn đạt, theo “công thức siêu nghiệm” phủ định, như là “Mọi hành động gây tác động đến quyền hạn của người khác là sai nếu châm ngôn của họ không tương hợp với điều họ công bố” (HBVC tr. 381, tr. 126). Bởi lẽ “hạnh phúc” là “mục tiêu phổ quát của công chúng”, nên những châm ngôn về chính trị hướng đến mục đích này buộc phải hài hòa không chỉ với “công thức siêu nghiệm” phủ định mà còn hài hòa với “công thức siêu nghiệm” khẳng định, đó là: “Châm ngôn nào cũng đòi hỏi tính công khai nếu nó không muốn thất bại trong việc mục đích của mình có thể được hòa giải với luật pháp lẫn với chính trị” (HBVC tr. 386, tr. 130). Trong KMLG, sự “tự do để sử dụng công khai lý tính của mỗi người trong mọi vấn đề” là tiền đề của sự khai minh, tức ở chỗ nó đặt mọi tiên kiến một cách công khai trước sự thẩm tra của lý tính, dù đó là một tiên kiến bảo thủ đã hình thành từ lâu hay một tiên kiến cách mạng, mới được hình thành. Cái chung của cả hai hình thức tiên kiến là sự khích lệ của tính thụ động thông qua một quyền uy bị cưỡng chiếm. Các “vệ binh”, bị phê phán trong KMLG, có được quyền uy bằng việc chiếm đoạt quyền tự duy thay cho những người khác, dù đó có là tăng lữ, thầy thuốc, những chính khách, sĩ quan quân đội hay những nhà trí thức. Quyền uy của họ không phục tùng sự thẩm tra công khai của lý tính, mà thay vào đó là làm cho năng lực phán đoán của công chúng mất hiệu lực bằng cách làm cho công chúng thụ động và không đủ năng lực sử dụng một cách tự do lý tính của mình.

Sự kết hợp giữa lý tính, sự truyền thông và sự khai minh được khởi đầu trong HBVC và được phát triển trong PPNLPĐ là một sự khích lệ đáng kể cho sự phát triển của lý luận chính trị trong thế kỷ XX. Arendt đã khảo sát những hàm ý của khái niệm của Kant về tính công khai một cách đầy đủ nhất trong *Những nguồn gốc của chủ nghĩa toàn trị* (1951) và *Thân phận con người* (1958), trong khi đó mối quan hệ giữa tính công khai và lý tính truyền thông lại được Habermas (1981) nghiên cứu một cách rộng rãi.

Lê Quang Hồ dịch

Cộng đồng tương tác/ Cộng đồng [Đức: Gemeinschaft; Anh: community]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm (các), Phạm trù (các), Nhà thờ, Tính có thể thông báo [truyền thông], Chủ nghĩa công dân thế giới, Nhà nước

Nói chặt chẽ, cộng đồng tương tác là phạm trù thứ ba về tương quan, và giống như mọi phạm trù được rút ra từ một mô thức của phán đoán, trong trường hợp này là từ phán đoán phân đôi. Nó mang lại một niệm thức và một nguyên tắc trong sự loại suy thứ ba. Phán đoán phân đôi là một phán đoán gồm có các mệnh đề loại trừ lẫn nhau nhưng lại bổ sung cho nhau thành một toàn bộ tri thức. Kant trình bày cái toàn bộ như “một cái toàn bộ được chia ra làm nhiều bộ phận (tức các khái niệm nằm trong các phán đoán ấy), và bởi vì một bộ phận này không thể được chứa đựng trong một bộ phận kia, nên chúng đều phải được suy tưởng như phối kết với nhau chứ không phải lệ thuộc vào nhau, khiến chúng không quy định nhau theo kiểu một chiều như trong một chuỗi mà là quy định lẫn nhau theo kiểu qua lại như trong một hỗn hợp (nếu một bộ phận của sự phân chia được thiết định thì mọi bộ phận còn lại đều bị loại trừ và ngược lại)” (PPLTTT B 112). Bằng sự loại suy, ông mở rộng mối tương quan lôgic này của các khái niệm đến “một cái toàn bộ của mọi sự vật”, khẳng định rằng trong cái sau “ta cần phải suy tưởng một sự nối kết tương tự như vậy”. Đó là vì, tương phản với phạm trù về tính nhân quả, “mỗi sự vật không lệ thuộc vào sự vật khác giống như kết quả bị lệ thuộc vào nguyên nhân cho sự tồn tại của nó, mà là ở bên nhau [phối kết] một cách đồng thời và hỗ tương qua lại như nguyên nhân này quy định nguyên nhân khác” (PPLTTT B 112). Sự phối kết này được đặc trưng bởi những bộ phận đang tồn tại một cách độc lập với nhau “nhưng vẫn được nối kết với nhau trong một cái toàn bộ” (PPLTTT, B 113).

Cũng như với mọi phạm trù, Kant rút ra từ cộng đồng tương tác một niệm thức và một nguyên tắc. Niệm thức làm cho phạm trù trừu tượng phù hợp với những điều kiện của một

trực quan hữu hạn; đối với cộng đồng tương tác, điều này dẫn đến “niệm thức của cộng đồng tương tác hay tác động qua lại”, tức là “tính nhân quả qua lại của những bản thể trong quan hệ với những tùy thể, là sự tồn tại đồng thời của những quy định trong một cái này với những quy định trong những cái khác theo một quy luật chung” (PPLTTT, A 144/B 183). Nguyên tắc, như đã được trình bày trong loại suy thứ ba của kinh nghiệm, cho rằng các bản thể được tri giác là cùng tồn tại trong không gian đều “nằm trong cộng đồng tương tác toàn diện, đó là, trong sự tương tác lẫn nhau” (PPLTTT, A 211), hay “nằm trong sự tương tác toàn diện với nhau” (PPLTTT, B 256). Đây là một nguyên tắc không thể được rút ra một cách thường nghiệm từ sự hiện hữu đơn thuần của nhiều đối tượng khác nhau – sự cùng-tồn tại của chúng phải được giả định một cách tiên nghiệm và không thể “trở thành một đối tượng cho một tri giác khả hữu” (PPLTTT, A 212/B 258).

Khi bàn về loại suy thứ ba, Kant chỉ ra một sự “mơ hồ nước đôi” trong chữ *Gemeinschaft* [cộng đồng tương tác] mà ông đã giải quyết bằng cách đưa ra một sự phân biệt giữa *communio* và *commercium* trong tiếng Latinh. Ông định nghĩa phạm trù cộng đồng tương tác theo cái sau, “như là một cộng đồng năng động, nếu không có ý niệm đó thì sự chung đụng về không gian (*communio spatii*) không bao giờ có thể được nhận thức một cách thường nghiệm” (PPLTTT A 213/B 260). Nếu không có ảnh hưởng năng động tương hỗ của những bản thể trong *commercium* thì hẳn sẽ không thể có mối quan hệ thường nghiệm của sự cùng-tồn tại hay *communio* nào hết.

Sự phân biệt sau tạo ra sự quan tâm đối với những quan niệm của Kant về cộng đồng xã hội và cộng đồng chính trị. Cách hiểu của Kant về cộng đồng chính trị được định hướng chính yếu đến *commercium* [cộng đồng hiện thực] chứ không phải là *communio* [cộng đồng]. Thuật ngữ *communion*, vốn được rút ra từ chữ Latinh biểu thị một sự gia cố thêm, xem xét cộng đồng tương tác dựa vào một sự chia sẻ chung không gian riêng biệt được bảo vệ khỏi cái bên ngoài, trong khi cái trước [tức *commercium*] phát sinh từ quá trình trao đổi và truyền thông. Vì thế, khi Kant mô tả cộng đồng xã hội hay cộng đồng chính trị thì thường dựa vào sự trao đổi tự do và sự tôn trọng giữa các cá nhân chứ không phải dựa vào các đặc tính hay không gian được chia sẻ chung. Rõ ràng ông ưa chuộng thuật ngữ *Gesellschaft* (xã hội) hoặc *Reich* (vương quốc) hơn là *Gemeinschaft* (cộng đồng tương tác), thực vậy, ông rất hiếm khi sử dụng thuật ngữ sau, mặc dù đôi khi ông cũng sử dụng thuật ngữ *Gemeinwesen* (khối cộng đồng). Tuy nhiên, quan niệm của Kant về cộng đồng xã hội và cộng đồng chính trị là gần gũi trong suy nghĩ của ông với phạm trù cộng đồng tương tác, nhấn mạnh sự phối kết và cùng-tồn tại của những lợi ích riêng biệt có đi có lại, dù đối lập với nhau nhưng cùng mở rộng đến một cái toàn bộ. Mô hình này được mở rộng từ các mối quan hệ giữa các cá nhân, đến mối quan hệ giữa những nhóm xã hội và sau cùng là đến mối quan hệ giữa những nhà nước với nhau (Xem TG tập 3, Division L, PPNLPĐ §83; HBVC tr. 367, tr. 113).

Cù Ngọc Phương dịch

Công lý [Đức: Recht; Anh: justice] → Công bằng

Cuộc cách mạng Copernicus [Đức: Kopernikanische Revolution; Anh: Copernican revolution]

Cuộc “cách mạng” được Nicolaus Copernicus mô tả trong phần Dẫn nhập cho quyển *De revolutionibus orbium coelestium* (Về những chuyển động tròn của các thiên thể) (1543) của ông như là “giả thuyết” “bắt trái đất chuyển động và đem một mặt trời bất động đặt vào trung tâm vũ trụ”. Giả thuyết này đã nỗ lực giải thích các hiện tượng chuyển động của hành tinh bằng việc thay thế khung lý thuyết địa tâm của Ptolemy bằng khung lý thuyết nhật tâm trong khi vẫn giữ lại cơ chế chuyển động theo thuyết Ptolemy về các vòng ngoại luân (epicycles) và sự chuyển động tròn của thiên thể. Trong “Lời tựa” cho ấn bản lần 2 của cuốn PPLTTT, Kant đã mô tả triết học phê phán của ông được tiến hành theo đường lối của “giả thuyết sơ khởi của Copernicus”. Trong khi trước đây, siêu hình học vẫn cho rằng “niệm thức của ta phải phù hợp với những đối tượng”, thì bây giờ “chúng ta hãy thử làm ngược lại” và “giả định rằng những đối tượng phải phù hợp với niệm thức của chúng ta” (PPLTTT B 16). Vì vậy, Copernicus “thấy

không thể đi xa hơn được trong việc giải thích các vận động của bầu trời nếu giả định rằng toàn bộ đội ngũ những thiên thể quay xung quanh người quan sát, nên đã thử xem có thể thành công hơn không khi ông cho người quan sát quay xung quanh, còn ngược lại, để cho các thiên thể đứng yên ” (sđd) . Nhưng trong khi cuộc cách mạng của Copernicus dựa trên một giả thuyết mà chỉ sau này mới được xác nhận bởi Kepler , “ người đã tìm ra một cách thức đáng ngạc nhiên để quy những quỹ đạo không tròn (hình elip) của các hành tinh thành những định luật xác định ”, và bởi Newton , “ người đã giải thích những định luật này bằng một nguyên nhân tự nhiên phổ quát (LSPQ tr. 18, tr. 42) thì Kant khẳng quyết rằng cuốn PPLTTT của ông sẽ còn đi xa hơn Copernicus bằng việc chứng minh “ một cách hiển nhiên chứ không có tính giả thuyết nữa, xuất phát từ bản tính của biểu tượng của ta về không gian và thời gian và từ những khái niệm cơ bản của giác tính” (PPLTTT B 23) rằng các đối tượng [phải] phù hợp với nhận thức, chứ không phải nhận thức [phải] phù hợp với các đối tượng.

Trần Kỳ Đồng dịch

D

Dễ chịu (sự) [Đức: Angenehm; Anh: agreeable]

Xem thêm : *Cảm năng học/ Mỹ học, Kích động (sự), Đẹp, HÀi lòng (sự), Tình cảm, Vui sướng (sự), Sở thích*

Là một trong các thuật ngữ trong triết học mỹ học và triết học thực hành của Kant, “cái dễ chịu” được dùng để mô tả tình cảm về sự vui sướng. Nó xuất hiện như một thuật ngữ trong sự đối lập lịch sử mà Kant nhắc lại để xác định lập trường riêng của mình. Ông liên hệ nó với các trước tác của trường phái “cảm quan luân lý” của Anh mà ông đối lập với trường phái thuần lý-hoàn hảo chủ nghĩa của Đức của Christian Wolff và những người theo Wolff. Trong CSSĐ, tình cảm về cái dễ chịu “tác động đến ý chí chỉ bằng cảm giác” một cách chủ quan (CSSĐ, tr. 413, tr. 24) và được đặt đối lập với sự quy định thuần lý của ý chí do những người theo thuyết Wolff đề ra. Kant đặt mình vào giữa hai lập luận ấy bằng cách khai triển khái niệm về một mệnh lệnh vừa có đặc tính chủ quan lẫn khách quan.

Một hình thức lập luận tương tự được theo đuổi trong PPNLPĐ §3-7, ở đây sự đối lập giữa cái dễ chịu (lý thuyết của Anh về “sở thích”) và cái thiện (lý thuyết “mỹ học” Đức) được dùng để tô đậm cho lập trường thứ ba của riêng Kant. Cái dễ chịu, cái thiện và cái đẹp đều là các “giống” của “loài” là “sự hài lòng”; mỗi cái là một “sự biến thái của tình cảm vui sướng hoặc không-vui sướng” cũng như là một quan hệ của một biểu tượng với đối tượng của nó (PPNLPĐ §3). Nhưng sự hài lòng nơi cái dễ chịu cốt yếu ở “cái gì làm hài lòng các giác quan trong cảm giác” (§3) hay ở tình cảm về sự vui sướng được khơi gợi bởi sự hiện diện của một đối tượng của cảm giác. Ngược lại, cái thiện bao hàm sự hiện diện của một khái niệm của giác tính. Quan niệm của Kant về bản tính của sự hài lòng trong cái đẹp được định nghĩa một cách phủ định đối lập lại sự đối lập này, nghĩa là như cái gì vừa không phải cảm tính vừa không thuần lý, không đòi hỏi sự hiện diện của cả đối tượng lẫn khái niệm.

Để khai thác đầy đủ sự tương phản giữa cái dễ chịu và cái thiện, Kant phóng đại những đặc tính không hay của cái trước. Nó không cần đến quan năng phán đoán và làm vừa lòng quan năng ham muốn, và nó đưa ra sự hài lòng chỉ như sự thích khoái đơn thuần “mang tính sinh lý có điều kiện (thông qua sự kích thích)” (§5). Thậm chí tệ hơn, nó là nhân tố có ý nghĩa cả “cho mọi sinh vật không có lý tính”, một “tình cảm riêng tư”, về bản chất là không có tính xã hội. Hình thức lập luận này được dùng như là một ví dụ về những tác động xấu lên sự phân tích triết học về tư duy dựa vào những sự đối lập lưỡng phân (dichotomies). Thực tế, một số tác giả xem phương thức tiến hành của Kant là sự đồng lõa với một loạt những công thức lưỡng phân được thừa hưởng từ quá khứ và vốn là đặc trưng cho triết học Tây phương, trong số đó là sự lưỡng phân dành đặc quyền cho lý tính hơn là thể xác, giống đực cao hơn giống cái, Âu châu cao hơn không-phải-Âu-châu. Tuy nhiên, phương thức của Kant có thể được biện hộ như sự phát hiện ra cách nói khác về các công thức triết học bằng cách nhắc lại những sự đối lập đã được thừa nhận trên bình diện văn hóa.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Dị biệt/ Khác biệt [Đức: Unterschied; Anh: difference] → Khái niệm phản tư (các), Đồng nhất

Dị tính/ Dị loại [Đức: Heterogenität/Ungleichartigkeit; Anh: heterogeneity] → Đồng tính/Đồng loại

Dị trị/ Ngoại trị [Đức: Heteronomie; Anh: heteronomy] → Ngoại trị/ Dị trị

Diễn dịch [Latinh: deductio; Đức: Deduktion; Anh: deduction]

Xem thêm: *Thông giác, Phạm trù, Nối kết (sự), Khái niệm, Sự kiện, Tưởng tượng, Quy*

nap, Trục quan, Sở hữu, Không gian, Tổng hợp, Thời gian, Giác tính

Trong mỗi Phân tích pháp của ba quyển Phê phán, Kant đều đưa ra một sự diễn dịch: trong PPLTTT, là diễn dịch những khái niệm thuần túy của giác tính; trong PPLTTH, diễn dịch những nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành; và trong PPNLPĐ, diễn dịch tính chính đáng của những phán đoán thuần túy thẩm mỹ về sở thích. Không giống như Descartes, Kant không dùng sự diễn dịch theo nghĩa hình học để nói lên “bất kỳ cái gì được suy ra một cách tất yếu từ những sự vật khác vốn đã được nhận biết với sự chắc chắn” (Descartes, 1968, p.8). Ngược lại, sự sử dụng của Kant được rút ra từ thực tiễn hoạt động của những luật gia của Đế chế là những người “khi bàn về thẩm quyền và yêu sách, phân biệt trong hành động pháp luật vấn đề về thẩm quyền (hợp pháp luật) (*quid juris*) với vấn đề về sự kiện thực tế (vấn đề có thật và đang tồn tại) (*quid facti*); và họ đòi hỏi cả hai phải được chứng minh. Bằng chứng của vấn đề thứ nhất là phải khẳng định quyền hay yêu sách pháp luật, họ gọi đó là *sự diễn dịch* ” (PPLTTT A 84/B 116). Sự diễn dịch triết học trong mỗi quyển phê phán đều đòi hỏi phải biện minh sự sở hữu và/ hoặc sự sử dụng những khái niệm thuần túy lý thuyết của giác tính, những nguyên tắc thực hành của lý tính thuần túy thực hành và những phán đoán thẩm mỹ về sở thích.

Kant mô tả một cách nhất quán sự “diễn dịch về các phạm trù” trong PPLTTT như là một “vấn đề cực kỳ khó khăn” và cũng là một vấn đề trước nay chưa được ai thử làm” (PPLTTT A 98). Trong PPLTTT, Kant đã đảm nhận [vấn đề này] để biện minh “làm thế nào [mà] những khái niệm này [những khái niệm thuần túy của giác tính = những phạm trù] có thể quan hệ với những đối tượng trong khi những khái niệm ấy không được rút ra từ bất kỳ kinh nghiệm nào” (A 85/B 117). Kant phân biệt hình thức này của *sự diễn dịch siêu nghiệm*, tức cái tìm cách xác lập tính hợp pháp của những khái niệm như vậy, với một *sự diễn dịch thường nghiệm*, tức là sự đi tìm những nguồn gốc của chúng ở trong kinh nghiệm.

Trong SL và ấn bản lần hai của quyển PPLTTT, Kant đã quy cách thức tiến hành *diễn dịch thường nghiệm* cho Locke và Hume (SL tr. 260, tr. 6, PPLTTT B127) và đã đối lập nó với sự diễn dịch siêu nghiệm của chính mình, và để nhấn mạnh điểm này, một lần nữa Kant mô tả công việc này như “một nhiệm vụ khó khăn nhất phải đảm nhận để phụng sự siêu hình học” (SL tr. 260, tr. 6). Sự diễn dịch của Locke và Hume là một “sự phái sinh tự nhiên học”, không liên quan với sự hợp pháp (*quid juris*) mà chỉ liên quan đến sự kiện thực tế (*quid facti*) của việc sở hữu những khái niệm.

Cách thức tiến hành của Kant về diễn dịch siêu nghiệm có nhiều giai đoạn. Giai đoạn đầu tiên, Kant xác lập tính hợp pháp [tính chính đáng] của những mô thức của trực quan (không gian và thời gian). Vì lẽ các đối tượng chỉ có thể xuất hiện ra cho ta “nhờ vào các mô thức thuần túy như thể của cảm năng”, nên không gian và thời gian là “các trực quan thuần túy” hợp pháp “chứa đựng *một cách tiên nghiệm* các điều kiện cho khả thể của những đối tượng như là những hiện tượng” (PPLTTT A 89/B 121). Từ đây Kant tiếp tục đặt câu hỏi phải chăng “cũng có *các khái niệm* đi trước một cách tiên nghiệm như là các điều kiện [cũng có sẵn trong tâm thức] chính nhờ đó mà một cái gì - dù không được trực quan - vẫn được suy tưởng như một đối tượng nói chung, và nếu quả như vậy thì mọi nhận thức thường nghiệm về những đối tượng cũng phải phù hợp một cách tất yếu với các khái niệm này bởi, nếu không có tiền đề này, không có gì có thể trở thành *đối tượng của kinh nghiệm* được cả” (PPLTTT A 93/B 126). Sự diễn dịch về các phạm trù sẽ được hoàn tất nếu có thể chứng minh rằng “chỉ nhờ chúng, một đối tượng mới có thể được suy tưởng” (PPLTTT A 97). Số lượng và tính cách của những phạm trù đã được xác lập trong một *sự diễn dịch siêu hình học* từ những hình thức của phán đoán (xem PPLTTT A 70/B 95ff).

Trong SL và Lời nói đầu cho ấn bản lần thứ hai của PPLTTT, Kant biểu lộ sự không hài lòng của mình với Chương hai của Phân tích pháp về diễn dịch siêu nghiệm, và đã viết lại chương này cho lần tái bản vào năm 1787. Vì lẽ có nhiều sự khác nhau giữa hai ấn bản [nên] đã dẫn đến việc chúng được mô tả, với vài sự cường điệu, như sự diễn dịch “chủ quan” và “khách quan”. Chìa khóa cho cả hai sự diễn dịch là ở chỗ “mọi hiện tượng ở trong kinh nghiệm không những phải phục tùng các điều kiện của sự thống nhất tất yếu của thông giác giống như trong trực quan đơn thuần chúng cũng phải phục tùng các điều kiện mô thức của không gian và thời gian”

(PPLTTT A 110). Sự thống nhất của thông giác mang lại “trật tự và tính hợp quy luật trong những hiện tượng” (A 125) hoàn thành “sự thống nhất mang tính tổng hợp của tất cả những hiện tượng dựa theo những mô thức của những phạm trù. Trong ấn bản năm 1781, sự diễn dịch, sự nghiên cứu về tính thống nhất của thông giác được diễn tả bằng những hoạt động tổng hợp (sự lĩnh hội, sự tái tạo, sự tổng hợp) của một chủ thể hữu hạn mà tất cả những biểu tượng của nó đều “phục tùng điều kiện mô thức của giác quan bên trong, tức phục tùng thời gian” (A 99). Ấn bản này nhấn mạnh công việc của “trí tưởng tượng tác tạo” khi quan hệ với “sự thống nhất của thông giác” cấu tạo nên giác tính, với những phạm trù của nó hay “những phương cách thuần túy *một cách tiên nghiệm*”.

Nghiên cứu về diễn dịch siêu nghiệm trong lần xuất bản thứ hai khác biệt với ấn bản lần thứ nhất ở đặc tính được gán cho sự thống nhất của thông giác: bây giờ nó được “tuyên bố là *khách quan*, và... được phân biệt với sự thống nhất *chủ quan* của ý thức, vốn là một *sự quy định của giác quan bên trong*” (PPLTTT B 139). Điều này dẫn đến một sự nhấn mạnh hơn vào sự nối kết và việc giảm nhẹ sự tổng hợp chủ quan, nhưng kết luận toàn thể vẫn không thay đổi: “*những quy luật* của những hiện tượng trong tự nhiên phải phù hợp một cách tiên nghiệm với giác tính và với mô thức tiên nghiệm của giác tính – tức với quan năng của giác tính *nối kết* cái đa tạp nói chung” (B 164).

Tuy nhiên, việc biểu lộ một sự ưu ái đối với ấn bản này hay ấn bản kia của các sự diễn dịch như đã nói trên dần trở thành một tiêu ngữ trong những nghiên cứu về triết học Kant, trong đó Heidegger và truyền thống lục địa ưu ái ấn bản lần thứ nhất, còn truyền thống Anh-Mỹ (Anglo-American) thiên về Descartes nhiều hơn lại chọn lấy ấn bản lần thứ hai.

Những diễn dịch của Kant trong quyển phê phán thứ hai và thứ ba còn xa mới có tính tỉ mỉ như diễn dịch siêu nghiệm của quyển phê phán đầu tiên. Trong quyển phê phán thứ hai, Kant tuyên bố rằng “tính thực tại khách quan của quy luật luân lý” không thể nào được chứng minh bằng bất kỳ một sự diễn dịch nào, tuy thế nó vẫn được xác lập (một cách vững chắc) tự bản thân mình như một nguyên tắc của sự diễn dịch về một quan năng không thể dò tìm vì không kinh nghiệm nào có thể chứng minh được” (PPLTTH tr. 47, 48).

Đó là “sự tự do như là một tính nhân quả của lý tính thuần túy”, và sự diễn dịch nó thông qua quy luật luân lý bù đắp sự thiếu hụt trong các Ý niệm vũ trụ học của quyển phê phán thứ nhất, mà Kant từng tuyên bố ắt là không chịu phục tùng một “sự diễn dịch khách quan” nào (PPLTTT A 336/B 393). Sự diễn dịch trong quyển thứ ba cũng đặc biệt ở chỗ, đối tượng của diễn dịch là một hình thức của phán đoán. Ở đây, sự diễn dịch cốt yếu là hợp pháp hóa những yêu sách của phán đoán thẩm mỹ về sở thích để chúng có hiệu lực phổ quát và tất yếu, cho dầu nó là một phán đoán chủ quan. Kant đề xuất một số cơ sở cho tính hiệu lực này, bắt đầu từ một “thông báo phổ biến” đã được định đề hóa đến sự “hài hòa lẫn nhau giữa trí tưởng tượng và giác tính” cho tới một “cơ sở siêu cảm tính”.

Trần Kỳ Đồng dịch

Diễn dịch siêu hình học [Đức: metaphysische Deduktion; Anh: metaphysical deduction] → Diễn dịch

Diễn dịch siêu nghiệm [Đức: transzendente Deduktion; Anh: transcendental deduction] → Diễn dịch

Diễn tả/ Trình bày [Đức: Hypotypose; Anh: hypotyposis]

Xem thêm: Ngôn từ suy lý, Tương tự, Cấu tạo, Trình bày, Niệm thức [thuyết]

Bàn luận chính thức của Kant về *hypotyposis* xuất hiện trong §59 của cuốn PPNLPĐ, nhưng nó có mặt khắp nơi trong triết học của ông dưới dạng “sự trình bày” [presentation] hay sự diễn tả các khái niệm và ý niệm (bằng những biểu tượng cảm tính). Sự trình bày như thế gồm hai lớp, khác nhau tùy vào việc liệu nó có diễn tả một khái niệm hoặc một ý niệm hay không. Trong trường hợp đầu, sự diễn tả một khái niệm là *có tính niệm thức*, “ở đó, trực quan tương ứng với một khái niệm do giác tính nắm bắt, được mang lại một cách tiên nghiệm”, trong khi ở

trường hợp sau, nó có tính *biểu trưng*, “ở đó, khái niệm chỉ do lý tính có thể suy tưởng, và không có một trực quan cảm tính nào tương ứng với nó được” (§59). Hình thức diễn tả đầu làm nảy sinh niệm thức, hay những sự trình bày “trực tiếp” và “có tính minh chứng hay minh họa” [demonstrative], hình thức sau tạo ra các biểu trưng, tức những trình bày gián tiếp dựa theo sự tương tự. Kant phân tích sự diễn tả có tính niệm thức một cách đầy đủ hơn trong chương “Thuyết niệm thức” của cuốn PPLTTT, và vì thế, trong cuốn PPNLPĐ, ông tập trung vào thao tác có tính biểu trưng của nó. Thao tác có tính biểu trưng cốt yếu ở “thứ nhất là sự 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” (PPNLPĐ §59). Các ví dụ của ông về sự diễn tả có tính biểu trưng bao gồm: sự tương tự giữa nhà nước quân chủ với một cơ thể sống; giữa một nhà nước chuyên chế với một cối xay bằng tay; giữa các khái niệm triết học như “cơ sở”, “nguyên nhân”, “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 là cái chống đỡ cho những tùy thể), và vô số những từ khác; giữa mọi nhận thức của ta về Thượng đế; và cuối cùng là giữa cái Mỹ và sự Thiện luân lý. Những ví dụ trên đây đã trở nên đặc biệt quan trọng đối với các lý giải thế kỷ XX về Kant. Những lý giải này nhấn mạnh lên vai trò của sự không-xác định hay sự bất định trong các nghiên cứu của ông về năng lực phán đoán và phương pháp.

Như Huy dịch

Dự đoán của tri giác (những) [Đức: Antizipationen der Wahrnehmung; Anh: anticipations of perception]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm (những); Tiên đề của trực quan (các), Định đề của Tư duy thường nghiệm (các), Nguyên tắc (các), Thực tại (tính)

Các dự đoán của tri giác là các nguyên tắc tương ứng với các phạm trù về chất. Cùng với các tiên đề của trực quan tương ứng với các phạm trù về lượng, chúng tạo thành hai nhóm “các nguyên tắc toán học” được bổ sung bằng “các nguyên tắc động lực học” của các loại suy của kinh nghiệm (tương ứng với các phạm trù về tương quan) và các định đề của tư duy thường nghiệm (tương ứng với các phạm trù về tình thái). Nhìn chung, các nguyên tắc ấy xác định việc các hiện tượng sẽ xuất hiện ra như thế nào cho trực quan cảm tính của một hữu thể hữu hạn không có năng lực trực quan trực tiếp mang tính phạm trù (categorical) [tức con người chúng ta]. Các dự đoán của tri giác xác định chất của các hiện tượng cho một hữu thể như thế, tức là xác định Thực tại, sự Phủ định, và sự Hạn định của các hiện tượng trong không gian và thời gian.

Kant khẳng định rằng chất của các hiện tượng đòi hỏi chúng phải có một “lượng cường độ”: “Trong mọi hiện tượng, cái thực tồn (das Reale) là đối tượng của cảm giác, đều có một lượng cường độ, tức là một độ (Grad)” (PPLTTT B 207). Trong ấn bản A của PPLTTT, Kant xác định rõ nguyên tắc này như “đưa ra dự đoán về mọi hiện tượng” và mô tả “*cái thực tồn*” như cái gì tương ứng với cảm giác về đối tượng. Cả hai ấn bản đều nhất trí rằng cái thực tồn tương ứng với đối tượng của giác quan sở hữu một lượng cường độ: đối với chúng ta, việc tri giác các hiện tượng là không có thể có được nếu chúng không có một lượng cường độ.

Kant sử dụng từ “*dự đoán*” để dịch thuật ngữ *prolepsis* của Epicurus, từ này biểu thị một sự quan niệm-trước cho phép có sự tri giác. Kant xem giác tính như quan năng “đưa ra (dự đoán) mệnh đề tổng hợp như thế về độ của mọi thực tại trong hiện tượng” (PPLTTT A 175/B 217), phân biệt giữa các chất tùy thể của một hành vi thường nghiệm của cảm giác – “*màu sắc, mùi vị, v.v*” – với sự dự đoán rằng mỗi cảm giác sẽ có một độ của thực tại. Đây là chất duy nhất có thể được giả định một cách tiên nghiệm, và là cơ sở cho việc xác định bất kỳ chất thường nghiệm nào khác về sau. Kant minh họa điểm này bằng các ví dụ về các chất thường nghiệm như màu sắc, sức nóng, trọng lượng (A 169/B 211). Một điều kiện cho việc tri giác mỗi một chất này là nó phải có một độ của thực tại, tuy nhiên độ này có thể giảm dần đến vô tận. Trong trường hợp màu sắc, khi màu đỏ dần dần tiến đến điểm zero của thực tại thì nó vẫn là màu đỏ; nhưng khi nó đạt được độ zero của thực tại thì nó thôi không còn có chất màu đỏ, vì chất này là

vô nghĩa nếu nó không thể được dự báo là có một độ của thực tại nào đó.

Vậy là, cảm giác có một độ của thực tại, và như thế nó có đại lượng. Nhưng đây không phải là đại lượng trương độ hay đại lượng quảng tính (extensive magnitude) của các tiên đề của trực quan được sinh ra từ “*sự tổng hợp tiếp diễn*” của trí tưởng tượng trong không gian và thời gian, mà là một sự tổng hợp trong khoảnh khắc “được phát sinh trong hành vi của sự lĩnh hội” (PLTTT A 167/B 209). Nó dự đoán cảm giác và sự tổng hợp trực quan, không gian-thời gian của nó.

Không có sự dự đoán này, hẳn có thể áp ủ khả thể cho việc tri giác các đối tượng không có thực, tức những tri giác mà Kant xem là không thể có được đối với một hữu thể hữu hạn như con người. Thực vậy, với Kant, việc tri giác sự khiếm diện của thực tại bằng trực quan cảm tính là một mâu thuẫn về thuật ngữ (contradiction in terms). Một đối tượng của trực quan cảm tính phải có một độ của thực tại, vì nếu không như thế, nó không thể là một đối tượng của trực quan cảm tính. Nói cách khác, và phù hợp với “các nguyên tắc chung” của bốn nhóm các nguyên tắc, *điều kiện cho kinh nghiệm cũng là điều kiện cho đối tượng của kinh nghiệm*.

Những sự dự đoán này có thể được lý giải như nguyên tắc nền tảng nhất của các nguyên tắc. Chúng về biểu đồ của “*tính được mang lại*” của cái hiện tồn thậm chí là trước cả các mô thức của trực quan, vì theo cách nói của cuốn SL, bên dưới những sự dự đoán này “cảm giác không phải là một trực quan *chứa đựng* không gian hoặc thời gian, mặc dù nó thiết định [setzt] đối tượng này tương ứng với cảm giác trong cả không gian và thời gian” (SL §24). Chính Kant đã thấy rằng ý tưởng về một sự thiết định có trước-trực quan là gây rối rắm: nó “làm cho nhà nghiên cứu, tuy đã bắt đầu quen và quan tâm hơn đến triết học siêu nghiệm, không khỏi có ít nhiều kinh ngạc và thắc mắc” (PPLTTT A 175/B 217). Tuy nhiên, sự phân tích về việc thiết định này đã được Fichte theo đuổi một cách có hệ thống, ông đã tiến hành xác lập khoa học về nhận thức dựa trên một hành vi tiên khởi của việc thiết định. Nó cũng được trường phái hiện tượng học xem xét, trường phái này, thông qua sự quy giản bản chất (eidetic reduction), đã tìm cách mô tả tính được mang lại của các hiện tượng (xem Husserl, 1913, và sự lý giải hiện tượng học về các dự đoán nơi Heidegger, 1935, tr. 206-224).

Mai Sơn dịch

Duy lý (thuyết) [Đức: Rationalismus; Anh: rationalism]

Xem thêm: Triết học phê phán, Giáo điều (thuyết), Duy nghiệm (thuyết), Hoài nghi (thuyết)

Kant sử dụng thuật ngữ “thuyết duy lý” không đồng nghĩa với truyền thống “duy lý” trong lịch sử triết học (Spinoza, Leibniz, Wolff, v.v...), cũng không đồng nhất với thuyết giáo điều. Chỉ duy nhất một lần Kant liên hệ nhà duy lý với nhà giáo điều (PPLTTT B 417); nhưng trước sau ông vẫn đối lập thuyết duy lý với thuyết duy nghiệm. Ông kết luận mục Điển hình luận trong PPLTTH bằng sự đối lập giữa thuyết duy lý với thuyết giáo điều, khẳng định rằng “điều thích hợp cho việc sử dụng những quy luật luân lý chỉ là thuyết duy lý của năng lực phán đoán, vì thuyết này chỉ lấy từ thế giới Tự nhiên cảm tính những gì mà lý tính thuần túy cũng có thể suy tưởng về chính mình” (PPLTTH tr. 71, tr. 73). Quan niệm duy lý về “tính hợp quy luật” nói chung *ngăn ngừa và chống lại* thuyết duy nghiệm về lý tính thực hành, là thuyết “cắt tận gốc tính luân lý của những ý đồ” (tr. 71, tr. 74). Cũng giống như thế, trong quyển Phê phán thứ ba, các phán đoán thẩm mỹ dựa trên một cơ sở tiên nghiệm cho thấy có thuyết duy lý trong phán đoán thẩm mỹ về sở thích, trong khi các phán đoán thẩm mỹ dựa trên những cơ sở thường nghiệm lại cho thấy có thuyết duy nghiệm trong phán đoán ấy. Cái đẹp không thể nào phân biệt được với cái thiện trong trường hợp đầu, và không thể nào phân biệt được với sự dễ chịu trong trường hợp sau. Như trong PPLTTT, lập trường phê phán được xác lập qua sự đối lập giữa các lập trường trái ngược nhau: ở đây là giữa thuyết duy lý và thuyết duy nghiệm, ở kia là giữa thuyết giáo điều và thuyết hoài nghi. Sự dàn cảnh này cho việc phê phán được Kant đặt ra trong nghiên cứu của mình về sự phê phán thứ nhất trong TBSHH; trong phiên bản này, thuyết duy lý nổi bật lên như là thuật ngữ ưu tiên trong việc đối lập với thuyết duy nghiệm: tuyên bố

rằng toàn bộ nhận thức phải được rút ra chỉ từ kinh nghiệm “sẽ mào đầu cho một thuyết duy nghiệm của triết học siêu nghiệm và sự phủ nhận thuyết duy lý của triết học ấy” (TBSHH tr. 275, tr. 83).

Đinh Hồng Phúc dịch

Duy tâm (thuyết) [Đức: Idealismus; Anh: idealism]

Xem thêm: *Lịch sử triết học, Tôi (cái), Duy thực (thuyết), Chủ thể, Chủ quan (tính)*

Kant coi “châm ngôn của tất cả các nhà duy tâm đích thực, từ trường phái Elea đến Giám mục Berkeley” là: “toàn bộ nhận thức thông qua giác quan và kinh nghiệm chẳng qua chỉ là ảo tưởng hoàn toàn, và chân lý chỉ có trong những ý niệm của giác tính thuần túy và lý tính thuần túy” (SL tr. 374, tr. 113). Ông phân biệt ba xu hướng trong thuyết duy tâm hiện đại: thứ nhất là thuyết duy tâm “giáo điều”, và đôi khi còn gọi là thuyết duy tâm hão huyền, của Berkeley; thứ hai là thuyết duy tâm “hoài nghi”, hay còn gọi là thuyết duy tâm “nghi vấn” của Descartes. Cả hai thuyết này, như là các thuyết duy tâm thường nghiệm, đến lượt chúng đều đối lập với thuyết thứ ba là thuyết duy tâm “siêu nghiệm” hay “hình thức” của chính Kant, mà sau này Kant đổi lại tên gọi của nó là thuyết duy tâm “phê phán”. Ban đầu, trong PPLTTT, Kant rất phấn khởi khi mô tả tác phẩm của mình là “thuyết duy tâm siêu nghiệm”, nhưng với điều kiện là thuyết duy tâm của ông được chấp nhận như là một sự “đảo ngược” của thuyết duy tâm thường nghiệm. Ông nhấn mạnh lập trường này trong SL, sau khi cuốn PPLTTT [Ấn bản I] đã gặp phải nhiều sự hiểu sai, ở đó ông vừa bảo vệ “chống lại mọi lời buộc tội về thuyết duy tâm” đồng thời lại vừa xác định triết học của mình là “duy tâm”.

Thuyết duy tâm mà Kant muốn đảo ngược đã nghi ngờ tính hiện thực của các đối tượng bên ngoài: trong trường hợp thuyết duy tâm “hoài nghi” của Descartes thì chỉ có kinh nghiệm nội tâm là không thể nghi ngờ được, còn sự hiện hữu của những đối tượng bên ngoài thì không thể được xác lập; trong khi thuyết duy tâm hão huyền của Berkely xem không gian và các vật trong đó “chỉ là những sự tưởng tượng đơn thuần” (PPLTTT B 275; xem thêm tr. 293, tr. 36 và tr. 375, tr. 114). Sự đảo ngược của Kant cốt đưa ra một thuyết duy tâm siêu nghiệm, và thuyết này cũng là thuyết duy thực thường nghiệm, một thuyết chứng minh rằng “ngay bản thân kinh nghiệm bên trong của ta mà Descartes không thể nghi ngờ cũng chỉ có thể có được là nhờ lấy kinh nghiệm [về thế giới] bên ngoài làm tiền đề” (PPLTTT B 275). SL đưa ra một giải thích rạch ròi hơn về điều này: “Mọi nhận thức về các sự vật chỉ đơn thuần từ giác tính thuần túy hay lý tính thuần túy không gì hơn là ảo tưởng hoàn toàn, và chỉ trong kinh nghiệm mới có chân lý” (tr. 374, tr. 113).

Miếng đất trên đó Kant dựa vào để bảo vệ thuyết duy tâm “siêu nghiệm” hay “phê phán” của mình là những mô thức của trực quan và tính chất của cái “Tôi”. Với thuyết duy tâm siêu nghiệm, đó là tiền đề rằng “những đối tượng của kinh nghiệm *không bao giờ* được mang lại như là những vật tự thân, trái lại chỉ là những gì được mang lại trong kinh nghiệm, và không thể tồn tại bên ngoài [độc lập với] kinh nghiệm” (PPLTTT A 492/B 521). Những đối tượng trong không gian của trực quan bên ngoài và những đối tượng trong thời gian của trực quan bên trong không thể có mặt mà không có những mô thức ấy của trực quan. Nhưng Kant nói thêm: “bản thân không gian, thời gian và đồng thời với hai cái này là tất cả mọi hiện tượng [ở bên trong chúng] đều không phải là những vật tự thân, trái lại, không gì khác hơn là những biểu tượng của ta và không thể tồn tại bên ngoài tâm thức ta” (PPLTTT A 492/B 520). Cũng giống như vậy, bản thân những khái niệm thuần túy của giác tính được khởi lên bởi tính tự khởi của cái “Tôi” không phải là các sự vật, mà là những điều kiện khả thể của các sự vật. Cả những mô thức của trực quan lẫn những khái niệm của giác tính đều có nguồn gốc trong chủ thể, và do đó có thể được coi là “duy tâm”, nhưng phương cách mà chúng tổ chức kinh nghiệm lại có giá trị hiệu lực một cách khách quan. Trong khi ta có thể nêu thành định đề rằng có những cái đối ứng khách quan làm cơ sở cho những hiện tượng của chủ thể và những đối tượng của kinh nghiệm trong một “chủ thể siêu nghiệm” và một “đối tượng siêu nghiệm”, thì chúng lại hoàn toàn không cần thiết phải có để bảo đảm các yêu sách của thuyết duy tâm siêu nghiệm hay thuyết duy tâm phê phán.

Thuyết duy tâm siêu nghiệm của Kant làm nảy sinh một thể hệ các triết gia duy tâm, mà những đại diện hàng đầu là Fichte và Schelling. Thuyết duy tâm của họ triệt để hóa những yêu sách của Kant, nhấn mạnh hơn nữa tính tự khởi của cái Tôi và hạ thấp những phương diện này của thuyết duy thực thường nghiệm và cảm năng, vốn được bảo lưu trong nghiệm cứu của Kant. Kant xem sự phát triển này như là bước lùi, một sự quay trở lại những hình thức của thuyết duy tâm mà ông đã chống đối trong PPLTTT. Mỗi bất bình của ông được phản ánh trong một bức “thư ngỏ” về *Wissenschaftslehre* [*Học thuyết về khoa học*] (1794) của Fichte đề ngày 7 tháng 8 năm 1799, trong đó ông kết án thuyết duy tâm mới là “lôgic học đơn thuần” và trách mắng việc ra sức “loại bỏ một đối tượng hiện thực ra khỏi lôgic học” như là một “cố gắng hoài công và do đó là một điều mà chẳng ai từng làm” (TT tr. 253).

Đinh Hồng Phúc dịch

Duy thực (thuyết) [Đức: Realismus; Anh: realism]

Xem thêm: Duy tâm (thuyết), Không gian, Thời gian

Trong PPLTTT, Kant khảo sát sự mơ hồ nước đôi được thừa nhận rộng rãi giữa nghĩa bản thể học và nghĩa nhận thức luận của [thuật ngữ] “thuyết duy thực” để xác lập một sự đối lập biện chứng: thuyết duy thực siêu nghiệm/thuyết duy tâm thường nghiệm và thuyết duy tâm siêu nghiệm/thuyết duy thực thường nghiệm. Theo nghĩa bản thể học, thuyết duy thực biểu thị tính thứ nhất (theo kiểu Platon) của những mô thức hay những ý niệm so với các sự vật cá biệt. Theo nghĩa nhận thức luận, nó đưa đến một nhận thức trực tiếp và chính xác về thế giới bên ngoài. Dựa vào đó, Kant mô tả đặc trưng của thuyết duy thực siêu nghiệm trong PPLTTT là sự xác tín rằng “thời gian và không gian như là cái gì được mang lại một cách tự thân, độc lập với cảm năng của ta” và các hiện tượng bên ngoài như là “những vật tự thân ” (A 369, cũng xem: A 491/B 519). Sau đó Kant chỉ ra rằng một xác tín như thế vào tính hiện thực siêu nghiệm của những đối tượng của giác quan khiến nó khó “xác lập tính hiện thực cho chúng” trong các trường hợp cá biệt. Kết quả là thuyết duy thực siêu nghiệm sẽ dẫn đến thuyết duy tâm thường nghiệm. Điều này trái ngược hẳn với thuyết duy tâm siêu nghiệm [của Kant] là thuyết cho rằng những hiện tượng được cấu tạo bởi những cấu trúc chủ quan của kinh nghiệm, nhưng tính hiện thực lại “được tri giác một cách trực tiếp” ở bên trong những cấu trúc ấy (A 371), do đó sẽ dẫn đến thuyết duy thực thường nghiệm.

Đinh Hồng Phúc dịch

Đ

Đa tạp [Đức: Mannigfaltige; Anh: manifold]

Xem thêm: *Thông giác, Nối kết, Đồng nhất, Trực quan, Thụ nhận (tính, sự), Cảm năng, Tự khởi (tính, sự), Tổng hợp, Thống nhất*

Kant mô tả “cái đa tạp của cảm năng *tiên nghiệm*” như là “chất liệu cho các khái niệm thuần túy của giác tính”, mà nếu không có chất liệu này thì giác tính sẽ “không có nội dung nào cả” (PPLTTT A 77). Vì nhận thức có được từ sự tổng hợp một cái đa tạp, nó đòi hỏi rằng cái đa tạp phải được tính tự khởi của tư tưởng “trải nghiệm (durchgegangen), tiếp thu, và kết nối theo một cách nào đó” (sdd).

Những cái đa tạp có thể hoặc là những cái đa tạp thường nghiệm của cảm năng, hoặc là những cái đa tạp tiên nghiệm của không gian và thời gian, nhưng trong cả hai trường hợp, chúng đều xuất phát từ năng lực thụ nhận của tâm thức, tức “những điều kiện mà chỉ nhờ đó tâm thức mới có thể tiếp nhận được các biểu tượng về các đối tượng” (sdd). Thế nhưng, điều này đặt ra vấn đề là làm thế nào có thể thực hiện được việc tổng hợp hai năng lực dị tính – là sự thống nhất tự khởi và cái đa tạp thụ nhận. Điều cần phải có là “một tác vụ đặc thù của sự tổng hợp cái đa tạp” (PPLTTT B 139), tức một tác vụ sẽ nối kết cái đa tạp với các phương cách thống nhất siêu nghiệm được hình dung bằng các phạm trù. Việc khảo cứu sự tổng hợp này tạo nên phần cốt lõi của triết học phê phán, đặc biệt là phần bàn luận về các nguyên tắc, mà quan trọng nhất là các nguyên tắc về các tiên đề của trực quan (Xem PPLTTT A 162/B 203 để hiểu đại lượng như “cái đa tạp đồng tính”).

Trong phần diễn dịch của bản A (PPLTTT ở lần xuất bản đầu tiên), Kant cũng mô tả sự tổng hợp đặc thù cái đa tạp theo ba dạng tổng hợp: lĩnh hội, tái tạo, và nhận thức. Cả ba sự tổng hợp đó cùng làm cho cái đa tạp tương thích với sự thống nhất của giác tính, trong đó sự tổng hợp của sự lĩnh hội là có ý nghĩa nhất. Sự tổng hợp này “xuyên suốt” cái đa tạp và “nối kết nó lại với nhau” (PPLTTT A 99); rồi cái đa tạp được lĩnh hội một cách tổng hợp đó được tập hợp lại thành một hình ảnh nhờ sự tổng hợp tái tạo (A 121), sau đó sự tổng hợp tái tạo ấy được thống nhất một cách sơ bộ bằng việc tổng hợp nhận thức trong một khái niệm.

Mai Sơn dịch

Đam mê [Đức: Leidenschaft; Anh: passion]

Xem thêm: *Kích động, Xấu (cái), Tự do (sự), Xu hướng, Tình dục*

Kant mô tả sự đam mê như là “khối u ung thư nan y đối với lý tính thuần túy thực hành”, là cái “tiền giả định một châm ngôn của chủ thể, đó là hành động dựa theo một mục đích được ấn định... bởi xu hướng” (NH §181). Trong TG và NVH, Kant trình bày một phả hệ của những kích động, cho thấy những đam mê hình thành như thế nào. Kant bắt đầu với thiên hướng (*Hang/propensity*) nghiêng về một sự hài lòng [delight] đặc thù được dẫn dắt bởi bản năng (TG tr. 28, tr. 24), là cái “đi trước sự hình dung về đối tượng của nó” (A §80); khi thiên hướng ấy được nuông chiều thì nó “gợi lên trong chủ thể một *xu hướng* (*Neigung/inclination*) đến với nó” (TG tr. 28, tr. 29). Sự đam mê theo sau sự gia tăng một xu hướng như là từ bỏ “sự làm chủ bản thân” (sdd) và nâng cao đối tượng của xu hướng lên cương vị là đối tượng của một châm ngôn của ý chí. Những đam mê, do đó, được phân biệt với những kích động (*Affekte/affects*), là những cái được khuấy động lên và tàn lụi đi một cách nhanh chóng, bởi lẽ những đam mê là “những xu hướng kéo dài” mà trên đó tâm thức hình thành nên những nguyên tắc. Khi đối tượng của một đam mê đi ngược với quy luật [luân lý] thì việc chấp nhận nó thành một châm

ngôn cho ý chí là [hành vi] xấu, và kết quả là thói hư tật xấu. Trong NVH, Kant phân biệt rõ hơn những đam mê bẩm sinh của “xu hướng tự nhiên” với những đam mê được sở đắc “nảy sinh từ nền văn hóa của nhân loại”. Cái trước gồm “những đam mê cháy bỏng” đối với sự tự do và tính dục, trong khi cái sau bao gồm những “đam mê lạnh lùng” như là: tham vọng, thèm khát quyền lực và tham lam.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Đánh giá (sự) [Đức: Beurteilung; Anh: estimate]

Xem thêm: Bộ chuẩn tắc, Phán đoán, Phán đoán phản tư, Thâu gồm (sự), Chân lý

Sự đánh giá và sự thâu gồm là hai phương cách của phán đoán được Kant thừa nhận: cái trước phân biệt xem “sự vật có phục tùng hoặc không phục tùng một quy tắc được cho” trong khi cái sau là “quan năng thâu gồm sự vật vào dưới những quy tắc” (PPLTTT A 132/B 171). Sự đánh giá liên quan đến cách sử dụng bộ chuẩn tắc của phán đoán trong việc phân biệt giữa những phán đoán đúng và những phán đoán sai, trong khi sự thâu gồm mang lại sự phán đoán, và là bộ phận trong bộ công cụ của nó. Kant bàn về sự sử dụng có tính đánh giá của phán đoán trong ngữ cảnh những phán đoán lý thuyết, thực hành, thẩm mỹ và mục đích luận, thỉnh thoảng có quy chiếu tới “quan năng” hay “năng lực” của sự đánh giá (*Beurteilung*) (một thuật ngữ thường bị dịch sai là quan năng hay năng lực *phán đoán*). Trong CSPĐ, Kant nói đến một “nguyên tắc” là cái trong khi không được biết đến “một cách trừu tượng trong hình thức phổ quát của nó” lại giữ vai trò như một “tiêu chuẩn” hay một “la bàn” cho việc phân biệt giữa những hành động tốt và xấu (p. 404, p. 16), và là cái chưa đến mức có ảnh hưởng như trường hợp của những phán đoán lý thuyết. Những phán đoán đánh giá không cần đến nhận thức về một quy luật, nhưng chỉ cần năng lực nhận rõ sự khác nhau; điều này khiến nó có ý nghĩa đặc biệt đối với những phán đoán thẩm mỹ phản tư và những phán đoán phản tư mục đích luận, và những phán đoán này được định nghĩa là sự vắng mặt một quy luật xác định. Theo đó, hầu hết những phán đoán được bàn trong PPNLPĐ là những phán đoán đánh giá: những phán đoán thẩm mỹ trong §9, đơn cử một ví dụ, là những đánh giá về các đối tượng dựa theo trò chơi tự do chủ quan của trí tưởng tượng và giác tính, trong khi những phán đoán mục đích luận là những đánh giá về giới tự nhiên dựa theo một “*sự tương tự* với tính nhân quả của mục đích” (PPNLPĐ Phần II, § 61).

Ý nghĩa của sự phân biệt của Kant giữa phán đoán đánh giá và phán đoán thâu gồm gần đây mới được nhìn nhận một cách đầy đủ. Điều này chủ yếu là kết quả của sự nhấn mạnh gần đây trong triết học văn hóa và triết học chính trị đến sự dị biệt và phán đoán dị biệt hóa. Những lý giải về phán đoán phản tư của Kant, bởi Arendt (1989) và Lyotard (1983) chẳng hạn, khảo sát những hàm ý của phán đoán biện biệt [có suy xét] trong hành động chính trị và trong thực tiễn phê bình văn học-ngệ thuật.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

“Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý” [Đức: “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”; Anh: “Grounding for the Metaphysics of Morals”]

Được xuất bản vào năm 1785, CSSĐ là văn bản đầu tiên trong ba văn bản phê phán của Kant trong triết học luân lý. Tiếp theo sau nó là quyển *Phê phán lý tính thực hành* (1788) và *Siêu hình học đức lý* (1797). Nó bày tỏ một sự tuyên bố đầu tiên về những chủ đề chính trong triết học thực hành phê phán của Kant là nghĩa vụ, mệnh lệnh nhất quyết và ý chí tự do. Nó khác với PPLTTH trước hết ở phương pháp: phân tích chứ không phải tổng hợp. Nó bắt đầu với “kinh nghiệm thông thường” của luân lý như là điều đã biết và đi đến những nguồn suối của nó trong “nguyên tắc tối cao của luân lý”. Phương pháp phân tích dùng những sự mô tả để tổ chức nội dung văn bản, mà không đi theo sơ đồ phê phán của “Học thuyết về các yếu tố cơ bản” và “Học thuyết về Phương pháp”. Nội dung được tổ chức thành ba phần, hai phần đầu gồm những sự

chuyển tiếp từ “Nhận thức của lý trí thông thường về luân lý sang nhận thức triết học” và từ “Triết học luân lý phổ thông sang Siêu hình học về đức lý”. Phần thứ ba là “Bước chuyển cuối cùng từ Siêu hình học về đức lý đến Phê phán lý tính thực hành thuần túy”.

Mỗi một phần đều theo đuổi “Nguyên tắc tối cao của luân lý” bằng cách phê phán các nghiên cứu trước đó về nó và xác lập những điều kiện cho một “sự thiện chưa được xác định”. Sự thiện này được mô tả như một “ý chí thiện”, tuy nhiên ý chí này còn phụ thuộc vào “những hạn chế hay những cản trở chủ quan” được tập hợp lại dưới khái niệm về nghĩa vụ. Trong phần thứ nhất, Kant giải thích nguyên tắc này bằng lý lẽ nguy biên phổ thông, trong phần thứ hai bằng cách phân tích những hình thức mệnh lệnh của cái “phải là” đi kèm với hành động luân lý. Ông phân biệt mệnh lệnh giả thiết với mệnh lệnh nhất quyết, trong khi chỉ xem cái sau mới có đủ tư cách là luân lý. Qua sự phân biệt này, ông có thể tiến hành phê phán những nghiên cứu triết học của những người đi trước về “nguyên tắc tối cao của luân lý”, cả nghiên cứu “thường nghiệm” lẫn nghiên cứu “thuần lý”, vì chúng đều dựa vào những hình thức của mệnh lệnh giả thiết. Chỉ có mệnh lệnh nhất quyết là hình thức tự trị của ý muốn có thể thẩm tra các châm ngôn về tính có thể phổ quát hóa của chúng. Phần thứ ba suy tưởng về tự do và sự tự trị khi cố gắng trả lời câu hỏi “Làm thế nào mệnh lệnh nhất quyết có thể có được?”. Ông kết luận rằng con người là thành viên của vương quốc khả giác lẫn của vương quốc khả niệm. Điều này có nghĩa là sự tự do của ý chí, như là một đặc tính của thể giới khả niệm, nói một cách nghiêm ngặt, là không-khả niệm xét theo những hình thức nhận thức có điều kiện về mặt cảm tính của ta. Vì vậy, tác phẩm kết luận với nhận xét hầu như cố tính nan đề (aporetic) rằng: “cho dù ta không nắm bắt được tính tất yếu thực hành vô điều kiện của mệnh lệnh luân lý, nhưng ta thực sự nắm bắt được tính không thể quán niệm được của nó”.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Đẹp (cái) [Đức: Schöne, das; Anh: beauty]

Xem thêm: Mỹ học, Nghệ thuật, Thiện (sự), Siêu nghiệm (tính, cái)/ Siêu nghiệm thể, Chân lý, Thống nhất (Nhất thể)

Trong đối thoại *Hippias Major* [của Platon], [nhân vật] Socrates tổng kết đối thoại của ông về cái đẹp bằng câu cách ngôn Hy Lạp: “*mọi cái đẹp đều khó [bàn]*”. Khó khăn triết học chính yếu là làm sao điều hòa cái đẹp với tư cách là một ý niệm khách quan với sự vui sướng chủ quan trước các sự vật đẹp. Trong đối thoại *Symposium* của Platon, sự điều hòa ấy được hoàn tất nhờ *eros* [tình yêu sắc dục], với sự nhấn mạnh vào kinh nghiệm về cái đẹp, và sự vui sướng trước cái đẹp. Việc Platon đặt ngang hàng cái đẹp với *eros* đã bị phản đối bởi định nghĩa thiên về tính khách quan hơn của Aristoteles trong cuốn *Metaphysics/Siêu hình học*; định nghĩa ấy cho rằng “những hình thức chính yếu của cái đẹp là trật tự, sự đối xứng và tính xác định” (Aristoteles, 1941, 1078b, 1). Hai sự nhấn mạnh khác biệt rõ ràng này trong triết học Hy Lạp về cái đẹp vẫn cứ dai dẳng cho đến tận Kant và sau Kant trong sự phân biệt giữa nghiên cứu chủ quan và nghiên cứu khách quan về cái đẹp.

Nghiên cứu khách quan về cái đẹp đã chiếm ưu thế trong triết học trung đại, trong đó cái đẹp [Mỹ tính] được phân loại như một trong những siêu nghiệm thể, hay những cái siêu nghiệm dùng làm thuộc từ [thuộc tính] gồm Nhất tính, Thiện tính và Chân tính, vốn nhất trí với mọi giống loài. Aquinas đã mô tả rất nổi tiếng ba “*điều kiện*” của cái đẹp như “Integritas hay sự hoàn hảo... tỉ lệ cân xứng hay sự hài hòa [consonantia]; và sau cùng, sự rực rỡ hay sự sáng sủa [claritas]...” (Aquinas, 1952, I, 39, 8). Những điều kiện ấy cho phép cái đẹp “*có thể hoán đổi được*” với những siêu nghiệm thể khác: *Integritas* với Nhất tính, *Consonantia* với Thiện tính và *Claritas* với Chân tính.

Quan niệm siêu nghiệm về cái đẹp được Leibniz sau đó nối kết với kinh nghiệm về sự vui sướng; tức một sự hoàn hảo khách quan được tri giác một cách mù mờ được cho là khơi dậy sự vui sướng chủ quan. Một quan niệm tương tự cũng được Shaftesbury đưa ra trong cuốn *Characteristics [Đặc điểm]* của ông (1711). Tuy nhiên, những người kế tục Leibniz và

Shaftesbury lại có khuynh hướng thổi phồng một trong hai phương diện khách quan hoặc chủ quan của cái đẹp. Với Wolff và trường phái của ông, đáng chú ý nhất là môn đệ của ông là Baumgarten, cái đẹp cốt yếu ở “*sự hoàn hảo*” hay sự thống nhất của một cái đa tạp. Với những đồ đệ của Shaftesbury như Hutcheson, cái đẹp được đặt cơ sở trên một “*cảm quan*” chủ quan, nội tại về cái đẹp mà không có bất kỳ cái đối ứng khách quan rõ ràng nào ngoại trừ những cái đối ứng do Thiên Hựu mang lại.

Kant rất quen thuộc với cả hai nghiên cứu về cái đẹp ngay từ đầu thập niên 1760. Xét tổng thể, những phản tư tiên-phê phán của ông và sự nghiên cứu về mỹ học được phát triển trong L đã nhấn mạnh phương diện khách quan của cái đẹp. Trong L (tr. 547 - 549), ông đứng về phía những người theo Wolff trong việc nhận diện sự hoàn hảo như là nền tảng của cái đẹp, và xem kinh nghiệm về sự vui sướng trong cái đẹp như nảy sinh từ tri giác cảm tính, chủ quan về sự hoàn hảo ấy. Sự hoàn hảo, đến lượt nó, bao gồm “*sự hợp nhất hài hòa*” của “*tính đa tạp và tính thống nhất*” (L, tr. 547).

Trong nghiên cứu phê phán về cái đẹp được cải tiến trong PPNLPĐ, Kant đã rời bỏ lập trường hoàn hảo luận [perfectionist] thừa hưởng từ những người theo Wolff. Phân tích của ông về những phán đoán về cái đẹp trong “*Phân tích pháp về cái đẹp*” cho thấy rằng chúng không phù hợp với nghiên cứu chủ quan lẫn khách quan về cái đẹp. Những phán đoán về cái đẹp được định nghĩa một cách tiêu cực trong PPNLPĐ dựa theo bảng các phạm trù như: (về phương diện chất) là cái gì “*làm hài lòng mà không có bất kỳ sự quan tâm nào*” (§5); (về phương diện lượng) là cái gì “*làm hài lòng một cách phổ biến*” (§9); (về phương diện tương quan) là “*hình thức của tính hợp mục đích của một đối tượng, trong chừng mực tính hợp mục đích ấy được tri giác mà không có hình dung nào về một mục đích [khách quan] nơi đối tượng*” (§17); và (về phương diện tình thái) là “*đối tượng của một sự hài lòng tất yếu, nhưng độc lập với khái niệm*” (§22). Trong mỗi trường hợp, Kant phân biệt cái đẹp với những nghiên cứu đang thịnh hành về cái đẹp dựa trên cơ sở của sự hoàn hảo hoặc một cảm quan. Ông trình bày bản tính của cái đẹp bằng những sự phủ định của cảm năng và khái niệm, hoặc bằng những lối nói nghịch lý như tính hợp mục đích mà không có một mục đích (*Zweckmäßigkeit ohne Zweck*).

Lỗi tiếp cận này đã dẫn Kant đến một số khó khăn mới mẻ nào đó với cái đẹp. Bằng việc phân biệt cái đẹp với mọi nội dung, thuần lý hoặc cảm tính, ông đã giới hạn nghiêm ngặt phạm vi của cái đẹp. Nếu nội dung cảm tính đóng một vai trò nào đó, thì đối tượng hẳn sẽ không đẹp mà chỉ là dễ chịu mà thôi; nếu một khái niệm tham gia vào, thì cái đẹp hẳn sẽ có thể hoán đổi rất dễ dàng với cái thuần lý. Nếu chúng tồn tại, thì những cái đẹp như vậy ắt sẽ là cái đẹp “*phụ thuộc*” và bị đối lập với những cái đẹp “*tự do*” vốn “*chẳng đại diện cho cái gì hết*” và nói chặt chẽ [thì chúng] thậm chí không thể là những vật nhân tạo. Do đó, đối với nhiều nhà phê bình, Kant dường như đã ban đặc quyền quá mức cho cái đẹp của tự nhiên hơn cái đẹp của nghệ thuật, thậm chí cả trong những trường hợp ông nỗ lực cứu vãn cái đẹp của nghệ thuật bằng cách nhấn mạnh rằng nó xuất hiện ra như thể nó là tự nhiên. Trong một trường hợp thời danh (PPNLPĐ §59), ông còn tuyên bố cái đẹp là một “*biểu trưng của luân lý*” chính bởi những tính chất nghịch lý của nó. Ở đây, cái đẹp cho phép phán đoán tìm thấy “*một 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*” (§59).

Ảnh hưởng của nghiên cứu của Kant về cái đẹp là rất to lớn, một phần do bởi khả năng của nó trong việc làm cho mọi thứ có nghĩa với mọi người. Đối với những nhà duy tâm Đức, nó đã đánh dấu nỗ lực muốn bắc cầu cho vương quốc của tự nhiên với vương quốc của tự do, thể hiện nổi bật nơi Schiller, Schelling và Hegel. Cuối thế kỷ XIX và đầu thế kỷ XX, việc quyền Phê phán thứ ba tập trung vào tính thuần túy của phán đoán về cái đẹp đã được các nhà Kant-mới yêu thích, và sau Thế chiến thứ II, nó đã được nhà phê bình Clement Greenberg cùng những người khác sử dụng như một sự biện minh lý thuyết cho nghệ thuật trừu tượng. Kết quả là, nghiên cứu của Kant về cái đẹp tiếp tục đóng vai trò như một xuất phát điểm cho rất nhiều phản tư triết học về cái đẹp, và có lẽ chúng không phải không xét tới những sự không nhất

quán và thiếu sót của nó cho bằng chính vì những sự không nhất quán và thiếu sót ấy.

Hoàng Phú Phương dịch

Đẹp phụ thuộc (cái) [Đức: abhängige Schönheit; Anh: dependent beauty] → Đẹp (cái)

Địa lý học [Đức: Geographie; Anh: geography]

Xem thêm: Nhân loại học từ giác độ thực tiễn, Sử học

Trong *Thông cáo về chương trình bài giảng của ông trong học kỳ mùa đông 1765-1766*, Kant cho biết ông đã cố gắng như thế nào trong giai đoạn khởi nghiệp để mang lại cho sinh viên “sự nhận thức và các vấn đề lịch sử có thể bù đắp cho sự thiếu *kinh nghiệm* của họ”. Ông làm như thế bằng một giáo trình về địa lý học tự nhiên; giáo trình này đã phản ánh mối quan tâm của ông trong những năm 1750 về các vấn đề như lý do của những thay đổi trong sự quay của trái đất, niên đại của trái đất và những nguyên nhân của động đất. Vào năm 1765, ông chia chủ đề bài giảng của ông thành địa lý học tự nhiên, địa lý học luân lý và địa lý học chính trị. Chủ đề thứ nhất bàn về “mối quan hệ tự nhiên giữa tất cả các quốc gia và các vùng biển trong thế giới”, chủ đề thứ hai bàn về “con người” và chủ đề thứ ba về sự tương tác của cả hai trong “điều kiện của các nhà nước và các dân tộc trên toàn thế giới” (tr. 312, tr. 299). Trong quá trình giảng dạy về sau, phần thứ hai của giáo trình được tách ra để làm thành những bài giảng về nhân học. Phần này sau đó được xuất bản vào năm 1789 với tên là *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (Nhân học từ giác độ thực tiễn), còn những bài giảng về địa lý học tự nhiên sau đó được công bố với nhan đề là *Physische Geographie* (Địa lý học tự nhiên) do F.T. von Rink ấn hành năm 1802.

Trong phần dẫn nhập cho các bài giảng về địa lý học tự nhiên, Kant mô tả chủ đề của ông là bổ sung thêm cho nhân học như là một phần của sự nhận thức về thế giới. Ông dành cho nhân học tất cả những gì được bộc lộ ra cho giác quan bên trong hay “linh hồn của con người”, trong khi địa lý học tự nhiên bàn về những đối tượng của giác quan bên ngoài hay “tri thức về tự nhiên... hay mô tả về trái đất”. Kant cũng phân biệt địa lý học với sử học, lần này bằng sự mô tả về thời gian và không gian: sử học bàn về các biến cố lần lượt diễn ra theo thời gian, địa lý học thì bàn về “những hiện tượng dưới phương diện không gian đang diễn ra một cách đồng thời”. Tuy nhiên, địa lý học tự nhiên là nền tảng của sử học, cũng như của tất cả những hình thức địa lý học mà Kant liệt kê ra như: “địa lý học toán học”, “địa lý học luân lý”, “địa lý học chính trị”, “địa lý học thương mại” và “địa lý học thần học”. Thêm vào cho cách xử lý minh nhiên này về địa lý học trong các bài giảng của ông, cũng lý thú khi ta lưu ý đến việc Kant sử dụng các thuật ngữ và các ẩn dụ địa lý học ở trong các tác phẩm triết học theo nghĩa chặt chẽ hơn của ông.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Điển hình/ Điển hình luận [Đức: Typus/ Typik; Anh: type/ typic]

Xem thêm: Loại suy/ Tương tự, Cảm tính hóa, Phán đoán, Niệm thức (thuyết)

Mục “Về điển hình luận của năng lực phán đoán thuần túy thực hành” trong Chương II của PPLTTH đề cập đến vấn đề của năng lực phán đoán thực hành, và đặc biệt là vấn đề trình bày “lý tưởng” [“ý thể”] của sự Thiện luân lý *một cách cụ thể* (*in concreto*) [bằng cảm quan]. Cùng với thuyết niệm thức và sự biểu trưng hóa, nó hình thành kiểu khác trong loại hình chung về sự cảm tính hóa (hypotyposis). Kant so sánh nó trực tiếp với thuyết niệm thức, lưu ý rằng việc trình bày một khái niệm cho một trực quan trong một phán đoán nơi thuyết niệm thức đã bị làm cho phức tạp hơn trong năng lực phán đoán thực hành bởi tính cách siêu-cảm tính của quy luật luân lý. Tuy nhiên, ông thừa nhận rằng một “quy luật tự nhiên” có thể được chấp nhận “vì các mục đích của năng lực phán đoán... dù chỉ là mặt hình thức của một quy luật; ... cho nên ta

có thể gọi quy luật này là *điển hình* cho quy luật luân lý” (PPLTTH, tr. 70, tr. 72). Điển hình của quy luật luân lý làm cho nó có thể “so sánh châm ngôn hành động với một quy luật phổ quát của tự nhiên” mà không ngừng chống lại “thuyết duy nghiệm (empiricism) về lý tính thực hành” vốn đặt cơ sở cho các phán đoán luân lý trong những nguyên tắc thường nghiệm, hoặc cũng không ngừng chống lại một “thuyết thần bí (mysticism) về lý tính thực hành”. Kant thấy rằng thuyết thần bí “biến những gì chỉ phục vụ như là một biểu trưng thành một niệm thức, nghĩa là, có tham vọng cung cấp những trực quan hiện thực cho những khái niệm luân lý, song, những trực quan này lại không phải cảm tính (về một vương quốc vô hình của Thượng đế)” (tr. 71, tr. 73). Do đó nó biến đổi cái chỉ nên là một sự tương tự với một vương quốc của các mục đích thành một đối tượng siêu việt.

Cù Ngọc Phương dịch

Điều kiện [Đức: Bedingung; Anh: condition]

Xem thêm: Tuyệt đối, Tùy thế, Hiện tượng, Nhân quả (tính), Biện chứng pháp, Kinh nghiệm, Trực quan, Không gian, Tiếp diễn (sự), Thời gian

Những hiện tượng bị quy định bởi không gian và thời gian, trong khi đó, những phán đoán bị quy định bởi “sự thống nhất của những biểu tượng đã cho trong một ý thức”. Chúng cùng nhau tạo ra các điều kiện cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, và tạo ra sự nhận thức về những đối tượng như thế. Tuy nhiên, lý tính cố gắng đạt được cái vô-điều kiện trong nhận thức và kinh nghiệm, và khi nó suy ra một cái vô-điều kiện hay cái tuyệt đối trên cơ sở một loạt những điều kiện mở rộng thì nó vượt khỏi các ranh giới của những đối tượng khả hữu và của nhận thức chính đáng của kinh nghiệm. Kant gọi những suy luận về cái vô-điều kiện từ cái có điều kiện một cách không chính đáng như thế là “biện chứng”, và ông đưa ra một sự phân tích về những suy luận đó trong phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của PPLTTT.

Cù Ngọc Phương dịch

Điều răn [Đức: Gebot; Anh: command]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Xu hướng, Quy luật, Tam đoạn luận, Ý chí

Khái niệm “điều răn” đóng vai trò trung tâm trong triết học luân lý của Kant, biểu thị mối quan hệ giữa quy luật khách quan và ý chí. Trong CSSĐ, Kant định nghĩa “điều răn” như “biểu tượng về một nguyên tắc khách quan trong chừng mực nó đòi hỏi nhất thiết phải có ý chí” (tr. 414, tr. 24), phân biệt nó với quy luật mà nó đại diện, và với mệnh lệnh [nhất quyết] mà nhờ đó nó được phát biểu ra. Do “sự cấu tạo khách quan” của ý chí con người – tức sự kiện rằng ý chí vốn “không hoàn toàn tốt” – nên mệnh lệnh được trình bày như một cái phải làm, như sự đè nặng của quy luật lên các xu hướng của ý chí. Vì lý do này, Kant thường xem điều răn có vai trò như sự đảm bảo cho việc “tuân phục quy luật” như được nói đến trong cuốn PPLTTH là “cưỡng chế chủ thể vốn bị tác động một cách cảm tính” (tr. 81, tr. 83). Kant phân biệt nghiêm ngặt “điều răn (quy luật)” này “của luân lý” đi kèm với mệnh lệnh nhất quyết, với “các quy tắc của tài khéo” và “các lời khuyên của sự khôn ngoan” được rút ra từ các mệnh lệnh giả thiết (CSSĐ, tr. 416, tr. 26).

Cấu trúc phức hợp làm cơ sở cho việc Kant sử dụng thuật ngữ này được thấy rõ nhất trong cuốn SHHĐL. Có điều răn thuộc cánh tay hành pháp của nhà nước, nằm giữa nhà lập pháp và bộ máy tư pháp, và chịu trách nhiệm cho việc đảm bảo sự tuân thủ pháp luật. Sau này nó còn xuất hiện như hạn từ trung gian của một tam đoạn luận thực hành: “Đại tiền đề bao hàm *quy luật* cho ý chí; tiểu tiền đề bao hàm *điều răn* buộc phải hành xử theo quy luật ấy, tức là nguyên tắc của sự thấu gồm dưới quy luật; và kết luận bao hàm *sự phán quyết (bản án)* ...” (SHHĐL, tr. 313, tr. 125). Vì thế, có một sự tương tự đang diễn ra trên thực tế giữa tam đoạn luận thực hành, tổ chức của nhà nước và sự phát biểu của phán đoán luân lý dựa theo sự phân biệt giữa

Định đề [Hy Lạp: hypothesis; Đức: Postulat; Anh: postulate]

Xem thêm: Tiên đề (các), Định nghĩa, Tự do, Thượng đế, Bất tử (sự) của linh hồn, Nguyên lý

Trong *Phân tích pháp II* (1941, 76a, 31-77a, 5) Aristoteles giới thiệu các định đề cùng với các tiên đề và các định nghĩa như là các nguyên tắc không chứng minh được của nhận thức chứng minh. Các *tiên đề (axioms)* là các nguyên tắc không chứng minh được có chung cho mọi khoa học; các *định nghĩa (definitions)* phát biểu các đặc trưng riêng dành cho những khoa học đặc thù; trong khi các *định đề (postulates)* là những phát biểu về sự kiện mà “sự tồn tại của sự kiện được suy luận ra phụ thuộc vào sự tồn tại của định đề này” (1941, 76b, 39). Ba nguyên tắc của nhận thức có thể được minh họa bằng quyển *Các yếu tố của hình học* của Euclid; trong đó, tiên đề đầu tiên của nó phát biểu chân lý chung của loài (generic truth) rằng “Những vật bằng với cùng một vật thì bằng nhau”; định nghĩa đầu tiên của nó định nghĩa đặc tính của điểm hình học là “cái gì không có bộ phận”; và định đề hóa rằng để các đối tượng hình học tồn tại, người ta phải mặc nhiên thừa nhận có thể “vẽ một đường thẳng qua hai điểm bất kỳ” (xem Euclid, 1956).

Sự sử dụng định đề của Kant vẫn còn nằm bên trong tính chính thống của trường phái Aristoteles, xem định đề là một điều kiện cần cho nhận thức chứng minh về “sự kiện được suy luận ra”. Trong L, Kant định nghĩa định đề là “mệnh đề thực hành, chắc chắn một cách trực tiếp hay một mệnh đề nền tảng quy định một hành động có thể có của cái gì được tiền giả định rằng cách thức thực hiện nó là chắc chắn một cách trực tiếp” (L, tr. 607). Thuật ngữ này được sử dụng trong triết học lý thuyết để mô tả các nguyên tắc tình thái của “các định đề của tư duy thường nghiệm” – sự xác định rõ có phương pháp về mối quan hệ giữa giác tính và sự tổng hợp các hiện tượng. Tuy nhiên, ứng dụng chủ yếu của nó là trong triết học thực hành.

Trong L, Kant viện đến “các định đề lý thuyết cho mục đích của lý tính thực hành” và lên danh sách chúng gồm sự hiện hữu của Thượng đế, sự tự do và sự hiện hữu của thế giới khác (tr. 608). Những điều này xuất hiện lại trong PPLTTH, và “thế giới khác” được thay bằng “sự bất tử”, thành ba “định đề của lý tính thuần túy thực hành”. Chúng là “*các điều kiện tất yếu cho sự phục tùng*” của một hữu thể hữu hạn đối với quy luật luân lý quy định ý chí của nó. Chúng phải được định đề hóa để xác lập sự tôn kính đối với quy luật luân lý, và khả thể cho việc hiện thực hóa quy luật ấy. Sự bất tử [của linh hồn] phải được định đề hóa để thỏa mãn “điều kiện cần về mặt thực hành, đó là một sự kéo dài [sự sống] tương ứng trọn vẹn với việc thực hiện hoàn chỉnh quy luật luân lý”; sự tự do được định đề hóa để thỏa mãn điều kiện của “sự độc lập với thế giới cảm tính và của quan năng quy định ý chí của ta dựa theo quy luật của một thể giới khả niệm”; và Thượng đế để thỏa mãn tiền giả định về “một sự Thiện-tối cao độc lập tự chủ” (PPLTTH, tr. 131, tr. 136).

Kant cũng đi theo Aristoteles trong việc xem các định đề là không thể chứng minh được. Bằng cách này, Kant giữ vững sự phê phán của ông đối với các nỗ lực muốn *nhận thức* các tồn tại như Thượng đế, vũ trụ và linh hồn trong “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của PPLTTT, trong khi biện minh chúng trong PPLTTH như là các điều kiện của “khả thể cho các đối tượng của một ý chí được quy định bởi quy luật đó” (tr. 133, tr. 138). Trong một cách nói tương tự với định nghĩa của Aristoteles về các định đề đã được dẫn ở trên, Kant khẳng định rằng chúng được định đề hóa thông qua quy luật luân lý và vì quy luật luân lý” (tr. 131, tr. 133). Các định đề là các phát biểu mà sự hiện hữu của quy luật luân lý phụ thuộc vào, nhưng chính chúng lại rút ra tính giá trị hiệu lực của mình từ sự hiện hữu của quy luật luân lý ấy.

Những người kế tục Kant, đầu tiên là Hegel và tiếp theo là Nietzsche, không thể chấp nhận các định đề ấy. Với họ, trong thuật ngữ của Aristoteles, chúng là “các giả thiết không chính

đáng”, thậm chí Nietzsche xem chúng như sự trừng phạt đối với Kant về việc ông đã tạo ra mệnh lệnh nhất quyết: nó đã dẫn ông “đi chệch hướng – nay quay trở lại với “Thượng đế”, “linh hồn”, “sự tự do”, và “sự bất tử”, giống như một con cáo lạc đường và quay trở lại cái cũ của mình, mặc dù nó vốn đã có đủ sức mạnh và sự thông minh để phá tung cái cũ ấy!” (Nietzsche, 1882 § 335).

Mai Sơn dịch

Định đề của tư duy thường nghiệm (các) [Đức: die Postulaten des empirischen Denkens; Anh: postulates of empirical knowledge]

Xem thêm: Phạm trù (các), Tình thái, Hiện tượng học, Nguyên tắc (các)

Các định đề của tư duy thường nghiệm là nhóm các nguyên tắc có vai trò như là các quy tắc cho việc sử dụng những phạm trù tình thái. Cùng với “các tiên đề của trực quan”, “các dự đoán của tri giác” và “các loại suy của kinh nghiệm”, các định đề này gồm “hệ thống các nguyên tắc của giác tính thuần túy” trong PPLTTT, và cũng được mô tả trong SL là “các nguyên tắc tự nhiên học”. Mặc dù được xếp loại cùng với các loại suy như là các nguyên tắc “năng động” đối lập với các nguyên tắc “toán học”, nhưng các định đề vẫn khác với ba tập hợp các nguyên tắc kia. Ba tập hợp này là những câu trả lời cho vấn đề về những phương cách mà các hiện tượng phải quan hệ với nhau, và thấy rằng chúng có quan hệ về lượng, chất và tương quan. Những quan hệ này không phải là quan hệ có tính phạm trù trực tiếp, cũng không phải là quan hệ thường nghiệm, mà là những quan hệ tạo nên “những điều kiện của kinh nghiệm”, và những điều kiện này cũng là “những điều kiện cho các đối tượng của kinh nghiệm” của một tồn tại hữu hạn có trực quan cảm tính [tức của con người].

Tuy nhiên, các định đề không chỉ phối các quan hệ của các hiện tượng riêng lẻ với nhau, mà chỉ phối quan hệ của các hiện tượng với “quan năng nhận thức”. Chúng hỏi làm thế nào các hiện tượng quan hệ được với một tồn tại hữu hạn [con người], và theo đó, biến các phạm trù tình thái: khả thể, hiện thực và tất yếu thành những nguyên tắc không gian-thời gian. Các định đề cũng không đơn thuần có ý nghĩa về mặt lôgic, tức “diễn tả có tính cách phân tích về mô thức của tư tưởng” (PPLTTT A 219/B 266), chúng cũng không phải là những thuộc tính bản thể học của những tồn tại như của Thượng đế (một “tồn tại tất yếu”). Chúng diễn tả thể cách hay phương cách mà một kinh nghiệm cá biệt có quan hệ với những điều kiện của kinh nghiệm khả hữu. Hơn nữa, với tư cách là những định đề, chúng có những đặc điểm hình thức của toàn bộ các định đề của Kant, đó là chúng phụ thuộc vào “sự tồn tại” của những điều kiện của kinh nghiệm khả hữu cũng như hình thành một điều kiện cho “sự tồn tại” của kinh nghiệm.

Kant biến phạm trù “tính khả thể” (possibility) thành “cái khả hữu” (the possible), hay “cái gì trùng hợp với các điều kiện mô thức của kinh nghiệm, (nghĩa là, với trực quan và những phạm trù)” (PPLTTT A 218/B 266). Một khái niệm khả hữu là khái niệm không đi ngược lại những điều kiện mô thức của kinh nghiệm, cho dù điều này không yêu sách rằng một đối tượng tương ứng với khái niệm phải tồn tại hiện thực. Phạm trù “tính hiện thực” (actuality), đến lượt nó, được biến thành các nguyên tắc về “cái hiện thực” (the actual) [cái thực sự tồn tại]; một khái niệm “thực sự [tồn tại] phải thực sự tuân theo những điều kiện mô thức của kinh nghiệm (tức là nó phải là khả hữu), nhưng thêm vào đó nó phải “nối kết với những điều kiện chất thể của kinh nghiệm, (của cảm giác)” (A 218/B 266). Điều này không có nghĩa là đối tượng của nó phải được tri giác, mà là nó phải tương ứng “với các loại suy của kinh nghiệm là những cái nối kết mọi [loại] kết nối hiện thực trong một kinh nghiệm nói chung” (A 225/B 272). Điều này có nghĩa là những kinh nghiệm khả hữu không thể được xét là hiện thực trừ phi chúng phục tùng các quy tắc của các hiện tượng có quan hệ với nhau dựa theo: sự thường tồn của bản thể, mối quan hệ nhân quả, và tác động hỗ tương. Cuối cùng, phạm trù “tính tất yếu” (necessity) trở thành “cái tất yếu” (the necessary), hay “cái nối kết với cái hiện thực được xác định theo các điều kiện phổ biến của kinh nghiệm” (A 218/B 266). Trong trường hợp này, kinh nghiệm hiện thực được cho là hoàn toàn phù hợp với cả những điều kiện mô thức lẫn

những điều kiện chất thể của kinh nghiệm (A 277/B 279).

Vì các định đề quy định mối quan hệ giữa chủ thể của kinh nghiệm với những kinh nghiệm của nó, nên rõ ràng chúng rất có ý nghĩa cho những tranh luận xoay quanh thuyết duy tâm và thuyết duy thực. Thực vậy, trong ấn bản thứ hai [ấn bản B] của PPLTTT, khi đang nói về các định đề thì giữa chừng Kant lại xen tiểu mục “Bác bỏ thuyết duy tâm” vào làm đứt đoạn cuộc bàn luận, giữa phần nói về định đề thứ hai và định đề thứ ba. Tiểu mục lệch đề ấy triển khai một sự phê phán về “thuyết duy tâm nghi vấn” của Descartes và “thuyết duy tâm giáo điều” của Berkeley. Rất tiếc là, năng lượng lý giải đã được dùng hết vào việc bàn luận ngoài đề mang tính luận chiến hơn là vào việc xét một cách có hệ thống những định đề làm cơ sở cho nó.

Đinh Hồng Phúc dịch

Định hướng (sự) [Đức: Orientierung; Anh: orientation]

Xem thêm: Bộ chuẩn tắc, Lương thức/Cảm quan chung, Khái niệm phản tư, Đối ứng không đồng dạng, Phán đoán

Những trước tác của Kant đầy những ẩn dụ được rút ra từ nghề hàng hải và thuật vẽ bản đồ về sự định hướng, nhưng đối với ông, khái niệm ấy có ý nghĩa nhiều hơn một hình thái tu từ tiện lợi. Nếu triết học phê phán được đọc như một bộ chuẩn tắc của Epicur để phân biệt giữa các phán đoán lý thuyết, luân lý và thẩm mỹ đúng hoặc không đúng, thì toàn bộ triết học của Kant có thể được đọc như một bài tập về sự định hướng cho phán đoán. Khái niệm sự định hướng được sử dụng trong triết học lý thuyết để đánh giá về sự sử dụng tư biện của lý tính về cái siêu-cảm tính. Trong L, sự định hướng được mô tả như sự sử dụng lương thức [cảm quan chung] như một “viên đá thử để phát hiện những sai lầm của sự sử dụng giác tính một cách giả tạo” (L, tr. 563). Trong bài viết “*Was heisst im Denken orientieren?*”/“*What is Orientation in Thinking?*” [Sự định hướng trong tư duy là gì?] (1786), Kant rút ra một sự tương tự giữa định hướng trong không gian nhờ cảm nhận sự dị biệt giữa trái và phải với định hướng trong vương quốc siêu-cảm tính bằng “xúc cảm về một nhu cầu cố hữu trong bản thân lý tính” (ĐHTD, tr. 136, tr. 240). Do nhu cầu của lý tính, ta có thể được định hướng trong tư tưởng khi thừa nhận “cơ sở chủ quan cho việc tiền giả định và thừa nhận cái gì đó mà lý tính không thể cho rằng mình biết trên những cơ sở khách quan” (tr. 137, tr. 240-241). Sự định hướng này thừa nhận giá trị của những ý niệm của lý tính như là những nguyên tắc điều hành, trong khi phủ nhận rằng những ý niệm ấy có những đối tượng tương ứng. Mặc dù trong bài viết ấy, Kant tập trung vào mối quan hệ giữa những nhu cầu của lý tính với những khái niệm của giác tính, nhưng khái niệm “sự định hướng” cũng là khái niệm trung tâm đối với mối quan hệ giữa cảm năng và giác tính được xác định bởi “định vị học siêu nghiệm” (transcendental topic) được bàn trong phần phụ lục “Nhận xét về tính nước đôi của các khái niệm phản tư” của PPLTTT. Nó cũng được thấy rõ ràng trong nghiên cứu về việc thẩm tra những châm ngôn về tính phù hợp của chúng như là những nguyên tắc của hành động luân lý trong triết học thực hành.

Châu Văn Ninh dịch

Định nghĩa (sự) [Latinh: definitio; Đức: Erklärung/Definition; Anh: definition]

Xem thêm: Phân tích, Bản thể, Phương pháp, Triết học, Chân lý

Trong quyển PPLTTT, Kant mô tả định nghĩa như là sự “diễn tả khái niệm về sự vật một cách tường minh trong các ranh giới của nó một cách căn nguyên”: “sự tường minh” lại có nghĩa là “sự rõ ràng và đầy đủ các đặc điểm”; “trong các ranh giới” nghĩa là sự chính xác của những đặc điểm trong một khái niệm, và “căn nguyên” nghĩa là đặc điểm của ranh giới không được rút ra từ nơi khác (PPLTTT A 728/B 756). Kant quảng diễn rộng để chỉ ra rằng, nói một cách chặt chẽ, không thể có những định nghĩa triết học. Những khái niệm thường nghiệm cũng không thể định nghĩa được, bởi vì không thể biết được chính xác ranh giới của chúng, cũng

như không biết chắc chắn chúng có là căn nguyên không. Chúng có thể được *giải nghĩa* (*explicated*) bằng cách làm cho nội dung của chúng trở nên minh nhiên, nhưng chúng không đáp ứng đủ các tiêu chuẩn của định nghĩa. Cũng không thể định nghĩa các khái niệm tiên nghiệm, vì không thể đoan chắc rằng sự phân tích đã được tiến hành một cách tường minh hay hoàn chỉnh: “sự tường minh của việc phân tích khái niệm của tôi bao giờ cũng còn đáng ngờ, và các trường hợp được kiểm chứng chỉ đủ để xác tín một cách *phỏng chừng* về nó chứ không làm cho nó thành một sự xác tín *hiển nhiên* được” (PPLTTT A 729/B 757). Ta có thể mang lại một *sự trình bày* (*exposition*) cho những khái niệm như thế nhưng chỉ là một sự phỏng chừng “gần đúng” (L tr. 633) đối với một định nghĩa. Khái niệm duy nhất có thể định nghĩa được là một khái niệm “do chính tôi tạo ra” (PPLTTT A 729/B 757) vì tôi dám đoan chắc về sự phù hợp của nó với những yêu cầu của “ranh giới” và “tính căn nguyên”. Chỉ toán học mới có được các khái niệm như vậy, vì vậy chỉ có nó mới có các định nghĩa.

Kant giảm ngay sự chỉ trích gay gắt của mình về cách dùng từ định nghĩa trong triết học với lý do là ngôn ngữ Đức lại chỉ có một từ duy nhất là “*cắt nghĩa*” (*Eklärung*) dùng chung cho các thuật ngữ [Latinh] như: trình bày (*expositio*), giải thích (*explicatio*), tuyên bố (*declaratio*), và định nghĩa (*definitio*) (PPLTTT A 730/B 758). Nhưng Kant vẫn kiên định rằng việc sử dụng thuật ngữ triết học đối với chữ định nghĩa phải được phân biệt với việc sử dụng chữ định nghĩa đúng nghĩa, tức trong toán học. Sự quan tâm này quay trở lại với nỗ lực chống Wolff trước đây trong PE nhằm phân biệt phương pháp tổng hợp của toán học với phương pháp phân tích của triết học. Toán học tạo ra những định nghĩa của nó một cách tổng hợp, và toán học xác tín hiển nhiên về chúng, thế nên, trên nền tảng này có thể vững tin triển khai những diễn dịch tổng hợp. Triết học, ngược lại, không thể bắt đầu với những định nghĩa, mà chỉ có những khái niệm mờ mờ cần phải đưa ra để phân tích. Kant thẳng thắn ghi nhận trong một cước chú rằng: “triết học đầy rẫy những định nghĩa sai lầm” và ắt “sẽ gây khó khăn lớn cho triết học nếu đòi hỏi một khái niệm phải được định nghĩa thật đầy đủ trước khi được phép sử dụng” (PPLTTT cước chú cho A 731/B 759). Những trình bày có tính phân tích của triết học về những khái niệm có thể chưa đạt được sự chặt chẽ theo đúng yêu cầu của định nghĩa đúng nghĩa, nhưng những phỏng chừng gần đúng của nó có thể tiếp cận đến chân lý và “mang lại lợi ích lớn lao” (sđd).

Khi bàn về định nghĩa trong L§§105-8, Kant vẫn còn ở trong quỹ đạo của truyền thống triết học Wolff, và đưa ra một loạt tiêu chí để xác lập những định nghĩa triết học. Vì việc bàn về định nghĩa trong PPLTTT thường đi ngược lại sự thuyết giảng của Kant trong L§§105-8 nói trên, thiết tưởng có ích khi giới thiệu một vài điểm phân biệt quan trọng nhất. Trước tiên là sự phân biệt giữa định nghĩa duy danh hay danh nghĩa (*nominal*) và định nghĩa hiện thực (*real*). Định nghĩa duy danh bao gồm nghĩa danh nghĩa của một thuật ngữ, tức “bản thể lôgic” của nó phân biệt nó với những thuật ngữ khác, trong khi đó định nghĩa hiện thực “đáp ứng yêu cầu của nhận thức về đối tượng dựa theo những quy định bên trong của nó” (tr. 634). Kant bổ sung những yêu cầu của định nghĩa liên quan đến bảng các phạm trù: *lượng* của nó quan tâm đến “lĩnh vực của định nghĩa”; *chất* của nó (là) sự “tường minh” và “chính xác”; *tương quan* của nó là nó không được có tính lặp thừa; và *tình thái* của nó là tồn tại tất yếu [tr. 635]. Sau cùng, Kant còn cung cấp một số quy tắc mang đậm tinh thần của Wolff để thẩm tra xem các định nghĩa có đúng, phân minh, hoàn chỉnh và thích đáng với những đối tượng của chúng hay không (sđd). Những tiêu chí và quy tắc này tuy không bao giờ nói rõ ra trong PPLTTT, nhưng mức độ ảnh hưởng của chúng đến việc trình bày là quá rõ ràng.

Trần Kỳ Đồng dịch

Đối tượng [Đức: Ding, Objekt, Gegenstand; Anh: object]

Xem thêm: Hiện tượng, Tồn tại, Hiện hữu, Không (cái), Vật-tự-thân, Đối tượng siêu nghiệm

Khái niệm của Kant về một đối tượng là rất mực tinh tế, mặc dù những sắc thái của nó

thường bị mất đi trong bản dịch [tiếng Anh của Kemp Smith] thiếu sự phân biệt và thiếu hệ thống về những thuật ngữ *Ding*, *Gegenstand* và *Object* của ông. Ở mức độ chung nhất trong triết học thực hành của mình, Kant đi theo sự phân biệt trong luật La mã giữa những nhân thân và những sự vật (xem *Justinian's Institutes*, Quyển 1 và 2). Một nhân thân “là một chủ thể mà những hành vi của chủ thể đó có thể bị quy trách nhiệm”, trong khi đó một vật thì “không thể bị quy trách nhiệm”; cái trước được xác định rõ như một chủ thể sở hữu sự tự do và tự khởi; có khả năng hành động dựa theo các nguyên tắc, trong khi đó một vật không có sự tự do và tự khởi. Một con người hành động theo các xu hướng là một vật, như một vật đơn thuần bị sử dụng như phương tiện cho những mục đích của người khác.

Sự vật được phân biệt với nhân thân bằng tính thụ động của nó và không có tác nhân tự do, tự trị và đây là những đặc tính xác định tính chất của vật hay đối tượng được bàn kỹ trong triết học lý thuyết. Thế nhưng trong khi sự vật là có tính thụ động trong nghiên cứu của Kant về kinh nghiệm, thì ông thận trọng phân biệt giữa những phương cách khác nhau trong đó những sự vật và những đối tượng đối lập lại những sự tổng hợp tự khởi của giác tính con người. Những phương cách khác nhau này của vật tính có thể được nhận diện bằng những từ khác nhau trong tiếng Đức mà Kant sử dụng cho chúng – *Ding*, *Gegenstand*, *Objekt* – và những ngữ cảnh mà chúng xuất hiện.

Ding là thuật ngữ Kant ít sử dụng nhất trong triết học phê phán, lý do là vì ông muốn phân biệt giữa triết học phê phán của ông với siêu hình học giáo điều của trường phái Wolff. Thuật ngữ *Ding* được Wolff và trường phái của ông sử dụng nhằm xác định vật tính siêu hình học; nó cho thấy rằng cái gì cũng có thể có, ngay cả khi nó không có thật. Những người theo thuyết Wolff hiếm khi, nếu không nói là chẳng bao giờ, sử dụng những thuật ngữ *Objekt* và *Gegenstand* được Kant ưa chuộng. Thế nên trong PPLTTT, *Ding* xuất hiện trong những ngữ cảnh liên quan đến vật tính siêu hình học, như khi bàn về sự khẳng định và sự phủ định siêu nghiệm (A 574/B 603). Ở đây trước hết Kant cho rằng sự khẳng định siêu nghiệm xác lập nên thực tại, và chỉ thông qua nó, những đối tượng mới được xem là có vật tính hay “*Gegenstände etwas (Dinge) sind*” [“những đối tượng là cái gì đó” (những sự vật/Dinge)]. Sự khẳng định siêu nghiệm cũng xác lập nên khả thể của sự phủ định, vì “tất cả những khái niệm phủ định đều là phái sinh” (PLTTT A 575/ B 603), và, hơn nữa, khả thể của mọi sự giới hạn, vì Kant xem sự giới hạn như là một hình thức của sự phủ định. Vì vậy Kant cho rằng ta cần phải có một cảm nhận khái quát hay “ý thể” về vật tính nói chung, hay *omnitudo realitas* [tất cả tính thực tại], để tri giác những đối tượng hữu hạn, xác định. Ông gọi khái niệm về vật tính không xác định này là “vật-tự-thân”, bằng việc sử dụng thuật ngữ *Ding an sich* [vật tự thân], khi đối lập với *Gegenstand* hay *Objekt* hay *Objekt an sich* [đối tượng tự thân].

Kant nhấn mạnh sự phân biệt giữa *Ding* và *Gegenstand* trong các định đề của tư duy thường nghiệm. Ở đây ông phân biệt giữa nhận thức về một sự tồn tại đã được xác định (*Dasein*) mà nó chỉ có thể được nhận biết như là một hiện tượng hay “sự tồn tại của những kết quả từ nguyên nhân đã cho phù hợp với quy luật nhân-quả” (PPLTTT A 227/B 279) với “tồn tại của những sự vật (bản thể) chưa được xác định [*Dasein der Dinge (Substanzen)*]” (A 227/B 279) vốn không thể được nhận biết. Một lần nữa, *Ding* đồng nghĩa với bản thể siêu hình học và nó được phân biệt với “điều kiện [của những sự vật]... mà ta chỉ có thể biết từ những điều kiện khác được mang lại trong tri giác, theo các quy luật thường nghiệm của tính nhân quả” (A 227/B 280). Với thuật ngữ sau, Kant tập trung vào khái niệm về sự vật hay đối tượng chuyển từ *Ding* sang *Gegenstand* và *Objekt*.

Sự phân biệt của Kant giữa *Gegenstand* và *Objekt* là mấu chốt trong triết học siêu nghiệm, mặc dù ông chưa bao giờ bàn về chúng thành chủ đề một cách rõ ràng và hoàn toàn bị xóa bỏ trong bản dịch (tiếng Anh) của Kemp Smith về PPLTTT. Nó gồm yêu sách có tính cách tiên đề là “những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho khả thể của những đối tượng [*Gegenstände*] của kinh nghiệm” (PPLTTT A 158/B 197), và mối quan hệ phức tạp này đưa đến sự phân biệt giữa khái niệm và trực quan. *Gegenstände* là những đối tượng của kinh nghiệm hay những hiện tượng phù hợp với những giới hạn của giác tính và trực quan; chúng có thể là những hiện tượng trong trực quan mà không “nhất thiết phải

quan hệ với những chức năng của giác tính” (A 89/B 122), hay “những đối tượng của ý thức” “không có gì khác biệt với sự lĩnh hội chúng” (A 190/B 235). Khi những đối tượng [*Gegenstände*] của kinh nghiệm được tạo thành những đối tượng cho sự nhận thức, thì chúng trở thành *Objekte*. Nhận thức của giác tính “là ở trong mỗi quan hệ nhất định giữa những biểu tượng được cho với một đối tượng” [*Objekt*] với *Objekt* được mô tả là “trong khái niệm về đối tượng, cái đa tạp của một trực quan được cho được hợp nhất lại” [B 137]. “Trực quan được cho” hay *Gegenstand*, vì thế tạo thành một *Objekt* dưới điều kiện của sự thống nhất của thông giác.

Những nghiên cứu khác nhau của Kant về đối tượng, do có nguy cơ bị đánh giá chưa đúng mức về sự dị biệt nội tại của chúng, cần được tổ chức bằng nghiên cứu nhất quán về đối tượng. Một *Objekt* của nhận thức có thể nhận thức được bằng những khái niệm của giác tính đòi hỏi phải có một đối tượng của kinh nghiệm hay *Gegenstand*. Vì để có những đối tượng như thế đòi hỏi rằng phải có cái gì đó chứ không phải là không có gì, nên “cái gì đó” này hay vật tính - *Ding* - là không thể nhận thức được, mà chỉ được bàn như cái *Ding an sich* [vật-tự thân] siêu hình hay bản thể. Lỗi đọc này về đối tượng của Kant nhấn mạnh sự thân thuộc giữa PPLTTT với truyền thống bản thể học mà Kant đã gọi ra trong PPLTTT (A 247/B 303). Khi Kant lưu ý trong SHHĐL rằng “những bậc thầy về môn bản thể học”, mở đầu bằng những khái niệm “tồn tại” và “hư vô” thì họ đã quên rằng sự phân biệt này đã là một sự phân chia khái niệm về đối tượng nói chung” (tr. 218, tr. 46). Vì thế ông bắt đầu với đối tượng nói chung hay *Ding*, rồi được chia ra thành tồn tại và hư vô bằng sự khẳng định siêu nghiệm và sự phủ định siêu nghiệm. *Ding* lại được tiếp tục xác định rõ hơn nữa như là một đối tượng của kinh nghiệm - *Gegenstand* - và sau cùng là một đối tượng cho nhận thức - *Objekt* -, vì thế tạo nên một phiên bản có tính phê phán đối với bản thể học truyền thống.

Cù Ngọc Phương dịch

Đối tượng siêu nghiệm và chủ thể siêu nghiệm [Đức: Transzendentes Objekt und Subjekt; Anh: transcendental object and subject]

Xem thêm: Trực quan, Đa tạp, Noumenon, Đối tượng, Thụ nhận (tính), Chủ thể, Vật tự thân, Thống nhất (tính, sự)

Đối tượng siêu nghiệm là một hệ quả lý thuyết của việc Kant hạn chế trực quan của con người ở năng lực thụ nhận những hiện tượng và của việc ông tin rằng không thể có “hiện tượng nào mà không có cái gì đó xuất hiện ra” (PPLTTT B 27).

Đối tượng siêu nghiệm được định đề hóa như cái “xuất hiện ra” hay cái đối ứng với tính thụ nhận. Khi bàn về đối tượng siêu nghiệm, Kant treo lủng những sự phân biệt thông thường của ông giữa *Objekt* và *Gegenstand* [Xem mục từ: Đối tượng], và trong nhiều trường hợp, thậm chí ông còn sử dụng [khái niệm] “sự vật” (*Ding*). Đây là một hệ quả của sự bất khả tri về đối tượng siêu nghiệm, một đặc tính mà nó có chung với Noumenon [sự vật của giác tính] và với vật tự thân; [vì thế], giống như Noumenon và vật tự thân, đối tượng siêu nghiệm có thể được suy tưởng theo nguyên tắc mâu thuẫn, nhưng không thể được nhận thức như một đối tượng của kinh nghiệm. Thực tế, trong một số trường hợp, chủ yếu trong ấn bản đầu tiên của PPLTTT, Kant sử dụng các thuật ngữ Noumenon và vật tự thân như những từ đồng nghĩa với đối tượng siêu nghiệm (A 366, A 385, A 614/B 642). Nhưng trong khi cả ba chia sẻ đặc tính chung là có thể suy tưởng được [khả niệm] chứ không phải là các đối tượng của kinh nghiệm, thì đối tượng siêu nghiệm được dùng theo nghĩa đặc thù là cái đối ứng khả niệm của các hiện tượng cảm tính. Kant miễn cưỡng thừa nhận rằng chúng ta có thể gọi “nguyên nhân thuần túy khả niệm của các hiện tượng nói chung là đối tượng siêu nghiệm”, rồi xác định thêm: “nhưng chỉ để ta có cái gì đó tương ứng với cảm năng vốn được xét như là một tính thụ nhận” (A 494/B 522). Như ông đã sớm chỉ ra trong PPLTTT, nó chỉ đơn thuần là một chức năng của việc đòi hỏi rằng các hiện tượng với tư cách là các biểu tượng phải đại diện cho cái gì đó, nên gọi cái đó là “cái không-thường nghiệm, tức đối tượng siêu nghiệm = X” (A 109).

Trong một số trường hợp trong PPLTTT, Kant dường như vượt khỏi những đòi hỏi mang tính chức năng đơn thuần là phải xem đối tượng siêu nghiệm như một cái đối ứng của các hiện tượng. Đây là những khoảnh khắc mà tại đó đối tượng siêu nghiệm trải qua sự biến hình để trở thành một chủ thể siêu nghiệm. Sự nối kết mang tính chuyển tiếp này là sự thống nhất thể hiện qua một cái đa tạp của trực quan. Ở phần A 613/B 641, Kant đi từ việc mô tả đối tượng siêu nghiệm như [cái] “làm nền tảng cho mọi hiện tượng”, và vì thế khi ông nói rằng đây là lý do “tại sao cảm năng của ta tuân theo những điều kiện tối cao này chứ không phải là những điều kiện tối cao khác”, thì điều này “đối với chúng ta là không thể tìm hiểu được”. Điều này có thể được đặt kề bên nhận xét trước đây của ông rằng đối tượng siêu nghiệm “chỉ nói lên ý tưởng về một đối tượng nói chung, dựa theo các phương cách khác nhau [của trực quan]” (A 247/B 304). Với nhận xét ấy, ông không muốn nói rằng đối tượng siêu nghiệm quy định phương cách trực quan không gian-thời gian của ta, mà có ý nói rằng nó mang lại “sự thống nhất của tư tưởng về một cái đa tạp nói chung”, không xét đến phương cách trực quan. Tuy nhiên, sự thống nhất này sau đó được cho là đặc tính của “chủ thể siêu nghiệm” hay “một cái gì đó nói chung” được biểu đạt bằng thuật ngữ “cái Tôi”, tức cái tạo thành phương tiện chuyên chở cho mọi kinh nghiệm. Nó mang lại điều kiện nền tảng nhất cho kinh nghiệm để những cái đa tạp của trực quan có thể được thống nhất.

Hoàng Phú Phương dịch

Đối ứng không đồng dạng (các) [Đức: inkongruentes Gegenstück; Anh: incongruent counterparts]

Xem thêm: Trực quan, Định hướng (sự), Thời gian

Các đối ứng không đồng dạng được Kant bàn kỹ nhất trong DB (1768), và là cốt lõi cho luận chứng của ông ủng hộ lý thuyết của Newton về không gian tuyệt đối chống lại quan niệm của những người thuộc trường phái Leibniz đương thời cho rằng không gian “cốt ở mối quan hệ bên ngoài của các phần vật chất tồn tại bên cạnh nhau” (tr. 383, 371). Kant lập luận rằng “sự xác định trọn vẹn của một hình thức vật chất cụ thể không chỉ phụ thuộc vào mối quan hệ và vị trí của những bộ phận của nó với nhau; mà còn phụ thuộc vào sự quy chiếu của hình thức vật lý ấy đến không gian tuyệt đối phổ quát” (tr. 381, 369). Một đối ứng của một đối tượng là một đối ứng đồng nhất với nó về định nghĩa và về các mối quan hệ nội tại của đối tượng, như ví dụ của Kant về bàn tay phải và bàn tay trái. Kant lập luận rằng thậm chí nếu các đối ứng là hoàn toàn giống nhau về mặt hình thức, thì vẫn còn một “sự khác biệt bên trong” cốt yếu có đặc điểm là bề mặt bao quanh cái này không thể bao quanh bề mặt cái kia” (tr. 383, 371). Sự khác biệt nội tại này liên hệ “một cách riêng biệt với *không gian tuyệt đối và nguyên thủy*” vì nó hẳn sẽ không thể giải thích được dựa trên những tiền đề về không gian tương đối của trường phái Leibniz. Kant vẫn giữ một sự quan tâm đến các luận cứ tô-pô học (topological) thậm chí sau khi ông bác bỏ khái niệm không gian tuyệt đối; các ý niệm về tính điều hướng (directionality) và sự định hướng được hàm ý trong bản luận Kant về các đối ứng không đồng dạng được trình bày trong luận văn về sự định hướng (ĐHTĐ) và phù hợp với cách hiểu của Kant về không gian và hình học.

Nguyễn Văn Sương dịch

Đơn tử [Đức: Monade; Anh: monad]

Xem thêm: Vật thể, Khả phân (tính), Dị biệt (sự), Chất thể/Vật chất, Vận động (sự), Bản thể

Trong *Đơn tử luận* (*Monadologie*, viết năm 1714 và công bố năm 1720), Leibniz định nghĩa đơn tử như là một “bản thể đơn tố nằm trong những cái đa hợp” (§1), một đơn tử có năng lực “tri giác” (§15) và “ham muốn” (§16). Trong tác phẩm thời kỳ tiền-phê phán là ĐTLVL (1756), Kant xem vật thể là cái được hợp từ “những bản thể đơn tố” hay “những đơn tử” (tr. 477, tr.

53) và các đơn tử này chiếm không gian không phải bằng quảng tính mà bằng hoạt lực (tr. 481, tr. 57). Ở giai đoạn đầu này trong sự nghiệp của mình, Kant chịu ảnh hưởng sâu sắc môn động lực học của Leibniz, môn học này dựa trên những lực được thực hiện bởi những bản thể đơn tử, cho dù vào lúc viết quyển THTN (1764) ông trở nên hết sức hoài nghi về đơn tử khi dùng nó làm minh họa cho một khái niệm triết học “được sáng chế ra” (tr. 227, tr. 249). Trong một mục của quyển PPLTTT có tiêu đề “Tính nước đôi của các khái niệm phản tư”, Kant làm trầm trọng thêm tinh thần hoài nghi này thành một sự phê phán toàn diện, là sự phê phán đặt ra nghi vấn về tính đơn tử của các đơn tử, về năng lực biểu tượng của chúng, và những vấn đề nảy sinh do nỗ lực liên kết những bản thể đơn tử lại với nhau (Xem PPLTTT A 267/B 323 và A 274/B 330). Tuy nhiên, sau này khi phúc đáp cho triết gia phái Leibniz là Eberhard trong quyển PH (1790), ở đó Kant gọi PPLTTT là “sự biện hộ đích thực cho Leibniz” (PH tr. 251, tr. 160), lập trường phê phán của ông trở nên tinh tế hơn. Kant bảo vệ Leibniz chống lại những học trò của ông ta (Leibniz), bằng cách phát biểu rằng trong trường hợp của đơn tử, ta không được lẫn lộn với một tồn tại vật lý, vì đơn tử là một “thể nền hay cơ chất không được biết đến”, một “ý niệm của lý tính” trong đó “ta nhất định phải tự mình hình dung mọi thứ mà ta nghĩ là một bản thể đa hợp được cấu tạo từ những bản thể đơn tử” (tr. 248, tr. 158). Ở đây Kant trình bày PPLTTT như là sự phát triển của những chủ đề trong triết học Leibniz, và trước hết là chủ đề về đơn tử.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Động cơ [Đức: Triebfeder; Anh: incentive]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Xung lực, Mệnh lệnh, Động lực, Triết học thực hành, Phương diện, Ý chí

Trong quyển CSPĐ, Kant phân biệt giữa động cơ như là một “cơ sở chủ quan của sự ham muốn” và động lực (motive) như là một “cơ sở khách quan của ý muốn” (tr. 427, tr. 35). Cả hai mang lại những mục đích cho việc quy định ý chí: động cơ mang lại mục đích chủ quan và động lực mang lại mục đích khách quan. Những nguyên tắc thực hành dựa trên mục đích chủ quan và động cơ thì có tính “chất liệu” và liên quan đến một chủ thể cá biệt, chỉ có thể mang lại cơ sở cho những mệnh lệnh giả thiết. Ngược lại, những nguyên tắc thực hành nào được thoát khỏi những mục đích chủ quan thì có tính mô thức, và có thể phổ quát hóa một cách tiềm năng cho tất cả mọi chủ thể có lý tính, có năng lực giữ vai trò của một mệnh lệnh nhất quyết.

Mặc dù không xem động cơ là nguồn cung cấp những cơ sở cho hành động luân lý đích thực (chúng chỉ đáp ứng cho quy tắc của tài khéo và sự khôn ngoan), Kant làm cuộc khảo sát khái niệm động cơ luân lý trong PPLTTH ở Chương III. Tại đây Kant định nghĩa động cơ một cách nhất quán với quyển CSPĐ như là một “cơ sở quy định chủ quan của một ý chí mà lý tính của nó – do bản tính tự nhiên của chính mình - không nhất thiết phải phù hợp với quy luật khách quan (tr. 72, tr. 74), và thừa nhận rằng điều này làm nảy sinh “một vấn đề không thể giải quyết được đối với lý tính con người” là “làm thế nào một quy luật tự nó có thể là một cơ sở quy định trực tiếp cho ý chí”. Thay vì tìm kiếm một câu trả lời theo kiểu một động cơ phù hợp với một quy luật luân lý, Kant đặt câu hỏi quy luật luân lý “tác động (hay đúng hơn phải tác động) như thế nào trong tâm thức, trong chừng mực nó là một động cơ” (tr. 72, tr. 75). Câu trả lời là “sự tôn kính quy luật”, không phải như là một động cơ cho luân lý mà như là “bản thân luân lý, được xét một cách chủ quan như là một động cơ”. Sự tôn kính quy luật luân lý bác bỏ “những yêu sách trái ngược của lòng yêu chính mình”, và, với tư cách là “tình cảm luân lý”, lòng tôn kính là “một động cơ làm cho bản thân quy luật này trở thành một châm ngôn” (tr. 76, tr. 78-9).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Động lực học [Đức: Dynamik; Anh: dynamics]

Xem thêm: Dự đoán của tri giác (những), Phạm trù (các), Vật chất, Cơ học, Vận động,

Hiện tượng học

Chương về động lực học là chương dài nhất trong bốn chương trong luận bản của Kant về khoa học tự nhiên trong SHHT. Theo định nghĩa của ông về khoa học tự nhiên như là “học thuyết thuần túy về vận động lẫn học thuyết ứng dụng về vận động”, mỗi một chương trong bốn chương xem xét vận động theo bốn đề mục của bảng các phạm trù. Chuyển động học (Phoronomy) xem xét những mặt lượng của vận động [tức không xét đến các lực hay bản tính của sự vật, khác với động lực học - N.D], động lực học xem xét mặt chất, cơ học xem xét mặt tương quan, và hiện tượng học xem xét mặt tình thái. Phân tích mặt chất của vận động, động lực học tập trung vào “chất của vật chất dưới tên của một lực vận động nguyên thủy” (SHHT, tr. 477, tr. 14). “Nguyên lý phổ quát” của nó tuyên bố rằng “toàn bộ những gì là thực tồn trong những đối tượng của giác quan bên ngoài của ta, và những gì không đơn thuần là một sự xác định về không gian (nơi chốn, quảng tính và hình dáng) phải được xem như lực vận động” (SHHT, tr. 523, tr. 77). Phù hợp với ba phạm trù về chất, lực được xem xét dựa vào [phạm trù về] thực tại khẳng định, tức sự chiếm lĩnh không gian của vật chất thông qua lực đẩy”; [phạm trù về] sự phủ định của nó, hay “lực hút, trong chừng mực nhờ đó mọi không gian có thể được thâm nhập”; và cuối cùng, [phạm trù về] sự hạn định lẫn nhau của lực hút và lực đẩy “và sự quy định có thể tri giác được như là kết quả của độ của một sự lấp đầy không gian” (SHHT, tr. 523, tr. 76).

Hoàng Phong Tuấn dịch

Đồng nhất (sự, tính) [Đức: Identität; Anh: identity]

Xem thêm: Thông giác, Khái niệm phản tư, Khác biệt, Vỡn luận, Tâm lý học, Chủ thể, Nhất thể/Thống nhất

Khái niệm về sự đồng nhất giữ một vai trò đa dạng và phức hợp trong triết học của Kant. Trong các trước tác tiền-phê phán, sự đồng nhất được hiểu như là “*nguyên tắc logic tối cao trong hệ thống cấp bậc của các chân lý*” và trong nguyên tắc bản thể học gây tranh cãi của Leibniz về “*sự đồng nhất của những cái bất khả phân biệt*”. Trong PPLTTT, cùng với sự dị biệt, nó là một trong những khái niệm phản tư, và như bản sao tiền-phạm trù của phạm trù “nhất thể”. Theo cách hiểu sau, nó đảm bảo cho sự đồng nhất “logic”, vượt khỏi cấp độ phạm trù, của “*cái Tôi*” vốn không thể thiếu đối với kinh nghiệm.

Trong NTĐT, Kant đi từ tuyên bố rằng “mọi lập luận rốt cuộc là nhằm phát hiện sự đồng nhất giữa thuộc từ và chủ từ” (tr. 390, tr. 9) đến việc đề xuất “*nguyên tắc đồng nhất*”, tức nguyên tắc phát biểu rằng “bất kỳ cái gì là nó, sẽ là nó và bất kỳ cái gì không phải là nó, sẽ không là nó” (tr. 389, 7), như nguyên tắc tối cao của chân lý. Ưu tiên của ông trong giai đoạn này cho nguyên tắc đồng nhất nảy sinh từ sự đối lập của ông với nguyên tắc mâu thuẫn của trường phái Wolff, nhưng trong thời gian ông viết cuốn NTĐT (1763), ông đã không thỏa mãn với cả hai nguyên tắc hình thức ấy. Lúc đó, ông phân biệt sự đồng nhất của căn cứ và hệ luận trên phương diện logic với sự đồng nhất của nguyên nhân và kết quả trên phương diện hiện thực, khi tuyên bố rằng “căn cứ hiện thực không bao giờ là căn cứ logic, và gió không gây ra mưa nhờ vào quy tắc đồng nhất” (tr. 203, 240). Với sự phát triển này, Kant đã báo trước sự phân biệt triệt để về sau của ông giữa Logic học hình thức và Logic học siêu nghiệm.

Phương diện khác của sự đồng nhất được Kant khảo sát trong các trước tác tiền-phê phán là luật đồng nhất của những cái bất khả phân biệt của Leibniz. Trong §9 của cuốn *Monadologie [Đơn Tử Luận]*, Leibniz lập luận rằng không có hai thực thể nào tồn tại mà “ta không thể tìm thấy một sự khác nhau bên trong hay sự khác nhau dựa trên một sự quy định nội tại” (Leibniz, 1720, tr. 62). Trong NTĐT, Kant đã tranh cãi về “*tính phổ quát siêu hình học*” (tr. 410, 36) của qui luật này rồi, khi ông viện đến sự khác biệt về vị trí [trên thực tế] giữa những cái không thể phân biệt như [lý do] đầy đủ để biện minh cho sự phản bác quy luật ấy. Quan niệm này về vị trí, sau này được phát triển thành mô thức không gian của trực quan của LA và PPLTTT, đánh dấu sự quy định nữa của sự đồng nhất logic, ở đây được bàn luận dựa vào “*sự quy định nội tại*”

bằng sự quy định hiện thực của vị trí không gian.

Kant tiếp tục phê phán quy luật về những cái bất khả phân biệt trong mục ông dành nói về các khái niệm phản tư trong PPLTTT (A 260/ B 316). Đồng nhất và dị biệt là những khái niệm phản tư đóng vai trò định hướng cho phán đoán khi nói về các hiện tượng. Chúng biểu thị các đặc điểm của mô thức không gian của trực quan, chứ không phải của “vật-tự thân”. Kant cho rằng Leibniz đã xem đồng nhất và dị biệt như những đặc tính bản thể học của các sự vật chứ không như những sản phẩm của sự phản tư dựa theo những cách thức trong đó các hiện tượng được tổ chức theo không gian, thời gian và các phạm trù. Theo Kant, Leibniz đã lược bỏ những điều kiện của cảm năng và giác tính, và kết quả là đã làm cho sự đồng nhất và dị biệt trên phương diện khái niệm hay lôgic bị lẫn lộn với sự đồng nhất và dị biệt cảm tính hay hiện thực. Sự lược bỏ này có khả năng tạo ra những khẳng định sai lầm vốn không được chứng minh về quy luật của những cái bất khả phân biệt, như “mọi sự vật là hoàn toàn đồng nhất (*numero eadem*) nếu chúng không khác biệt với nhau (về chất và lượng) ở ngay trong những khái niệm [của ta] về chúng” (PPLTTT A 281/ B 337).

Trong PPLTTT, Kant hiếm khi nói đến nguyên tắc đồng nhất lôgic, và thực tế ông xem nguyên tắc mâu thuẫn như “*nguyên tắc cao nhất của các phán đoán phân tích*”. Thế nhưng, sự áp dụng lôgic của nguyên tắc đồng nhất vẫn là một thể đứng cốt yếu, nếu không nói là bị che đậy, trong Kiến trúc học phê phán. Điều này được thấy rõ khi Kant bàn về sự đồng nhất của chủ thể siêu nghiệm hay cái Tôi, trong đó, chủ thể siêu nghiệm đã làm nảy sinh nhiều vấn đề thú vị: nó là chủ thể nằm bên dưới và đi kèm mọi hành vi gán vị từ nhưng tự nó lại không thể đóng vai trò như một vị từ, đồng thời cũng không thể được mô tả như một bản thể. Kant khẳng định rằng đó là vì bản thể là một phạm trù, trong khi cái Tôi thì có trước sự quy định phạm trù; vì thế, cái Tôi không thể được nhận thức dựa vào các phạm trù. Nhưng, vấn đề nảy sinh là vấn đề về sự đồng nhất *số lượng* của chủ thể siêu nghiệm: nó phải là cái *một* để đảm bảo tính liên tục của các hành vi gán vị từ, nhưng nó không thể là *nhất thể* vì nhất thể là một phạm trù về lượng vốn không thể được áp dụng một cách chính đáng cho chủ thể siêu nghiệm.

Kant dựa vào khái niệm về *sự đồng nhất* như đối lập với *nhất thể* thuộc phạm trù để đảm bảo cho chủ thể siêu nghiệm. Cái Tôi tự-ý thức của Thông giác siêu nghiệm phải “*cố định hay ổn định*” và “*sự đồng nhất về số lượng*” này phải là sự đồng nhất “đi trước mọi kinh nghiệm và làm cho bản thân mọi kinh nghiệm có thể có được” (PPLTTT A 107). Vì, nó là “*cơ sở tiên nghiệm của mọi khái niệm*”, nó không thể bị quy định bởi các phạm trù như nhất thể và bản thể, và vì thế trong một đoạn văn bí hiểm, Kant rút ra “*sự thống nhất của ý thức*” (tức làm thế nào nó xuất hiện ra với phạm trù của ta về nhất thể) từ ý thức về “sự đồng nhất của chức năng qua đó sự thống nhất của ý thức nối kết một cách tổng hợp cái đa tạp trong một nhận thức”. Đây là “ý thức nguyên thủy và tất yếu về sự đồng nhất của chính nó đồng thời là một ý thức về sự thống nhất tổng hợp cũng có tính tất yếu như thế về mọi hiện tượng dựa theo các khái niệm, tức là dựa theo các quy luật” (PPLTTT A 108). Vì thế, sự đồng nhất của chủ thể siêu nghiệm đảm bảo sự thống nhất của ý thức của nó.

Kant cực kỳ thận trọng không gán các phẩm tính thuộc *phạm trù nhất thể* cho sự đồng nhất. Trong bản luận về vông luận thứ 3 trong ấn bản PPLTTT năm 1781, Kant bác bỏ việc lập luận từ ý thức về sự đồng nhất số lượng đến khái niệm về một nhân vị. Ông nhấn mạnh rằng “sự đồng nhất của ý thức về chính tôi trong những thời gian khác nhau chỉ là một điều kiện mô thức của các ý tưởng của tôi và của sự nối kết giữa chúng, chứ không hề chứng minh sự đồng nhất số lượng của chủ thể tôi” (PPLTTT A 363). Hơn nữa, sự thường tồn của sự đồng nhất qua thời gian không chỉ ra cái Tôi là một bản thể, mà tự nó là hệ luận của sự đồng nhất. Trong việc trình bày lại các vông luận trong ấn bản 2 của cuốn PPLTTT năm 1787, Kant nhấn mạnh rằng sự đồng nhất của chủ thể siêu nghiệm không thể được hòa tan thành một “*bản thể đơn giản*” vì điều ấy hẳn sẽ đòi hỏi nó phải trở thành một “*đối tượng của trực quan*” mà như thế thì các phạm trù về nhất thể và bản thể ắt sẽ có thể áp dụng được (PPLTTT 407-408). Nếu thừa nhận điều này, hẳn ta sẽ biến sự đồng nhất của chủ thể siêu nghiệm vốn làm nền tảng cho các phạm trù thành một đối tượng của các phạm trù, vì thế sẽ biến chủ thể siêu nghiệm thành một chủ thể thường nghiệm, do đó sẽ gây ra những hệ quả tai hại đối với dự án phê phán. Thay vào đó,

Kant chọn việc hạn chế sự đồng nhất thành sự đồng nhất lôgic của một chủ thể hơn là mở rộng nó thành sự đồng nhất của một bản thể tư duy và thống nhất.

Hoàng Phú Phương dịch

Đồng tính [Đức: Homogenität; Anh: homogeneity]

Xem thêm: Liên tục, Loài, Nguyên tắc điều hành

Sự đồng tính, cùng với sự liên tục và sự dị biệt, là ba nguyên tắc điều hành “mà lý tính chuẩn bị miếng đất cho giác tính hoạt động” trong việc tạo nên kinh nghiệm một cách có hệ thống. Đây chính là một trong các “quy tắc có trước” của lý tính mà nếu thiếu nó thì giác tính không thể thực hiện chức năng được, vì Kant lập luận rằng: “Bởi vì, chúng ta có quan năng giác tính phải phục tùng tiền đề về những sự dị biệt trong tự nhiên, cũng giống như đã phục tùng những điều kiện rằng những đối tượng đều có sự đồng tính tự nơi chúng” (A 657/B 685). Trong khi nguyên tắc về sự dị biệt phát biểu rằng sự đa tạp được dị biệt hóa dưới “các giống thấp hơn”, thì nguyên tắc về sự đồng tính lại phát biểu rằng sự đa tạp là tương đồng dưới “các loài cao hơn”.

Hai nguyên tắc trên được hợp nhất thành nguyên tắc thứ ba căn bản hơn một cách rõ rệt là nguyên tắc về sự liên tục. Các nguyên tắc này cũng tương ứng với các quy luật siêu nghiệm vốn không phải là các đối tượng của kinh nghiệm, cũng không mở ngõ cho sự diễn dịch, mà “xuất hiện trong vai trò các mệnh đề tổng hợp *tiên nghiệm* có giá trị khách quan, tuy rằng bất định, có vai trò làm quy tắc cho kinh nghiệm khả hữu” (A 663/B 691). Quy luật của sự đồng tính “ngăn ngừa sự thái quá trong sự đa tạp của các loài nguyên thủy khác nhau, và ủng hộ sự đồng tính”, trong khi quy luật của sự dị biệt “hạn chế chính xu hướng muốn đi tới sự nhất trí này lại, và đòi hỏi sự phân biệt các nhánh trước khi người ta áp dụng khái niệm phổ biến vào những cá thể” (PPLTTT A 660/B 688). Cuối cùng, quy luật của sự liên tục hợp nhất cả hai quy luật trước, “bằng cách đề ra sự đồng tính ngay ở trong sự đa tạp tối đa thông qua bước chuyển theo cấp độ từ giống này sang giống khác” (sdd).

Như Huy dịch

Đức hạnh [Hi Lạp: Arete; Latinh: Virtus; Đức: Tugend; Anh: virtue]

Xem thêm: Công bằng, Quyền/Pháp quyền, Tính dục

Mặc dù trong CSSĐ, Kant có vẻ xem các đức hạnh truyền thống như sự tiết độ và sự tự chủ có giá trị chỉ như là phương tiện trong quan hệ với mục đích của một ý chí-thiện mà thôi, tuy nhiên ông cũng dành cho học thuyết về đức hạnh một phần đáng kể trong siêu hình học về đức lý của mình. SHHĐL được phân ra thành “hệ thống *Học thuyết về pháp quyền (ius)*”, đề cập những nghĩa vụ có thể được mang lại do các luật pháp bên ngoài, và hệ thống *Học thuyết về đức hạnh (Ethica)* bàn về những nghĩa vụ không thể được mang lại như thế” (tr. 379, tr. 385). Kant phân biệt giữa những nghĩa vụ đạo đức nảy sinh từ bốn phạm đạo đức nói chung và chỉ quan tâm đến “*cái gì có tính hình thức* trong sự quy định luân lý của ý chí”, với những nghĩa vụ của đức hạnh quan tâm đến các mục đích vốn cũng là các nghĩa vụ (SHHĐL tr. 383, tr. 188). Cái sau tạo nên những nội dung của học thuyết về đức hạnh và được phân loại theo hai loại mục đích cũng là những nghĩa vụ, nghĩa là những nghĩa vụ gắn với “sự hoàn hảo của bản thân” và những nghĩa vụ gắn với “hạnh phúc của những người khác”. Sự bàn luận về hai loại này hình thành những nội dung tương ứng của Phần I và Phần II của “*Học thuyết về đức hạnh*”. Phần I bàn về những nghĩa vụ của đức hạnh đối với bản thân mình với tư cách là một tồn tại có tính cách sinh vật, như là không tự sát hay làm ô uế bản thân mình bởi khoái lạc, hoặc ăn uống quá nhiều; những nghĩa vụ đối với bản thân mình với tư cách là một tồn tại có luân lý như là tránh nói dối, tránh tính tham lam và sự hèn hạ; nghĩa vụ của lương tâm, và nghĩa vụ không hoàn hảo trong việc hoàn thiện bản thân mình. Phần thứ hai xét đến những nghĩa vụ của đức hạnh đối

với những người khác, trên hết là yêu thương và tôn trọng họ.

Tuy Kant xác định lại nội dung và phạm vi của Học thuyết về đức hạnh có tính thực thể, truyền thống trong quan hệ với định nghĩa hình thức, mới mẻ của ông về giá trị luân lý và cái thiện, vẫn có những dấu vết của học thuyết cũ trong khắp các trước tác của ông. Một ví dụ đáng chú ý là những phần bàn về đức hạnh theo Platon và của phái Khắc kỷ trong PPLTTT như những lý tưởng cho việc phán đoán những gương điển hình về đức hạnh (xem A 315/B 372 và A 569/B 597).

Thánh Pháp dịch

Đức lý [Đức: Sitten; Anh: morals] → Mệnh lệnh nhất quyết, Châm ngôn

Đứng yên [Đức: Ruhe; Anh: rest] → Vận động, Chuyển động

G

Giả thiết (tính) [Đức: hypothetisch; Anh: hypothetical]

Xem thêm: Tất nhiên (tính), Mệnh lệnh nhất quyết, Phân đôi (tính), Nhất quyết (tính), Phán đoán, Tương quan

Những phán đoán giả thiết và những mệnh lệnh giả thiết đóng một vai trò đáng kể trong triết học lý thuyết và triết học thực hành của Kant. Trong PPLTTT, các phán đoán giả thiết hình thành nhóm thứ hai của các phán đoán về tương quan trong bảng các phán đoán, đi sau những phán đoán nhất quyết (categorical) và đi trước những phán đoán phân đôi (disjunctive) (A 70/ B 95). Những phán đoán nhất quyết liên quan đến mối quan hệ giữa chủ ngữ [chủ từ] và vị từ [thuộc từ]; những phán đoán phân đôi liên quan đến mối quan hệ giữa những phán đoán rời rạc, trong khi những phán đoán giả thiết liên quan đến mối quan hệ giữa cơ sở với hệ luận. Hình thức của phán đoán giả thiết liên kết hai mệnh đề; mệnh đề đầu là giả thuyết, mệnh đề sau là hệ luận, như trong “Nếu có sự công bằng hoàn toàn, kẻ ác ngoan cố phải bị trừng phạt” (PPLTTT A 73/B 98), liên kết một mệnh đề đầu có tính giả thiết với hệ luận của nó trong mệnh đề thứ hai. Mệnh lệnh giả thiết tuân thủ một hình thức tương tự. Trong CSSĐ, Kant mô tả mọi mệnh lệnh (imperatives) ban bố mệnh lệnh một cách nhất quyết hoặc giả thiết. Những mệnh lệnh giả thiết “hình dung tính tất yếu thực hành của một hành động khả hữu như một cách để đạt được cái gì khác mà người ta muốn (hoặc có lẽ có thể muốn)” (CSSĐ, tr. 414, tr. 25). Kant phân chia những mệnh lệnh giả thiết thành những mệnh lệnh của tài khéo và của sự khôn ngoan. Những mệnh lệnh của tài khéo chỉ ra một diễn trình hành động vốn sẽ đạt được một mục đích khả hữu và “có tính cách kỹ thuật (thuộc về nghệ thuật)”, trong khi những mệnh lệnh của sự khôn ngoan chỉ ra cách thức đạt đến một mục đích cho sẵn và “có tính thực tiễn (pragmatic) (thuộc về phúc lợi)” (CSSĐ, tr. 417, tr. 27). Không giống các mệnh lệnh nhất quyết, các mệnh lệnh giả thiết liên quan “đến chất liệu của hành động và kết quả được nhắm đến của nó” và vì thế bị quy định một cách dị trị.

Như Huy dịch

Giá trị [Đức: Wert; Anh: value]

Xem thêm : Mục đích, Châm ngôn, Nhân cách/nhân thân

Triết học Kant về giá trị được cấu trúc xoay quanh sự phân biệt giữa giá trị tuyệt đối và giá trị tương đối; sự phân biệt này đến lượt nó lại được quy định bởi sự phân biệt giữa các mục đích và phương tiện. Bất kỳ điều gì hay hành động nào là một phương tiện cho một mục đích đều có giá trị đối với mục đích ấy, cho nên, các đức hạnh truyền thống như lòng can đảm, sự kiên quyết và sự kiên trì chẳng hạn đều nhận được giá trị của chúng chỉ trong quan hệ với các mục đích mà chúng phục vụ. Nếu mục đích là tốt thì các phương tiện cũng tốt đối với mục đích ấy; nếu mục đích là xấu thì các phương tiện cũng xấu. Những sự vật duy nhất là tốt tự thân và do đó hoàn toàn có giá trị tuyệt đối chính là một ý chí thiện và một nhân cách. Một ý chí thiện là một mục đích tự thân, vì “nó chỉ là thiện nhờ vào ý muốn của nó, tức là nó là tốt trong chính bản thân nó” (CSSĐ, tr. 397, tr. 7), trong khi nhân cách con người là mục đích tự thân, và vì thế là có giá trị tuyệt đối, vì “bản tính [tự nhiên] của họ đã quy định họ như các mục đích tự thân, tức như cái gì đó không được phép sử dụng đơn thuần như là phương tiện và (...) vì thế là những đối tượng của sự tôn kính” (sđđ, tr. 428, tr. 36). Nhân cách con người được quy định như thế là vì một hữu thể có lý tính không thể muốn có châm ngôn rằng: một hữu thể có lý tính khác có thể được sử dụng như là một phương tiện cho những mục đích của hữu thể khác trở thành một quy luật phổ quát. Bởi lẽ, khi mong muốn một châm ngôn như thế, một hữu thể có

lý tính nhất định sẽ muốn bản thân mình cũng có tiềm năng trở thành một phương tiện cho những mục đích của người khác. Trong PPNLPĐ §83, Kant mang lại cho quan niệm này về giá trị một kích thước lịch sử bằng yêu sách rằng giá trị của đời sống và cứu cánh tối hậu của sự sáng tạo được quy định bởi giá trị mà ta gán cho cuộc sống của ta bằng hành động với hy vọng về một cứu cánh tuyệt đối, độc lập với giới tự nhiên.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Giá trị [hiệu lực] (tính) [Đức: Geltung/Gültigkeit; Anh: validity]

Xem thêm: Lương thức/ Cảm quan chung, Phán đoán, Tất yếu (tính), Nguyên tắc (các)

Trong PPLTTT, SL, và PPNLPĐ, Kant phân biệt giữa những phương cách khác nhau mà các phán đoán có thể cho là có giá trị hiệu lực. Những phán đoán có giá trị hiệu lực về mặt chủ quan hay “những phán đoán của tri giác” “không cần đến khái niệm thuần túy của giác tính, mà chỉ đòi hỏi sự nối kết lôgic của tri giác trong một chủ thể tư duy” (SL §18). Những phán đoán có giá trị hiệu lực về mặt khách quan, trái lại, đòi hỏi “bên cạnh biểu tượng của trực quan cảm tính, những khái niệm chuyên biệt *được sản sinh một cách nguyên thủy trong giác tính*”; chúng là hiển nhiên bởi sự kiện là chúng có giá trị tất yếu và phổ quát, tức là, “nếu chúng được cho là tốt với ta và trong cùng một cách như vậy với những người khác” (sdd). Trong SL, Kant cho rằng giá trị hiệu lực được chia sẻ này đi từ “sự thống nhất của đối tượng mà tất cả chúng đều quy chiếu đến và chúng phù hợp với sự thống nhất ấy của đối tượng”, bởi vì mặt khác “không có lý do gì để những phán đoán của những người khác tất yếu phù hợp với những phán đoán của tôi” (§18). Sau này, trong PPNLPĐ, ông không đồng tình với lập trường của chính mình, và thừa nhận một *sensus communis*, hay cảm quan chung có thể dẫn đến những phán đoán có giá trị hiệu lực tất yếu và được dùng chung một cách phổ quát không có một “tính đồng nhất của đối tượng”. Thật vậy, ông gán “giá trị điển hình” cho các phán đoán thẩm mỹ về sở thích trên cơ sở của cảm quan chung như là một “quy phạm lý tưởng”, hay một ý niệm “phổ quát về mặt chủ quan” nhưng “tất yếu cho mọi người” (PPNLPĐ §22). Tuy nhiên, ý niệm về một *sensus communis* (*cảm quan chung*) không thể được sử dụng trên một cơ sở *cấu tạo* mà chỉ trên một cơ sở *điều hành* ; thế nhưng điều này không nhất thiết gây tổn hại đến tính giá trị hiệu lực của nó. Điều này là hiển nhiên trong PPLTTT. Trong sách này, Kant xếp các phán đoán được ngự trị bởi cả nguyên tắc cấu tạo lẫn nguyên tắc điều hành vào loại các phán đoán có hiệu lực về mặt khách quan. Tính giá trị hiệu lực khách quan không chỉ căn cứ theo các phán đoán này, vốn là những phán đoán có được “tính giá trị nội tại” từ việc tuân theo các điều kiện hình thức của một kinh nghiệm khả hữu (PPLTTT A 638/ B 666), mà còn căn cứ theo những ý niệm điều hành bất cân xứng của lý tính là những cái “có giá trị khách quan tuy rằng bất định” (A 663/ B 691).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Giác quan [Đức: Sinn; Anh: sense]

Xem thêm: Xúc động (sự), Tưởng tượng (trí), Cảm năng

Trong bản A quyển PPLTTT, Kant chia cảm năng thành giác quan và trí tưởng tượng. Giác quan là “quan năng của trực quan có sự hiện diện của một đối tượng”; trí tưởng tượng cũng là quan năng của trực quan nhưng không có sự hiện diện của đối tượng đó (A §15). Ông còn phân biệt giữa giác quan bên trong và giác quan bên ngoài. Giác quan bên ngoài chỉ sự kích động của cơ thể con người bởi những sự vật vật chất, còn giác quan bên trong chỉ sự kích động của cơ thể bởi chính tâm thức (*Gemüt*). Các giác quan bên ngoài tương ứng với năm giác quan được nói tới trong §§17-20, và được chia thành ba giác quan “khách quan” như xúc giác, thị giác và thính giác, và hai giác quan “chủ quan” là khứu giác và vị giác. Giác quan bên trong, đến lượt mình, tương ứng với “ý thức về những gì con người kinh nghiệm, trong chừng mực chúng bị kích động bởi chính trò chơi tư tưởng của con người” (A §24). Trong PPLTTT, giác quan bên

trong có tầm quan trọng hơn nhiều, biểu thị sự xác định việc ta tồn tại trong thời gian.

Mai Sơn dịch

Giác quan bên trong [Đức: innerer Sinn; Anh: inner sense]

Xem thêm: *Thông giác, Trực quan (tính), Phán đoán (sự), Cảm giác/Giác quan, Cảm năng, Thời gian*

Trong BSL, Kant tìm thấy “năng lực bí ẩn làm cho phán đoán có thể có được” và nhờ đó phân biệt con người như những tồn tại thuần lý với loài vật, đó “không gì khác hơn là quan năng của giác quan bên trong, tức là quan năng biến những biểu tượng của riêng ta thành những đối tượng của các tư tưởng của ta” (BSL tr. 60, tr. 104). Kant không đi theo Descartes và sau này ông cũng không đi theo Mendelssohn trong việc xem giác quan bên trong như nguồn suối cho sự xác tín về sự hiện hữu của chủ thể trong *cogito* hay cái “Tôi tư duy”, nhưng ông phân biệt nghiêm ngặt giữa giác quan bên trong với thông giác thuần túy của cái “Tôi tư duy”. Các tri giác của giác quan bên trong được đặt cơ sở trên phương diện tâm lý học và không có sự quy chiếu siêu nghiệm. Không được phép lẫn lộn giữa chủ thể tâm lý học có kinh nghiệm về giác quan bên trong với chủ thể siêu nghiệm của cái “Tôi tư duy”. Cái sau là nguồn suối tự khởi của sự tổng hợp, trong khi cái trước, với tư cách một giác quan, là có tính thụ nhận. Sự phân biệt này được xem như là tiên đề (axiomatic) trong PPLTTT, vì nếu không có nó, sẽ nảy sinh nghịch lý rằng cái Tôi vừa có cả tính chủ động/tự khởi lẫn tính thụ động/thụ nhận, vì thế buộc chúng phải “*ở trong một mối quan hệ thụ động [của việc tác động chủ động] với chính ta*”. Để tránh mâu thuẫn này, Kant tiếp tục phân biệt cẩn thận giác quan bên trong thuộc tâm lý học “*với quan năng thông giác*” (PPLTTT, B 153).

Hơn nữa, Kant đã làm suy yếu tính thứ nhất của giác quan bên trong của triết học Descartes bằng cách đi theo quan niệm của Wolff về tính không thể tách rời của ý thức về tự ngã và về thế giới. Cả giác quan bên trong lẫn giác quan bên ngoài đều “thiết yếu gắn liền” với nhau “để cùng tạo nên khả thể cho kinh nghiệm nói chung” (PPLTTT, B 41). Với giác quan bên ngoài, “ta hình dung những đối tượng như là ở ngoài ta và đều ở trong không gian” (PPLTTT A 22/B 37): không gian là mô thức thuần túy của trực quan cảm tính, thông qua nó, những đối tượng bên ngoài được xác định hay có thể được xác định dựa vào “hình thể, độ lớn, và quan hệ giữa những đối tượng với nhau”. Bằng giác quan bên trong, “*tâm thức (Gemüt) trực quan chính mình hay trạng thái nội tâm [bên trong]*” không như một đối tượng mà như “mô thức nhất định, chỉ nhờ đó trực quan về trạng thái nội tâm [bên trong] mới có thể có được” (PPLTTT A 23 /B 37). Mô thức của giác quan bên trong là thời gian, và quy định “mối quan hệ của sự hình dung trong trạng thái bên trong ta”, là “điều kiện trực tiếp cho những hiện tượng bên trong (của tâm hồn chúng ta) và đồng thời qua đó cũng là điều kiện gián tiếp cho những hiện tượng bên ngoài” (A 34/B 51). Thực ra, Kant ưu tiên cho giác quan bên trong hơn giác quan bên ngoài, dù ông không phủ nhận tính không thể thiếu nhau được của chúng. Kant nói rằng “thời gian” là “một điều kiện *tiên nghiệm* cho mọi hiện tượng nói chung” (sđd), vì lẽ mọi biểu tượng, dù có đối tượng của chúng là những sự vật ở bên ngoài hay không, cũng phải là những đối tượng của giác quan bên trong. Ở điểm này, sự phân biệt rõ ràng của giữa tính chủ thể tâm lý học với tính chủ thể siêu nghiệm đã bảo vệ ông khỏi mọi sự chỉ trích là đã đi theo thuyết duy tâm [chủ quan], vì thời gian xét như mô thức của giác quan bên trong thì có tính thụ nhận, chứ không thể bảo rằng nó cấu tạo nên các hiện tượng được.

Cù Ngọc Phương dịch

Giác tính [Hy Lạp: dianoia; Latinh: intellectio; Đức: Verstand; Anh: understanding]

Xem thêm: *Nước đôi (tính), Phân tích pháp, Khái niệm phản tư (các), Quan năng, Hữu hạn (tính), Trực quan, Logic học, Lý tính, Quy tắc (các), Cảm năng, Tự khởi (tính), Bảng các phạm trù/các phán đoán*

Lịch sử của giác tính chủ yếu được xác định bởi các vấn đề trong việc xác lập mối quan hệ giữa những tác vụ của giác tính hay tư duy nói chung, với quan năng của tâm thức là quan năng chịu trách nhiệm cho những tác vụ này. Những tranh cãi ở thời kỳ đầu xoay quanh bản tính của quan năng giác tính làm động cơ cho một trong những tranh biện nổi tiếng nhất của Aquinas: *Về tính thống nhất của giác tính chống lại những người phái Averroist* (Aquinas, 1968) và kéo dài đằng đẵng suốt cả nền triết học trung đại trong lớp vỏ là vai trò của sự thần minh (divine illumination) trong những tác vụ của giác tính và sự đóng góp của những giác quan và trí tưởng tượng cho sự nhận thức. Trong *Những suy niệm siêu hình học*, Descartes gán cho quan năng của giác tính một vai trò lớn hơn trong việc tạo ra nhận thức, đặt sự đóng góp của nó lên trên sự đóng góp của trí tưởng tượng và các giác quan. Khi trả lời cho những chống đối, ông phân biệt một cách rõ ràng giữa những tác vụ của giác tính hay “intellection” và “giác tính như là quan năng” và do đó, đã nhận diện một cách rõ ràng mối quan hệ phức tạp giữa sự cấu tạo của quan năng với những tác vụ của giác tính mà quan năng ấy thực hiện.

Sự tranh luận về bản tính của giác tính và mối quan hệ của nó với những tác vụ của giác tính tạo ra một bước ngoặt thú vị trong sự đối đầu của Leibniz với lý thuyết của Locke về giác tính con người trong *Những luận văn mới về giác tính con người* (1765). Trong *Luận văn về giác tính con người* (1690), Locke mô tả giác tính như là “không khác lắm một cái buồng kín hoàn toàn cách ly khỏi ánh sáng, chỉ được chừa một vài khe hở, để đưa vào những nét giống nhau có thể thấy được bên ngoài, hay *những ý niệm về các sự vật bên ngoài*” (tr. 76). Leibniz đáp rằng để nói lên đặc điểm của công việc của giác tính một cách đầy đủ, thì Locke ắt hẳn phải trang bị cho căn buồng của mình một tấm màn che, và tấm màn che ấy ắt sẽ không thuần nhất nhưng được căng ra, “được đa dạng hóa bởi những nếp gấp (folds) đại diện những mục của nhận thức bẩm sinh”; và sẽ hưởng ứng những ấn tượng giống như dây đàn trong một nhạc cụ (Leibniz, 1765, tr. 144). Sự đặc trưng hóa cực kỳ phức tạp về thao tác của giác tính con người không được những người theo trường phái triết học Wolff của Leibniz thừa nhận, mặc dù cũng giống như cả Leibniz lẫn Locke, những người phái Wolff xem giác tính như là “năng lực hình dung những sự vật khả hữu” (Meissner, 1737, mục từ “*Verstand/ Giác tính*”); tức là, như một năng lực hình dung vốn gồm cả cảm năng và trí tưởng tượng” nhưng chỉ thao tác thông qua các khái niệm, các phán đoán và các suy luận.

Những dấu vết của quan niệm Wolff về giác tính như là năng lực hình dung nói chung vẫn tồn tại dai dẳng trong Kant, cho dù ông quan tâm đến việc tách giác tính xét như là quan năng ra khỏi cả cảm năng lẫn lý tính. Theo ông, ta có thể “quy mọi hành vi của giác tính vào những phán đoán” và do đó có thể hình dung giác tính như là một “quan năng phán đoán” (PPLTTT 69/B 94). Ông hiểu phán đoán là “nhận thức gián tiếp [trung giới] về một đối tượng, do vậy, là biểu tượng của một biểu tượng về đối tượng” (A 68/B 93), dù biểu tượng này là một trực quan hay một khái niệm. Mọi phán đoán, theo đó, là “những chức năng mang lại sự thống nhất cho những biểu tượng của ta”, cho nên giác tính có thể được xác định rõ hơn như là một quan năng cho việc thống nhất những biểu tượng. Do đó, từ những tác vụ của giác tính – những phán đoán – Kant đi đến “*sự phân tích về bản thân quan năng giác tính*”, qua đó ông “nghiên cứu khả thể của các khái niệm *tiên nghiệm*” (A 65/B 90). “Manh mối” của ông trong việc tìm kiếm những khái niệm cơ bản này của giác tính – những hình thức thống nhất cơ bản của nó – là bảng các phán đoán gồm bốn nhóm: lượng, chất, tương quan và tình thái của những phán đoán.

Để nêu bật đặc trưng làm thế nào giác tính có thể tạo ra những khái niệm thuần túy của chính nó, Kant phải phân biệt nó với hai quan năng khác là cảm năng và lý tính. Việc làm này dẫn tới điều mà bản thân ông thừa nhận là những định nghĩa “theo nhiều cách khác nhau” về giác tính. Giác tính được định nghĩa như là “một sự tự khởi của nhận thức (trong sự phân biệt với tính thụ nhận của cảm năng)” (PPLTTT A 126), bởi lẽ những khái niệm của nó là những thể cách của sự thống nhất siêu nghiệm của thông giác, mang tính chất nguyên thủy và tự khởi. Nó cũng được mô tả như là một “quan năng để suy tưởng”, “một quan năng của những khái niệm”, ở chỗ nó gồm những phạm trù qua đó nó mang lại “quy luật của sự thống nhất tổng hợp mọi hiện tượng” (A 128), một quan năng của phán đoán, và “quan năng của những quy tắc”. Dưới lớp vỏ của cái sau, giác tính “bao giờ cũng tập trung vào công việc soi xét những hiện tượng với mục đích phát hiện nơi chúng một quy tắc nào đó” (A 126). Tuy nhiên, những quy tắc này

“thoát thai một cách tiên nghiệm từ bản thân giác tính”, vì nó cũng được xác định đặc điểm như là “sự ban bố quy luật (Gesetzgebung) cho Tự nhiên” (*sdd.*). Một trong những cách đọc về sự mô tả này của Kant về giác tính có vẻ khiến ta hiểu rằng giác tính được cảm năng cung cấp những chất liệu của kinh nghiệm, rồi sau đó chỉ có việc thu gom chúng vào dưới một quy tắc. Nhưng cách hiểu này không thể hiện được đầy đủ phẩm cách mà ông dành cho giác tính như là “sự ban bố quy luật cho Tự nhiên”, vì nó cũng có thể “buộc những hiện tượng phục tùng quy luật, và vì thế làm cho kinh nghiệm có thể có được” (A 126).

Mối quan hệ mà Kant xác lập giữa giác tính và cảm năng là cực kỳ rối rắm và phức tạp, và đó là việc mang những trực quan và những khái niệm dị tính lại với nhau. Cả trực quan lẫn khái niệm đều là những biểu tượng, nhưng cái trước khởi sinh trong tính thụ nhận của cảm năng của con người, cái sau khởi sinh trong tính tự khởi của giác tính. Những trực quan và những khái niệm phải được thích ứng với nhau theo một cách tôn trọng tính dị tính hay dị loại của chúng, nhưng lại cho phép sự tổng hợp của chúng được thực hiện hoàn tất. Kant đánh bạo mô tả sự tổng hợp ấy được hoàn tất trong thuyết niệm thức (schematism) và trong các nguyên tắc. Quan hệ của giác tính với lý tính được đặc trưng hóa theo một cách trực diện hơn. Giác tính đảm bảo “sự thống nhất cho những hiện tượng nhờ các quy tắc” trong khi lý tính theo đuổi “sự thống nhất cho những quy luật của giác tính dưới các nguyên tắc” (PPLTTT A 302/B 359). Trong khi giác tính được giới hạn vào phạm vi của kinh nghiệm khả hữu, thì lý tính “bao giờ cũng chỉ liên quan đến cái toàn thể tuyệt đối trong sự tổng hợp những điều kiện” (A 326/B 382); điều này đã dẫn lý tính đến việc đẩy những khái niệm của giác tính vượt khỏi những giới hạn hợp thức của chúng và làm sản sinh những suy luận sai lầm đã được nghiên cứu kỹ lưỡng trong “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của PPLTTT.

Giác tính đã là một chủ đề gây tranh cãi đối với triết học phê phán. “Những siêu-phê phán” thời kỳ đầu, như của Hamann (1967) và Herder (1953) chống lại sự tách rời giữa giác tính và cảm năng, trong khi những phê phán sau này như Fichte (1794) và Hegel (1807, 1812) đã phê phán sự tách rời giữa giác tính và lý tính. Những thế hệ các nhà phê phán sau này, trước hết là Nietzsche và các nhà Kant mới cuối thế kỷ XIX, kháng cự lại khuynh hướng của Kant muốn làm biến đổi sự bàn thảo về những tác vụ của giác tính thành sự giải phẫu quan năng của giác tính. Trào lưu phê phán này, nổi lên với những lối đọc phản-duy tâm lý về triết học Kant, vẫn còn ảnh hưởng rất lớn suốt thế kỷ XX, và được thấy rất rõ khi ta đọc *The Bounds of Sense [Những ranh giới của giác quan]* (1961) của Strawson.

Đinh Hồng Phúc dịch

Giáo điều (thuyết) [Đức: Dogmatismus; Anh: dogmatism]

Xem thêm: Triết học phê phán, Lịch sử triết học, Triết học, Duy lý (thuyết), Hoài nghi (thuyết)

Trong Lời tựa của quyển SL, Kant đưa ra một yêu sách nổi tiếng như sau: “điều tôi nhớ về David Hume là ông là người đầu tiên cắt đứt giấc ngủ giáo điều của tôi từ nhiều năm qua và đã cho các nghiên cứu của tôi trong lĩnh vực triết học tư biện một hướng đi hoàn toàn mới mẻ” (SL tr. 260, tr. 5). Dù chỉ là một chi tiết thuộc tiểu sử, đoạn văn này tập hợp điều được Kant xem như ba khả thể chính cho triết học: thuyết giáo điều, thuyết hoài nghi, và thuyết phê phán. Ông trình bày chúng trong Lời tựa cho lần xuất bản thứ nhất của quyển PPLTTT bằng sự tương tự với những hình thức của chính quyền: chính quyền của lý tính “dưới sự cai quản của *các nhà giáo điều* , thoát đầu là độc tài chuyên chế”, nhưng thông qua “các cuộc nội chiến làm cho suy tàn dần trong cảnh hoàn toàn vô chính phủ; và những nhà hoài nghi, một loại dân du mục, khinh ghét mọi việc định cư đã thỉnh thoảng làm phân rã sự hợp nhất của cộng đồng dân sự” (PPLTTT A 9). Ý chí của “tòa án phê phán”, đối lập với cả hai, “vừa bảo vệ những yêu sách chính đáng, đồng thời bác bỏ mọi đòi hỏi không có cơ sở, không phải bằng các phán quyết độc đoán mà dựa trên các quy luật hằng cửu và bất di bất dịch của lý tính” (A 11).

“Những giấc mơ giáo điều ngọt ngào” (PPLTTT A 758/B 786) của lý tính hướng nó đến chế

độ chuyên quyền phát sinh từ “suy đoán rằng nó có khả năng tạo sự tiến bộ với sự hiểu biết thuần túy, theo những nguyên tắc, với những khái niệm đơn thuần” (PPLTTT B 25). Theo Kant, những nhà giáo điều tin rằng về cơ bản lý tính thuần túy có khả năng đạt được sự hiểu biết về sự hiện hữu của Thượng đế, về sự tự do trong một thế giới bị quy luật tất yếu chi phối và thậm chí về tính bất tử của linh hồn. Các nhà triết học giáo điều như Platon (PPLTTT A 5/B 8), Spinoza và Mendelssohn (ĐHTD tr. 143, tr. 246), mà trên tất cả là Wolff – “khuôn mặt lớn nhất trong mọi triết gia giáo điều” (PPLTTT B 36) – đang nằm trong sự nguy hiểm của “lòng sùng mộ triết học” (ĐHTD tr. 138, tr. 242) hoặc việc tuyên xưng tri thức mà không thể có được một cách chính đáng và bảo vệ những tuyên xưng ấy bằng mọi phương tiện.

Kant yêu sách rằng “*sự phê phán* cắt cụt hoàn toàn đôi cánh của thuyết giáo điều trong chừng mực liên quan đến những đối tượng siêu-cảm tính” (ĐHTD tr. 143, tr. 246). Thay cho sự tìm tòi “về những sự vật” của các nhà giáo điều, triết học của ông đề nghị một “sự tìm tòi *phê phán* về các ranh giới của tri thức khả hữu của tôi” (PPLTTT A 758/B 786); sự tìm tòi sẽ cho thấy rằng tri thức của chúng ta bị giới hạn vào những hiện tượng được cấu tạo nên bởi giác tính của con người. Thế nhưng điều này không hoàn toàn là sự rút lui khỏi thuyết giáo điều và thuyết hoài nghi, mà với Kant là một “lối đi tắt”; nó là cần thiết để kết hợp những ưu điểm của cả thuyết giáo điều và thuyết hoài nghi trong phương pháp phê phán. Theo đó ông phân biệt thuyết giáo điều với “phương pháp giáo điều” là [phương pháp] “khẳng định các nguyên tắc một cách hợp quy luật, xác định rõ ràng các khái niệm, bảo đảm sự chặt chẽ của các chứng minh, tránh các bước nhảy liều lĩnh trong khi rút ra các kết luận” (PPLTTT B 36). Phương pháp sau được Wolff nêu gương, là cần thiết cho bất cứ sự trình bày khoa học nào, tuy phải được bổ sung thêm bằng sự phê phán của chính lý tính thuần túy, với “những ai vứt bỏ phong cách nghiên cứu của ông, đồng thời vứt bỏ cả phương pháp phê phán lý tính thuần túy, họ chắc hẳn không có mục đích nào khác hơn là muốn vứt bỏ hết các ràng buộc nghiêm ngặt của *khoa học*, và vì thế biến lao động thành trò vui chơi, sự xác tín thành tư kiến và biến triết học thành tư kiến học” (PPLTTT B 37).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Giáo dục [Đức: Erziehung; Anh: education] → Văn hóa, Lịch sử, Phương pháp, Thái quen

Giáo hội/Nhà thờ [Đức: Kirche; Anh: Church]

Xem thêm: Thượng Đế/ Thiên Chúa, Nhà nước, Biện thần luận, Thần học

Cách hiểu của Kant về giáo hội có thể được đặt trong ngữ cảnh rộng của khoa giáo hội học Tin Lành. Điều này trước hết liên quan đến những vấn đề về mối quan hệ giữa giáo hội với những tín đồ và với nhà nước. Cách xử lý của Kant về hai vấn đề này trong TG và SHHĐL cho thấy sự kết hợp thường không ổn định của những chủ đề được rút ra từ truyền thống Calvin và Pietist đang thịnh hành thời bấy giờ tại nước Phổ.

Di sản hiển nhiên nhất của chủ nghĩa Calvin là sự phân biệt của Kant giữa giáo hội vô hình và giáo hội hữu hình. Giáo hội vô hình là “ý niệm về sự hợp nhất của mọi người chính trực dưới sự cai quản trực tiếp của thế giới luân lý thần linh. Giáo hội vô hình sẽ là sự hiện thực hóa của khối cộng đồng đạo đức, nhưng nó cũng có thể được theo đuổi thông qua giáo hội hữu hình tức là “sự hợp nhất hiện thực của con người vào trong một toàn bộ hài hòa với lý tưởng đó”. Kant mô tả những đặc trưng của giáo hội hữu hình đúng đắn bằng sơ đồ bốn đề mục phạm trù về lượng, chất, tương quan và tình thái: về *lượng*, nó là phổ biến và hợp nhất; về *chất*, nó là thuần túy; về *tương quan* bên ngoài và bên trong là được cai quản bằng nguyên tắc của sự tự do; về *tình thái*, nó là bất biến.

Đối với sự thiết lập thể chế của giáo hội hữu hình, Kant dứt khoát không đồng ý sự phụ

thuộc kiểu Kitô giáo lẫn sự phụ thuộc kiểu Chính thống giáo vào những hình thức quân chủ và quý tộc của các tổ chức tăng lữ; ông cũng bác bỏ những hình thức dân chủ đại diện theo chủ nghĩa Calvin. Thay vào đó, điều đáng ngạc nhiên là, ông lại thích phái Pietism hơn, hình thức gia trưởng của tổ chức giáo hội được đắp khuôn một cách tương tự với gia đình thiêng liêng. Ông viết: “thể chế của nó không phải là *quân chủ* (dưới quyền một giáo hoàng hay giáo trưởng), cũng không phải là *quý tộc* (dưới quyền những giám mục và những tổng giám mục), cũng không phải là *dân chủ* Tốt nhất nó nên giống với sự cấu tạo của một hộ dân (gia đình) dưới quyền một Người cha luân lý chung, dù là vô hình...” (TG tr. 102, 103). Người con trai làm cho gia đình biết được ý chí của người cha, trong tinh thần ấy, “họ cùng nhau đi vào sự hợp nhất tự nguyện, phổ biến và lâu bền của những tâm hồn” (sdd).

Khi Kant trở về với mối quan hệ giữa giáo hội và nhà nước, ông từ bỏ lập trường phi chính trị ẩn dật của phái Pietism, để ủng hộ cho cách tiếp cận mang đậm tính Calvinist. Nhà nước không thể can thiệp một cách chính đáng vào giáo hội, bởi lẽ tầm ảnh hưởng của nhà nước không xa đến mức như vậy. Nó không thể áp đặt tôn giáo lên con người, cũng không thể đòi hỏi sự tuân thủ, đồng thời cũng không thể tước đoạt quyền sở hữu tài sản khỏi giáo hội. Tuy nhiên, điều này cũng không có nghĩa là giáo hội hưởng thụ quyền tự trị của nó mãi mãi. Theo Kant, bây giờ trong một nguồn cảm hứng Tin lành mạnh mẽ, tổ chức của một giáo hội và những quyền hành và đặc quyền về tăng lữ của nó là kết quả của một thỏa ước với những thành viên của nó. Nếu họ rút lui khỏi thỏa ước này, thì giáo hội và tăng lữ của nó có thể bị truất hữu một cách hợp pháp “vì lý do cho sự sở hữu của chúng cho đến nay chỉ nằm trong *ý kiến* của nhân dân và giữ được sự sở hữu bao lâu ý kiến này còn tồn tại. Nhưng ngay khi ý kiến này mất hiệu lực, và thậm chí mất hiệu lực chỉ từ ý kiến của những bậc có công đức lớn giữ vai trò hướng dẫn trong giáo hội, thì sự sở hữu ấy phải kết thúc, như thể đó là một lời yêu cầu của nhân dân đối với nhà nước” (SHHĐL, tr. 325, 135).

Có lẽ do tính cách chiết trung của nó, giáo hội học của Kant đã có một ảnh hưởng tương đối ít đến thần học hiện đại. Nó không đóng một vai trò chính trong những lý giải về tư tưởng tôn giáo hay triết học của ông. Tuy nhiên, nó được lưu ý như một bộ phận trong mối quan tâm ngày càng nhiều hơn đối với những nghiên cứu của Kant về tổ chức chính trị và xã hội.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Giới hạn (sự) [Đức: Schranke; Anh: limit]

Xem thêm: Mục đích, Hữu hạn, Tri thức, Siêu hình học, Không gian, Siêu việt

Trong SL, Kant đưa ra một sự phân biệt giữa các giới hạn (*Schranken/limits*) và các ranh giới (*Grenzen/boundaries*), cái trước là “những sự phủ định đơn thuần tác động lên một lượng xa đến mức mà nó không hoàn tất một cách tuyệt đối” trong khi cái sau “luôn luôn tiền giả định một không gian hiện hữu bên ngoài một vị trí xác định nào đó và bao quanh nó” (SL § 57). Kant sử dụng cả hai thuật ngữ này như những sự tương tự cho phạm vi của nhận thức chính đáng. Sự tương tự của giới hạn được rút ra từ phạm trù “hạn định”, tức phạm trù thứ ba trong các phạm trù vật chất vốn được định nghĩa như “thực tại được nối kết với phủ định” (PPLTTT B 111), trong khi sự tương tự của ranh giới được rút ra từ các đặc tính của trực quan về không gian, xem một ranh giới như đánh dấu sự rào quanh [đóng lại] của các không gian bên trong và bên ngoài. Kant sử dụng sự tương tự này để minh họa sự phân biệt giữa các giới hạn đối với toán học và tri thức khoa học tự nhiên với các ranh giới của siêu hình học: tri thức về cái trước là có giới hạn ở chỗ nó không bao giờ hoàn tất, trong khi tri thức về cái sau là nằm trên ranh giới giữa cái có thể nhận thức và cái không thể nhận thức được. Cái trước được hạn định vào kinh nghiệm và theo đuổi sự hoàn tất “từ cái có điều kiện đến sự vật khác cũng có điều kiện” (SL § 59) nhưng không cần xác định ranh giới của nó. Trong khi đó, lý tính và siêu hình học nỗ lực suy tưởng về ranh giới giữa cái có thể và không thể nhận thức, và do đó phải tự giới hạn chính mình “như vừa khít với nhận thức về một ranh giới, vào mối quan hệ giữa cái gì nằm bên ngoài nó và cái gì được bao hàm bên trong nó” (SL §59).

Sự phân biệt giữa giới hạn và ranh giới bị Hegel (1812) phê phán là trừu tượng và bất định. Việc thiết định một ranh giới giữa cái được nhận thức và cái không được nhận thức chỉ đơn thuần tạo ra một sự đối lập tuyệt đối cho phép ta kinh nghiệm về giới hạn một cách không phản tư như sự phủ định đơn thuần chứ không phải như sự phủ định nhất định, hay như một “sự trung giới qua đó cái gì đó và cái khác vừa *tồn tại* lại vừa *không tồn tại*” (Hegel, 1812, tr. 127). Đối với Hegel, Kant đã biến tư duy hữu hạn thành một cái tuyệt đối, vì thế đã trục xuất cái tuyệt đối vô hạn vào lĩnh vực của cái bất khả tri. Bằng cách tra vấn về sự phân biệt này, Hegel đã tạo ra bước đi đầu tiên hướng đến việc thấu hiểu cái tuyệt đối.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Giới tính [Đức: Geschlecht; Anh: sex] → Tính dục

Giống [Đức: Art; Anh: species] → Loài

H

Hài lòng (sự) [Đức: Wohlgefallen; Anh: delight/satisfaction]

Xem thêm: *Cảm năng học/ Mỹ học, Dễ chịu, Đẹp, Tình cảm, Thiện, Sự sống, Hoàn hảo, Vui sướng (sự), Cảm giác, Cao cả*

Sự hài lòng được Kant định nghĩa như “cảm giác [Empfindung/sensation] (về một niềm vui sướng) [Lust]” (PPNLPĐ §3); cảm giác này được Kant xác định rõ hơn nữa như một “sự quy định của tình cảm vui sướng hay không-vui sướng”. Nó là một thuật ngữ tình thái mô tả những phương cách mà tình cảm này bị kích động bởi những đối tượng khác nhau. Với tư cách ấy, nó bao gồm một số hình thức khác biệt nhau rõ rệt: sự hài lòng nơi một đối tượng được ham muốn là *sự dễ chịu*, sự hài lòng với cái tốt hay với sự hoàn hảo là “*thuần túy và có tính thực hành*”, trong khi đó, sự hài lòng trong hình thức của cái đẹp phải thỏa mãn những tiêu chuẩn được phác họa trong phần *phân tích pháp của PPNLPĐ*. Những tiêu chuẩn này đi theo các đề mục của bảng các phạm trù: sự hài lòng trong cái đẹp phải không có sự quan tâm (chất), có tính phổ biến chủ quan (lượng), có tính hợp mục đích không có mục đích (tương quan), và là tất yếu nhưng không có một khái niệm (tình thái). Ngoài ra, Kant xác định rõ rằng sự hài lòng trong cái đẹp là có tính tích cực, trong khi sự hài lòng trong cái cao cả là có tính bị động; đó là vì cái trước làm gia tăng tình cảm về sự vui sướng và không vui sướng, trong khi đó cái sau làm giảm tình cảm này.

Trong khi khái niệm về sự hài lòng là có tính trung tâm trong mỹ học của Kant thì đặc điểm chính xác của nó vẫn còn tối tăm. Nó không chỉ liên quan đến “tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng” mà còn được mô tả như là một cảm giác, hơn nữa là một cảm giác có thể có những đặc tính của giác tính nhưng không bị giác tính thấu gồm. Tuy nhiên, trong PPNLPĐ, Kant không biện minh một cách đầy đủ tại sao sự hài lòng phải bao hàm một “cảm giác về một niềm vui sướng” thêm vào cho tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng, cũng không biện minh một cách đầy đủ làm thế nào mà nó có thể có những đặc tính của giác tính. Vấn đề tranh cãi là vai trò của ý thức trong cảm giác về sự hài lòng, nhưng trong một số trường hợp hiếm hoi khi Kant trực tiếp đề cập đến vấn đề này, các lập luận của ông tối tăm đến mức không thể hiểu được (PPNLPĐ § 1; xem Caygill, 1989, tr. 321-324). Nhưng một gợi ý được đưa ra trong học thuyết về phương pháp của PPLTTH, ở đó sự hài lòng được cho là “được tạo ra” bởi một “ý thức về sự hài hòa giữa các quan năng biểu tượng của ta”, tăng cường “toàn bộ năng lực nhận thức của ta (giác tính và trí tưởng tượng)” (tr. 160, tr. 164). Ở đây, việc nó “tăng cường thêm” “quan năng nhận thức” lại tạo nên sự hài lòng, tức là đôi khi dù sự hài hòa giữa trí tưởng tượng và giác tính là kém hơn sự tăng cường quan năng nhận thức thì cũng tạo ra sự hài lòng.

Cù Ngọc Phương dịch

Ham muốn [Đức: Begierde; Anh: desire] → Xu hướng, Quan tâm, Nhu cầu, Vui sướng, Ý chí

Hành động [Hy Lạp: ergon/poiesis/praxis; Latinh: opere/factio/actio; Đức: Handlung; Anh: action]

Xem thêm: *Hiện thực, Tự trị, Nhân quả, Tự do, Lập pháp, Tự khởi (sự), Ý chí*

Nghiên cứu về *Handlung* [hành động] của Kant kế thừa một truyền thống nghiên cứu về lý thuyết hành động có nguồn gốc từ Aristoteles và được định hình bằng sự du nhập những viên

tương luân lý Kitô giáo. Nghiên cứu của Kant thấm nhuần những sự mập mờ nước đôi của truyền thống này, đặc biệt là về sự phân biệt giữa những loại hành động đa dạng, vấn đề về ý đồ và sự phân biệt giữa hành động luân lý và hành động chính trị.

Đối với Aristoteles, thuật ngữ chung để chỉ hành động là *ergon* (hoạt động), từ đó đã rút ra *energeia* (Aristoteles, 1941, 1050a). Khi *energeia* thể hiện ra trong “*những sự vật được làm ra*” (*poieton*), thì phương cách của nó là có tính “tạo tác” (*poiesis*); khi thể hiện trong “*những hành động đã thực hiện*” (*prakton*), thì phương cách của nó là có tính thực hành (*praxis*). Aristoteles phân biệt nghiêm ngặt giữa *poiesis* và *praxis*: cái trước hướng đến thế giới dựa theo các quy tắc của “nghệ thuật/kỹ thuật” (*techne*), trong khi cái sau hướng đến đời sống của *polis* [thành quốc] dựa theo *phronesis* [*sự thông thái thực hành*] (Aristoteles, 1941, 1140a; xem Riedel, 1974, tr. 99-101). Cái trước là có tính cách kỹ thuật, tạo ra dựa theo các quy tắc; cái sau là có tính cách cân nhắc và suy lý. Hơn nữa, *praxis* hướng đến cái tốt cho cả cá nhân lẫn *polis*; có một chút dấu vết nơi Aristoteles về sự phân biệt sau này giữa hành động luân lý và hành động chính trị.

Việc Kitô giáo tiếp thu Aristoteles trong thế kỷ XIII đã sửa lại đáng kể nghiên cứu của ông về hành động, đưa vào những sự phân biệt mới, trong khi làm mờ đi những sự phân biệt cũ. *Praxis* hay *actio* không còn cân bằng lợi ích của cá nhân với *polis* thông qua *phronesis* nữa; mà thay vào đó là mối quan hệ giữa những lợi ích luân lý, lợi ích pháp lý và lợi ích chính trị đã trở nên không định nghĩa được và trở thành chủ đề của tranh cãi không dễ giải quyết. Cũng quan trọng không kém là sự sụp đổ của việc phân biệt giữa *poiesis* và *praxis*, hiện rõ trong việc Aquinas phiên dịch chữ *praxis* như là *factio*. “*Những hành động được thực hiện*” ngày càng được suy tưởng dựa vào “*những sự vật được làm ra*” hay sự vận động qua đó một sự vật được tạo ra. Mà nói theo từ ngữ định nghĩa có tính cách kỹ thuật của Aquinas, thì “hành động không hàm ý gì hơn là trình tự có nguồn gốc, trong chừng mực hành động tiến hành từ nguyên nhân hay nguyên tắc nào đó đến *cái có được* từ nguyên tắc ấy” (Aquinas, 1952, I, 41, 1).

Hành động được suy tưởng dựa theo từ *techne*, như có nguồn gốc từ một nguyên nhân hay một nguyên tắc, hơn là dựa theo một tiến trình của sự cân nhắc (*phronesis*). Những hệ quả của sự chuyển đổi này trở nên hiển nhiên trong những vấn đề mà Aquinas gặp phải khi đối mặt với tính thời gian của hành động: thay cho sự cùng tồn tại của nguyên nhân, hành động và kết quả trong mô men của sự cân nhắc, thì hành động phải diễn ra trong hiện tại *sau khi* có sự hiện diện của nguyên nhân, nhưng *trước khi* có sự hiện diện của kết quả (Aquinas, 1952, I, 42, 2). Điều này đưa vào trong nghiên cứu về hành động hai chỗ gián đoạn (*hiatus*) (tức giữa nguyên nhân với hành động, và giữa hành động với kết quả), mà sau này, đến lượt chúng, sẽ làm nền tảng cho sự phân biệt kinh viện giữa hành động bên trong và hành động bên ngoài. Lý thuyết về hành động sau này bị chi phối bởi một nghiên cứu ba giai đoạn đi từ 1) nguồn suối của một hành vi trong một sự thúc đẩy [động cơ] hay ý đồ của người hành động, đến 2) sự sản xuất hay sự biểu lộ của nó, và đạt đến 3) những kết quả hay những hệ luận của nó.

Truyền thống này đã tỏ ra cực kỳ linh động. Nó vẫn sống dai dẳng sau sự phân ly của Machiavelli giữa động cơ luân lý và động cơ chính trị, vốn đơn thuần rút ra những hệ luận chống-Kitô giáo từ sự tách rời của Kitô giáo giữa đạo đức học và chính trị học. Nó cũng sống sót sau sự tách rời đầy đe dọa của Luther giữa ý đồ với sự biểu lộ trong việc ông bác bỏ việc biện minh [hay “công chính hóa” theo thuật ngữ thần học] bằng các thành quả, và chỉ sử dụng sự phân biệt giữa động cơ và những hành động bên ngoài để ủng hộ sự biện minh bằng đức tin. Tuy nhiên, như thấy rõ từ phép biện chứng quanh co của *Freiheit eines Christen* [*Tự do của một Kitô hữu*] (1520) của Luther, những sức ép mà mô hình hành động này đã gây ra hay dựa trên mô hình hành động này đã dẫn đến những lập luận thực hành tưởng tượng khéo léo lạ thường, không chỉ ở cấp độ đúng-sai trong sự cư xử hằng ngày (Weber, 1904-1905) mà còn nằm trong những tầm với cao hơn của triết học và thần học.

Lý thuyết của Kant về hành động là tương đài lâu bền nhất trong nỗ lực duy trì sự tổng hợp Aristoteles/Kitô giáo khi đối mặt với những sức ép của tính hiện đại của đạo Tin Lành. Phù hợp với việc xóa bỏ được chấp nhận rộng rãi giữa *poiesis* và *praxis*, đối với Kant, hành động là có tính nền tảng đối với cả lý tính lý thuyết lẫn lý tính thực hành (O'Neill, 1989). Hành động

được tạo ra dựa theo những quy tắc mà bản thân chúng bị chi phối bởi những quy luật cao hơn có nguồn gốc không xác định. Giác tính trong lý tính lý thuyết thực hiện chức năng thông qua những phán đoán áp dụng những quy tắc mà tính tất yếu tối hậu của chúng nằm trong những quy luật cao hơn không thể thăm dò được. Trong lý tính thực hành, những hành động được tạo ra bởi ý chí vận hành dựa theo một châm ngôn chủ quan, đến lượt mình, châm ngôn này cũng bị khống chế bởi một quy luật cao hơn.

Cốt lõi trong lý thuyết về hành động của Kant được tìm thấy không nhiều trong những nghiên cứu của ông về lập luận thực hành (PPLTTH, CSSĐ) cho bằng trong “*Loại suy thứ hai*” của quyển PPLTTT. Điều này liên quan đến “*sự ra đời hay mất đi của bản thân bản thể*” hay, như trong tiêu đề của ấn bản PPLTTT bản A năm 1781 là “*nguyên tắc về sự sản sinh*”. Ở đây, Kant tìm kiếm một giải pháp cho hai chỗ đứt đoạn về mặt thời gian đi kèm theo sự dị biệt hóa giữa nguyên nhân, hành động và kết quả. Trước hết, ông khẳng định rằng nguyên nhân và kết quả đều có trình tự theo thời gian – kết quả theo sau nguyên nhân – kể cả khi không có bất kỳ một khoảng cách thời gian nào giữa chúng (A 203/ B 248). Theo cách này, trình tự hay mối quan hệ sẽ định nghĩa cho hành động: “*Hành động có nghĩa là mối quan hệ giữa chủ thể của tính nguyên nhân với kết quả của nó*” (A 205/ B 250). Nhưng thêm vào cho mối quan hệ này, tức mối quan hệ tồn tại giữa chủ thể của tính nguyên nhân với kết quả của nó, hành động còn được mô tả như là sự “*tự biểu lộ của bản thể*” thông qua “*hoạt động và lực*” (*Tätigkeit und Kraft*) (A 204/ B 250). Trong quan niệm về hoạt động như “*cái cơ chất [bất biến] của mọi cái thay đổi, tức là cái bản thể*” này (A 205/ B 250), bản thân nguồn suối của hành động trong sự tự biểu lộ của bản thể không được tổ chức theo trình tự dựa theo nguyên nhân và kết quả.

Vấn đề sau đó chuyển thành [vấn đề về] đặc tính của bản thể tự biểu lộ thông qua hành động. Bản thân nguyên nhân của hành động không thể phụ thuộc vào hành động, mà phải đề xướng hành động một cách tự do và vô điều kiện. Nó nằm ngoài mối quan hệ giữa nguyên nhân, hành động và kết quả, nằm ngoài sự tiếp diễn và sự cùng tồn tại của những hiện tượng mà thông qua đó nó biểu lộ chính nó. Vì thế, Kant đặt cạnh nhau hai nghiên cứu về hành động: một cái liên quan đến “*chủ thể của tính nguyên nhân đối với kết quả của nó*” trong khi cái kia, sự tự biểu lộ của bản thể, hành động một cách tự khởi để tạo ra trật tự nguyên nhân-hành động-kết quả. Sự phân ly của cái có thể được mô tả như những phương diện hành pháp và lập pháp của hành động con người là một hệ luận của việc tư duy về hành động dựa vào sự sản sinh những kết quả từ những nguyên tắc nhân quả. Nó tương phản với tính không thể tách rời của những phương diện này trong mô men của *phronesis* vốn nối kết phương diện lập pháp và hành pháp của hành động.

Sự phân biệt giữa hành động tự khởi, lập pháp – sự tự trị – với hành động lệ thuộc vào tính nhân quả – sự dị trị – có mặt khắp nơi trong triết học thực hành của Kant. Ở đây, hành động được xem như được quy định hoặc trực tiếp thông qua xu hướng dị trị của ý chí [*Willkür*] [sự tự do lựa chọn] hướng đến các đối tượng (những xung động cảm tính) như được nói rõ trong các châm ngôn của nó, hoặc như gián tiếp bởi sự xem xét kỹ lưỡng của lý tính (thông qua ý chí – [*Wille*]) về những châm ngôn ấy đối với sự phù hợp của chúng với hình thức của quy luật tối cao – tức sự phù hợp của châm ngôn với một quy luật phổ quát. Vì các châm ngôn chi phối hoạt động con người có thiên hướng nghiêng về ảnh hưởng “bên ngoài”, nên sự xem xét kỹ lưỡng của lý tính chỉ có thể được trải nghiệm như một mệnh lệnh hay sự ngăn cấm. Ý chí “*hành động*” một cách lập pháp khi nó ra lệnh hay ngăn cấm sự lựa chọn một châm ngôn đặc thù, trong khi *Willkür* [sự tự do lựa chọn] tạo ra hành động dựa theo các châm ngôn vốn nối kết tính nhân quả của ý chí với tính nhân quả của các đối tượng. Lý thuyết về hai phương diện của hành động xuyên suốt sự phân biệt tiếp theo giữa hành động luân lý và hành động pháp lý. Trong hành động pháp lý, bản thân hành động nhất trí với quy luật, trái lại, trong hành động luân lý, thì không chỉ hành động mà cả châm ngôn của người hành động cũng phải nhất trí với quy luật.

Bằng nghiên cứu này, Kant đã tìm cách tránh những hàm ý của cả những nghiên cứu “*duy lý*” về hành động của trường phái Wolff lẫn những nghiên cứu “*duy nghiệm*” của Shaftesbury, Hutcheson và Hume. Nghiên cứu duy lý xem tri giác về một sự hoàn hảo thuần lý là một sự

thúc đẩy [động cơ] đủ cho hành động, trong khi nghiên cứu duy nghiệm lại nhấn mạnh đến các động cơ cảm tính cho hành động. Lý thuyết của Kant nối kết cả hai hình thức động cơ trong khi mang lại cho chúng một điểm nhấn mang tính thần Rousseau trong sự phân biệt giữa một ý chí lập pháp không thể thăm dò được với những hành vi của ý chí đặc thù cụ thể.

Lý thuyết của Kant về hành động lập ra nghị trình cho những sự phát triển tiếp theo trong lĩnh vực triết học này. Nhiều nhà triết học, như những nhà Kant-mới cuối thế kỷ XIX và những triết gia đương đại như John Rawls, đã liên tục làm việc bên trong khuôn khổ của Kant. Những người khác đã chọn cách nhấn mạnh vào một phương diện trong nghiên cứu của ông: chẳng hạn, Fichte đã nhấn mạnh vào sự tự trị tuyệt đối của hành động con người, trong khi xã hội học thực chứng được Auguste Comte phát triển lại tô đậm sự dị trị của nó bằng cách nhấn mạnh vào yếu tố của “*sự quy định xã hội*”. Một số nhà lý luận về hành động đã tìm kiếm ở chỗ khác nơi Kant một lý thuyết có tính lựa chọn về hành động, danh tiếng nhất là hai học trò của Heidegger là Arendt (1958-1989) và Gadamer (1960), hai người này đã đọc nghiên cứu của ông về cảm quan chung (common sense) và năng lực phán đoán phản tư trong PPNLPĐ như một sự tái-khẳng định của thời hiện đại về *phronesis* của thời cổ điển [Hy Lạp].

Các nhà lý luận khác về hành động, về căn bản, đã không thừa nhận nghiên cứu của Kant về hành động trong khi vẫn hàm ơn nghiên cứu của Kant như một xuất phát điểm mấu chốt. Người đầu tiên là Hegel, không thừa nhận những sự đối lập của Kant giữa sự tự trị - sự dị trị, luân lý – pháp lý bằng một nỗ lực hiện tượng học muốn “*suy tưởng cái tuyệt đối*” như là *Sittlichkeit* hay “*đời sống/trật tự đạo đức*”. Ta có thể thu hoạch được một ý tưởng nào đó về tính phong phú có thể gợi mở những suy nghĩ mới trong công trình của Hegel về hành động và những phản ứng đa dạng mà nó khơi ra bằng một sự so sánh các tác giả đương đại như Derrida (1974), Rose (1981) và Taylor (1975).

Nhà phê phán lý thuyết về hành động của Kant có ảnh hưởng lớn nữa là Nietzsche, người đã vạch ra đặc tính lấy con người làm trung tâm và sự tiền giả định của nó rằng chủ thể hành động phải sở hữu một bản sắc “*người*” cố định. Phê phán này đã truyền cảm hứng cho các lý thuyết phi-nhân bản (anti-humanist) về hành động, tức lý thuyết tách rời lý thuyết về hành động ra khỏi những vấn đề của chủ thể hành động và động cơ của chủ thể ấy. Trong truyền thống này, hành động không được xem như nảy sinh từ một chủ thể thống nhất, cũng không được thúc đẩy bởi ham muốn được nói rõ trong các châm ngôn và được dành cho sự sản sinh các hành động. Những nhà triết học làm việc bên trong truyền thống cực kỳ đa dạng này (vốn thường được mô tả không chính xác như là những “nhà hậu cấu trúc” hay “nhà hậu hiện đại”), tức truyền thống dựa trên Marx, Freud và Heidegger, gồm có Deleuze và Guattari (1972), Levinas (1961) và Lyotard (1983).

Hoàng Phú Phương dịch

Hạnh phúc [Hy Lạp: eudaimonia; Latinh: felicitas; Đức: Glückseligkeit; Anh: happiness]

Xem thêm: Tự trị, Tự do, Thiện, Thiện tối cao, Hy vọng, Vui sướng

Trong tác phẩm *Đạo đức học Nicomachus*, Aristoteles khám phá rằng “sự thiện-tối cao” hay “mục đích tối hậu” của hành động con người - tức “điều gì đó là tối hậu và tự đầy đủ, và là mục đích của hành động” (Aristoteles, 1941, 1097b, 22) - chính là hạnh phúc. Nghiên cứu của ông về hạnh phúc có sự cân đối đáng ngưỡng mộ: hạnh phúc hoàn hảo cốt yếu ở việc hướng dẫn đời sống biết trầm tư, song không loại trừ các khía cạnh khác của cuộc sống thiện hảo như lòng can đảm, tính hào phóng và sự vui sướng (nt, 1178a-1179). Tuy nhiên, quan niệm cân đối của Aristoteles về hạnh phúc dần dần đã bị biến đổi bởi sự phân biệt kiểu Platon giữa hạnh phúc và sự tự đầy đủ của tinh thần và linh hồn với những sự vui sướng của thể xác. Trong tác phẩm của Aquinas, sự phân biệt này thể hiện dưới hình thức [phân biệt giữa] kinh nghiệm khách quan về *beatitudo* (thiên phúc /blessed happiness) và kinh nghiệm chủ quan, ít được ưa chuộng hơn, về *eudaimonia* [hạnh phúc/sung sướng]. Descartes hầu như giữ vững sự phân

biệt này. Với Descartes, hạnh phúc (bonheur) “chỉ phụ thuộc vào các sự vật bên ngoài”, đối lập với thiên phúc (*béatitude*) là “một sự hoàn toàn hài lòng của tâm trí và sự thỏa mãn bên trong” (thư gửi Elizabeth, 4 tháng 8 năm 1645, Descartes, 1981, tr. 164). Kant duy trì sự phân biệt này trong một hình thức đã sửa đổi, trong đó, hạnh phúc khách quan nảy sinh từ hành động tự trị và tự do, còn hạnh phúc chủ quan nảy sinh từ tình cảm dị trị (heteronomous) của sự vui sướng và hài lòng.

Sự đối lập giữa hạnh phúc và tự do là xuyên suốt trong bàn luận của Kant về hạnh phúc. Sự đối lập này được thấy rõ nhất trong sự phân biệt, trong cuốn SHHĐ, giữa “*eidaimonism*” (nguyên tắc của hạnh phúc) và “*eleutheronomy*” (nguyên tắc của sự tự do ban bố quy luật bên trong), đi kèm với yêu sách rằng nếu cái trước được cho là nguyên tắc cơ bản của hành động, thì hẳn sẽ dẫn đến “*euthanasia* [cái chết êm ái] của mọi đức lý” (SHHĐL tr. 378, tr. 183). Kant giải quyết sự phản bác của thuyết duy hạnh phúc [eudaimonist] đối với nghiên cứu của ông về nghĩa vụ, [sự phản bác ấy] yêu sách rằng phải theo đuổi nghĩa vụ vì có sự vui sướng nảy sinh từ việc thực hiện nghĩa vụ, bằng cách trả lời rằng trong khi việc tuân thủ quy luật [luân lý] có thể gây ra sự vui sướng, thì sự vui sướng không thể đi trước như một cơ sở động lực được. Sự vui sướng đi trước nghĩa vụ hoặc sự tuân thủ quy luật “phụ thuộc trên phương diện cảm tính” vào trật tự tự nhiên và là bộ phận của trật tự tự nhiên, trong khi sự vui sướng đến sau nghĩa vụ lại được đặt cơ sở trên sự tự do khả giác và là bộ phận của trật tự luân lý. Sự phân biệt giữa hai nghiên cứu về việc tuân thủ quy luật có một số hệ luận đã được trình bày đầy đủ, xuyên suốt triết học thực hành của Kant.

Sự đối lập giữa *eudaimonia* và *eleutheronomy* được phát triển thành một loạt các hệ luận tất yếu gắn kết. Hệ luận đầu tiên và đã được đề cập ở trên là sự phân biệt giữa trật tự tự nhiên và trật tự luân lý: trật tự tự nhiên là vương quốc của tính nhân quả, xu hướng và tính dị trị; trật tự luân lý là vương quốc của tự do, sự tự-quy định và tự trị (SHHĐ tr. 216, tr. 44). Các nguyên tắc được đặt cơ sở trên hạnh phúc và tính dị trị là có tính chất liệu, chủ quan và bộ phận, đối lập với các nguyên tắc được đặt cơ sở trên sự tự do và tự trị, là những gì có tính mô thức và phổ quát (CSSĐ tr. 442, tr. 46). Ý niệm về sự thiện như là sự hạnh phúc, do bởi [sự kiện là] nó có nhiều sự thiện tiềm năng, là không xác định; trong khi đó, ý niệm về sự thiện như là tự do lại được tập trung và có tính xác định (PPNLPD §83). Việc mưu cầu hạnh phúc chỉ quy định ý chí một cách gián tiếp; nhà duy hạnh phúc [eudaimonist] thực hiện nghĩa vụ “chỉ bởi sự hạnh phúc mà họ đã thấy trước”, trong khi nghĩa vụ lại quy định ý chí một cách trực tiếp, và không hướng đến bất kỳ mục đích nào nằm ngoài bản thân nó (SHHĐL tr. 377, tr. 183). Do đó, các mệnh lệnh có liên quan với sự mưu cầu hạnh phúc là “những lời khuyên của sự khôn ngoan” có tính giả thiết, có điều kiện, dựa theo việc “người này hoặc người kia xem cái này hoặc cái kia là thuộc về hạnh phúc”, trong khi các mệnh lệnh của quy luật của tự do là những mệnh lệnh nhất quyết và vô-điều kiện” (CSSĐ tr. 146, tr. 26). Hình thức lập luận tương phản này dẫn đến mệnh đề có tính áp đặt trong cuốn LSPQ rằng: nhân loại “*không được thụ hưởng sự hoàn hảo hay hạnh phúc nào khác ngoài sự hạnh phúc mà họ đã đạt được cho chính họ bằng chính lý tính của họ chứ không đi theo bản năng*” (tr. 19, tr. 43).

Tuy nhiên trong khi loại khỏi hạnh phúc mọi vai trò trong việc quyết định hành động của ý chí, Kant lại xem nó như một phương diện sống còn cho sự thiện-tối cao của con người. Tại một điểm trong cuốn PPLTTT, ông giả định rằng hạnh phúc sẽ tự động nảy sinh theo sau sự tự do: “*Tôi không nói về hạnh phúc tối đa vì hạnh phúc chỉ là kết quả đương nhiên của tự do*” (PPLTTT B 373). Ở đây hiển pháp vốn cho phép có sự tự do tối đa được mô tả như là một ý tưởng cần thiết cho sự tiến bộ của con người, một sự tiến bộ sẽ mang lại hạnh phúc; tuy nhiên, trong PPNLPĐ chính hạnh phúc lại 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*” (§83). Kant đã hòa giải một cách tiềm năng các bên của sự đối lập này trong PPLTTT qua việc trả lời trước ba câu hỏi mà lý tính quan tâm: “*1. Tôi có thể biết gì? 2. Tôi phải làm gì? 3. Tôi có thể hy vọng gì?*” (PPLTTT A 804/B 832). Tuy nhiên, hạnh phúc được nêu ra trong những câu trả lời này không phải là một trạng thái đã đạt được, mà là sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Sự Thiện-tối cao cốt yếu cả ở việc xứng đáng được hạnh phúc hay “luân lý” lẫn ở hạnh phúc hiện thực – hạnh phúc này mà không có hạnh phúc kia thì sẽ là có tính bộ phận

và không đầy đủ. Tiêu biểu là với Kant, hạnh phúc bị loại ra khỏi sự quy định của hành động luân lý chỉ là để quay trở lại như sự đồng hành không thể thiếu được của hạnh phúc trong sự Thiện-tối cao.

Như Huy dịch

Hấp dẫn/ Hút (sự) [Đức: Attraktion; Anh attraction] → Lực, Không thể thâm nhập, Đẩy

Hệ thống/ Thống nhất có hệ thống (sự, tính) [Đức: System, systematische Einheit; Anh: system/systematic unity]

Xem thêm: Kiến trúc học, Triết học, Niệm thức (thuyết)

Kant mô tả sự thống nhất có hệ thống là “cái làm cho nhận thức thông thường trở thành khoa học” hay cái “từ một tổ hợp hỗn độn các nhận thức tạo thành một hệ thống” (PPLTTT A 832/B 860). Nghệ thuật xây dựng những hệ thống như thế là kiến trúc học, là sự thống nhất một tổ hợp hỗn tạp của nhận thức dựa vào một Ý niệm. Ý niệm được hiện thực hóa trong hệ thống nhờ vào một sơ đồ nối kết một “cái đa tạp cấu tạo” với một “trật tự các bộ phận của nó” (A 833/B 861); một sơ đồ được rút ra một cách thường nghiệm mang lại một sự thống nhất kỹ thuật về cái tổ hợp hỗn tạp, trong khi đó một sơ đồ được rút ra từ bản thân ý niệm mang lại một sự thống nhất có tính kiến trúc học (architectonic unity). Kant tập trung bàn luận về một hệ thống nhận thức triết học mà Ý niệm của nó là một *khái niệm có tính toàn hoàn vũ* (*conceptus cosmicus*) về triết học như là “khoa học về mối quan hệ giữa mọi nhận thức với các cứu cánh cơ bản của lý tính con người” (A 839/B 867). Sơ đồ của một hệ thống triết học được mô tả rõ nhất trong quyển DNI, trong đó Kant phân biệt “hệ thống của nhận thức thuần lý bằng những khái niệm”, vốn là hệ thống xây dựng nên triết học từ một sự phê phán về lý tính thuần túy. Cái sau cùng cấp những lược đồ hay một phác họa của những hệ thống như vậy, khi nó “phân định ranh giới và khảo sát chính ý niệm về hệ thống” (DLI, tr. 195, tr. 3). Theo đó, “hệ thống thực tồn của triết học có thể được chia thành triết học *lý thuyết* và triết học *thực hành*”, một sự phân chia mà Kant, một cách không phải là không nghi vấn, có thể nói là đã triển khai trong SHHTN và SHHDL.

Trong PPLTTT, Kant cũng phát triển một bộ các nguyên tắc điều hành để bảo đảm sự thống nhất có hệ thống của nhận thức thường nghiệm có được bằng giác tính. Đó là những nguyên tắc về “*sự đồng tính* của cái đa tạp dưới các loài cao hơn”, về “*sự dị biệt* (*Varietät*) của cái đồng tính dưới các giống thấp hơn” và về “*sự tương đồng* [*thân thuộc*] giữa mọi khái niệm đòi hỏi một bước chuyển liên tục từ một giống này sang một giống khác thông qua sự tăng trưởng có tính cấp độ của sự dị biệt” (PPLTTT A 657/B 686). Được gọi tên một cách khác nhau như: “sự đồng tính”, “sự dị biệt” và “sự tương đồng”; hay “sự đồng tính”, “sự dị biệt hóa (*Spezifikation*)” và “sự liên tục”; hay “sự thống nhất”, “sự đa tạp” và “sự tương đồng”, cả ba nguyên tắc này được sử dụng một cách *điều hành* để theo đuổi mục tiêu là sự hợp nhất của nhận thức có được bởi giác tính. Kant xem sự thống nhất có hệ thống của nhận thức là một ý niệm *điều hành*; việc làm này vừa phân biệt quan niệm của ông với hệ thống Wolff, là hệ thống có trước công trình của ông, vừa với các hệ thống của Schelling và Hegel, là những hệ thống có sau. Hệ thống trước chỉ đưa ra một tổ hợp hỗn tạp của nhận thức không có bất cứ nguyên tắc xác định nào, trong khi hệ thống sau biến sự thống nhất có hệ thống thành một nguyên tắc *cấu tạo*, và cố đạt được nó như là hệ thống triết học được hiện thực hóa, điều mà Kant chỉ coi là ý niệm *điều hành* cho tiến trình phát triển tiến lên của nó mà thôi.

Châu Văn Ninh dịch

Hiện hữu (sự) [Đức: Dasein, Existenz; Anh: existence]

Xem thêm: Hiện thực, Hữu thể/Tồn tại, Phạm trù (các), Thượng đế, Tất yếu (sự), Bản thể học, Khả thể, Định đề của Tư duy Thường nghiệm (các), Linh hồn, Mê tín (sự), Thần học, Thế giới

Kant đi theo Aristoteles trong việc phân biệt giữa tồn tại (Sein/being), hiện thực (Wirklichkeit/actuality) và sự hiện hữu (Existenz/existence), xem mỗi thuật ngữ như một cách riêng biệt để nói về tồn tại. Sự khó khăn trong việc xác định những khác biệt về loài và khác biệt riêng biệt giữa những thuật ngữ này nảy sinh từ vị trí của chúng ở bên trong và vượt ra khỏi trật tự của phán đoán theo phạm trù. Không những không có thuật ngữ nào trong những thuật ngữ này có thể được sử dụng sai lạc như một thuộc tính, mà việc mô tả những mối quan hệ giữa chúng dựa theo các chức năng phạm trù như Lượng, Chất, Tương quan hay Tình thái là cũng hoàn toàn không thể chấp nhận được. Hơn nữa, mặc dù mỗi thuật ngữ này đều vượt khỏi-phạm trù – tức biểu thị “mối liên hệ” nhờ đó ta có thể đưa ra các phán đoán theo phạm trù – ấy thế, chúng lại tạo nên cơ sở của phán đoán theo phạm trù và do đó có tính cốt yếu đối với phán đoán phạm trù.

Kant mô tả toàn bộ “Phân tích pháp các khái niệm” của cuốn PPLTTT như chứa đựng nền tảng của bản thể học hay học thuyết về tồn tại. Hai chương chính của phân tích pháp này do đó tương ứng với tồn tại được suy tưởng trước hết như sự hiện hữu (trong trật tự của các phạm trù), rồi sau đó như hiện thực (trong các nguyên tắc). Với sự phân biệt này Kant mặc nhiên đi theo sự phân biệt giữa *dynamis* và *energeia* của Aristoteles: *dynamis* biểu thị tính tiềm năng, còn *energeia* biểu thị tính hiện thực. Mặc dù, cái trước được hiện thực hóa nhờ cái sau, nhưng điều này không hàm ý rằng cái trước có một tính ưu tiên trên phương diện bản thể học hoặc thậm chí trên phương diện nhận thức luận; chúng không thể tách rời được. Do đó, các phạm trù cấu trúc nên những mối quan hệ tiềm năng với các đối tượng vốn được hiện thực hóa nhờ các nguyên tắc, mà không nhất thiết có tính ưu tiên của cái này trên cái kia.

Trật tự phạm trù không những quy định những đường viền [giới hạn] của một kinh nghiệm có thể có, mà còn quy định đối tượng của một kinh nghiệm như thế. Sự quy định này được mô tả như “sự hiện hữu”, [và] hiện hữu không phải là một thuộc tính có thể được áp dụng vào một hành vi phán đoán riêng biệt, mà là sự thiết định của giác tính như một toàn bộ đối với một đối tượng có thể có của kinh nghiệm. Nói rõ hơn, đối tượng này phải hiện hữu đối với giác tính. Thực vậy, “sự hiện hữu” biểu thị cách thức một đối tượng của kinh nghiệm khả hữu trở nên hiện hữu thông qua cấu trúc phạm trù của giác tính; “sự hiện hữu” được phân biệt với hiện thực, vì hiện thực là sự trở nên tồn tại trong không gian và thời gian của đối tượng của kinh nghiệm. Mối quan hệ chung giữa sự hiện hữu và hiện thực như là “những phương cách” tồn tại (mặc dù, nói một cách chặt chẽ, việc viện đến các phạm trù về tình thái như thế là không chính đáng khi nói trên phương diện vượt khỏi-phạm trù) được nhấn mạnh bởi sự biến đổi *phạm trù tình thái thứ hai* là hiện hữu/không hiện hữu thành *định đề thứ hai của tư duy thường nghiệm*.

Sự giới hạn thuật ngữ “sự hiện hữu” vào cấp độ phạm trù về tồn tại cũng thích hợp với việc sử dụng nó để mô tả về tồn tại của những đối tượng như Thượng đế, Thế giới và Linh hồn. Kant khẳng định rằng tồn tại của những đối tượng như thế không thể được nói ra dựa vào “sự hiện hữu”, và tất nhiên càng không phải dựa vào hiện thực. Trong trường hợp của mỗi đối tượng này, điều kiện, mà thông qua đó chúng có thể (hay không thể) được suy tưởng, bị hữu thể hóa, dẫn đến những sự nhầm lẫn trong việc áp dụng sự hiện hữu như thế nó là một thuộc tính. Sự tồn tại của Thượng đế không thể được nói ra dựa vào sự hiện hữu, vì “*bất kì mệnh đề về tồn tại [hay về “hiện hữu”] nào cũng đều là mệnh đề tổng hợp*” (PPLTTT A 598/B 626) hay tiền giả định mỗi quan hệ qua đó ta có thể đưa ra những phán đoán về các đối tượng của kinh nghiệm có thể có. Về định nghĩa, Thượng đế không phải là một đối tượng như thế, tuy nhiên, hầu hết lý tính con người có thể “*tự thuyết phục mình*” (PPLTTT A 586/B 614) theo hướng ngược lại. Đối với thế giới thì cũng vậy: chúng ta có thể tự thuyết phục mình về sự hiện hữu của thế giới [xét như toàn bộ] một cách giáo điều, và do đó quên rằng mọi sự hiện hữu mà chúng ta biết đều là cách thức “thực tại khách quan” “có thể được mang lại cho ta” (PPLTTT A 217/B 264). Sau cùng, linh hồn - hay “cái đối ứng của mọi sự hiện hữu” - không thể tự cho rằng mình hiện hữu, trừ phi linh hồn có thể suy tưởng về chính mình thông qua chính mình,

điều rõ ràng là không thể chấp nhận được đối với Kant vì “tôi không thể nhận thức như là một đối tượng cái mà tôi phải thiết định tiên quyết như là điều kiện để, nói chung, nhận thức được bất kỳ một đối tượng nào” (PPLTTT A 402).

Những sự phân biệt tinh tế của Kant giữa tồn tại, sự hiện hữu và hiện thực phần lớn bị xói mòn trong sự tiếp thu triết học của Kant. Trong khi sự phê phán của ông về việc hữu thể hóa sự hiện hữu thành một thuộc tính và tìm cách áp dụng nó vào mọi tồn tại đã được nồng nhiệt tiếp thu, thì sự phân biệt hẹp của ông giữa sự hiện hữu và hiện thực hầu như đã bị bỏ qua. Sự xác đáng của sự phân biệt này đã được Heidegger khám phá lại trong cuốn *Sein und Zeit [Tồn tại và Thời gian]* (1927), tại đây Heidegger còn phân biệt giữa *Dasein (Hiện hữu của con người)* và *Existenz (Hiện hữu nói chung của sự vật)*, những thuật ngữ mà Kant luôn dùng đồng nghĩa như nhau.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Hiển nhiên (sự) [Đức: Evidenz; Anh: evidence]

Xem thêm: Ngôn từ suy lý, Tiên đề (các), Xác tín/chắc chắn (sự)

Hiển nhiên là sự xác tín trực tiếp được [sử dụng] giới hạn vào các nguyên tắc trực quan hay các tiên đề toán học (PPLTTT A 733/B 761). Nó không thể áp dụng cho các nguyên tắc suy lý, hay *acromata* (ngôn từ suy lý), của triết học. Kant minh họa sự đối lập này bằng việc so sánh sự hiển nhiên của các tiên đề toán học, chẳng hạn như “ba điểm bao giờ cũng có thể nằm trên một mặt phẳng”, với mệnh đề triết học: “Mọi điều xảy ra đều có nguyên nhân”. Cái trước “kết nối các thuộc tính của một đối tượng một cách tiên nghiệm và trực tiếp” trong khi cái sau không thể nhận thức “một cách trực tiếp và ngay lập tức chỉ từ bản thân các khái niệm” mà yêu cầu phải có một sự diễn dịch hay sự chứng minh dựa vào “điều kiện của sự quy định về thời gian ở trong một kinh nghiệm” (PPLTTT A 733/B 761).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Hiện thực (tính) [Hy Lạp: *energeia*; Latinh: *actus*; Đức: *Wirklichkeit*; Anh: *actuality*]

Xem thêm: Hành động, Tồn tại, Hiện hữu, Khả thể, Định đề của Tư duy thường nghiệm, Nguyên tắc (những)

Ta có thể làm rõ việc sử dụng thuật ngữ *hiện thực [tính]* (*actuality*) của Kant trong định đề thứ hai của tư duy thường nghiệm bằng cách so sánh với thuật ngữ *energeia* vừa có nghĩa là hành động vừa có nghĩa là hiện thực của Aristoteles. Thuật ngữ *hiện thực* thường chỉ đến *energeia* được dùng chung với *dynamis*, một thuật ngữ được phiên dịch một cách nước đôi như khả thể hay như tính tiềm năng. *Energeia* có nghĩa là đem *dynamis* vào trong hoạt động, nhưng không cần đòi hỏi rằng *dynamis* phải được suy tưởng một cách hữu thể học hay nhận thức luận như đi trước *energeia*. [Vì] việc đưa ra một yêu sách như vậy hẳn sẽ đưa đến việc bắt cả hai thuật ngữ ấy phụ thuộc vào những sự quy định về mặt phạm trù của tồn tại. Điều này là không thể chấp nhận được, bởi *energeia* và *dynamis* đều có tính cách tiền-phạm trù; thật thế, đối với Aristoteles, chúng thậm chí còn làm phát sinh những phạm trù về chất, lượng, tình trạng và vị trí (Aristoteles, 1941, 201a, 10). Vì lý do này, tương quan giữa chúng không thể được phát biểu bằng phạm trù, mà chỉ có thể bằng sự loại suy (xem Aristoteles, 1941, 1048a và 1065b).

Cho dù Kant xác định vị trí theo kiểu phạm trù cho nguyên tắc về tính hiện thực, dựa vào phạm trù tình thái thứ hai là hiện hữu/không hiện hữu, thì nó vẫn mang nhiều đặc trưng của quan điểm ban đầu của Aristoteles, nhưng đã được truyền thống Kitô giáo chế ngự. Luận cứ của Aristoteles về tính vĩnh cửu của vật chất và thế giới đã đặt ra những khó khăn rõ rệt cho học thuyết Kitô giáo về sự sáng tạo *từ hư vô [ex nihilo]* (xem “*The condemnation of 1277*” [*Sự kết án năm 1277*] trong Hyman và Walsh, 1984). Một giải pháp được những nhà kinh viện ưa

thích là buộc sự khảo sát vũ trụ học về tính hiện thực (vốn có nguồn gốc trong những nỗ lực của Aristoteles muốn giải thích sự thay đổi – *kinesis* – trong quyển *Physics*) phụ thuộc vào một khảo sát có tính cách thần học-bản thể học (onto-theological). Vì thế, nơi Aquinas, Thượng đế tự-hiện thực hóa mà không cần phải có tính tiềm năng, trong khi thế giới nhận được cả tính tiềm năng lẫn tính hiện thực của nó từ Thượng đế như từ Đấng Sáng tạo (Aquinas, 1975, Quyển I, Chương 16). Bằng cách này, hiện thực được xếp chồng lên vấn đề về sự hiện hữu của Thượng đế và thế giới; sự hiện hữu, hay việc biến một thế giới khả hữu thành hiện thực, được xem như một thuộc tính. Đối với Kant, truyền thống tư tưởng này được minh họa qua triết học của Christian Wolff, người đã bao hàm cả sự hiện hữu vào bên trong định nghĩa thuần lý về một tồn tại khả hữu.

Kant kiên quyết phản đối lập trường này trong suốt sự nghiệp của ông; nó khơi dậy sự phát triển của nhiều lập trường đặc trưng của ông, chẳng hạn như học thuyết về trực quan. Trong HHTĐ, ông đưa ra yêu sách đáng tuyên dương chống lại Wolff rằng “bản thân sự hiện hữu không thể là một thuộc tính” (tr. 74, 120) và ông lập luận rằng cái hiện thực và cái khả hữu là dị biệt nhau về loại (genre). Việc thêm thuộc tính “*hiện hữu*” như một cái bổ sung vào cho một tồn tại khả hữu không đủ để biến tồn tại ấy thành hiện thực. Ở giai đoạn này trong lập luận của mình, Kant đã phát triển một sự phân biệt tinh vi giữa sự hiện hữu được thiết định “*trong*” một tồn tại khả hữu với sự hiện hữu được thiết định “*thông qua*” tồn tại ấy (tr. 75, 121). Tuy nhiên, trong “*Những Định đề của Tư duy thường nghiệm nói chung*” của PPLTTT, Kant thay đổi tận gốc sự đối lập truyền thống giữa khả thể với hiện thực bằng cách phân biệt cái gì có thể có trên phương diện lôgic và cái gì tuân theo các mô thức của trực quan trên phương diện hiện thực.

Những định đề đặt ra những điều kiện cho sự sử dụng thường nghiệm các khái niệm tình thái về khả thể, hiện thực và tất yếu. Định đề thứ hai định nghĩa cái hiện thực như là “*cái gì nối kết với các điều kiện chất thể của kinh nghiệm (của cảm giác)*” (PPLTTT A 218/ B 266). Tuy nhiên, hiện thực không được bảo đảm chỉ nhờ bởi cảm giác đơn thuần, không được nối kết, mà thông qua một “*cảm giác về cái mà ta có ý thức*” hay tri giác. Tuy nhiên, tự nó, tri giác bị chi phối bởi những loại suy của kinh nghiệm, thế nên hiện thực cần phải tuân theo những quy tắc chi phối một kinh nghiệm khả hữu. Tuy vậy, như nơi Aristoteles, hiện thực không bổ sung sự hiện hữu vào cho khả thể một cách đơn giản, mà nó có thể đi trước khả thể ấy. Nó có thể hiện thực hóa một khái niệm khả hữu, nhưng nó cũng có thể được biểu lộ trong một tri giác thiếu một khái niệm. Vì vậy, khi Kant du nhập tính hiện thực như là nguyên tắc của một phạm trù riêng biệt, thì ta sẽ sớm thấy rõ rằng nó cũng làm nền tảng cho mọi hình thức phán đoán mang tính phạm trù, vì những phán đoán ấy hiện thực hóa các khái niệm bằng cách xác định chúng dựa theo những điều kiện của sự hiện hữu trong thời gian.

Có hai đặc điểm trong sự bàn luận của Kant về hiện thực rất quan trọng đối với những triết gia về sau: 1) nó không đơn thuần có nghĩa là “*thực tại*” hay cảm giác, mà là tri giác phù hợp với những loại suy về sự thường tồn, sự tiếp diễn và sự cùng tồn tại; 2) nó vừa là một nguyên tắc có tính phạm trù vừa là điều kiện cho sự tổng hợp có tính phạm trù. Vì thế nơi Fichte, có hai hiện thực: một hiện thực là hoạt động có tính sáng tạo căn nguyên của “*cái Tôi*”, trong khi hiện thực kia là kết quả của nhận thức phân biệt nó với khả thể (Fichte, 1794, tr. 206-208). Hegel vượt bỏ sự phân biệt này bằng cách mô tả hiện thực vừa như là cái tuyệt đối, vừa như là những mô men được tách biệt về mặt hình thức của nó. Trong *Lôgic [Khoa học Lôgic]*, Hegel đưa ra một phân tích hiện tượng học về hành trình của hiện thực từ những sự khởi đầu của nó trong tồn tại như hoạt động rồi thông qua những sự phản tư của nó trong các phạm trù về bản chất và hiện tượng (hiện thực đối lập với khả thể như cái bên ngoài đối lập với cái bên trong), đến “*mối quan hệ tuyệt đối*” của cái tuyệt đối với sự phản tư của nó (Hegel, 1812, tr. 529-571; 1830, tr. 257-267).

Trong suốt thế kỷ XIX, hiện thực (Wirklichkeit/actuality) ngày càng bị lẫn lộn với “*thực tại*” (“*reality*”); khẩu hiệu của Hegel rằng “*cái gì hợp lý tính thì hiện thực và cái gì hiện thực thì hợp lý tính*” (1821, tr. 20) là một tai họa ban đầu. Marx khi phê phán Hegel đã quy giảm cái hợp lý tính thành cái ý thể và cái hiện thực thành cái thực tại, vì thế đã xóa đi tính cách năng động của

hiện thực. Tuy vậy, hai nghĩa của Kant về hiện thực đã được Husserl khôi phục lại trong thế kỷ XX, Husserl đã phân biệt những hiện thực tiềm tàng (dormant actuality) với những hiện thực tiêu điểm (focal actuality): những hiện thực tiềm tàng được tri giác như hiện diện trong lĩnh vực trực quan, nhưng không được “lọc ra [từng cái một]”; chúng hình thành một đặc khu để những hiện thực tiêu điểm xuất hiện (Husserl, 1913, tr. 105-107). Theo tư tưởng về sau của ông, chúng hình thành một sinh giới, có tính hiện thực nhưng không được đặt thành vấn đề (unthematized), mà từ đó ta có thể rút ra những đối tượng tiêu điểm và những mối quan hệ tiêu điểm.

Hàm ý nơi Kant và Husserl rằng hiện thực được đánh dấu bằng “*sự hiện diện*” – bằng việc mang lại sự hiện diện hay bằng sự hiện diện của các sự vật – đã bị Heidegger phê phán trong *Sein und Zeit* [*Tồn tại và Thời gian*]. Ông đối lập hiện thực như việc mang lại sự hiện diện cho khả thể với sự hiện thực hóa khả thể của cái chết. Cái trước “*thủ tiêu khả thể của cái khả hữu bằng việc làm cho nó có thể dùng được đối với ta*” (Heidegger, 1927, tr. 305); trong khi cái sau được hiện thực hóa thành một khả thể “càng cách xa càng tốt với cái gì hiện thực”, và khả thể ấy là “*khả thể của sự hiện hữu đích thực*” (sđd, tr. 307). Qua những bình luận này, Heidegger bắt đầu một sự tái-mô tả mối quan hệ giữa hiện thực với hành động vốn xuyên suốt nơi quan niệm của Aristoteles về *energeia* .

Hoàng Phú Phương dịch

Hiện tượng [Đức: Erscheinung; Anh: appearance]

Xem thêm: Hiện thực, Kinh nghiệm, Mô thức, Ý thể, Ảo tượng, Chất liệu, Noumenon, Phenomenon, Cảm năng, Chân lý

Trong PPLTTT và SL, Kant cải tiến nghiên cứu của triết học truyền thống về hiện tượng bằng cách phân biệt giữa hiện tượng (Erscheinung/appearance), Phenomenon và ảo tượng (Schein/illusion). Ông một mực nhấn mạnh đến những sự phân biệt này nhằm cứu hiện tượng khỏi sự khinh thị mà nó đã phải hứng chịu dưới uy quyền của truyền thống triết học: nó không đơn giản chỉ là ảo tượng – tức vẻ bề ngoài lừa dối của tri giác cảm tính – mà đúng hơn còn là kinh nghiệm trong những ranh giới của các trực quan của con người về không gian và thời gian. Tuy nhiên, Kant vẫn bảo tồn một phiên bản sáng giá về sự phân biệt đã có từ thời cổ đại giữa hiện tượng và chân lý – giữa những phenomenon và những noumenon – cùng với những cái đối ứng như cái biến dịch và cái tồn tại, cái cảm tính và cái ý thể, chất liệu và mô thức. Vì sự thỏa hiệp này mà về sau Kant đã bị phê phán, kịch liệt nhất bởi Nietzsche, do việc Kant đã không nhất quán và đã rút lui khỏi các thức nhận của ông về tính không thể tránh khỏi của những hiện tượng.

Trong LA (1770), Kant vẫn còn làm việc bên trong sự đối lập truyền thống giữa hiện tượng và thực tại. Hiện tượng là một đối tượng của nhận thức cảm tính và được đối lập với nhận thức lý tính hay trí tuệ. Kant bình luận một cách trung lập rằng các đối tượng của mỗi lĩnh vực nhận thức, “trong các trường phái triết học của người xưa” (LA §3), được gọi là phenomenon và noumenon. Hơn nữa, hiện tượng (ở đây không được phân biệt với các phenomenon) là đối lập rõ rệt với chân lý, và được đồng nhất hóa với chất liệu của cảm giác như đối lập lại với mô thức của trí tuệ: “các sự vật được suy tưởng một cách cảm tính là các biểu tượng về các sự vật xét như *chúng hiện ra*, trong khi những sự vật thuộc trí tuệ là các biểu tượng của những vật như *chúng tồn tại*” (LA §4). Cho dù có những phát biểu không rõ rệt như vậy, thì ngay trong văn bản này, Kant cũng đã làm lung lay tận gốc sự đối lập này, và bằng cuốn PPLTTT ông đã đi thêm được một khoảng cách đáng kể hướng tới việc bác bỏ sự đối lập đó.

Trong PPLTTT, bản thân hiện tượng được chia thành chất liệu và mô thức: chất liệu của nó là cái bên trong hiện tượng, “tương ứng với cảm giác”, trong khi mô thức của nó là cái “quy định cái đa tạp của hiện tượng để nó có thể được sắp xếp trong các quan hệ nào đó” (PPLTTT A 20/ B 34). Kant khẳng định rằng, mô thức sắp xếp cảm giác thì bản thân không thể là cảm giác, từ đó ông suy ra rằng mô thức đó là một mô thức tiên nghiệm của trực quan. Ông khám phá ra

hai mô thức tiên nghiệm như thế của hiện tượng: không gian và thời gian. Ông muốn cho thấy ta không thể có nhận thức chính đáng ở bên ngoài những mô thức ấy của trực quan, và do đó chúng ta thật ra chỉ có thể biết các hiện tượng trong không gian và thời gian mà thôi. Những hiện tượng không phải là những ấn tượng cảm tính đã tiềm ẩn sẵn khả năng đánh lừa ta, trái lại có sự sắp xếp và tổ chức của riêng chúng. Tuy nhiên, tự nó sự sắp xếp này có thể được nối khớp xa hơn nữa bằng các khái niệm tiên nghiệm của giác tính hay “các phạm trù”. Những hiện tượng được “tổng hợp” như thế sẽ trở thành những *phenomenon*: “Những hiện tượng, trong chừng mực chúng được suy tưởng như là những đối tượng dựa theo sự thống nhất của các phạm trù, gọi là *phaenomena*” (PPLTTT A 249). Thế nên các *phenomenon* cũng là các hiện tượng nhưng đã được tổ chức trong khuôn khổ thống nhất hóa của các phạm trù.

Bước chuyển tiếp từ các hiện tượng tới các *phenomenon* là nguyên do [làm xuất hiện] một số luận chứng phức tạp và rối rắm nhất trong PPLTTT. Sự phức tạp này thường là bởi việc Kant ngần ngại không muốn rơi trở lại vào trong sự đối lập truyền thống giữa chân lý và hiện tượng, vốn vẫn còn là đặc trưng cho lập trường của ông trong quyển LA. Trong khi ta chỉ có thể có nhận thức về các hiện tượng, thì nhận thức của ta lại không chỉ duy nhất được rút ra từ các hiện tượng. Giác tính tổ chức các hiện tượng trong không gian và thời gian dựa theo các khái niệm tiên nghiệm mà nguồn gốc của các khái niệm đó tuy không nằm trong vương quốc của các hiện tượng nhưng chúng sẽ không có được ý nghĩa gì nếu chúng được áp dụng bên ngoài vương quốc kinh nghiệm đó: “Vì thế, bất cứ cái gì không phải là hiện tượng đều không thể là đối tượng của kinh nghiệm, do đó giác tính không bao giờ có thể vượt qua các giới hạn của cảm năng là nơi duy nhất những đối tượng được mang lại cho ta. Các nguyên tắc của giác tính chỉ đơn thuần là các nguyên tắc trình bày về những hiện tượng...” (PPLTTT A 246/B 303).

Như thế hiện tượng không phải là các ấn tượng cảm giác tùy tiện không thể phân biệt được với ảo tượng (*Schein*). Hoàn toàn ngược lại, vì ảo tượng [nảy sinh] cốt yếu ở việc xem các hiện tượng như thể chúng là những đối tượng tự thân: “Trong chừng mực tính chất này phụ thuộc vào phương cách trực quan của chủ thể trong mối quan hệ với đối tượng được cho, cho nên đối tượng này phải được phân biệt với tư cách là *hiện tượng* với chính bản thân nó, tức với tư cách là *vật-tự thân*” (PPLTTT B 69). Vì hiện tượng, Kant đã chỉ rõ trong một cước chú, là “cái gì, trong khi không thể tách rời với biểu tượng về đối tượng, không phải ở nơi đối tượng tự thân, mà bao giờ cũng nằm trong mối quan hệ của đối tượng với chủ thể” (B 70). Việc đưa ra một phán đoán mà không tự giới hạn nó vào mối quan hệ này với chủ thể sẽ làm nảy sinh ảo tượng.

Sự phân biệt của Kant giữa hiện tượng và ảo tượng trong mối quan hệ với chủ thể mang theo nó hàm ý sâu xa hơn về một mối quan hệ của đối tượng với “đối tượng tự thân”. Hàm ý này đã dẫn đến nhiều sự bất đồng ý kiến, bởi qua việc thừa nhận mối quan hệ đó Kant dường như đã khôi phục một sự phân biệt giữa hiện tượng và chân lý. Nhiều nhà phê phán, từ Nietzsche cho tới Strawson, có thể đi theo Kant tới ranh giới của cảm giác, nhưng lại nao núng trước khuynh hướng của Kant muốn vượt khỏi những ranh giới này để nói đến một đối tượng hay vật-tự thân. Thực ra thì làm thế nào mà ông có thể chấp nhận một mối quan hệ với đối tượng tự thân khi ông một mực khẳng định cho rằng những đối tượng này là không thể nhận thức được: “Những đối tượng nào có thể được xem là những đối tượng tự thân và tách rời khỏi mọi tính thụ nhận của cảm năng chúng ta là điều hoàn toàn không thể biết được đối với ta” (PPLTTT A 42/ B 59). Nếu đối tượng đó là không được biết đến, tức không thể nhận thức được trên thực tế, thì tại sao Kant lại cứ một mực cho rằng các hiện tượng không chỉ được rút ra từ mối quan hệ giữa nó với một chủ thể, mà còn được rút ra từ mối quan hệ giữa nó với một đối tượng [tự thân]?

Kant nhấn mạnh mặt này hay mặt khác của các quan hệ đặc thù với chủ thể hoặc với đối tượng dựa theo lập trường mà ông đang phê phán. Khi phân biệt các nghiên cứu của mình về hiện tượng và về trực quan cảm tính với Leibniz và Wolff, thì ông gắng sức hạ thấp mối quan hệ của hiện tượng với đối tượng-tự thân: “Nghĩa là thông qua cảm năng, không phải là ta nhận thức một cách không minh bạch về các tính chất của những vật tự thân mà là không thể nhận thức được gì hết về chúng” (PPLTTT A 44/ B 62). Ngược lại, khi ông lập luận chống lại thuyết

duy nghiêm và thuyết hoài nghi, ông cố gắng bảo vệ các hiện tượng được đặt nền tảng trong một *đối tượng siêu nghiêm* cho dù đối tượng này là bất khả tri: “*Đối tượng siêu nghiêm* làm cơ sở cho những đối tượng bên ngoài cũng như cho những gì thuộc trực quan bên trong không phải là vật chất tự-thân, cũng không phải là một hữu thể-tư duy tự thân, mà chỉ là một cơ sở *không nhận thức được* của những hiện tượng, và chỉ những hiện tượng này là mang lại khái niệm thường nghiệm về loại trước cũng như về loại sau” (PPLTTT A 380).

Kant dường như thừa nhận một lối tiếp cận thực nghiệm và không giáo điều đối với vấn đề về các hiện tượng. Trong khi nhấn mạnh rằng các hiện tượng không đơn thuần là ảo tưởng hay sự thật, Kant lại từ chối cam kết một nghiên cứu độc quyền hoặc mang tính chủ quan hoặc mang tính khách quan về các hiện tượng. Kant sử dụng cách hiểu của ông về hiện tượng để phê phán các quan điểm đối lập và một chiều về vấn đề mà ông thừa hưởng từ truyền thống triết học. Không may, nhiều nhà kế tục Kant đã quay lại nhấn mạnh đến tính cách độc quyền của lập trường này so với lập trường kia, thậm chí xem là lập trường “thực sự” của Kant. Do đó, Fichte nhấn mạnh đến quan hệ độc quyền của các hiện tượng với chủ thể, trong khi Schelling nhấn mạnh mối quan hệ của những hiện tượng với đối tượng: cả hai ông đều tìm kiếm từ Kant sự biện minh cho lập trường của mình. Đi theo Fichte và Schelling, Hegel (1807, 1812) chọn việc bàn thảo về sự đối lập này như một chủ đề riêng biệt và biến những mối quan hệ chủ thể và khách thể thành những mô-men của một phép biện chứng.

Nguyễn Văn Sương dịch

Hiện tượng học [Đức: Phenomenologie; Anh: phenomenology]

Xem thêm: Động lực học, Cơ học, Tình thái, Chuyển động/vận động, Chuyển động học

“Hiện tượng học” là chủ đề của chương thứ tư trong cuốn SHHTN nơi Kant bàn luận về khoa học tự nhiên. Cả bốn chương đều nghiên cứu về sự vận động (với Kant, đó là vấn đề chính yếu của khoa học tự nhiên) từ điểm nhìn của một trong bốn nhóm của bảng các phạm trù. “Chuyển động học” nghiên cứu phương diện lượng, “Động lực học” nghiên cứu phương diện chất, “Cơ học” nghiên cứu phương diện tương quan, và “Hiện tượng học” nghiên cứu phương diện tình thái của sự vận động. Trong hiện tượng học, “sự vận động hoặc đứng yên của vật chất được xác định đơn thuần bằng sự quy chiếu đến phương cách hình dung thành biểu tượng [của ta] hay tình thái, nghĩa là như một hiện tượng của các giác quan bên ngoài” (SHHTN, tr. 477, tr. 15). Chương (bốn) này trình bày ba mệnh đề xác định tình thái của sự vận động cho ba chương trước. Mệnh đề thứ nhất khẳng định rằng chuyển động thẳng của vật chất, đối lập với chuyển động ngược lại của không gian tương ứng mà nó có mặt, là “một thuộc từ khả hữu đơn thuần” và do đó, tính tất yếu lẫn tính thực tại của chuyển động học đều không thể xác lập được. Mệnh đề thứ hai trình bày chuyển động tròn của vật chất trong hiện tượng chỉ như là khả hữu (nghĩa là hoặc nó hoặc không gian của nó có thể đang chuyển động), nhưng cho rằng, phù hợp với “sự phức hợp của mọi hiện tượng”, nó đang chuyển động trên phương diện hiện thực. Kant cho rằng chuyển động đó “không thể xảy ra mà không có sự ảnh hưởng của một lực vận động bên ngoài tác động liên tục” (SHHTN, tr. 557, tr. 123), lực đó chứng minh tính thực tại của lực hút và lực đẩy, và như vậy là đối tượng của động lực học. Mệnh đề thứ ba khẳng định rằng chuyển động của một vật thể trong tương quan với một vật thể khác đòi hỏi sự chuyển động ngược và ngang bằng của vật thể khác đó, một đòi hỏi “sinh ra trực tiếp và tất yếu từ khái niệm về tương quan giữa cái đã vận động ở trong không gian với bất kỳ vật có thể chuyển động nào khác”. (SHHTN tr. 558, tr. 124) và từ đó cho thấy tình thái của sự vận động trong cơ học là tất yếu.

Kant lấy thuật ngữ hiện tượng học từ cuốn *Bộ công cụ mới (Neues Organon, 1764)* của J.H. Lambert (xem Lambert 1988) trong đó hiện tượng học là một trong bốn phần của *nhận thức luận* tập trung phân biệt giữa chân lý, sai lầm và ảo tưởng. Hiện tượng học nghiên cứu các hình thức của hiện tượng và ảo tưởng. Tuy nhiên, trong bức thư gửi Lambert đề ngày 2 tháng 9, kèm theo bản sao cuốn LA, Kant cho thấy một cái nhìn rộng rãi hơn nhiều về tiềm năng của hiện tượng học, diễn tả nó bằng những thuật ngữ báo trước những thuật ngữ ông sử dụng sau này

để trình bày đề án PPLTTT. Nó là “một khoa học rất đặc biệt, tuy thuần túy tiêu cực”, một khoa học “được tiền giả định bởi siêu hình học” trong đó “những nguyên tắc của cảm năng học, giá trị hiệu lực và những giới hạn của chúng, sẽ được xác định, sao cho những nguyên tắc này không thể bị áp dụng lẫn lộn vào những đối tượng của lý tính thuần túy, như đã xảy ra gần như thường xuyên trước đây” (TT, tr. 59). Cái nhìn rộng rãi về hiện tượng học với tư cách một môn học dự bị (propaedeutics) cho siêu hình học này có vẻ như vẫn tiếp tục hiện diện trong SHHTN, nếu không phải là trong PPLTTT. Cái nhìn này được Hegel tiếp nhận và ông gọi cuốn *Hiện tượng học Tinh thần* của mình trong trang bìa giả là “Phần thứ nhất” của “Hệ thống khoa học”. Thuật ngữ này được Edmund Husserl làm sống lại ở đầu thế kỷ XX để diễn tả một sự khởi đầu mới cho triết học trong việc phân tích các hiện tượng (Xem Husserl, 1913, 1950).

Mai Sơn dịch

Hiệp ước [Đức: Traktat; Anh: treaties] → Hòa bình, Chiến tranh, Liên bang các Nhà nước

Hình ảnh [Đức: Bild; Anh: image]

Xem thêm: Tượng tượng (trí), Đa tạp (sự), Niệm thức (thuyết), Tổng hợp (sự)

Trong Kiến trúc học phê phán của Kant, *hình ảnh* chiếm một vị trí bất định đâu đó giữa khái niệm và trực quan. Như là một hình thức trung giới giữa các quan năng dị loại (hay dị tính) là giác tính và trực quan, hình ảnh rõ ràng có một vị thế có tính nước đôi. Hình ảnh vừa được hiểu như là sự trình bày một khái niệm [thành hình ảnh] cho trực quan, chẳng hạn khái niệm “bản thể trong *hiện tượng*” được trình bày như là “một hình ảnh thường tồn của cảm năng” (PPLTTT A 525/B553; xem thêm PH 222, 136) và vừa được hiểu như là một cái gì được sinh ra từ cái đa tạp của trực quan và được trình bày cho giác tính. Phần lớn sự bàn luận của Kant tập trung vào cách hiểu thứ hai, vì sự trình bày một khái niệm cho trực quan phần lớn đã được niệm thức đảm nhận, tức là “biểu tượng về một phương pháp chung của trí tưởng tượng nhằm mang lại cho một khái niệm hình ảnh của chính nó” (PPLTTT A 140/B 179) chứ không phải là bản thân khái niệm. Thuyết niệm thức là công việc của trí tưởng tượng siêu nghiệm, “không nhắm vào từng trực quan riêng lẻ nào”, trong khi hình ảnh rời rạc, riêng lẻ là sản phẩm của trí tưởng tượng thường nghiệm. Sự sản sinh ra những hình ảnh bởi trí tưởng tượng thường nghiệm từ cái đa tạp của trực quan là phần cốt lõi của nghiên cứu về sự tổng hợp trong phần “*Diễn dịch*” của ấn bản A quyển PPLTTT. Ở đây, Kant đề cập tới trí tưởng tượng như là “một quan năng tích cực làm nên sự tổng hợp cái đa tạp” (PPLTTT A 120) và xem việc làm của nó như là việc tạo ra một hình ảnh qua sự tổng hợp của sự lĩnh hội và sự tái tạo. Bấy giờ, hình ảnh là phù hợp để trình bày cho những khái niệm của giác tính nhằm được giác tính đưa vào trong hoạt động nhận thức.

Nghiên cứu về việc sản sinh ra những hình ảnh từ cái đa tạp của trực quan vừa được triển khai song hành vừa được mở rộng ra trong nghiên cứu về “ý niệm thẩm mỹ chuẩn”, được phát triển trong PPNLPĐ. Ở đây Kant cố gắng giải thích làm thế nào ý niệm thẩm mỹ chuẩn có thể có tính quy phạm mà không cần đến những đòi hỏi có tính thấu gôm của khái niệm. Vấn đề được xử lý thành vấn đề trình bày một ý niệm thẩm mỹ “cụ thể (in concreto) trong một hình ảnh mẫu điển hình” (PPNLPĐ §17), một giải pháp có thể chỉ được gợi ý một cách gián tiếp, bởi lẽ “làm sao [ta] biết hết được bí mật của Tự nhiên?”. Tâm thức (*Gemüt*) chồng lên nhau nhiều hình ảnh về một đối tượng cá biệt cho đến khi đạt được “đường viền trung bình làm chuẩn chung cho tất cả”. Cái hiện tượng sau được minh họa bằng sự tương tự với sự trình bày thị giác về những hình ảnh mà ở đó đường viền là “vị trí được rọi sáng bằng màu sắc tập trung mạnh nhất” (PPNLPĐ §17). “Đường viền” không phải là một khái niệm của giác tính cũng không đơn thuần là sự phái sinh của cái đa tạp của trực quan, mà là “hình ảnh trôi nổi cho toàn bộ cả loài được tự nhiên sử dụng làm hình ảnh nguyên mẫu cho những sản phẩm của mình thuộc về cùng một loài” (PPNLPĐ §17). Qua nghiên cứu này về hình ảnh, dường như Kant vừa muốn bổ sung

cho việc nghiên cứu về hình ảnh phức tạp năng lực phán đoán thấu gồm và có tính xác định trong PPLTTT, vừa tạo nên thực chất cho việc làm của năng lực phán đoán phản tư trong PPNLPĐ.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Hình học [Đức: Geometrie; Anh: geometry] → Toán học

Hình thức [Đức: Form; Anh: form] → Mô thức

Hòa bình (nền) [Đức: Friede; Anh: peace]

Xem thêm : Liên bang các nhà nước, Trước tác chính trị học (các), Chiến tranh

Trong SHHĐL, Kant mô tả nền hòa bình vĩnh cửu như là “sự Thiện chính trị tối cao” và là một ý niệm của lý tính thực hành về điều mà “ta phải làm như thể nó là cái gì thực tồn, dù có lẽ nó không thực tồn” [SHHĐL tr. 354, tr. 160]. Nó được định nghĩa trong cả SHHĐL lẫn HBVC là một “sự kết thúc những thù địch” giữa những con người trong trạng thái tự nhiên hay giữa những nhà nước trong trạng thái chiến tranh. Mặc dù nó được đạt đến bằng “sự cải cách tuân tự phù hợp với những nguyên tắc vững chắc” [SHHĐL tr. 355, tr. 161], nhưng nó có thể, nói bằng chính những lời trong HBVC, “được đảm bảo bởi không phải một quyền uy nào khác hơn là chính bản thân nghệ nhân *Tự nhiên* vĩ đại” [HBVC tr. 360, tr. 108] được bộc lộ trong kế hoạch có mục đích của định mệnh hay của thiên hữu, “của việc tạo ra sự hòa hợp giữa con người, thậm chí chống lại ý chí của con người và đó chính là bằng sự bất hòa hợp giữa họ” [*sđđ*]. Trong HBVC, Kant trình bày “những nguyên tắc vững chắc” mà ông có trong đầu dưới hình thức một hiệp ước gồm hai phần và một phụ lục. Trong phần đầu, Kant trình bày “những điều khoản sơ bộ” về một nền hòa bình vĩnh cửu giữa các nhà nước trong lớp vỏ của những luật ngăn cấm. Các luật này gồm: loại trừ những điều khoản dự phòng bí mật trong những hiệp ước giữa các quốc gia cho chiến tranh trong tương lai; ngăn cấm sự thôn tính một nhà nước bởi nhà nước khác dù với bất kỳ phương tiện nào; bãi bỏ dần quân đội thường trực, ngăn cấm việc tăng nợ quốc gia cho những mục đích ngoại giao; không can thiệp và tôn trọng những luật về chiến tranh. Trong phần hai của các điều khoản khẳng định, Kant quy định rằng mọi nhà nước sẽ là nhà nước cộng hòa, quyền của các dân tộc sẽ dựa trên một liên bang các nhà nước tự do, và quyền [là] công dân thế giới sẽ được giới hạn trong những điều kiện của lòng hiếu khách phổ quát.

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Hoàn hảo (sự) [Đức: Vollkommenheit; Anh: perfection]

Khái niệm này là khái niệm trung tâm trong triết học của Wolff và nhờ chống lại nó mà Kant đã xác định nhiều lập trường đặc trưng của mình. Trong siêu hình học của mình (1719), Wolff định nghĩa sự hoàn hảo là “sự hài hòa của một cái đa tạp”, và cái đa tạp này có thể có nguồn gốc trong một cơ sở chung (§§153-6). Toàn bộ hệ thống của Wolff được tổ chức xoay quanh nguyên tắc thúc đẩy sự hoàn hảo, dù đó là sự hoàn hảo về nhận thức, sự tự-hoàn hảo hay sự hoàn hảo xã hội. Từ khi bắt đầu sự nghiệp, Kant đã phê phán nguyên tắc này, và dứt khoát bác bỏ nó như là một nguyên tắc của năng lực phán đoán trong ba quyển Phê phán của ông. Trong PPLTTT, ông chống lại sự hoàn hảo của nhận thức trên cơ sở của những giới hạn vốn có của nhận thức của con người vào những hiện tượng trong không gian và thời gian. Trong CSSHHVĐL và PPLTTH, ông bác bỏ sự hoàn hảo luân lý như là một nguyên tắc ngoại tri của phán đoán thực hành; trong khi ở PPNLPĐ, ông xem sự hoàn hảo [luân lý] lẫn sự dễ chịu [cảm tính] đều là những nguyên tắc không tương thích với năng lực phán đoán thẩm mỹ của sở

thích. Trong những bài viết chính trị sau này, Kant cũng bác bỏ sự hoàn hảo như là một nguyên tắc của phán đoán chính trị, chủ yếu là vì nó đặt các công dân dưới sự giám hộ của nhà nước, bằng cách mang lại cho nhà nước quyền lực để quyết định cho những công dân những gì mà nhà nước cho là sẽ thúc đẩy phúc lợi hay sự hoàn hảo của họ một cách tốt nhất.

Cù Ngọc Phương dịch

Hôn nhân [Đức: Ehe; Anh: marriage]

Xem thêm: Khế ước, Sự sống ngoài trái đất, Công bằng, Pháp quyền, Giới tính, Phụ nữ

Trong SHHĐL, Kant trình bày một nghiên cứu hoàn toàn thể tục và có tính khế ước về bí tích hôn nhân trong Kitô giáo, đưa hôn nhân vào danh mục “các quyền đối với nhân thân tương tự như các quyền đối với vật” (SHHĐL tr. 276, tr. 95). Nhóm các quyền tư pháp này bao hàm “việc sở hữu một đối tượng bên ngoài *như một vật* và việc sử dụng nó *như một nhân thân*” (sdd) và được thực thi khi người đàn ông lấy vợ, những cặp vợ chồng có con cái, và những gia đình có người giúp việc. Nhưng dù nói tới người chồng lấy vợ, Kant nhấn mạnh *sự bình đẳng* của việc sở hữu giữa hai bên đối với hôn nhân; cả chồng lẫn vợ đều có bốn phận, cũng như có quyền sở hữu lẫn nhau một cách hợp thức và bình đẳng. Sự sở hữu lẫn nhau của họ cả với tư cách hai nhân thân lẫn tư cách hai sự vật được thể hiện trong sự giao phối; thực vậy, Kant định nghĩa hôn nhân một cách thẳng thắn như “sự kết hợp giữa hai con người khác phái nhằm sở hữu suốt đời những thuộc tính tính dục của nhau” (tr. 278, tr. 96). Rõ ràng, trong khi giao phối, người này hưởng thụ người kia bằng cách chiếm hữu, và được người khác chiếm hữu, như thể họ là những sự vật. Nhưng để tôn trọng nhân tính của người đối ngẫu như “một mục đích tự thân”, thì hành vi chiếm hữu cần được bổ sung theo khế ước bằng sự cam kết trọn đời.

Tính chất kỳ lạ của hôn nhân xét như một quyền nhân thân được sở hữu người khác như thể họ là đối tượng của quyền hạn trên sự vật có những hệ luận thú vị cho việc có chồng hay có vợ. Kant không nói gì về sự đồng thuận tự do của hai bên đối với khế ước hôn nhân, nhưng cho rằng khế ước đó đòi hỏi cả sự chính danh lẫn sự sở hữu thực sự. Do đó nó vừa không thể xảy ra một cách *facto* (bằng giao phối) mà không có khế ước trước đó, cũng không *pacto* (bằng khế ước hôn nhân đơn thuần mà không có giao phối sau đó) mà chỉ bằng *lege* (luật)” (SHHĐL tr. 280, tr. 98); tức là, thông qua một khế ước pháp lý được tiếp tục bằng sự sở hữu trong giao phối thể xác. Sự thiếu vắng vai trò chính yếu của sự đồng thuận trong khế ước hôn nhân dẫn đến việc bỏ sót việc bàn về ly dị (mặc dù vậy, hãy đọc một ngoại lệ trong ĐDH tr. 169). Quả thật, việc sở hữu nhân thân của người đối ngẫu đòi hỏi một sự cam kết suốt đời, có hiệu lực về mặt pháp lý. Về điểm đó, Kant nói “nếu một trong hai người đối ngẫu trong hôn nhân rời bỏ người kia hoặc trở thành sở hữu của một người khác, thì người đối ngẫu bao giờ cũng có quyền mang người đối ngẫu ấy trở lại trong vòng kiểm soát của mình, giống như có quyền lấy lại một đồ vật mà không có vấn đề gì cả” (SHHĐL, tr. 278, tr. 97).

Mặc dù việc sinh con không phải là điều đòi hỏi đối với hôn nhân – “bởi vì nếu khác đi hôn nhân sẽ tan rã khi việc sinh sản chấm dứt” (SHHĐL tr. 277, tr. 96) – nhưng, khi sinh con, cha mẹ phải có bốn phận nuôi dạy con cái. Một phần của bốn phận này là hạn chế sự tự do của cha mẹ hủy hoại đứa con “như thể nó là một cái gì do họ *tạo ra*”, bởi vì đứa con là “một sinh thể được phú cho sự tự do” (SHHĐL, tr. 281, tr. 99). Tuy nhiên, ở một chỗ khác trong SHHĐL, Kant diễn tả đứa con sinh ngoài giá thú là “không được luật pháp bảo hộ” và là “hàng lậu” mà quả thực, nó có thể bị hủy hoại bởi người mẹ như thể nó là một đồ vật (xem SHHĐL tr. 336, tr. 144). Ở đây có vẻ như “sự tự do được phú cho” chỉ có ý nghĩa nếu đứa con sinh ra trong vòng luật pháp. Quan điểm cho rằng quyền công dân của đứa con phụ thuộc vào việc nó được sinh ra trong phạm vi hôn nhân cho thấy rằng một phương diện của công pháp đã bị lén lút đưa vào trong định nghĩa của tư pháp về khế ước hôn nhân.

Khi Kant không chú ý đến những phương diện hình thức của khế ước hôn nhân để tập trung vào các quan hệ thực tế giữa chồng và vợ để tạo nên một “xã hội bên trong” của gia đình và hộ gia đình, lập trường của ông trở nên hẹp hòi thấy rõ. Trong những nhận xét ở thời kỳ đầu về

hôn nhân trong cuốn ĐVCC, ông mô tả vai trò của người vợ như vai trò của người mang lại “sự trò chuyện vui vẻ” “được chi phối bởi sự hiểu biết của người đàn ông” (ĐVCC tr. 95). Trong SHHĐL ông còn nói rõ hơn khi không thấy có xung đột giữa sự bình đẳng hình thức của kế ước hôn nhân và “sự ưu trội tự nhiên của người chồng đối với người vợ trong năng lực làm gia tăng lợi ích chung của hộ gia đình” (SHHĐL tr. 279, tr. 98). Sau kế ước hôn nhân, người chồng sẽ điều hành công việc gia đình và hộ gia đình nhờ sự hiểu biết vượt trội của mình, trong khi người vợ sẽ mang đến sự trò chuyện vui vẻ, tính dục và con cái.

Sự ngoan cố hài hước trong nỗ lực của Kant muốn nhìn hôn nhân bằng các phạm trù của luật kế ước đã là nguyên do của nhiều chuyện thú vị. Một dẫn chứng rõ ràng là bài thơ của Brecht: “Về định nghĩa hôn nhân của Kant trong Siêu hình học Đức lý”, trong đó ông tưởng tượng cặp đối ngẫu đến tòa án để khiếu nại về các cơ quan sinh dục mắc sai sót. Nghiêm trọng hơn, định nghĩa đó có thể hiểu như một nỗ lực mâu thuẫn khi chuyển dịch những tính chất của hôn nhân bí tích – trung thành, cam kết trọn đời không thay đổi và con cái hợp pháp – thành những điều khoản trong kế ước, đồng thời xem nhẹ những yếu tố đồng thuận vốn xác định các kế ước cá nhân. Yếu tố đồng thuận trong kế ước cá nhân lại làm xói mòn những phương diện bí tích của hôn nhân mà Kant tìm cách bảo vệ bằng sự mô tả tài tình về hôn nhân như sự kết hợp giữa các quyền nhân thân và quyền hiện thực [về sở hữu đồ vật].

Mai Sơn dịch

Hợp quần (tính) [Đức: Geselligkeit; Anh: sociability]

Xem thêm: Hiến pháp, Đào luyện văn hóa (sự), Nhân văn (tính), Công bằng, Nhân cách, Nhà nước

Xuyên suốt các tác phẩm của mình, Kant mô tả con người như là có tính hợp quần một cách tự nhiên, và trong PPNLPĐ, ông mô tả tính hợp quần “như là một đặc tính bản chất thiết yếu đối với con người như một sinh vật hướng đến xã hội, do đó, như là đặc tính thuộc về *tính nhân văn*” (§41). Tuy nhiên, trong LSPQ, ông xem động lực này như là được kìm chế bởi một “sự kháng cự liên tục thường xuyên có nguy cơ làm xã hội này đổ vỡ” (tr. 20, tr. 24). Điều này dẫn đến sự mô tả nổi tiếng về “*tính hợp quần mà không hợp quần*” (tr. 20, tr. 44) của con người, “thiên hướng sống trong xã hội” của họ và xu hướng “sống như là một cá thể” với “đặc tính phi xã hội của việc muốn hướng mọi việc theo ý tưởng riêng của họ” (tr. 21, tr. 44). Sự căng bức này đã được quy định bởi tự nhiên để tạo ra sự phát triển những năng lực bẩm sinh. Tuy nhiên, nó đã đặt ra nhiều vấn đề cho trật tự xã hội vốn đòi hỏi con người phải xác lập “một xã hội mà *sự tự do trong khuôn khổ các quy luật bên ngoài* ắt sẽ được nổi kết càng nhiều càng tốt với sức mạnh không thể kháng cự, nói cách khác là xác lập một *hiến pháp dân sự công chính hoàn hảo*” (LSPQ tr. 22, tr. 45-6, xem thêm PPLTTT B 373, PPNLPĐ §83). Kant xem điều này là vấn đề khó khăn nhất và là vấn đề sau cùng phải được loài người giải quyết, nhưng lại thấy những khởi đầu của một giải pháp trong một hiến pháp cộng hòa và trong mối quan hệ đối ngoại với các nhà nước khác theo pháp luật.

Thân Thanh dịch

Hữu hạn (tính, sự) [Đức: Endlichkeit; Anh: finitude]

Xem thêm: Xúc cảm, Bất tử, Mệnh lệnh, Trực quan, Nhu cầu, Lý tính, Thụ nhận, Cảm năng, Tổng hợp, Thời gian, Giác tính

Trong những trang kết thúc quyển PPLTTH, Kant nói đến “sự kính sợ và ngưỡng mộ” đã được gọi lên bởi “bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật đạo đức ở trong tôi” (tr. 162, A289). Sự phản tư về hai đối tượng trên tạo ra một sự dịch chuyển giữa những tình cảm về sự hữu hạn và sự vô nghĩa với những tình cảm về sự bất tử và giá trị vô hạn. Cảm nghĩ về sự thủ tiêu “tầm quan trọng của tôi, xét như một sinh vật thụ tạo, mà sau khi được ban cho một sự sống ngắn

ngủi (không ai biết tại sao), lại phải quay về lại với cát bụi đã hình thành nên nó nơi một hành tinh vốn chỉ là một chấm nhỏ trong vũ trụ” cùng tồn tại với cảm nghĩ về sự được nâng cao lên qua quy luật luân lý “về một đời sống độc lập với thú tính và cả với toàn bộ thế giới cảm tính” (tr. 162, A 289). Sự dịch chuyển này thấm nhuần trong toàn bộ triết học phê phán, và biểu hiện ở việc giới ước sự nhận thức vào trong những ranh giới của một trực quan và một giác tính hữu hạn đi kèm với việc nâng mình lên khỏi những giới hạn này bằng quy luật luân lý. Trực quan hữu hạn của con người được phân biệt với trực quan thần thánh hay trực quan “trí tuệ” bởi tính chất thời gian của sự tổng hợp cấu thành nên kinh nghiệm và nhận thức. Những sự tổng hợp khác nhau hợp nhất khái niệm và trực quan đều được định hướng theo kinh nghiệm trong quá khứ và tương lai, và về căn bản là không hoàn chỉnh. Còn trong lĩnh vực triết học thực hành, xu hướng hướng đến những mục đích riêng lẻ cụ thể nảy sinh từ nhu cầu bắt nguồn từ sự hữu hạn của thân phận con người. Đó chính là quan hệ căng bức giữa “lý tính thực hành hữu hạn” và quy luật luân lý làm cho mệnh lệnh luân lý và “nhiệm vụ không bao giờ ngừng” của việc theo đuổi mô hình của một ý chí thiêng liêng trở nên cần thiết (PPLTTH, tr. 32, tr. 32).

Trong PPLTT, Kant luôn nhấn mạnh đến tính hữu hạn của kinh nghiệm con người, bằng việc giới ước phạm vi của nó vào những hiện tượng hay những tri giác của một trực quan hữu hạn. Ngoại lệ duy nhất là kinh nghiệm luân lý mà theo Kant bao gồm cả lòng tin. Thế nhưng nhiều nhà phê phán, nhất là Nietzsche và Heidegger hậu kỳ, đã truy vấn sự thừa nhận của Kant về những kích thước vô-hạn của kinh nghiệm luân lý. Trong triết học của ông, có một chiều hướng sai lầm rõ rệt giữa các nghiên cứu nghiêm ngặt về kinh nghiệm trong quan hệ với tính hữu hạn của con người xuyên suốt trong phê phán thứ nhất và phê phán thứ ba (tức là PPLTTT và PPNLPĐ), mà ta có thể gọi là nghiên cứu theo lối Epicurus, đồng thời lại có lối nghiên cứu theo kiểu Platon, nhấn mạnh đến sự đối lập giữa thế giới hữu hạn và thế giới vô hạn được trình bày trong PPLTTH. Liệu ta có thể giữ lại sự nhấn mạnh đến cái trước trong khi bác bỏ lối nghiên cứu sau hay không là một vấn đề còn bỏ ngỏ. Một câu trả lời thỏa đáng cho nó chủ yếu xoay quanh việc ta có thể quan niệm về kinh nghiệm luân lý mà vắng mặt tính vô hạn (điều mà theo Kant là không thể), và liệu vai trò mẫu chốt của sự tự do và tính tự khởi trong toàn bộ các lĩnh vực của triết học phê phán có thể được duy trì trong một khuôn khổ hữu hạn nghiêm ngặt hay không.

Đinh Hồng Phúc dịch

Hữu thể học [Đức: *Ontologie*; Anh: *ontology*] → Bản thể học

Hy vọng [Hy Lạp: *elpis*; Latinh: *spes*; Đức: *Höffnung*; Anh: *hope*]

Xem thêm: Niềm tin, Tình yêu

Hy vọng, cùng với niềm tin và tình yêu tạo nên hệ thống “các đức hạnh thần học” mà Thánh Paul là người đầu tiên khai triển trong Các bức thư Corinthians 13:13 (xem thêm Aquinas, 1952, II, I, 62). Chúng tương phản với bốn “đức hạnh chủ yếu” (cardinal virtues) gồm sự điều độ (temperance), lẽ công bình (justice), sự khôn ngoan (prudence) và nghị lực (fortitude). Các đức hạnh thần học là mục đích, còn các đức hạnh chủ yếu là phương tiện để đạt tới mục đích ấy. Hầu như vắng bóng trong triết học cổ điển Hy Lạp, nhưng *hy vọng* lại xuất hiện nổi bật trong Thánh Kinh Tân Ước như sự mong ước kiểu thuyết mat thể vào cuộc cứu rỗi trong tương lai; tầm quan trọng của *hy vọng* được nhấn mạnh qua sự mô tả của Thánh Paul về Chúa như là “Thiên Chúa của hy vọng” (Romans 15:13)

Khái niệm Hy vọng là trung tâm trong tư tưởng của Kant, tuy vậy, ông chưa hề bàn rõ ràng về nó ở đâu cả. Trong GM, ông giới thiệu một “thiên kiến của lý tính (bias of reason)” như thế chiếc cân cho chúng ta sử dụng để cân lượng các lập luận, khẳng định rằng bàn cân đưng “các hy vọng vào tương lai” luôn nặng hơn bàn cân đưng “sự tự biện”. Điều này giải thích niềm hứng thú Kant dành cho các câu chuyện kể về đời sau (after-life) và về các linh hồn cư trú nơi

đó. Các hy vọng của chúng ta vào tương lai nặng cân hơn các phán đoán của chúng ta trong hiện tại. “Thiên kiến này của lý tính” đối với Hy vọng, trong PPLTTT, trở thành một trong ba “mối quan tâm của lý tính”, thể hiện ra trong các câu hỏi: “1. *Tôi có thể biết gì?* 2. *Tôi phải làm gì?* 3. *Tôi có thể hy vọng gì?*” (A 805/B 833). Ông nhấn mạnh tầm quan trọng của các câu hỏi này bằng cách khẳng định rằng “mọi *hy vọng* đều nhằm hướng tới hạnh phúc” và “hạnh phúc nhằm tới kết quả cuối cùng là sự *tồn tại của một cái gì đó* (là cái xác định cứu cánh tối hậu khả hữu), bởi “*cái gì đó*” phải diễn ra (A 806/B 834).

Cấu trúc choáng ngợp của Hy vọng xuất hiện tường minh trong các trước tác chính trị và lịch sử của Kant. Trong NHBVC, ông nhìn nhận nền hòa bình vĩnh cửu không phải là “một ý tưởng rỗng tuếch” nằm trong “*gegründete Hoffnung*”, hay trong “sự hy vọng có cơ sở vững vàng”, tức điều có thể được đạt tới thực sự. Bản thân sự hy vọng này có thể dùng để hiện thực hóa ý niệm ấy, mang nó từ tương lai về trong hiện tại (NHBVC tr. 386, tr. 130). Hy vọng cũng xuất hiện tường minh trong triết học thực hành, nơi Hy vọng về một đời sống vĩnh cửu sẽ định hình diễn trình hành động trong đời sống hiện tại này. Ít rõ ràng hơn, song có tầm quan trọng tương đương, chính là vai trò của Hy vọng trong triết học lý thuyết, như nó xuất hiện trong lý giải của Heidegger về vai trò có tính phóng chiếu và tiền hình dung (proleptic) của sự tưởng tượng nơi tác vụ tổng hợp được mô tả trong tác phẩm *Kant và vấn đề Siêu hình học (Kant und das Problem der Metaphysik)* (1929). Trong khi bản thân Kant có vẻ đã không nhận thức đầy đủ về các hàm ý triết học trong khái niệm của chính ông về Hy vọng, các hàm ý này đã được các triết gia của thế kỷ XX tường giải và phát triển xa hơn. Ví dụ trong ý niệm của Heidegger về “thời tính xuất thần” (ecstatic temporarity), trong ý niệm của Benjamin về “thời gian Cứu thế” (Messianic time) (xem Benjamin, 1973, tr. 255-66), hay trong cuộc khảo sát rộng rãi của Bloch trong quyển *Nguyên Tắc của Hy Vọng* (Prinzip Hoffnung) (1959).

Như Huy dịch

K

Khả thể/ Khả năng [Đức: Möglichkeit; Anh: possibility] → Phạm trù (các)

Khai minh [Đức: Aufklärung; Anh: enlightenment]

Xem thêm: Lương thức/ Cảm quan chung, Triết học phê phán, Lịch sử Triết học, Công khai (tính), Lý tính

Phong trào trí thức châu Âu thế kỷ XVIII được biết như thời Khai minh đã trải qua ba giai đoạn khác nhau ở Đức. Giai đoạn đầu, tức giai đoạn duy lý, được Thomasius khai mào ngay đầu thế kỷ tại trường Đại học Halle, và được Christian Wolff hệ thống hóa. Cả hai đều từ bỏ tiếng Latinh hàn lâm để ủng hộ cho tiếng mẹ đẻ, với việc Wolff cố làm cho những tác phẩm của ông vượt khỏi những khuôn khổ của các trường đại học và các giới chuyên nghiệp. Hệ thống của ông bắt đầu với Logic học, và tiến hành thông qua siêu hình học đến đạo đức học, chính trị học và kinh tế học. Dưới áp lực chính trị từ vị quân chủ nước Phổ là Frederick William I, Wolff bị buộc phải rời nước Phổ năm 1723. Ông sống lưu vong, đó là thời gian mà ông đã viết lại hệ thống của mình, lần này là bằng tiếng Latinh cho độc giả quốc tế là những học giả. Với sự quay trở lại nước Phổ vào dịp Frederick II lên ngôi năm 1740, Wolff có vẻ giống như một nhà trí thức đã quá thời. Tâm trạng của thời Khai minh đã thay đổi, giờ đây nhấn mạnh vào thuyết hoài nghi và lương thức (common sense) hơn sự thực hành của lý tính trừu tượng. Vào giữa thế kỷ, rất ít triết gia viết về những hệ thống duy lý, sự ưa thích hơn được dành cho những bài luận “*hoài nghi*” hóm hỉnh vốn bắt chước theo những bài luận của Hume. Những trước tác tiền-phê phán của Kant rơi vào trong giai đoạn này của thời Khai minh, điển hình là quyển *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen [Các quan sát về cảm xúc cái Đẹp và cái Cao cả]* (1764) của ông. Tuy nhiên, trong “thập niên im lặng” 1770, Kant quay trở lại với triết học có hệ thống, chặt chẽ, đứng về phía Wolff để chống lại những người (kể cả bản thân ông thời trẻ) “không có mục đích nào khác hơn là muốn vứt bỏ hết các ràng buộc nghiêm ngặt của khoa học” (PPLTTT B 37). Với việc công bố quyển PPLTTT năm 1781, ông đã mở đầu giai đoạn thứ ba của thời Khai minh, tức giai đoạn tìm cách nối kết thuyết hoài nghi phê phán với sự nghiêm xác có hệ thống.

Trong Lời tựa cho ấn bản I cuốn PPLTTT, Kant mô tả thời đại của ông như một thời đại của sự phê phán; phê phán tôn giáo, chính trị và thậm chí cả bản thân lý tính. Sự phê phán đòi hỏi phải đặt những niềm tin tôn giáo, chính trị và trí tuệ vào dưới “sự kiểm nghiệm tự do và công khai” (PPLTTT A 12) để dành việc phán quyết cho “sự nhất trí của cộng đồng những người công dân tự do, trong đó ai ai cũng có thể phát biểu không chút ngần ngại mọi ý kiến thắc mắc và bất đồng của mình, thậm chí có cả quyền phủ quyết nữa” (PPLTTT A 739/ B 767). Trong bài viết “*Beanwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*” [Trả lời cho câu hỏi: Khai minh là gì?] (1784), ông định nghĩa “sự Khai minh” bằng những thuật ngữ tương tự. Khai minh được định nghĩa thời danh như “việc thoát khỏi sự không trưởng thành do tự mình chuốc lấy” hay như việc không có khả năng phán đoán mà không có sự hướng dẫn của người khác. Việc tự-giải thoát này có thể đạt được một cách ngoại lệ nơi các cá nhân, nhưng nổi trội hơn thì đó là công việc của một quần chúng biết sử dụng lý tính của mình một cách tự do. Quần chúng không phải quy phục sự hướng dẫn của tôn giáo, cũng không quy phục sự hướng dẫn của nhà nước, mà chỉ quy phục sự hướng dẫn của lý tính riêng của mình. Khẩu hiệu của Frederick II “Cứ việc lý luận đi, muốn lý luận bao nhiêu cũng được và về cái gì cũng được, nhưng phải tuân lệnh!” chỉ ra cho Kant thấy rằng ông sống, nếu không phải trong một “thời đại đã được khai minh”, thì cũng trong “một thời đại đang được khai minh”, một thời đại trong đó ít nhất một số trở ngại cho việc sử dụng lý tính một cách tự do, công khai đã được loại bỏ.

Nhiều nhà phê bình đã xem việc Kant sẵn sàng làm cho quan điểm của mình về sự khai minh thích nghi với nhà nước của Frederick như một luận cứ mạnh mẽ để chống lại triết học của ông. Tuy nhiên, trên nhiều phương diện, lập trường của ông là cực kỳ nhất quán, nhất là vì ông tin rằng sự tự do tư duy đã tạo ra năng lực hành động một cách tự do, trong khi điều ngược lại không tất yếu sẽ như vậy. Ông cũng phân biệt giữa trách nhiệm được thực thi khi ta sử dụng lý tính một cách công khai với trách nhiệm được thực thi khi ta đảm nhận một “chức vụ” riêng, như trách nhiệm của vị giáo sĩ hay của người công chức: đối với Kant, cái trước luôn có sự ưu tiên. Theo cách này, khu vực công của lý tính trở thành cơ quan có thẩm quyền cao nhất của sự phê phán, cho dù những phán đoán được tuyên bố trong khu vực ấy là không chính thống về mặt tôn giáo, hay “đưa ra sự phê phán thẳng thắn về sự lập pháp hiện hành” (KMLG, tr. 41, tr. 59).

Những lập luận xoay quanh ý nghĩa của sự Khai minh được Kant khơi gợi đã gây lên một tiếng vọng quan yếu trong thế kỷ XX, một tiếng vọng phần lớn được truyền cảm hứng bằng việc Nietzsche mở rộng một cách tàn nhẫn sự phê phán của thời Khai minh đối với chính bản thân lý tính. Lập luận này tiêu biểu trong phê phán của Adorno và Horkheimer về lý tính công cụ [instrumental] trong *Dialektik der Aufklärung [Phép biện chứng của Khai minh]* (1944), cũng như trong tác phẩm của các triết gia Pháp như Derrida (1967), Foucault (1984) và Lyotard (1983). Trong một cuộc luận chiến có ảnh hưởng, Jürgen Habermas (1984) trong *Philosophische Diskurse der Moderne [Diễn ngôn triết học về Hiện đại]* (1985) đã cáo buộc những tác giả ấy là chống lại sự Khai minh. Tuy nhiên, có vẻ chính xác hơn nếu mô tả họ như những người đã được khai minh một cách tinh túy, khi khảo sát một cách công khai những hệ quả của việc mở rộng xung lực phê phán của thời Khai minh đối với chính lý tính mang rõ nét tinh thần của Kant.

Hoàng Phú Phương dịch

Khái niệm (Đức: Begriff; Anh: concept)

Xem thêm: Phạm trù, Nhận thức luận, Tưởng tượng (sự), Siêu hình học, Biểu tượng, Tổng hợp (sự), Giác tính, Nhất thể (sự)

Chữ tiếng Đức cho “khái niệm” là *Begriff*, dịch từ quá khứ phân từ của động từ Latinh *concipere*: “nắm bắt và giữ lấy”. Trong vai trò một danh từ, nó không xuất hiện trong từ vựng triết học cho mãi tới cuối thế kỷ XVII, trước đó, nó có nghĩa là một “tóm lược nhanh” về một tài liệu hay thỏa thuận pháp lý, hay thậm chí một hình tượng thi ca. Thuật ngữ này được Leibniz sử dụng lần đầu trong một văn cảnh nhận thức luận và lôgic học, chủ yếu có lẽ trong tác phẩm quan trọng *Meditations on Knowledge, Truth and Ideas* (1784, xem Leibniz, 1976, tr. 291-5). Cuốn sách này đặt tên cho sản phẩm của sự khái niệm hóa là “khái niệm”, một thuật ngữ chế tác cố ý nhằm chống lại việc lệ thuộc theo kiểu Descartes vào những thuật ngữ như “ý niệm” (*idea*) “quan niệm” (*conception*) [mặc dù Leibniz cũng sử dụng cả những thuật ngữ này]. Thuật ngữ chế tác này đã được Wolff chấp nhận trong tác phẩm *Lôgic học* của ông, và nhờ đó, trở nên bộ phận của ngôn ngữ triết học Đức. Từ điển *Philosophisches Lexicon* (1737) của Meissner cho rằng hai thuật ngữ *notio* và *idea* là đồng nghĩa với *Begriff*, song chúng rõ rệt là đang trong tiến trình phân biệt khỏi nhau. Khái niệm được Leibniz và những đệ tử của ông định nghĩa rộng là “bất kỳ biểu tượng nào về sự vật” và được phân loại theo các cấp độ rõ ràng, phân minh, hoàn chỉnh, và thích đáng của chúng. Đây chính là văn cảnh khi Kant bắt đầu sử dụng thuật ngữ khái niệm trong các trước tác tiền phê phán của mình, và những sự nhập nhằng tồn đọng trong cách sử dụng thuật ngữ này đã được Kant mang vào triết học phê phán, đặc biệt là ở mối quan hệ giữa các nghĩa nhận thức luận và nghĩa lôgic của thuật ngữ.

Bản thân nghiên cứu của Descartes về sự khái niệm hóa từng bị Leibniz phản bác là một sự can thiệp vào một cuộc tranh cãi triết học rất xa xưa về bản tính của nhận thức và nguồn suối của nó. Aristoteles đặt ra các thuật ngữ cho cuộc tranh luận này khi xét lại triết học Hy Lạp thời kỳ đầu trong cuốn *Siêu hình học*. Ông phê phán các tiền bối của mình về việc “cho rằng

nhận thức là cảm giác” và việc đi tìm các nguồn gốc của nhận thức nơi sự “biến đổi vật chất” [Aristoteles, 1941, 1009b]. Ông đã du nhập một sự phân biệt giữa hai thao tác của tâm thức – *aisthesis* và *noesis* – tức “tri giác” và “tư duy”. Sự phân biệt này, trong khi giải quyết được một số vấn đề, cũng đặt ra những vấn đề khác, lâu dài và phức tạp. Về cơ bản, nếu *noesis* và *aisthesis* thực sự là những thao tác khác nhau, làm sao chúng có thể quan hệ với nhau để sinh ra nhận thức? Một lựa chọn ở đây là rút *noeta* ra từ *aistheta*, tức ưu tiên dành cho cảm giác, còn lựa chọn khác là rút *aistheta* ra từ *noeta*, ưu tiên cho tư duy. Lựa chọn thứ nhất được những nhà nguyên tử luận như Democritus theo đuổi (song như chúng ta sẽ thấy, trong số đó không có Epicurus), trong khi lựa chọn thứ hai được những người theo phái Platon và sau này là phái Platon-mới theo đuổi. Lập trường của Aristoteles là một sự kết hợp phức tạp từ cả hai lập trường, coi cả *aistheta* lẫn *noeta* đều là những mô thức khả niệm và mô thức khả giác được trừu tượng hóa mà ra. Trường phái Epicurus phát triển một thỏa hiệp xa hơn, và rất có ý nghĩa với Kant: trong thỏa hiệp đó các giác quan được cho là sản tạo ra những hình ảnh cảm tính, là những gì được tâm thức lĩnh hội theo kiểu dự đoán. Những *noeta*, nói cách khác, dự đoán hình thái của những *aistheta*, song không có ý nghĩa nếu tách rời khỏi chúng.

Những nhà theo thuyết Aristoteles vào thời Trung đại đã phát triển một phiên bản cực kỳ tinh vi đối với nghiên cứu của Aristoteles về sự trừu tượng của các mô thức khả niệm và khả giác. Tuy nhiên, vào thế kỷ XVII, nghiên cứu này đã bị thu hẹp do sự tập trung vào vấn đề khái niệm hóa, hay vấn đề trừu tượng hóa các ý niệm và quan niệm từ kinh nghiệm cảm tính. Chủ thể người được phân chia thành những quan năng gồm cảm năng và trí tuệ, và vấn đề của việc làm thế nào đưa dữ liệu của cảm năng và ý niệm thuộc trí tuệ lại với nhau đã được giải quyết, hoặc theo lối duy lý, coi cảm năng sinh ra từ ý niệm, hoặc theo lối duy nghiệm, coi các ý niệm sinh ra từ cảm năng. Để tránh khỏi sự bế tắc này, Leibniz đã đặt các dữ liệu cảm giác và ý niệm vào một chuỗi biểu tượng liên tục và tạo cho chúng cái tên chung là “khái niệm”. Tuy nhiên, đệ tử của ông là Christian Wolff đã mang lại cho thuật ngữ này một bước ngoặt duy lý và lại gây nên những phản bác từ các nhà duy nghiệm. Những phản đối này, đến lượt chúng, vào những năm 1730 đã dẫn tới nỗ lực của triết gia theo trường phái Wolff là Baumgarten, người tìm cách làm sáng tỏ vấn đề qua việc tái lập sự phân biệt cổ đại giữa *aisthesis* và *noesis*.

Chính trong văn cảnh không nhất quán về thuật ngữ này mà Kant đã phát triển nghiên cứu của ông về khái niệm. Phiên bản của ông phức tạp không chỉ bởi tính mập mờ nước đôi cố hữu trong thuật ngữ, mà còn bởi mối quan hệ gần gũi giữa vấn đề nhận thức luận về sự khái niệm hóa, tức tính giá trị hiệu lực của mối liên hệ giữa khái niệm và thế giới, với vấn đề lôgic học về phán đoán, hay việc sử dụng các khái niệm để tạo ra những phán đoán có giá trị hiệu lực. Kant nối kết cả hai vấn đề trong lôgic học siêu nghiệm ở cuốn phê phán đầu tiên (PPLTTT), song trước đó ông cũng đã chuẩn bị cho bước đi này ở các trước tác tiền phê phán. Trong những trước tác đó, ông tránh cả hai cách tiếp cận cực đoan của sự đối lập duy lý-duy nghiệm bằng cách không cho rằng các khái niệm được rút ra từ sự trừu tượng hóa từ tri giác cảm tính, hoặc từ nguyên tắc duy lý về sự không-mâu thuẫn; thay vào đó, ông tìm đến tiến trình phản tư có tính tưởng tượng về mô thức và nội dung của kinh nghiệm. Trong cuốn BSL, ông nhắc đến năng lực nền tảng của tâm thức con người: “biến các biểu tượng thành những đối tượng của tư duy”. Bởi vậy, khái niệm về một vật thể rắn không sinh ra từ kinh nghiệm về một vật thể như vậy, cũng không từ sự tất yếu duy lý, mà nhờ việc triết gia tái hiện (hình dung) cho bản thân những gì đã biết về một vật thể như thế, và phản tư về chính sự tái hiện (hình dung) này. Sự phản tư coi những gì được biết một cách trực tiếp về một vật là thuộc tính của vật ấy, và nếu nó thấy một vật sẽ không thể quan niệm được nếu thiếu thuộc tính, nó liền chuyển hóa thuộc tính đó thành khái niệm về vật. Trong trường hợp của một vật thể, thuộc tính “không thể thâm nhập” trước hết được trừu tượng hóa, rồi sau đó được phản tư; sau khi nó được nhận diện là không thể thiếu đối với tư tưởng về vật thể ấy, có lẽ nó sẽ được chấp nhận là một khái niệm (tr. 58, tr. 102).

Trong khi phân tích về tiến trình của sự khái niệm hóa này, Kant đã khám phá ra hai loại khái niệm. Loại đầu gồm có những khái niệm phái sinh hay phức hợp, mở ngõ cho sự phân tích, và loại thứ hai bao gồm những khái niệm được miêu tả trong SHHĐL là “đơn giản và không thể phân tích”, cũng như được miêu tả ở chỗ khác là “cơ bản” (basic) và “sơ khai”

(elementary). Kant cũng miêu tả các khái niệm gốc như là “những phán đoán” cơ bản không thể chứng minh, tức là những phương tiện “sản tạo” ra nhận thức. Ở giai đoạn này, Kant chưa có ý tưởng cụ thể gì về các đặc tính của những khái niệm cơ bản kiểu ấy, trừ việc chúng “không thể phân tích”. Cuộc tìm tòi của ông về những đặc tính của chúng sẽ là một trong những nguồn mạch của triết học phê phán sau này.

Sau hơn một thập kỷ phản tư về những nguồn mạch và phạm vi của các khái niệm cơ bản, Kant đã biến chúng, trong lớp áo của những “phạm trù”, thành đối tượng đệ nhất của khảo sát siêu hình học. Ông khám phá rằng chúng có một số đặc tính quan trọng phân biệt chúng với các sản phẩm khác của sự khái niệm hóa. Cả khái niệm cơ bản lẫn khái niệm phái sinh, nói chung, đều được phân biệt với các trực quan. Tuy tất cả đều là những sự nhận thức, song các trực quan là cá biệt (singular) trong khi các khái niệm là những biểu tượng phản tư hay tổng quát. Các khái niệm phái sinh hay “thường nghiệm” được rút ra từ kinh nghiệm bằng sự so sánh, phản tư và trừu tượng hóa, trong khi “các khái niệm cơ bản hay thuần túy không được trừu tượng hóa từ kinh nghiệm” (L tr. 590) và “được khảo sát bởi Siêu hình học”. Khi đã tạo ra được sự phân biệt này, Kant phải đối mặt với vấn đề của việc làm thế nào các khái niệm thuần túy này có quan hệ với các trực quan. Nếu sử dụng chúng mà không có các đối tượng kèm theo, chúng sẽ trở thành những ý niệm, tức những khái niệm không có bất kỳ đối tượng khả hữu nào của kinh nghiệm. Song, điều gì sẽ ngăn cản tất cả những khái niệm thuần túy đó không trở thành những ý niệm?

Giải pháp của Kant trong PPLTTT là sẽ coi các khái niệm thuần túy tiên nghiệm của giác tính là nền tảng (fundamental) cho kinh nghiệm. Bắt đầu với các chức năng khác nhau của phán đoán do giác tính thực hiện, Kant tiến tới việc miêu tả các khái niệm trong vai trò một trật tự song hành của “các khái niệm về trực quan nói chung”, làm cho trực quan phù hợp với phán đoán. Các phán đoán thống nhất cái đa tạp, và những nhất thể cơ sở mà hành vi phán đoán phải dựa vào để hoàn tất được, chính là các phạm trù. Bởi vậy các khái niệm thuần túy của giác tính hay các phạm trù được rút ra từ bảng các phán đoán (tạo thành bốn nhóm dưới các đề mục: lượng, chất, tương quan và tình thái). Những khái niệm này tự làm cho mình phù hợp với các điều kiện của hiện tượng trong không gian và thời gian, một tiến trình được Kant diễn tả bằng thuyết niệam thức (schematism), hoặc làm cho các trực quan phù hợp với những khái niệm này nhờ vào sự dự báo các trực quan trong khuôn khổ của hệ thống các nguyên tắc. Trong PPLTTT, Kant tập trung vào cách sau, phát triển lập trường kiểu Epicurus rằng *noeta* (các khái niệm) dự báo hình dạng, là nơi *aestheta* (các trực quan) được trình bày cho giác tính.

Tham vọng của “lôgic học siêu nghiệm” trong cuốn PPLTTT là cải tổ siêu hình học trên cơ sở một sự hợp nhất các phương diện nhận thức luận và lôgic học về khái niệm. Nghiên cứu thứ nhất nhìn nhận khái niệm như một chức năng của sự thống nhất của phán đoán, trong khi nghiên cứu thứ hai coi nó như một *noeta* có quan hệ với một *aestheta*. Trong nghiên cứu sau, khái niệm giữ vị trí của nó bên trong vấn đề chung theo kiểu Kant về sự tổng hợp, với hàm ý của nó về sự tự do, tính tự khởi và sự hữu hạn. Phương diện này được phát triển trong lôgic học hệ thống của các nhà duy tâm Đức – Fichte, Schelling, và trên hết là Hegel. Trong tác phẩm *Khoa học Lôgic* (1812), Hegel đã khai thác những sự mơ hồ trong nghiên cứu kiểu Kant về khái niệm, cho thấy rằng nỗ lực hòa giải lôgic học và nhận thức luận của nó được thấm nhuần bởi một môn bản thể học, và rằng mối quan hệ nước đôi của nó giữa khái niệm và trực quan có thể được phân tích theo kiểu mối quan hệ giữa tính phổ biến, tính đặc thù và tính cá biệt.

Đề án của lôgic học siêu nghiệm bị thách thức nghiêm trọng trong thế kỷ sau Kant, với sự chỉ trích tập trung vào bản tính của khái niệm. Với Frege, các khái niệm là khách quan và chỉ tuân theo luật lôgic; không được lẫn lộn chúng với các “ý niệm” nhận thức luận. Chỉ trích Kant một cách trực tiếp, Frege khẳng định rằng “khái niệm có một sức mạnh thâm tócm cao hơn nhiều so với sức mạnh nhất thể hóa của thông giác tổng hợp” (Frege, 1950, § 47). Wittgenstein đã thực hiện một sự chuyển vị (dislocation) tương tự đối với lôgic học siêu nghiệm khi ông xét khái niệm không trong mối liên hệ của nó với thế giới thông qua tri giác, mà trong mối liên hệ cú pháp của nó với các khái niệm khác. Các phê phán theo kiểu Kant-mới về những nghiên cứu có tính duy nghiệm và tâm lý học cũng đưa ra một cách tiếp cận khác về

nguồn gốc của khái niệm. Bàn thảo của họ về sự “hình thành khái niệm” coi nó không phải là một tiến trình tâm lý nội quan, cũng không phải một tiến trình của sự trừu tượng hóa từ các dữ liệu sẵn một cách thường nghiệm, mà họ trở về với Kant để coi nó như một hình thức của sự phản tư siêu nghiệm. Husserl đã phát triển một phiên bản quan trọng từ cách tiếp cận này qua việc tìm tiến trình hình thành khái niệm nơi tác vụ của sự tưởng tượng, phân biệt “kinh nghiệm sống trải của sự tưởng tượng” với tiến trình tâm lý lẫn tiến trình trừu tượng.

Như Huy dịch

Khái niệm của giác tính (các) [Đức: Begriffe des Verstandes, Anh: concepts of the understanding]

Xem thêm: Phạm trù (các), Khái niệm (các), Giác tính

Các khái niệm thuần túy của giác tính là tên gọi khác của các phạm trù (xem PPLTTT A 79/B 105).

Thân Thanh dịch

Khái niệm của lý tính (các) [Đức: Vernunftbegriffe/Ideen; Anh: concepts of reason]
→ Lý tính

Khái niệm phái sinh (các) [Hy Lạp: Katägoroumena; Latinh: Praedicabilia; Đức: Prädikabilien; Anh: predicables]

Xem thêm: Phạm trù, Predicament [phạm trù], Bảng các phạm trù

Trong truyền thống Aristoteles, các phạm trù phái sinh là năm, đôi khi là sáu thuộc từ có thể được khẳng định hoặc phủ định của chủ từ trong một mệnh đề lôgic. Các khái niệm phái sinh là “sự định nghĩa”, “loài”, “sự dị biệt”, “thuộc tính”, “tùy thể” và “giống”. Kant sử dụng thuật ngữ này có khác đi nhiều so với nghĩa đã được tiếp nhận, vì đối với ông, chúng quy chiếu đến “*những khái niệm thuần túy nhưng có tính phái sinh của giác tính*” (PPLTTT tr. A 82/B 108). Từ bảng các phạm trù, Kant rút ra tập hợp các chức năng thuần túy của giác tính, và bằng việc gán những chức năng ấy cho “các đối tượng nói chung”, Kant tạo ra “những khái niệm thuần túy của giác tính”. Từ những khái niệm thuần túy này ta rút ra một “danh mục hoàn chỉnh” về các khái niệm phái sinh nảy sinh từ sự nối kết giữa các phạm trù với nhau và giữa các phạm trù với các mô thức của trực quan là không gian và thời gian (xem SL § 39). Trong PPLTTT, Kant cố tình không đưa ra “bảng kết toán hoàn chỉnh” về các khái niệm phái sinh, mà đưa ra một số ví dụ hữu ích. Từ phạm trù nhân quả ta rút ra các khái niệm phái sinh: “lực”, “tác động” và “bị tác động”; từ phạm trù cộng đồng tương tác ta rút ra các khái niệm phái sinh: “hiện diện” và “đề kháng”; từ phạm trù tình thái ta rút ra các khái niệm phái sinh: “sự ra đời”, “sự mất đi”, và “sự biến đổi” (PPLTTT A 82/B 108).

Trần Kỳ Đồng dịch

Khái niệm phản tư (các) [Đức: Reflexionsbegriffe; Anh: concepts of reflection]

Xem thêm: Tính nước đôi, Phạm trù (các), Khái niệm (các), Mô thức, Đồng nhất, Bên trong/Bên ngoài, Phán đoán, Chất thể, Định hướng, Phản tư.

Trong một hành vi phán đoán, các khái niệm phản tư được dùng để so sánh các khái niệm được mang lại với nhau và với các trực quan, và vì thế không giống như các khái niệm của giác tính, chúng không quy chiếu đến một đối tượng nào. Kant liệt kê ra các khái niệm phản tư như: đồng nhất và dị biệt, nhất trí và đối lập, bên trong và bên ngoài, chất thể và mô thức (PPTT A

260-80/B 316-36). Chúng là những khái niệm định hướng được năng lực phán đoán áp dụng cho cả những khái niệm lẫn những trực quan, và do đó dễ sa vào tính nước đôi (amphiboly), tức là bị sử dụng một cách không chính đáng để lướt bỏ sự phân biệt giữa giác tính và trực quan. Đối với Kant, các khái niệm phản tư biểu thị một thao tác của quan năng phán đoán trước khi có hành vi phán đoán làm nhiệm vụ tổng hợp khái niệm và trực quan lại. Việc làm đi trước này của phán đoán phản tư về tính chất của một biểu tượng (biểu tượng là [thuộc về] một khái niệm hoặc là một trực quan) thông qua sự phản tư siêu nghiệm, và do đó xác định vị trí cho biểu tượng ấy dựa theo môn định vị học siêu nghiệm (transcendental topic).

Theo Kant, định vị học siêu nghiệm, “không chứa đựng gì hơn bốn chủ đề về mọi sự so sánh và phân biệt vừa nói trên đây. Chúng khác với các phạm trù ở chỗ thông qua chúng, đối tượng không được diễn tả theo những gì cấu tạo nên khái niệm (lượng, thực tại) trong tất cả tính đa tạp, nhưng chỉ trình bày sự so sánh những biểu tượng; sự so sánh này vốn đi trước khái niệm về những sự vật. Nhưng sự so sánh này lại cần có sự phản tư ngay từ đầu, tức một sự xác định vị trí của những biểu tượng về những sự vật đang được so sánh, xem chúng là do giác tính thuần túy suy tưởng hoặc do cảm năng mang lại trong hiện tượng” (PPTT A 269/ B 325). Trên cơ sở của nghiên cứu này về các khái niệm phản tư, Kant lên án Leibniz và Locke là đã sử dụng một cách dùng nước đôi các khái niệm này; người trước thì dùng chúng để “trí tuệ hóa các hiện tượng, còn người sau thì “cảm tính hóa các khái niệm của giác tính” (PPTT A 271 /B 327). Sự nguy hiểm của cách dùng nước đôi các khái niệm phản tư, (như: đồng nhất và dị biệt), là ở chỗ nó cho phép các khái niệm này “đi bừa vào bản thể học” và xuất hiện ra như thể chúng là những đặc tính của các sự vật chứ không phải là một phương tiện định hướng phán đoán.

Đinh Hồng Phúc dịch

Khẳng định (sự) [Đức: Affirmation; Anh: affirmation] → Tồn tại, Phủ định, Hư vô, Thực tại, Siêu nghiệm

Khế ước [Đức: Vertrag; Anh: contract]

Xem thêm: Liên tục (tính), Công bằng, Luật pháp, Hôn nhân, Bốn phận, Tài sản, Pháp quyền, Nhà nước, Ý chí

Khế ước đã trở thành hình thức ngự trị của quan hệ xã hội trong xã hội hiện đại, mang lại hình thái cho các quan niệm của ta về năng lực ý chí, sự đồng thuận và bốn phận. Do bị giới hạn ngay từ khởi nguyên trong bộ *Digest* của Justiana trong luật La mã đối với các bốn phận theo luật tư pháp giữa các công dân, phạm vi của khế ước được mở rộng vào đầu thời hiện đại để bao hàm không chỉ sự thành lập nhà nước (như trong *Contrat social* [Khế ước xã hội] của Rousseau, 1762) mà cả những mối quan hệ luân lý và đạo đức. Triết học thực hành của Kant, rõ ràng đã thúc đẩy việc mở rộng phạm vi của khế ước, đặc biệt là quyền SHHĐL. Điều này có được là nhờ sự hệ thống hóa các khái niệm luật pháp La mã vốn đã được các triết gia về luật thuộc phái Wolff đẩy đến cực đoan trong giai đoạn trực tiếp trước Kant.

Kant định nghĩa một khế ước bằng “hai hành vi xác lập một quyền: một sự hứa hẹn và sự chấp nhận nó” (SHHĐL, tr. 284, tr. 102). Vì ông muốn phát triển một nghiên cứu siêu nghiệm về khế ước, nên ông đã trừu tượng hóa khỏi nội dung của các khế ước – tức những đối tượng của chúng – và tập trung vào hình thức của bốn phận. Theo đó, ông nhấn mạnh đến phương diện nhân thân (personal) hơn phương diện hiện thực của khế ước, không xem sự bàn giao và sở đắc như những bộ phận có tính cách cấu tạo của một khế ước, mà chỉ xem như các kết quả của nó. Để đảm bảo kết quả mong muốn, Kant định đề hóa ba bộ phận của một khế ước: một người hứa hẹn, một người chấp thuận, và một người bảo lãnh. Điều này dẫn đến một sự nhân đôi các khế ước, tức khế ước giữa người hứa hẹn và người chấp thuận được bổ sung bằng khế ước giữa người hứa hẹn và người bảo lãnh. Kant tiến hành phân chia các khế ước thành ba loại. Loại thứ nhất công nhận “sự sở đắc đơn phương” và là một “khế ước cho không” như sự tin

tưởng, sự cho mượn và quà tặng. Hình thức thứ hai của khế ước – “khế ước nhiều nghĩa vụ hơn” – công nhận sự sở đắc đối với cả hai bên, gồm sự đổi chác, mua bán, cho vay và sự môi giới. Nhóm thứ ba gồm các khế ước của sự bảo đảm mang lại sự an toàn thông qua sự cầm cố và sự đảm nhận nghĩa vụ pháp lý. Với điều này, Kant phát triển một loại hình học [typology] về các khế ước nhấn mạnh hình thức nhân thân của nghĩa vụ pháp lý và bốn phạm loại hơn là những đối tượng hiện thực của khế ước.

Sự nhấn mạnh các phương diện nhân thân của khế ước nảy sinh từ việc đặc trưng hóa ý chí luận của Kant về hành vi lập khế ước. Các yếu tố “có tính cách chuẩn bị” và “có tính cách cấu tạo” của một khế ước được dành để hoàn thành một sự thống nhất của ý chí giữa các bên. Trong giai đoạn chuẩn bị của việc “thương thảo” một khế ước, một đề nghị được đưa ra và được tán thành; điều này được tiếp tục trong giai đoạn cấu tạo hay ký kết bằng một sự hứa hẹn và một sự chấp thuận. Cái được sở đắc thoát đầu không phải là một quyền hiện thực đối với một sự vật bên ngoài, mà là một quyền “đối với một nhân thân (*Person*) ... một quyền hành động dựa theo tính nhân quả của họ (lựa chọn của họ) để thực hiện cái gì đó cho tôi...” (SHHĐL, tr. 274, tr. 93). Một quyền đối với một sự vật chỉ xảy ra sau sự thực hiện, nhưng sự chuyển nhượng quyền sở hữu lại gây ra những vấn đề đáng kể cho nghiên cứu của Kant về khế ước. Nếu mọi quyền đều có tính nhân thân tự nền tảng, thì một khe hở trong sự sở hữu sẽ nảy sinh trong diễn trình chuyển nhượng một đối tượng từ bên này sang bên kia. Kant ra sức giải quyết khó khăn này bằng cách viện đến một ý chí thống nhất thứ ba, bao gồm ý chí của cả hai phía ký kết để mang lại sự liên tục của sự sở hữu ngay trong khi đối tượng được chuyển trao từ phía này sang phía kia.

Kant đã mở rộng phạm vi của khế ước từ những sự giao dịch về cơ bản là thương mại giữa các cá nhân đến những mối quan hệ chính trị và đạo đức. Một ví dụ tai tiếng là định nghĩa của ông về hôn nhân như khế ước đảm bảo “sự hợp nhất của hai con người khác phái nhằm sở hữu những thuộc tính tính dục của nhau suốt đời” (SHHĐL, tr. 277, tr. 96 – một ví dụ phức hợp đe dọa sự phân biệt giữa sự chiếm hữu hiện thực và sự chiếm hữu nhân thân) [Xem mục từ: Hôn nhân]. Ông cũng bàn về việc đặt nền tảng cho một nhà nước bằng ý niệm về một khế ước nguyên thủy, như “hành vi nhờ đó một dân tộc biến chính mình thành một nhà nước” (SHHĐL, tr. 315, tr. 127). Trong khế ước này, mọi người trao đổi sự “tự do bên ngoài” của họ để lấy “tự do công dân”. Ba khế ước riêng biệt thực tế được cam kết trong sự hình thành nhà nước: Khế ước đầu là giữa các công dân tương lai trong đó “mỗi người bổ sung cho người khác để hoàn thiện hiến pháp hay thể chế của một nhà nước” (SHHĐL, tr. 315, tr. 127); khế ước thứ hai là giữa nhân dân với một vị nguyên thủ, tức khế ước của “sự lệ thuộc”; và khế ước thứ ba là giữa vị nguyên thủ với nhân dân qua đó “mỗi thần dân được chia phần các quyền hạn của mình” (SHHĐL, tr. 316, tr. 127). Ý niệm về khế ước nguyên thủy này mang lại một ý niệm điều hành để qua đó “suy tưởng về tính chính đáng/hợp pháp của một nhà nước” (SHHĐL, tr. 315, tr. 127) và vì thế “bao hàm một bốn phạm về phía thẩm quyền lập pháp để tạo nên loại chính quyền phù hợp với ý niệm về khế ước nguyên thủy” (SHHĐL, tr. 340, tr. 148). Kant mở rộng khế ước nguyên thủy này bên trong một nhà nước thành khế ước nguyên thủy giữa các nhà nước, đề xuất một “liên minh các dân tộc” đặt cơ sở trên một sự liên hợp các chủ quyền tối cao.

Ảnh hưởng gián tiếp của nghiên cứu của Kant về khế ước là không thể đo đếm được, vì những nghiên cứu trên lĩnh vực khế ước của ông về sở hữu, chính quyền và những mối quan hệ quốc tế đã làm nảy sinh một khối thư tịch luận chiến khổng lồ không còn mấy quan hệ đến các văn bản gốc của ông và những ý đồ của chúng.

Hoàng Phú Phương dịch

Khiếp sợ (sự) [Đức: Furcht; Anh: fear]

Xem thêm: Kịch động (sự), Xấu/ác (cái), Xúc cảm/tình cảm, Cao cả (cái)

Sự khiếp sợ được định nghĩa là “mối ác cảm với nguy hiểm” và có nhiều cấp độ khác nhau,

từ sự lo lắng (anguish), sự lo sợ (anxiety), sự hãi hùng (horror) đến sự kinh hãi (dread) (NH § 77). Sự lo sợ, chẳng hạn, được định nghĩa là “sự khiếp sợ về một đối tượng báo trước một cái xấu không được xác định”, còn sự lo lắng là sự khiếp sợ nổi kết với sự phản tư. Cảm xúc đó có thể được gây ra bằng những khiếp sợ về cái cao cả, nó không phải là sự khiếp sợ thực sự, mà là một sự kinh ngạc đến chóng mặt làm gương điển hình cho ưu thế của trí tưởng tượng trước bản tính tự nhiên bên trong và giới tự nhiên bên ngoài.

Thân Thanh dịch

Khoa học tự nhiên [Đức: Naturwissenschaft; Anh: natural science] → Vật chất, Vận động, Hiện tượng học, Động lực học, Triết học

Không gian [Hy Lạp: kora; Latinh: spatium; Đức: Raum; Anh: space]

Xem thêm: Cảm năng học, Lực, Đối ứng không đồng dạng (các), Trực quan, Siêu hình học, Không gian và Thời gian, Thời gian

Trong quyển *Vật lý học* (Physics), Aristoteles khảo cứu một số “khó khăn có thể nảy sinh về bản tính cơ bản” của không gian (*Những tác phẩm nền tảng của Aristoteles* , Richard McKeon biên tập, 210a, 12), hướng những nhận xét phê phán của ông chống lại quan niệm của Platon về sự đồng nhất hóa không gian (hay cái chứa đựng, *kora*) với vật chất (*hyle*).

Khó khăn cơ bản trong việc lĩnh hội “bản tính cơ bản” của không gian nảy sinh từ việc không thể áp dụng sự phân biệt giữa chất thể và mô thức vào không gian, một đặc điểm được nêu bật qua sự vận động trong không gian, vì “trong chừng mực [không gian] tách rời với sự vật, nó không phải là mô thức: với tư cách (qua) cái chứa đựng, nó khác với vật chất” (*sđđ*, 209b, 31). Aristoteles gợi ý rằng không gian là “ranh giới của vật chứa đựng, ở đó nó tiếp xúc với cái được chứa đựng” (*sđđ* , 2121, 6), từ đó nối kết hai phương diện chất thể và mô thức của không gian vào trong ý niệm về ranh giới. Phần lớn tư duy về không gian về sau vẫn còn nằm trong phạm vi định nghĩa của Platon và Aristoteles, với những lập trường dao động giữa quan niệm của Platon xem không gian như một cái chứa đựng hoặc “cái bình chứa” các đối tượng đang vận động, và quan niệm của Aristoteles coi không gian như những ranh giới của một cái chứa đựng hoặc cái bình chứa. Sự khó khăn cơ bản được Aristoteles nhận diện đó vẫn tiếp tục tồn tại trong truyền thống triết học, và ở việc làm sao nhận rõ bản tính của không gian nếu nó không đồng nhất với chất thể hoặc mô thức.

Cách hiểu của Descartes về không gian nghiêng về lập trường của Platon, khi đồng nhất không gian với “quảng tính trong chiều dài, chiều rộng, và chiều sâu” (Descartes, *Những nguyên lý triết học* , V. R. Miller, R. P. Miller, Dordrecht, D. Riedel dịch, tr. 46). Bằng cách xem quảng tính như bản thể vật chất, Descartes có thể xem sự thay đổi vị trí như cái gì phụ thuộc, và bảo lưu được sự đồng nhất giữa không gian và quảng tính: “ta gán sự thống nhất về loài cho quảng tính của không gian, sao cho khi vật thể, cái lấp đầy không gian, bị thay đổi, thì quảng tính của bản thân không gian không được xem là đã bị thay đổi mà vẫn là một và cùng một quảng tính” (*sđđ*, tr. 44). Lập trường của Descartes làm nảy sinh một số khuynh hướng phê phán thú vị, tất cả được thể hiện nổi bật trong khảo cứu về không gian của Kant.

Một khuynh hướng, theo Newton, cắt đứt khỏi chủ trương đồng nhất hóa không gian với quảng tính của Descartes, bằng cách phân biệt không gian tuyệt đối và không gian tương đối. Không gian tuyệt đối là không gian của Thượng đế; không gian tương đối là không gian của tri giác con người: không gian tuyệt đối “không liên quan gì với bất cứ cái gì ngoại tại mà luôn đồng dạng và bất động. Còn không gian tương đối là một kích thước hay hạn độ di động nào đó của các không gian tuyệt đối; mà các giác quan của ta xác định nó qua vị trí của nó đối với các vật thể; và nó thường được hiểu là không gian bất động” (Newton, *Những nguyên lý toán học của triết học tự nhiên*, tr. 8). Một lập trường khác, được đối thủ của Newton là Leibniz phát triển, phản bác cả lập trường của Descartes lẫn Newton khi cho rằng không gian, theo một nghĩa nào đó, là có tính bản thể; trong quyển “Thư từ với Clarke” (1715-16) ông lập luận rằng

không gian thì tương đối, là một “trật tự các sự vật tồn tại đồng thời, được xét như là cùng tồn tại với nhau” (Leibniz, *Bản thảo và thư từ triết học*, Leroy E. Loemker, Dordrecht-Holland, D. Riedel dịch). Tuy nhiên, cái được không gian sắp đặt không đơn thuần là các sự vật tồn tại, mà là các bản thể siêu hình học hay các đơn tử (monads), và trật tự của chúng hoàn toàn tương thích với lý tính. Locke, cũng phê phán trường phái Descartes, coi không gian như một ý niệm đơn giản được biến thể thành những thước đo khoảng cách và thành những hình dạng. Theo Locke, hai nguồn suối của ý niệm về không gian là thị giác và xúc giác. Vì ông thấy rằng “bằng thị giác, con người lĩnh hội khoảng cách giữa các vật thể có màu sắc khác nhau, hay giữa các bộ phận của cùng một vật thể, điều đó đối với ông cũng hiển nhiên như mọi người thấy chính các màu sắc” (Locke, *Luận về giác tính con người*, tr. 80). Bằng cách coi không gian như một ý niệm đơn giản, Locke có thể tránh được những song đề phát sinh do chỗ coi không gian như một bản thể, dù là vật chất hay phi-vật chất (sđd, tr. 85).

Trong các bài viết tiền-phê phán của thập niên 1740 và thập niên 1750, tư duy của Kant về không gian chủ yếu nằm trong truyền thống phê phán Descartes của Leibniz. Trong quyển LS, ông phê phán nhận thức của Descartes về bản thể như quảng tính bằng cách biện luận, cùng với Leibniz, rằng một vật thể có một lực trước khi có quảng tính, và do vậy quảng tính ấy có thể được xem như tùy thể của lực. Từ quan điểm về lực bản thể này, Kant tiếp tục tuyên bố rằng “sẽ không có không gian và không có quảng tính, nếu các bản thể không có lực mà nhờ đó chúng có thể hoạt động bên ngoài bản thân chúng” (LS §9). Tính chất của các quy luật về lực bản thể “xác định tính chất liên kết và tổ hợp của cái đa tạp của chúng” (LS §10) vốn được thể hiện trong quảng tính và không gian ba chiều. Kant nói thêm rằng nếu Thượng đế đã chọn một quy luật khác về tương quan của các lực thì hẳn sẽ dẫn đến một quảng tính và một không gian “với các thuộc tính và kích thước khác” với các thuộc tính và kích thước quen thuộc với ta, và dẫn đến một sự tuân thủ quy luật làm nảy sinh khả năng có “một khoa học về các loại không gian khả hữu này mà không nghi ngờ gì nữa, đó sẽ là công trình khó khăn nhất mà nhận thức hữu hạn có thể đảm nhận trong lĩnh vực hình học” (sđd). Với quan niệm này Kant định vị chính xác tính giá trị hiệu lực của hình học Euclid trong phạm vi những giới hạn của không gian khả hữu, chứ không phải trong không gian khả hữu duy nhất.

Mặc dù trong quyển LS, Kant vẫn tiếp tục phân tích các phương diện chủ quan của không gian, nhưng ở trong quyển này và trong các đoạn văn của quyển ĐTLVL, ông tập trung chính yếu vào luận điểm cho rằng không gian là hiện tượng của các quan hệ giữa các lực bản thể. Trong LS, ông gán “sự bất khả, mà chúng ta nhận thấy nơi bản thân chúng ta, của việc hình dung một không gian có hơn ba chiều” cho việc linh hồn được cấu tạo theo cách bị “kích động” hay “thụ nhận các ấn tượng từ bên ngoài theo bình phương nghịch đảo của các khoảng cách”. Trong ĐTLVL, Kant lại tập trung vào các quan hệ khách quan của lực bản thể vốn tạo ra không gian, và một lần nữa ông lại hướng sự tập trung một cách tự giác hơn vào việc biện hộ cho siêu hình học về lực của Leibniz chống lại hình học về quảng tính của Descartes. Hai lực chính yếu được xem xét lúc này là lực hút và lực đẩy, nhưng không gian vẫn còn được định nghĩa theo Leibniz “không phải là một bản thể mà như một hiện tượng nào đó của quan hệ bên ngoài của các bản thể” (ĐTLVL, tr. 481, tr. 57). Không gian, do đó, là sự xuất hiện của các bản thể liên quan đến lực đẩy và lực hút; nó vẫn còn được định nghĩa một cách khách quan, và ít nhất là trong văn bản này, không quy chiếu đến chủ thể.

Từ giữa thập niên 1760, nhận thức của Kant về không gian dường như đã thay đổi đáng kể; ông từ bỏ định nghĩa của Leibniz về không gian như quan hệ khách quan của các bản thể để đi tới một quan niệm có tính chủ quan hơn. Sự phát triển này nảy sinh khi Kant dường như ngày càng nghi ngờ triết học Leibniz/Wolff. Quan điểm siêu hình học theo Leibniz sơ kỳ của Kant mang lại những thức nhận về quan hệ của các lực không áp dụng cho hình học Descartes, vốn vẫn còn hiển nhiên trong quyển ĐTLVL, được kể tục trong quyển GM bằng quan điểm siêu hình học với tư cách là “khoa học về *các ranh giới của lý tính con người*” (tr. 368, tr. 354). Bằng cách nghiên cứu các ảo giác của các nhà huyền học và các triết gia trong quyển GM, Kant đánh giá cao hơn vai trò của tri giác chủ quan trong việc cấu tạo không gian. Sự thức nhận này được thấy rất rõ trong quyển DB, ở đó Kant đi từ lập trường của Leibniz đến lập trường của Newton. Có lẽ khảo luận này là sự biện hộ cho không gian tuyệt đối của Newton qua việc khai triển luận

điểm *analysis situs* của Leibniz (ông dự đoán sự ra đời của hình học tô pô), chống lại siêu hình học Leibniz. Bằng cách nghiên cứu các hiện tượng về phương hướng và định hướng trong không gian, Kant hy vọng cho thấy rằng không gian với tư cách một “sự sắp đặt” chỉ có thể được biện hộ khi quy chiếu đến không gian tuyệt đối. Ông đi từ phát biểu cho rằng “phương hướng... trong đó trình tự của các bộ phận này được định hướng, quy chiếu đến không gian bên ngoài sự vật” đến phát biểu rằng trình tự các sự vật trong vũ trụ phải được định hướng theo “không gian phổ quát như là một sự thống nhất, mà mọi quảng tính của nó phải được xem như một bộ phận” (DB, tr. 378, tr. 365-66).

Kant gắn bó với học thuyết của Newton về không gian tuyệt đối chỉ một thời gian ngắn, nhưng các phương tiện mà ông tìm kiếm để xác định tính giá trị hiệu lực của nó về “các phán đoán trực quan về quảng tính” lại có một tương lai trong sự phát triển tư tưởng của ông. Ba chiều của không gian, nói đến trong quyển LS và quyển DB, vốn được rút ra từ quy luật quan hệ giữa các lực bản thể giờ đây được gán cho kinh nghiệm của hữu thể có thân xác. Xuất phát từ ba mặt phẳng giao nhau tạo nên không gian ba chiều, Kant cho rằng “cơ sở tối hậu, trên đó ta hình thành các khái niệm của ta về phương hướng trong không gian, được rút ra từ mối quan hệ giữa các mặt phẳng giao nhau này với thân thể của chúng ta” (DB, tr. 379, tr. 366). Tất cả các định hướng trên và dưới, trước và sau, trái và phải đều rút ra từ kinh nghiệm không gian về một vật thể đứng và được mô tả là “các cảm thức rõ ràng”. Những khác biệt này trong phạm vi kinh nghiệm không gian làm nảy sinh sự xuất hiện của các đối ứng không đồng dạng (incongruent counterparts), một hiện tượng mà theo Kant đã dứt khoát bác bỏ quan niệm của Leibniz về không gian như một trật tự thuần lý, lẫn hệ luận của nó về sự đồng nhất của những cái không thể nhận thức được. Hiện tượng các đối ứng không đồng dạng, dựa trên những dị biệt không gian nền tảng, gợi cho thấy rằng các vật thể đồng nhất về mặt khái niệm lại khác nhau về mặt định hướng không gian.

Trong suốt quyển DB, Kant nhất quán quy những sự dị biệt hóa trong không gian về lại cho “*không gian tuyệt đối và nguyên thủy*” và, mặc dù không phải là đối tượng của cảm giác bên ngoài, nhưng “*không gian tuyệt đối và nguyên thủy*” là một “khái niệm nền tảng mà trên hết nó làm cho mọi cảm giác bên ngoài đó có thể có được” (tr. 383, tr. 371). Kant thừa nhận rằng sự phân biệt của Newton giữa không gian tương đối và không gian tuyệt đối “không phải không có khó khăn của nó” và rằng những khó khăn này nảy sinh “khi ta tìm cách triết lý về dữ kiện tối hậu của nhận thức của ta” (tr. 383, tr. 372). Tuy nhiên, nếu xem không gian tuyệt đối là một định đề thì đi ngược lại với định nghĩa mới của ông về siêu hình học như là khoa học về những ranh giới của lý tính con người. Do đó, hai năm sau trong quyển LA, lập trường của Kant về không gian lại thay đổi một cách triệt để, nhưng có thể nói nó xây dựng trên các lập trường ông đã xác lập cho đến lúc đó. Lập trường mới của ông phản bác sự đồng nhất vật chất với không gian của Descartes, lẫn quan điểm của Leibniz về không gian như một trật tự giống như-lý tính (quasi-rational) của các bản thể; giai đoạn [quan niệm không gian] đi theo Newton được nói tới trong quyển ĐTLVL cũng bị gạt bỏ, và quan niệm của Locke về không gian như sự trừu tượng hóa khỏi những cái khả giác bị bác bỏ một cách kiên quyết. Cái còn lại là một nhận thức về không gian như: (a) một trật tự các quan hệ giữa các đối tượng của giác quan, nhưng không có sự sắp đặt khách quan các lực bản thể làm cơ sở cho chúng; (b) sự phối kết các đối tượng của giác quan dựa vào những khác biệt phi-khái niệm; (c) tạo ra các đối tượng khả hữu của giác quan mà không rút ra từ chúng; và (d) một hiện tượng không thể tách rời với kinh nghiệm của con người về việc có một cơ thể.

Sự chuyển sang một nhận thức chủ quan hơn về không gian trùng hợp với một định nghĩa mới về siêu hình học. Siêu hình học không còn được đánh đồng với khoa học về các lực bản thể, giờ đây nó được coi là khoa học về những ranh giới của nhận thức con người. Theo định nghĩa mới này, hình học không còn đối lập với siêu hình học, nhưng được thừa nhận là khoa học về các quan hệ không gian. Nhưng các quan hệ không gian này cũng không còn được coi là chỉ gồm có các hình thù và các số lượng do quảng tính thể hiện, nhưng giờ đây được quy chiếu đến các thuộc tính của trực quan của con người về không gian. Trong LA, không gian không còn là “một liên kết tất yếu thực tồn và tuyệt đối, có thể nói là để nối tất cả bản thể và trạng thái khả hữu” (LA §16) nhưng đã trở thành một trong những nguyên tắc của mô thức về thể

giới khả giác. Hiểu theo cách ấy, không gian là một trực quan, nghĩa là, cùng với thời gian, nó là một bộ phận của sự phối kết thụ động của tâm trí về các đối tượng của giác quan (LA §10) và vì thế không thể tách rời với cảm năng thụ nhận của một chủ thể. Với tư cách một trực quan, không gian không tự khởi và suy lý theo cách của khái niệm, nhưng mặc dù vậy, nó phối kết các đối tượng của giác quan; nó không thâm gồm chúng vào dưới các khái niệm phổ biến, nhưng lĩnh hội chúng “một cách trực tiếp hay như cái cá biệt” và trong khi làm vậy nó “khoác cho chúng một *phương diện* nào đó” (LA §4). Hơn nữa, không gian không rút ra từ sự trừu tượng hóa khỏi các đối tượng của giác quan, nhưng là “điều kiện để một cái gì đó có thể là đối tượng của các giác quan của ta” (LA §10).

Kant nêu rõ những đặc tính này trong LA §15, nơi ông vạch ra năm đặc tính quan trọng của định nghĩa về không gian. Thứ nhất, khả thể của “các tri giác bên ngoài lấy khái niệm về không gian làm điều kiện tiên quyết; nó không sáng tạo ra không gian”, từ đó suy ra “các sự vật ở trong không gian kích động các giác quan, nhưng bản thân không gian không thể được rút ra từ các giác quan” (§15). Thứ hai, không gian “*là một biểu tượng cá biệt* bao gồm hết mọi sự vật *bên trong chính nó*; nhưng nó không phải là một khái niệm trừu tượng chứa đựng các sự vật *bên dưới nó*” (sdd). Thứ ba, hệ quả của đặc tính thứ hai, không gian là “một trực quan thuần túy” hay khái niệm cá biệt vốn là “mô thức nền tảng của tất cả cảm giác bên ngoài”. Nó không thể được rút ra, hoặc từ các cảm giác hoặc từ các khái niệm; liên quan đến các khái niệm, Kant nhắc lại chứng minh của ông về tính phương hướng nội tại của không gian và các đối ứng không đồng dạng để cho thấy có những thuộc tính của các vật thể trong không gian “không thể được mô tả một cách suy lý” (sdd). Thứ tư, giờ đây Kant không dùng những luận cứ này để biện hộ cho sự tồn tại của không gian tuyệt đối, mà để biện luận rằng “*không gian không phải là một cái gì khách quan và thực tồn*”. Khi công khai phủ nhận các học thuyết của Newton và Leibniz về không gian, Kant cho rằng nó không phải là bản thể, tùy thể hoặc tương quan mà “có tính chủ quan và ý thể”, xuất phát từ “bản tính của tâm thức phù hợp với một quy luật ổn định với tư cách một lược đồ, có thể nói như vậy, để phối kết mọi thứ được cảm nhận từ bên ngoài” (sdd). Thứ năm và cuối cùng, mặc dù không gian có tính chủ quan và ý thể, nhưng nó là “cơ sở của mọi chân lý trong cảm năng bên ngoài”. Sở dĩ như vậy là vì “mọi vật không thể xuất hiện cho các giác quan dưới bất kỳ phương diện nào hết trừ phi qua trung gian của năng lực tâm thức phối kết mọi cảm giác theo một quy luật vốn ổn định và có sẵn trong bản tính của tâm thức” (sdd). Chỉ nhờ vào không gian mà các sự vật mới có thể trở thành những hiện tượng, và chỉ trong sự phù hợp với chúng thì giới tự nhiên mới có thể xuất hiện trước các giác quan.

Với các luận điểm này, Kant sử dụng trước nhiều luận cứ liên quan đến không gian sẽ được trình bày trong PPLTTT, trong đó không gian được bàn luận cùng với thời gian trong phần “Cảm năng học Siêu nghiệm”. Bây giờ cả không gian và thời gian được mô tả như các trực quan thuần túy tiên nghiệm: chúng là *thuần túy* trong chừng mực chúng không thể được rút ra từ cảm năng hoặc giác tính; là *tiên nghiệm* ở chỗ chúng có trước, hoặc được tiên giả định bởi tri giác cảm tính; và là *trực quan* vì rằng chúng phối kết cái đa tạp mà không thâm gồm nó theo cách của khái niệm. Kant biện minh tính chất thuần túy, tiên nghiệm và tổng hợp của không gian bằng một khảo sát siêu hình học và siêu nghiệm. Khảo sát siêu hình học đó hệ tại ở “một biểu tượng rõ ràng, dù không nhất thiết thấu đáo, về cái gì thuộc về một khái niệm” (PPLTTT A 23/ B38). Trong trường hợp này, Kant cho thấy rằng không gian không thể được rút ra từ “kinh nghiệm bên ngoài” mà là “một biểu tượng *tiên nghiệm*”, nó nhất thiết làm cơ sở cho các hiện tượng bên ngoài” (A 24/B 39); ông còn nói thêm rằng không gian là một trực quan thuần túy và do đó khác với một khái niệm, và rằng nó là một “đại lượng vô hạn *được mang lại*” mà, khác với một khái niệm, nó chứa đựng “số lượng vô tận các biểu tượng bên trong chính nó” (PPLTTT B 40). Sau đó, trong khảo sát siêu nghiệm, Kant sử dụng hình học như môn học về “nhận thức tổng hợp tiên nghiệm” vốn sinh ra từ nguyên tắc không gian.

Trên cơ sở hai khảo sát này Kant kết luận rằng không gian không phải là thuộc tính của bản thân những sự vật hay quan hệ giữa chúng với nhau. Nó là “điều kiện chủ quan của cảm năng, chỉ nhờ đó trực quan bên ngoài mới có thể có được cho ta” (PPLTTT A 26/ B 42). Điều kiện này hệ tại ở “tính thụ nhận của chủ thể, khả năng của nó được kích động bởi các đối tượng” và với tư cách đó nó đi trước mọi tri giác có thực. Nó là điều kiện để các sự vật trở thành hiện tượng

cho ta, và bởi không có một phương tiện nào khác để tiếp cận chúng ngoài thông qua không gian, cho nên có thể nói rằng không gian có tính hiệu lực giá trị khách quan đối với “tất cả những gì có thể xuất hiện ra cho ra ở bên ngoài như là đối tượng [hiện tượng]” (PPLTTT A 28/B 44). Các trực quan về đối tượng dưới phương diện không gian do đó được thích ứng với, và bởi, các khái niệm của giác tính nhằm tạo ra kinh nghiệm và nhận thức. Các yếu sách về nhận thức các đối tượng mà không tôn trọng những ranh giới không gian (dĩ nhiên là cả thời gian) của trực quan còn người đều bị xem là không có giá trị hiệu lực.

Mặc dù lập trường phê phán của Kant về không gian thể hiện một tổng hợp phê phán tinh vi một số lập trường triết học về vấn đề này, nhưng về nhiều phương diện nó vẫn chưa giải quyết được những khó khăn của Aristoteles liên quan đến bản tính của không gian. Sự đánh đồng không gian như một mô thức của trực quan với tính thụ nhận thụ động dẫn đến những khó khăn trong việc nhận thức bằng cách nào không gian có thể phối kết một cách thụ động các đối tượng của cảm giác. Kant không đi theo gợi ý của Aristoteles tập trung vào không gian như ranh giới, ông thích nhấn mạnh tính chất phối kết của nó, nhưng rõ ràng Kant chia sẻ khó khăn với Aristoteles trong việc không thể phân biệt một cách thuyết phục không gian với chất thể và mô thức. Bằng cách xem không gian như trực quan chứa đựng bên trong nó “số lượng vô tận các biểu tượng” mà nó “khoác” cho một phương diện nào đó, có thể thấy Kant đã thuật lại những khó khăn thay vì đề xuất một giải pháp thuyết phục cho nó.

Mai Sơn dịch

Không gian và thời gian [Đức: Raum und Zeit; Anh: space and time]

Xem thêm: Cảm năng học, Bên đối ứng không đồng dạng, Trực quan, Vị trí, Niệm thức, Cảm năng

Không gian và thời gian được bàn chung trong phần ba của LA như là các nguyên tắc của mô thức về thể giới cảm tính. Chúng là “các sơ đồ và các điều kiện của những gì là cảm tính trong nhận thức của con người” (§13) và cấu thành yếu tố mô thức của cảm năng. Kant lập luận rằng thời gian và không gian là “những trực quan thuần túy” (§14): là “thuần túy” trong chừng mực chúng được tiền giả định [là có sẵn] trong cảm giác về các sự vật, và như vậy không thể được “rút ra từ những cảm giác bên ngoài” (§15), và là “các trực quan” vì chúng “phối kết” các đối tượng của giác quan nhưng không tiêu gồm các đối tượng này theo phương cách của các khái niệm. Với lập luận như vậy, Kant đã có thể phân biệt được nghiên cứu của mình về không gian và thời gian với quan điểm duy nghiệm là quan điểm cho rằng chúng được rút ra từ các đối tượng của giác quan, với quan điểm duy lý là quan điểm cho rằng chúng là những tri giác mù mờ về một trật tự khách quan của các sự vật, và khác với sự phân biệt của Newton giữa không gian-thời gian tuyệt đối và không gian-thời gian tương đối. Hơn nữa, mặc dù không gian và thời gian phối kết các đối tượng của giác quan, nhưng chúng chỉ làm như thế trong sự tương hợp với “một nguyên tắc bên trong của tâm thức” được ngự trị bởi “các quy luật ổn định và cố sẵn” (§4), và các quy luật này không được tâm thức tác tạo một cách tự khởi. Chúng là những phương diện của tính thụ nhận hay tính thụ động của tâm thức, đối lập lại với việc làm chủ động và tự khởi của giác tính, tuy thế chúng lại tổ chức chất liệu của cảm giác.

Sự bàn luận về không gian và thời gian trong phần “Cảm năng học siêu nghiệm” của PPLTTT phát triển thêm viễn tượng được đề xuất trong LA. Không gian và thời gian là những mô thức thuần túy tiên nghiệm của trực quan, và những mô thức này, với tư cách là giác quan bên ngoài và giác quan bên trong, hình thành những điều kiện tất yếu của kinh nghiệm (bên ngoài và bên trong) cũng như của các đối tượng của kinh nghiệm (PPLTTT A 48-9/ B 66). Không gian và thời gian là *thuần túy* vì chúng không thể được rút ra từ kinh nghiệm, là *tiên nghiệm* vì chúng “có trước bất cứ mọi hành vi suy tưởng nào” (B 67), là *mô thức* vì chúng sắp đặt trình tự “cái đa tạp của hiện tượng”, và là *các trực quan* trong chừng mực cách sắp đặt chất liệu của cảm năng của chúng khác với cách sắp đặt của một khái niệm (chúng phối kết nhưng không tiêu gồm cái đa tạp). Với tư cách là các mô thức thuần túy của trực quan, không gian và thời gian có

thể tạo nên sự chính đáng cho các dạng nhận thức, ví dụ như toán học (đặc biệt là hình học), là môn học quan tâm đến việc tìm tòi các đặc tính của các tính chất mô thức của trực quan.

Vai trò của không gian và thời gian trong cấu trúc quyển PPLTTT là phải phối kết các đối tượng của cảm năng trước khi các khái niệm của giác tính hợp nhất chúng vào trong một phán đoán. Để làm được như vậy, không gian và thời gian phải được phân biệt với các khái niệm được tạo ra một cách tự khởi trong khi chúng đồng thời vẫn làm công việc sắp xếp chất liệu của cảm năng theo một phương cách thích hợp với chúng. Phần không nhỏ nỗ lực triết học trong PPLTTT là dành để cho thấy điều này có thể được thực hiện như thế nào, nhưng bên dưới chúng là một loạt vấn đề nảy sinh từ quan niệm của Kant về không gian và thời gian. Các vấn đề này liên quan đến khó khăn cơ bản của việc vừa khẳng định rằng tâm thức là có tính thụ nhận trước việc các đối tượng được mang lại cho ta trong khi nó vừa phối kết chúng vào các quan hệ nhất định. Nếu cảm năng hoàn toàn là thụ nhận, sẽ không có chỗ cho bất cứ hoạt động phối kết nào; nhưng nếu hoạt động này được thừa nhận thì ta khó thấy được làm thế nào để cảm năng có thể được coi là thụ động. Nhưng nếu cảm năng được coi là chủ động trong việc phối kết các đối tượng của giác quan dựa theo các quan hệ không gian-thời gian, thì việc các đối tượng là “được mang lại cho ta” – thành trì của Kant chống lại thuyết duy tâm [của Berkeley] – bắt đầu thấy có vẻ lung lay. Dù sao cũng không thể quá thoải phòng tầm quan trọng của việc xác lập không gian và thời gian như là những mô thức của trực quan, vì nó là cơ sở không chỉ của các phê phán của Kant đối với thuyết duy nghiệm và thuyết duy tâm, mà còn của việc ông đặt câu hỏi liệu Thượng đế, thế giới và linh hồn có thể là những đối tượng chính đáng của nhận thức lý thuyết, hay chỉ đơn thuần là sự mở rộng không chính đáng của nhận thức vượt khỏi các giới hạn không gian-thời gian của cảm năng con người.

Đinh Hồng Phúc dịch

Không thể thâm nhập (tính, sự) [Đức: Undurchdringlichkeit; Anh: impenetrability]

Xem thêm: Quảng tính, Lực, Chất thể

Tính không thể thâm nhập được định nghĩa như “đặc tính nền tảng của vật chất nhờ đó nó trước hết biểu lộ chính mình như cái gì có thực trong không gian của các giác quan bên ngoài của chúng ta, [và] không gì khác hơn là khả năng [có] quảng tính của vật chất” (SHHT, tr. 508, tr. 56). Mặc dù Kant có vẻ đang làm việc bên trong quan niệm của Descartes về vật chất như là quảng tính, điều này nhanh chóng được chứng minh là sai bằng việc ông tuyên bố rằng “*nền tảng*” của tính không thể thâm nhập của vật chất là “*lực đẩy*” của nó. Đối với Descartes, tính không thể thâm nhập là bộ phận của bản chất của bản thể quảng tính, chắc chắn là nó không được đặt nền tảng trên một lực đẩy. Trong SHHT, Kant phê phán quan niệm này như bộ phận của một “*cách thức cắt nghĩa có tính cơ giới*” vốn được lưu truyền từ Democritus đến Descartes mà giả định chính của họ là “tính hoàn toàn không thể thâm nhập của vật chất căn nguyên” (SHHT, tr. 533, tr. 91). Tác phẩm xuất bản đầu tiên của ông, cuốn LS, xuất hiện 50 năm trước cuốn SHHT, đã tấn công quan niệm này về vật chất rồi, bằng các lập luận về sự hiện diện của một lực tích cực trong một cơ thể “có trước quảng tính” (§I). Lập trường này nhanh chóng được làm cho tinh vi hơn, và trong cuốn ĐTLVL và sau này trong cuốn ĐLPĐ, Kant lập luận rằng lực đẩy vốn được chứng minh bằng tính không thể thâm nhập đã phải bị phản lại bằng một lực hút đối lập; nếu không “các vật thể hẵn sẽ hoàn toàn không có cấu trúc cố kết nào cả, vì các phân tử chỉ đẩy lẫn nhau mà thôi” (ĐTLVL, tr. 484, tr. 61), một lập luận vốn còn xuất hiện trong cuốn SHHT. Vì thế, “Lực của tính không thể thâm nhập” “tránh cho bất kì cái gì bên ngoài không tiếp cận quá gần nhau” (tr. 484, tr. 61) và là đặc tính của một vật thể đẩy vật thể khác tương tác với nó ra khỏi không gian mà nó choán chỗ. Tuy nhiên, nó luôn bị lực hút giới hạn, tức lực mà không hoạt động thông qua sự tương tác (ở đây Kant đã nghĩ đến lực hấp dẫn). Những lực này không chỉ cấu tạo nên những vật thể vật lý, mà còn cả các yếu tố của bản thân vật chất. Kant giữ lại các lập trường này trong cuốn SHHT, làm cho chúng thích ứng khá sơ sài với khung phê phán mới mà cuốn PPLTTT đã tạo ra.

Không/Hư vô [Đức: Nichts; Anh: nothing]**Xem thêm: Tồn tại, Quy định (sự), Hiện hữu (sự), Giới hạn, Phủ định**

Trong ĐLPĐ, Kant phân biệt cái Không vốn nảy sinh từ sự phủ định logic dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn và do sự đối lập hiện thực tạo ra. Cái trước nảy sinh khi những vị từ mâu thuẫn được khẳng định cho cùng một chủ từ, chẳng hạn như một vật thể “vừa vận động lại vừa không vận động”. Cái Không thứ nhất được mô tả là “cái Không có tính phủ định không thể hình dung được” (ĐLPĐ tr. 171, tr. 211). Ở cái Không thứ hai, cả hai thuộc tính, chẳng hạn như “lực vận động của một vật thể theo một hướng và một xu hướng [vận động] ngang bằng của chính vật thể ấy theo hướng ngược lại” (tr. 172, tr. 211) không mâu thuẫn với nhau về mặt logic, mà là triệt tiêu lẫn nhau và được sinh ra trong một cái Không có thể hình dung được hay trạng thái “đứng im”. Kant minh họa hình thức sau của cái Không là tổng các số dương và số âm trong đó sự triệt tiêu các thuộc tính đối lập tạo ra tổng “= 0”. Quan niệm này về cái Không và mô hình về sự phủ định hiện thực làm cơ sở cho nó sau này xuất hiện trong PPLTTT trong quan niệm về sự phủ định như là sự quy định.

Trong PPLTTT, Kant gộp hai quan niệm về cái Không trong loại hình học về cái Không ở cuối phần Phụ lục “Về Tính nước đôi của các khái niệm phản tư”. Các khái niệm phản tư là những phân biệt cơ bản cần thiết cho sự định hướng của phán đoán theo phạm trù, và qua sự suy tưởng này, Kant xét đến sự phân biệt nền tảng nhất cốt yếu ở việc đối tượng nói chung của phán đoán là “cái có hay là cái không”. Ông đi theo sự phân biệt giữa cái có và cái không bằng bảng các phạm trù, chỉ ra rằng cái đối lập với đối tượng của các phạm trù về lượng toàn thể [mọi cái], đa thể [nhiều cái], và nhất thể [một cái] là “cái không [cái gì cả]”, tức một *ens rationis* (*vật có thể được suy tưởng*) hay “khái niệm rỗng, không có đối tượng” (PPLTTT A 290/B 347). Cái đối lập với đối tượng nói chung của các phạm trù về *chất* là “cái không có” – *nihil privatum* [đối tượng rỗng của một khái niệm] – hay “một khái niệm về sự thiếu vắng [tính thực tại của] một đối tượng. Cái đối lập với đối tượng nói chung của các phạm trù về *tương quan* là sự thiếu vắng về bản thể hay “chỉ là điều kiện mô thức đơn thuần của một đối tượng (như là hiện tượng)”, tức là không gian thuần túy và thời gian thuần túy đã trừ xuất khỏi những đối tượng ở trong chúng như là “*ens imaginarium*” [trực quan rỗng không có đối tượng]. Cuối cùng, cái đối lập với đối tượng nói chung của các phạm trù về *tình thái* là đối tượng tự-mâu thuẫn về mặt logic, hay *nihil negativum* [đối tượng rỗng không có khái niệm] – tức cái *Không* ở trong logic học được bàn luận trong ĐLPĐ. Kant quan sát thấy rằng *ens rationis* về lượng là không thể có, bởi lẽ nó chỉ là một sự hư cấu, cho dù có nhất quán về logic; *nihil negativum* về tình thái là không thể có, vì khái niệm của nó tự thủ tiêu chính mình. Vậy chỉ còn lại *nihil privatum* về chất và *ens imaginarium* về tương quan như là những sự phủ định nhất định, nghĩa là, trong khi bản thân chúng không thực tồn, chúng vẫn cần thiết cho việc xác định cái thực tồn.

Đinh Hồng Phúc dịch

Kích động [Hy Lạp: pathos; Latinh: affectus; Đức: Affekt; Anh: affect]**Xem thêm: Hiện tượng, Nhiệt tình, Tâm thức, Tưởng tượng, Đam mê, Tâm lý học**

Sự lẫn lộn xung quanh thuật ngữ này đã bị những người dịch Kant làm trầm trọng thêm, tùy từng trường hợp mà họ dịch nó là “đam mê”, “xúc cảm” và “sự bị kích động/cảm động”. Cách dịch của Strachey về thuật ngữ *Affekt* của Freud như “*affect*” [*kích động*] đã giúp làm sáng rõ sự sử dụng của Kant, mặc dù thuật ngữ này vốn về bản chất là có tính mơ hồ nước đôi. Tính mơ hồ nước đôi của nó đã được Augustinus lưu ý trong thế kỷ thứ V. Ông nhận xét trong *City of God/ Nước Trời* (426) rằng “những sự rung động của linh hồn mà người Hy Lạp gọi là *pathê* [được mô tả bởi] một số tác giả Latinh của chúng ta, chẳng hạn Cicero gọi... như những sự xáo

động [*peturbationes*], những người khác gọi như những sự bị kích động [*affections*] hoặc những kích động [*affectus*], hoặc như những đam mê [*passions*]” (Augustinus, 1972, Quyền 10, Chương 4). Hơn nữa, sự tương phản của Augustinus giữa quan niệm của Plato, tức quan niệm cho rằng các đam mê bị chế ước bởi lý tính, với học thuyết khắc kỷ về *ataraxia* (sự bất động tâm/thoát khỏi đam mê) vẫn đánh giá thấp nhiều nghĩa được mang lại cho *pathos* trong triết học Hy Lạp cổ điển.

Aristoteles sử dụng thuật ngữ *pathos* ít nhất theo ba nghĩa bổ sung nhưng riêng biệt nhau. Nghĩa thứ nhất là, nó biểu thị một phẩm tính mà nguyên nhân của nó không có tính cấu tạo nên định nghĩa về chủ thể của nó (xem Aristoteles, 1941, 9b, 28); vì thế sự thay đổi về chất hay “sự biến đổi” được định nghĩa trong *Siêu hình học* như “sự thay đổi về một sự bị kích động [*pathos*]” (Aristoteles, 1941, 1069b, 12). Nghĩa thứ hai xuất hiện trong *Đạo đức học Nicomachus*, ở đó *pathê* là “những tình cảm được đi kèm bởi sự vui sướng hoặc đau khổ” (Aristoteles, 1941, 1105b, 23) và được phân biệt với các quan năng và các đức hạnh. Nghĩa thứ ba, trong *Về Linh hồn*, *pathos* được trình bày như một “phương cách hay sự vận động” nào đó “của cơ thể” (Aristoteles, 1941, 403a).

Việc thu hẹp nghĩa của *pathos* từ phẩm tính nói chung thành phẩm tính riêng của linh hồn vốn được Augustinus lưu ý vẫn tồn tại cho đến tận Descartes và Spinoza. Descartes phân biệt giữa *affectio*, mà với ông là đồng nghĩa với nghĩa thứ nhất của Aristoteles về *pathos* như một phẩm tính, với *affectus* có nghĩa là tình cảm, xúc cảm hay “đam mê của linh hồn”. Spinoza làm việc lại với sự phân biệt này trong *Ethics*, chuyển từ *affection* [sự bị kích động] như phẩm tính hoặc phương cách của bản thể (như trong Spinoza, 1985, Phần I, mệnh đề 4) thành *affect* [kích động] như đồng nghĩa với xúc cảm (*commotionem*, seu *affectum*; trong Phần V, mệnh đề 2). Sự chuyển tiếp này được đưa ra trong Phần cốt yếu là Phần III có tên gọi “Nguồn gốc và Bản tính [tự nhiên] của các tình cảm”, ở đây, Spinoza tự nhiên hóa các kích động xúc cảm bằng cách biến chúng thành những sự bị kích động hay những phẩm tính của bản tính tự nhiên (xem Wolfson, 1962, Tập 2, tr. 193-195).

Việc Spinoza vượt qua sự phân biệt của Descartes giữa *affect* [kích động] và *affection* [bị kích động] được Kant tiếp nối; ông liên kết cả hai thuật ngữ thông qua năng lực tưởng tượng, một giải pháp hoàn toàn không thoát khỏi tính mơ hồ nước đôi. Ông trình bày *affect* như một khái niệm của tâm lý học thường nghiệm, nhưng giả định xuyên suốt rằng nó là kết quả của một chủ thể người bị kích động bởi các đối tượng và các ý niệm. Tương tự, bản luận nhận thức luận về sự bị/được kích động trong PPLTTT giả định nó, để không những bao hàm phẩm tính nói chung như trong nghĩa thứ nhất của Aristoteles, mà còn bao hàm một sự vận động của *tâm thức* (*Gemüt*), nói khác đi, là một kích động xúc cảm.

Kant bàn về tâm lý học thường nghiệm về sự kích động rộng nhất trong NH §§ 73-78; XPK, Phần II, §6; SHHĐL §XVII; PPNLPĐ §29. Trong mỗi trường hợp, sự kích động được liên minh với đam mê (*Leidenschaft*) trong chừng mực cả hai “loại trừ chủ quyền tối cao của lý tính” (NH §73) và “thuộc về cảm năng” (SHHĐL, tr. 407, tr. 208) như “những chuyển động [motions]” của *tâm thức*. Sự kích động khác với đam mê ở tính không-phản tự; nó là một “men say”, trong khi đam mê thì có tính phản tự và có tính toán, một “căn bệnh” (NH §73). Sự kích động thì “mù quáng” trong việc lựa chọn hoặc các mục đích hoặc phương tiện, và là một vận động sôi nổi làm cho “sự cân nhắc tự do” và “sự tự-xác quyết” không thể có được (PPNLPĐ §29).

Đặc trưng hóa này về sự kích động gợi nhớ đến nghĩa thứ ba của Aristoteles về *pathos* như một sự vận động của cơ thể, nhưng Kant mở rộng nó để bao quát cả nghĩa thứ hai. Vì sự kích động không đơn thuần là sự vận động xét như sự vận động, mà là một sự vận động vượt khỏi một chương ngại “giống như nước xuyên thủng một con đập” (NH §74). Điều này liên minh nó với tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng, và dẫn Kant đến chỗ tạo ra một sự phân biệt cốt yếu giữa hai loại kích động. Trong NH, sự phân biệt được đưa ra bằng các thuật ngữ được vay mượn từ *Elementa medicina* [Y học đại cương] (1780) của bác sĩ người Scotland John Brown (1735-1788). Những sự kích động hoặc “đầy sinh lực” – tức “phấn khích và thường gây kiệt sức” – hoặc “suy nhược” – tức bất hoại và làm suy yếu. Cả hai đều mang lại sự vui sướng ở

chỗ chúng “giải phóng sức sống khỏi mọi sự kiềm nén” (NH §76), nhưng sự vui sướng này có thể có nhiều hình thức khác nhau. Điều này hiển hiện trong PPNLPĐ, ở đó Kant phân biệt giữa “những kích động cường tráng” với “những kích động yếu ớt, rã rời”; cái trước được đặc trưng như cái cao cả, và kích thích “ý thức về các sức mạnh của ta nhằm thắng vượt bất kỳ sự đề kháng nào”, trong khi cái sau được đặc trưng như cái đẹp ở chỗ chúng trung hòa tình cảm về sự kháng cự (PPNLPĐ §29).

Việc kết án sự kích động đã được Kant nói rõ trong bàn luận về “nhiệt tình” (enthusiasm) – “sự cổ mặt của sự kích động trong cái thiện” (XPK, Phần II, §6). Sự kích động này có thể có tính cấu tạo, như trong trường hợp của cuộc cách mạng của người Pháp, tuy nhiên nó không thể hoàn toàn được yêu mến vì “những sự kích động như thế đáng bị khiển trách”. Tuy nhiên, Kant phát triển một sự đánh giá tích cực cho sự kích động thông qua sự phân biệt của ông giữa cái đẹp và cái cao cả. Nếu nhiệt tình là một sự kích động của cái đẹp, thì nó hẳn sẽ bị kết án như “một vẻ ngoài lấp lánh thoáng qua làm cho người ta cảm thấy yếu ớt, rã rời” (SHHDL, tr. 409, tr. 209). Nếu nó được xem như một sự kích động cao cả, thì nó trở nên có tính cấu tạo, tức một sự vận động của *tâm thức* (*Gemüt*) “bỏ lại đằng sau [nó] một tính khí của *tâm thức* (*Gemütsstimmung*) mà, mặc dù nó hoàn toàn không trực tiếp, vẫn có một ảnh hưởng lên ý thức của nó về sức mạnh và sự kiên quyết của chính nó”. Sự kích động của lòng nhiệt tình thì mạnh mẽ, nhưng dễ có nguy cơ sa ngã thành sự yếu ớt của cái đẹp hoặc thành đam mê cuồng tín.

Sự đặc trưng hóa của Kant về sự kích động như một vận động của tâm thức (*Gemütsbewegung*), nối kết các phương diện cảm tính và phương diện ý thể trong khi tạo ra sự vui sướng và không-vui sướng, đã xác định nó như sự biểu hiện của năng lực tưởng tượng (*Einbildungskraft*). Chính thông qua năng lực này mà Kant đã nối kết sự kích động với sự bị kích động, hay phương cách hay sự định tính chất của năng lực tưởng tượng có tính trung tâm đối với cuốn PPLTTT.

Bàn luận về sự bị kích động trong “Cảm năng học siêu nghiệm” và “sự Diễn dịch” của cuốn PPLTTT có những đặc trưng mà chính Kant đã mô tả như nghịch lý. Sự bị kích động là phương cách mà một hiện tượng kích động *tâm thức* (*Gemüt*), một mệnh đề chỉ thoát khỏi tính lặp thừa khi người ta thừa nhận rằng các mô thức của trực quan cấu thành các hiện tượng là “phương cách làm thế nào để *tâm thức* được kích động bằng hoạt động của chính nó..., do đó, là được kích động bởi chính mình” (PPLTTT B 68). Bằng việc nối kết sự bị kích động xét như một phẩm tính như thế với những kích động của *tâm thức*, Kant nêu ra “những vấn đề” và “những khó khăn” mà ông xử lý trong diễn dịch thứ hai trong dòng chảy của cái đã trở nên nổi tiếng như vấn đề của “sự bị kích động-kép”.

Vấn đề này bao hàm mối quan hệ giữa tâm lý học thường nghiệm về sự kích động với sự bị kích động của thông giác, hoặc làm thế nào *tâm thức* có thể đi đến chỗ tự kích động chính nó. Sự tự-kích động có vẻ mâu thuẫn vì “như thế tự ta lại hành xử một cách thụ nhận với chính ta” (PPLTTT B 153). Một câu trả lời nằm trong sự bị kích động-kép, trong đó, cái Tôi thông giác suy tưởng được phân biệt với cái Tôi tâm lý học trực quan. Lập luận này dựa vào một sự phân biệt được hàm ý giữa sự bị kích động của cái Tôi thông giác, vốn định tính chất cho các hiện tượng dựa theo bảng các phạm trù, và cái Tôi trực quan, vốn bị kích động bởi cả các phạm trù lẫn các đối tượng của tri giác. Vì thế, đó chính là một cách đọc kiểu Descartes về vấn đề này, nhấn mạnh đến sự tách rời giữa sự bị kích động và sự kích động.

Tuy nhiên, văn bản của Kant, với sự nhấn mạnh lên vai trò của năng lực tưởng tượng, có vẻ có xu hướng hướng đến một sự hòa trộn phi-Descartes của sự kích động và sự bị kích động. Năng lực tưởng tượng vừa chủ động vừa thụ động: nó tạo ra (PPLTTT B 154) các phạm trù và các cảm giác kích động nó. Theo cách nói của cuốn PPNLPĐ, trí tưởng tượng là có tính tạo hình (formativ), lưu lại những dấu vết của những kích động của nó đến lượt sẽ kích động lại nó hoặc chúng sẽ trở thành những sự bị kích động hay những phương cách của việc xuất hiện ra. Lý giải này chỉ đến một mối liên kết gây tranh cãi giữa cuốn Phê phán 1 và cuốn Phê phán 3 đã được khảo sát trong triết học Pháp gần đây vốn lấy cảm hứng từ nghiên cứu phân tâm học về sự kích động. Chẳng hạn, nó xuyên suốt việc Lyotard chuyển từ một “sự tiết kiệm năng lượng libido” của Freud (1974) đến một thuyết Kant nhấn mạnh vai trò của lòng nhiệt tình và cảm

quan chung (1988, 1991).

Sau Kant, những bàn luận về kích động và sự bị kích động đã tách thành tâm lý học và nhận thức luận. Các nhà tâm lý học hầu hết chấp nhận sự đặt ngang hàng của Kant giữa sự kích động với hoạt động phi-ý thức, mặc dù các nhà duy nhiên cuối thế kỷ XIX không chấp thuận định đề của ông về linh hồn. Có lẽ, sự sử dụng có ảnh hưởng nhất về thuật ngữ này trong tư tưởng thế kỷ XX là của Freud, ông đã mang lại cho nó một vị trí quan trọng trong nghiên cứu siêu-tâm lý học về sự dồn nén. Trong nhận thức luận hậu-Kant, bàn luận về sự bị kích động hầu hết phụ thuộc vào những vấn đề rộng hơn của mối quan hệ giữa chủ thể nhận thức và đối tượng nhận thức, và tái diễn lại vấn đề về sự bị kích động-kép với các triết gia biện hộ cho mặt này chống lại mặt kia. Tuy nhiên, chính Kant có vẻ đã chọn cách không giải quyết vấn đề này, mà đúng hơn là để ngỏ nó như một khó khăn hay “nan đề” triết học không thể tránh khỏi nhưng thật màu mỡ.

Đinh Hồng Phúc dịch

Kiểm duyệt lý tính (sự) [Đức: Zensur der Vernunft; Anh: censorship of reason]

Xem thêm: Triết học phê phán, Sự kiện, Phương pháp, Lý tính, Chân lý

Sự kiểm duyệt lý tính được mô tả trong PPLTTT như là giai đoạn hoài nghi thứ hai trong sự phát triển của lý tính thuần túy. Giai đoạn thứ nhất là thuyết giáo điều, được đồng nhất với trường phái Wolff, thuyết này đưa ra các nguyên tắc siêu việt mà không biện minh chúng một cách chính đáng; giai đoạn thứ hai là sự kiểm duyệt có tính hoài nghi về các nguyên tắc này, được đồng nhất với Hume; trong khi đó giai đoạn thứ ba là sự nghiên cứu tỉ mỉ có tính phê phán về những ranh giới của lý tính do chính Kant thực hiện. Trong bước thứ ba, Kant đòi hỏi rằng sự kiểm duyệt có tính hoài nghi về các sự kiện của lý tính hay những giới hạn hiện có của nó (its present bounds) phải được tiếp nối bằng thuyết phê phán về những ranh giới của nó (its limits) (PPLTTT A 760/B 788).

Thân Thanh dịch

Kiến trúc học [Đức: Architektonik; Anh: architectonic]

Xem thêm: Ý niệm, Triết học, Hệ thống, Kỹ thuật

Kiến trúc học vừa quy chiếu đến nghệ thuật xây dựng một hệ thống khoa học trên cơ sở của một “ý niệm về cái toàn bộ” của khoa học, vừa quy chiếu đến bản thân ý niệm đó, tức là “sự mô tả hay sự phác họa tổng quát” của nó (L tr. 590). Do đó Kant nối kết định nghĩa về kiến trúc học được Baumgarten trình bày ở §4 trong *Siêu hình học* (1739), biểu thị cấu trúc của nhận thức siêu hình học, với lối tiếp cận đậm tính phương pháp luận hơn được Lambert thể hiện trong *Kiến trúc học* (viết năm 1764, xuất bản năm 1771), xem kiến trúc học như là nghệ thuật xác lập một cấu trúc như vậy.

Kant khảo sát riêng chủ đề về kiến trúc học ở Chương III, có nhan đề “Kiến trúc học của lý tính thuần túy”, trong phần “Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp” của PPLTTT. Ở đây Kant xem nó như “học thuyết về cái khoa học trong nhận thức của chúng ta” hay nghệ thuật tạo ra “một hệ thống từ một tổ hợp hỗn độn các nhận thức” (PPLTTT A 832/B 860). Hệ thống này mang đặc trưng của một “sự thống nhất có tổ chức” làm mục đích cho các bộ phận của khoa học, và trong sự thống nhất ấy, các bộ phận nối kết với nhau. Mục đích kiến trúc học được phân biệt với mục đích “kỹ thuật” không phải bằng cách rút ra từ tiêu chuẩn thường nghiệm nảy sinh từ những phát hiện khoa học, mà đúng hơn, nó dự đoán chúng.

Trước đó, trong PPLTTT, Kant định nghĩa lý tính con người về bản tính là có tính “kiến trúc học” và xem toàn bộ sự nhận thức là thuộc về một hệ thống khả hữu. Hệ thống khả hữu hay “kiến trúc học” của lý tính con người được trình bày trong chương “Kiến trúc học của lý tính

thuần túy” như là triết học. Không phải là bản thân triết học hiện tồn, mà là triết học với tư cách là một “sự mô tả hay sự phác họa tổng quát” về hệ thống lý tính của con người. Bậc “triết gia lý tưởng” thực hành kiến trúc học này không phải đơn giản là phản tư về những sản phẩm của lý tính con người – kiến trúc học ấy ắt mang tính “kỹ thuật” và vì thế là công trình của một kẻ thiến nghệ – mà sẽ hành động như là Người ban bố luật lệ (Gesetzgeber) cho lý tính con người (PPLTTT A 839/B 867). Kant tiếp tục phác thảo môn kiến trúc học của lý tính con người: nó có hai đối tượng là Tự nhiên và Tự do, đảm bảo cho sự phân chia thành triết học tự nhiên “liên quan đến cái đang là , [và] triết học về luân lý liên quan đến cái *phải là*” (PPLTTT A 840/B 868).

Cùng với mối bận tâm này về hệ thống triết học, Kant đã kế thừa dự án của Wolff về triết học bách khoa hay *triết học tổng quát (philosophia generalis)*. Dự án này vốn là hình thức để triết học Đức bảo vệ những yêu sách của nó chống lại các khoa học (và các phân khoa) riêng biệt như luật học, thần học và y học cũng như các khoa học tự nhiên đang chớm nở. Quan niệm xem triết học như là một hệ thống mang tính kiến trúc học đã nở rộ sau Kant trong các hệ thống của Fichte (1794), Schelling (1800) và Hegel (1830), nhưng lại bị từ bỏ vào giữa thế kỷ XIX.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Kinh nghiệm [Hy Lạp: *empeiria*; Latinh: *experientia*; Đức: *Erfahrung*; Anh: *experience*]

Xem thêm: Khái niệm, Ý thức, Trực quan, Tri thức, Bản thể học, Phản tư, Cảm năng, Giác tính

Cuối quyển *Phân tích pháp II*, Aristoteles tóm tắt lại những điểm chính yếu trong nghiên cứu của ông về nhận thức, đó là sự vận động từ tri giác cảm tính về những cái đặc thù đến những cái phổ biến. Kinh nghiệm giữ một phần quan trọng trong lập luận của ông, vì nó vừa là cái nảy sinh từ trí nhớ về những tri giác cảm tính được lặp đi lặp lại vừa là nguồn suối của “cái phổ biến giờ đây được cố định trong tính toàn bộ của nó bên trong linh hồn; cái một bên cạnh cái nhiều là cái đồng nhất duy nhất bên trong tất cả chúng” (Aristoteles, 1941, 100a, 7-8). Với tư cách ấy nó [là] nguồn suối của tài khéo của người thợ trong “lĩnh vực của sự biến dịch” và của sự nhận thức của nhà khoa học trong “lĩnh vực của tồn tại”. Kinh nghiệm, do đó, làm trung giới giữa những cái đặc thù của tri giác và cái phổ biến của nhận thức, và được xét một cách nhất quán trong triết học trung đại như là loại nhận thức được gắn với tri giác cảm tính, và được đặc trưng hóa bởi việc thụ nhận từ một nguồn suối bên ngoài.

Việc nhấn mạnh đến những nguồn suối bên ngoài của kinh nghiệm được Descartes bảo lưu, mặc dù ông có bổ sung thêm vào một phẩm tính quan trọng. Trong *Những quy tắc hướng dẫn trí tuệ* (1628), ông mô tả kinh nghiệm là “những gì mà ta tri giác bằng giác quan, những gì mà ta nghe từ miệng người khác nói, và nói chung là bất cứ thứ gì đến với giác tính của ta hoặc từ những nguồn suối bên ngoài hoặc từ sự chiêm nghiệm khi tinh thần ta hướng về lại chính mình” (Descartes, 1968, tr. 43-4). Ở đây, cùng với những nguồn suối bên ngoài của kinh nghiệm, một nguồn suối bên trong của sự phản tư về chính mình của tinh thần được đưa thêm vào. Nguồn suối này có thể được hiểu, theo kiểu Aristoteles mà ta quen gặp, như là “trí nhớ”, cho dù việc đó có thể chưa đánh giá đủ những hàm ý mà Descartes nêu ra khi xét lại khái niệm về kinh nghiệm. Mối quan hệ giữa nguồn suối bên trong và nguồn suối bên ngoài của kinh nghiệm có thể được hiểu theo hai hướng. Hướng thứ nhất xem kinh nghiệm bên ngoài như là nguồn suối của kinh nghiệm bên trong, tức xem kinh nghiệm bên trong là được phái sinh từ kinh nghiệm bên ngoài thông qua sự phản tư từ kinh nghiệm bên ngoài. Hướng thứ hai là xem cả hai nguồn suối này của kinh nghiệm là độc lập nhưng có quan hệ với nhau, cùng với dữ liệu của kinh nghiệm bên ngoài đang được bổ sung bởi những gì được tạo ra nhờ sự phản tư bên trong của tinh thần về chính mình.

Hướng thứ nhất, xem kinh nghiệm bên ngoài là tiên khởi, còn sự phản tư bên trong diễn ra

sau, được Locke và Hume tán thành. Chẳng hạn, Locke mở đầu *Luận văn về Giác tính con người* (*Essay Concerning Human Understanding*) bằng yêu sách rằng chính từ kinh nghiệm mà “toàn bộ nhận thức của ta mới có được nền tảng, và kỳ cùng nó rút ra chính nó từ kinh nghiệm” (1690, tr. 33). Theo chân Descartes, ông muốn gọi kinh nghiệm là những gì được rút ra hoặc từ “những đối tượng khả giác bên ngoài” hoặc từ “những thao tác bên trong của tâm thức ta được chính ta tri giác và phản tư”, tức là cảm giác và sự phản tư. Với Locke, sự phản tư là sự phản tư về cảm giác; chính sự giới ước này khiến ông dăm ra nghi ngờ về việc liệu “nhận thức của ta có vươn xa hơn kinh nghiệm của ta” (tr. 285) hay không; sự thức nhận này của Locke được Hume phát triển trong nghiên cứu của mình về kinh nghiệm ở quyển *Luận về bản tính con người* (*Treatise of Human Nature*) (xem Hume, 1739, tr. 87). Tuy nhiên, trong bình giải phê phán của mình về Locke trong *Những tiểu luận mới về giác tính con người*, Leibniz đã chuyển sự nhấn mạnh từ kinh nghiệm bên ngoài vào kinh nghiệm bên trong, xem “những chân lý bẩm sinh” của kinh nghiệm bên trong là có trước, và là những điều kiện cho các dữ kiện [cảm tính] và các chân lý của kinh nghiệm bên ngoài (Leibniz, 1765, tr. 83-4). Vào lúc cuối sự nghiệp triết học của mình, Kant đã mô tả PPLTTT là “sự biện hộ xác thực cho Leibniz”, và ông đã cố gắng phát triển một khái niệm về kinh nghiệm nối kết cả hai hướng do Descartes mở ra, làm cân bằng những phương diện kinh nghiệm bên trong và bên ngoài do Leibniz và Locke nhấn mạnh.

Kant nhất trí với việc Locke giới hạn nhận thức vào những giới hạn của kinh nghiệm, cho dù định nghĩa của ông về kinh nghiệm là khác hoàn toàn. Thực vậy, khái niệm về kinh nghiệm được sử dụng trong những bài viết ở thời kỳ đầu như GM (1766) là chưa khác biệt lắm với khái niệm của Locke. Ở đó, khi ông bác bỏ về mặt cương lĩnh quan niệm xem siêu hình học là “cuộc tìm kiếm những sự vật được ẩn giấu” bằng việc định nghĩa lại siêu hình học là “khoa học về những ranh giới của lý tính con người”, ông mô tả một cách rạch ròi việc ông quay trở lại với “cái cơ sở khiêm nhường của kinh nghiệm và lương năng” (GM tr. 368, tr. 355). Trong khi không bao giờ từ bỏ định nghĩa này về siêu hình học và hệ quả của nó là hạn chế nhận thức vào những ranh giới của kinh nghiệm, Kant định nghĩa lại một cách kỹ càng khái niệm của ông về kinh nghiệm, biến nó thành một cái gì không còn là khiêm nhường và cũng không còn mang tính cách đơn thuần lương năng. Các giai đoạn đầu của việc tái định nghĩa này thể hiện rõ trong LA. Kant bác quan niệm của Locke rằng những ý niệm (trong trường hợp của ông là những khái niệm và những trực quan) có thể được phái sinh từ kinh nghiệm bên ngoài, và thiên về lập trường của Leibniz xem chúng là điều kiện tiên quyết cho kinh nghiệm. Ông định nghĩa kinh nghiệm là sự “nhận thức phản tư nảy sinh khi một số hiện tượng được giác tính so sánh” nhưng lại lập tức xác định tính chất của lập trường này (vốn có thể tương thích với lập trường của Locke) bằng cách nói rằng “không có một con đường nào đi từ hiện tượng đến kinh nghiệm ngoài việc phản tư phù hợp với sự sử dụng lôgic của giác tính” (LA, §5). Như thế, bản thân sự phản tư là được quy định từ trước bởi sự sử dụng lôgic của giác tính.

Các yếu tố của khái niệm mới của Kant về kinh nghiệm trong LA được phát triển trong triết học phê phán. Ông định nghĩa kinh nghiệm là “sự nối kết tổng hợp của những hiện tượng (những tri giác) ở trong ý thức trong chừng mực sự nối kết này là tất yếu” (SL §22). Kinh nghiệm do đó là có tính cách tổng hợp, được mô tả như là “sản phẩm của các giác quan và giác tính”, và có thể được tháo rời thành những yếu tố. Trước hết đây là “[những] trực quan mà tôi có ý thức về nó, tức là tri giác (*perceptio*), vốn chỉ gắn liền với các giác quan” (SL §20). Những trực quan này mang lại yếu tố của kinh nghiệm bên ngoài, nhưng không cộng dồn lại thành một kinh nghiệm trọn vẹn. Còn phải có sự tổng hợp trong một phán đoán, nhưng sự tổng hợp này lại có những đặc tính đặc thù; nó không “đơn thuần so sánh những tri giác và nối kết chúng trong một ý thức của trạng thái của tôi” như chủ trương của thuyết duy nghiệm về tri giác, mà còn thấu gôm các trực quan vào dưới một khái niệm; khái niệm này “quy định hình thức của việc phán đoán nói chung trong quan hệ với trực quan” (SL §20). Đó chính là những khái niệm tiên nghiệm của giác tính [các phạm trù], chẳng hạn như khái niệm nguyên nhân, khái niệm này không được rút ra từ kinh nghiệm nhưng mang lại tính tất yếu cho kinh nghiệm.

Trong một nghiên cứu tinh vi hơn về kinh nghiệm trong PPLTTT, sự tổng hợp cấu thành kinh nghiệm không phải là sự thống nhất hóa đơn giản bằng khái niệm đối với một cái đa tạp được trực quan, trái lại, sự tổng hợp này diễn ra trên cơ sở của một sự thích nghi lẫn nhau của

khái niệm và trực quan. Kant cho rằng mọi sự tổng hợp, ngay cả sự tổng hợp làm cho “bản thân tri giác có thể có được đều phải phục tùng các phạm trù. Và vì kinh nghiệm là nhận thức dệt bằng những tri giác liên kết với nhau, cho nên các phạm trù là những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm, và, - như vậy -, chúng cũng có giá trị tiên nghiệm cho mọi đối tượng của kinh nghiệm” (PPLTTT B 161). Sau cùng, Kant rút các phạm trù ra từ tính tự khởi của giác tính, do đó xác lập những điều kiện khả thể của kinh nghiệm trong sự thích nghi lẫn nhau giữa kinh nghiệm bên ngoài (tính thụ nhận của cảm năng) và kinh nghiệm bên trong (tính tự khởi của giác tính). Các mô thức tiên nghiệm của trực quan (không gian và thời gian) cũng như các khái niệm thuần túy của giác tính hay các phạm trù xác lập những điều kiện của kinh nghiệm khả hữu, và cũng là những gì xác định những ranh giới của sự nhận thức chính đáng. Như Kant đã lưu ý về các phạm trù, “tất cả những gì giác tính tự rút ra từ chính mình, không vay mượn từ kinh nghiệm, cũng chỉ được phép sử dụng trong phạm vi kinh nghiệm mà thôi” (PPLTTT A 236/B 295).

Khái niệm của Kant về kinh nghiệm quả đã từng là một trong những lĩnh vực chính của sự tranh cãi có phê phán trong sự lý giải về triết học của ông. Việc ông cố gắng giữ lại những ưu điểm của các nghiên cứu duy nghiệm lẫn duy tâm về kinh nghiệm đã tự nhiên khơi dậy những phê phán duy nghiệm và duy tâm về nó. Tương tự, cái tiềm năng mang tính lật đổ của việc ông giới hạn nhận thức vào những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu đã gây nên những sự phê phán từ những người muốn bảo vệ ý niệm về Thượng đế, thế giới và linh hồn. Một đường hướng phê phán được ưa chuộng, chủ yếu là trên cơ sở của SL, cho rằng trong PPLTTT, Kant đã làm việc với một khái niệm nghèo nàn về kinh nghiệm, tức là khái niệm bị giới hạn vào những đối tượng của hình học Euclide và cơ học Newton. Chống lại hướng phê phán này, ta có thể cho thấy rằng PPLTTT và PPNLPĐ đã ủng hộ cho những quan niệm rộng hơn về kinh nghiệm luân lý và kinh nghiệm thẩm mỹ. Thế nhưng lập trường này lại khuếch đại quá đáng việc giới ước khái niệm về kinh nghiệm được sử dụng trong PPLTTT, và đánh giá không đúng mức những phương cách mà cả ba quyển phê phán bổ sung cho nhau trong việc mở rộng và cải tiến nhiều phương diện của những quan niệm trước đó về kinh nghiệm.

Đinh Hồng Phúc dịch

Kinh nghiệm khả hữu [Đức: mögliche Erfahrung; Anh: possible experience] → kinh nghiệm

Kitô (đức) [Đức: Christ; Anh: Christ] → Giáo hội/Nhà thờ, Thượng đế/Thiên Chúa

Kỷ luật học [Đức: Disziplin; Anh: discipline]

Xem thêm: Đào luyện [văn hóa], Thói quen, Lịch sử, Xu hướng, Lý tính, Quy tắc (các)

Kỷ luật học được định nghĩa trong PPLTTT như “sự cưỡng chế nghiêm ngặt để ngăn chặn xu hướng luôn muốn vi phạm các quy tắc nhất định và cuối cùng để tiêu diệt xu hướng đó” (PPLTTT A709/B 737). Ở đây nó được phân biệt với sự đào luyện [văn hóa] “có nhiệm vụ truyền dạy một kỹ năng nào đó, không xóa bỏ các kỹ năng khác đã có”, dù cho trong PPNLPĐ, Kant thực sự bàn về “văn hóa bằng con đường kỷ luật học” (§ 83). Kỷ luật học có hai đối tượng: trong SHHĐL và *Giáo dục* (1803) nó là những xu hướng bị giới ước, còn trong PPLTTT nó là khuynh hướng ngông cuồng của lý tính muốn vượt khỏi những ranh giới của nhận thức chính đáng. Bàn luận của Kant về kỷ luật học áp dụng đối với những xu hướng nhấn mạnh rằng kỷ luật học cần phải chiếm vị trí thứ hai sau “sự đào luyện [văn hóa] luân lý”, vì cái sau có mục đích mấu chốt là đào luyện cho ý chí sự ham muốn cái thiện thay vì kỷ luật cái xu hướng chọn cái ác: “Một bên ngăn ngừa những thói quen xấu, còn bên kia rèn luyện óc tư duy” (*Giáo dục*, 1803, § 77). Kỷ luật thái quá đối với các xu hướng sẽ mang lại sự bất mãn cá nhân và bạo lực xã hội; điều trước được bàn trong PPNLPĐ § 83, điều sau trong SHHĐL, ở đây nó được mô tả như

“đối lập với bốn phần của con người đối với chính mình” (SHHĐL tr. 452, tr. 246).

Trong PPLTTT, đối tượng của kỷ luật học là khuynh hướng của lý tính “muốn vượt ra các ranh giới chật hẹp của kinh nghiệm khả hữu” (A 711/ B 739). Cùng với bộ chuẩn tắc, kiến trúc học, và lịch sử của lý tính [thuần túy], kỷ luật học là một chương trong “*Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp*” [Phần II của PPLTTT]. Bởi vì trong trường hợp của lý tính “ta gặp một toàn thể hệ thống những sự lừa phỉnh và nhầm lẫn, kết chặt với nhau và hợp nhất lại trên những nguyên tắc chung”, Kant cho rằng cần thiết đề nghị “một bộ luật hoàn toàn riêng biệt và có tính phủ định” để khi đối diện với nó, “không một ảo tưởng và sai lầm nào có thể đứng vững” (PPLTTT A 711/ B739). Ông làm điều này bằng cách đưa ra những quy tắc về những sự sử dụng lý tính thuần túy bằng nhiều cách khác nhau: sử dụng giáo điều, sử dụng tranh biện, sử dụng có tính giả thuyết và sử dụng có tính chứng minh. Khi làm những việc này, Kant viết ra một số những đoạn văn mĩ mai sắc sảo nhất của PPLTTT, khẳng định yêu sách của ông trong SHHĐL rằng kỷ luật học “có thể trở nên có cố gắng và là mẫu mực điển hình khi đi kèm với lòng vui thích, không miễn cưỡng” (SHHĐL, tr. 485, tr. 274).

Hoàng Phong Tuấn dịch

Kỹ thuật [Đức: Technik; Anh: technic/technique]

Xem thêm: *Nghệ thuật, Mệnh lệnh, Phán đoán, Phán đoán phản tư, Hệ thống, Mục đích luận*

Trong DN I, Kant phân biệt các phán đoán thực hành đặt cơ sở trên sự tự do với các phán đoán kỹ thuật vốn “thuộc về *nghệ thuật* hiện thực hóa điều ham muốn nào đó” [DN I tr. 200, tr. 7]. Ông minh họa sự khác biệt đó bằng cách mô tả lại những mệnh lệnh của tài khéo và sự khôn ngoan được trình bày trong cuốn CCSĐ như những mệnh lệnh “kỹ thuật”. Sau đó, ông mở rộng khái niệm về phán đoán kỹ thuật để bao hàm một phương pháp có tính kỹ thuật được năng lực phán đoán tuân theo, và lập luận rằng phương pháp này được tuân thủ khi phán đoán về các đối tượng tự nhiên. Từ đây, ông rút ra một “*kỹ thuật của tự nhiên*” cốt yếu ở việc phán đoán về các đối tượng tự nhiên “*như thể* khả thể của chúng dựa trên nghệ thuật” [tr. 201, tr. 8]. Khái niệm về “kỹ thuật của tự nhiên” là trọng yếu trong triết học tự nhiên của Kant, và được phát triển trong Phần II của PPNLPD rồi sau đó được mở rộng trong OP.

Trong Phần II của PPNLPD, Kant lập luận rằng tự nhiên không thể được hiểu chỉ đơn thuần dựa trên cơ sở của những nguyên lý cơ giới, mà phải được bổ sung bằng những nguyên tắc của phán đoán mục đích luận. Các sản phẩm của tự nhiên có thể được xem như những mục đích, và tính nhân quả của nó trên phương diện này được mô tả trong DN I như một “*kỹ thuật của tự nhiên*” [DN I, tr. 219, tr. 23]. Kỹ thuật của tự nhiên không phải là một phạm trù, và được phân biệt nghiêm ngặt với “tính hợp quy luật của tự nhiên”, tức mang tự nhiên vào bên dưới những quy luật của giác tính. Kỹ thuật của tự nhiên nảy sinh từ những phương pháp thống nhất hóa được năng lực phán đoán tuân theo khi nó thấu gồm một trực quan thường nghiệm vào trong một khái niệm, hoặc thấu gồm những quy luật giác tính vào bên dưới những nguyên tắc chung. Kant kết luận rằng “năng lực phán đoán về bản chất là có tính kỹ thuật; tự nhiên được hình dung như có tính kỹ thuật chỉ trong chừng mực nó nhất trí với phương pháp này và làm cho phương pháp này thành tất yếu” [DN I, tr. 220, tr. 24]. Do đó, kỹ thuật của tự nhiên đóng vai trò như một nguyên tắc cho năng lực phán đoán phản tư, và chỉ biểu thị “một mối quan hệ giữa các sự vật với năng lực phán đoán của ta; và chỉ trong năng lực phán đoán, ta mới có thể tìm thấy ý niệm về tính hợp mục đích được ta gán cho chính bản thân Tự nhiên”.

Huỳnh Trọng Khánh dịch

L

Lạc quan (thuyết) [Đức: Optimismus; Anh: optimism] → Lịch sử, Hy vọng, Biện thần luận

Lấn lộn (sự, việc) [Đức: Subreption; Anh: subreption]

Xem thêm: Nước đôi (tính), Khái niệm phản tư (các), Cảm tính hóa, Ảo tượng, Tiên kiến

Trong LA, Kant mô tả sự lấn lộn là sự sai lầm do không phân biệt được cái gì là cảm tính với cái gì thuộc về giác tính. Khi một “khái niệm cảm tính” được sử dụng như thế nó là một “dấu vết có nguồn gốc từ giác tính”, thì một “sai lầm logic của việc lấn lộn” được tạo ra, nhưng ngược lại nếu cái gì là cảm tính bị lấn lộn với cái gì thuộc về giác tính thì ta có một “sai lầm siêu hình học của việc lấn lộn” (§24). Các tiên đề lấn lộn là những tiên đề “bỏ qua cái gì là cảm tính như thế nó nhất thiết phải thuộc về một khái niệm của giác tính” và có thể được phát hiện bằng “nguyên tắc lược quy”, tức nguyên tắc đòi hỏi rằng một khái niệm của giác tính làm vị từ cho bất cứ thứ gì trong không gian và thời gian không thể được khẳng định một cách khách quan. Kant đề xuất ba loại tiên đề lấn lộn: một là, những tiên đề được thẩm nhuần bởi “tiên kiến” rằng “hễ cái gì tồn tại thì nó tồn tại ở đâu đó và trong lúc nào đó” (§27); *hai là*, những tiên đề phát biểu rằng một “cái đa tạp thực sự có thể được mang lại về mặt số lượng” và “cái gì tồn tại thì nó không thể mâu thuẫn với chính nó” (§28); *ba là*, những tiên đề chuyển sang cho các đối tượng “những điều kiện chỉ có ở các chủ thể” (§29). Trong từng trường hợp trên, Kant vạch rõ rằng một sự quy định không gian hay thời gian bị che đậy được giác tính lên lút đưa vào những gì có vẻ là những quy định thuần lý của các đối tượng. Đích nhằm chủ yếu của ông trong việc nhận diện những tiên đề lấn lộn là siêu hình học thuần lý của trường phái Wolff, đặc biệt nổi bật trong phê phán của ông về những giả định thời gian của “nguyên tắc mâu thuẫn” được khảo sát trong phần bàn luận về loại tiên đề lấn lộn thứ hai. Việc nhận diện ra sự sai lầm do lấn lộn đánh dấu một giai đoạn quan trọng trong sự phát triển của triết học phê phán, cho dù bản thân thuật ngữ này ít khi được sử dụng trong PPLTTT (ngoại trừ trong A 643/B 671). Loại lấn lộn thứ ba tái hiện trong PPNLPH, trong đó nó mô tả việc ta gán cho một đối tượng của tự nhiên cái sứ mệnh luân lý của riêng ta để gây ra xúc cảm về cái cao cả.

Thân Thanh dịch

Lịch sử [Đức: Geschichte; Anh: history]

Xem thêm: Văn hóa, Địa lý, Nhân tính, Nhận thức, Thời gian

Ta có thể phân chia quan niệm của Kant về lịch sử thành hai phần chính. Phần đầu là một hình thức của nhận thức, còn phần sau là một mẫu hình (pattern) xuyên suốt các sự kiện trong lịch sử tự nhiên và lịch sử loài người. Về phần đầu, Kant đi theo sự phân biệt của Wolff giữa nhận thức “thuần lý” và nhận thức “có tính lịch sử”. Trong tác phẩm SL, Kant sử dụng một trong những ví dụ của Wolff để phân biệt nhận thức lịch sử về sự kiện mặt trời làm nóng hòn đá với nhận thức thuần lý về nguyên nhân của sự kiện đó (SL §20). Nói theo ngôn ngữ của PPLTTT, “*nhận thức lịch sử là nhận thức từ dữ liệu (cognitio ex datis), còn nhận thức thuần lý là từ các nguyên tắc (cognitio ex principiis)*” (A 836/B 864). Tuy nhiên, bên trong sự phân loại các hình thức nhận thức này, Kant còn xác lập những phân biệt xa hơn. Trong phần dẫn nhập cho các bài giảng về môn địa lý tự nhiên [physical geography] của mình, ông định nghĩa lịch sử [sử học] như một nghiên cứu về các sự kiện nối tiếp nhau trong thời gian, và địa lý như một nghiên cứu về các sự kiện diễn ra đồng thời trong không gian. Nghiên cứu đầu là một tự sự

[narrative], nghiên cứu sau là một sự miêu tả. Trong tác phẩm TG, chính Kant cũng đưa ra một số tự sự như thế, gồm cả các lịch sử tóm tắt về Do Thái giáo và Kitô giáo (tr. 124-36, tr. 115-28), về lôgic học trong “Lôgic Jäsche” (L, tr. 531-5), và về lý tính thuần túy trong PPLTTT (được nhấn mạnh trong A 852/B 880).

Phần chính thứ hai của Kant về khái niệm “lịch sử” gồm triết học lịch sử hay sự xét lại Biện thần luận [Theodicy] truyền thống. Thái độ của Kant đối với triết học lịch sử rõ ràng là có tính nước đôi: Ông phê phán quyết liệt cuốn *Ideas on the philosophy of History of Mankind* [Các ý niệm về triết học về lịch sử nhân loại] (1785) của Herder, và đã viết một bài luận có nhan đề: “Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizze” [Về sự thất bại của mọi nỗ lực triết học trong Biện Thần luận]. Tuy nhiên, đồng thời, trong tác phẩm LSPQ, rõ ràng ông lại thừa nhận các ưu điểm của một ngành triết học lịch sử. Trong tác phẩm này, ông miêu tả lịch sử như đưa ra một mô tả về các hành động của con người dựa vào “những sự biểu hiện của ý chí trong thế giới của các hiện tượng”, nhằm thông qua việc thẩm tra “sự sử dụng tự do ý chí của con người trên diện rộng”,... để khám phá ra một tiến trình hành động thường xuyên giữa các hành vi có ý chí tự do” (LSPQ tr. 17, tr. 41). Điểm cốt lõi của nghiên cứu ấy là chỉ ra rằng: cái gì đập vào mắt chúng ta trong các hành động của các cá nhân như là lộn xộn và ngẫu nhiên, thì có lẽ trong lịch sử của toàn bộ giống loài sẽ được nhìn nhận như một sự phát triển đi lên đều đặn nhưng chậm rãi của các năng lực nguyên thủy của con người. Nhờ đó, các cá nhân hẳn sẽ nhận ra rằng “một cách vô thức, họ đang hoạt động hướng đến một mục đích mà dù có biết về nó là gì đi nữa, mục đích ấy hẳn sẽ hiếm khi khiến họ quan tâm” (nt).

Lỗi tiếp cận này về triết học lịch sử bổ sung cho việc Kant nỗ lực tìm cách đưa ra một nghiên cứu về văn hóa, đặc biệt là trong Phần II của cuốn PPNLPĐ. Ở đó, nó được đặt trong văn cảnh của một cuộc bàn luận về “mục đích tối hậu của tự nhiên xét như một hệ thống mục đích luận”. Tuy nhiên, cũng cần nói thêm rằng, quan niệm mục đích luận này về lịch sử song hành với một quan niệm khác về lịch sử, tức quan niệm xem lịch sử như kết quả của những đột phá và phát minh đã được tiên báo nơi các tài năng thiên bẩm và sự nhiệt tình. Chính quan niệm sau, còn chưa được phát triển đầy đủ trong văn bản của Kant, lại ngày càng quan trọng trong triết học đương đại về lịch sử.

Như Huy dịch

Lịch sử triết học [Đức: Geschichte der Philosophie; Anh: history of philosophy]

Xem thêm: Nước đôi (tính), Các khái niệm phản tư, Triết học phê phán, Tranh biện (dispute), Triết học, Lý tính

Mặc dù Kant khẳng định trong *Lời tựa* cho cuốn PPLTTT là sẽ “phê phán quan năng lý tính nói chung” chứ không phải phê phán “các tác phẩm và hệ thống” [triết học], nhưng lịch sử triết học vẫn đóng một vai trò quan trọng trong triết học của ông. “Các tác phẩm và hệ thống” trong lịch sử triết học xuất hiện khắp nơi trong PPLTTT, và thậm chí còn được đề cập một cách tường minh trong những trang kết luận của PPLTTT về “*Lịch sử của lý tính thuần túy*”. Tuy nhiên, Kant nhất quán ứng xử với các triết gia trong lịch sử như thể họ là những người đồng thời với ông. Sự tôn trọng được ông dành cho họ không bởi sự hiện diện lịch sử của bản thân họ, mà chỉ theo sự đóng góp của họ cho triết học phê phán. Nguyên tắc lý giải của ông, hay “chìa khóa cho sự lý giải mọi sản phẩm của lý tính thuần túy” (được tuyên bố vào hồi kết của cuộc tranh luận với Eberhard) chính là sự “phê phán bản thân lý tính”. Trong khi các “nhà triết học sử chỉ biết ca ngợi mà không mang lại được điều gì”, thì Kant, với vũ khí phê phán, có thể phát hiện “nhiều hơn những gì các triết gia đã nói, tức những gì họ thực sự muốn nói” (PH tr. 251, tr. 160).

Ta sẽ tìm thấy nghiên cứu có hệ thống nhất của Kant về lịch sử triết học trong bài viết *Dẫn luận* cho các *Bài giảng* của ông về *Lôgic học*. Về Đề cương tổng quát cho lịch sử triết học, Kant kế thừa hai tác phẩm: *Lịch sử triết học giản yếu* (Histoire abrégée de la Philosophie) của J. H. S Formey (1760) và *Lịch sử triết học* (Historia philosophia) của F. Gentzke (1724), dù ông cũng

đương nhiên rất quen thuộc với nhiều nguồn tư liệu khác. Nghiên cứu của Kant về lịch sử triết học thấm nhuần định kiến của thời Khai minh, tức cho rằng: triết học ra đời cùng với những người Hy Lạp, chứ hầu như không được tìm thấy nơi các tư tưởng Trung Hoa, Ba-tư, Ai Cập hay Ả-rập cổ đại. Nó cũng phản ánh định kiến cho rằng sự sáng tạo (innovation) trong triết học hầu như chỉ bó hẹp ở các thời kỳ cổ điển và hiện đại, còn các triết gia kinh viện trung đại thì bị buộc tội là những “kẻ bắt chước mù quáng Aristoteles” và đề ra sự triết lý-hư ngụy (pseudo-philosophizing) (L tr. 543). Tuy nhiên, ngay trong các nghiên cứu về lịch sử triết học cổ điển và hiện đại, Kant cũng bộc lộ một vài sự ưu ái đáng ngạc nhiên, và nêu ra một số phán đoán gây ngỡ ngàng.

Bàn luận của Kant về các triết gia tiền-Socrates, với chỉ ngoại trừ một trường hợp, có tính sơ lược và thiếu nhiệt tình: triết gia duy nhất được thảo luận sâu là Pythagoras. Kant coi “kỷ nguyên quan trọng nhất của triết học Hy Lạp” bắt đầu với Socrates và ca ngợi “định hướng *thực hành* mới mẻ” được mở ra qua sự nghiệp của triết gia này (L. tr. 542). Khi miêu tả chuỗi phát triển triết học từ Socrates, Kant không chia sẻ sự đam mê hiện đại dành cho Plato và Aristoteles, mà coi họ ngang bằng, nếu không muốn nói thấp hơn các trường phái triết học thời Hy Lạp hóa như các triết gia Khắc kỷ (Stoicis), Epicurus và Hoài nghi (Sceptics). Với những phái này, ông cho thấy một kiến thức chi tiết và tinh tế cả về các học thuyết lẫn sự khác biệt giữa họ với nhau. Sự ưu ái này cũng thể hiện rõ trong tác phẩm phê phán của ông, ở đó, các tham chiếu tới Epicurus là nhiều hơn hẳn so với Platon. Tuy nhiên, các lý giải gần đây lại có xu hướng tập trung vào các yếu tố Platon trong tư tưởng của Kant, có lẽ bởi chúng tương ứng với các giả định của chúng ta về những gì là quan trọng trong lịch sử triết học. Tuy nhiên, chính quy trình phê phán, quan điểm về bộ chuẩn tắc và “sự dự đoán” (prolepsis) trong PPLTTT, cũng như quan điểm về sự vui sướng và *Gemüt (tâm thức)* trong PPNLPĐ đã được lấy trực tiếp từ Epicurus. Tham chiếu tới phái Khắc kỷ và các nhà Hoài nghi cổ đại cũng xuất hiện khắp tác phẩm của Kant, song chúng bị che khuất bởi các lý giải sau này tập trung vào Platon và Aristoteles.

Kant ban cho Platon một vai trò cực kỳ hàm hồ trong lịch sử triết học. Trong PPLTTT, ông ca ngợi tác phẩm *Cộng Hòa (Republic)* của Platon với mô hình về triết gia (A 316), song ông cũng nhận thấy nguy cơ đáng kể trong quan niệm của Platon về các ý niệm siêu việt. Sự đối lập của Kant với khía cạnh này trong tư tưởng của Platon được khơi lên và duy trì bởi sự đối lập của ông với thuyết thần bí kiểu Platon của một số triết gia đồng thời với ông. Điều này thể hiện rõ trong các văn bản hậu kỳ của ông về lịch sử triết học, như: “*Về một giọng điệu sang trọng mới được cất lên gần đây trong triết học*” (Von einem neuerdings erhobene vornehmen Tone in der Philosophie), và “*Một tuyên bố về sự sắp ký kết một hiệp ước cho nền hòa bình vĩnh cửu trong triết học*” (Verkündung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie) (cả hai đều xuất bản năm 1796). Trong những văn bản này, Kant phân biệt giữa các xu hướng triết học và ham chuộng huyền học (mystagogic) trong thuyết Platon (Platonism), xem xu hướng sau là điển hình trong thuyết Platon-mới cổ đại và hiện đại (xem 1796a, tr. 339, tr. 64). Còn Aristoteles, trong trước tác của Kant, thì chủ yếu hiện ra với vai trò nhà phát minh ra Logic học, nên Kant đã tỏ ra không mấy nhiệt tâm khi trình bày nhận thức của mình về các khía cạnh khác của triết gia thành Stagirite này.

Khi bàn luận về triết học hiện đại, Kant luôn nhắc nhớ về thời kỳ Cải cách (Reformation), nêu ra sự song hành giữa việc Cải cách của định chế nhà thờ và việc cải cách triết học. Bacon và Descartes được lưu ý, người trước thì do sự nhấn mạnh vào thực nghiệm và quan sát, kẻ sau thì do tiêu chuẩn (criterion) của chân lý; song các nhà cải cách triết học đáng kể nhất của thời đại chúng ta (L tr. 543) phải là Leibniz và Locke. Kant đối lập Leibniz và Locke ở nhiều điểm, nhất là trong PPLTTT. Thật thế, nhiều tác phẩm thời trẻ đề cập đến Leibniz và trường phái Leibniz đang thống trị triết học do Christian Wolff lãnh đạo. Đối tượng nhất quán cho các chỉ trích của Kant chính là sự liên tục (continuum) do Leibniz lập ra giữa cảm năng và lý tính, qua đó coi cảm năng như một sự tri giác mù mờ hỗn độn của lý tính; điều này tương phản với lập luận của Locke, chủ trương rút lý tính ra từ cảm năng thông qua sự phản tư. Mặc dù cả hai lập trường dường như đối nghịch nhau triệt để, với Kant, chúng đều giống nhau ở chỗ lẫn lộn giữa giác quan và lý tính.

Trong PPLTTT, Kant kết hợp triết học cổ điển và hiện đại để tái hiện một màn bi kịch của lý tính thuần túy. Một ví dụ ở đây là lịch sử về sự suy tàn, sụp đổ và phục sinh của Siêu hình học được bàn trong *Lời tựa thứ nhất* của PPLTTT. Dưới tay “các nhà giáo điều”, Siêu hình học trở nên độc tài chuyên chế - Sau cuộc tổng công kích của các nhà hoài nghi du mục (nomadic sceptics), nó rơi vào tình trạng vô chính phủ. Nỗ lực muốn kết thúc cuộc tranh luận của Locke đã không thành công, và cùng với thắng lợi của khoa học theo kiểu Newton, một sự thờ ơ đã xuất hiện trước các chủ đề siêu hình học. PPLTTT thể hiện một lời kêu gọi cho việc tổ chức và thiết lập một phiên tòa siêu hình học. “Lịch sử chính trị” này của sự cai quản của triết học được kể lại trong đoạn đầu của PPLTTT tương phản với lịch sử “cách mạng” của nó ở đoạn kết. Ở đó, trong mục “*Lịch sử của lý tính thuần túy*” [cuối quyển PPLTTT], Kant đưa lịch sử triết học về thời đương đại qua việc nhận diện ba chủ đề gây tranh luận: “Đối tượng của nhận thức”, “Nguồn gốc của nhận thức”, và “Phương pháp” của triết học. Với chủ đề đầu tiên, Kant phân biệt giữa các “nhà duy cảm” như Epicurus và các nhà duy trí [duy tâm] như Platon; với chủ đề thứ hai, Kant phân biệt giữa trường phái duy nghiệm của Aristoteles, và Locke với những nhà “duy tâm” [noologisten] như Platon, Leibniz; còn với chủ đề về phương pháp, trước hết Kant phân biệt giữa các phương pháp “khoa học” và phương pháp “tự nhiên chủ nghĩa” (coi cái sau đơn thuần là chủ nghĩa thù ghét lý tính [misiology]), tiếp đến ông phân biệt giữa phương pháp khoa học giáo điều của Wolff và phương pháp khoa học hoài nghi của Hume. Mặc dù Kant nêu rõ tên hai triết gia này, song họ chỉ là những đại diện trong một màn bi kịch của lý tính, trong đó, tên tuổi những diễn viên khác đã “không được nhắc đến” (PPLTTT A 856/B 884). Đây là một màn kịch mà cao trào của nó chính là triết học phê phán.

Như Huy dịch

Liên bang (chủ nghĩa) [Đức : Federalismus; Anh : federalism]

Xem thêm: Như-thế, Chủ nghĩa công dân thế giới, Đào luyện [văn hóa], Lịch sử, Ý niệm, Hòa bình, Quyền, Nhà nước, Chiến tranh

Ý niệm về Chủ nghĩa Liên bang được Kant bàn đến trong ngữ cảnh về luật quốc tế và liên bang các nhà nước, đánh dấu một giai đoạn hiện thực hóa ý niệm về nền hòa bình vĩnh cửu. Chủ đề này được bàn trong SHHĐL trong ngữ cảnh về “Công Pháp”, trong LTTH trong ngữ cảnh về chủ nghĩa công dân thế giới, và trong HBVC như bài thứ hai trong ba “bài viết cuối cùng về một nền hòa bình vĩnh cửu”. Trong khi các bàn luận này rất khác nhau về chi tiết, chúng chia sẻ chung một số đặc trưng cơ bản. Trước hết là một sự loại suy mà Kant rút ra giữa sự hình thành một liên bang các nhà nước và “[tiến trình] qua đó một dân tộc trở thành một nhà nước” (SHHĐL, tr. 350, tr. 156). Giống như các cá nhân trước khi có sự hình thành một nhà nước là ở trong một trạng thái chiến tranh, thì các nhà nước trước khi có sự thành lập một liên bang cũng vậy. Như điều thường xảy ra trong các lập luận của Kant từ sự loại suy [tương tự], sự giống nhau được theo kèm bởi một sự khác biệt, tức là các nhà nước vẫn nằm trong một tình trạng chiến tranh và vẫn có chủ quyền tuyệt đối của chúng, vì thế cho phép chúng rời khỏi hoặc xây dựng lại liên bang các nhà nước. Trong HBVC và LTTH, sự loại suy được mở rộng thành một phả hệ học lịch sử về liên bang. Sự khốn cùng do nguyên nhân bạo lực phổ biến “làm cho một dân tộc quy phục trước sự cưỡng chế do chính lý tính đặt ra” và “bước vào một hiến pháp [một thể chế] dân sự” sẽ còn dẫn họ đến “một hiến pháp của chủ nghĩa công dân thế giới” (LTTH, tr. 310, tr. 90).

Động lực để bước vào một liên bang các nhà nước nằm ở mối quan tâm đến sự đảm bảo an ninh lẫn nhau nảy sinh từ trạng thái chiến tranh liên tục giữa các nhà nước. Kant viết trong HBVC, “các nhà nước láng giềng không ngừng tấn công lẫn nhau chính bởi sự kiện rằng chúng là láng giềng của nhau” (HBVC, tr. 354, tr. 102). Tuy nhiên, tính cách của một liên bang như thế cũng đặt ra nhiều vấn đề. Chính ở đây, sự tương tự với sự tổ chức của nhà nước dân sự đổ sụp. “Liên minh các quốc gia” này phải “không bao hàm bất kỳ uy quyền tối cao nào hết (như trong một tổ chức dân sự), trái lại chỉ là một *sự liên hợp* (liên bang)” (SHHĐL, tr. 344, tr. 151) mà các nhà nước có thể ly khai và có thể thương lượng lại các điều khoản của mình. Thật thế, Kant

xem một “nhà nước quốc tế” là “mâu thuẫn”, vì nó đòi hỏi sự phụ thuộc của các nhà nước cá biệt vào một nhà nước quốc tế, một hành vi hần sẽ đặt nền tảng cho một đế chế chứ không phải cho một liên bang, và trên thực tế ắt sẽ giải thể các nhà nước lập hiến (HBVC, tr. 356, tr. 103). Kant mô tả liên minh các quốc gia như một “liên bang hòa bình” không có “các luật công và một quyền lực cưỡng chế” (HBVC, tr. 356, tr. 104), nhưng vẫn đảm bảo cho sự tự do của mỗi nhà nước mà không cần đến quyền lực. Tuy nhiên, việc làm thế nào có thể đạt đến mục tiêu này là không rõ, và chính Kant cũng không lạc quan gì về các cơ hội của nó. Trong SHHDL, Kant nói đến một “cơ quan lập pháp thường trực của các nhà nước” thậm chí còn yếu hơn cả một liên bang; nó là một sự liên minh tự nguyện “có thể bị giải tán bất kỳ lúc nào, chứ không phải là một liên bang (giống như liên bang Mỹ) đặt cơ sở trên một hiến pháp” (SHHDL, tr. 351, tr. 156). Nó rốt cục hần sẽ phục vụ cho việc mang lại một diễn đàn trong đó các cuộc tranh cãi giữa các quốc gia có thể được quyết định về mặt pháp lý, bằng sự tương tự với các cuộc tranh tụng dân sự, nhưng không có luật và phương tiện cưỡng chế giống như nhà nước dân sự.

Ý tưởng của Kant về một liên bang các nhà nước có ảnh hưởng trong các bàn luận xoay quanh Hiến chương của Hội Quốc Liên và sau này là Liên Hiệp Quốc. Tuy nhiên, những khó khăn mà các thể chế này đối mặt trong việc tạo nên một diễn đàn có hiệu lực pháp lý của các nhà nước đã được Kant dự báo. Dựa trên sự phân tích của Kant, người ta có thể tranh cãi rằng việc tạo ra một liên bang các nhà nước là một ý niệm tiệm cận, tức ý niệm không thể được hiện thực hóa trong không gian và thời gian, và sẽ làm nảy sinh các nghịch lý và các mâu thuẫn. Ý tưởng nền tảng nhất hần sẽ là ý tưởng về việc cấu tạo một trật tự pháp lý quốc tế sẽ chi phối hành vi của các nhà nước mà không cần một bộ máy cưỡng chế: một trật tự pháp lý không có sự cưỡng chế như thế có rất ít quyền lực trên các nhà nước lập hiến; nhưng một trật tự pháp lý có quyền lực như thế hần sẽ có nguy cơ trở thành một nhà nước đế quốc, tức một nhà nước có tiềm năng giải thể sự hiện hữu độc lập của các nhà nước lập hiến thành viên. Giải pháp đặc trưng của Kant là lập luận dựa vào sự tương tự và cái như-thế: ông nói rằng chính trong lợi ích của các nhà nước thành viên khi họ hành động *như thế* họ đang tham gia vào một trật tự pháp lý thực sự sở hữu phương tiện thực thi các phán quyết của mình.

Mai Sơn dịch

Liên tục (tính, sự) [Đức: Kontinuität/Stetigkeit; Anh: continuity]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm (các), Dự đoán của tri giác (các), Nhân quả (tính), Khế ước, Đồng tính (tính, sự), Lượng

Với Kant, tính liên tục là một đặc tính cơ bản xuyên suốt trực quan, giác tính và lý tính. Nó được định nghĩa trong PPLTTT là “đặc tính của những lượng, theo đó không bộ phận nào của chúng có thể là cái nhỏ nhất; tức là, theo đó không có bộ phận nào là đơn giản” (A 169/ B 211). Nó làm cơ sở cho yêu sách được đưa ra trong các dự đoán của tri giác rằng cái thực tồn của các hiện tượng có lượng cường độ hay độ, và là chất duy nhất có thể được biết một cách tiên nghiệm về lượng (PPLTTT A 176/ B 218). Những mô thức của trực quan – không gian và thời gian – được mô tả như những lượng liên tục (*quanta continua*) bởi vì chúng không có bộ phận nhỏ nhất; những điểm và những thời khắc được mô tả như “những vị trí ranh giới” “giả định trước các trực quan mà chúng giới hạn hoặc xác định giới hạn” (PPLTT A 169/ B 211). Những phạm trù cũng tuân theo “quy luật về tính liên tục của mọi biến đổi”, như được minh họa khi bàn về phạm trù “nhân quả” trong loại suy thứ hai của kinh nghiệm. Hành động của tính nhân quả thì liên tục; một sự biến đổi trạng thái diễn ra một cách liên tục trong thời gian vì “thời gian lẫn hiện tượng trong thời gian đều không bao gồm bộ phận nhỏ nhất” (PPLTTT A 209/ B 254). “Lý tính cũng chuẩn bị miếng đất cho giác tính” (A 657/ B 685), theo nguyên tắc điều hành về tính liên tục. Nó được giới thiệu như sự “hợp nhất” của các nguyên tắc về sự đồng tính về loài và sự dị biệt về giống hoặc sự dị loại cho phép ta “quan sát sự đồng tính ngay trong sự đa tạp tối đa thông qua bước chuyển theo cấp độ từ giống này sang giống khác...” (A 660/ B 688). Cho dù Kant có thừa nhận rằng “quy luật lôgic về cái *continuum specierum (formarum logicarum)* [Latinh: sự liên tục trong dị biệt hóa về phương diện lôgic của khái niệm] tiền-giả

định một quy luật siêu nghiệm (đó là “*lex continui in natura*” [Latinh]: “quy luật về sự liên tục trong tự nhiên”))” (A 660/B 688) nhưng ông lại cẩn thận xác định rõ rằng tính liên tục siêu nghiệm như thế không thể là một đối tượng của kinh nghiệm, và với tư cách là một nguyên tắc, nó cũng không thể thực hiện một sự diễn dịch, mà chỉ có thể được sử dụng một cách điều hành (regulativ) như là một “nguyên tắc hỗ trợ khám phá” cho “sự hướng dẫn việc sử dụng thường nghiệm của lý tính” và “việc xử lý kinh nghiệm” (A 663/ B 691).

Tính liên tục cũng đóng một vai trò đáng kể trong triết học pháp quyền của Kant. Khi bàn về sự chiếm hữu/sở hữu trong SHHĐL, Kant khẳng định rằng sự chuyển nhượng bằng kế ước “diễn ra phù hợp với (quy) luật của tính liên tục (*lex continui*)” (SHHĐL tr. 274, tr. 93). Điều này là cần thiết để ngăn ngừa quyền sở hữu về vật bị gián đoạn trong tiến trình chuyển nhượng của nó. Kant biện minh sự sử dụng này của tính liên tục bằng cách dựa vào khái niệm của “ý chí hợp nhất” qua đó, ngay lúc chuyển nhượng, cả hai bên ký kết một kế ước tạo ra bên thứ ba, đó là “ý chí hợp nhất”, cái bảo đảm tính liên tục của sự chiếm hữu/sở hữu.

Thánh Pháp dịch

Liên tưởng (sự) [Đức: Assoziation; Anh: association]

Xem thêm: Thân thuộc (sự), Tưởng tượng (sự), Tâm lý học, Tổng hợp (sự)

Là hiện tượng tâm lý học của sự chấp nối lại với nhau những đối tượng khác nhau của ý thức, sự liên tưởng tuy đã được Platon và Aristoteles nói đến khi nối kết với tính dễ nhớ, nhưng trở thành một bộ phận quan trọng trong nhận thức luận duy nghiệm. Locke phân biệt giữa sự liên tưởng tự nhiên (có tính chất đồng thời) và sự liên tưởng sở đắc (có tính chất tiếp diễn) của những ý niệm, cái sau là do sự tình cờ hay thói quen mà có. Hume hết sức chú ý đến sự liên tưởng, tập trung vào những quan hệ dựa theo đó những ý niệm được nối kết với nhau.

Sự liên tưởng không đóng vai trò lớn trong nhận thức luận của Kant, chủ yếu là do ông quan tâm đến việc biện minh cho những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Sự liên tưởng là một hiện tượng tâm lý hay thường nghiệm không có một vị trí nổi bật trong sự biện minh siêu nghiệm về những phán đoán này. Thực vậy, trong PPLTTT, Kant phê phán Locke và Hume về mối bận tâm của họ với sự liên tưởng, nhất là vị trí được Hume gán cho thói quen là cái “nảy sinh trong kinh nghiệm, do việc liên tưởng được lặp đi lặp lại” (PPLTTT A 94/ B 127). Kant vui lòng dành cho sự liên tưởng một vị trí trong sự tổng hợp như là “cơ sở chủ quan và thường nghiệm của sự tái tạo dựa theo quy tắc” trong trí tưởng tượng tái tạo thường nghiệm. Thế nhưng ngay cả quy tắc thường nghiệm này của sự liên tưởng là không tự đầy đủ cho nó, và luôn phức tùng câu hỏi siêu nghiệm: “Bản thân sự liên tưởng này làm thế nào có thể có được?” (PPLTTT A 113). Câu trả lời là nó cũng có một cơ sở trong “sự thân thuộc siêu nghiệm, còn sự thân thuộc thường nghiệm chỉ là kết quả đơn thuần từ đó” (PPLTTT A 114). Vì thế, sự liên tưởng là một vấn đề khá là ngoại vi đối với Kant, mặc dù nó là chủ đề lớn trong nhiều lý giải từ các nhà phê phán làm việc trong truyền thống duy nghiệm.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Linh hồn [Đức: Seele; Anh soul] → Tâm thức, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Vông luận, Tâm lý học

Loài [Hy Lạp: genos; Latinh: genus; Đức: Gattung; Anh: genus]

Xem thêm: Liên tục (sự, tính), Định nghĩa, Xác định/Quy định, Bản chất, Đồng tính (sự)

Một loài là một “kiểu” hay “loại” và thường được dùng chung với thuật ngữ “giống” (species). Nguyên được khai triển bởi người Hy Lạp, ý niệm về loài có cả ý nghĩa bản thể học

lẫn ý nghĩa logic học. Ở Platon, chữ “loài” thường được sử dụng đồng nghĩa với chữ “ý niệm”, và trong đối thoại *Sophist* [*Nhà biện sĩ*] sự phân chia các ý niệm căn cứ theo loài được gọi là “biện chứng” (Platon, 1961, *Sophist*, 253b). Ở Aristoteles, ý nghĩa bản thể học của loài bị hạ thấp để nhấn mạnh những thuộc tính logic của nó trong việc vị ngữ hóa. Ở đây, loài được dị biệt hóa, hay được xác định, thành những giống bằng một sự khác biệt đặc thù, sự khác biệt này vốn nổi khớp một cách nội tại với loài. Trong khuôn khổ vị từ, Aristoteles đã trình bày các phạm trù như là những loài cơ bản của tồn tại mà bản thân chúng không thể nào được rút ra từ những loài cao hơn. Các khả thể bản thể học của quan niệm này đã được các nhà siêu hình học phái Platon-mới như Plotinus phát triển thành một quan niệm lưu xuất luận (emanationalist) có tính thứ bậc về sự thông dự của các ý niệm và các tồn tại cá thể. Quan niệm này đã ảnh hưởng to lớn đến triết học trung đại, triết học này, nói rộng ra, đã mập mờ nước đôi giữa nghĩa bản thể học và nghĩa logic học của [khái niệm] loài. Chẳng hạn, Aquinas nhận diện bốn nghĩa của từ loài: thứ nhất, nghĩa của nguyên tắc sản sinh ra các giống; thứ hai, *arche* [*căn nguyên*] hay khởi lực hay nguyên nhân đầu tiên; thứ ba, “chủ thể” làm cơ sở cho các tùy thể thuộc về các giống khác nhau; và thứ tư, nghĩa được phát biểu lần đầu tiên trong một định nghĩa và những sự khác biệt đặc thù của loài là những tính chất (chẳng hạn: loài = động vật; sự khác biệt đặc thù = có lý tính/không có lý tính; định nghĩa = “động vật có lý tính”, tức là “con người”).

Sự bàn luận minh nhiên của Kant về loài và giống là rất hạn chế, được giới hạn trong L và PPLTTT; tuy nhiên, sơ đồ này lại được giả định một cách mặc nhiên xuyên suốt triết học của ông. Trong L, Kant mô tả các khái niệm bằng loài và giống, và chỉ ra “sự phụ thuộc của các khái niệm” hay thuộc tính của chúng bao gồm cả loài lẫn giống: “Một *khái niệm chung* [*conceptus communis*] được gọi là *loài* đối với các khái niệm được chứa đựng dưới nó, [tuy vậy] còn được gọi là giống đối với các khái niệm mà bản thân nó được chứa đựng” (L tr. 191). Sự tiếp cận này đối với sự nổi khớp của những khái niệm bằng loài và giống được tiếp tục khai triển trong những sự phản tư của Kant về sự hoàn chỉnh có tính hệ thống của tri thức trong PPLTTT. Đó là một điều kiện cho sự sử dụng lý tính khi các cá thể khác nhau có thể được tập hợp vào dưới các giống, và các giống vào dưới các loài. Điều này làm nảy sinh ba nguyên tắc điều hành của lý tính: sự đồng tính, sự dị biệt và sự liên tục. Thứ nhất là nguyên tắc sản sinh, thứ hai là nguyên tắc dị biệt hóa, và thứ ba là nguyên tắc cho phép đi từ sự đồng tính của loài đến sự dị biệt hóa của các giống (PPLTTT A 658/B 686).

Xuyên suốt công trình của mình, các nghiên cứu của Kant về năng lực phán đoán lý thuyết, thực hành và thẩm mỹ được diễn đạt bằng sự thâm gò vào dưới các loài phổ quát dù đó là các phạm trù, các quy luật hay các quy tắc và sự hạ thấp của các sự khác biệt về giống trong những trường hợp, những ví dụ và những trường hợp đặc thù. Phần lớn những vấn đề thú vị nhất nảy sinh trong công trình của ông có thể được truy ngược đến những khó khăn do sơ đồ này gây ra, những khó khăn này có một phả hệ triết học lâu đời. Sơ đồ này [loài/giống] cũng thâm nhuần sự bàn luận của ông về sự phân loại động vật – và cả sự phân loại con người thành các chủng riêng biệt.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Loại suy của kinh nghiệm (các) [Đức: Analogien der Erfahrung; Anh: analogies of experience]

Xem thêm: Tùy thể, Loại suy, Hiện tượng, Phạm trù, Nhân quả (tính), Nguyên tắc (các), Tương quan, Thời gian

Các loại suy của kinh nghiệm là nhóm ba nguyên tắc dùng như là các quy tắc cho sự sử dụng khách quan các phạm trù về tương quan. Mỗi một nhóm các phạm trù đều có một nhóm các nguyên tắc tương ứng với nó: các phạm trù về lượng có “các tiên đề của trực quan”; các phạm trù về chất có “những dự đoán của tri giác”; và các phạm trù về tình thái có “các định đề của tư duy thường nghiệm”. Chức năng khái quát của những nguyên tắc là xác định các sự vật phải xuất hiện ra cho những hữu thể hữu hạn [con người] như thế nào trong thời gian. Trong

trùng hợp của các loại suy, chúng phải xác định các sự vật xuất hiện ra là được *quan hệ* như thế nào trong thời gian. Kinh nghiệm của ta về những phương cách mà các sự vật quan hệ với nhau không trực tiếp là có tính phạm trù – ta không kinh nghiệm các quan hệ giữa các sự vật một cách trực tiếp bằng các phạm trù: bản thể và tùy thể, nhân quả và phụ thuộc, và cộng đồng tương tác – mà ta cũng không kinh nghiệm những quan hệ của chúng chỉ như là những sự trùng hợp ngẫu nhiên. Các hiện tượng trong thời gian quan hệ với nhau bằng ba loại suy áp dụng cho trực quan lần các phạm trù: chúng “đi trước” nhận thức thường nghiệm về quan hệ và là một “quy tắc cho sự sử dụng khách quan” các phạm trù về tương quan.

Sự bàn luận chính của Kant về các loại suy là trong PPLTTT (A 176-218/B 218-65), được bổ sung bằng những tư tưởng xa hơn của ông trong SL. Chúng và những nguyên tắc khác là kết quả của công việc trong “thập niên im lặng” của những năm 1770, trong đó Kant cố gắng sửa đổi lại di sản của triết học kinh viện bằng cách biến đổi các phạm trù của bản thể học được tiếp nhận qua truyền thống Wolff thành những phạm trù của phân tích pháp siêu nghiệm. Thay cho những tương quan bản thể học có giá trị hiệu lực vĩnh viễn như: bản thể và tùy thể, nguyên nhân và kết quả, và cộng đồng tương tác, ông đề xuất những nguyên tắc của sự tương quan mang tính thời gian. Chúng mang hình thức của những sự tương tự có tính thời gian đối với những thuộc tính bản thể học, tức những loại suy thích hợp với kinh nghiệm của một hữu thể hữu hạn [con người] chỉ có thể biết được những hiện tượng trong không gian và thời gian mà thôi.

Nguyên tắc tổng quát thẩm nhuần các loại suy cho rằng kinh nghiệm chỉ có thể có được “nhờ sự hình dung về sự nối kết tất yếu của những tri giác” (PPLTTT B 218). Điều này đòi hỏi rằng tri giác về những đối tượng trong thời gian có thể cho thấy là được quan hệ một cách tất yếu với nhau, và thực vậy nó đòi hỏi rằng những quan hệ này là “có trước mọi kinh nghiệm và làm cho kinh nghiệm có thể có được” (A 177/B 219). Điều này đạt được bằng cách cho thấy rằng các quan hệ giữa các hiện tượng được ngự trị bởi ba “thể cách” của thời gian – thời khoảng [thường tồn], tiếp diễn theo nhau, và cùng-tồn tại [đồng thời]. Mỗi một thể cách của thời gian mang lại một quy tắc đặc thù cho các hiện tượng liên quan; tất cả chúng cùng tạo thành những loại suy của kinh nghiệm.

Loại suy đầu tiên là “nguyên tắc về sự thường tồn của bản thể”. Những chi tiết của chứng cứ của Kant là không nhất quán một cách nội tại và thay đổi giữa các ấn bản 1781 và 1787, nhưng mục đích chung là rõ ràng. Ông cho rằng để kinh nghiệm sự biến đổi hay sự đồng thời trong thời gian, ta cần phải định đề hóa một sự thường tồn làm cơ sở cho các sự vật trong thời gian: “Không có sự thường tồn này, không một mối liên hệ nào trong thời gian có thể có được” (PPLTTT A 183/B 226). Tuy nhiên, ông lập luận chống lại yêu sách của truyền thống triết học rằng cái thường tồn là bản thể. Không nhất thiết phải hữu thể hóa cái thường tồn như là bản thể; ta chỉ cần chỉ ra nguyên tắc về cái thường tồn như là “cách thức trong đó ta hình dung cho ta sự tồn tại của sự vật trong thế giới hiện tượng” (A 186/B 229). Sự “thường tồn của bản thể” không quy chiếu đến một thuộc tính bản thể học, mà quy chiếu đến bản thân thời khoảng hay phương cách mà “ta” – với tư cách là những hữu thể hữu hạn – hình dung các hiện tượng “cho ta” như là ở trong thời gian.

Loại suy thứ hai chi phối sự quan hệ của các hiện tượng trong thời gian được suy tưởng dưới thể cách của sự tiếp diễn – nguyên tắc nói rằng: “Mọi sự biến đổi xảy ra theo quy luật của sự nối kết giữa nguyên nhân và kết quả” (B 232). Với nguyên tắc này, Kant xử trí việc Hume phản đối nguyên tắc về tính nhân quả bằng cách chỉ ra sự tất yếu dành cho những quan hệ nhân quả. Không có sự vật nào như “tính nhân quả” hay “lý do đầy đủ”, mà chỉ có một kinh nghiệm đặc thù về thời gian – tính không thể đảo ngược của nó - đòi hỏi ta phải sắp đặt những kinh nghiệm của mình trong thời gian dựa theo sự loại suy về nguyên nhân và kết quả. Với nguyên tắc này, chứng cứ của Kant cho rằng những hiện tượng được đặt vào mối quan hệ với nhau như là có tính tiếp diễn, và rằng sự tiếp diễn này là tất yếu; tức là, trật tự của những hiện tượng trong thời gian không thể bị đảo ngược. Kant gắn đặc tính này của thời gian với tính không thể đảo ngược của chuỗi nhân quả, một thể cách cần thiết cho sự biến đổi của những hiện tượng trong thời gian.

Loại suy thứ ba chỉ phối sự tồn tại đồng thời của những hiện tượng theo “quy luật về sự tương tác hay cộng đồng” (A 211/B 256) và tương ứng với thể cách thời gian của sự tồn tại đồng thời. Ở đây, quan hệ của những hiện tượng trong thời gian được suy tưởng bằng tính đồng thời: những gì cùng tồn tại đều tồn tại trong cùng thời gian. Không có nguyên tắc này, theo Kant, kinh nghiệm ắt sẽ không thể có được, vì ta không thể nào gán một cách chắc chắn những sự vật có vẻ như chiếm cùng một không gian và thời gian lại với nhau. Sự tồn tại đồng thời này không phải là một thuộc tính bản thể học, tồn tại bên ngoài mối quan hệ của nó, cũng không phải là đặc tính của những hiện tượng; đúng hơn nó là một điều kiện cho việc kinh nghiệm về sự quan hệ của những hiện tượng biểu hiện ra như là đồng thời.

Giống như những nguyên tắc khác, các loại suy nằm trong số những chỗ khó khăn và rắc rối nhất trong triết học của Kant. Chúng hết sức đặc trưng cho triết học lý thuyết của ông và cũng là mấu chốt đối với toàn bộ công việc phê phán của ông. Vì lý do này, trong khi chúng không gây ảnh hưởng triết học rộng rãi, chúng là chủ đề cho một số những công trình thú vị nhất cho dù là tối tăm về việc lý giải Kant. Về hai nghiên cứu tương phản xung quanh các loại suy xem Heidegger, 1935, Guyer, 1987.

Đinh Hồng Phúc dịch

Lôgic học phổ biến/Siêu nghiệm [Đức: allgemeine/transzendente Logik; Anh: Logic general/transcendental]

Xem thêm: Phân tích pháp, Thông giác, Chuẩn tắc (bộ), Phạm trù (các), Khái niệm, Biên chứng pháp, Yếu tố cơ bản (các), Mô thức, Suy luận, Phán đoán, Phương pháp luận, Bảng các phạm trù

Mặc dù toàn bộ *tác phẩm* của Kant có thể được xem là một suy tưởng được mở rộng về lôgic học, nhưng ông chỉ chịu trách nhiệm về hai công trình minh nhiên dành cho chủ đề này.

Một trong các công trình đó, BSL, là một đóng góp đầu tay ngăn ngừa cho sự đổi mới một số sự quá đáng của phong cách hoa mỹ (baroque excesses) trong truyền thống Aristoteles. Công trình còn lại, quyển L, được Gottlob Benjamin Jäsche biên soạn từ bản sao được chú thích một cách nặng nề của Kant về cuốn sách giáo khoa của George Friedrich Meier về lôgic học *Auszug aus der Vernunftlehre* (1752). Kant dùng cuốn L làm sách giáo khoa cho những bài giảng về lôgic học là bộ môn mà ông đã dành mất bốn thập niên kể từ lúc ông bắt đầu sự nghiệp khoa học của mình trong những năm 1755-6 cho đến năm 1796 thì chấm dứt. Các bản ghi chép về các bài giảng này còn sót lại từ những năm đầu 1770 (“Lôgic học Blomberg”), đầu những năm 1780 (“Lôgic học Vienna” và “Lôgic học Heschel”), và đầu những năm 1790 (“Lôgic học Dohna-Wundlacken”), toàn bộ những ghi chép này được phiên dịch trong quyển 9 của Nxb. Guyer và Wood (tức cuốn L). Từ những nguồn này, ta có thể tái dựng một bối cảnh ngành học này cho nỗ lực tham vọng của Kant muốn xác định lại phạm vi của lôgic học trong triết học phê phán.

Các nội dung của từng quyển trong ba quyển phê phán được tổ chức thành một chuyên luận về lôgic học theo kiểu của Aristoteles đầu thời kỳ hiện đại, được chia thành “Học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức” (gồm “Phân tích pháp” và “Biên chứng pháp”) và “Học thuyết về phương pháp”. Được khệp vào trong cấu trúc này, và nhất là trong PPLTTT, là một sự tổ chức riêng biệt khác về những nội dung của lôgic học được dẫn xuất từ truyền thống Descartes chống Aristoteles được minh họa bởi tác phẩm *Art of Thinking [Nghệ thuật tư duy]* hay “Lôgic học Port-Royal” (1662) của Arnauld. Trong truyền thống này, lôgic học không quan tâm nhiều lắm đến những hình thức suy luận vốn rất được ưa thích trong truyền thống Aristoteles, mà chỉ quan tâm đến việc rèn luyện sự phán đoán để phân biệt giữa đúng và sai, do đó đưa ra một bài tập luyện trong việc “tư-kỷ luật” (xem “Bài luận văn thứ nhất”). Với mục đích này, *Nghệ thuật tư duy* được tổ chức dựa theo “khái niệm”, “phán đoán”, “lập luận” và “sắp xếp trình tự”. Sự phân chia này thấm nhuần phân tích phê phán của Kant về phán đoán lý thuyết, phán đoán thực hành và phán đoán thẩm mỹ, và rõ ràng nhất trong PPLTTT, tác phẩm này chồng lên trên

hệ hình Aristoteles và hệ hình Descartes trong một nỗ lực tạo ra một “Logic học siêu nghiêm”. “Cảm năng học siêu nghiêm” đóng vai trò là chức năng của việc cung cấp các chất liệu của tư duy được thực hiện bằng “khái niệm”; “Phân tích pháp siêu nghiêm” đưa ra sự sắp đặt ban đầu của tư duy được phân tích trong “phán đoán”; “Biện chứng pháp siêu nghiêm” làm nảy sinh những suy luận tam đoạn (ảo tưởng) được phân tích trong “lập luận”; và học thuyết về phương pháp đưa đến sự nổi khóp có hệ thống về tri thức được bàn thảo trong việc “sắp đặt trình tự”.

Sự nhảy cảm ở Kant về những dị biệt giữa truyền thống logic học “Aristoteles” và truyền thống logic học “hiện đại” rõ ràng là xuyên suốt trong các bài viết và các bài giảng của ông về logic học. Ở mức độ khái quát nhất, BSL có thể được đọc như là nỗ lực thay thế sự nhấn mạnh của truyền thống vào những sự tinh vi của các hình thái suy luận bằng một chú trọng mới vào tự ý thức và phán đoán. Ta có thể theo dõi sự đấu tranh và sự thích ứng giữa hai truyền thống logic học được giới thiệu trong văn bản này trong các tác phẩm của Kant. Rõ ràng nhất là trong *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ hai của PPLTTT, ở đó Kant quan sát thấy rằng logic học kể từ thời Aristoteles “không thể đi thêm một bước tiến nào cả, cơ hồ như đã hoàn chỉnh và hoàn tất hẳn rồi” (B 8). Ông không xét đến những nỗ lực của “các nhà hiện đại” mở rộng hơn môn Logic học nhờ chất liệu được rút ra từ tâm lý học, siêu hình học và nhân học là có đóng góp gì lớn. Kant cho rằng Logic học “là môn khoa học trình bày cặn kẽ và chứng minh chặt chẽ những quy luật hình thức của mọi tư duy chứ không làm điều gì khác hơn cả (bất kể tư duy ấy là tiên nghiệm hay thường nghiệm, có nguồn gốc hay đối tượng như thế nào)” (PPLTTT B 9). Ông còn nói thêm rằng trong môn Logic học, “giác tính không làm việc với cái gì khác hơn là với chính mình và với hình thức của mình” (B 9) và xem bất cứ nỗ lực nào nhằm bổ sung nó chỉ đơn thuần là việc làm tổn hại đến tính nguyên vẹn của bộ môn.

Dù giới hạn môn Logic học vào sự trình bày những hình thức của giác tính và chối bỏ những bổ sung tâm lý học, siêu hình học và nhân học, sự tận tâm của Kant với dự án hiện đại về việc mở rộng môn Logic học là không bao giờ phải bàn cãi. Sự mở rộng được đề xuất của ông là tham vọng hơn nhiều so với đơn thuần là thêm vào những “tính chất” từ các khoa học riêng biệt và viết lại chi li môn “Logic học phổ biến” của truyền thống thành môn “Logic học siêu nghiêm” của thời hiện đại. Logic học phổ biến thuần túy “không làm việc với gì khác hơn là với các mô thức đơn thuần của tư duy” (PPLTTT A 54/B 78) và hoàn toàn là tiên nghiệm; nó được phân biệt với Logic học phổ biến ứng dụng là môn “hướng đến những quy luật của việc sử dụng giác tính dưới các điều kiện chủ quan thường nghiệm mà môn Tâm lý học dạy cho ta biết” (A 53/B 77). Cả hai được phân biệt với Logic học siêu nghiêm được trình bày trong PPLTTT, là môn “chỉ nghiên cứu các quy luật của giác tính và lý tính trong chừng mực môn học này quan hệ với những đối tượng một cách tiên nghiệm” (A 57/B 82).

Với sự phát triển của một môn Logic học siêu nghiêm hiện đại, Kant không có ý đồ bác bỏ những thành tựu của truyền thống logic học. Thay vào đó ông tiến hành phân tích phán đoán được rút ra từ truyền thống và sử dụng chúng như là một manh mối để phát hiện những thao tác của giác tính trong Logic học siêu nghiêm. Những khái niệm mà ông dùng để tạo thành bước chuyển từ Logic học truyền thống sang Logic học hiện đại là “tính thống nhất” và “sự tổng hợp”. Các phán đoán của Logic học phổ biến, được trừu tượng hóa khỏi mọi nội dung [của nhận thức], là “những chức năng mang lại tính thống nhất” (PPLTTT A 69/B 94); khi được chuyển thành Logic học siêu nghiêm, chúng biểu thị sự tổng hợp của một chủ thể thông giác tự khởi có trước mặt mình một “cái đa tạp của cảm năng tiên nghiệm” (A 77/B 102). Sự tổng hợp siêu nghiêm được rút ra từ những chức năng logic của Logic học phổ biến hình thành nên bảng các phạm trù hay “danh mục của tất cả các khái niệm thuần túy có tính nguyên thủy để làm công việc tổng hợp mà giác tính chứa đựng trong nó một cách tiên nghiệm” (A 80/B 106). Với những sự tổng hợp này, Kant muốn thích ứng với cả Logic học truyền thống được dựa trên những hình thức của phán đoán và suy luận lẫn với Logic học hiện đại bắt nguồn từ cái *cogito* [cái Tôi tư duy] của Descartes và dựa trên tự ý thức và thông giác.

Một truyền thống lịch sử xa hơn của Logic học cũng được biểu hiện trong công trình của Kant: đó là định nghĩa của Epicurus về Logic học như là một bộ chuẩn tắc hay “khoa học về việc sử dụng giác tính một cách thận trọng và đúng đắn” (L tr. 275). Bộ chuẩn tắc này được

phân biệt với “bộ công cụ cho nghệ thuật tranh luận” của Aristoteles là bộ đã đưa ra những quy luật cho những suy luận đúng hay những suy luận có sức thuyết phục. Kant tự nhận là đi theo truyền thống Epicurus khi ông nhấn mạnh đến vai trò của Logic học như là một khoa học phân biệt các phán đoán. Thật thế, với PPLTTT, nó mang lại một bộ chuẩn tắc cho việc phân biệt những phán đoán và suy luận đúng với những phán đoán và suy luận sai, còn PPLTTH là giữa những châm ngôn của hành động tốt và những châm ngôn của hành động xấu, và sau cùng, PPNLPĐ là giữa các phán đoán về cái đẹp và những phán đoán về sự dễ chịu và cái thiện. Trong mỗi quyển phê phán, cả phân tích pháp phê phán lẫn biện chứng pháp phê phán đều là những bộ chuẩn tắc theo nghĩa này: phân tích pháp là một “bộ chuẩn tắc cho sự phân xử (về cái đúng đắn hình thức của nhận thức chúng ta)” (L tr. 531), trong khi biện chứng pháp chứa đựng “những dấu hiệu nhận biết và những quy luật phù hợp với những gì ta có thể thừa nhận rằng có cái gì đó không khớp với các tiêu chuẩn hình thức của chân lý, mặc dù nó có vẻ như khớp với các tiêu chuẩn này” (L tr. 532).

Trong Logic học siêu nghiệm, nỗ lực kết hợp Logic học truyền thống và Logic học hiện đại lại với nhau của Kant được triệt để hóa bởi những người kế tục ông như Fichte và Hegel. Họ không thấy nhất thiết phải hòa giải bằng các phán đoán truyền thống với sự tổng hợp của tự-ý thức, mà lập luận trực tiếp từ hoạt động tổng hợp của tự-ý thức cho cả hình thức lẫn nội dung của phán đoán. Sự quá đáng này trong việc phát triển Logic học của Kant rốt cuộc đã gây nên một phản ứng chống lại dự án của Logic học siêu nghiệm. Phản ứng này có nhiều hình thức ảnh hưởng khác nhau, từ các nghiên cứu tâm lý học và xã hội học về các hình thức của lập luận đến một Logic học về tính giá trị hiệu lực đặt trọng điểm vào sự biện minh hình thức cho các mệnh đề mà không kể đến nội dung hay quan hệ của chúng với thế giới.

Đinh Hồng Phúc dịch

Logic học siêu nghiệm [Đức: transzendente Logik; Anh: transcendental logic] → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Trực quan, Logic học

Lòng tin/Đức tin [Latinh: fides; Đức: Glaube; Anh: faith/belief]

Xem thêm: Hi vọng, Tri thức, Tình yêu, Tư kiến, Định đề

Khái niệm về lòng tin đóng một vai trò khá nhỏ trong triết học Hy Lạp cổ đại; nó được Platon sử dụng để mô tả một trong những cấp bậc nhận thức bằng thường kiến (Platon, 1961, Cộng hòa, 511e) và cũng được dùng để mô tả niềm tin vào các vị thần (sdd, Laws, 966d). Đối với Aristoteles, lòng tin quy chiếu đến một hình thức chứng minh dựa trên sự quy nạp hay sự thuyết phục tu từ học. Khái niệm triết học về lòng tin có nguồn gốc từ truyền thống Kitô giáo, và nhất là mạch tôn giáo của Thánh Paul. Nguồn gốc này đã dẫn đến một sự căng bức giữa lòng tin và tri thức, hay giữa học thuyết tôn giáo và triết học. Nó kêu gọi nhiều nỗ lực tưởng tượng khác nhau để hòa giải, được tiếp tục mãi đến tận Kant và sau Kant.

Trong Kinh Thánh Tân Ước, lòng tin là một thái độ tin vào đức Kitô, hoặc vào lời dạy, phép lạ chữa bệnh hoặc các sự nghiệp của đức Kitô. Đức tin ấy đã được Thánh Paul diễn chế hóa. Ông đã sử dụng thuật ngữ này hơn 200 lần trong các bức thư Epistles như một phương tiện để phân biệt thái độ Kitô giáo đối với lề luật so với thái độ của người Do Thái. Ông còn khơi mào ý tưởng cực kỳ có ảnh hưởng rằng lòng tin là một quà tặng của ân sủng: “Vì nhờ ân sủng, người đã được cứu rỗi bằng đức tin; và đây không phải là việc làm của riêng người mà là quà tặng của Thiên Chúa” (Thư gửi các tín hữu Ephesians 2:8). Ý tưởng này đã được Augustinus phát triển trong nhiều tác phẩm, và được Aquinas mang lại chỗ đứng trong cao trào hồi sinh Aristoteles thời trung đại. Trong *Summa contra gentiles* [Tổng luận trả lời lương dân], ông phân biệt giữa sự đi lên từ tri thức tự nhiên đến Thượng đế với sự đi xuống từ tri thức của lòng tin thông qua ân sủng từ Thượng đế, những vận động mà ông xem như có tính bổ sung (Aquinas, 1975, tr. 39). Mỗi quan hệ nửa giữa lòng tin và triết học (hay tri thức) đã được Anselm khảo sát, trong

cuốn *Proslogion* [*Thuyết thoại về sự hiện hữu của Thượng đế*] của ông, lòng tin đóng vai trò như điều kiện của việc hiểu, một tư tưởng đã dẫn đến quan niệm rằng lòng tin có quyền ưu tiên hơn việc hiểu, và sau đó dẫn đến sự tuyên bố [đức tin], *credo quid absurdum* – “Tôi tin vì đó là điều phi lý”. Đi theo thời Cải cách, các lập luận cho lòng tin như một quà tặng chủ quan của ân sủng được sử dụng để phê phán học thuyết về sự công chính hóa thông qua việc làm (công đức), và ủng hộ sự khoan dung của giới giáo sĩ và sự khoan dung thể tục (xem Luther, 1961, tr. 385).

Bàn luận của Kant về lòng tin thừa kế các lập luận giữa lòng tin và tri thức, và xuất hiện trong nhiều ngữ cảnh khác nhau. Trong một ngữ cảnh, ông trình bày bàn luận của mình về lòng tin bên trong một khuôn khổ tương đồng với ba hình thức tri thức của Platon (Platon, 1961, *Cộng hòa*, 511e): lòng tin, tri thức và tư kiến là ba phương cách của sự xác tín chủ quan hay sự “cho-là-đúng” (*Fürwahrhalten*). Trong PPLTTT, ông trình bày sự xác tín ấy dựa vào sự đầy đủ chủ quan và khách quan: tư kiến không đầy đủ về mặt chủ quan lẫn khách quan; tri thức thì đầy đủ về cả mặt chủ quan lẫn khách quan; trong khi lòng tin thì đầy đủ về mặt chủ quan nhưng không đầy đủ *một cách có ý thức* về mặt khách quan (PPLTTT A 822/ B 850; xem thêm ĐHTD). Trong PPNLPĐ, sự phân biệt được khuôn định dựa vào các đối tượng của tư kiến, tri thức và lòng tin: một đối tượng của tư kiến là đối tượng mà sự hiện hữu của nó là có thể có trên phương diện thường nghiệm nhưng không thể chứng minh được; trong khi sự hiện hữu của một đối tượng của tri thức có thể được thẩm tra về mặt kiện tính lẫn bằng lý tính thuần túy. Tuy nhiên, các đối tượng của lòng tin, trong khi được suy tưởng một cách tiên nghiệm nhưng lại là “siêu việt đối với sự sử dụng lý tính lý thuyết” (PPNLPĐ §91); chúng là những ý niệm có sự xác tín chủ quan, nhưng “tính thực tại khách quan của chúng không thể được đảm bảo trên phương diện lý thuyết”. Kant đưa ra ba ví dụ về các đối tượng như thế: a) “cái thiện tối cao trong thế giới, được thực hiện bằng sự tự do”; b) sự hiện hữu của Thượng đế; và c) sự bất tử của linh hồn. Cuối cùng, trong L, Kant phân biệt giữa ba hình thức của sự cho-là-đúng dựa vào tình thái của các phán đoán của chúng: tư kiến là có tính nghi vấn, tri thức thì có tính tất nhiên, còn lòng tin là có tính xác định.

Ba đối tượng của lòng tin được liệt kê trong PPNLPĐ vang vọng ba “định đề của lý tính thực hành” – sự tự do, sự bất tử và sự hiện hữu của Thượng đế - được trình bày trong PPLTTH dựa vào thực tại khách quan được mang lại cho các ý niệm của lý tính. Chúng không phải là các đối tượng của nhận thức lý thuyết, mà có phẩm giá thực hành riêng của chúng. Cũng cùng ba ý niệm ấy trong *Lời Tựa* cho ấn bản thứ hai của PPLTTT được dùng để “*mở rộng lý tính thuần túy về mặt thực hành*” và vì thế, Kant đưa ra câu nói nổi tiếng, “tôi phải dẹp bỏ *nhận thức [sai lầm]* đi để dành chỗ cho *lòng tin*” (PPLTTT B 30). Tuy nhiên, điều này không phải là sự nhượng theo nghĩa *credo quid absurdum* [*“tin vì nó phi lý”*], vì với Kant, sự chắc chắn chủ quan của lòng tin được đặt nền tảng vững chắc và không cần cầu viện hoặc phủ nhận tri thức. Thậm chí điều này cũng đúng với “lòng tin về học thuyết” như thần học-vật lý vốn áp dụng sự chắc chắn chủ quan của lòng tin luân lý *một cách tương tự [loại suy]* (PPLTTT A 825/ B 853) cho các đối tượng của Tự nhiên. Một ví dụ, được phân tích rất dài trong PPNLPĐ ở Phần II, là tính hợp mục đích của thế giới nảy sinh từ “việc định đề hóa” một cách loại suy về một “tác giả sáng suốt của thế giới”. Yêu sách này không thể được biện minh trên phương diện lý thuyết, nhưng mức độ xác tín chủ quan được liên kết với nó còn vượt xa khỏi mức độ xác tín chủ quan của tư kiến.

Kant xem lòng tin có tính học thuyết này là không ổn định, không như lòng tin luân lý và lòng tin của lý tính mà nó làm phát sinh. Lòng tin luân lý đặt ra sự chắc chắn dựa trên sự hiện hữu của sự tự do, tính bất tử và Thượng đế, và sự chắc chắn này dựa trên sự bất lực trong việc phủ nhận các định đề này mà không “trở thành đáng ghê tởm trước chính tôi” (PPLTTT A 828/ B 856). Lòng tin của lý tính nảy sinh từ sự chắc chắn luân lý bao hàm một thức nhận về những điều kiện cần thiết để đạt đến “sự thống nhất của các mục đích dưới quy luật luân lý” (xem thêm ĐHTD). Và thậm chí nếu một người dừng dừng với các quy luật luân lý, lòng tin của lý tính hẳn sẽ làm phát sinh một lòng tin tiêu cực theo kiểu đặt cược của Pascal; vì ta không thể nào đạt được “sự xác tín rằng không có Thượng đế và đời sau” (PPLTTT A 830/ B 858), lòng tin như thế ắt sẽ hình thành một “cái tương tự” của các tình cảm tốt đẹp, tức là một vật cản

trước sự bộc phát của những tình cảm xấu.

Bàn luận của Kant về lòng tin nhấn mạnh đến cái gì phân biệt nó với tri thức trong khi lại đặt ngang hàng nó với các ý niệm thực hành của lý tính. Mặc dù Kant có vẻ nhấn mạnh sự hiện hữu của Thượng đế và tính bất tử, các quan tâm của ông không *chủ yếu* là các quan tâm tôn giáo. Tuy nhiên, điều này không có ý nói rằng ông loại trừ các suy xét tôn giáo, vì những điều này đã được bàn khá dài trong TG. Ở cuốn đó, Kant sử dụng ý niệm về lòng tin như một quà tặng ban sự xác tín chủ quan cho người lĩnh nhận nó để biện minh cho sự phân biệt giữa tôn giáo, vốn chỉ có duy nhất một, với các lòng tin vốn có rất nhiều (Do Thái giáo, đạo Islam, Ấn giáo, Kitô giáo). Tôn giáo “ẩn giấu bên trong và phải làm việc với các tâm thể luân lý” (TG, tr. 108, tr. 99), trong khi “các lòng tin của giới giáo sĩ” là có tính bên ngoài, thường nghiêm và có nhiều thú. Kant biện biệt (và khuyến khích) một sự chuyển tiếp từ các lòng tin cục bộ của giới giáo sĩ đến nhà thờ phổ quát của tôn giáo; mọi cá nhân đều “có” một “lòng tin cứu độ” hoặc “lòng tin tôn giáo thuần túy” – tức, lòng tin thực hành – ngay cả khi họ thực hành một lòng tin theo kiểu giáo sĩ (TG, tr. 115, tr. 106). Cái sau là những sự phát triển của “các lòng tin lịch sử” đặt cơ sở trên những hành vi thiên khai riêng biệt và được thừa nhận, và nhấn mạnh đến các hành vi thể hiện ra bên ngoài của “sự cầu khẩn và lòng tin vị lợi”, vốn có thể được thực hiện dễ dàng với một tâm thể xấu không giống như lòng tin cứu độ.

“Lòng tin tôn giáo thuần túy” hay lòng tin cứu độ có hai yếu tố: một là lòng tin vào một sự chuộc tội hoặc dọn mình cho những hành động không công chính [unjust], trong khi yếu tố thứ hai là “lòng tin rằng chúng ta có thể trở nên làm hài lòng Thượng đế thông qua một cuộc sống thiện hảo trong tương lai” (TG, tr. 115, tr. 106). Hai yếu tố này rút ra từ nhau nhưng trong những hoàn cảnh nào đó, yếu tố này có thể chiếm ưu thế hơn yếu tố kia. Lòng tin của giới giáo sĩ có tính lịch sử đặt ưu tiên cho sự chuộc tội, đặt tính ưu tiên cho lòng tin vào một “sự cứu chuộc có tính trải nghiệm” hơn so với việc sống một đời sống thiện hảo, trong khi trong tôn giáo lại ngược lại, với lòng tin thực hành có tính ưu tiên hơn so với lòng tin vào sự thiên khai. Kant xem xét một sự hòa trộn có thể có giữa hai lập trường trong một hình thức Kitô học [Christology] trong đó Kitô là một đối tượng của lòng tin cứu độ không phải vì Ngài đã từng tồn tại và là con Thiên Chúa, mà là vì Ngài là một “nguyên mẫu” điển hình “nằm trong lý tính của ta... của một đời sống làm vui lòng Thượng đế” (TG, tr. 119, tr. 110).

Bàn luận của Kant về lòng tin tôn giáo và lòng tin của giới giáo sĩ có thể bị phê phán vì các yếu tố Paul ngầm ẩn của nó, vốn ưa thích một “Vương quốc” được đặt nền tảng trên một lòng tin cứu độ phi lịch sử hơn những sự định hướng tôn giáo khác vốn dừng dừng với các vấn đề của lòng tin nhưng lại nhấn mạnh tính cách lịch sử của chúng. Tuy nhiên, đó không phải là phương diện của nghiên cứu của Kant về lòng tin gây tò mò nhất cho những người kế tục ông (với ngoại lệ là Hermann Cohen, người đã đặt ngang hàng Do thái giáo với tôn giáo của lý tính thuần túy mà Kant đã mô tả dựa theo Kitô giáo). Hầu hết những người kế tục ông đều quan tâm đến phiên bản của Kant về vấn đề vĩnh cửu của lòng tin và tri thức, như F.H. Jacobi (1743-1819) vào cuối thế kỷ XVIII đã lập luận ủng hộ cho lòng tin chống lại tri thức theo cách rất giống với cách Hamann đã làm trong các siêu-phê phán của mình về Kant (xem Jacobi, 1787, Hamann, 1967). Hegel trong *Tin và Biết* (1802) đã nỗ lực loại bỏ sự phân biệt này bằng cách cho thấy một khái niệm trừu tượng về cái Biết đã gây ra một sự đối lập giữa Tin và Biết như thế nào. Diễn ngôn chống-Hegel của Kierkegaard về lòng tin trong *Sợ hãi và Run sợ* (1834) bảo vệ lòng tin vừa như một điều kiện tiên quyết của cái Biết vừa như một bước nhảy ra khỏi cái Biết, để vào cái phi lý. Trái lại, Nietzsche nghiên cứu phá hệ học của lòng tin, mô tả “vấn đề cơ bản” của ông như “Quyền năng vô hạn của lòng tin từ đâu mà ra?” (Nietzsche, 1901, §259), hoặc trong luân lý hoặc trong chân lý. Mặc dù nghiên cứu này được trình bày như một phê phán về Kant, nhưng đặc trưng là nó vẫn duy trì nhiều phương diện của Kant, nhất là trong sự tự-ghe ghét mình và sự ghê tởm “con người xấu xí nhất” tiếp sau sự sụp đổ của lòng tin và cái chết của Thượng đế.

Trần Kỳ Đồng dịch

Luận án Tiến sĩ [Đức: Inaugurale Dissertation; Anh: Inaugural Dissertation] → Trước tác tiên-phê phán (các)

Luật học [Đức: Jurisprudenz; Anh: jurisprudence]

Xem thêm: Lý giải, Công bằng, Luật, Quyền hạn

Trong XPK, Kant phân biệt sự lý giải về luật do các luật gia thực hành với sự lý giải do các triết gia đảm nhiệm. Những người trước là những công chức có thẩm quyền lý giải văn bản luật khi nó đã được “công bố và phê chuẩn bởi thẩm quyền tối cao” (XPK tr. 24, tr. 37). Các luật gia – có thể nói là những nhà thực chứng luật *avant la lettre* [t. Pháp: tiền phong, chưa chín muồi] – không được phép đưa ra các quan điểm riêng về chân lý hay sự công bằng của các luật, vì bản thân các luật được ban hành “trước hết xác định xem đâu là công chính, và luật gia phải thẳng thừng gạt bỏ như một thứ vô nghĩa đối với câu hỏi xa hơn rằng liệu bản thân các sắc lệnh có công chính hay không” (XPK tr. 25, tr. 38). Các luật gia đưa ra những lý giải ngữ văn học “xác thực” về luật, trong khi đó các triết gia đưa ra những lý giải có tính học thuyết về chân lý và sự phù hợp với pháp quyền dựa theo lý tính.

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Luật, tuân theo (sự) [Đức: Gesetzmässigkeit; Anh: law, conformity to]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Mục đích, Tính hợp mục đích, Dị trị, Mệnh lệnh, Luật, Triết học thực hành

Trong triết học thực hành của Kant, các quy luật và các mục đích cá biệt không thể được dùng như là các nguyên tắc để xác định ý chí vì chúng đưa các yếu tố dị trị vào phán đoán luân lý. Nguyên tắc phù hợp duy nhất là “sự tuân thủ có tính phổ quát đối với quy luật” hay “sự tuân theo quy luật xét như là quy luật” (tức không có bất cứ luật nào, xét như là cơ sở của nó, quy định những hành động đặc thù), được thể hiện trong công thức “Tôi không bao giờ làm gì ngoài cái cách sao cho tôi cũng có thể muốn phương châm của tôi trở thành một quy luật phổ quát” (CSSĐ, tr. 402, tr. 14). Nếu không có nguyên tắc này của ý chí thì nghĩa vụ chỉ là một “ảo tưởng cao ngạo” và là một “khái niệm hão huyền” (*sdd.*). Trong triết học lý thuyết, “sự tuân theo quy luật của tất cả các đối tượng của kinh nghiệm” xác định “phương diện mô thức của tự nhiên” bổ sung cho phương diện chất liệu của nó như là “toàn bộ mọi đối tượng của kinh nghiệm” (SL §16). “Sự tuân theo luật” này được giác tính “trao tặng” cho tự nhiên, làm cho cả kinh nghiệm lẫn đối tượng của kinh nghiệm trở nên có thể có được (PPLTTT A 126). Trong PPNLPĐ, mâu thuẫn bề ngoài của trí tưởng tượng, tức sự tự do và sự tuân theo luật, được giải quyết bởi “sự hài hòa chủ quan giữa trí tưởng tượng và giác tính mà không có một mục đích khách quan nào”. Trạng thái này mô tả “nguyên tắc chủ quan tiên nghiệm” của phán đoán sơ thích được biết đến theo cách khác là “tính hợp mục đích không có mục đích” (PPNLPĐ §22, xem thêm §35).

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Lực [Latinh: vis; Đức: Kraft; Anh: force]

Xem thêm: Hiện thực, Vật thể, Chất liệu, Vận động, Sức mạnh, Lực đẩy

Khái niệm này nảy sinh từ sự phản tư triết học và khoa học về các nguyên nhân vận động của các vật thể vật chất. Định nghĩa phổ biến hiện nay là một định nghĩa thuộc khoa học tự nhiên, xem lực như một hành động làm biến đổi trạng thái đứng yên hay vận động đều của một vật thể. Trong thế kỷ XVII, XVIII, khái niệm về lực được định nghĩa rất tồi trên phương diện khoa học và triết học (trong chừng mực hai lối tiếp cận này là riêng biệt), dẫn đến sự lẫn lộn đáng kể mà bản thân Kant cũng đã tham dự vào. Một trong những lẫn lộn nền tảng nảy sinh từ

sự phân biệt giữa lực quán tính và lực tác động. Cái trước, trong thuật ngữ của Descartes, là lực giữ cho vật thể đứng yên, cái sau là lực mà nhờ đó một vật thể bắt đầu và giữ nguyên vận động (xem Descartes, 1981, tr. 79). Qua việc quan niệm lực quán tính như “bẩm sinh” và lực tác động như bị gây ra bởi nguyên nhân bên ngoài, một số triết gia, kể cả Leibniz và Kant, đã tiếp tục xem xét lực trong thuật ngữ truyền thống kiểu Aristoteles như một nguyên tắc hay nguyên nhân của sự chuyển động. Điều này khiến cho quanh sự phân biệt giữa những cái được biết như hai “ngoại lực” – lực vật thể và lực bề mặt – càng lẫn lộn hơn nữa. Các lực vật thể như trọng lực hoạt động xuyên suốt các vật thể vật chất, trong khi các lực bề mặt được áp dụng bởi [sự tác động của] vật thể rắn này với vật thể rắn khác. Sự mở rộng không chính đáng mô hình về các lực bề mặt vào nghiên cứu lực như một tổng thể là cơ sở cho sự phân biệt trung tâm của Kant giữa lực hút và lực đẩy.

Phản tư triết học về khái niệm về lực vẫn được theo đuổi trong suốt sự nghiệp của Kant. Tác phẩm đầu tiên của ông, cuốn LS (1747), định nghĩa “*lực bản chất*” không phải như *vis motrix* [*lực quán tính*] mà như *vis activa* [*lực tác động*] – như lực tác động chứ không phải lực vận động. Quan niệm của Kant về lực bản chất, nổi rõ trong §3, nối kết lực quán tính và lực tác động. “Lực bản chất” nói ở đây không thể được nhận thức một cách toán học (dựa theo “thước đo Descartes”) vì nhận thức như thế bị hạn chế vào các biểu hiện bên ngoài của sự chuyển động. Muốn lĩnh hội đầy đủ nó thì cần phải có nhận thức siêu hình học không bị giới hạn vào sự chuyển động bên ngoài mà còn mở rộng đến *vis activa* [*lực tác động*] bên trong, lực này là một đặc điểm của cả bản thể vật chất lẫn bản thể trí tuệ. Bước đi sau cho phép Kant trong §6 mở rộng đầy khái niệm về lực từ vật lý học đến tâm lý học, sử dụng nó để “giải quyết” khó khăn của phái Descartes về mối quan hệ hồn-xác.

Mặc dù, Kant đưa ra nhiều ví dụ của siêu hình học về lực này trong các trước tác tiền-phê phán của mình, nhưng ông vẫn nhận thức rõ những nguy cơ của nó. Trong GM, Kant cho rằng các lực nền tảng này nếu không được rút ra từ kinh nghiệm thì “hoàn toàn vô đoán” và cảnh cáo việc sáng chế ra “các lực nền tảng” thay vì nối kết “các lực mà người ta đã biết thông qua kinh nghiệm theo một cách thức thích hợp với các hiện tượng” (tr. 371, tr. 357). Quan niệm này được tăng cường trong LA, trong đó Kant chỉ trích loại siêu hình học về lực đã được minh họa trong cuốn LS của chính ông: “quá nhiều sự sáng chế vô vọng, chúng có thể ra đời từ bất kỳ đầu óc nào có tính “kiến trúc”, hay nói khác đi, từ bất kỳ đầu óc nào ưa chuộng ảo ảnh” (§28). Sự phát triển này tương ứng với việc Kant định nghĩa lại siêu hình học như “một khoa học về các ranh giới của lý tính con người” (GM, tr. 368, tr. 354) và báo hiệu sự nghiên cứu có tính phê phán ở thời kỳ sau của ông về lực.

Tuy nhiên, dù có sự phát triển này, nghiên cứu của Kant về lực vẫn không hoàn toàn thoát khỏi những giới hạn ban đầu của nó. Ngay trong ĐTLVL (1756), trong bối cảnh các bàn luận về lực quán tính, Kant đã đưa ra một sự phân biệt giữa lực hút và lực đẩy (tr. 484, tr. 62). Sự phân biệt này khái quát hóa tác động của lực bề mặt thành “*lực tác động*” bên trong và được Kant mở rộng từ lĩnh vực vật lý học sang các hiện tượng luân lý và chính trị. Quan niệm về sự quy định qua lại giữa lực hút và lực đẩy mang lại một sự tương tự hữu ích qua đó giải thích vô số các hiện tượng, từ tính bất khả xuyên thấu của vật chất đến “*tính hợp quần mà không hợp quần*” [*asocial sociability*] trong triết học thực hành của Kant.

Trong PPLTTT, lực, cùng với hành động, được mô tả như một khái niệm phái sinh của tính nhân quả, một khái niệm [phạm trù] mà giác tính dùng để suy tưởng về vật thể (A 20/ B 35), nhất là về “các hiện tượng tiếp diễn nào đó (như những chuyển động) cho thấy sự có mặt của các lực ấy” (A 207/ B 252). Tuy nhiên, tự chúng, các lực là “*không thể nào tìm hiểu được*” đối với chúng ta và không có sẵn để quan sát (A 614/ B 642). Kant khẳng định lập trường này trong SHHT, trừ việc ở đây ông thừa nhận sự hiện hữu của hai “*lực nền tảng*” là lực hút và lực đẩy. Các lực nền tảng nằm tại gốc rễ của khái niệm về vật chất, nhưng tự chúng lại không thể được lĩnh hội hoặc được cấu tạo để trình bày trong một trực quan khả hữu. Điều này có nghĩa là, chúng không thể được mang lại bằng một phân tích toán học (SHHT, tr. 524, tr. 78). Tuy nhiên, sau này, trong OP, Kant cố gắng nối kết các lực thường nghiệm vốn cấu thành vật lý học thành một sự thống nhất thuần lý và có hệ thống. Như là “*Sự chuyển tiếp từ Các nguyên tắc Siêu*

hình học sang các nguyên tắc Vật lý học của Tự nhiên”, điều này rút ra một hệ thống tiên nghiệm của các lực khả hữu từ bảng các phạm trù và các đặc tính chung của vật chất; sự hợp nhất giữa lực và vật chất được hoàn tất bởi khái niệm về ether.

Việc Kant dựa trên ether trong nghiên cứu cuối cùng của ông về vật lý học triết học cho thấy các giới hạn của khái niệm của ông về lực. Tuy nhiên, sự đối lập cơ bản của các lực nền tảng là lực hút và lực đẩy có vẻ đã lôi cuốn Kant vì các lý do triết học hơn là khoa học, và được sử dụng vì một lý do tương tự trong triết học tự nhiên của Schelling (1813) và của Schopenhauer (1813). Hegel đã phân tích phê phán cấu trúc đối lập của khái niệm về lực (Hegel, 1812, tr. 518-523), nhưng sau ông, các phân tích triết học và khoa học tự nhiên về lực đã thực sự chia tay nhau.

Hoàng Phú Phương dịch

Lượng [Đức: Quantität; Anh: quantity] → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù

Lương tâm [Hy Lạp: syneidesis; Latinh: conscientia; Đức: Gewissen; Anh: conscience]

Xem thêm: Ý thức, Sự hãi, Tự do, Thượng đế, Phán đoán, Định đề, Sự trừng phạt

Về nguồn gốc, lương tâm là một thuật ngữ đạo đức học Hy Lạp có nghĩa là “nhận thức kết hợp” [syneidesis]. Sau đó nó được phát triển có hệ thống như là bộ phận của học thuyết Kitô giáo của Thánh Paulus trong Kinh Thánh Tân Ước (xem, Acts 24:16). Đó là một cảm thức hay sự xác tín rằng một tư tưởng hay một hành vi là đúng đắn vì được thoát thai từ “tiếng nói của Thượng đế”. Kant dùng khái niệm này theo nghĩa gần với Calvin và giáo phái Calvin hơn với Luther và các nhà Pietist. Luther và các nhà Pietist xem lương tâm là trạng thái giày vò sẽ được ân sủng của Thượng đế cứu chữa. Các nhà Pietist, chẳng hạn như Arndt, xem trạng thái được ân sủng là ở chỗ thụ động khước từ thế gian (Arndt, 1605, tr. 122) và xem niềm vui của lương tâm là được nảy sinh từ sự sùng mộ nội tâm. Ngược lại, Calvin xem lương tâm là một phương diện quan trọng của sự tự do Kitô giáo. Calvin phân biệt giữa “tòa án bên ngoài” của thế gian với “tòa án bên trong của lương tâm” không phải để biện minh cho việc rút lui khỏi thế giới mà để sống một cuộc sống chính trực ở trong thế giới. Calvin định nghĩa lương tâm là “nhận thức hay tri thức” “được thêm vào” “một cảm thức về sự công bằng thần thánh như là nhân chứng”; lương tâm “[là nhân chứng] đứng giữa Thượng đế và con người, không dung thứ con người lấp liếm đi những gì họ biết trong chính mình” (Calvin, 1962, tập II, tr. 141).

Trong *TG, ĐĐH, SHHĐL*, các bàn thảo của Kant về lương tâm đều đi theo [quan điểm của] Calvin, xem lương tâm là một tòa án hay phiên tòa nội tâm. Trong văn bản đầu tiên Kant định nghĩa lương tâm là “một trạng thái của ý thức vốn tự thân là nghĩa vụ” (*TG*, tr. 185, tr. 173), và qua đó Kant muốn nói rằng nó là “quan năng luân lý của sự phán đoán tự phán xét chính mình”. Nó không phán đoán các hành động như thể chúng là các trường hợp thuộc về pháp luật, mà là lý tính tự phán xét chính nó đối với việc “liệu nó có thực sự đảm bảo rằng sự đánh giá về các hành động (về việc chúng là đúng hay sai) với tất cả sự cẩn thận hay không, và nó mời gọi con người tự mình làm nhân chứng ủng hộ hay chống lại chính mình, xem sự xét đoán cẩn thận này có thực sự xảy ra hay không” (*TG*, tr. 186, tr. 174). Trong *ĐĐH*, sự tự-phán xét này được mô tả như là việc đưa ra bản án: lương tâm “phán quyết một lời tuyên án pháp lý, và, giống như một thẩm phán là người chỉ có thể trừng phạt hay tha bổng chứ không thể ban thưởng, cũng vậy lương tâm chúng ta hoặc tha bổng hoặc tuyên bố chúng ta có tội và đáng nhận hình phạt” (*ĐĐH*, tr. 130). Bằng cách thức khá chính thống, Kant xem lương tâm là “cái biểu tượng bên trong chúng ta về chiếc ghế quan tòa thần thánh: nó cân đo những tâm thế và hành động của chúng ta theo các thang bậc của một luật vốn có tính thiêng liêng và thuần túy; chúng ta không đánh lừa được nó, và sau cùng, chúng ta không thể trốn thoát khỏi nó bởi vì, như Đấng phổ hiện thần thánh, nó luôn ở cùng với chúng ta” (*ĐĐH*, tr. 133).

Các công việc của tòa án nội tâm của lương tâm được mô tả đầy đủ nhất trong SHHĐL. Chính nhờ “phiên tòa nội tâm” này mà mọi người “nhận thấy chính mình bị quan sát và bị đe dọa, và nói chung, cảm thấy sợ hãi” (SHHĐL, tr. 438, tr. 223). Trước khi một hành vi được tiến hành, lương tâm đưa ra một cảnh báo, nhưng sau khi hành vi được hoàn thành thì “bên nguyên sẽ phải ra trình diện trước lương tâm” cùng với ban bào chữa. Sự tranh tụng này không được hòa giải một cách thân tình, và tòa án lương tâm phải đưa ra bản án, tha bổng hoặc kết tội. Một sự tha bổng không đem lại phần thưởng hay niềm vui thích (như cách hiểu của các nhà Pietist) nào hết mà chỉ giải phóng khỏi sự lo âu, giày vò. Trong một suy tư đáng chú ý của chính Kant về sự tương tự về mặt pháp lý, Kant cho rằng sự hiện hữu của lương tâm có thể được sử dụng để nâng đỡ định đề [của lý tính thuần túy thực hành] về sự tồn tại của Thượng đế như là một “hữu thể luân lý toàn năng” (SHHĐL, tr. 439, tr. 234).

Mai Sơn dịch

Lương thức (Lương năng)/ Cảm quan chung [Latinh: *sensus communis*; Đức: *Gemeinsinn*; Anh: *common sense*]

Xem thêm: Thông giao, Tình cảm, Tâm thức, Công khai (tính), Phản tư, Phán đoán phản tư, Giác quan, Sở thích

Sensus communis nơi Kant có hai nghĩa phân biệt vốn bị lược đi khi phiên dịch thuật ngữ này sang tiếng Anh [hoặc các tiếng khác]. Nghĩa đầu tiên xuất hiện trong Lời tựa của SL chỉ “lý trí con người thông thường” (*gemeiner Menschenverstand*) và chỉ việc kêu gọi trở về với nó nơi các triết gia được mệnh danh là các triết gia “lương thức” (“common sense philosophers”) như T. Reid (1710-1796) và J. Priestly (1783-1804). Đối với Kant, cách thức mà các tác giả ấy “đã bỏ quên điểm quan trọng về vấn đề [của Hume] là thật đau đớn” (tr. 258, tr. 4): “phải kêu gọi đến lương thức khi sự thức nhận và khoa học thất bại, chứ không phải sớm hơn – đây là một trong những khám phá tinh vi của thời hiện đại, qua đó, kẻ diễn giả huênh hoang rộng tuếch nhất có thể an toàn bước vào hàng ngũ những nhà tư tưởng thâm thúy nhất và có lập trường của mình [để đối chọi với người]” (tr. 259, tr. 5). Trong ngữ cảnh này, lương thức “không gì khác hơn là một sự kêu gọi đến tư kiến của số đông” mà trong đó “kẻ bất tài được lòng người lấy làm hãnh diện” (tr. 259, tr. 5).

Tuy nhiên, trong PPNLPĐ, Kant phát triển một nghiên cứu tích cực về *sensus communis* [*cảm quan chung*] giữ vị trí trung tâm trong bàn luận của ông về năng lực phán đoán phản tư. Nó xuất hiện trong mục §40 của PPNLPĐ với tiêu đề “*Sở thích như một loại sensus communis*”, ở đó nó được phân biệt với cảm quan “*dụng tục*” của *gemeinen Menschenverstand*. *Sensus communis* là một “*cảm quan công cộng [tập thể]*”, một “quan năng thẩm định, luôn lưu tâm (một cách tiên nghiệm) đến phương cách hình dung của người khác trong hành vi thẩm định của mình nhằm giữ cho phán đoán của mình hầu như được tương đồng với lý trí chung của toàn bộ loài người” (PPNLPĐ, §40). Với quan niệm này về cảm quan chung, Kant đã hồi sinh cách hiểu nhân văn chủ nghĩa thời Phục hưng về *sensus communis* như một hình thức đức hạnh của nền cộng hòa, và ông thậm chí còn đi xa hơn nữa trong đường hướng này khi ông đặt hình thức phản tư này của phán đoán ngang hàng với sở thích. Vì thế Kant kết luận rằng: “Nên dùng tên gọi “*một cảm quan chung*” dành cho năng lực phán đoán thẩm mỹ hơn là dành tên gọi này cho năng lực phán đoán trí tuệ [lôgic], nếu ta muốn sử dụng chữ “*cảm quan*” để nói về một tác động mà sự phản tư đơn thuần tạo ra cho tâm thức, vì ở đây, ta hiểu “*cảm quan*” là tình cảm về sự vui sướng” (§40). Định nghĩa này về một “*cảm quan chung*” “*được khai minh*”, “*có tính phê phán*”, cũng như có tính công cộng được đặt ra để chống lại tiên kiến (prejudice) của lương thức “*dụng tục*” của những nhà triết học Anh.

Bằng cách mô tả hành vi phản tư như một “*cảm quan*”, Kant cũng phục hồi lại những ẩn ý nguyên thủy của *sensus communis* nơi Aristoteles. Đối với Aristoteles, nó không phải là một “*giác quan đặc biệt*” hay một quan năng, mà đúng hơn nó là một “*sự nhạy cảm chung*” thẩm nhuần cả năm giác quan riêng biệt. Sự nhạy cảm này không “*thuộc về xác thịt*” (Aristoteles,

1941, 426b, 15), cũng không có tính trí tuệ, mà là một “*ý thức về*” và một “*sự nhạy cảm với*” những sự khác biệt (xem Welsch, 1987). Với Kant cũng vậy, *sensus communis* là có tính phản tư mà không phải là một trực quan hay một khái niệm – ông mô tả nó như “*xúc cảm nội tâm của một trạng thái hợp mục đích của tâm thức*” xuất hiện “*chỉ nơi nào trí tưởng tượng, trong sự tự do của mình, đánh thức giác tính, và giác tính, tách rời khỏi khái niệm, đặt trí tưởng tượng vào trong một “trò chơi” hợp quy tắc*”. Nó chỉ ra một phương cách có thể mang lại sự vui sướng của sự thông giao mà không bị ngự trị bởi khái niệm hay quy luật, một phương cách mà phán đoán thẩm mỹ về sở thích là hình mẫu.

Tầm quan trọng của “*cảm quan chung*” đối với những ý niệm của Kant về “*sự phê phán*”, “*sự khai minh*” và “*phán đoán*”, cũng như những hàm ý rộng hơn của nó đối với triết học lý thuyết, triết học thực hành và triết học mỹ học đã không được đánh giá đầy đủ cho đến tận thế kỷ XX. Ngày nay, nó không chỉ trở nên cốt yếu cho sự lý giải Kant mà còn cốt yếu trong những lĩnh vực triết học chính trị và mỹ học. Ý niệm của Kant về *sensus communis* là trung tâm đối với những nỗ lực của Hannah Arendt trong việc phát triển một nghiên cứu về phán đoán chính trị hậu-toàn trị (post-totalitarian) (xem Arendt, 1989), cũng như đối với sự nghiên cứu bổ sung của Lyotard về những mô hình mới của phán đoán phản tư thích hợp với kinh nghiệm thẩm mỹ, kinh nghiệm chính trị và kinh nghiệm khoa học của tính hậu-hiện đại (xem Lyotard, 1983, 1988, 1991).

Hoàng Phú Phương dịch

Lý giải (sự) [Đức: Auslegung; Anh: interpretation]

Trong XPK, Kant phân biệt sự lý giải xác thực với sự lý giải học thuyết về một văn bản Kinh Thánh. Với cái trước, “*sự lý giải Kinh Thánh phải trực tiếp y theo (lý giải về mặt ngữ văn) nghĩa của tác giả, trong khi với cái sau người giải thích buộc phải “gán cho văn bản (về mặt triết học) ý nghĩa mà nó thừa nhận cho những mục đích luân lý về mặt hình thức (sự giáo dục cho học trò); vì niềm tin vào một mệnh đề chỉ đơn thuần có tính lịch sử, tự bản thân nó là không có sức sống (XPK tr. 66, tr. 121). Kant áp dụng sự phân biệt này giữa việc lý giải văn tự và lý giải tinh thần (của văn tự) vào sự lý giải về các nhà triết học tiền bối của mình. Trong PH, ông xem PPLTTT như là “sự biện hộ đích thực cho Leibniz” chống lại những người ủng hộ ông là những người, cũng giống như nhiều nhà lịch sử triết học, “không thể nào hiểu được ý định của những triết gia ấy, bởi lẽ họ đã bỏ qua cái chìa khóa cho sự lý giải về toàn bộ những sản phẩm của lý tính thuần túy từ những khái niệm đơn thuần, sự phê phán về bản thân lý tính”. Họ vẫn còn bó hẹp mình vào sự xác thực và không biết đến sự lý giải học thuyết về văn bản triết học, và, Kant kết luận: họ “không đủ khả năng vượt ra khỏi những gì các triết gia thực sự đã nói để nhận thức được những gì các triết gia thực sự muốn nói” (PH tr. 251, tr. 160).*

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Lý tính [Hy Lạp: logos/nous; Latinh: ratio; Đức: Vernunft; Anh: reason]

Xem thêm: Tuyệt đối, Trực quan, Nguyên tắc, Vô điều kiện, Giác tính, Thống nhất (sự)

Bản tính của lý tính là một trong những chủ đề trung tâm của triết học, và đã khơi ra sự tranh cãi liên tục gần như suốt 2.500 năm qua. Tuy nhiên, có những điểm cố định trong sự tranh cãi này giúp ta định vị sự đóng góp của Kant. Thứ nhất, điểm cố định đó là rõ ràng hiển nhiên ở Aristoteles, là xu hướng đi từ hành vi lập luận đến một năng lực hay đặc tính của linh hồn đang lập luận. Sự phân biệt này giữa sự lập luận và lý tính xuất hiện suốt cả lịch sử triết học, thấy rõ ở sự phân biệt của Aquinas giữa năng lực hay quan năng là lý tính với lý tính như là sự lập luận, cũng như trong những mô tả của Descartes về lý tính trong *Discours de la méthode/Luận văn về phương pháp* như là “*năng lực để phán đoán một cách chính xác... về mặt tự nhiên thì ai cũng như nhau*” (1637, tr. 4) đồng thời như là một “*lập luận (nói chung) về những sự việc*” (tr. 9). Một đặc điểm bền vững hơn nữa của lý tính là tính chất [trí tuệ] cao và

sự liên tưởng nó với thị giác và ánh sáng. Aristoteles mô tả nó bằng sự loại suy “giống như thị giác trong đôi mắt, lý tính là thị giác trong linh hồn” (1941, 108a, 10). Descartes thường mô tả nó bằng “ánh sáng tự nhiên” của linh hồn. Việc có lý tính cũng được xem một cách phổ quát như là đặc trưng có tính định nghĩa của con người và là sự phân biệt cụ thể chủ yếu giữa con người và thú vật, hay nói như Descartes, “nó là cái duy nhất làm chúng ta là người và phân biệt chúng ta với thú vật” (tr. 4).

Việc Kant sử dụng lý tính có thể được định vị một cách rộng rãi trong những thông số này của sự tranh luận, cho dù ở nhiều chỗ quan trọng, ông đã chia tay với truyền thống. Trong quyển BLS thuộc giai đoạn tiền-phê phán, chính lý tính là cái phân biệt con người với thú vật, và là một quan năng nền tảng của phán đoán. Quan năng phán đoán là “lý tính” theo nghĩa rộng, nhưng trong định nghĩa này, Kant đi theo sự phân biệt của Wolff giữa giác tính và “lý tính” theo nghĩa hẹp. Ông quan sát thấy rằng “cả hai đều là năng lực để phán đoán, nhưng giác tính là quan năng của nhận thức phân biệt và phán đoán gián tiếp, còn lý tính theo nghĩa hẹp là “quan năng suy luận” qua đó “ta rút ra một kết luận” (BSL tr. 59, tr. 103). Những phân biệt này giữa lý tính theo nghĩa rộng và nghĩa hẹp, và giữa giác tính với lý tính được đưa vào trong PPLTTT, với quan niệm rằng lý tính [là cái] xác định cái gì là riêng có của con người.

Mặc dù Kant giữ lại nhiều đặc điểm của sự phân biệt của Wolff giữa BSL với PPLTTT, ông mở rộng một cách đáng chú ý phạm vi và ý nghĩa của lý tính. Đây chủ yếu là kết quả của sự khảo sát có hệ thống về quan hệ giữa lý tính và sự tự do của con người. Sự liên kết giữa lý tính và sự tự do đã được các nhà nhân văn thời Phục hưng như Pico della Mirandola và Pomponazzi (xem Cassier và n.k., 1948) đưa ra, nhưng chính Kant là người cho thấy rằng lý tính và sự tự do có thể làm xói mòn nhau cũng dễ dàng như chống đỡ cho nhau. Thước nhận này thấm nhuần sự phân biệt của ông giữa sự áp dụng lý tính trên phương diện lý thuyết và thực hành. Từ thể đứng của lý tính, con người được giải thoát khỏi ảnh hưởng có tính quy định của thế giới giác quan; điều này cho phép con người hành động theo những nguyên tắc độc lập với tự nhiên; nhưng nó cũng khuyến khích con người đưa ra những suy luận về thế giới vượt quá những ranh giới của giác tính. Khi lý tính liên minh với tự do, nó trở nên thái quá, theo đuổi cái vô-điều kiện, phá vỡ mọi ranh giới, “chính là vì, [ý hướng của] tự do bao giờ cũng có thể vượt lên trên mọi ranh giới đang có” (PPLTTT A315/B 374). Những hàm ý của năng lực này đối với lý tính lý thuyết được bàn trong PPLTTT dưới nhan đề “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*”, trong khi những hàm ý thực hành và thẩm mỹ hoàn toàn khác được xét đến trong PPLTTH và trong “*Phân tích pháp về cái cao cả*” của PPNLPH.

Trong PPNLPH, Kant đưa ra hai phân loại học (taxonomy) về các quan năng của nhận thức tạo thành lý tính theo nghĩa rộng. Phân loại thứ nhất là sự phân chia về “những quan năng nhận thức cao hơn” đặt lý tính sau giác tính và năng lực phán đoán, và hạn chế hoạt động của nó vào việc tạo ra “những suy luận” (PPLTTT A 131/B 169). Trong bảng phân loại thứ hai, lý tính được đặt sau giác quan và giác tính, và đóng vai trò thống nhất tư tưởng; chính bảng phân loại này được Kant dựa vào trong suốt phần “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” (cái trước trở nên nổi bật trong phần dẫn luận vào PPNLPH). Trên cơ sở của cái sau, Kant đưa ra hai đường đi của nhận thức. Đường thứ nhất, từ dưới lên, “khởi đầu từ các giác quan, rồi tiến lên giác tính và kết thúc ở lý tính” (A 298/B 355). Đường thứ hai, từ trên xuống, xuất phát từ sự phân biệt giữa tính tự khởi của lý tính và giác tính với tính thụ nhận của cảm năng; nó bắt đầu bằng cách xem xét “những đối tượng của nó chỉ đơn thuần theo các ý niệm và quy định cả giác tính cũng phải hướng theo các ý niệm, dù giác tính chỉ sử dụng các khái niệm của riêng mình (cũng là thuần túy) một cách thường nghiệm” (A 547/B 575). Trong cả hai trường hợp, lý tính đóng vai trò thống nhất nhận thức, nhưng phương cách mà nó làm lại khác với sự thống nhất cái đa tạp của trực quan do giác tính thực hiện.

Giác tính tạo ra “sự thống nhất cho những hiện tượng nhờ các quy luật”, trong khi lý tính “tạo ra sự thống nhất cho những quy luật của giác tính vào dưới những nguyên tắc” (PPLTTT A 302/B 359). Mỗi một quan năng thống nhất những đối tượng khác nhau theo những phương cách khác nhau; giác tính làm công việc thống nhất cái đa tạp trong trực quan, và lý tính làm công việc thống nhất “cho giác tính, nhằm mang lại sự thống nhất tiên nghiệm cho những nhận

thức đa tạp của giác tính thông qua các khái niệm – một sự thống nhất có thể mệnh danh là sự thống nhất thuần lý của lý tính (Vernunftreinheit) và bằng một phương cách hoàn toàn khác với phương cách đã có thể được thực hiện bởi giác tính” (PPLTTT A 302/B 359). Mặc dù sự thống nhất của lý tính và giác tính là hoàn toàn khác nhau, Kant theo đuổi một chiến lược cho việc diễn dịch “những khái niệm”, “những nguyên tắc” và “những ý niệm” của lý tính tương tự với sự diễn dịch những khái niệm của giác tính hay những phạm trù. Nghĩa là, trong trường hợp giác tính, ông đi từ bảng các phán đoán đến bảng các phạm trù, còn trong trường hợp của lý tính, ông đi theo một con đường tương tự từ hình thức của các suy luận hay các tam đoạn luận đến những ý niệm (A 321/B 378). Việc áp dụng sự loại suy của diễn dịch vào lý tính dẫn đến việc tìm “một cái vô-điều kiện, trước hết, cho sự tổng hợp *nhất thiết* trong một chủ thể; thứ hai là cho sự tổng hợp *giả thiết* về các đơn vị của một chuỗi, và thứ ba cho sự tổng hợp *phân đôi* của các bộ phận trong một hệ thống” (PPLTTT A 323/B 379). Từ những chức năng lôgic của lý tính trong các hình thức của tam đoạn luận, Kant rút ra những ý niệm siêu nghiệm hay tuyệt đối, vô-điều kiện của lý tính, đó là “linh hồn” hay “chủ thể” tuyệt đối, “đối tượng” hay “thế giới” tuyệt đối và một “ý thể” tuyệt đối hay Thượng đế. Mỗi một ý niệm này của lý tính đều có một sự trình bày có tính khoa học tương ứng trong tâm lý học, vũ trụ học, và thần học.

Lý tính, không như giác tính, không bị ràng buộc với những điều kiện của một kinh nghiệm khả hữu nhưng “bao giờ cũng liên quan đến cái toàn thể tuyệt đối trong sự tổng hợp những điều kiện và không bao giờ ngừng lại cho tới khi đạt được cái vô điều kiện tuyệt đối, tức là cái có giá trị trong mọi phương diện và mọi mối quan hệ” (PPLTTT A 326/B 382). Nỗ lực của lý tính hướng đến cái toàn bộ luôn “bị giới hạn và khiếm khuyết”, vì nó không bao giờ “khép mình trong những ranh giới nhất định” (A 328/B 385). Khi thoát khỏi những giới hạn của kinh nghiệm, nó có xu hướng muốn xem xét những đối tượng như linh hồn, thế giới (xét như là một cái toàn bộ) và Thượng đế như thể chúng là những đối tượng của một kinh nghiệm khả hữu. Điều này dẫn lý tính lạc lối vào vòng luẩn quẩn, nghịch lý và những ý thể có tính cấu tạo. Đề xuất cải thiện của Kant đối với tình hình này có hai phương diện lớn; thứ nhất là phải thừa nhận rằng những ý niệm của lý tính chỉ là những nguyên tắc điều hành chứ không phải là những nguyên tắc cấu tạo (A 509/B 537); thứ hai là phải thừa nhận rằng những ranh giới mà sự sử dụng tư biện về lý tính gặp phải đối với “cái đang là” là không có giá trị cho sự sử dụng lý tính một cách thực hành khi nó xác định cái gì “phải là” (A 547/B 575).

Trong “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” của quyển PPLTTT và suốt cả quyển PPLTTH, Kant lập luận rằng cho dù có nhiều “nguyên nhân [cơ sở] tự nhiên”, “những kích thích cảm tính”, và “những xu hướng” có thể thúc đẩy ý chí hành động, nhưng “chúng không bao giờ có thể tạo ra *cái phải là*” (PPLTTT A 548/B 576). Cái sau phải là tuyệt đối và vô-điều kiện, và chỉ có thể được mang lại bởi lý tính. Hơn nữa, chỉ khi *cái phải là* được lý tính mang lại thì hành động mới có thể là tự do và tự khởi, được quy định không phải bởi những nguyên tắc dị trị mà bởi những quy luật do lý tính đề ra. Kant nhất mực cho rằng lý tính “không chịu tuân phục trật tự của những sự vật như chúng đang biểu lộ ra trong hiện tượng, trái lại, tự tạo ra một trật tự riêng với tính tự khởi hoàn toàn hướng theo các ý niệm, buộc những điều kiện thường nghiệm phải thích ứng với các ý niệm này và thậm chí tuyên bố các hành vi phù hợp với các ý niệm là tất yếu, kể cả khi chúng không diễn ra và có lẽ cũng sẽ không diễn ra” (PPLTTT A 548/B 576). Tính bất khả phân ly giữa lý tính và tự do được bàn luận hầu như là trên từng trang quyển PPLTTH, và cho phép Kant có thể chuyển được ba ý niệm không thể biện minh được về mặt lý thuyết thành ba “định đề của lý tính thuần túy thực hành”, được biện minh về mặt thực hành, về sự bất tử, sự tự do và sự hiện hữu của Thượng đế.

Xúc cảm của lý tính như là sự tôn kính đối với quy luật luân lý cũng chính là cái làm cơ sở cho kinh nghiệm về cái cao cả đã được bàn luận trong PPNLPĐ. Ở đó, sự tôn kính đối với cái cao cả được định nghĩa là “xúc cảm về nỗi bất lực của ta trong việc đạt đến được một ý niệm, khi ý niệm ấy là *quy luật đối với ta*”, còn trong trường hợp luân lý là “một ý niệm áp đặt lên ta bởi một quy luật của lý tính” (PPNLPĐ §27). Xúc cảm về “cái cao cả ở trong tự nhiên là sự tôn kính trước sứ mệnh của riêng ta; một sự tôn kính vốn được ta dành cho đối tượng của tự nhiên do một sự lẫn lộn” (sdd.). Chính xúc cảm này thấm nhuần tinh thần tán dương của Kant đối với sự tự do và lý tính ở cuối quyển PPLTTH bằng câu nói: “Bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy

luật luân lý ở trong tôi” (tr. 162, tr. 166), câu này có thể đã được viết trước đó ba thế kỷ ở Florence, và trong đó tái hiện tất cả các chủ đề hiện nay trong đảng thức nhân bản luận về lý tính và sự tự do.

Đinh Hồng Phúc dịch

Lý tính thuần túy [Đức: reine Vernunft; Anh: pure reason]

Xem thêm: Phê phán lý tính thuần túy

Lý tính thuần túy vốn là một thuật ngữ được các triết gia trường phái Wolff sử dụng để mô tả triết học của họ. Meissner, trong *Philosophisches Lexicon [Từ vựng triết học]* (1737) theo trường phái Wolff, định nghĩa lý tính thuần túy là “một nhận thức hoàn toàn riêng biệt trong đó giác tính bị tách rời khỏi giác quan và trí tưởng tượng”. Như thế, khi phê phán “lý tính thuần túy”, Kant chủ ý phê phán hình thức này của nhận thức, đồng thời phê phán luôn cả quan điểm triết học đang thống trị [triết học Wolff] đã chủ xướng như thế. Điều này rõ ràng hơn cả trong cấu trúc của quyển PPLTTT, vì nó tiến hành phê phán toàn bộ cấu trúc của hệ thống siêu hình học của Wolff với sự phân biệt thành siêu hình học tổng quát (tức bản thể học được Kant dùng Phân tích pháp siêu nghiệm để thay thế) và siêu hình học chuyên biệt (vũ trụ học thuần lý, tâm lý học thuần lý và thần học thuần lý).

Trần Kỳ Đồng dịch

M

Mâu thuẫn [Đức: Widerspruch; Anh: contradiction]

Xem thêm: *Xác tín, Khái niệm, Hiện hữu, Lực, Vận động, Thời gian, Chân lý*

Quy luật hay nguyên tắc mâu thuẫn được Aristoteles mô tả trong cuốn *Metaphysics* [*Siêu Hình Học*] như nguyên tắc “chắc chắn” nhất và “không thể tranh cãi” trong các nguyên tắc. Tuy nhiên, định nghĩa của ông – rằng “cùng một thuộc tính giống nhau thì không thể cùng lúc đồng thời thuộc về và không thuộc về cùng một chủ từ [chủ thể] và trong cùng một phương diện” (Aristoteles, 1941, 1005b, 18-20) – chứa đựng một sự định tính chất quan trọng và cực kỳ chặt chẽ về thời gian. Điều này được nói rõ trong tác phẩm *On Interpretation* [*Về Lý giải*] của ông, trong quyển ấy, nguyên tắc này được cho là chỉ đưa ra sự giả định về tính đồng thời về mặt thời gian: “Vì cùng những sự khẳng định và những sự phủ nhận giống nhau ấy đều có thể có với sự quy chiếu đến những thời gian nào nằm bên ngoài [khoảnh khắc] hiện tại” (Aristoteles, 1941, 17a, 30). Ý nghĩa của điều kiện ấy đã mất đi vào đầu thế kỷ XVIII, khi Christian Wolff xác lập một hệ thống triết học duy lý đặt cơ sở trên tính thứ nhất của nguyên tắc mâu thuẫn. Theo cách hiểu của Wolff về nguyên tắc này, tồn tại tuân theo sự không-mâu thuẫn: “Cái gì đó không thể đồng thời vừa tồn tại vừa không-tồn tại” (1719, §10) được lý giải để nói lên rằng bất kỳ cái gì không mâu thuẫn thì đều có thể tồn tại *ipso facto* [*trên thực tế*]. Những phê phán thời kỳ đầu của Kant đối với sự tin tưởng của Wolff vào nguyên tắc này đã hình thành một trong những bước đi chính yếu hướng về lập trường triết học phê phán, và chủ yếu ở việc tái-xem xét về ý nghĩa của hạn từ thời gian [temporal qualifier] của Aristoteles.

Cuốn NTĐT năm 1755 được dành cho một nghiên cứu phê phán về “những sự vật được khẳng quyết, thường với nhiều sự tin chắc hơn là chân lý, về tính thứ nhất tối cao và không bị hoài nghi của nguyên tắc mâu thuẫn trên mọi chân lý” (tr. 387, tr. 5). Trong bản văn này, Kant tìm cách khám phá những nguyên tắc bổ sung của chân lý, nhưng trong những trước tác theo sau, ông tập trung ngày càng nhiều vào những giới hạn của sự khẳng định và sự phủ định trên phương diện lôgic. Trong ĐLPĐ, ông phân biệt giữa sự đối lập lôgic và sự đối lập hiện thực, cái trước cốt yếu ở việc “khẳng định và phủ nhận đồng thời cái gì đó của cùng một sự vật”, ngược lại, trong cái sau, “hai thuộc tính của một sự vật đối lập với nhau, nhưng không thông qua luật mâu thuẫn” (tr. 171, tr. 211). Ông minh họa điểm này bằng ví dụ về sự vận động và đứng yên (đã được bàn đến trước đây trong VDDY). Dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn, một vật thể không thể vừa vận động lại vừa không-vận động, tuy nhiên, Kant thấy rằng “lực tác động một vật thể theo một hướng và một xu hướng ngang bằng của cùng vật thể ấy theo hướng đối lập không mâu thuẫn với nhau; với tư cách là những thuộc tính, chúng đồng thời có thể có trong cùng một vật thể. Kết quả của một sự đối lập như vậy là sự đứng yên” (tr. 171, tr. 211). Sau đó ông phát triển điểm này xa hơn bằng việc nhấn mạnh vào tầm quan trọng của chân trời thời gian: cái gì có thể là mâu thuẫn lúc này lại không tất yếu là như vậy ở lúc khác.

Những điểm được đưa ra trong những trước tác thời kỳ đầu chống lại nguyên tắc mâu thuẫn đã được phát triển một cách hệ thống trong triết học phê phán. Nguyên tắc mâu thuẫn là một “tiêu chuẩn phổ biến nhưng thuần túy tiêu cực về chân lý” và bị hạn chế vào vai trò như “nguyên tắc của mọi nhận thức phân tích” (PPLTTT A 151/ B 190). Nó là một nguyên tắc thuần túy hình thức, vì nói theo cuốn L, “một nhận thức mà tự nó mâu thuẫn thì tất nhiên là sai lầm, nhưng nếu nó không tự mâu thuẫn thì nó cũng không phải luôn đúng” (tr. 559). Kant khẳng định rằng “một khái niệm không được có mâu thuẫn, đó là một điều kiện cần về lôgic, nhưng hoàn toàn chưa đủ để tạo nên tính thực tại khách quan của khái niệm, nghĩa là chưa đủ để tạo nên tính khả thể [có thể có] của một đối tượng như đã được suy tưởng bằng khái niệm” (PPLTTT A 220/ B 268). Đối với loại sau của nhận thức tổng hợp tiên nghiệm, ta cần phải bổ

sung nguyên tắc mâu thuẫn bằng một loạt những nguyên tắc phụ thêm, tôn trọng những điều kiện không gian và thời gian của nhận thức hữu hạn của con người.

Hoàng Phú Phương dịch

Mệnh lệnh [Đức: Imperativ; Anh: imperative]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Điều lệnh, Giả thiết

Trong khi biểu tượng về một đối tượng sai khiến ý chí là một điều lệnh (command), thì công thức của một điều lệnh như thế là một *mệnh lệnh (imperative)*. Những công thức như thế của một điều lệnh luôn được “diễn tả bằng một cái *phải là* và do đó chỉ ra mối quan hệ giữa một quy luật khách quan của lý tính với một ý chí không nhất thiết phải bị quy định bởi quy luật này do sự cấu tạo chủ quan của nó (quan hệ của sự bắt buộc) (CSSHĐ tr. 413, tr. 24). Vì thế, những mệnh lệnh điều chỉnh những phương cách của hành vi đối với những ý chí bướng bỉnh, bằng cách bắt buộc chúng phải chống lại những xu hướng của mình. Theo Kant, những mệnh lệnh có nhiều hình thức khác nhau, nhưng ông đưa ra một sự phân biệt cơ bản giữa mệnh lệnh *giả thiết (hypothetical)* và mệnh lệnh *nhất quyết (categorical)*. Cái trước sai khiến một cách giả thiết, bằng cách điều chỉnh hành động thích hợp với một mục đích đặc thù. Nếu mục đích này là một “mục đích khả hữu” thì mệnh lệnh là có tính giả thiết và có tính nghi vấn hay là một “quy tắc của tài khéo” dưới dạng: “Nếu bạn muốn đạt được w và x thì hãy làm y và z”. Còn nếu mục đích này “được tiền-giả định là hiện thực đối với mọi hữu thể có lý tính” (tr. 415, tr. 26), như “hạnh phúc” chẳng hạn, thì mệnh lệnh là có tính giả thiết và có tính xác định (assertoric) hay một lời khuyên khôn ngoan thuộc dạng: “Nếu bạn muốn có x (= hạnh phúc) thì hãy làm y”. Trái lại, một mệnh lệnh nhất quyết (kategorischer Imperativ) “tuyên bố một hành động phải tự nó là tất yếu một cách khách quan mà không cần có bất cứ mục đích nào” (tr. 414, tr. 25) và vì thế là một quy luật tất nhiên (apodeictic) của luân lý được diễn tả trong dạng: “Hãy hành động sao cho châm ngôn của ý chí của bạn lúc nào cũng đồng thời có thể có giá trị như là một quy luật phổ quát” (tr. 421, tr. 30).

Châu Văn Ninh dịch

Mệnh lệnh nhất quyết [Đức: kategorischer Imperativ; Anh: categorical imperative]

Xem thêm: Như thế, Tự trị, Tự do, Dị trị, Mệnh lệnh, Quy luật, Châm ngôn, Triết học thực hành, Ý chí

Không nghi ngờ gì, mệnh lệnh nhất quyết là một trong những phương diện nổi tiếng nhất và gây tranh cãi nhiều nhất trong triết học thực hành của Kant. Nó được lý giải đa dạng như: a) nguyên tắc của một triết học luân lý hình thức chủ nghĩa trống rỗng; b) một sự tán dương đức hạnh (của nước) Phổ về việc tuân thủ tiếng gọi của nghĩa vụ một cách vô vị lợi; và c) nguyên tắc đặt nền tảng cho một nghiên cứu thuần lý, khách quan luận về hành động luân lý.

Đối với bản thân Kant, mệnh lệnh nhất quyết dường như nối kết hai tham vọng triết học có vẻ không nhất quán với nhau. Tham vọng đầu, khiêm tốn hơn, nhằm xác lập mệnh lệnh nhất quyết như một nguyên tắc có tính chuẩn tắc (canonical) để phân biệt các châm ngôn của hành động, trong khi tham vọng sau lại nhìn mệnh lệnh nhất quyết như một phương tiện để biện minh cho một nghiên cứu được đặt nền tảng trên phương diện siêu hình học về tự do như sự tự trị của ý chí. Cuộc tranh cãi xảy ra sau đó là nhằm đánh giá sự nhất quán trong nghiên cứu của Kant về mệnh lệnh nhất quyết, và nhất là đánh giá xem liệu nó có đứng vững mà không cần phải có một siêu hình học về tự do.

Trước khi xem xét các phát biểu của Kant về mệnh lệnh nhất quyết trong CSSĐ và PPLTTH, có lẽ hữu ích là ta nên xác định xem “nhất quyết” [categorical] và “mệnh lệnh” [imperative] có nghĩa là gì. Kant định nghĩa một mệnh lệnh là “mệnh đề biểu lộ một hành động tự do có thể có, qua đó một mục đích nhất định sẽ được biến thành hiện thực” (L, tr. 587). Những phát biểu

như vậy được đặt nền tảng trên một “loại tính tất yếu” vốn khác với loại tính tất yếu của các phát biểu lý thuyết; tức thay vì phát biểu sự việc *là gì*, chúng phát biểu sự việc *phải là gì*. Và chính vì có nhiều cách thức khác nhau để phát biểu cái “*là*” trong một mệnh đề, nên cũng có nhiều cách khác nhau để phát biểu cái “*phải là*”. Đó là những hình thức khác nhau của mệnh lệnh, trong đó mệnh lệnh nhất quyết chỉ là một trường hợp đặc biệt và có đặc quyền.

Hình thức của tính tất yếu được biểu lộ qua cái “phải là” vốn có chung đối với mọi mệnh lệnh biểu lộ ra với Kant “mỗi quan hệ của một quy luật khách quan của lý tính với một ý chí không tất yếu bị quy định bởi quy luật ấy do sự cấu tạo chủ quan của nó” (CSSĐ, tr. 413, 24). Mệnh lệnh có thể mang tính giả thiết hoặc nhất quyết, mà sự phân biệt ấy phụ thuộc vào việc mỗi quan hệ của quy luật với ý chí có được hướng đến sự hoàn thành một mục đích hay không. Trong trường hợp các mệnh lệnh giả thiết, mỗi quan hệ được hướng đến việc hoàn thành một mục đích, còn trong trường hợp của các mệnh lệnh nhất quyết thì không. Hơn nữa, Kant còn chia nhỏ các mệnh lệnh giả thiết dựa theo việc chúng có tính xác định hay có tính nghi vấn; tức là, liệu chúng được hướng đến một mục tiêu có thực hay một mục tiêu có thể có. Những nguyên tắc của một mệnh lệnh giả thiết hiện thực được mô tả như “các quy tắc của tài khéo” hay “các mệnh lệnh có tính cách kỹ thuật”, trong khi những quy tắc của một mệnh lệnh giả thiết khả hữu là “những lời khuyên của sự khôn ngoan” hay những mệnh lệnh thực dụng.

Rõ ràng là từ cả CSSĐ và PPLTTH, Kant xem truyền thống triết học luân lý đã được thừa nhận như mới chỉ khảo sát những hình thức của mệnh lệnh giả thiết mà thôi (xem ví dụ về bảng các cơ sở của các nguyên tắc luân lý qua lịch sử trong PPLTTH, tr. 40, 41). Tất cả chúng đều đưa ra những phát biểu về hình thức “hành động để biến mục đích X nào đó thành hiện thực” (X = hạnh phúc, thiên phúc, sự vui sướng, phúc lợi, sự hoàn hảo, sự vinh quang của Thượng đế). Trái lại, mệnh lệnh nhất quyết biểu thị một hành động tất yếu phải làm “mà không quy chiếu đến bất kỳ mục đích nào” và chỉ liên quan đến “hình thức của hành động và nguyên tắc mà hành động ấy đi theo” (CSSĐ, tr. 416, 26). Trong trường hợp này, tính tất yếu liên kết quy luật khách quan với ý chí “được xem như một nguyên tắc thực hành tất nhiên” (tr. 415, 25).

Kant đưa ra nhiều điều kiện để giải thích tại sao mệnh lệnh này của quy luật lại được xem như có tính nhất quyết đối với một ý chí chủ quan. Điều kiện đầu tiên là nó có tính hình thức. Điều này nảy sinh từ việc nó không liên quan đến việc hiện thực hóa một mục đích đặc thù nào; mệnh lệnh nhất quyết “không liên quan đến chất liệu của hành động và kết quả mà nó nhắm đến, mà đúng hơn chỉ liên quan đến hình thức của hành động và với nguyên tắc mà nó đi theo” (tr. 416, tr. 26). Điều kiện nữa đòi hỏi rằng mệnh lệnh nhất quyết phải được biết một cách trực tiếp, do đó dẫn đến điều kiện quan trọng nhất là mệnh lệnh nhất quyết phải nói lên tính phổ quát của quy luật. Điều này xuyên suốt sự phát biểu về cái mà Kant mô tả như một và chỉ một mệnh lệnh nhất quyết, đó là “Hãy hành động chỉ dựa theo châm ngôn nào [của ý chí của bạn] mà qua đó bạn lúc nào cũng đồng thời có thể muốn rằng nó phải trở thành một quy luật phổ quát” (tr. 421, tr. 30).

Kant sử dụng phát biểu này về mệnh lệnh nhất quyết như “bộ chuẩn tắc cho việc đánh giá bất kỳ hành động nào của chúng ta trên phương diện luân lý” (tr. 424, tr. 32). Ông dùng nó để làm sáng tỏ những hành động được hoàn tất bên trong khuôn khổ của mệnh lệnh của nghĩa vụ. Những mệnh lệnh ấy là có tính nhất quyết khi chúng tuân thủ hình thức “Hãy hành động sao cho châm ngôn của hành động của bạn sẽ trở thành một quy luật phổ quát của tự nhiên thông qua ý chí của bạn” (tr. 421, tr. 30). Tuy nhiên, Kant không hài lòng với những kết quả đáng kể vốn có thể đã đạt được bằng việc sử dụng có tính chuẩn tắc này của mệnh lệnh nhất quyết. Bản thân mệnh lệnh nhất quyết phải được biện minh: cần thiết phải “chứng minh một cách tiên nghiệm rằng trên thực tế có một mệnh lệnh thuộc loại đó”. Nhưng không chỉ như vậy, mệnh lệnh nhất quyết còn được yêu cầu phải tỏ ra rằng “có một quy luật thực hành vốn tự nó ban bố mệnh lệnh một cách tuyệt đối và không có bất kỳ động cơ nào, và việc tuân thủ quy luật ấy là nghĩa vụ” (tr. 435, tr. 33). Kết quả là, ông đã đặt một cái nêm chặn giữa quy luật thực hành với “đặc điểm đặc biệt của bản tính con người”, tương đồng với cái nêm chặn giữa vương quốc của *noumena* với vương quốc của *phenomena* trong triết học lý thuyết của ông.

Việc cần phải chứng minh sự hiện hữu của mệnh lệnh đã dẫn trước hết đến việc tìm kiếm quy luật ban bố mệnh lệnh một cách tuyệt đối, rồi sau đó đến “cái gì đó như một mục đích tự thân vốn có thể là một cơ sở nền tảng cho các quy luật xác định” (tr. 428, tr. 35). Điều này sẽ hình thành cơ sở nền tảng cho cả quy luật thực hành lẫn mệnh lệnh nhất quyết. Kant chuyển hướng việc tìm kiếm một mục đích tự thân thành việc tìm kiếm các tồn tại có “*giá trị tuyệt đối*” mà bản thân họ chính là những mục đích tự thân. Ông nhanh chóng nhận diện những tồn tại này là “những nhân cách” (“persons”) và tiến hành rút tính phổ quát của mệnh lệnh nhất quyết ra “từ quan niệm về cái gì tất yếu là một mục đích cho tất cả mọi người vì mục đích ấy là một mục đích tự thân”. Công thức về mệnh lệnh này bây giờ đọc thành: “Hãy hành động theo cách nào đó sao cho bạn đối xử với con người [nhân cách], hoặc trong tư cách con người riêng của bạn hoặc trong tư cách người khác, luôn luôn cùng lúc đồng thời như một mục đích, chứ không bao giờ như một phương tiện” (tr. 429, tr. 36). Mệnh lệnh này sau đó được sử dụng một cách chuẩn tắc để phán đoán các châm ngôn xuyên suốt các trường hợp cụ thể.

Kant thừa nhận rằng việc chuyển sang một “Siêu hình học đức lý” là tất yếu để chống đỡ việc mệnh lệnh nhất quyết đặt triết học thuần túy thực hành vào một lập trường bấp bênh. Nguy cơ này được thúc đẩy bởi tầm quan trọng mà Kant đã gán cho khái niệm về tự do. Chính tự do đã cho phép có sự chuyển tiếp từ một “Siêu hình học về đức lý” đến một “Phê phán lý tính thực hành”, nhưng tự do được xem như là để biện minh, đồng thời lại được biện minh bằng mệnh lệnh nhất quyết. Điều này nảy sinh từ hai nghĩa mà Kant đã gán cho khái niệm về tự do. Ông phân biệt giữa tự do tiêu cực, tức tự do cốt yếu ở việc thoát khỏi “sự quy định của các nguyên nhân xa lạ” (sự dị trị), với tự do như sự tự trị, tức tự do cốt yếu ở việc một chủ thể mang lại cho chính mình quy luật riêng của mình. Cái sau cốt yếu ở việc ý chí vốn là một quy luật cho chính nó, tức không gì khác hơn là hành động dựa theo một châm ngôn có thể “cùng lúc đồng thời xem chính nó như một quy luật phổ quát cho đối tượng của nó” (tr. 447, tr. 49). Ý niệm về tự do như sự tự trị, vì thế, được phát hiện như cơ sở nền tảng cho mệnh lệnh nhất quyết, tức tiền giả định tất yếu được chúng ta ban bố cho chính bản thân chúng ta và những tồn tại có lý tính khác trong chừng mực chúng sở hữu một ý chí hoặc “ý thức về tính nhân quả [của chúng] đối với các hành động” (tr. 499, tr. 51). Tuy nhiên, chúng ta chỉ có thể được đảm bảo là sở hữu về tự do như vậy trong chừng mực chúng ta tạo ra các mệnh lệnh nhất quyết.

Chiều hướng của phê phán về mệnh lệnh nhất quyết bởi những người kế tục Kant được tổng kết tốt nhất nơi câu nói của Nietzsche là “mệnh lệnh nhất quyết có mùi cay nghiệt” (Nietzsche, 1887, tr. 65). [Theo Nietzsche], nỗ lực của Kant trong việc đặt nền tảng cho mệnh lệnh nhất quyết trong một khái niệm tích cực về tự do như sự tự trị đã thất bại, vì tự do và mệnh lệnh nhất quyết chỉ có thể được định nghĩa theo những cách thức phản ứng (reactive) như sự đàn áp hay loại trừ sự dị trị, những tình cảm và những xu hướng của con người. Phê phán này chỉ là một phát biểu cực đoan về một chiều hướng của sự phê phán được những phê phán của Hegel và Schopenhauer về mệnh lệnh nhất quyết mở đầu. Hegel, trong khi tán thành định nghĩa của Kant về tự do như sự tự trị của ý chí, nhưng lại xem việc phát biểu công thức luân lý của nó trong mệnh lệnh nhất quyết là mang tính hình thức và trừu tượng, dựa trên sự loại trừ “mọi nội dung và sự dị biệt hóa”. Schopenhauer tự xem mình đã “khai tử” cho mệnh lệnh nhất quyết và quy luật luân lý, và cùng với nó, là toàn bộ nỗ lực đặt nền tảng cho triết học thực hành trên sự tự do của ý chí. Các công trình gần đây về đạo đức học của Kant hầu hết đã thừa nhận những hoài nghi ấy về cơ sở siêu hình học của mệnh lệnh nhất quyết, và đã tập trung vào việc sử dụng nó như một công thức có tính chuẩn tắc để thẩm tra các châm ngôn của hành động về phương diện tính nhất quán và tính có thể phổ quát hóa của chúng (xem O’Neill, 1989).

Hoàng Phú Phương dịch

Mô phỏng/Bắt chước (sự) [Đức: Nachahmung, Anh: imitation]

Xem thêm: Khai minh, Tài năng thiên bẩm, Ý niệm, Trí tưởng tượng, Tính độc đáo/độc sáng

Trước sau Kant vẫn nhất mực phê phán sự mô phỏng, xem tinh thần mô phỏng là điều tồi tệ nhất “của tất cả mọi thứ, nó chỉ có thể gây hại và đối lập lại với tinh thần triết học” (L, tr. 128). Từ chỗ mô tả sự mô phỏng như là “sự trau dồi giác tính của ta, ý chí của ta, kể cả ý chí lựa chọn dựa theo gương điển hình của những người khác”, rõ ràng chính sự mô phỏng là cái đã bị ông phê phán nghiêm khắc trong KMLG như là “sự không trưởng thành do tự mình chuốc lấy”, và trong CSSHH (tr. 408, tr. 21), việc mô phỏng “không có vị trí nào trong vấn đề luân lý cả”. Khi bàn về sự mô phỏng về nghệ thuật trong PPNLPĐ thì lập trường của Kant càng nhiều sắc thái hơn. Ông phân biệt sự mô phỏng như là việc làm lại giống như đúc sản phẩm của tài năng thiên bẩm (Nachmachung) với sự mô phỏng như là một sự noi gương hay tiếp bước (Nachahmung), đặt tài năng của người môn đệ “vào sự thử thách” khi so sánh với sức sáng tạo của tài năng thiên bẩm (PPNLPĐ § 47). Trong trường hợp sau, tài năng và tính độc đáo của chính người môn đệ được kích thích bằng gương điển hình của tài năng thiên bẩm, do đó tấm gương “khêu gọi những ý tưởng tương tự nơi người môn đệ của họ” (sdd).

Cù Ngọc Phương dịch

Mô thức của trực quan (các) [Đức: Formen der Anschauung; Anh: forms of intuition]

Xem thêm : Cảm năng học, mô thức, trực quan, cảm giác, cảm năng, không gian, thời gian

Trong trong phần đầu cuốn PPLTTT, về “Cảm năng học siêu nghiệm”, trực quan được định nghĩa là mối quan hệ trực tiếp của một phương cách của nhận thức với các đối tượng của nó (A 19/B 33). Sự tác động của trực quan về các đối tượng lên quan năng biểu tượng là cảm giác, và cảm giác này có hai phương diện: chất liệu và mô thức. Chất liệu của trực quan là “hiện tượng tương ứng với cảm giác”, còn mô thức là cái “xác định sự đa tạp của hiện tượng để sự đa tạp này có thể được sắp đặt vào các quan hệ nào đó (A20/B34). Theo một quá trình trừu tượng hóa gồm hai bước: trước hết, cô lập cảm năng ra khỏi giác tính, thứ hai, loại bỏ tất cả những gì thuộc về cảm giác, Kant rút ra “hai mô thức thuần túy của trực quan cảm tính, có vai trò như là các nguyên tắc của nhận thức tiên nghiệm” (A 22/B 36), đó là không gian và thời gian.

Châu Văn Ninh dịch

Mô thức/Hình thức [Đức: Form; Anh: form]

Xem thêm: Nguyên mẫu, Đẹp, Phạm trù, Khái niệm phản tư, Hình thức [thuyết], Mô thức của trực quan [các], Ý niệm, Vật chất, Thuần túy

Phân tích về “các mô thức của tư tưởng” được mô tả trong 1796a như là “*lao động liên tục và một công việc cần trọng*” (tr. 404, tr. 70) của triết học siêu hình học. Kant biện minh yêu sách này bằng một nghiên cứu lịch sử về vấn đề mô thức nơi Platon và Aristoteles, và ảnh hưởng của họ lên “*giọng điệu mới được cất lên gần đây trong triết học*”. Kant phê phán việc Platon tìm kiếm nguồn gốc của các mô thức trong “sự hiểu biết thần thánh” hay “nền tảng sơ khởi của vạn vật” thay vì trong giác tính của chính chúng ta. Trong quan niệm của Kant, điều này dẫn đến một sự nhân đôi thế giới thành hai phương diện nguyên mẫu và bản sao, cho phép những người nhiệt tình với triết học và tôn giáo có thể yêu sách về nhận thức trực quan trực tiếp về “thế giới đúng thật” mà không cần trải qua sự vất vả của việc làm triết học. Aristoteles cũng bị lên án là đã vi phạm tương tự trong việc ông nỗ lực mở rộng các mô thức của nhận thức từ thế giới vật lý sang thế giới siêu hình học. Nhưng trên hết, đối với Kant, Platon phải là người chịu trách nhiệm về nhiệt tình triết học, mặc dù Kant không quy trách nhiệm cá nhân cho Platon (tr. 391, tr. 54). “*Giọng điệu mới được cất lên gần đây*” mà Kant chỉ trích, đó là việc trực quan mô thức một cách thần bí, hoặc bác bỏ nó vì cho rằng đó “chỉ đơn thuần là giáo điều” hay “chế tạo ra mô thức” (tr. 404, tr. 70). Chống lại cả hai khuynh hướng này, Kant đề nghị một sự nghiên cứu có phê phán về mô thức xét như một đặc trưng thuần túy, tiên nghiệm của kinh nghiệm.

Trong PPNLPĐ, Kant chấp thuận trích dẫn công thức kinh viện *forma dat esse rei* (“mô thức mang lại bản chất của vạn vật”) rồi đưa ra một sự phản tư phê phán về công thức này. Nếu các sự vật đang được bàn đến là “*các đối tượng của giác quan*” thì các mô thức của các sự vật là “*các mô thức của trực quan*” đã được nhận diện trong PPLTTT là không gian và thời gian. Kant nói thêm rằng, toán học không gì khác hơn là học thuyết về các mô thức của trực quan thuần túy. Ngược lại, siêu hình học hay “*triết học thuần túy*” được đặt cơ sở trên “*các mô thức của tư tưởng*” mà mọi đối tượng hay “*chất liệu của nhận thức*” có thể được thu gom vào dưới chúng. Các hình thức hay mô thức này của giác tính (tức các phạm trù) là các điều kiện cho khả thể của nhận thức tổng hợp. Trong PPLTTT, Kant cũng bổ sung thêm rằng “*các ý niệm của lý tính*” là những mô thức của lý tính, nhưng trong PPNLPĐ Kant nhấn mạnh (không phải là không nhất quán) việc sử dụng có tính mô thức của lý tính chỉ được giới hạn vào các quy luật thực hành, trong đó không phải phương diện chất liệu của một hành động – tức một mục đích được ham muốn – mà chỉ mô thức của nó mới có ý nghĩa luân lý. Điều này cốt yếu ở sự thích hợp của một châm ngôn để được biến thành một quy luật phổ quát. Đối với phần tóm tắt của Kant về tầm quan trọng của mô thức trong triết học lý thuyết và triết học thực hành trong PPNLPĐ, ta có thể thêm vào vai trò của nó trong triết học mỹ học của ông. Trong PPNLPĐ, chất của một phán đoán sở thích được thoát ly khỏi chất liệu của đối tượng nghệ thuật, và chỉ liên quan đến “*hình thức của tính hợp mục đích*” của nó mà thôi (§ 17).

Trong khi mô thức là khái niệm trung tâm của triết học phê phán, nó lại không thoát khỏi tính nước đôi. Điều này chủ yếu bắt nguồn từ việc Kant duy trì một sự phân biệt kiểu Platon giữa mô thức và chất liệu trong khi vẫn cố gắng vượt qua nó: có lúc, ông xem mô thức và chất liệu là không thể tách biệt nhau được, nhưng có khi lại không cho rằng chúng liên hệ với nhau trên mọi phương diện. Vì vậy có lúc trong PPNLPĐ, Kant có thể tuyên bố rằng chất của một phán đoán sở thích cốt yếu ở tính hợp quy luật thuần túy về hình thức của nó, lúc khác lại cho rằng hình thức này chỉ có thể được phát hiện bằng cách đặt tương phản nó với “*sự hấp dẫn*” hay chất liệu của phán đoán sở thích (§ 14). Quan trọng hơn, trong [chương] bàn thảo về các khái niệm phản tư trong PPLTTT, chất thể và mô thức cùng được cho là “*cơ sở cho mọi sự phản tư khác*”, trong đó chất liệu đóng vai trò như “*cái có thể được quy định (das Bestimmbare) nói chung*”, còn mô thức là “*sự quy định của nó [cái quy định]*” (A 266/B 322). Cả chất thể và mô thức được bện xoắn vào nhau, vì mô thức xét như sự quy định là vô nghĩa nếu không có một chất liệu được quy định. Hơn nữa, sự đối lập giữa mô thức và chất liệu được trình bày một cách tương tự trong những sự đối lập xuyên suốt các văn bản của Kant, như sự đối lập giữa hai bên: mô thức là thuần túy, chất liệu là không thuần túy; mô thức là mang tính phổ quát, chất liệu là mang tính đặc thù; mô thức là đồng nhất, chất liệu là khác biệt; và thậm chí mô thức là chủ thể, chất liệu là đối tượng.

Nếu mô thức có rất ít ý nghĩa bên ngoài sự đối lập của nó với chất liệu, thì vấn đề sẽ nảy sinh khi ta cố tách biệt các yếu tố mang tính mô thức với các yếu tố mang tính chất liệu. Những vấn đề này được bàn thảo chu đáo dưới rất nhiều lớp áo bởi Kant và những người kế thừa cũng như những nhà phê phán sau ông. Chúng có thể được quy khái quát thành hai loại vấn đề có liên quan với nhau: loại thứ nhất liên quan đến việc thu gom chất liệu bởi mô thức; loại thứ hai liên quan đến nguồn gốc của mô thức. Nếu mô thức không liên quan gì với chất liệu, nếu không có mối tương quan giữa cái quy định và cái có thể được quy định, thì sẽ chẳng có hành động nhận thức hay luân lý nào cả: vì nhận thức là nhận thức về các hiện tượng có thể xác định, và những hành động luân lý là những hành động của một tồn tại hữu hạn nhất định. Khi đối diện với điều này, Kant phát triển một vài sự loại suy cực kỳ tinh tế cho sự thông dự kiểu Platon, như thuyết niệm thức và các nguyên lý trong PPLTTT và cái điển hình trong PPLTTH. Phân tích pháp về sự vui sướng trong PPNLPĐ cũng đánh dấu sự cố gắng liên kết hai mặt hình thức và chất liệu của sự vui sướng thẩm mỹ, mặc dù ở đây, thỉnh thoảng có vẻ như thể Kant từ bỏ sự đối lập kiểu Platon còn sót lại giữa mô thức và chất liệu để ủng hộ cho một khái niệm rộng hơn về “*tính cân đối*”.

Khó khăn chính của lập luận mà Kant gặp phải trong những phần này là khó khăn trong việc giữ chất liệu ở đúng vị trí của nó, cho phép nó liên kết với mô thức bên ngoài mà không trở nên quá phụ thuộc. Vấn đề này bị làm phức tạp hơn lên trong phân tích pháp của Kant khi nghiên

cứu về nguồn gốc của mô thức. Kant không thừa nhận những lập luận của phái duy nghiệm cho rằng mô thức có thể được rút ra từ kinh nghiệm về chất liệu; Kant khẳng định rằng mô thức *đi trước* “bản thân những sự vật” (A 267/B 323) và ông khẳng định bằng cách giới hạn phạm vi của triết học phê phán vào phân tích pháp về các hiện tượng trong không gian và thời gian. Nhưng đồng thời, Kant cũng muốn tránh lập trường đối lập, tức lập trường cho rằng mô thức có nguồn gốc thuần lý; điều này đặt Kant vào một nguy cơ xem xét mô thức trong các thuật ngữ của trường phái Leibniz hay Wolff như là một sự trực quan về sự hoàn hảo thuần lý, hoặc trong thuật ngữ của Malebranche như một món quà của Thượng đế. Kant cũng thận trọng với mọi phả hệ học tâm lý về mô thức, hoặc như một ý niệm bẩm sinh, hoặc như vấn đề của tình cảm. (Các) lập trường phức hợp nổi tiếng của chính Kant rút mô thức ra từ sự thống nhất siêu nghiệm của thông giác, như trong PPLTTT, hay từ sự giao tiếp giữa chủ thể và thể giới trong PPNLPĐ và các tác phẩm sau.

Những vấn đề xung quanh khái niệm về mô thức đã và đang gây ra rất nhiều bình luận phê phán. Với tư cách là một trong những vấn đề nền tảng của triết học, nó có thể sẽ được nhắc lại luôn mãi, và không chỉ giới hạn trong phạm vi sự phê phán của Kant. Điều không phủ nhận được là: Kant, dù vẫn nằm trong một lập trường kiểu Platon, đã tái xác định một cách căn bản các thuật ngữ của vấn đề này, xem nó như một vấn đề bắc cầu cho triết học lý thuyết, triết học thực hành và triết học mỹ học, và có xuất phát điểm không phải là lĩnh vực siêu cảm tính, mà là kinh nghiệm của con người như là chủ thể hữu hạn.

Mai Sơn dịch

Mục đích luận [Đức: Teleologie; Anh: teleology]

Xem thêm: Mục đích, Tính hợp mục đích, Vương quốc của các mục đích, Kỹ thuật

Một sự cắt nghĩa theo mục đích luận là một sự cắt nghĩa dựa vào các mục đích chung cuộc. Các nguồn gốc của nó nằm trong sự phân biệt của Aristoteles giữa nguyên nhân chất liệu/ vật chất, nguyên nhân hình thức/ mô thức, nguyên nhân tác động/ vận động và nguyên nhân mục đích, vốn được ông áp dụng để cắt nghĩa sự thay đổi vật lý. Nguyên nhân mục đích hay “vì lợi ích của nó” mà một sự vật được làm ra” (1941, 195a, 33) được áp dụng cho cả sự thay đổi vật lý lẫn hành động của con người. Những cắt nghĩa theo mục đích luận được áp dụng cho cả tự nhiên lẫn hành động, cho đến đầu thời hiện đại khi Galileo bác bỏ mọi nguyên nhân của Aristoteles, và Descartes loại bỏ các nguyên nhân mục đích ra khỏi sự giải thích về sự thay đổi vật lý để ủng hộ cho các nguyên nhân tác động/ vận động. Tuy nhiên, Kant đã lập luận ủng hộ một vai trò hạn chế cho các nguyên tắc mục đích luận để bổ sung cho những sự giải thích cơ giới. Trong Phần II của cuốn PPNLPĐ, ông trình bày một “*Phê phán Năng lực Phán đoán Mục đích luận*” gồm một phân tích pháp, một biện chứng pháp và một học thuyết về phương pháp, xác lập những ranh giới cho sự sử dụng chính đáng năng lực phán đoán mục đích luận (xem thêm *Về sự Sử dụng các Nguyên tắc Mục đích luận trong Triết học*, 1788). Các phán đoán mục đích luận có thể bổ sung cho phán đoán xác định như một “*nguyên tắc điều hành*” cho phán đoán phản tư, và vì thế 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” (PPNLPĐ, § 67). Các phán đoán mục đích luận không thể được sử dụng đơn thuần để gán các mục đích của con người cho các đối tượng của tự nhiên, tức chỉ đơn thuần là một hình thức của “sự suy diễn tùy tiện để đẩy bừa khái niệm “mục đích” vào trong bản tính tự nhiên của sự vật”, nhưng có thể đóng vai trò như một phương tiện để đạt đến sự hoàn tất có hệ thống của nhận thức của chúng ta. Hay nói khác đi, các nguyên tắc mục đích luận không có ý nghĩa giải thích nào hết (PPNLPĐ, § 61).

Mục đích luận xứng đáng với tên gọi của nó trong triết học thực hành của Kant, dù nó không còn được xem như mục đích luận đúng nghĩa nữa. Với Kant, cái làm cho các phán đoán thực hành có tính mục đích luận là việc chúng quy chiếu đến một mục đích. Cơ sở của sự tự-quy

định của ý chí là một “mục đích” (CSSĐ, tr. 427, tr. 35) và vì thế về mặt kỹ thuật thì mọi phán đoán luân lý, do bởi chúng bị quy định bởi một mục đích, đều có tính mục đích luận. Tuy nhiên, chúng không có tính mục đích luận theo nghĩa là gán ý nghĩa cho một hành động đã hoàn tất, mà chỉ trong chừng mực những mục đích ấy đóng vai trò như những xu hướng hoặc những động cơ cho sự quy định của ý chí. Mặc dù hai hình thức của phán đoán mục đích luận có vẻ được đối lập thành mục đích luận tự nhiên và mục đích luận luân lý (theo cách nói của PPNLPĐ Phần II), Kant đã cố gắng hợp nhất chúng thành một “cứu cánh tối hậu” của sự tự do của con người đang đào luyện chính mình trong việc đề ra các quy luật tự nhiên và quy luật luân lý. Trên phương diện này, mục đích luận có thể được xem như đóng một vai trò cốt yếu trong triết học phê phán, không những trong việc mở rộng lĩnh vực của nhận thức về tự nhiên như một nguyên tắc *điều hành*, và trong hành động như nguồn suối cho những phán đoán luân lý có tính hướng đích, mà trên hết là trong việc hội nhập vương quốc của tính tất yếu tự nhiên với vương quốc của sự tự do thực hành.

Hoàng Phú Phương dịch

Mục đích/ Cứu cánh [Hy Lạp: telos; Đức: Zweck; Anh: end]

Xem thêm: Nhân quả (tính), Văn hóa, Hợp mục đích (tính), Tự do, Nhân loại, Vương quốc của các mục đích, Ranh giới, Mục đích luận

Khái niệm của Kant về mục đích là một phiên bản của [khái niệm] “nguyên nhân mục đích” của Aristoteles. Trong cuốn *Physics [Vật lý học]*, Aristoteles trình bày bốn nguyên nhân về sự thay đổi vật lý: nguyên nhân chất thể, hay “cái mà từ đó một sự vật bắt đầu tồn tại”; nguyên nhân mô thức, hay “bản chất” quy định hình dáng của vật chất; nguyên nhân tác động là “nguồn suối sơ khởi của sự thay đổi hoặc đi đến chỗ đứng yên”; và nguyên nhân mục đích hay “cảm quan về mục đích, hoặc “cái gì vì chính lợi ích của nó” mà một sự vật được hoàn thành” (Aristoteles, 1941, 195a, 23 - 25). Những nguyên nhân ấy là những cách trả lời cho câu hỏi “tại sao” một sự vật bắt đầu tồn tại hoặc biến mất, và được Aristoteles mở rộng từ những câu hỏi vật lý học đến những câu hỏi siêu hình học (xem 983a, 24-30). Tuy nhiên, nguyên nhân mục đích có tính đặc biệt vì không chỉ được áp dụng vào vấn đề vật lý học và siêu hình học – tức trả lời [cho câu hỏi] “tại sao” với “vì chính lợi ích của mục đích đặc thù ấy” – mà còn mở rộng đến những vấn đề về hành động của con người. Do đó, cuốn *Đạo đức học Nicomachus* mô tả hành động đạo đức và chính trị như những gì, trên hết, hướng đến việc đạt được mục đích của cái thiện (xem Aristoteles, 1941, 1094a). Như thế, khái niệm “mục đích”, trong triết học cổ điển, bắc nhịp cầu giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành, một vai trò mà nó cũng sẽ đóng trong triết học Kant.

Trong giai đoạn đầu thời hiện đại, những giải thích mục đích luận về sự thay đổi vật lý ngày càng bị mất tín nhiệm. Galileo đã bác bỏ mọi nguyên nhân học [aetiology] để ủng hộ cho sự phân tích về sự vận động tại chỗ, và trong khi Descartes miễn cưỡng đi theo ông xa đến mức ấy (xem Descartes, 1644, tr. 104), thì rút cuộc, Descartes cũng bác bỏ việc nghiên cứu những nguyên nhân mục đích để thay vào đó là nguyên nhân tác động (sdd, tr. 14). Giống như thế, triết học lý thuyết của Kant cũng tránh dùng các nguyên nhân mục đích như những nguyên tắc giải thích, mặc dù ông thực sự cố xếp đặt một vai trò mới cho sự sử dụng “các mục đích” trong triết học lý thuyết. Giống như Aristoteles, triết học thực hành của Kant đặt khái niệm về “mục đích” lên hàng đầu, và trong PPNLPĐ, nó trở thành phương tiện chính yếu được Kant dùng để xác lập một sự chuyển tiếp giữa tính tất yếu tự nhiên của triết học lý thuyết với sự tự do của triết học thực hành.

Bàn luận được mở rộng nhất của Kant về những mục đích và cứu cánh là ở trong Phần II của PPNLPĐ, phần “Phê phán Năng lực phán đoán Mục đích luận”. Ở đây, ông phân biệt giữa mục đích luận tự nhiên với mục đích luận luân lý, hay sự giải thích về tự nhiên vật lý và hành động con người dựa theo các mục đích. Trong cả hai trường hợp, ông đều dẫn đến một sự phân biệt giữa tính nhân quả tác động và tính nhân quả mục đích – tức tính nhân quả “cơ giới” của nexus

effectivus [nối kết theo nguyên nhân tác động] và tính nhân quả mục đích của nexus finalis [nối kết theo nguyên nhân mục đích] (PPNLPD, “Lời dẫn nhập”, Phần II; xem thêm CSSĐ, tr. 450, tr. 52). Triết học lý thuyết của cuốn Phê phán thứ nhất dồn hết sự quan tâm vào việc giải thích những nguyên nhân tác động, nhưng với một vai trò bị giới hạn đối với tính nhân quả mục đích như một ý niệm chỉ có tính điều hành mà thôi để đảm bảo sự hoàn tất có tính hệ thống của tri thức (PPLTTT A 626/ B 654). Phạm vi và những thông số cho một “mục đích luận tự nhiên” bị giới hạn được phát triển xa hơn trong PPNLPĐ Phần II. Trong lời dẫn nhập chung vào PPNLPĐ, Kant phân biệt giữa một *mục đích* như “khái niệm về một đối tượng, trong chừng mực khái niệm ấy đồng thời chứa đựng cơ sở cho [tính] hiện thực của đối tượng ấy” và *tính hợp mục đích* [“về hình thức của chúng”] là “sự trùng hợp [hay nhất trí] của một sự vật với đặc tính cấu tạo ấy của những sự vật, – tức với đặc tính chỉ có thể có được dựa theo các mục đích” (PPNLPD, Lời dẫn nhập 4). Ông sử dụng sự phân biệt này để lập luận chống lại việc rút ra “những mục đích tự nhiên” từ hiện tượng có vẻ hợp mục đích được tự nhiên trình ra. Ta không thể biết về một mục đích khách quan như thế và ta cũng không thể biến nó thành một nguyên tắc cấu tạo; tuy nhiên, chúng ta có thể định đề hóa một mục đích như vậy như một nguyên tắc điều hành dành cho năng lực phán đoán phản tư, và bằng việc làm ấy [ta] “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” (§67). Khái niệm về một mục đích như một “châm ngôn chủ quan” hay nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư có thể được sử dụng để bổ sung và mở rộng những phán đoán xác định về tính nhân quả cơ giới, nhưng nó không được phép xâm phạm chúng, càng không được thay thế chúng.

Trong khi Kant giới hạn nghiêm ngặt phạm vi và hoạt động của mục đích luận tự nhiên, ông lại không áp dụng sự hạn chế như vậy cho mục đích luận luân lý. Thực tế, triết học thực hành của Kant, giống như của Aristoteles, là có tính mục đích luận một cách kiên quyết, khi nhấn mạnh rằng hành động luôn hướng đến mục đích. Trong CSSĐ, ông định nghĩa ý chí “như một quan năng tự quy định chính mình để hành động phù hợp với sự hình dung về những quy luật nhất định” và định nghĩa “mục đích” là cái gì đóng vai trò như “cơ sở khách quan của việc tự quy định chính mình của nó” (tr. 427, tr. 35). Ngoài ra, ông còn phân biệt những mục đích ấy dựa theo việc chúng có tính chủ quan hoặc khách quan: cái trước là những mục đích “chất liệu” được gọi là “những động cơ”; cái sau là những mục đích “hình thức” vốn được trừu tượng hóa khỏi những mục đích chủ quan và có thể đóng vai trò như “những lý do” có giá trị hiệu lực cho mọi hữu thể có lý tính. Những hữu thể có lý tính là “những mục đích hay cứu cánh tự thân” mà sự hiện hữu của chúng có “giá trị tuyệt đối”, một suy luận phái sinh đã dẫn Kant đến chỗ phát biểu về mệnh lệnh nhất quyết của việc hành động khi đối xử với người khác “luôn đồng thời như một mục đích, chứ không bao giờ chỉ như một phương tiện” (tr. 429, tr. 36). Nền tảng của công thức này và những công thức khác của mệnh lệnh nhất quyết là quan niệm về một vương quốc của các mục đích, trong đó mỗi thành viên vừa là người ban bố luật lệ vừa là đối tượng được ban bố luật lệ.

Trong cả ba quyển Phê phán, Kant nói bóng gió đến “mục đích tối hậu” hợp nhất vương quốc triết học lý thuyết với vương quốc triết học thực hành. Trong PPLTTT, “mục đích tối hậu” *“không gì khác hơn là toàn bộ vận mệnh của con người”* và được mô tả dựa vào sự thống nhất của hai đối tượng của “sự ban bố luật lệ của lý tính con người”, tức tự nhiên và tự do; những đối tượng mặc dù lúc đầu được trình bày trong “hai hệ thống riêng biệt nhau” rốt cuộc hình thành “một hệ thống triết học duy nhất” (PPLTTT A 840/ B 868). Tính chất của “mục đích tối hậu” và qua đó là của “vận mệnh con người” được xem xét một cách bao quát trong PPNLPĐ §83, có tiêu đề *“Về Mục đích tối hậu của Tự nhiên như là một hệ thống mục đích luận”*. Ở đây, con người được mô tả như là “mục đích tối hậu 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”. Điều này phát xuất từ năng lực của con người, được đặt nền tảng trên sự tự do, “để tự do lựa chọn các mục đích cho chính mình” và mở mang tự nhiên cho phù hợp với các mục đích ấy. Tại điểm này, Kant chuyển sang một bàn luận hấp dẫn về thần học tự nhiên và thần học đạo đức, nhân trình bày những cơ sở cho sự hiện hữu của Thượng đế như tác nhân luân lý của thế giới.

Phân tích của Kant về mục đích được du nhập vào trong triết học hệ thống của thuyết duy tâm Đức. Cơ sở cho điều này là quan niệm của Kant về tự do của con người như năng lực thiết định các mục đích, cũng như năng lực bản bổ luật lệ cho những hệ thống của tự do và tự nhiên. Tuy nhiên, so ra, phần lớn chi tiết trong bàn luận của Kant về những mục đích tự nhiên và luân lý trong Phần II cuốn PPNLPĐ đã bị các học giả về Kant lãng quên. Điều này thật không may vì khái niệm về một mục đích mang lại một cách đọc triết học Kant cực kỳ bổ ích như cái tổng thể toàn vẹn và có hệ thống như ông đã từng mong muốn.

Hoàng Phú Phương dịch

Mục đích, hợp mục đích (tính, sự) [Đức: Zweckmässigkeit; Anh: finality]

Xem thêm: Nhân quả, Mục đích, Tự nhiên, Phán đoán phản tư, Mục đích luận

Tính hợp mục đích là một khái niệm cực rộng đã được Kant phát triển trong cuốn PPNLPĐ. Trong PPLTTT, “*tính hợp mục đích của tự nhiên*” được nói đến dựa trên một số ít các trường hợp với lời cảnh báo rằng nó phải “được giải thích từ những nguyên nhân tự nhiên và theo những định luật tự nhiên” (A 773/B 801). Tuy nhiên, trong PPNLPĐ, tính hợp mục đích giữ một vai trò trung tâm trong những nghiên cứu về phán đoán thẩm mỹ lẫn phán đoán mục đích luận, với tầm ý nghĩa hồi cổ về những phán đoán xác định được phân tích trong PPLTTT.

Trong PPNLPĐ, Kant đưa ra hai định nghĩa về tính hợp mục đích, cả hai định nghĩa đều liên kết với khái niệm về mục đích. Trong định nghĩa đầu, “mục đích” là “khái niệm về một đối tượng, trong chừng mực khái niệm ấy đồng thời chứa đựng cơ sở cho tính hiện thực của đối tượng ấy” (PPNLPĐ, § IV), trong khi ở định nghĩa hai, mục đích là “đối tượng của một khái niệm, trong chừng mực khái niệm này được xem như là nguyên nhân của đối tượng (cơ sở hiện thực cho khả thể của nó)” (§ 10). Cả hai định nghĩa về mục đích này mang lại *tính hợp mục đích hình thức* hay, trong định nghĩa thứ nhất, “sự trùng hợp [hay nhất trí] của một sự vật với đặc tính cấu tạo ấy của những sự vật, - tức với đặc tính chỉ có thể có được dựa theo các mục đích - là tính hợp mục đích về hình thức của chúng” (§ IV), và trong định nghĩa thứ hai, “tính nhân quả của một khái niệm đối với đối tượng của nó là tính hợp mục đích” (§ 10). Định nghĩa thứ nhất mô tả tính hợp mục đích chủ quan, định nghĩa thứ hai mô tả tính hợp mục đích khách quan. Cần phải giả định hình thức nào đó của tính hợp mục đích để phán đoán xảy ra; bởi vì tính hợp mục đích mô tả một sự hòa hợp giữa năng lực phán đoán của con người với thế giới, mà không có nó thì theo cách nói của Kant, “giác tính tự nó không thể không cảm thấy mình bị lạc lõng trong tự nhiên” (§ VII).

Nghiên cứu của Kant về phán đoán thẩm mỹ về sở thích dựa trên sự phân biệt giữa tính hợp mục đích chủ quan và khách quan. Tính hợp mục đích khách quan là có tính nhân quả: nó hiện thực hóa một mục đích. Tính hợp mục đích chủ quan chỉ là năng lực phán đoán biện biệt được khả thể của một mục đích. Trước tiên, Kant phê phán những quan niệm làm cơ sở cho cái đẹp trong tính hợp mục đích khách quan bên ngoài, trong tính hữu ích hay tính dễ chịu của đối tượng, và sau đó Kant tiếp tục phê phán nghiên cứu của Baumgarten về phán đoán thẩm mỹ dựa vào tính hợp mục đích khách quan bên trong để đặt cơ sở cho sự đánh giá của nó về cái đẹp của một đối tượng dựa trên sự hoàn hảo của đối tượng ấy, hoặc trong chừng mực nó hiện thực hóa mục đích của nó (§ 15). Tuy nhiên, Kant đặt nền tảng cho phán đoán thẩm mỹ trong tính hợp mục đích chủ quan, hay “*tính hợp mục đích không có mục đích*” (Zweckmässigkeit ohne Zweck), hay sự nhất trí giữa hình thức với sự hài hòa chủ quan giữa trí tưởng tượng và giác tính. Hơn nữa, ý thức về tính hợp mục đích như thế được Kant xác định như “sự tự thỏa mãn” được tạo ra bởi sự nhất trí giữa trí tưởng tượng và giác tính.

Trong Phần II của PPNLPĐ – “Phê phán Năng lực Phán đoán Mục đích luận” – Kant tiếp tục phát triển sự phân biệt giữa những hình thức của tính hợp mục đích, nhưng thêm vào một sự xác định rõ hơn trong sự phân biệt của ông giữa “thuyết duy tâm” và “thuyết duy thực” về tính hợp mục đích của tự nhiên: thuyết duy tâm xem tính hợp mục đích như ngẫu nhiên và không có tác giả, trong khi thuyết duy thực xem nó là đặc tính cố hữu của vật chất (thuyết vật hoạt)

hoặc được rút ra từ một nguồn gốc căn nguyên (thuyết hữu thần) (§ 72). Kant phê phán cả hai thuyết này vì chúng đã xem tính hợp mục đích như một nguyên tắc cấu tạo, và ông cho rằng sự sử dụng nó phải bị giới ước để đóng vai trò như một nguyên tắc điều hành của phán đoán phản tư mà thôi.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Mỹ học/Cảm năng học [Đức: Ästhetik; Anh: aesthetic]

Xem thêm: Nghệ thuật, Đẹp (cái), Đào luyện văn hóa (sự), Trực quan, Phán đoán phản tư, Không gian, Sở thích, Thời gian

Nhất quán với cách sử dụng tiếng Đức thế kỷ XVIII, Kant cấp cho thuật ngữ “aesthetic” hai nghĩa phân biệt, vừa chỉ “khoa học về cảm năng tiên nghiệm”, vừa chỉ sự “phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” hay triết học về nghệ thuật. Nghĩa đầu tiên là cách hiểu chủ đạo ở phần “Cảm năng học siêu nghiệm”, trong quyển PPLTTT, còn nghĩa thứ hai, là cách hiểu chủ đạo ở phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ”, tức phần đầu tiên trong quyển PPNLPĐ.

Như chính Kant đã lưu ý trong mục cước chú (PPLTTT A 21/B 35), hai nghĩa phân biệt của thuật ngữ *aesthetic* từng được triết gia theo trường phái Wolff là A.G. Baumgarten tạo ra. Trong cuốn *Về Thi Ca [Über die Dichtung] (1735)*, và sau này trong cuốn *Aesthetica (1750-8)*, Baumgarten đã phục hồi thuật ngữ Hy Lạp “*aisthesis*”, nhằm giải quyết các vấn đề thuộc phạm vi cảm năng và nghệ thuật đã bộc lộ rõ trong hệ thống của Wolff. Thuyết duy lý của Wolff đã quy giản cảm năng thành “sự tri giác mù mờ về một sự hoàn hảo thuần lý” và không có chỗ cho sự lý giải triết học về nghệ thuật. Baumgarten cố gắng giải quyết cùng lúc cả hai vấn đề bằng cách xác nhận rằng nhận thức thuộc thẩm mỹ hay cảm tính cũng có chân giá trị của nó và đóng góp được cho nhận thức thuần lý, và rằng nghệ thuật minh họa cho nhận thức này bằng một hình ảnh cảm tính về sự hoàn hảo.

Mặc dù Baumgarten đã làm hồi sinh thuật ngữ Hy Lạp, việc ông đem nghệ thuật và nhận thức cảm tính đặt ngang nhau là chưa từng có tiền lệ ở thời cổ điển. Một vài phương diện trong cuốn PPNLPĐ của Kant từng được Platon dự báo trong đối thoại *Timaeus* khi liên hệ *aisthesis* với sự vui sướng và đau khổ, song sự liên hệ này đã không được cả Baumgarten lẫn Kant quan tâm. Thật vậy, trong ấn bản đầu tiên của cuốn PPLTTT, Kant đã dành chữ aesthetic cho “học thuyết về cảm năng”, loại bỏ triết học về nghệ thuật (A 21/B 36). Điều này tạo nên phần đầu tiên của “Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố [cơ bản của nhận thức]”, nhằm xem xét những phương cách, thông qua trực quan, đối tượng được “mang lại cho” trí tuệ con người. Tuy nhiên, phần lớn “học thuyết về cảm năng” quan tâm tới “các mô thức thuần túy” của cảm năng được trừu tượng hóa khỏi khái niệm lẫn khỏi chất liệu của cảm giác. Kant cho rằng có hai “mô thức thuần túy của trực quan cảm tính” quy định những gì có thể trực quan được, đồng thời giới hạn sự áp dụng của các khái niệm vào phán đoán: đó là không gian, hay mô thức của giác quan “bên ngoài”, và thời gian, hay mô thức của giác quan “bên trong”.

Trong phần “Cảm năng học siêu nghiệm”, Kant phân biệt quan điểm về cảm năng của mình với các quan điểm của Leibniz và Wolff. Mỗi liên hệ giữa cảm tính và lý tính là phức tạp hơn nhiều so với quan điểm cho rằng cái trước chỉ đơn thuần là phiên bản mù mờ của cái sau (PPLTTT A 44/B 61). Thời gian và không gian không phải là những tri giác không minh bạch về một trật tự thuần lý khách quan, cũng không phải là những sự trừu tượng hóa được rút ra khỏi kinh nghiệm thường nghiệm. Bởi sự tri giác cảm tính trong không gian và thời gian có “nguồn gốc và nội dung” riêng của nó; nó không được rút ra từ cảm giác thường nghiệm hay từ giác tính. Mỗi liên hệ của nó với khung khái niệm của giác tính gồm có các nguyên tắc phán đoán dùng để, một cách tương tác qua lại, ráp nối kinh nghiệm không thời gian vào các khái niệm trừu tượng. Bởi những lý do này, cảm năng học là yếu tố quan trọng cho mọi học thuyết về nhận thức.

Trong ấn bản 2 của cuốn PPLTTT (B 178), Kant đã tinh tế mở rộng phần viết cũ của ông –

chỉ đề cập tới tri giác - để đưa vào đó cả sự phê phán sở thích. Ba năm sau, ông xuất bản cuốn PPNLPĐ, mà ở phần đầu tiên, “aesthetic” dứt khoát có nghĩa là sự “phê phán sở thích”. Aesthetic đã không còn là bộ phận của việc nghiên cứu về *năng lực phán đoán lý thuyết xác định* nữa, mà được dẫn ra để minh họa cho một hình thức khác của năng lực phán đoán – “*năng lực phán đoán phản tư*”. Năng lực phán đoán xác định sở hữu khái niệm của nó và đối mặt với sự khó khăn là áp dụng chính xác khái niệm ấy vào tính đa tạp của các hiện tượng không gian-thời gian, trong khi năng lực phán đoán phản tư lại đi tìm khái niệm của nó từ chính tính đa tạp ấy. Năng lực này tuân theo một nguyên tắc đặc biệt – có liên hệ tới tình cảm vui sướng và không-vui sướng – là những gì tạo điều kiện cho nó hoạt động như chiếc cầu nối giữa các năng lực phán đoán lý thuyết thuộc “quan năng nhận thức” được phân tích trong cuốn Phê phán thứ nhất (PPLTTT) và các năng lực phán đoán thực hành thuộc “quan năng ham muốn”, được phân tích trong cuốn Phê phán thứ hai (PPLTTH).

Phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” trong cuốn PPNLPĐ được chia thành “Phân tích pháp” và “Biện chứng pháp”, trong đó, Phân tích pháp khảo sát phán đoán về cái đẹp và cái cao cả. Trong “Phân tích pháp về cái đẹp”, Kant phân tích các hình thức khác nhau của “phán đoán thẩm mỹ về sở thích” và các điều kiện tạo nên tính hiệu lực cho phán đoán: “cái này là đẹp”. Việc “trình bày” (exposition) những phán đoán này tuân theo cấu trúc phân tích pháp trong Phê phán thứ nhất, trước hết phân loại chúng theo [các loại phạm trù] lượng, chất, tương quan, và tình thái, rồi sau đó biện minh tính giá trị hiệu lực của chúng bằng một sự diễn dịch.

“Phân tích pháp” được thực hiện bằng cách đối chiếu sự tương phản giữa nghiên cứu về các phán đoán thẩm mỹ trong triết học mỹ học về nghệ thuật kiểu Đức với lý thuyết về sở thích do các triết gia Anh như Shaftesbury, Hutcheson, Hume và Burke phát triển. Về mặt *chất*, một phán đoán sở thích không bị chi phối bởi sự quan tâm đến cái dễ chịu [the agreeable] hoặc đến lý tính; nó là một phán đoán làm hài lòng mà không kèm theo bất kỳ sự quan tâm nào (PPNLPĐ §5). Về mặt *lượng*, phán đoán này có giá trị hiệu lực một cách phổ quát; nó tạo ra sự hài lòng phổ quát, song không tham chiếu tới tổng lượng các tình cảm cá nhân, hay tới một cái tốt khách quan. Trong một phán đoán rằng cái gì đó là đẹp, chủ thể không bị quyến rũ bởi đối tượng (sở thích) mà cũng không bị áp đặt bởi sự hoàn hảo của đối tượng ấy; mối quan hệ của một phán đoán như thế bao gồm “hình thức của tính hợp mục đích trong một đối tượng... mà không có hình dung nào về một mục đích” (§17). Cuối cùng, *tình thái* của một phán đoán sở thích khẳng định rằng một điều gì đó đẹp là đẹp một cách tất yếu; nó là một đối tượng dành cho sự hài lòng tất yếu, song không bởi “sở hữu một nguyên tắc khách quan nhất định [được xác định]” (§20), hay bởi dựa vào một cảm thức cá nhân về sự tất yếu.

Trong “Phân tích pháp”, các đặc trưng tích cực của tính thẩm mỹ còn được đề ngỏ, cũng y như trường hợp “Phân tích pháp về cái cao cả” và “Biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ”. “Phân tích pháp về cái cao cả”, ngoài việc phân biệt giữa những khoái cảm của sự phán đoán vượt mức (exceeding judgement) trong những cái cao cả năng động và toán học, cũng đưa ra một diễn dịch về phán đoán thẩm mỹ, một phân tích về tài năng thiên bẩm và một môn loại hình học về nghệ thuật. “Biện chứng pháp” xem xét cấu trúc không/mà cũng không (neither/nor structure) của “Phân tích pháp về Cái Đẹp” thông qua Nghịch lý (Antinomy) của sở thích, trong đó, có vẻ là những phán đoán thẩm mỹ vừa dựa vào, vừa không dựa vào các khái niệm. Mỹ học của Kant kết thúc bằng những bình luận đậm chất gợi ý về sự biểu trưng hóa (symbolization) và về chính sách văn hóa.

Ảnh hưởng của cuốn Phê phán thứ ba (PPNLPĐ) chủ yếu là do tham vọng khác thường của nó, đó là bắc nhịp cầu cho các lĩnh vực của tính tất yếu lý thuyết và sự tự do thực hành, cũng như trong tính chất mở nơi thành quả của nó. Nguyên tắc của phán đoán phản tư vẫn còn chưa được xác định, mặc dù rõ rệt là, nó liên quan tới khoái cảm, sự gia tăng giá trị của đời sống, sự giao tiếp thông qua lương thức và truyền thống cũng như những gợi ý về một sự hài hòa siêu cảm tính. Những yếu tố này tái diễn suốt văn bản trong những kết hợp đa dạng; chúng hiện rõ trong phân tích pháp về năng lực phán đoán thẩm mỹ, trong các diễn dịch khác nhau và trong nghiên cứu về tài năng thiên bẩm. Ý nghĩa của những chủ đề này, vị trí của chúng trong những gì được nhìn nhận rộng rãi như là “giai đoạn cấu thành” của triết học phê phán, cũng như chính

tính bất định hay mở ngỏ (indeterminacy) của chúng, đã làm cho triết học mỹ học của Kant trở nên mảnh đất cực kỳ màu mỡ để khai thác.

Các nhà phê phán Kant từ Schiller (1793), Hegel (1835) cho tới Derrida (1978) và Lyotard (1988) đều đồng ý với nhau rằng việc Kant sử dụng bảng phán đoán để miêu tả kinh nghiệm thẩm mỹ là sai lầm. Kinh nghiệm thẩm mỹ không thể bị gò bó bên trong khuôn khổ lôgic vay mượn từ triết học lý thuyết. Sự không thỏa mãn này thể hiện rõ ràng nhất ở sự xuất hiện các hình thức mới trong văn phong triết học và cận-triết học thuộc lĩnh vực mỹ học. Những lỗi viết này đi từ các thư từ có tính thuyết giáo về giáo dục thẩm mỹ của Schiller, qua những bài tạp bút của Novalis và Friedrich Schlegel, tới các truyện ngắn của Kleist, sách chỉ dẫn theo kiểu hài mỉa của Jean Paul, dành cho trình độ vỡ lòng về mỹ học, cho tới các truyện kể lịch sử của Hegel và Schelling. Mỹ học Kant đã đặt vấn đề “trình diễn” (presentation) ở vị trí rất cao trong nghị trình triết học, và đến nay vẫn còn như thế, ít ra là trong truyền thống triết học Âu châu.

Viễn kiến của Kant về một cuộc hòa giải giữa tự do và tất yếu trong cuốn *Phê phán thứ ba* là động lực cho không ít những trước tác mạnh mẽ nhất và có ảnh hưởng nhất của chủ nghĩa duy tâm Đức. Triết học về nghệ thuật của Schiller và Schelling đã dùng các giải pháp mỹ học để hàn gắn sự phân ly giữa tự nhiên và tự do của con người, là những phương pháp được huy động trong các chính sách văn hóa của những chế độ quân chủ tái lập mang màu sắc hiện đại hóa, như ở vương quốc Phổ. Nghệ thuật và cái đẹp được coi là những nguồn mạch ý nghĩa cao nhất, giúp hòa giải con người với con người và con người với tự nhiên. Rút lui khỏi sự cuồng nhiệt tương tự ở thời kỳ đầu, Hegel đã phát triển phán đoán phản tư thành một lôgic học tư biện mà sau này, vượt khỏi giới hạn mỹ học, bằng một tuyên bố về cái chết của nghệ thuật. Với ông, những cấu hình của nghệ thuật là không thích hợp để trình bày về cái tuyệt đối (xem Hegel, 1835).

Những ngụ ý hàm chứa trong sự dè dặt của Hegel với mỹ học và nghệ thuật đã không được nhận ra cho mãi tới thế kỷ XX, kể cả với Marx, người suốt đời chịu ảnh hưởng của Schiller. Gần nửa thế kỷ sau Hegel, Nietzsche (trẻ) đúc kết các nghiên cứu của mình về cuốn *Phê phán thứ ba* với một chương trình cải cách văn hóa trong đó “khi coi ý nghĩa của chúng ta như là các nghệ phẩm, đó là lúc chúng ta đạt tới phẩm giá cao quý nhất” (1872, tr. 52). Về sau, ông đảo ngược ý nghĩa của cách nói này, chuyển từ cách nhìn kiểu Schiller coi nghệ thuật như nguồn mạch ý nghĩa cao nhất tới cách nhìn nghệ thuật như nguồn mạch cao nhất của sự vô nghĩa.

Những cách đọc mỹ học Kant trong thế kỷ XX phần lớn đều mang tính mất ảo tưởng, nhấn mạnh vào đặc tính mở nơi văn bản (text) của ông và vào những phương cách đã không thể mang lại sự hòa giải đã hứa giữa tự do và tất yếu. Theodor Adorno đã chỉ ra các hàm ý chính trị và sinh thái của việc giới hạn cuộc hòa giải giữa tự do và tất yếu nơi nghệ thuật (Adorno 1970), trong khi Hannah Arendt nhấn mạnh khía cạnh truyền thông của phán đoán phản tư thẩm mỹ trong việc rút ra các hệ quả chính trị thực dụng cách rất xa với đề án hòa giải giữa tự do và tất yếu (Arendt, 1989). Một sự trở lại tương tự đối với cuốn PPNLPĐ của Kant nhằm tìm ra lý thuyết cho sự phán đoán không xác định giữa đồng hoang tàn của tham vọng tổng hợp đã thất bại cũng là đặc điểm trong nghiên cứu gần đây của Lyotard (1991) và Derrida (1978) về cuốn PPNLPĐ, trong khi Caygill (1989) và Welsch (1987, 1990) đã bắt đầu tái khảo sát mối quan hệ giữa hai phương diện của thuật ngữ aesthetic, một bên là triết học về cảm năng và một bên là triết học về nghệ thuật.

Như Huy dịch

N

Năng động (các phạm trù, các nguyên tắc và các ý niệm năng động) [Đức: dynamische Kategorien, Grundsätze und Ideen; Anh: dynamical categories, principles, and ideas]

Xem thêm: Suy lý, Tiên đề, Phạm trù, Ý niệm, Nguyên tắc, Ý niệm điều hành, Cao cả

Trong “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của cuốn PPLTTT, Kant nói đến một “sự khác biệt cơ bản giữa những đối tượng, tức là giữa những khái niệm của giác tính, - những khái niệm đã được lý tính cố tình nâng lên thành các Ý niệm” (PPLTTT A529/ B557). Đây là sự phân biệt giữa các phạm trù và các nguyên tắc toán học với các phạm trù và các nguyên tắc năng động. Bảng các phạm trù gồm 12 phạm trù được xếp dưới bốn đề mục: Lượng, Chất, Tương quan, Tình thái. Hai nhóm đầu được xác định như các phạm trù có tính toán học; hai nhóm sau được xem như các phạm trù có tính năng động. Các phạm trù toán học về lượng và chất “hướng đến các đối tượng của trực quan (thuần túy lẫn thường nghiệm)”, trong khi các phạm trù năng động về tương quan và tình thái “hướng đến sự tồn tại của các đối tượng này (hoặc trong quan hệ với nhau hoặc với giác tính)” (PPLTTT B 110). Để áp dụng các phạm trù vào kinh nghiệm khả hữu, cần phải biến chúng thành những nguyên tắc, và các nguyên tắc này cũng được bàn đến trong “*Phân tích pháp các nguyên tắc*”, và được phân chia thành những nguyên tắc có tính toán học và các nguyên tắc năng động.

Các nguyên tắc toán học gồm các tiên đề của trực quan và các dự đoán của tri giác, và có tính cấu tạo cho trực quan. Vì kinh nghiệm là không thể có được nếu không có trực quan, nguyên tắc hình thành “các điều kiện tuyệt đối cần thiết của mọi kinh nghiệm khả hữu” và sự sử dụng của chúng “là có tính tất yếu vô điều kiện, nghĩa là “tất nhiên” (apodiktisch)” (PPLTTT A 160/ B 199). Các nguyên tắc năng động của những loại suy của kinh nghiệm và những định đề của tư duy thường nghiệm xác định “sự tồn tại của đối tượng của một trực quan thường nghiệm khả hữu” và không tất nhiên. Tuy nhiên, chúng có tính cấu tạo cho kinh nghiệm thường nghiệm, và vì thế “có tính cách của một sự tất yếu *tiên nghiệm*”, nhưng sự tất yếu này chỉ có thể được chứng minh sau sự kiện của kinh nghiệm, và vì thế “không chứa đựng sự hiển nhiên trực tiếp vốn là đặc điểm của các nguyên tắc thuộc loại trước (mặc dù khi áp dụng vào kinh nghiệm tính xác tín của chúng vẫn không bị tổn hại gì)” (PPLTTT A 160/ B 200). Các nguyên tắc toán học trình bày các điều kiện cần thiết cho một đối tượng xuất hiện ra trong không gian và thời gian, trong khi các nguyên tắc năng động trình bày các điều kiện cần thiết cho một đối tượng xuất hiện ra cho ta, nhất là trong những mối quan hệ của nó với các hiện tượng khác (phương diện tương quan) và xuất hiện ra cho giác tính của ta (phương diện tình thái). Tuy nhiên, cả hai nhóm các nguyên tắc này đều có tính cấu tạo cho kinh nghiệm, nguyên tắc toán học có tính cấu tạo trực tiếp cho trực quan, nguyên tắc năng động “làm cho *các khái niệm* có thể có được *một cách tiên nghiệm* và nếu không có chúng, kinh nghiệm cũng không thể có được” (PPLTTT A 664/ B 692).

Với bàn luận về các ý niệm toán học và các ý niệm năng động, sự khác biệt càng cốt yếu hơn. Nếu cả bốn nghịch lý đều được xử lý như thể chúng có tính toán học, như thể điều kiện là đồng tính với cái có-điều kiện, hay “những điều kiện được nối kết với cái có-điều kiện như là những mắt xích của chuỗi” (PPLTTT A 528/ B 556), thế thì các nghịch lý ấy sẽ tỏ ra không thể giải quyết được. Bởi lẽ, trong trường hợp của “sự nối kết những chuỗi hiện tượng một cách toán học, không thể chấp nhận cái gì khác hơn là điều kiện *cảm tính*, tức là một điều kiện mà bản thân cũng phải là một bộ phận của chuỗi”, nhưng nếu sự nối kết những chuỗi này được suy tưởng về mặt năng động, dựa theo một “sự tổng hợp của *cái dị tính*” thì “một điều kiện dị tính [không cùng loại], tức bản thân không phải là một bộ phận của chuỗi, mà như là *đơn thuần khả niệm* [chỉ có thể suy tưởng được] nằm bên ngoài chuỗi, có thể thỏa mãn được lý tính” (PPLTTT

A 530/ B 558). Với quan niệm này về chuỗi, ta có thể thỏa mãn cả giác tính lẫn lý tính đối với các nghịch lý trước hết là về sự tự do và tính nhân quả, sau đó là về tính bất tất và một hữu thể tất yếu. Trong trường hợp này, lý tính không thể được sử dụng một cách cấu tạo, mà chỉ được sử dụng một cách điều hành thông qua các châm ngôn cho sự thống nhất có hệ thống của sự sử dụng của giác tính.

Sự phân biệt giữa tính toán học và tính năng động còn có tầm ý nghĩa trong “*Phân tích pháp về cái Cao cả*” trong PPNLPĐ, ở đó sự khác biệt của “cái toán học” và “cái năng động” thay chỗ cho “bảng các phạm trù” được sử dụng trong “*Phân tích pháp về cái Đẹp*”. Trong trường hợp đầu, đối tượng cao cả được xem xét “trên phương diện toán học” dựa vào độ lớn, như cái gì “lớn một cách tuyệt đối” hoặc “lớn vượt lên hẳn mọi sự so sánh” (PPNLPĐ § 25). Trong trường hợp sau, cái cao cả năng động được biểu lộ bằng “sự tác động đến trí tưởng tượng” của nó hay sự sợ hãi và khiếp sợ nảy sinh nơi người xem bởi cảnh tượng cao cả.

Châu Văn Ninh dịch

Nghệ thuật [Hy Lạp: *techne*; Latinh: *ars*; Đức: *Kunst*; Anh: *art*]

Xem thêm: Hành động, Cảm năng học/Mỹ học, Đẹp (cái), Tài khéo

Kant đi theo định nghĩa của Aristoteles về nghệ thuật như một kỹ năng hay tâm thể trong việc tạo ra các sự vật. Theo định nghĩa này, một “tác phẩm nghệ thuật” là bất cứ cái gì được tạo ra qua sự thực hành một nghệ thuật. Trong quyển *Đạo đức học Nicomachus* (Aristoteles, 1941, 1140a) và quyển *Phân tích pháp II* (100a, 3-9), Aristoteles tập hợp những sự sử dụng khác nhau của Platon về thuật ngữ này thành một sự phân biệt nghiêm ngặt giữa kỹ thuật (*techne*) tạo ra các sự vật (*poiesis*), tri thức của nhận thức lý thuyết (*theoria*), và sự cân nhắc (*phronesis*) của hành động (*praxis*). Nghệ thuật là ở chỗ các quy luật được khái quát hóa từ kinh nghiệm và được áp dụng để hiện thực hóa một ý đồ.

Sự phân biệt ấy đã có một ảnh hưởng cực kỳ lâu dài và rộng rãi. Aquinas định nghĩa nghệ thuật “không gì khác hơn là lý do đúng về các công việc nhất định phải được làm” (Aquinas, 1952, II, 57, 3), nhưng ông phân biệt giữa các nghệ thuật lệ thuộc “được định ra cho các công việc phải được làm bằng thể xác” với các nghệ thuật của linh hồn hay “các nghệ thuật tự do”. Cái sau hình thành cơ sở cho chương trình giảng dạy thời trung đại sơ kỳ về bảy môn nghệ thuật tự do được chia thành *bộ ba (trivium)* (ngữ pháp, biện chứng pháp, tu từ học) và *bộ bốn (quadrivium)* (số học, hình học, thiên văn học, âm nhạc). Vào thế kỷ XVIII, dù nghĩa của nghệ thuật như là một kỹ năng vẫn còn được giữ lại, nhưng nó thường được minh họa bằng sự quy chiếu đến nghệ thuật sáng tạo thi ca hay hội họa. Quyển *Từ vựng Triết học (Philosophisches Lexicon, 1737)* theo trường phái Wolff của Meissner định nghĩa chữ “*Kunst*” như “năng lực” hoặc “kỹ năng” của một người “hình thành một sự vật bên ngoài chính mình”, chẳng hạn như “kỹ năng viết nên một bài thơ của một thi sĩ”.

Sự bàn luận chính của Kant về nghệ thuật được thấy trong các tiểu mục §§43-53 của cuốn PPNLPĐ. Ông định nghĩa nghệ thuật như “tài khéo của con người, được phân biệt với khoa học (tức *năng lực* có được từ *tri thức*), giống như sự phân biệt giữa năng lực thực hành với năng lực lý thuyết, giữa kỹ năng với lý luận (giống như phân biệt giữa thuật đo đạc với môn hình học)” (PPNLPĐ § 43). Ông dành sự chú ý đặc biệt cho mỹ thuật, phân biệt các hoạt động ấy với nghề thủ công, là công việc tạo tác mà không cần có một ý đồ [nội dung], và các nghệ thuật máy móc hiện thực hóa ý đồ của chúng một cách hoàn hảo. Sự thực hành mỹ thuật tạo ra các tác phẩm, và nghịch lý thay, những tác phẩm này “phải được nhìn giống như thể là tự nhiên, cho dù ta ý thức rõ ràng đó là nghệ thuật” (PPNLPĐ § 45). Việc xem xét loại nghệ thuật tác tạo này đã dẫn Kant đến lý thuyết về tài năng thiên bẩm của ông, được xem như năng lực hay tâm thể tạo ra các tác phẩm nghệ thuật đúng đắn nhưng không cho thấy có dấu vết gì “của việc quy tắc luôn chấp chừa trước mắt và trói buộc các năng lực tâm thức của người nghệ sĩ” (PPNLPĐ § 45).

Kant phân loại các mỹ thuật bằng một sự tương tự [loại suy] với ba cách thức mà con người truyền thông với nhau: thông qua lời nói, điệu bộ và âm thanh. Các nghệ thuật lời nói là tu từ học và thơ ca, các nghệ thuật của điệu bộ (hãy “các nghệ thuật tạo hình”) gồm các nghệ thuật tạo hình như kiến trúc và điêu khắc và nghệ thuật hội họa, trong khi các nghệ thuật âm thanh gồm các nghệ thuật âm nhạc và màu sắc. Ông cũng thừa nhận các nghệ thuật hỗn hợp. Chìa khóa để hiểu những sự phân chia ấy là phải nhớ rằng chúng quy chiếu đến các kỹ năng hay những thực hành, chứ không chủ yếu đến các đối tượng. Ta cũng có thể nói tương tự thế khi ông quy chiếu đến thuyết niệm thức trong PPLTTT như là “một tài nghệ ẩn tàng tận trong đáy sâu của tâm hồn con người” (A 141, B 181) – nó là một kỹ năng hay một hoạt động tạo ra các niệm thức, chứ không phải tạo ra chính bản thân một đối tượng.

Triết học nghệ thuật của Kant thường bị lẫn lộn với nghiên cứu của ông về mỹ học, hay sự mớ xẻ của ông về năng lực phán đoán thẩm mỹ. Điều này cho phép nhiều người kể tục ông, kể cả Schiller và Hegel, phê phán ông vì đã tạo ra một mỹ học loại trừ sự sáng tạo các tác phẩm nghệ thuật. Thực tế, nghiên cứu của ông nối kết các phương diện của nghiên cứu theo truyền thống Aristoteles về nghệ thuật như một kỹ năng với sự nhấn mạnh mới về mỹ thuật. Sự nối kết này đã có tầm quan trọng đáng kể trong các cuộc tranh luận gần đây trong bộ môn mỹ học, là các cuộc tranh luận đang tìm cách phục hồi yếu tố kỹ năng khi nghiên cứu về sự sáng tạo và tiếp nhận nghệ thuật.

Trần Kỳ Đồng dịch

Nghĩa vụ [Đức: Pflicht; Anh: duty]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Tự do, Mệnh lệnh, Xu hướng, Quy luật, Châm ngôn, Quyền tự nhiên, Con người [dịch danh], Tôn kính

Là một khái niệm trung tâm trong triết học thực hành của Kant, những nguồn gốc xa xưa của “nghĩa vụ” nằm trong sự phê phán của phái Khắc kỷ về Đạo đức học cổ điển. Những nhà khắc kỷ đã thay thế “*sự Thiện-tối cao*” cổ điển như chuẩn mực chính cho hành động đạo đức bằng chuẩn mực về “*sự chính trực của hành động*” hay hành động trong sự phù hợp với “*lý do đúng*”. “*Sự chính trực*” của một hành vi phụ thuộc vào tâm thế của người thực hiện, chứ không phụ thuộc vào những hệ quả của hành vi ấy. Tâm thế đúng đắn cốt yếu ở việc hành động nhất trí với các nghĩa vụ vốn được áp đặt bởi cả lý tính phổ quát lẫn những hoàn cảnh đặc thù (xem Cicero, *De officiis* [Về những Nghĩa vụ]). Dù Kant hoàn toàn quen thuộc với phái Khắc kỷ được ông thường quy chiếu xuyên suốt trong các trước tác của ông, thì nguồn suối gần hơn cho nghiên cứu của ông về nghĩa vụ là sự hồi sinh của phái Khắc kỷ vào thế kỷ XVII ở Hà Lan, một học phái có tầm quan trọng đặc biệt trong nước Phổ (xem Oestreich, 1982). Việc tiếp thu các bản văn của phái Khắc kỷ chịu ảnh hưởng bởi ba nhân tố: một là, sự nhấn mạnh của đạo Tin Lành lên ý đồ hơn là lên thành quả; hai là, lý thuyết về các quyền tự nhiên với sự nhấn mạnh của nó lên “*lý do đúng*”; và ba là, những thực hành kỷ luật của nhà nước cảnh sát [police state] đầu thời hiện đại (xem Gaygill, 1989, Chương 3). Xuất phát từ Pufendorf (1672), những yếu tố này đã cung cấp nguyên liệu cho triết học thực hành trong các đại học của nước Phổ, trước tiên là qua Thomasius (xem Bloch, 1968), rồi sau đó, trên hết, là thông qua Christian Wolff (1720, 1721).

Triết học thực hành của Wolff – cuốn *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* [Những Ý kiến hợp lý về Hành vi và Hạnh kiểm của con người nhằm nâng cao hạnh phúc của họ] (1720) – là một nỗ lực muốn làm cho nghiên cứu mới mẻ của phái Khắc kỷ về nghĩa vụ thích hợp với khái niệm của Aristoteles về sự Thiện-tối cao. Phần 1, gồm 3 chương về “*Hành vi của con người nói chung*”, bàn về sự Thiện-tối cao – tức phải hành động dựa theo quy luật tự nhiên – và những trở ngại mà các giác quan, trí tưởng tượng và những sự kích động gây ra cho nó. Ba phần còn lại của quyển này, gồm 15 chương, quan tâm chuyên biệt đến nghĩa vụ được định nghĩa như “*những hành vi nhất trí với quy luật*” (§ 221). Phần 2 trình bày “*Những nghĩa vụ của con người hướng về bản thân họ*”; Phần 3 trình

bày “*Những nghĩa vụ của con người hướng về Thượng đế*”; và Phần 4 trình bày “*Những nghĩa vụ của con người hướng về những người khác*”. Bản văn này đã sinh ra một trường phái triết học thực hành của Wolff, với văn liệu của nó gồm 2 bản văn của môn đệ của Wolff là Baumgarten (*Ethica philosophica [Đạo đức học triết học]*, 1740, và *Initiae philosophiae practicae primae [Nhập môn Triết học thực hành đệ nhất]*, 1760), mà Kant đã sử dụng như cơ sở cho các bài giảng của ông về Đạo đức học. Kant đã phát triển triết học thực hành của ông trong quá trình bình giải về những bản văn này trong các bài giảng của ông, và do đó sự nhấn mạnh của ông lên nghĩa vụ trên một vài phương diện nào đó là thuộc về phần truyền thống triết học thực hành của nước Phổ. Tuy nhiên, trong triết học phê phán của mình, ông đã biến đổi truyền thống này, vừa duy trì hình thức của quan niệm về nghĩa vụ đồng thời xây dựng lại tận gốc nội dung của nó.

Trong quyển *Những bài giảng về Đạo đức học* của Kant [ĐĐH], “luân lý thiết yếu” được trình bày như đồng nghĩa với “những nghĩa vụ riêng của ta hướng đến tất cả mọi sự trong thế giới” (tr. 117). Thể đứng này được duy trì trong triết học thực hành phê phán, nơi nó được phát triển thành ba nhóm chủ đề: a) định nghĩa về nghĩa vụ, những nguồn suối và chức năng của nó trong một nghiên cứu về hành động luân lý; b) những tình thái của nghĩa vụ (hoàn hảo/không hoàn hảo, v.v...); c) những đối tượng của nghĩa vụ (tự ngã, những người khác, Thượng đế, các loài vật, tự nhiên). Định nghĩa nhấn mạnh sự quan tâm của Kant về phương cách sống trong đời, một viễn tượng vốn thường bị lãng quên trong những lý giải quá hẹp về triết học thực hành của ông.

Trong Lời tựa cho CSSHĐ, phát biểu đầu tiên về triết học thực hành thời trưởng thành của ông, Kant phân biệt dự án phê phán của ông với “triết học luân lý của Wolff thời danh” (tr. 390, tr. 3), và nhất là với môn học dự bị của nó mà Wolff “gọi là triết học thực hành phổ quát”. Wolff bị phê phán vì đã đặt cơ sở cho triết học thực hành của mình trên “quan năng ý chí nói chung”, và vì thế đã nối kết các yếu tố thuần túy với các yếu tố thường nghiệm, trái lại, môn học dự bị phê phán (CSSHĐ, PPLTTH) của Kant cho triết học thực hành sẽ nghiên cứu “ý niệm và những nguyên tắc về một ý chí thuần túy khả hữu, chứ không phải những hành động và những điều kiện của quan năng ý chí xét như quan năng ý chí của con người” (CSSHĐ, tr. 399, tr. 4). Những nỗ lực của Kant trong việc phân biệt triết học thực hành của ông với triết học thực hành chính thống của Wolff đã dẫn ông đến lập luận trong CSSHĐ cho một định nghĩa đã được làm trong sạch hết mức về nghĩa vụ như “một sự tất yếu thực hành vô điều kiện của hành động, có giá trị cho mọi hữu thể có lý tính (mệnh lệnh chỉ có thể được áp dụng duy nhất cho những hữu thể có lý tính này mà thôi) và vì lý do này nên chỉ có nó mới có thể là một quy luật cho mọi ý chí của con người” (CSSHĐ, tr. 425, tr. 33).

Trong PPLTTH, Kant xác nhận rằng nghĩa vụ là riêng có của con người, nhưng ông không thừa nhận rằng nó bị quy định về mặt nhân học. Mọi hữu thể có lý tính đều phục tùng quy luật phổ quát, nhưng chỉ con người mới kinh nghiệm được sự phục tùng này trong hình thức của một *mệnh lệnh*, mà do bởi nguồn suối vô điều kiện của nó, mệnh lệnh ấy là có tính *nhất quyết*. Hình thức phục tùng này là tất yếu vì con người không chỉ có một “ý chí thuần túy” mà còn có “những nhu cầu và những động cơ cảm tính” vốn xung đột với ý chí ấy. Sự căng bức giữa ý chí thuần túy với những động cơ cảm xúc xuyên suốt trong ý hướng của con người đòi hỏi rằng mỗi quan hệ của ý chí con người với quy luật phải là “một quan hệ của sự lệ thuộc dưới tên gọi “bổn phận” (Verbindlichkeit)” “bao hàm một sự cưỡng chế về hành vi” (PPLTTH, tr. 32). Sự cưỡng chế này “được gọi là nghĩa vụ” và đối lập những cơ sở chủ quan với cơ sở khách quan của sự thúc đẩy trong một ý chí, dù “*bị kích động về phương diện sinh lý*”, [nhưng] *không bị quy định* về phương diện sinh lý.

Kant tạo ra một sự phân biệt quan trọng giữa hai chức năng của nghĩa vụ: trong chức năng đầu, nghĩa vụ “đòi hỏi hành vi, về mặt khách quan, phải nhất trí với quy luật”, còn ở chức năng sau, nó “đòi hỏi” chiêm ngôn của hành động, “về mặt chủ quan”, “sự tôn kính đối với quy luật như là phương thức quy định duy nhất đối với ý chí” (PPLTTH, tr. 82, 84). Cái đầu cốt yếu ở “ý thức rằng đã hành động *phù hợp [bề ngoài] với nghĩa vụ*” và được gọi là “*tính hợp lệ/hợp pháp*” (*legality*), trong khi cái sau là ý thức về hành vi được làm “*từ nghĩa vụ*, nghĩa là chỉ đơn thuần

vì quy luật” và là *luân lý (morality) đích thực*. Với sự phân biệt này, Kant đã đặt cơ sở luân lý của ông trên *ý đồ*, vì trong khi ta có thể thực hiện hành vi dựa theo nghĩa vụ với những châm ngôn bị quy định bởi xu hướng, thì hành động luân lý chỉ được tiến hành từ nghĩa vụ, tức là, dựa theo những châm ngôn có thể phù hợp với quy luật. Sự phân biệt này đóng vai trò như một môn học dự bị cho sự phân chia quyền SHHĐL về sau thành học thuyết về pháp quyền và học thuyết về đức hạnh.

Trong câu cảm thán thời danh, nếu không nói là tai tiếng, của ông về nghĩa vụ – “Nghĩa vụ! Ôi danh hiệu vĩ đại và cao cả của người...” – Kant thăm tra về phả hệ học của nghĩa vụ, “một gốc rễ kiêu hãnh vứt bỏ hết mọi sự dính líu với những xu hướng...” (PPLTTH, tr. 87, 89). Nó phát sinh trong một nguồn suối “nâng con người lên trên chính mình (xét như một bộ phận của thể giới cảm tính)” và không gì khác hơn là “*NHÂN CÁCH CON NGƯỜI*” hay “sự tự do, và độc lập đối với cơ chế máy móc của toàn bộ giới tự nhiên”, một tồn tại thuộc về “thể giới khả niệm” và phục tùng chỉ duy “những quy luật thuần túy thực hành được mang lại bởi chính lý tính của mình” (sdd, nt). Nguồn suối này của nghĩa vụ là sự tự ban bố quy luật của lý tính con người, có thể có được nhờ tính cách song đôi của con người, tức sống trong cả vương quốc của tự nhiên và vương quốc của tự do. Khi chúng ta xem xét các quy luật ấy dưới phương diện thiêng liêng, “quy luật luân lý sẽ dẫn đến tôn giáo” (PPLTTH, tr. 129, 134) trong đó mọi nghĩa vụ được thừa nhận như những điều răn (hay mệnh lệnh) thiêng liêng, nhưng những điều răn ấy không bao giờ có thể được hoàn thành trọn vẹn. Kant đưa ra động thái này vào cuối tác phẩm PPLTTH để chuẩn bị cho sự du nhập trở lại “*sự Thiện-tối cao*” vào trong triết học thực hành của ông. Điều này rất cuộc đã được hoàn tất trong PPNLPĐ (§83), nhưng trên hết là trong TG, trong cuốn ấy, con người theo đuổi nghĩa vụ vì lợi ích của một sự Thiện tối cao mà việc làm chủ nó là nằm trong bàn tay của Thượng đế: ở đây “đối với mỗi nghĩa vụ, con người không biết điều gì khác hơn ngoài việc phải thực hiện nó để được xứng đáng với sự Thiện tối cao, tức với cái bất khả tri này, hay ít ra là bất khả tri đối với con người” (TG, tr. 139, 130).

Trong SHHĐL, Kant trình bày “hệ thống những nghĩa vụ đích thực của chúng ta đối với mọi thứ” trên cơ sở của khái niệm về nghĩa vụ đã được khảo sát kỹ lưỡng một cách có phê phán đã được phát triển trong CSSĐ và PPLTTH. Các nghĩa vụ trước tiên phải phục tùng một sự phân biệt về loại trong các phương thức và các đối tượng của chúng, rồi sau đó phục tùng một sự chia nhỏ hơn nữa. Về phương diện các phương thức của nghĩa vụ, Kant phân biệt nghĩa vụ pháp lý với nghĩa vụ luân lý, nghĩa vụ tích cực với nghĩa vụ tiêu cực, và nghĩa vụ hoàn hảo với nghĩa vụ không hoàn hảo. Hai sự phân biệt sau, được rút ra từ sự tương tự với lý thuyết về các quyền, liên quan đến độ rộng và chiều hướng tương đối của những bốn phạm mà các nghĩa vụ mang lại. Các nghĩa vụ không hoàn hảo có phạm vi rộng, trong khi các nghĩa vụ hoàn hảo có phạm vi hẹp; các nghĩa vụ tích cực có tính chất buộc phải làm, các nghĩa vụ tiêu cực có tính chất cấm đoán. Sự phân biệt các nghĩa vụ pháp lý với các nghĩa vụ luân lý tương đương với sự phân biệt giữa “*phù hợp [bề ngoài] với nghĩa vụ*” với “*từ nghĩa vụ*”, mặc dù với một số sự phân biệt quan trọng. Ở đây, cơ sở cho sự phân biệt là liệu sự ban bố quy luật có thừa nhận một động cơ cho hành động hay không, hoặc chỉ mình ý niệm này thôi cũng đủ. Cái trước làm nảy sinh *tính hợp pháp* của quy luật, cái sau làm nảy sinh *luân lý* [giá trị luân lý] của nó (SHHĐL, tr. 219-220, tr. 46-47). Cuối cùng, Kant cũng phân biệt trong SHHĐL giữa các đối tượng của nghĩa vụ, trải dài từ các nghĩa vụ với Thượng đế, với loài vật và với con người, trong đó con người được xem như vừa có lý tính vừa là sinh vật. Những suy xét này được khảo sát bằng một sự biện bác thật tài tình tuy cũng cực kỳ đáng ngờ.

Nghiên cứu của Kant về nghĩa vụ từng là chủ đề phê phán và chế giễu liên tục trong gần hai thế kỷ. Hegel, Schopenhauer và Nietzsche, dù có những sự khác biệt giữa họ, đều đồng thanh căm ghét việc nghiên cứu dựa trên một sự phân biệt giả danh Platon và có tính cực kỳ áp chế giữa thể giới khả giác và thể giới khả niệm, một sự phân biệt vốn đã bị đào xới có phê phán trong PPLTTT. Phản ứng này nâng đỡ cho quan niệm rộng rãi rằng với nghiên cứu về nghĩa vụ, Kant chỉ biện minh đơn thuần cho một trong những “*đức hạnh không mấy hấp dẫn của nước Phổ*”. Cách nhìn phê phán được chia sẻ nhiều hơn đã xem triết học thực hành của Kant như một nghiên cứu tiên nghiệm, duy nghĩa vụ (deontological) về hành động luân lý. Với những sự lý giải này, phần lớn bối cảnh và sự tinh tế của các bản văn của Kant đã bị đánh mất; vì để đánh

giả đầy đủ nghiên cứu của Kant về nghĩa vụ cần phải được đặt trong bối cảnh của truyền thống rộng hơn gồm những trước tác của phái Tân-Khắc kỷ về nghĩa vụ, và những hoàn cảnh tôn giáo và chính trị đặc trưng của nước Phổ đối với việc tiếp nhận nó.

Hoàng Phú Phương dịch

Nghịch lý của lý tính thuần túy [Đức: Antinomie der reinen Vernunft; Anh: antinomy of pure reason]

Xem thêm: Nhân quả (tính), Vũ trụ học, Biện chứng (pháp), Tự do, Ý thể/Lý tưởng, Suy luận, Tự nhiên, Vong luận (các), Vô-điều kiện

Nghịch lý là một hình thức tu từ học của sự trình bày được Quintilian (35-100) đề cập trong cuốn *Institutio oratoria* (92-5) (Q. VIII, ch. 7) trong đó các luận cứ đối lập được trình bày song hành bên nhau. Hình thức được dùng rộng rãi trong luật học thế kỷ XVII (như trong *De Antinomiis* (1660) của Eckolt) để chỉ ra những sự khác nhau giữa các luật nảy sinh từ những sự xung đột giữa những quyền hạn thực thi luật. Kant sử dụng hình thức này trong “biện chứng pháp” trong cả ba quyển Phê phán như là một bộ phận then chốt của phân tích của ông về “các khẳng quyết biện chứng”. Hình thức này rất thích hợp với mục đích này vì nó có thể cho thấy lý tính đưa ra những suy luận đối lập nhưng đều có thể được biện minh một cách ngang nhau. Kant tuyên bố rằng các suy luận như thế cho thấy một sự mở rộng không chính đáng lý tính hữu hạn của con người vượt khỏi quyền hạn riêng của nó.

Kant xem sự nghịch lý như là một “cuộc thử nghiệm có tính quyết định, là sự thử nghiệm nhất thiết phải phơi bày ra bất cứ sai lầm nào đang ẩn giấu trong những giả định của lý tính” (SL §52b). Ông xem sự phát hiện ra nghịch lý lý thuyết của các ý niệm vũ trụ học, cùng với thuyết hoài nghi của Hume, là một trong những cú sốc làm ông thức tỉnh khỏi giấc ngủ giáo điều của triết học tư biện (SL §50). Trong PPLTTT, hình thức nghịch lý được sử dụng trong Chương II, Quyển II, phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm”. Ở đây Kant cho thấy cả ba bộ môn và ba đối tượng của siêu hình học truyền thống, được minh họa bởi Wolff (1719), đều dựa trên các suy luận biện chứng. “Các vong luận của lý tính thuần túy” cho thấy đây là trường hợp cho khoa tâm lý học và đối tượng của nó là linh hồn con người; “Nghịch lý của lý tính thuần túy” trong vũ trụ học và đối tượng của nó là thế giới; “Ý thể của lý tính thuần túy” trong thần học và Thượng đế.

“Nghịch lý của lý tính thuần túy” tạo thành một trong những chương có tính độc lập cao nhất của PPLTTT. Trong đó Kant trình bày bốn nhóm suy luận biện chứng về bản tính của thế giới tương ứng với bốn nhóm phạm trù. Các phạm trù toán học về lượng và chất, và các phạm trù năng động về tương quan và tình thái mang lại những nghịch lý toán học và những nghịch lý năng động. Mỗi một nghịch lý trình bày một cách hình thức những luận cứ đối lập về bản tính của thế giới được lấy ra từ lịch sử triết học; thậm chí Kant còn đề cập đến chúng bằng thuật ngữ luật học như “các bên” đối lập. Sự trình bày về nghịch lý gồm hai luận chứng đối lập về mặt giả định nhưng có sức thuyết phục ngang nhau được đặt kề cạnh nhau trên những trang đối nhau (chứ không phải trên cùng một trang như bản dịch tiếng Anh năm 1929 của Kemp Smith) như là các chứng minh về chính đề và các phản đề.

Nghịch lý thứ nhất, hay nghịch lý về lượng, liên quan đến những giới hạn của thế giới. Nó đối lập giữa chính đề rằng “thế giới có một sự khởi đầu trong thời gian, và cũng bị bao bọc trong các ranh giới, về không gian” (PPLTTT A 426/ B 454), với phản đề rằng thế giới “không có một khởi đầu, và cũng không có ranh giới trong không gian, nhưng là vô tận về thời gian lẫn không gian” (A 427/B 455). Nghịch lý thứ hai, hay nghịch lý về chất, trình bày các tuyên bố đối lập về sự cấu tạo hay chất của thế giới. Chính đề cho rằng “không có gì tồn tại mà bản thân không phải là đơn tố hay là được tổ hợp từ những đơn tố” (A 434/ B 462), trong khi đó phản đề lại tuyên bố “không tồn tại bất kỳ đơn tố nào trong thế giới” (A 435/B 464). Nghịch lý thứ ba, hay nghịch lý về tương quan, xét bản tính của quan hệ nhân quả trong thế giới, với chính đề rằng tính nhân quả là phù hợp với những định luật của tự nhiên lẫn với sự tự do đối lập lại

phản đề rằng “không có sự tự do, trái lại tất cả những gì xảy ra trong thế giới đều chỉ tuân theo những định luật của tự nhiên” (A 445/B 473). Cuối cùng, nghịch lý về tình thái có chính đề rằng “có một hữu thể tuyệt đối tất yếu thuộc về thế giới, hoặc là một bộ phận của nó hoặc làm nguyên nhân cho nó” (A 452/B 480) đối lập với phản đề rằng “không có một hữu thể tất yếu nào tồn tại ở trong thế giới hoặc ở ngoài thế giới như là nguyên nhân của thế giới” (A 453/B 481).

Kant không trình bày các luận cứ đối lập để chứng minh cái này hơn cái kia, mà đúng hơn là để cho thấy rằng cả hai đều có tính biện chứng. Xuất phát từ kinh nghiệm không-thời gian, chúng yêu sách phải đưa ra thức nhận về “sự trọn vẹn tuyệt đối” của sự tổ hợp và sự phân chia “của cái toàn bộ được mang lại của mọi hiện tượng”, cũng như sự trọn vẹn tuyệt đối trong “[nguồn gốc] ra đời của một hiện tượng” cũng như “sự phụ thuộc về sự tồn tại của cái có thể biến đổi trong hiện tượng” (PPLTTT A 415/B 443). Đó là sự tìm kiếm “sự trọn vẹn tuyệt đối” trên cơ sở của kinh nghiệm bị giới hạn về thời gian lẫn không gian, là kinh nghiệm đã đưa lý tính vào những nghịch lý. Đối với lý tính, Kant xem đó là điều “không thể tránh khỏi” và “tự nhiên” phải làm như vậy, nhưng qua việc trình bày sự nghịch lý, Kant hy vọng thức tỉnh lý tính khỏi “sự ngủ quên trong niềm tin tưởng *tự tạo*” trong khi đó, cũng không uốn nắn nó thành “thái độ hoài nghi tuyệt vọng” – sự *hộ tử* (*euthanasia*) của lý tính thuần túy – hay dẫn nó đến “cái chết của nền triết học lành mạnh” trong một thái độ khư khư bám giữ một lập trường duy nhất một cách giáo điều (A 407/B 434). Những “giải pháp” cho các nghịch lý, được phát triển rộng rãi và tinh tế, cốt yếu là cho thấy chúng nảy sinh như thế nào từ sự sai lầm của lý tính để hiểu được những ranh giới của chính lý tính; tức là, sự nắm bắt sai lầm của lý tính khi cho các hiện tượng là các vật tự thân. Vì thế các giải pháp được thực hiện trên cơ sở những kết quả của phân tích, là cơ sở giới hạn nhận thức chính đáng vào trong những ranh giới của kinh nghiệm con người.

Kant cũng dùng hình thức nghịch lý trong phần “Biện chứng pháp” trong Phê phán thứ hai (PPLTTH) và Phê phán thứ ba (PPNLPH) để trình bày những lập trường đối lập được rút ra từ lịch sử đạo đức học và lịch sử mỹ học. Nghịch lý thực hành là ở chỗ những tuyên bố đối lập rằng “sự ham muốn hạnh phúc phải là động cơ cho những châm ngôn của đức hạnh” và “châm ngôn của đức hạnh phải là nguyên nhân tác động của hạnh phúc” (PPLTTH, A 204). Cả hai tuyên bố đều cho thấy là không thể có được. Đối với giải pháp cho nghịch lý này, Kant quy chiếu trở lại với nghịch lý lý thuyết thứ ba về tự do và mối nhân quả tự nhiên, và phân biệt giữa tính nhân quả từ tự do trong thế giới siêu-cảm tính và tính nhân quả tự nhiên trong thế giới cảm tính.

Trong Phê phán thứ ba, nghịch lý của phán đoán thẩm mỹ đối lập giữa tuyên bố rằng “phán đoán về sở thích dựa trên các khái niệm” với tuyên bố rằng “phán đoán về sở thích không dựa trên các khái niệm”. Nghịch lý xảy ra từ sự đối lập giữa lý thuyết của người Anh về sở thích với mỹ học theo lập trường của người Đức vốn thẩm nhuận toàn bộ công cuộc phê phán về phán đoán thẩm mỹ của Kant. Giải pháp của Kant cho rằng sai lầm của cả hai tuyên bố này là ở chỗ đều giả định một định nghĩa hẹp về “khái niệm”, trong khi chúng có thể tương thích được với nhau nếu “khái niệm” đang bàn ở đây được định nghĩa như là một khái niệm không xác định. Giải pháp này sau đó được chấp nhận một cách đầy tranh cãi để chỉ ra một “cơ sở siêu-cảm tính” thẩm nhuận cả chủ thể lẫn đối tượng, một gợi ý tỏ ra hết sức quan trọng cho sự phát triển của thuyết duy tâm Đức.

Trong Phần II của PPNLPH bàn về năng lực phán đoán mục đích luận, Kant mô tả một nghịch lý của phán đoán phản tư. Ở đây, sự nghịch lý là ở các châm ngôn đối lập của sự phản tư: chính đề nói 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”; phản đề là: “Một số sản phẩm của giới Tự nhiên vật chất không thể được xem là chỉ dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới” (§70). Kant đảo ngược những châm ngôn này của phán đoán phản tư thành những nguyên tắc có tính cấu tạo của phán đoán xác định để cho thấy rằng chỉ ở trường hợp sau, chúng mới tạo thành một nghịch lý thực sự. Với phán đoán phản tư, giải pháp cho “nghịch lý” đó là các châm ngôn đối lập “không chứa đựng một mâu thuẫn nào hết”; chúng là những châm

ngôn bổ sung cho việc thực thi phán đoán phản tư.

Sau Kant, các nghịch lý được tái hiện trong hình thức của biện chứng pháp theo sơ đồ “mác xít”: chính đề - phản đề - hợp đề. Sơ đồ này nảy sinh từ một sự hiểu sai về tuyên bố của Hegel trong *Khoa học lôgic (Logik der Enzyklopädie)* rằng “nghịch lý không chỉ được tìm thấy trong bốn đối tượng đặc thù được rút ra từ môn Vũ trụ học [thuần lý] mà đúng hơn, ở trong *mọi* đối tượng thuộc *mọi* chủng loại, trong *mọi* biểu tượng, khái niệm và ý niệm” (Hegel, 1830, §48). Hegel muốn mở rộng nội dung chống-giáo điều của phát biểu của Kant về các nghịch lý từ môn Vũ trụ học đến mọi lĩnh vực của tư tưởng; tuy nhiên mỉa mai thay nó trở thành một thuyết giáo điều có tính sơ đồ mới. Tính chất chống-giáo điều của nghịch lý được làm sống lại trong phân tích của Lukács về thuyết duy tâm Đức trong *Lịch sử và ý thức giải cấp* (1922). Trong chương có nhan đề “Các nghịch lý của tư tưởng tư sản”, ông chỉ ra “cấu trúc được vật hóa của ý thức” là cấu trúc tập trung vào các sản phẩm của hoạt động con người nhưng lại loại trừ bản thân hoạt động ấy. Tiếp sau Lukács, hình thức nghịch lý của luận chứng được các triết gia “mác xít phương Tây”, nhất là T.W. Adorno, phát triển xa hơn nữa.

Đinh Hồng Phúc dịch

Ngoại trị/Dị trị [Đức: Heteronomie; Anh: heteronomy]

Xem thêm: Tự trị, Nhân quả, Hạnh phúc, Xu hướng, Quy luật, Ban bố quy luật, Hoàn hảo, Ý chí

Trong CSSĐ, Kant đặt tương phản sự tự do của ý chí biểu hiện trong sự tự trị (autonomy) với sự phụ thuộc của ý chí vào các nguyên nhân và các lợi ích bên ngoài hay ngoại trị. Quy luật luân lý dựa vào sự ngoại trị hẳn sẽ chỉ có giá trị hiệu lực bởi ta có được một lợi ích khi tuân thủ nó; điều này sẽ dẫn đến “sự phụ thuộc của lý tính thực hành vào cảm năng, tức là, vào cơ sở của một tình cảm, qua đó lý tính không bao giờ có thể tự đề ra quy luật một cách luân lý được” (CSSĐ, tr. 461, tr. 60). Kant phê phán mạnh mẽ triết học luân lý trước đây là đã đặt cơ sở trên các nguyên tắc ngoại trị, các nguyên tắc này hành động “như một kích thích có sức cuốn hút hoặc như một lực cưỡng chế buộc phải vâng lời” (CSSĐ, tr. 433, tr. 39). Do đó, ông đặt tương phản “nguyên tắc về tính tự trị của ý chí” của ông với “mọi nguyên tắc khác mà tôi xem như dựa vào sự ngoại trị” (sdd). Những nguyên tắc ngoại trị ấy có thể là thường nghiệm hoặc thuần lý, cái trước “được rút ra từ nguyên tắc về hạnh phúc, dựa trên xúc cảm thể lý hoặc xúc cảm luân lý”, trong khi cái sau, được rút ra từ nguyên tắc về sự hoàn hảo, “dựa trên khái niệm thuần lý về sự hoàn hảo như một tác động khả hữu của ý chí của ta hoặc dựa vào khái niệm về một sự hoàn hảo độc lập (ý chí của Thượng đế) như một nguyên nhân quy định ý chí của ta” (tr. 442, tr. 46).

Trần Kỳ Đồng dịch

Ngôn từ suy lý (cái) [Latinh: acroamata/ic; Đức: Akromatisch; Anh: acromata/tic]

Xem thêm: Cấu tạo, Nguyên tắc

Mặc dù Kant chỉ phân biệt rõ acroams [những cái được suy lý] với các tiên đề [axioms] trong L, nhưng sự phân biệt ấy được ngụ ý xuyên suốt triết học lý thuyết của ông. Cả hai đều là những nguyên tắc (Grundsätze) cơ bản, nhưng các tiên đề được biểu lộ trong trực quan, trong khi các acroam được trình bày một cách suy lý (L, tr. 606). Ta tìm thấy lý do của sự phân biệt giữa hai loại nguyên tắc cơ bản ấy trong những bài bút chiến của Kant chống lại việc Wolff mở rộng các hình thức chứng minh toán học sang triết học. Trong THTN, Kant phân biệt “*các nguyên tắc không thể phân tích*” của toán học với triết học, khi xem cái trước (các tiên đề) như mang tính hình tượng (figural), còn cái sau (các ngôn từ suy lý) như mang tính suy lý (discursive). Đối lập với các tiên đề toán học, các nguyên tắc triết học “*không bao giờ là cái gì khác hơn là từ ngữ*” (THTN, Phần 1, §2).

Trong PPLTTT, sự phân biệt giữa các tiên đề và các nguyên tắc suy lý không còn mang tính ngôn ngữ học trực tiếp nữa, mà dựa vào điều kiện của sự quy định thời gian của kinh nghiệm. Những ngôn từ suy lý là 12 nguyên tắc thuần túy của giác tính (tức những tiên đề của trực quan, những dự đoán của tri giác, những loại suy của kinh nghiệm, những định đề của tư tưởng thường nghiệm). Những nguyên tắc này không mang tính tiên đề, mà có tính suy lý; chúng nhận lấy uy quyền của chúng thông qua một tiến trình suy lý của sự chính đáng hóa hay của sự chứng minh. Sự chứng minh này được thực hiện thông qua việc xử lý lại (re-work) các thuật ngữ triết học truyền thống, như, trong trường hợp loại suy thứ nhất, là những thuật ngữ về “*bản thể và tùy thể*”. Những ngôn từ suy lý có tính mở đối với sự thách thức suy lý không ngừng, và được chính đáng hóa qua ngôn ngữ và sự phân tích ngôn ngữ. Thước nhận của Kant về tính cách ngôn ngữ học của các nguyên tắc triết học hầu như đã bị lạc mất cho đến thế kỷ XX trước khi xuất hiện những diễn giải do các phái triết học phân tích và triết học thông diễn học về ngôn ngữ đưa ra (Xem, chẳng hạn: Bennett, 1966, 1974; Gadamer, 1960; Heidegger, 1929; Strawson, 1966).

Hoàng Phú Phương dịch

Nguồn gốc/Nguồn suối [Đức: Ursprung; Anh: origin]

Xem thêm: *Sở đắc, Thông giác, Xấu (cái), Loại (chúng), “Tôi tư duy (cái)”, Thuần túy, Tự khởi (tính)*

Trong TG, Kant định nghĩa “nguồn gốc” là “sự rút ra một kết quả từ một nguyên nhân đầu tiên, và phân biệt giữa nguồn gốc trong *lý tính* với nguồn gốc trong *thời gian*. Cái trước liên quan đến sự tồn tại đơn thuần của một kết quả, cái sau liên quan đến sự diễn tiến của nó “như một sự kiện [có quan hệ] với nguyên nhân đầu tiên của nó trong thời gian”. Trên cơ sở của sự phân biệt này, Kant tách nguồn gốc thuần lý của cái xấu trong sự tự do của con người ra khỏi nguồn gốc thời gian của những hành vi xấu. Trong PPLTTT, Kant sử dụng khái niệm “nguồn gốc thuần lý” để phân biệt “nguyên thủy” (ursprünglich), hay đồng nghĩa của nó là “thông giác thuần túy”, với “thông giác thường nghiệm”. “Sự thống nhất tổng hợp nguyên thủy của thông giác” được tạo ra trong một tác vụ của sự tự khởi hay của “cái Tôi tư duy”, là cái mà trong khi “mọi biểu tượng khác phải đi kèm theo ngay... thì nó không thể đi kèm theo một biểu tượng nào khác nữa” (PPLTTT B 132).

Cái “Tôi tư duy” là một “nguồn gốc thuần lý” hay một kết quả đi kèm với mọi kinh nghiệm, nhưng nguyên nhân của nó lại không thể được xác định bằng kinh nghiệm. Do đó, nguồn gốc có vai trò như một sự nối kết quan trọng giữa việc nhấn mạnh đến tính tự khởi xuyên suốt trong nghiên cứu về kinh nghiệm trong triết học lý thuyết với việc nhấn mạnh về sự tự do và sự tự trị trong triết học thực hành. Chính vì thế, nó trở nên nổi bật trong thuyết Kant-mới của trường phái Marburg khoảng nửa cuối thế kỷ XIX, đặc biệt là trong những diễn giải gây ảnh hưởng của Herman Cohen về Kant (1871, 1902).

Cù Ngọc Phương dịch

Nguyên mẫu [Latinh: archetypon; Đức: Urbild; Anh: archetype]

Xem thêm: *Niềm tin, Ý niệm, Ý thể/Lý tưởng, Mô phỏng (sự)*

Đối với Kant, nguyên mẫu so với phó mẫu (ectype) cũng giống như bản gốc so với bản sao (copy), hay giống như giác tính toàn thể (holistic) của một *intellectus archetypus* [trí tuệ nguyên mẫu] so với “giác tính suy lý, là thứ giác tính cần đến những hình ảnh” (intellectus ectypus) (PPNLPĐ §77). Làm cơ sở cho những phân biệt này là cuộc luận chiến phê phán với thuyết Platon. Trong PPLTTT, Kant phê phán “sự diễn dịch thần bí” của Platon về “các ý niệm” đã bị hữu thể hóa bằng cách biến chúng thành “những nguyên mẫu của bản thân những sự vật” (PPLTT A 313/B 370). Kant khẳng định rằng Platon với “sức bật tư tưởng đi từ cách nhìn sao

chép về cái vật lý của trật tự vũ trụ vươn lên cách nhìn về sự nối kết có tính cách kiến trúc của vạn vật theo các mục đích tức là theo các ý niệm” (PPLTTT A 318/B 375) biến “những nguyên tắc điều hành” cho sự hoàn chỉnh có tính hệ thống của nhận thức thành những nguyên tắc cấu tạo nên nguồn gốc của các sự vật. Kant phê phán triết học thực hành của Platon theo lối tương tự, tức bằng cách xem ý niệm về cái thiện có thể được sử dụng như là một nguyên tắc điều hành cho “bất kì phán đoán nào về giá trị luân lý”, nhưng bản thân nó không phải là một nguyên mẫu. Tuy thế, nguyên tắc này có thể được sử dụng như một nguyên mẫu khi nó giữ vai trò như là một lý tưởng để mô phỏng. Trong PPLTTT, Kant mô tả một nhà hiền triết của phái Khắc kỷ là một nguyên mẫu như thế, tức nguyên mẫu dùng “cho việc xác định trọn vẹn hình tượng mô phỏng [bản sao] và ta không có chuẩn mực nào khác cho những hành vi của ta hơn là sự ứng xử của bậc hiền triết thánh thiện này ở trong ta, dựa vào đó, ta tự so sánh, đánh giá [những hành vi của mình] và cũng qua đó tự hoàn thiện mình, dù biết rằng không bao giờ có thể đạt đến nổi” (PPLTTT A 569/B 597). Trong TG, nguyên mẫu của phái Khắc kỷ được thay thế bằng Đức Kitô như là “nguyên mẫu của con người rất đẹp lòng Thượng đế” (tr. 119, tr. 109), mà bốn phần của chúng ta là mô phỏng nguyên mẫu đó. Sự hiểu biết này về nguyên mẫu như là lý tưởng để mô phỏng cũng xuất hiện trong phần mỹ học của PPNLPĐ của Kant. Ở đó, ông sử dụng sự đối lập giữa nguyên mẫu và phó mẫu như là một phương tiện để phân biệt giữa điều khắc và hội họa: “Cơ sở nền tảng” của cả hai là ý niệm thẩm mỹ với tư cách là một “nguyên mẫu”, còn những phương cách diễn đạt của nó (hay phó mẫu) thì ở trong “quảng tính mang tính cơ thể” của điều khắc hoặc trong “vẻ ngoài của nó khi được phóng chiếu trên một mặt phẳng” làm nên đặc trưng của hội họa (PPNLPĐ § 51).

Cù Ngọc Phương dịch

Nguyên tắc [Hy Lạp: arche, Latinh: principium; Đức: Grundsatz; Anh: principles]

Xem thêm: Nguyên tắc của lý tính thực hành (các), Nguyên tắc của giác tính thuần túy (các)

Theo nghĩa cổ điển, một nguyên tắc là một sự bắt đầu hay một điểm xuất phát có cả đặc trưng bản thể học lẫn đặc trưng lôgic học. Đối với Kant, điểm chính của triết học hiện đại là “đưa ra” những nguyên tắc thỏa ứng cho những sự phân chia triết học theo triết học Hy Lạp cổ điển thành vật lý học, đạo đức học và lôgic học (CŚSĐ, tr. 388, tr. 1).

Khi bàn đến các nghiên cứu “tiền-Socrate” và Platon về *arche* (nguyên tắc) trong cuốn *Siêu hình học* (1941, 983b-988b), Aristoteles mô tả một sự phát triển từ nguyên tắc một bản nguyên vật chất của Thales, mà Thales gọi là “nước”, đến nguyên tắc nhiều bản nguyên vật chất của Empedocles. Theo Aristoteles, vấn đề này được tiếp tục ở Platon với đề xuất rằng “các ý niệm” là những nguyên tắc, và sau đó chính Aristoteles tiếp tục bằng việc ông quyết định triển khai các nguyên tắc xoay quanh quan hệ nhân quả: nguyên nhân chất liệu, nguyên nhân tác động, nguyên nhân mô thức, nguyên nhân mục đích. Các nguyên tắc này là cơ sở bản thể học nền tảng cho tất cả những gì đang tồn tại, đồng thời là nguồn suối cuối cùng của tri thức. Sự mập mờ nước đôi giữa hai nghĩa này đã trở nên rõ ràng trong hai thuật ngữ được dùng để dịch chữ *arche*: “cơ sở” bản thể học và “căn cứ” nhận thức luận.

Với truyền thống triết học Wolff, *Grund* (cơ sở) và *ratio* (căn cứ) là đồng nghĩa (xem Wolff, 1719, và Meissner, 1737); vì với các nhà duy lý, căn cứ cho tồn tại đồng thời là cơ sở để tồn tại. Vì vậy, khoa học về các nguyên tắc – hay “về nhận thức của chúng ta và về các sự vật nói chung”, theo chữ của Wolff – là bản thể học. Với những người theo thuyết Wolff, hai nguyên tắc cơ bản chung cho cả tồn tại lẫn nhận thức thực sự là những mệnh đề cơ sở (*Grundsätze*). Cơ bản nhất là nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn, tức nguyên tắc phát biểu rằng sự vật không thể đồng thời vừa tồn tại lại vừa không tồn tại, sau đó là nguyên tắc căn cứ đầy đủ, tức nguyên tắc phát biểu rằng tất cả những gì đang tồn tại đều có một căn cứ hay một cơ sở để tồn tại.

Trong các trước tác thời kỳ tiền phê phán, Kant phê phán Wolff đã thay căn cứ cho nhận thức bằng cơ sở của tồn tại. Sự phê phán này sau đó được phát triển trong PPLTTT thành sự

phân biệt giữa logic học hình thức và logic học siêu nghiệm: logic học hình thức được hợp thành từ các phán đoán phân tích, còn logic học siêu nghiệm thì từ các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Mỗi loại logic này và những phán đoán của chúng đều có một *Grundsatz* hay một Nguyên tắc tối cao; với phán đoán phân tích, đó là nguyên tắc mâu thuẫn, trong khi với phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, đó là “các điều kiện cho *khả thể của kinh nghiệm* nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho *khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm*” (PPLTTT, A 158/B 197). Điều này có nghĩa là những điều kiện cho một kinh nghiệm rõ ràng cũng quy định những đối tượng của kinh nghiệm ấy - làm nổi bật một nỗ lực tư biện triết học đặt tồn tại và logic ngang hàng nhau, và nỗ lực này là đặc trưng của toàn bộ triết học phê phán. Heidegger nhận xét: “Ai hiểu được nguyên tắc này là hiểu được cuốn *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant” (1935, tr. 183). Thế hệ các triết gia trực tiếp sau Kant, như Reinhold và Fichte, thiên về việc nhấn mạnh cái nguồn gốc diễn dịch và thuần lý của các nguyên tắc hơn là cái nguồn gốc thường nghiệm; những người theo thuyết Kant-mới sau này trong thế kỷ XIX lại nhấn mạnh đến các nguồn gốc thường nghiệm của chúng trong việc thực hành các khoa học tự nhiên và nhân văn.

Trong L, Kant cũng bàn đến các nguyên tắc và mô tả chúng như là “các phán đoán tiên nghiệm chắc chắn trực tiếp” từ đó “các phán đoán khác được chứng minh... nhưng bản thân chúng không phụ thuộc vào bất cứ phán đoán nào khác” (tr. 606). Hơn nữa, ông còn phân chia chúng thành hai loại: những nguyên tắc trực quan (hay các tiên đề), và các nguyên tắc suy lý (hay các suy lý), xem mọi nguyên tắc triết học là thuộc về cái sau. Sự phân biệt này trước hết được phát triển trong THTN, một cuốn sách chống lại thuyết Wolff, nhằm làm rõ sự khác nhau giữa các phương pháp chứng minh toán học và chứng minh triết học. Trong triết học thực hành, Kant có bàn thêm về các nguyên tắc, nhưng lại theo một hướng khác; theo đó, các nguyên tắc có vai trò như là nguồn suối của các châm ngôn cho việc quy định ý chí.

Đinh Hồng Phúc dịch

Nguyên tắc cấu tạo (các) [Đức: konstitutive Prinzipien; Anh: constitutive principles]

Xem thêm: Ý niệm (các), Nguyên lý (các), Quy tắc (các)

Các nguyên tắc cấu tạo “tìm cách đưa *sự tồn tại* của các hiện tượng vào dưới các quy luật *một cách tiên nghiệm*” (PPLTTT A 179/ B 221) và, trong PPLTTT, được phân biệt với các nguyên tắc điều hành, là những nguyên tắc đưa ra các quy tắc “dựa vào đó một sự thống nhất của kinh nghiệm có thể nảy sinh từ tri giác” (PPLTTT A 180/B 223). Kant sử dụng sự phân biệt này khi bàn về “các nguyên tắc của lý tính thuần túy” và “các ý thể siêu nghiệm”. Trong bốn nguyên tắc, chỉ có các tiên đề của trực quan và những dự đoán của tri giác là có tính cấu tạo, trong chừng mực chúng mô tả các phương cách mà “tri giác hay bản thân trực quan thường nghiệm nói chung xảy ra”. Các loại suy của kinh nghiệm và các định đề của tư duy thường nghiệm đưa ra các quy tắc dựa vào đó kinh nghiệm có thể được tổ chức; không giống như các nguyên tắc cấu tạo trước đó, các định đề của tư duy thường nghiệm không tiến hành việc cấu tạo nên các hiện tượng, mà chỉ là những phương cách trong đó các hiện tượng có thể được điều hành. Cũng giống như thế, các ý niệm vũ trụ học về sự khởi đầu của vũ trụ và tính có thể phân chia của nó không mang tính cấu tạo mà mang tính điều hành, “tuy không thể như một tiên đề [cho phép ta] suy tưởng cái toàn thể như là tồn tại hiện thực trong đối tượng - mà như một vấn đề đặt ra cho giác tính” (PPLTTT A 508/ B 536). Nguyên tắc của lý tính quy thoái từ cái có điều kiện đến cái vô điều kiện không mang tính cấu tạo “nhằm mở rộng khái niệm của ta về thế giới cảm tính ra khỏi mọi kinh nghiệm khả hữu”, mà là một quy tắc “nêu thành định đề những gì ta cần phải làm trong quá trình quy thoái, chứ không dự đoán những gì hiện diện một cách tự thân ở bên trong đối tượng trước mọi sự quy thoái” (PPLTTT A 509/ B 537).

Toàn bộ phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” trong PPLTTT có thể được xét như một phân tích về những gì xảy ra khi các ý niệm điều hành được vận dụng theo kiểu cấu tạo. Khi các ý niệm của lý tính như Thượng đế, thế giới và linh hồn được sử dụng một cách cấu tạo “như là

mang lại những khái niệm về những đối tượng nhất định nào đó, chúng chỉ là những khái niệm ngẫu nhiên (biên chứng) đơn thuần, mao danh lý tính” (PPLTTT A 644/ B 672) và đi đến chỗ xung đột nhau (xem thêm A 666/ B 694). Khi bị sử dụng một cách cấu tạo, các ý niệm được ban cho một sự tồn tại ảo tưởng; tuy nhiên, khi chúng được hạn chế vào việc sử dụng điều hành riêng của chúng, thì các ý niệm này chỉ dùng để hướng “giác tính đến một mục tiêu nào đó, và trong viễn tượng hướng về mục tiêu ấy, những con đường do tất cả các quy tắc của giác tính vạch ra sẽ đều quy về một giao điểm; - tuy chỉ là một ý niệm (focus imaginarius - tiêu điểm tưởng tượng), - tức là, một điểm, từ đó những khái niệm của giác tính không thể thực sự lấy làm điểm xuất phát được vì nó hoàn toàn nằm bên ngoài các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu” (PPLTTT A 644/B 672). Nói cách khác, các nguyên tắc và các ý niệm điều hành góp phần định hướng giác tính mà không yêu sách phải cấu tạo một đối tượng, cũng như không trực tiếp góp phần vào nhận thức.

Đinh Hồng Phúc dịch

Nguyên tắc của giác tính thuần túy (các) [Đức; Grundsätze des reinen Verstandes; Anh: principles of pure understanding]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm (các), Dự đoán của tri giác (các), tiên đề của trực quan (các), định đề của tư duy thường nghiệm (các)

“Các nguyên tắc của giác tính thuần túy” được bàn thảo ở Chương 2 phần “Học thuyết siêu nghiệm về phán đoán” (hay “Phân tích pháp các nguyên tắc”) trong PPLTTT. Kant mở đầu rằng các nguyên tắc chứa đựng trong bản thân chúng những cơ sở cho các phán đoán khác, trong khi bản thân chúng không được rút ra từ một nguyên tắc cao hơn (PPLTTT A149/B 188). Một nguyên tắc là khó chứng minh bởi nó có “đặc điểm riêng là: vừa làm cơ sở cho chứng minh về khả thể của nó, đó là kinh nghiệm, có thể có được; vừa luôn phải lấy kinh nghiệm này làm tiền đề tiên quyết” (PPLTTT A 737/B 765). Sự chứng minh một nguyên tắc, một công việc “thực sự cần thiết”, phải được xác lập trên cơ sở của kinh nghiệm mà nó có thể làm cho khả hữu, và trong trường hợp này là “nhận thức về một đối tượng nói chung” (A 149/B 188).

Kant phân biệt những nguyên tắc có quan hệ với các phạm trù và những nguyên tắc có quan hệ với trực quan. Cái sau gồm những nguyên tắc như “không gian và thời gian là những điều kiện khả thể cho mọi sự vật xuất hiện như là những hiện tượng” (PPLTTT A 149/B 188). Rồi ông phân biệt những nguyên tắc của các phán đoán phân tích và những nguyên tắc của các phán đoán tổng hợp, phát hiện ra hai nguyên tắc nền tảng khác nhau cho mỗi loại phán đoán. Nguyên tắc của các phán đoán phân tích chính là nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn có vai trò như là nguyên tắc nền tảng của bản thể học/lôgic học Wolff; đối với Kant, “nó là của môn Lôgic” và là một “tiêu chuẩn phổ biến nhưng thuần túy tiêu cực của chân lý” (PPLTTT, A 151/B 190). Nó chỉ thuộc về sự sử dụng có giới hạn trong các phán đoán tổng hợp của môn Lôgic học siêu nghiệm, là môn cũng có một đặc điểm bản thể học. Để biện minh những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, ta cần phải phát hiện một nguyên tắc (*Grundsatz*) hay những nguyên tắc (*Grundsätze*), hay những nguyên tắc cơ bản, có thể mang đến cho một khái niệm một đối tượng, hay theo một nghĩa tổng quát, có khả năng nối kết lôgic học với bản thể học.

Kant nhận thấy nguyên tắc lôgic-bản thể học này trong phát biểu rằng “những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm” (PPLTTT, A 158/B 197). Nói cách khác, những điều kiện nào khiến cho kinh nghiệm là khả hữu thì chính chúng cũng làm cho những đối tượng của kinh nghiệm là khả hữu. Kant nói cụ thể những điều kiện này là những điều kiện của (a) “những điều kiện mô thức của trực quan tiên nghiệm”, (b) “sự tổng hợp của trí tưởng tượng” và (c) “sự thống nhất tất yếu của tổng hợp ấy trong một Thông giác siêu nghiệm” (*sdd*). Điều kiện (a) quy chiếu đến kinh nghiệm con người về không gian và thời gian, điều kiện (b) quy chiếu đến sự trình bày về các đối tượng của trực quan cho giác tính; và điều kiện (c) quy chiếu đến các phạm trù của giác tính. Về cơ bản, các nguyên tắc phát biểu rằng sự nối kết của ba điều kiện này nhất thiết phải

cấu tạo một kinh nghiệm rõ ràng cũng như cấu tạo những đối tượng của kinh nghiệm, hay các hiện tượng xuất hiện ra trong không gian và thời gian.

Vì có nhiều phạm trù nên cũng có nhiều nguyên tắc; thực vậy, có một nhóm các nguyên tắc tương ứng với một nhóm các phạm trù. Các phạm trù về lượng tương ứng với “các tiền đề của trực quan”; các phạm trù về chất tương ứng với “các dự đoán của tri giác”; các phạm trù về tương quan tương ứng với “các loại suy của kinh nghiệm”; và các phạm trù về tình thái tương ứng với “các định đề của tư duy thường nghiệm”. Kinh nghiệm của chúng ta không đơn thuần là trực quan hoặc trực tiếp là phạm trù, mà nối kết trực quan, sự trình bày hình ảnh và các phạm trù. Các nguyên tắc nói chung xác định những sự vật xuất hiện trong thời gian như thế nào, hay các nhóm lượng, chất, tương quan, tình thái của phạm trù được thỏa ứng với kinh nghiệm bị giới hạn trong không-thời gian của một tồn tại hữu hạn (con người).

Hệ thống các nguyên tắc là kết quả của việc Kant đã xử lý lại di sản bản thể học của triết học kinh viện vốn đã được Wolff đưa vào trong “phân tích pháp siêu nghiệm”. Trong quãng “thập niên im lặng” những năm 1770, Kant âm thầm giải quyết vấn đề về việc chuyển đổi những thuộc tính bản thể học truyền thống thành những nguyên tắc thời gian trong “Phân tích pháp siêu nghiệm” mới. Thay vì những thuộc tính bản thể học về lượng như nhất thể và đa thể, Kant đưa ra nguyên tắc về đại lượng; thay vì những thuộc tính bản thể học về chất là tồn tại và hư vô, ông đưa ra nguyên tắc về cường độ. Cũng như vậy, ông thay thế các tương quan bản thể học có hiệu lực vĩnh hằng như bản thể và tùy thể, nguyên nhân và kết quả, và cộng đồng tương tác bằng các nguyên tắc đặc thù về mặt thời gian về sự tương quan trong “Các loại suy của kinh nghiệm”, cũng như ông đã thay thế những thuộc tính tình thái của khả năng, hiện thực và tất yếu.

Sự phát triển của Kant về các nguyên tắc là một trong những thành tích hiển hách nhất của ông và là nơi tinh thần triết để triết học của ông hầu hết được tuyên bố và trở nên hiển nhiên. Điều đáng tiếc là, trừ lỗi đọc bản thể học về Kant do Heidegger (1927) và Heimsoeth (1956) khởi xướng ra, sự phô diễn luận chứng triết học đẹp mắt trong các nguyên tắc đã bị sự bàn luận về sự diễn dịch kém sắc sảo về các phạm trù làm cho mờ nhạt đi.

Đinh Hồng Phúc dịch

Nguyên tắc của lý tính thực hành (các) [Đức: Grundsätze der praktischen Vernunft; Anh: principles of practical reason]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Tự do, Thiện (cái), Mệnh lệnh, Chân ngôn, Ý chí

Các nguyên tắc của lý tính thực hành là những mệnh đề diễn tả một sự quy định phổ biến của ý chí. Chúng là những chân ngôn chủ quan khi có giá trị cho ý chí của con người, nhưng lại là những quy luật thực hành khách quan khi có giá trị cho mọi hữu thể có lý tính. (PPLTTH, tr. 19, tr. 17). Phân tích của Kant về các nguyên tắc thực hành diễn ra theo hai hướng: một sự phân tích nghi vấn các ứng viên thích hợp cho các nguyên tắc của lý tính thực hành trong các trước tác thời kỳ tiền phê phán và trong CSSĐ, và một sự trình bày tổng hợp về các nguyên tắc xác định một ý chí thuần túy trong PPLTTH và SHHĐL.

Phân tích nghi vấn phân biệt hai ứng viên thích hợp cho các nguyên tắc khả hữu của hành động thực hành. Cái đầu là nguyên tắc theo truyền thống Wolff về sự hoàn hảo, được Kant phát biểu là “tránh làm những gì sẽ cản trở việc hiện thực hóa sự hoàn hảo khả hữu nhất” (THTN, tr. 299, tr. 273). Kant xem ứng viên ấy - giống như nguyên tắc mâu thuẫn của Wolff trong triết học lý thuyết- là trống rỗng và không thể dùng làm nguồn suối cho một bốn phân xác định được. Đối với những nguyên tắc riêng lẻ, có tính chất liệu như vui sướng, hạnh phúc và cảm quan luân lý, thì nguyên tắc ấy là “mù quáng”, không thể mang lại tính phổ quát và tính tất yếu như đòi hỏi của một nguyên tắc thực hành. Một ngõ cụt tương tự cũng gặp phải trong SHHĐL, ở đó cả nguyên tắc “thuần lý” về “sự hoàn hảo” lẫn nguyên tắc “thường nghiệm” về “cảm quan luân lý” đều được nhận thấy là không đủ để đáp ứng như là một “nguyên tắc tối cao của luân lý”.

Nguyên tắc thực hành thỏa ứng duy nhất được thừa nhận trong SHHĐL là “sự tự trị của ý chí” – cho rằng ý chí tự ban bố luật cho bản thân nó. Một nguyên tắc như thế sẽ được con người trải nghiệm như là mệnh lệnh, và có thể được phát biểu trong mệnh lệnh nhất quyết: “Hãy hành động sao cho châm ngôn của ý chí của bạn lúc nào cũng đồng thời có thể có giá trị như là nguyên tắc của một sự ban bố quy luật phổ biến” (SHHĐL tr. 440, tr. 44; xem thêm PPLTTH tr. 30, tr. 30). Rồi Kant cố gắng chứng minh, trước hết trong PPLTTH, rằng nguyên tắc này tránh được sự dị trị của những nguyên tắc chất liệu và những nguyên tắc mô thức đã bị bác bỏ. Những kết luận của ông đã khiến cho người đọc phải suy nghĩ, nhưng không mấy thuyết phục. Chúng được tiếp tục triển khai thành “Những nguyên tắc siêu hình học” chi tiết hơn trong các học thuyết về “Pháp quyền” và “Đức hạnh”, hai bộ phận của quyển SHHĐL.

Đinh Hồng Phúc dịch

Nguyên tử [Đức: Atome; Anh: atom] → Liên tục, Khả phân, Vật chất, Đơn tử

Nhà nước [Đức: Staat; Anh: state]

Xem thêm: Hiến pháp, Liên hiệp các quốc gia, Dị trị, Hòa bình, Trước tác chính trị học (các)

Trong triết học về nhà nước, Kant phân biệt giữa nhà nước và hiến pháp. Trong PPNLPĐ §83, ông mô tả hiến pháp như là “việc điều tiết các mối quan hệ giữa con người với nhau sao cho pháp quyền trong một cái toàn bộ đối lập lại sự lạm dụng của các quyền tự do đang xung đột nhau”, qua đó nhận diện nhà nước như là một phần của hiến pháp rộng lớn hơn. Điều này cho phép ông, trong HBVC, phân biệt giữa “hiến pháp cộng hòa” và hiến pháp dân chủ. Ở đó, ông đưa ra hai kiểu phân loại về nhà nước: một loại căn cứ vào “hình thức chủ quyền” có thể là độc tài, quý tộc, hoặc dân chủ; một loại căn cứ vào “hình thức của chính quyền” có thể là cộng hòa hoặc chuyên chế. Hình thức cộng hòa của chính quyền tách quyền hành pháp ra khỏi quyền lập pháp, và cũng có thể có việc phân quyền ấy trong hình thức chủ quyền độc tài cũng như quý tộc; tuy nhiên, theo Kant nền dân chủ “tất yếu là chế độ chuyên chế” [HBVC tr. 352, tr. 101]. Lý do cho điều này là vì nền dân chủ cung cấp tiềm lực nghèo nàn nhất cho chính quyền cộng hòa trong số ba hình thức về chủ quyền, và theo Kant là có chiều hướng mạnh nhất làm sụp đổ cả quyền lập pháp lẫn hành pháp.

Việc Kant mất tín nhiệm nền dân chủ có vẻ như mâu thuẫn với ba nguyên tắc của ông về hiến pháp cộng hòa cũng đã được trình bày trong HBVC, đó là “tự do cho tất cả các thành viên của xã hội”, “sự phụ thuộc của mọi người vào một pháp chế chung duy nhất”, và “sự bình đẳng trước luật pháp với tư cách là những công dân” [HBVC tr. 350, tr. 99]. Ông trình bày một nhóm nguyên tắc tương tự trong SHHĐL để định nghĩa công dân và trong LTTH để định nghĩa nhà nước dân sự, có pháp luật [tr. 290, tr. 74]. Tiếp theo một sự nhắc lại học thuyết về sự phân quyền giữa nhà lập pháp tối cao với các quyền hành pháp và tư pháp, ông định vị chủ quyền trong “ý chí hợp nhất của nhân dân” [SHHĐL tr. 313, tr. 125]. Mỗi công dân được tự do, bình đẳng và độc lập, mặc dù rất rõ ràng rằng có những công dân độc lập hơn những công dân khác. Kant tiếp tục phân biệt giữa những công dân thụ động và chủ động, loại công dân đầu thiếu sự độc lập, và do đó thiếu “tính nhân thân dân sự”, và kết quả là không được quyền bầu cử. Những công dân này gồm những người học nghề, những người hầu trong gia đình, những người vị thành niên, “tất cả phụ nữ”, những người buôn bán, các giáo viên, các tá điền – về cơ bản, “tất cả những người có địa vị thấp của đất nước... [những người] phải chịu sự cai quản hay sự bảo hộ của những cá nhân khác, và do đó không có quyền độc lập dân sự” [SHHĐL tr. 315, tr. 126]. Tuy nhiên, họ được bảo đảm sự tự do và bình đẳng; nhưng điều đó phỏng có giá trị gì khi thiếu vắng những quyền chính trị thì vẫn là một câu hỏi còn để ngỏ.

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Nhân cách/Nhân thân [Đức: Person; Anh: person]

Xem thêm: *Nhân tính, Đồng nhất (tính), Vãng luận, Tâm lý học, Chủ thể*

Trong vãng luận thứ ba về tính nhân cách trong Phê phán lý tính thuần túy, Kant định nghĩa một nhân cách như “cái gì có ý thức về sự đồng nhất số lượng của bản ngã mình trong những thời gian khác nhau” (A361).

Ông lập luận rằng thật là sai lầm khi suy luận từ tính thống nhất của chủ thể tư duy thành sự hiện hữu của tính nhân cách trường tồn qua thời gian. Bên trong những ranh giới của triết học lý thuyết, chỉ duy “tính nhân cách tâm lý học” mới có thể chính đáng là một đối tượng của nhận thức, tức là “khả năng ý thức về sự đồng nhất của một người trong những điều kiện khác nhau của sự hiện hữu của người ấy” (SHHDL, tr. 223, tr. 50). Tuy nhiên, quan niệm về nhân cách “là cần thiết cho sự sử dụng thực hành [đạo đức]” (PPLTTT A365). Ở đó, tính nhân cách là yếu tố thứ ba và cao nhất của “những yếu tố trong một tính cách cố định và định mệnh của con người”, theo sau thú tính và nhân tính. Nó là một tố chất có từ trước (predisposition) để trở thành “một hữu thể có lý tính và đồng thời là một hữu thể *có thể quy kết trách nhiệm được*” (TG tr. 26, tr. 21). Kant lập luận rằng một hữu thể có lý tính thì không tất yếu quy định ý chí của mình *chỉ bằng việc đơn thuần* hình dung cho chính mình sự phù hợp của các châm ngôn với các quy luật luân lý. Trong khi đó, một hữu thể có lý tính và có thể quy kết trách nhiệm lại sở hữu “sự tôn kính quy luật luân lý như trong chính mình (có) một *động cơ đầy đủ của ý chí*” (TG tr. 27, tr. 23). Từ tiền đề về tính có thể quy kết trách nhiệm dẫn đến hai hệ luận thực hành: hệ luận thứ nhất là định đề thực hành về sự bất tử của linh hồn (PPLTTH tr. 123, tr. 127); hệ luận thứ hai cho rằng “một nhân cách không phục tùng các quy luật nào khác ngoài những quy luật nhân cách ấy tạo ra cho chính mình” (SHHDL tr. 223, tr. 50). Vì thế, để một nhân cách có thể được quy kết trách nhiệm một cách đúng đắn, nhân cách phải được định đề hóa như có cả tính bất tử lẫn tính tự trị.

Thánh Pháp dịch

Nhân học dưới giác độ thực tiễn

[Đức: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; Anh: Anthropology from a Pragmatic Point of View]

Được xuất bản năm 1798, bản thảo của Kant được rút ra từ các ghi chú cho một loạt các bài giảng về nhân học mà ông đã giảng từ khóa học mùa thu năm 1772-1773. Những ghi chú này, đến lượt chúng, đã phát triển từ loạt bài giảng về địa lý học tự nhiên mà Kant đã giảng từ năm 1756. Trong một lưu ý cho phần dẫn nhập, Kant đề cập đến việc ông đã giảng hai lần một năm “trong khoảng 30 năm” cho một lượng cử tọa gồm các sinh viên và công chúng về “tri thức về thế giới”, tức nhân học và địa lý học tự nhiên. Mặc dù Kant bảo rằng bản thảo [viết tay] của ông cho các bài giảng địa lý học tự nhiên ngoài ông ra thì chẳng ai đọc được hết, nhưng một văn bản được Friedrich Theodor Rink biên tập đã được xuất bản năm 1802, và nếu được đọc cùng với cuốn NLH thì có thể có ích. Văn bản của cuốn NLH được xuất bản dựa theo bản thảo của Kant năm 1789, được gọi là “Ấn bản A”, trong khi phiên bản được xuất bản năm 1800, được thêm vào những sửa chữa nhỏ và những thay đổi về văn phong, được gọi là “Ấn bản B”. Hầu hết những ấn bản và bản dịch hiện đại đều có xu hướng đi theo “Ấn bản B”, đôi khi có thêm vào những đoạn rút ra từ “Ấn bản A”.

Trong phần dẫn nhập, Kant định nghĩa nhân học như một “học thuyết có hệ thống chứa đựng tri thức của chúng ta về con người” và cho rằng tri thức này có thể mang lại một viễn tượng sinh lý học hoặc thực tiễn. Cái trước gồm tri thức về các sự vật trong thế giới, hay con người xét như một đối tượng của tự nhiên và nằm trong tự nhiên; cái sau là tri thức về con người xét như một “hữu thể hoạt động tự do” hoặc “như một công dân thế giới”. Nhân học của Kant theo đuổi viễn tượng thực tiễn, phân chia chất liệu của nó dựa theo “Giáo khoa nhân học” và “Tính cách nhân học”. Cái trước là “phương cách nhận thức cái bên trong cũng như cái bên

ngoài của con người” và được chia thành ba quyển: 1) “Về quan năng nhận thức”; 2) “Về tình cảm vui sướng và không-vui sướng”; 3) “Về quan năng ham muốn”. Ba quyển này mang hình ảnh của ba cuốn Phê phán, đưa ra nhiều viễn tượng khác nhau như nhận thức, sự vui sướng và luân lý, vừa gia tăng lại thỉnh thoảng làm xói mòn những nghiên cứu phê phán về cùng các hiện tượng như nhau. Trái lại, “Tính cách nhân học” được dành để nhận thức về “cái bên trong của một con người từ cái bên ngoài của họ” và cốt yếu ở những phản tư theo kiểu giai thoại về những đặc trưng nổi bật của loài người như nhân cách, tính dục, tính dân tộc và chủng tộc.

Nhân học của Kant là chủ đề ngày càng được quan tâm, nhất là trong những cách đọc chống-bảo căn luận [anti-foundationalist] về các tác phẩm của ông (xem Heidegger, 1929). Những cách đọc chống-bảo căn luận nhấn mạnh những đặc tính lịch sử và chính trị của tác phẩm của Kant hơn những đặc tính lôgic nghiêm ngặt vốn là tiêu điểm của những sự lý giải trước đây. Sự tương đồng giữa “Giáo khoa nhân học” và ba cuốn Phê phán đã dẫn một số học giả đến chỗ cắt nghĩa cái sau bằng cái trước. Một ví dụ điển hình là Heidegger, khi nghiên cứu của ông về trí tưởng tượng trong PPLTTT luôn quy chiếu đến NLH. Đối với Heidegger, các bài giảng về nhân học của Kant, có trước cuốn PPLTTT ít nhất là một thập niên, “mang lại cho chúng ta thông tin về nền tảng đã được thiết lập từ trước cho siêu hình học” (Heidegger, 1929, tr. 88). Nền tảng này có thể được sử dụng để lý giải những học thuyết phê phán về sau [của Kant].

Trần Thị Ngân Hà dịch

Nhân quả (tính) [Đức: Kausalität; Anh: causality]

Xem thêm: *Loại suy của kinh nghiệm, Phân tích pháp, Các phạm trù, Lực, Tự do, Tự nhiên, Nguyên tắc, Tiếp diễn*

Tính nhân quả là một chủ đề trung tâm của cả triết học lý thuyết lẫn triết học thực hành của Kant. Bàn luận lý thuyết của Kant về tính nhân quả được diễn tả trọn vẹn bằng một quan niệm hiện đại về tính nhân quả, tức quan niệm phản bác cấp bậc [bốn nguyên nhân] của Aristoteles gồm nguyên nhân chất liệu [hay vật chất], nguyên nhân mô thức, nguyên nhân tác động [hay vận động] và nguyên nhân mục đích; và giới hạn tính nhân quả vào sự vận động cục bộ. Mặc dù ta có thể lần ngược quan niệm này đến tận Galileo, chính ông này cũng không giải thích vận động bằng tính nhân quả; ông phá bỏ khái niệm cũ về tính nhân quả và bỏ mặc cho các triết gia đi biện minh cho khái niệm mới về tính nhân quả.

Câu trả lời của Kant cho vấn đề biện minh tính nhân quả lý thuyết đã có nhiều thay đổi trong suốt sự nghiệp của ông. Trong *NTĐT*, ông đi theo trường phái Wolff khi đồng nhất tính nhân quả với nguyên tắc thuần lý của căn cứ và kết quả. Sự biện minh có tính bản thể học về tính nhân quả này đã bị Kant từ bỏ trong *GM* và các tác phẩm khác của những năm 1760, trong đó mối quan hệ giữa nguyên nhân và kết quả được mô tả như một “quan hệ nền tảng” không thể được quy định xa hơn nữa: “Lý tính không bao giờ có thể biết làm thế nào sự vật nào đó có thể là một nguyên nhân, hay có một lực; những mối quan hệ như thế chỉ có thể được rút ra từ kinh nghiệm” (*GM*, tr. 370, tr. 356). Kant đã không yên tâm trong giấc ngủ giáo điều của mình, và cuối cùng đã được đánh thức bởi sự chứng minh của Hume rằng tính nhân quả dựa trên thói quen hơn là dựa trên bất kỳ tính tất yếu tiên nghiệm nào (xem PPLTTT, A 760/ B 788).

Những hoài nghi của Hume về nguyên tắc của tính nhân quả đã được Kant tiếp nhận như một thách thức đối với nhận thức tiên nghiệm và, do đó, với siêu hình học (SL, tr. 259, tr. 4). Để đáp lại, Kant tìm kiếm một lập trường phê phán trong đó tính nhân quả không đặt cơ sở trên một thói quen được rút ra từ các kinh nghiệm lặp đi lặp lại, đồng thời cũng không dựa trên một cấp bậc bản thể học tiên nghiệm giữa nguyên nhân và kết quả chỉ bị chi phối bởi các quy luật mâu thuẫn và quy luật lý do đầy đủ. Các kết quả của nghiên cứu này được trình bày trong “*Phân tích pháp siêu nghiệm*” của PPLTTT, trong đó tính nhân quả có vị trí của nó bên trong kiến trúc học rộng hơn về các phạm trù và các nguyên tắc. Đó là nhờ trong quá trình tìm cách biện minh cho tính nhân quả, Kant đã phát hiện một số khái niệm khác “mà nhờ đó giác tính suy tưởng được sự nối kết của mọi vật một cách tiên nghiệm” (SL, tr. 260, tr. 6). Những khái

niệm này không được rút ra từ kinh nghiệm, mà được rút ra từ các hành vi phán đoán được giác tính thuần túy thực hiện. Kant chỉ ra rằng một phán đoán đặc thù như “A là nguyên nhân của B” là có tính tổng hợp; tức là, một phán đoán nối kết một trực quan với một khái niệm tiên nghiệm.

Bên trong “*Phân tích pháp siêu nghiệm*”, tính nhân quả - nói chính xác hơn là “tính nhân quả và sự phụ thuộc (tức nguyên nhân và kết quả)” – được xác định như phạm trù thứ hai trong các phạm trù về tương quan. Những phạm trù này được rút ra từ các phán đoán thuần túy về tương quan, và phạm trù thứ hai của các phạm trù tương quan này là quan hệ logic của nguyên nhân với kết quả. Tính nhân quả, cùng với các phạm trù khác, được biện minh trong sự diễn dịch như một hình thức của “sự nối kết và sự thống nhất” vốn “đi trước mọi kinh nghiệm” và không có chúng, kinh nghiệm hẳn sẽ không thể có được. Tuy nhiên, cùng với các phạm trù khác, tính nhân quả không thể được áp dụng trực tiếp bởi chính nó vào các trực quan, nó phải được *niệm thức hóa*; tức là, được làm phù hợp với các trực quan, trong tiến trình này nó trở thành “*sự tiếp diễn của cái đa tạp trong chừng mực sự tiếp diễn ấy phục tùng một quy tắc*” (A 114/B 183).

Điều này cũng đạt được trong “*Phân tích pháp các nguyên tắc*” đặt ngang hàng các phạm trù – đã được biện minh bằng “phán đoán siêu nghiệm” với sự quy chiếu đến “các điều kiện phổ biến” – với các điều kiện hiện thực của “mối quan hệ của chúng với cảm năng nói chung” (PPLTTT A 148/ B 187). Việc các phạm trù về tương quan tương ứng với các nguyên tắc về các loại suy của kinh nghiệm sẽ quy định các hiện tượng được sắp xếp theo thời gian như thế nào. Với tư cách là phạm trù thứ hai về tương quan, tính nhân quả tạo ra sự loại suy thứ hai phát biểu rằng mọi kinh nghiệm đều tuân theo các quy luật của sự tiếp diễn dựa theo nguyên nhân và kết quả. Do đó, loại suy này được biện minh bằng cách đặt ngang hàng tính không thể đảo ngược của sự tiếp diễn nhân quả với tính không thể đảo ngược của thời gian.

Với các luận cứ này, Kant nỗ lực chứng minh rằng tính nhân quả là *một điều kiện của kinh nghiệm chứ không thể được rút ra từ kinh nghiệm*. Sau này, lập luận ấy của ông sẽ bị phê phán từ mọi hướng, với Hegel (1817) xem tính nhân quả là tương quan được thiết định giữa bản thể và tùy thể, và Nietzsche (1901) đã quy giản tính nhân quả thành một sự hư cấu cần thiết (necessary fiction). Mặc dù những lý giải và những sự phê phán cách hiểu của Kant về tính nhân quả vẫn còn tiếp diễn, công việc của ông bên trong khung khoa học của Galileo ngày nay đã biến công trình của ông về tính nhân quả chủ yếu chỉ còn có giá trị lịch sử. Ngay cả trong các thuật ngữ của trường phái Kant chính thống, việc phát hiện ra nguyên lý bất định treo lủng các quy luật nhân quả ở cấp độ lượng tử đã phản bác yêu sách rằng phạm trù tính nhân quả và các nguyên tắc của nó là những điều kiện tiên quyết không thể thiếu được của kinh nghiệm.

Kant cũng phân biệt giữa tính nhân quả của tự nhiên và tính nhân quả của tự do. “Quy luật” nhân quả mà giác tính áp đặt đối với tự nhiên là không giống với quy luật nhân quả mà lý tính áp đặt đối với tự do. Sự đối lập giữa hai hình thức của tính nhân quả tạo thành mâu thuẫn của “nghịch lý thứ ba” trong PPLTTT. Nghịch lý này đặt đối lập tính tự khởi của một nguyên nhân tự do với sự quy định hoàn toàn của các quy luật của tự nhiên. Với Kant, việc không lẫn lộn hai tính nhân quả này là thiết yếu đối với cả triết học lý thuyết lẫn triết học thực hành. Điều này không phủ nhận rằng con người cư trú ở cả lĩnh vực khả niệm và khả giác, “*tính nhân quả của tự do... là tính nhân quả của một nguyên nhân tự nhiên, song được đặt bên dưới tự do*” (PPNLPĐ, BLV), mà đúng hơn là khẳng định rằng tính nhân quả của tự do, hay cơ sở của sự quy định khả niệm, trong khi bị quy định bởi tính nhân quả của tự nhiên vẫn không thể bị quy giản vào nó. Theo cùng một nguyên tắc như thế, các quy luật của tính nhân quả bị giới hạn vào các hiện tượng, và không thể được mở rộng đến các đối tượng siêu-cảm tính.

Nguyễn Văn Sướng dịch

Nhận thức [Đức: Erkenntnis; Anh: cognition]

Xem thêm: Khái niệm, Quan năng, Cho-là-đúng (sự), Trực quan, Tri thức, Tri giác,

Biểu tượng, Tư duy

Những sự phân biệt của Kant giữa nhận thức (*Erkenntnis*), tri thức hay cái biết (*Wissen*) và sự suy tưởng (*Denken*) không được các dịch giả chú ý một cách nhất quán – đôi khi cũng không được chính Kant chú ý đến. Thậm chí Kemp Smith trong bản dịch PPLTTT đầy ảnh hưởng của ông lược bỏ có hệ thống sự phân biệt giữa tri thức và nhận thức bằng cách dịch *Erkenntnis* là “tri thức” (“knowledge”). Trong loại hình học về các biểu tượng trong PPLTTT A 320/B 377, Kant định nghĩa nhận thức là “tri giác khách quan” hoặc “biểu tượng khách quan đi kèm với ý thức”. Có hai loại nhận thức, đó là nhận thức trực quan và nhận thức khái niệm, tương ứng với hai nguồn suối của nhận thức trong cảm năng và giác tính (A 291/ B 351). Nhận thức – đôi khi có những ngoại lệ – được phân biệt với cả tri thức lẫn sự suy tưởng. Tri thức biểu thị sự đầy đủ về mặt chủ quan và về mặt khách quan của một phán đoán, và vì thế là một phẩm chất của sự suy tưởng. Sự suy tưởng, đến lượt nó, chính là sự hợp nhất của những biểu tượng trong một ý thức, hay phán đoán. Trong khi các phạm trù của sự suy tưởng “không hề bị các điều kiện của trực quan cảm tính hạn chế”, thì nhận thức “những gì ta suy tưởng, tức để xác định đối tượng thì cần có trực quan” (PPLTTT B 166). Vì như Kant đã phản tư, “để nhận thức một đối tượng, điều đòi hỏi là tôi có thể chứng minh được khả thể của nó (hoặc bằng tính thực tại của nó do kinh nghiệm xác nhận, hoặc một cách tiên nghiệm bằng lý tính). Còn suy tưởng về một đối tượng, tôi có thể suy tưởng cái gì tôi muốn, miễn là, không tự mâu thuẫn với chính mình” (PPLTTT B 26). Nhận thức về cái mà ta suy tưởng không chỉ đòi hỏi rằng những nhận thức trong hình thái của những khái niệm và những trực quan phải có mặt, mà còn đòi hỏi rằng sự phán đoán, vốn là cái hợp nhất chúng, phải thỏa mãn nguyên tắc mâu thuẫn: đó là những điều kiện mà ta gặp trong trường hợp những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Nhận thức luận [Đức: Erkenntnistheorie; Anh: epistemology]

Thuật ngữ này, có nghĩa là lý thuyết về tri thức, được dẫn xuất từ tiếng Hy Lạp *episteme* (tri thức) và *logos* (nguyên cứu về). Kant không sử dụng thuật ngữ này, nó chỉ xuất hiện sau này vào giữa thế kỷ XIX. Thuật ngữ tiếng Đức là *Erkenntnistheorie* (lý thuyết về nhận thức) thường được dịch là nhận thức luận (epistemology) cũng là thuật ngữ vào thời sau Kant, được K.L.Reinhold tạo ra như một phần trong nỗ lực biến triết học phê phán thành một lý thuyết về biểu tượng trong quyển *Các Lá Thư về triết học Kant* (1790-2). Thuật ngữ này được dịch từ thuật ngữ do Baumgarten sử dụng – *gnoseology* – mà Kant có biết và ông đã hàm ý nói đến ở một vài chỗ không quan trọng. Thật nghịch lý, khi triết học Kant từ lâu đã là mẫu mực cho lý thuyết nhận thức, hay nhận thức luận, nhưng bản thân Kant lại không dùng chữ này, hay bất cứ chữ nào đồng nghĩa với nó. Điều này cho thấy rằng việc đọc triết học phê phán như một dự án nhận thức luận là một lý giải *post hoc* [về sau mới có và không đúng thời điểm], tức sự lý giải dựa trên sự bận tâm phân biệt giữa nhận thức luận và bản thể học trong thế kỷ XIX. Chính bản thân Kant đã mô tả “Phân tích pháp Siêu nghiệm” của quyển PPLTTT - văn bản “có tính nhận thức luận” dễ thấy nhất của ông - là sự trình bày lại bản thể học (xem PPLTTT A 247/B 303). Một khi sự phân biệt lỗi thời giữa nhận thức luận và bản thể học được gác lại, thì nhiều chỗ khó hiểu của PPLTTT đã trở nên ít bí hiểm hơn, chẳng hạn như yêu sách rằng “những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm” (PPLTTT A 158/B 197). Từ viễn tượng của thế kỷ XIX, yêu sách này là không thể giải thích được, có vẻ như lẫn lộn các trật tự bản thể học với các trật tự nhận thức luận.

Thân Thanh dịch

Nhân văn (tính) [Đức: Humanität; Anh: humanity]

Xem thêm: Thông báo (sự, công việc), Văn hóa, Lịch sử, Mệnh lệnh, Nhân cách, Hợp

quần (tính)

Tính nhân văn được định nghĩa trong PPNLPĐ §60, một mặt có nghĩa là *tình cảm liên đới phổ biến*, mặt khác là khả năng có thể *thông báo* một cách phổ biến về cái tự ngã thâm sâu nhất của mình; cả hai phẩm chất này kết hợp lại tạo nên *tinh thần hợp quần* (Geselligkeit) của loài người, phân biệt với tính hạn hẹp, co cụm của những thú vật cấp thấp. Trong TG, sự phân biệt giữa tính nhân văn và tính thú vật được duy trì, song được bổ sung bằng một sự phân biệt tiếp theo giữa tính nhân văn (humanity) và tính nhân cách (personality). Kant nhận diện ba tố chất nơi nhân loại: đầu tiên là “tố chất của *tính thú vật* trong con người, hiểu như là một *sinh thể*”, thứ đến là tố chất của *tính nhân văn* trong con người, được coi vừa là hữu thể *sống*, vừa là hữu thể có lý tính, và cuối cùng là tố chất của *tính nhân cách* trong con người, hiểu như một hữu thể có lý tính, đồng thời như hữu thể *có thể quy trách nhiệm*” (TG tr. 26, tr. 21). Bởi vậy, tính nhân văn chiếm một vị trí trung gian giữa tính thú vật và một tính nhân cách chịu trách nhiệm, tự do và thuần túy lý tính.

Trong khi vẫn thuộc phạm vi sự phân biệt cơ bản giữa tính nhân văn và tính thú vật, ở cuốn SHHĐL, định nghĩa về tính nhân văn đã trở nên đầy đủ một cách đáng kể. Con người khác thú vật ở chỗ có năng lực tự đặt ra các mục đích cho bản thân, cũng như năng lực đào luyện cho việc này (ĐLPĐ tr. 392, tr. 195). Các xung lực nơi thú vật đều nhắm hướng tới sự tự bảo tồn, bảo tồn nòi giống, và bảo tồn năng lực hưởng thụ cuộc sống. Đối lập với những điều này, bốn phạm của một cá nhân, theo Kant, là ở sự nhất quán của các châm ngôn hình thức của ý chí với phẩm giá của tính nhân văn (ĐLPĐ, tr. 420, tr. 216). Phẩm giá con người gắn liền chặt chẽ với ý tưởng về tính nhân văn, với nhân loại xét như những gì *phải là* - tức như những hữu thể có lý tính, tự do và đầy tiềm năng - chứ không phải xét như những gì *đang là*. Thật vậy, Kant cho rằng sự tự do hay “việc không phụ thuộc vào sự áp đặt đến từ chọn lựa của kẻ khác” là “quyền nguyên thủy duy nhất, nhờ vào tính nhân văn của mình, mà ai ai cũng sở hữu” (ĐLPĐ tr. 237, tr. 63).

Định nghĩa này về tính nhân văn thấm nhuần sâu sắc đạo đức học của Kant, được nêu bật nơi một trong những công thức của mệnh lệnh nhất quyết: “Hành động theo một cách mà ở đó, tính nhân văn, dù trong nhân cách của chính ta hay trong nhân cách của kẻ khác, luôn đồng thời được đối xử như là một mục đích, chứ không bao giờ như là phương tiện” (CSSĐ tr. 429, tr. 36).

Như Huy dịch

Nhất thể/Nhất tính/Thống nhất (sự, tính) [Đức: Einheit; Anh: unity]

Xem thêm: Phạm trù, Khái niệm, Đồng nhất (sự, tính), Đa tạp (cái), Lượng, Lý tính, Tương quan, Quy tắc, Giác tính

Nhất thể là một khái niệm có mặt khắp nơi trong triết học của Kant, và vì vậy nó được sử dụng theo nghĩa riêng và nghĩa chung. Tuy thế, cách sử dụng của Kant về cơ bản tỏ ra là hàm hồ nước đôi trong định nghĩa về khái niệm này, giữa (a) nghĩa “siêu nghiệm” truyền thống về nhất thể và (b) nghĩa phê phán về nhất thể như là phạm trù đầu tiên trong các phạm trù về lượng. Chính Kant đã suy tư về hai nghĩa của nhất thể trong PPLTTT khi ông bàn về mệnh đề của triết học kinh viện rằng “hữu tính, nhất tính, chân tính, và thiện tính là có thể giao hoán với nhau” [quodlibet ens est unum, verum, bonum]” (B 113). Kant nhận thấy rằng các siêu nghiệm thể thuộc truyền thống được xem là những sự quy định vượt khỏi-phạm trù của tồn tại nhưng Kant mạnh dạn đề nghị hạ chúng xuống thành các phạm trù đơn thuần về lượng: “Các thuộc tính siêu nghiệm về sự vật bị hiểu một cách sai lầm này thực ra không gì khác hơn là các yêu cầu và các tiêu chuẩn lôgic của mọi nhận thức về sự vật nói chung và nền tảng thực sự của chúng chính là các phạm trù về *Lượng*, đó là *Nhất thể, Đa thể và Toàn thể*” (B114). Tuy khẳng định như thế, nhưng địa vị siêu nghiệm của nhất thể vẫn quay trở lại ám ảnh, dẫn vật Kant theo nhiều cách.

Trong HHTĐ, Kant đi theo nghĩa siêu nghiệm truyền thống của nhất thể, rút nó ra từ “một cơ sở trong hữu thể tối cao” (tr. 119, tr. 160) và xem nó như thấm đẫm “sự hoàn hảo tự nhiên”. Tuy nhiên, qua cuốn THTN, nhất thể – cùng với đại lượng, đa thể, không gian – trở thành một trong những khái niệm nền tảng, “không thể phân tích được” mà được rút ra sau này trong bảng các phạm trù (THTN tr. 280, tr. 252). Hai nghĩa của nhất thể cùng có trong LA, ở đó cả hai nghĩa được đặc trưng như sự nối kết chủ quan các hiện tượng, vừa như “hệ luận tất yếu của việc mọi bản thể đều phụ thuộc vào một hữu thể” (LA §20). Trong PPLTTT, hai nghĩa của nhất thể cũng cùng xuất hiện, mặc dù nghĩa vượt khỏi-phạm trù của thuật ngữ này đã mất đi màu sắc thần học của nó.

Trong PPLTTT, mặc dù Kant đã tìm cách quy giản nhất thể thành một phạm trù về lượng, ông nhấn mạnh sự phân biệt giữa nghĩa thuộc phạm trù và nghĩa vượt khỏi-phạm trù khi ông nhận xét rằng “sự thống nhất [nhất thể] này có trước một cách tiên nghiệm so với mọi khái niệm về sự nối kết, nên không phải là phạm trù nhất thể... vì mọi phạm trù là dựa vào các chức năng lôgic trong những phán đoán, nhưng trong những phán đoán thì sự nối kết, do đó, sự nhất thể của những khái niệm được cho vốn đã được suy tưởng” (PPLTTT B 131). Việc Kant gặp phải vấn đề này được trình bày rõ ràng nhất trong SL. Khi tìm cách rút ra bảng các phạm trù, Kant đã “tìm kiếm một hành vi của giác tính chứa đựng mọi phần còn lại và chỉ được dị biệt hóa bởi những sự biến thái hay các mô men khác nhau” (SL § 39). Kant đã tìm thấy điều này trong hành vi phán đoán mang “cái đa tạp của biểu tượng vào dưới tính thống nhất của tư tưởng nói chung” (SL § 39). Tuy nhiên, tính thống nhất đang được bàn đến không thể là phạm trù nhất thể vốn được cho là rút ra từ tính thống nhất của tư tưởng; do đó cái sau phải thuộc về một cấp bậc khác so với các phạm trù; hay nói khác đi, là “*siêu nghiệm*”.

Việc viện đến một nhất thể vượt khỏi-phạm trù đã đặt ra vấn đề cực kỳ nghiêm trọng đối với triết học phê phán, nhưng không thể tránh được. Với Kant, cần thiết phải định đề hóa một “ý thức nguyên thủy thuần túy và bất biến” hay “thông giác siêu nghiệm” của “tính thống nhất về số lượng” của thông giác này làm “cơ sở tiên nghiệm cho mọi khái niệm” (PPLTTT A 107). Không có nó, toàn bộ triết học siêu nghiệm hẳn sẽ có nguy cơ trở thành một tâm lý học thường nghiệm; tuy nhiên làm sao ông có thể biện minh sự sử dụng mập mờ nước đôi về [khái niệm] nhất thể như là một tổng hợp vừa thuộc phạm trù vừa vượt khỏi-phạm trù? “Một con đường mà Kant khảo sát là mô tả “tính thống nhất” vượt khỏi-phạm trù của chủ thể siêu nghiệm như một “sự đồng nhất” xuyên suốt “nhất thể” thuộc phạm trù: “Ý thức nguyên thủy và tất yếu về sự đồng nhất của chính nó đồng thời là một ý thức về sự thống nhất tổng hợp của mọi hiện tượng dựa theo các khái niệm...” (PPLTTT A 108). Con đường khác là định tính chất cho tính thống nhất dựa theo việc nó được nói đến trên phương diện phạm trù hoặc siêu nghiệm hay không, như khi Kant đặt tựa một cách có cân nhắc về tính thống nhất của thông giác là “sự thống nhất *siêu nghiệm* của tự ý thức, để biểu thị khả thể của nhận thức *tiên nghiệm* ra đời từ sự thống nhất này (PPLTTT B 132, in nghiêng của Kant).

Phía trên sự phân biệt giữa sự thống nhất [nhất thể] thuộc phạm trù và nhất thể siêu nghiệm, Kant thêm vào sự thống nhất của giác tính và sự thống nhất của lý tính. Cái trước là sự thống nhất thuộc phạm trù trong khi cái sau liên quan đến việc “đưa sự thống nhất tổng hợp, được suy tưởng trong phạm trù, vươn tới cái Vô-điều kiện” (PPLTTT B 383). Sự thống nhất của lý tính khác với sự thống nhất siêu nghiệm ít nhất ở một phương diện quan trọng. Sự thống nhất siêu nghiệm cho phép hành vi phán đoán diễn ra mà từ đó ta rút ra được các phạm trù như các phương cách, trong khi sự thống nhất của lý tính là sự mở rộng của phạm trù “nhất thể” đã được mang lại rồi vượt khỏi những ranh giới của giác quan thành cái vô-điều kiện.

Mai Sơn dịch

Nhị nguyên (thuyết) [Đức: Dualismus; Anh: dualism] → Duy tâm (thuyết), Vật-tự thân

Nhiệt tình [Đức: Enthusiasm; Anh: enthusiasm]

Xem thêm: Kịch động, Tình cảm, Lịch sử, Tượng tượng, Cao cả

Nhiệt tình là một tình cảm về cái cao cả nảy sinh từ sự nối kết của một ý niệm với một sự kích động. Trong ĐVCC, nó được mô tả như “sự bị kích động” của tâm thức bởi một nguyên tắc, nếu đó là “các châm ngôn của đức hạnh yêu nước, hoặc của tình bạn, hoặc của tôn giáo” nhưng được phân biệt với sự cuồng tín khi “tin rằng mình cảm nhận được một sự cộng thông trực tiếp và phi thường với một tự nhiên cao hơn” (ĐVCC, tr. 108). Kant giữ vững sự phân biệt này trong PPNLPĐ, ở đó sự nhiệt tình được mô tả như việc “không bị kìm chế” của trí tưởng tượng, còn sự cuồng tín như “căn bệnh” của trí tưởng tượng. Với tư cách là sự kích động của ý niệm về cái thiện, sự nhiệt tình mang lại cho tâm thức (Gemüt) “một sức bật có tác động mạnh mẽ hơn và lâu bền hơn là sự thúc đẩy thông qua các biểu tượng cảm tính” (PPNLPĐ, § 29). Nó nảy sinh từ sự hòa nhập của sự kích động, ý niệm và trí tưởng tượng, và có thể đóng vai trò như một “sự thúc đẩy hành động”.

Những hàm ý của sự nhiệt tình đối với triết học lịch sử của Kant đã được Lyotard khảo sát trong cuốn *The Differend* (1983), ở đó nó được mô tả như “sự trình bày trùu tượng” có tính nghịch lý “vốn chẳng trình bày cái gì cả”. Với tư cách là sự xâm nhập của ý niệm vào sự kích động và hành động, sự nhiệt tình có khả năng truyền cảm hứng cho các sự kiện phá vỡ sự liên tục của lịch sử; đối với Kant, điển hình chính cho điều này là cuộc Cách mạng Pháp đương thời của ông đã được truyền cảm hứng bởi ý niệm về nền cộng hòa, một sự kiện vừa là kết quả của sự nhiệt tình vừa là nguồn suối cho các tình cảm nhiệt tình trong những khán giả của nó.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Nhu cầu (các) [Đức: Bedürfnisse; Anh: needs]

Xem thêm: Xu hướng (các), Quan tâm (sự), Ý chí

Trong SHHĐ, Kant liên hệ các nhu cầu với các xu hướng, khi xem cả hai như nảy sinh từ “sự phụ thuộc của quan năng ham muốn vào các cảm giác” (tr. 413, tr. 24). Ở đây, ông xem xu hướng như là “việc biểu thị” một nhu cầu, trong khi ở nơi khác ông lại xem các nhu cầu như “được đặt nền tảng trên” xu hướng (tr. 428, 35). Có lẽ là trong mọi cuộc tranh cãi người ta ít đề cập đến việc cái nào được cho là có tính ưu tiên.

Trần Kỳ Đồng dịch

Như thể [Đức: als ob; Anh: as-if]

Xem thêm: Hành động, Loại suy, Ý niệm, Nguyên tắc điều hành

Là một hình thức của luận chứng loại suy, “*như thể*” thường được Kant dùng trong triết học lý thuyết, triết học thực hành và triết học mỹ học của mình. Chữ này xuất hiện trong triết học lý thuyết như một châm ngôn của phán đoán điều hành và có mặt khắp nơi trong phần kết luận cho “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của quyển PPLTTT.

Khi đã chứng minh rằng Thượng đế, thế giới và linh hồn không phải là những đối tượng thích hợp cho sự phán đoán bị hạn chế của con người, Kant đi đến chỗ tái thừa nhận chúng như là những nguyên tắc điều hành. Do đó trong thần học, mặc dù ta không bao giờ có thể biết được Thượng đế có phải là nguyên nhân của thế giới hay không, nhưng ta có thể quan niệm “mọi đối tượng *như thể* chúng bắt nguồn từ nguyên mẫu này” (PPLTTT A 673/B 701). Cũng giống như thế trong vũ trụ học, ta không bao giờ có thể biết liệu thế giới có một sự khởi đầu hay một sự kết thúc hay không, mặc dù ta có thể tiến hành thẩm tra “*như thể* nó có một khởi đầu tuyệt đối, thông qua một nguyên nhân khả niệm” (PPLTTT A685/B 713). Cuối cùng, trong tâm lý học, mặc dù ta không bao giờ có thể biết được bản tính của linh hồn, ta có thể “nối kết mọi hiện tượng, mọi hành vi và cảm thụ của tâm thức chúng ta *như thể* tâm thức là một bản

thể đơn thuần thường tồn với tính đồng nhất về nhân cách” (PPLTTT A672/B 700).

Ngoài việc giữ vai trò như mô thức của nguyên tắc điều hành của phán đoán lý thuyết, cái “*như thế*” cũng rất quan trọng đối với các châm ngôn của phán đoán thực hành. Việc sử dụng có ý nghĩa nhất, nhưng thường không được biết đến, về hình thức “*như thế*” là kết hợp với “vương quốc của những mục đích” và những công thức của mệnh lệnh nhất quyết. Trong CSPĐ, Kant phát biểu rằng “mọi hữu thể có lý tính phải hành động sao cho *như thế* qua châm ngôn của mình, hữu thể ấy luôn là một thành viên ban bố quy luật trong vương quốc phổ quát của những mục đích”, hay phát biểu một cách hình thức hơn, “hành động sao cho *như thế* những châm ngôn của bạn đồng thời giữ vai trò như một quy luật phổ quát” (CSPĐ tr. 438, tr. 43). Cái “*như thế*” cũng kín đáo nói lên đặc trưng, ở những chỗ quan trọng, của quyền PPNLPĐ: tính hợp mục đích trong hình thức của một công trình nghệ thuật chẳng hạn, “tỏ ra tự do, thoát ly khỏi mọi cưỡng chế của các quy tắc, *như thế* nó là một sản phẩm của tự nhiên đơn thuần” (PPNLPĐ, § 45). Do đó, lập luận theo hình thức “*như thế*”, thường gặp nhưng không được chú ý, là lập luận trung tâm đối với tất cả mọi lĩnh vực của triết học Kant. Việc nó có mặt khắp nơi nhưng không có quan hệ với cách dùng của Kant về lập luận loại suy nói chung, được Vaihinger thừa nhận trong *Philosophie von Als Ob (Triết học về Như thế)*, 1911) của ông, và tác phẩm này đưa đến việc hình thành một câu lạc bộ những người hâm mộ với tên gọi là “Hội những người bạn của Triết học về Như thế”.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Niệm thức (thuyết) [Đức: Schema(tismus); Anh: schema(tism)]

Xem thêm: *Tương tự, Cảm tính hóa [Hypotyposis], Phán đoán, Nguyên tắc, Biểu trưng*

Thuyết niệm thức của năng lực phán đoán “niệm thức hóa các khái niệm một cách tiên nghiệm và áp dụng các niệm thức này, mà không có chúng thì sẽ không có phán đoán kinh nghiệm nào có thể có được, vào cho mỗi tổng hợp thường nghiệm” (PPNLPĐ [DN I] §V). Nó là một phương thức của năng lực phán đoán tìm cách thích nghi các khái niệm dị tính với các điều kiện không gian và thời gian của trực quan. Như vậy, nó là một dạng (species) của loại (genus) hypotyposis (trình bày khái niệm bằng cách *cảm tính hóa* chúng) hay “việc diễn tả bằng giác quan” (PPNLPĐ §59).

Hypotyposis [sự trình bày/cảm tính hóa] giới thiệu các khái niệm cho các trực quan theo hai cách: trực tiếp bằng các sơ đồ [các niệm thức] [schema], gián tiếp bằng các biểu trưng. Một sự trình bày trực tiếp bằng niệm thức diễn ra trong những trường hợp nào (tức là, những phán đoán xác định) mà “ở đó trực quan tương ứng với một khái niệm đo giác tính nắm bắt, được mang lại một cách tiên nghiệm” (PPNLPĐ §59). Nó còn được mô tả như một sự trình bày có tính cơ giới, trong đó năng lực phán đoán vận hành “như một công cụ được giác tính điều hành” (PPNLPĐ [DN I] §V). Các sơ đồ [niệm thức] của sự trình bày trực tiếp được đối chiếu với các biểu trưng của sự trình bày gián tiếp. Những sự trình bày của cái sau phải nhờ đến *sự tương tự* hay một sự nhân đôi phán đoán, trong đó trước tiên áp dụng khái niệm cho một đối tượng của trực quan cảm tính, rồi sau đó áp dụng quy tắc [đơn thuần] của nó về sự phản tư “cho một đối tượng hoàn toàn khác, mà cái trước chỉ là biểu trưng của nó” (PPNLPĐ §59). Cách sử dụng biểu trưng của năng lực phán đoán được phân biệt với cách sử dụng niệm thức như “có tính nghệ thuật” (PPNLPĐ [DN I] §V), mặc dù trong TBSHH, Kant mô tả cả hai hình thức của phán đoán đều như các thuyết niệm thức: sự trình bày trực tiếp là một “thuyết niệm thức thực hữu (siêu nghiệm)” trong khi sự trình bày gián tiếp là “thuyết niệm thức bằng sự tương tự (có tính biểu trưng)” (TBSHH, tr. 332, 195).

Các niệm thức và thuyết niệm thức đóng một vai trò quan trọng nhưng gây tranh cãi trong kiến trúc học của PPLTTT. Chúng được bàn trong Chương I trong Quyển II “Phân tích pháp các nguyên tắc” của “Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản của nhận thức”, ở đó chúng được cho là “một cái thứ ba” (PPLTTT A 138/ B 177) trung giới giữa khái niệm dị tính và trực

quan. Chúng đóng một phần tất yếu trong học thuyết về phán đoán bằng cách cho phép các phạm trù được áp dụng vào các hiện tượng. Nhưng để làm vậy, chúng phải đồng tính với cả khái niệm lẫn trực quan, tức vừa có tính trí tuệ vừa cảm tính, tuy vậy lại không có tính chất xác định của cả hai (tức tính tự khởi và tính thụ nhận). Nếu các niệm thức là đặc biệt, thì công việc mà tự bản thân thuyết niệm thức được mô tả như “một tài nghệ ẩn tàng tận trong đáy sâu của tâm hồn con người mà ta rất khó phát hiện bàn tay bí ẩn của tự nhiên và phơi bày ra rõ ràng được” (PPLTTT A 141/B 180) lại càng đặc biệt hơn biết bao. Thuyết niệm thức hoạt động theo hai hướng: nó chuẩn bị cho trực quan để trực quan được khái niệm xác định, nhưng cũng làm cho khái niệm thích ứng để áp dụng vào trực quan. Trong cả hai trường hợp, nó cho phép phán đoán xuất hiện bằng cách cung cấp “các quy tắc cho sự tổng hợp của trí tưởng tượng” (PPLTTT A 141/B 180). Ngoài ra, Kant còn quan tâm phân biệt niệm thức với hình ảnh; không được suy tưởng niệm thức chỉ duy nhất bằng sự tương tự với hình ảnh thị giác, mặc dù có đôi lúc ông phải nhờ đến hình ảnh thị giác.

Các niệm thức của các phạm trù hay của “các khái niệm thuần túy của giác tính” được đề ra căn cứ theo bảng các phạm trù. Niệm thức của các phạm trù về lượng là con số, trong khi các niệm thức của các phạm trù về chất là sự tồn tại trong thời gian (Thực tại), là sự không tồn tại trong thời gian (Phủ định), và vừa đồng thời là lấp đầy và trống rỗng trong thời gian (Hạn định) (PPLTTT A 143/ B 182). Các niệm thức của tương quan là “sự thường tồn của cái thực tồn [das Reale] trong thời gian (Bản thể), là “cái thực tồn một khi được thiết định tùy ý thì luôn luôn có một cái thực tồn khác đi tiếp theo sau” (tính Nhân quả), và là “sự tồn tại đồng thời của những quy định trong một cái này với những quy định trong một cái khác, theo một quy luật chung” (Cộng đồng tương tác) (PPLTTT A 144/B 183). Các niệm thức của tình thái là “sự xác định biểu tượng về một sự vật trong một thời gian bất kỳ nào đó” (Khả năng), là “sự tồn tại (Dasein) [hiện thực] trong một thời gian nhất định [được xác định]” (Hiện thực), và là “sự tồn tại của một đối tượng trong mọi thời gian” (Tất yếu) (PPLTTT A 145/ B 184). Thuyết niệm thức và các niệm thức vì thế có đặc tính vừa “*thực hiện*” các phạm trù vừa đồng thời *hạn định* phạm vi của chúng vào các hiện tượng. Chúng đóng một vai trò then chốt trong việc mang “những tư tưởng trống rỗng không có nội dung” và “các trực quan “mù quáng”, không có khái niệm” lại với nhau (PPLTTT A 145/ B 75). Chính nhờ thuyết niệm thức và các niệm thức mà các khái niệm vốn “chỉ đơn thuần là các chức năng của giác tính”, được mang lại nghĩa trong tương quan với cảm năng, tức “cái vừa thực hiện, vừa đồng thời hạn chế giác tính” (PPLTTT A 147/B 187).

Đặc tính của niệm thức được minh họa trong một ngữ cảnh hoàn toàn khác bằng việc bàn về tính hệ thống trong Chương III “Kiến trúc học của Lý tính thuần túy” của PPLTTT. Ở đó, Kant xem xét niệm thức như một cách thực hiện ý niệm về một tính thống nhất có hệ thống của lý tính. Ông định nghĩa nó như một “nội dung đa tạp và trật tự sắp xếp những bộ phận được xác định một cách tiên nghiệm bởi chính nguyên tắc để ra mục đích cho hệ thống” (PPLTTT A 833/B 861). Ở đây, niệm thức có đặc trưng là vừa như một cái đa tạp vừa như một trật tự sắp xếp một cái đa tạp, vì thế tham dự cả trên phương diện nội dung và hình thức vào việc tác tạo một cái tổng thể được nhất thể hóa. Một niệm thức [thực hiện chức năng] nhất thể hóa trên phương diện thường nghiệm dựa theo “các mục tiêu được quy định một cách bất tất” là có tính cách kỹ thuật, trong khi một niệm thức bắt nguồn từ một Ý niệm của lý tính là có tính kiến trúc học. Cái sau mang lại một nét phác họa có tính dự báo hay *monogramma* [các chữ lồng] của toàn bộ hệ thống, một suy luận làm sáng tỏ sự mô tả trước đó của Kant về niệm thức như “một chữ lồng của trí tưởng tượng thuần túy tiên nghiệm, nhờ đó và theo đó những hình ảnh mới có thể có được” (PPLTTT A 141/B 181).

Hoàng Phú Phương dịch

Nói dối (những sự) [Đức: Lüge; Anh: lies]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Thông giao [sự], Ảo tưởng, Châm ngôn, Chân lý

Trong *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie* [Thông báo về sự Ký kết sắp tới một Hiệp ước cho nền Hòa bình vĩnh cửu trong Triết học] (1796) và trong ĐLPĐ, Kant mô tả nói dối là “vết nhơ trên bản tính con người” (Thông báo... tr. 422, tr. 93; ĐLPĐ tr. 430, tr. 227), và phân biệt nó với sai lầm bởi ý đồ lừa dối. Trong CSSĐ, nói dối là vi phạm “nghĩa vụ trung thực” bắt nguồn từ mệnh lệnh nhất quyết. Nói dối không thể được mong muốn như là một châm ngôn phổ quát; nó chỉ có thể được mong muốn để đạt được một mục đích đặc thù; chỉ có “khái niệm về hành động” của bản thân sự chân thật mới có thể được biến thành một châm ngôn phổ quát. Kant xem những sự nói dối là “đổi lập trực tiếp với tính mục đích tự nhiên của năng lực của người phát ngôn trong việc truyền đạt các tư tưởng của mình” và dẫn đến chẳng gì khác hơn “là sự từ bỏ nhân cách của người phát ngôn” và địa vị của một con người (ĐLPĐ tr. 430, tr. 226). Ta không ngạc nhiên rằng Kant cho rằng những sự nói dối không thể được biện minh dưới bất kỳ tình huống nào, thậm chí trong tình huống đã trích dẫn trong tựa đề một bài luận năm 1797: “Về quyền được nói dối bị nhằm tưởng là từ tình yêu loài người”. Nghĩa vụ phải trung thực “là một sắc lệnh thiêng liêng, vô điều kiện của lý tính; nó không thể bị hạn chế bởi bất kỳ sự quy ước nào, vì nói dối không chỉ đánh vào cơ sở của cái gì vốn là tính người mà còn vào toàn bộ trật tự luật pháp”.

Kant phân loại những sự nói dối, trước hết, dựa theo hoặc chúng là “bên trong” hoặc chúng là “bên ngoài”, và rồi sau đó dựa theo ý thức đi kèm theo chúng. Một lời nói dối bên trong như việc che giấu một niềm tin là tương phản với một lời nói dối bên ngoài, như việc cố ý lừa gạt người khác. Cả hai loại nói dối còn được phân biệt dựa theo hoặc là sự nói dối đưa ra như một sự thật mà người nói dối ý thức được điều ấy không phải là một sự thật, hoặc người nói dối cho là chắc chắn một điều mà họ ý thức là không chắc chắn (Thông báo... 1796, tr. 421, tr. 93). Mặc dù Kant lên án những sự nói dối do “sự phù phiếm hay thậm chí bản tính thiện” và thậm chí những sự nói dối như phương tiện cho một kết quả đáng giá” (SHHĐL tr. 430, tr. 226), hầu hết những ví dụ của Kant chỉ liên quan tới việc thất hứa. Hai trường hợp chính của việc nói dối được Kant bàn thảo trong CSSĐ có liên quan tới việc đưa ra những hứa hẹn dối lừa. Trong trường hợp đầu, một sự thất hứa được biện minh dựa trên những lý lẽ của sự thận trọng là bị lên án vì nó không thể trở thành một châm ngôn phổ quát của ý chí (CSSĐ, tr. 402, tr. 15); trong trường hợp thứ hai, hứa hẹn dối lừa bị lên án dựa trên lý lẽ rằng nó sẽ đòi hỏi người hứa sử dụng người được hứa như một phương tiện đối với một mục đích, chứ không như một mục đích tự thân (tr. 430, tr. 37).

Nguyễn Văn Sương dịch

Nối kết (sự) [Đức: Verbindung; Anh: combination]

Xem thêm: Hành động, Thông giác, Ý thức, Đa tạp, Chủ thể, Tổng hợp, Thống nhất/Nhất thể

Trong tất cả những biểu tượng, thì sự nối kết “không được mang lại bởi các đối tượng” mà là “một tác vụ của tính tự khởi của chủ thể” (PPLTTT B 130). Nó chứa đựng không chỉ “khái niệm về cái đa tạp và về sự tổng hợp của cái đa tạp” mà còn bao hàm cả khái niệm về *sự thống nhất (hay nhất thể)* của cái đa tạp. Khái niệm sau không phải là một đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, mà đúng ra là điều kiện thiết yếu của kinh nghiệm. Khái niệm về sự thống nhất của cái đa tạp biểu thị “sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp” và là điều kiện cho sự nối kết. Sự thống nhất này được Kant liên hệ đến sự đồng nhất của ý thức được bảo đảm bởi “sự thống nhất tổng hợp của thông giác”.

Phan Thị Vàng Anh dịch

Nội tại [Đức: immanent; Anh: immanent] → Siêu việt

Noumenon

Xem thêm: Hiện tượng, Nguyên mẫu, Thế giới khả niệm, Hiện tượng [Phenomenon], Giác quan, Cảm năng, Vật tự thân

Trong LA (§§3, 7) và SL (§32) Kant đề cập đến sự phân biệt giữa các *phenomenon* [bản thể-hiện tượng hay hiện tượng được suy tưởng] và các *noumenon* như là một trong những thành tựu cổ xưa nhất và quý giá nhất của triết học [Hy-La] cổ đại. Trong SL, rõ ràng là Kant đang quy chiếu đến sự phân biệt của Platon giữa thế giới biểu kiến của các hiện tượng khả giác và thế giới khả niệm “hiện thực” của các ý niệm. Trong LA, Kant phê phán “Wolff trừ danh” vì đã thủ tiêu sự phân biệt này bằng cách đề ra một sự liên tục giữa các ý niệm rõ ràng của trí tuệ với các ý niệm mù mờ của cảm năng. Điều này là tổn hại lớn cho triết học, và do đó Kant đã phát biểu lại sự phân biệt này; nhưng sự phát biểu lại của Kant khác xa với sự phân biệt kinh điển giữa thế giới hiện thực của các ý niệm với thế giới hiện tượng của cảm năng.

Đặc trưng nổi bật nhất của các *noumenon* là chúng không phải là các đối tượng của trực quan mà là các vấn đề “thiết yếu gắn liền với sự giới hạn của cảm năng của chúng ta”, tức là liệu chúng có thể là những đối tượng cho “một trực quan và một giác tính hoàn toàn khác với trực quan và giác tính của chúng ta” hay không (PPLTTT A 287/B344). Câu hỏi này, và hệ quả của nó về việc liệu có thể có một tổng số của các *noumenon* hay một thế giới khả niệm không, được Kant tuyên bố là một vấn đề không thể giải đáp được, dù bằng sự chứng minh hay phản chứng. Trong ánh sáng của điều này, Kant phác họa những sự sử dụng chính đáng hoặc không chính đáng về các *noumenon*.

Sự sử dụng không chính đáng chủ yếu về *noumenon* là việc gán tính khách quan cho chúng, tức chuyển từ “một phương cách xác định đối tượng bằng tư duy đơn thuần; tức chỉ là một hình thức đơn thuần lôgic không có nội dung” thành cái “với ta, có vẻ là phương cách tồn tại của đối tượng tự thân (*Noumenon*) mà không đếm xỉa đến trực quan” (PPLTTT A 289/ B 346). Kant nhận diện hai hình thức của sự khách quan hóa không chính đáng hay “*sự sử dụng tích cực*” các *noumenon* trong lý tính lý thuyết. Hình thức đầu tiên là sự sử dụng siêu việt các khái niệm thuần túy của giác tính như bản thể, lực, hành động, thực tại, tính nhân quả, như thể chúng chính là bản thân các *noumenon* (SL §45) hoặc ít nhất cũng có thể áp dụng cho các *noumenon* (SL §33). Hình thức thứ hai nảy sinh từ việc lý tính hình dung “các đối tượng của kinh nghiệm thành một chuỗi được mở rộng tới mức mà không một kinh nghiệm nào có thể nắm bắt được nó” và vì thế “đi tìm những *noumena* ở bên ngoài kinh nghiệm để gắn vào cho chuỗi này” (SL §45). Các *noumenon* này là các ý niệm siêu nghiệm về Thượng đế, Vũ trụ và Linh hồn đã được phân tích trong “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của PPLTTT.

Trong lý tính lý thuyết các *noumena* có thể được cho phép một sự sử dụng tiêu cực, trong đó chúng được ban cho tên gọi là “một cái gì không thể biết được” (PPLTTT A 256/ B 311) hay được sử dụng để “đánh dấu ranh giới của nhận thức cảm tính của ta, và để dành lại một khoảng trống mà ta không thể lấp đầy bằng kinh nghiệm khả hữu lần bằng giác tính thuần túy” (A 289/ B 345). Sự sử dụng tiêu cực chủ yếu ở việc nhắc nhở chúng ta về những ranh giới đối với các phạm trù, rằng chúng không được áp dụng một cách thích hợp cho các đối tượng phi-cảm tính (A287/ A 343), trong khi vẫn đảm bảo rằng “vẫn còn chỗ cho nhiều loại đối tượng [xa lạ] khác, do vậy chúng không bị phủ nhận một cách tuyệt đối” (A 288/ B 344). Điều kiện sau mở ngõ cho khả năng quan niệm về các đối tượng tự thân (*noumenal*) hoặc những sự mở rộng các khái niệm của giác tính vượt khỏi trực quan, một sự lựa chọn mà Kant đưa ra trong khái niệm về nguyên nhân tự thân vốn được áp dụng để giải quyết các nghịch lý. Có tính nhân quả trong “tính năng thường nghiệm” bị giới hạn vào các hiện tượng, và có tính nhân quả trong tính chất khả niệm của nó – nguyên nhân tự thân [*causa noumenon*] – của tự do: cùng một chủ thể này có thể bị quy định trong một phương diện này, nhưng là tự do trong phương diện khác (xem STBSSH tr. 219, tr. 118-19). Sự áp dụng tự thân này của phạm trù tính nhân quả và đối tượng tự thân của tự do đánh dấu một điểm chuyển tiếp giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành của Kant. Trong PPLTTH, Kant nhắc lại rằng trong khi nhận thức tích cực về các *noumenon* là bị phủ nhận trong lý tính lý thuyết, thì Kant đã chỉ ra “khả thể – hay thực ra, tính tất yếu – cho việc suy tưởng về chúng” trong tương quan đặc biệt với sự tự do. Kant thêm rằng,

với lý tính thực hành, “quy luật luân lý” là không thể giải thích được bằng các thuật ngữ lý thuyết, trái lại, nhắm tới “một thế giới thuần túy khả niệm” và hơn nữa, “xác định thế giới này một cách tích cực, khẳng định và cho phép ta nhận thức được điều gì đó về thế giới này, đó là, nhận thức một quy luật [luân lý]” (PPLTTH tr. 43, tr. 44).

Mai Sơn dịch

Nước đôi (tính) [Đức: Amphibolie; Anh: amphiboly]

Xem thêm: Khái niệm phản tư, Cảm năng, Giác tính

Là một thuật ngữ được rút ra từ môn tu từ học cổ điển, tính nước đôi biểu thị sự mơ hồ nước đôi nảy sinh từ sự tổ chức lập lò trong một sự diễn đạt bằng các thuật ngữ vốn không mập mờ. Trong *Những phản bác nguy biến của Aristoteles*, nó là một trong sáu hình thức nguy biến triết học nảy sinh từ sự lạm dụng ngôn ngữ một cách nguy biến (Aristoteles, 1941, 165b). Đối với Kant, “tính nước đôi của các khái niệm phản tư” nảy sinh hoặc khi sự sử dụng thường nghiệm của giác tính bị lẫn lộn với sự sử dụng siêu nghiệm, hoặc khi một khái niệm phản tư vốn có thể áp dụng riêng cho cảm năng hoặc giác tính lại được áp dụng không thích hợp cho cái kia hoặc cho cả hai (PPLTTT A 260/ B 316).

Hầu hết lập luận của Kant trong PPLTTT đều nhằm chống lại sự sử dụng nước đôi các khái niệm phản tư như đồng nhất/ dị biệt, nhất trí/đối lập, bên trong/ bên ngoài, cái bị quy định/ cái quy định (chất thể/mô thức) (PPLTTT A 261/ B 317). Đó là những khái niệm có tính định hướng vốn được sử dụng trước khi “hình thành mọi phán đoán khách quan” (A 261/ B 317), Kant lập luận rằng bản thân chúng phải được định hướng đúng đắn thông qua sự phản tư siêu nghiệm: điều này quy mỗi sự sử dụng một khái niệm phản tư về cho quan năng nhận thức đích thực của nó. Chẳng hạn, khi nói về sự đồng nhất và dị biệt, ta cần phân biệt giữa sự áp dụng rõ ràng có tính khái niệm với sự áp dụng có tính trực quan của chúng, vì “các điều kiện của trực quan cảm tính kéo theo các sự khác nhau của riêng chúng” (A 270/ B 326). Vì thế, sự thất bại trong việc phân biệt giữa lĩnh vực khả giác và khả niệm của sự áp dụng sẽ dẫn đến một tính nước đôi siêu nghiệm, nhằm lẫn “một đối tượng của giác tính thuần túy với hiện tượng” và làm phát sinh các nguyên tắc tổng hợp không chính đáng của nhận thức.

Kant cho rằng triết học của cả Leibniz lẫn Locke đều là mơ hồ nước đôi. Leibniz đã áp dụng các khái niệm phản tư riêng có của giác tính vào cảm năng, và vì thế “đã *trí tuệ hóa* các hiện tượng”, trong khi Locke, trong nghiên cứu của ông về sự trừu tượng hóa khái niệm, “đã *cảm tính hóa* những khái niệm của giác tính” (A 271/ B 327). Kant tìm bước đi khó khăn giữa hai lập trường, khẳng định rằng các khái niệm riêng có của cảm năng và giác tính phải được phân biệt trong khi xem nhận thức như nảy sinh từ sự nối kết chính đáng của chúng trong các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm được biện minh đúng cách. Toàn bộ triết học phê phán đặt cược vào sự tồn tại của các nguyên tắc không có tính nước đôi như thế, và tôn trọng những sự khác biệt riêng có của khái niệm và trực quan trong khi vẫn nối kết chúng lại với nhau.

Phân tích của Kant về tính nước đôi lại trở nên thời sự trong “triết học về sự khác biệt” cuối thế kỷ XX, nơi những triết gia như Deleuze (1968), Derrida (1967, 1972), Irigaray (1984) và những người khác. Các nhà phê bình phong trào triết học này như Rose (1984) cho rằng nó như dựa trên một sự sử dụng nước đôi về “sự khác biệt”, xóa bỏ những sự phân biệt có nền tảng lịch sử lâu đời giữa khái niệm và trực quan.

Châu Văn Ninh dịch

Opus Postumum [Tác phẩm di cảo]

Đây là tiêu đề của những bản thảo còn sót lại của một tác phẩm chưa hoàn tất bắt đầu từ thập niên 1790. Trong những lá thư gửi cho Christian Garve vào ngày 21 tháng 12 và cho J.G.C.C. Kiesewetter vào ngày 19 tháng 10 năm 1798, Kant mô tả những nỗ lực của ông trong việc đưa ra một tác phẩm vốn sẽ giải quyết “hóa đơn chưa thanh toán của triết học chưa hoàn tất của tôi” bằng việc lấp “chỗ trống” “còn sót lại trong triết học phê phán” (TT, tr. 251, 252). Ông đặt cho dự án này tiêu đề đầy đủ là “Sự chuyển tiếp từ những nền tảng siêu hình học của khoa học tự nhiên sang vật lý học”, nhưng trạng thái tập trung và tình trạng sức khỏe của ông trong những năm cuối đời đã không cho phép ông nhìn thấy tác phẩm này được xuất bản. Sau một lịch sử biên tập gây tranh cãi, một phiên bản chưa hoàn tất của bản thảo này được xuất bản lần đầu năm 1882, với bản dịch tiếng Anh (chưa hoàn tất) đầu tiên năm 1993, gần hai thế kỷ sau khi bản này được viết ra.

Các nội dung của quyển *OP* thách thức nhiều ý niệm đã được thừa nhận về triết học phê phán, mà trên hết là yêu sách rằng nó đã được hoàn tất với ấn bản quyển Phê phán thứ ba (*PPNLPĐ*). Tác phẩm này cũng thách thức sự hiểu biết có tính quy ước về sự đứt gãy giữa giai đoạn phê phán và giai đoạn tiền-phê phán trong nguồn tác phẩm của Kant, vì trong đó nhiều chủ đề tiền-phê phán, mà đáng chú ý là chủ đề về việc thiết định, lại quay lại trở nên nổi bật. Nói rộng ra, nội dung của *OP* chuyển từ rất nhiều sự phản tư về những vấn đề về lực hút và lực đẩy sang một sự tái-định nghĩa về chủ thể tự thiết định và cuối cùng là đến một sự phát biểu lại về chính hệ thống triết học siêu nghiệm.

Chuỗi vấn đề đầu tiên được bàn trong *OP* là về sự chuyển tiếp từ khoa học tự nhiên vốn được xem xét một cách hệ thống như “có thể vận động trong không gian (vật chất) dưới những quy luật vận động, dựa theo những khái niệm một cách tiên nghiệm” (*OP* tr. 524, 36), trong *SHHT* sang “vật lý học” hay tự nhiên được xem xét dựa theo “những nguyên tắc thường nghiệm”. Sự chuyển tiếp từ những nền tảng siêu hình học của khoa học tự nhiên đến vật lý học đòi hỏi một số “những khái niệm trung gian” (tr. 476, tr. 40) minh định một cách thường nghiệm sự vận hành của lực hút và lực đẩy. Tuy nhiên, việc tìm kiếm những khái niệm ấy đã buộc Kant phải xem xét lại những chủ đề cơ bản như không gian, thời gian, vận động và ý chí tự do, và theo sau những chủ đề này là phải xem xét lại bản tính của chủ thể tư duy và có ý chí. Bàn luận được làm mới lại về chủ thể đã dẫn Kant đến việc tái-du nhập những chủ đề tiền-phê phán về việc thiết định và tự-tác động, và phải chuyển từ những chủ đề ấy đến một sự tái xét lại về vị trí của con người giữa Thượng đế và thế giới. Thế là, từ một sự quan tâm đến việc đồng nhất hóa những “khái niệm trung gian” của một sự chuyển tiếp từ *SHHT* đến vật lý học, bản thảo này đi đến một sự đánh giá lại về phạm vi và nghĩa của triết học siêu nghiệm. Thế nên, Kant đã ghi chú rằng, những bước chuyển đang nói đến không chỉ là những bước chuyển từ siêu hình học tự nhiên đến vật lý học mà còn từ “vật lý học đến triết học siêu nghiệm” và từ “triết học siêu nghiệm đến hệ thống về tự nhiên và tự do”; những bước chuyển này được kết luận trong “Sự nối kết phổ quát của các lực sống của mọi sự vật trong mối quan hệ qua lại: Thượng đế và Thế giới” (tr. 18, tr. 224).

Khi được đọc từ thể đứng của *OP*, sự phát triển và kết quả của công việc triết học của Kant được trình ra trong một ánh sáng không quen thuộc, và mức nào đó là gây xáo trộn. Có lẽ vì lý do này mà những bản thảo thời muộn này được xem như là sản phẩm của tuổi già lẫn thẩn của Kant hơn là một sự phát triển chính đáng và đào sâu triết học phê phán. Chắc chắn là có rất ít việc đọc điều Kant đã nói khởi đi từ quyển *OP* (ngoại lệ là Lehmann 1969), một điều không may vì bản văn có tiềm năng làm sáng tỏ nhiều sự đứt gãy và nhiều điểm của sự liên tục không

chỉ giữa triết học phê phán với triết học tiền-phê phán mà còn giữa triết học phê phán với các triết gia kế tục nó.

Hoàng Phú Phương dịch

P

Phải là [Đức: Sollen; Anh: ought] → Mệnh lệnh, Bốn phạm

Phạm trù (các) [Đức: Kategorien; Anh: categories]

Xem thêm: Phân tích, Diễn dịch, Phán đoán, Lôgic, Nguyên tắc (các), Tổng hợp, Bảng các phán đoán/các phạm trù.

Các phạm trù là những mô thức dựa theo đó các đối tượng của kinh nghiệm được cấu trúc và được sắp xếp trình tự. Thuật ngữ cổ điển Hy Lạp *kategorien* có nghĩa là “kết án”, “phát biểu” hay “phán đoán”, và được Aristoteles sử dụng để mô tả những phương cách mà ta có thể phát biểu về tồn tại. Trong *Các phạm trù*, ông đưa ra một danh mục mười phạm trù như sau: (1) bản thể (substantia), (2) lượng (quantitas), (3) chất (qualitas), (4) tương quan (relatio), (5) vị trí (ubi), (6) thời gian (quando), (7) hoạt động (actio), (8) bị động (passio), (9) tình trạng (situs), và (10) ăn mặc hay trang bị (habitus). Thậm chí trong giai đoạn cổ điển, danh mục này bị phê phán vì chứa đựng những sự lặp lại, và người ta đã nỗ lực giảm bớt số lượng các phạm trù, trong nhiều trường hợp đã rút gọn thành một đối lập duy nhất như “bản thể và tùy thể”, “chất liệu và mô thức” hay, như trong trường hợp của Plotinus, “chuyển động và ổn định” (Plotinus, 1971, tr. 235). Trong chừng mực nào đó, những sự rút gọn này được dựa vào những đoạn văn trích từ một số trong các công trình khác của Aristoteles.

Qua bản dịch cuốn *Các phạm trù* (Aristoteles) của Boethius, sơ đồ mười phạm trù đã gây một ảnh hưởng lớn đến sự phát triển của triết học châu Âu trung cổ sơ kỳ. Nhưng với sự truyền bá rộng rãi bộ toàn tập Aristoteles bằng tiếng Latinh trong thế kỷ XIII, người ta nhận thấy ở Aristoteles có sự căng thẳng giữa giải thích về tồn tại dựa vào các phạm trù và những mô tả khác, kiệm lời hơn về tồn tại dựa vào các thuật ngữ như “bản thể và tùy thể”. Quyền uy của Aristoteles buộc các triết gia như Aquinas và Duns Scotus phải hòa giải các phạm trù với những phương diện khác trong bản thể học Aristoteles, với những kết quả phức tạp và thường gây bối rối. Đặc điểm ưa hoa mỹ (baroque) ngày càng tăng của học thuyết về các phạm trù là một nhân tố quan trọng trong sự bác bỏ chủ nghĩa kinh viện qua các triết gia hiện đại thời kỳ đầu như Hobbes và Descartes. Vào giữa thế kỷ XVII, các lý do để bác bỏ các phạm trù của Aristoteles được Arnauld tóm tắt lại, và chính ông đã tuyên bố rằng các phạm trù, “mà từ đó rất nhiều sự bí nhiệm được tạo ra”, “chỉ giúp đỡ không đáng kể vào sự hình thành phán đoán, mục đích thực sự của lôgic học”. Quan trọng hơn, chúng là “hoàn toàn vô đoán và được đặt cơ sở trên trí tưởng tượng của một người không có thẩm quyền ấn định một quy luật cho những người khác” (Arnauld, 1662, tr. 43), và khuyến khích các nhà triết học phát biểu bằng quyền uy về “các phân loại vô đoán” chứ không phải là về bản thân các sự vật.

Trong PPLTTT, các phạm trù được phục hồi lại và thoát khỏi tình trạng bị hạ nhục phổ biến, một đoạn đáng chú ý trong đó Toneli (1964) mô tả là “sự phục sinh từ vùng Đức-Aristoteles”. Để cứu vãn các phạm trù ra khỏi sự tai tiếng đang lan tràn mà chúng mắc phải, Kant phải trả lời loại phản bác của Arnauld, và không chỉ phân biệt bảng các phạm trù của ông với sự tùy hứng của Aristoteles, mà còn cho thấy rằng các phạm trù có thẩm quyền và đóng góp cho “sự hình thành phán đoán”. Nhiệm vụ này đòi hỏi ông chú ý đến: a) sự dẫn xuất của các phạm trù – chúng không dựa vào quyền uy cá nhân của Aristoteles hay của bất kỳ triết gia nào khác; b) sự trình bày chúng có hệ thống trong “bảng các phạm trù”; c) sự biện minh hay “sự diễn dịch” chúng; và d) sự vận dụng chúng vào việc tạo ra các phán đoán.

Trong một lá thư gửi cho Marcus Herz vào ngày 21 tháng 2 năm 1772, và sau đó trong SL § 39 (“Về hệ thống các phạm trù”), Kant giải thích sự phát hiện của ông về các phạm trù bằng

cách xét lại sự tùy hứng của Aristoteles. Ông tuyên bố rằng các phạm trù của Aristoteles được rút ra từ “nhận thức thông thường” và được trình bày thoả mái “khi ông tìm thấy chúng”, một phương pháp mà Kant so sánh với việc tập hợp những yếu tố ngữ pháp từ sự quan sát việc sử dụng ngôn ngữ. Ngược lại, ông tìm cách cắt nghĩa tại sao cũng giống như một ngôn ngữ, nhận thức “có cấu tạo hình thức này mà không có cấu tạo hình thức khác” và tại sao nó có “chỉ ngần ấy những quy định hình thức như thế, không nhiều hơn cũng không ít hơn,” (SL § 39). “Sau thời gian dài suy tưởng về những yếu tố thuần túy của nhận thức con người (những yếu tố không chứa bất cứ những gì là thường nghiệm)”, Kant tuyên bố rằng ông đã đi đến chỗ phân biệt không gian và thời gian như là “những khái niệm cơ bản có tính thuần túy của cảm năng” cho phép ông loại các phạm trù số 7, số 8, và số 9 ra khỏi danh mục cũ” (SL § 39).

Sự loại trừ các phạm trù không gian và thời gian chủ yếu tương ứng với giai đoạn Kant viết LA. Nhưng vấn đề vẫn là làm thế nào để rút ra các phạm trù còn lại. Trong thư gửi cho Herz, Kant thừa nhận rằng về “các biểu tượng trí tuệ” thì kết luận của LA là mang tính phủ định – chúng *không* được “đối tượng tạo ra”. Nhưng còn sót lại một vấn đề là “làm thế nào mà giác tính phải kiến tạo cho chính mình những khái niệm hoàn toàn tiên nghiệm về các sự vật, mà các sự vật nhất thiết phải phù hợp với các khái niệm này?”; tức là các nguyên tắc vừa phù hợp với kinh nghiệm nhưng lại vừa độc lập với kinh nghiệm. Trong “thập niên im lặng” 1770, Kant đã tìm kiếm giải pháp cho vấn đề này: “Tôi mãi đi tìm một tác vụ của giác tính bao hàm toàn bộ những hành vi khác và chỉ được di biệt hóa bằng những biến thái khác nhau hay những mô men khác nhau, trong khi mang cái đa tạp của biểu tượng vào dưới sự thống nhất của tư duy nói chung” (SL §39). Ông “tìm thấy tác vụ này của giác tính chính là ở việc *phán đoán*”, được ông mô tả bằng cách mang lại sự nhất trí giữa các biểu tượng về các sự vật và các khái niệm tiên nghiệm của giác tính.

Hành vi của phán đoán vì vậy đã trở thành nguồn suối để từ đó rút ra các khái niệm cơ bản [tức các phạm trù], và các khái niệm này cùng nhau tạo thành ngữ pháp của tư duy. Với Kant, vì phán đoán là sự hợp nhất của một đa tạp, nên các khái niệm cơ bản quy chiếu đến những phương cách khác nhau mà những cái đa tạp có thể được hợp nhất. Kant dùng đến một sự giải phẫu việc phán đoán do các nhà logic học mang lại để lập bản đồ về “các biến thái” khác nhau của hành vi phán đoán, và vì vậy có thể “trình bày một bảng hoàn chỉnh các chức năng thuần túy của giác tính”. Những chức năng này là những thể cách phán đoán, và những thể cách này là những cấu tạo thuần túy của giác tính “chưa được xác định đối với bất kỳ đối tượng nào”. Tiếp đó, những thể cách này được mở rộng đến việc áp dụng cho “các đối tượng nói chung”; tức là không phải cho các phán đoán riêng lẻ, mà cho những điều kiện không chỉ làm cho những phán đoán như thế có thể có được mà còn có hiệu lực một cách khách quan: những điều kiện hay “những khái niệm thuần túy của giác tính” này được mang lại “tên gọi cũ của chúng là các phạm trù” (SL § 39).

Sự dẫn xuất các phạm trù từ những thể cách khác nhau của hành vi phán đoán là phần cốt lõi của “Phân tích pháp các khái niệm” trong PPLTTT. Luận chứng cơ bản về phần rất được quan tâm và bàn luận nhiều này trong PPLTTT là khá dễ hiểu. Mọi hành vi của giác tính là các phán đoán và giác tính là quan năng của phán đoán. “Các chức năng của sự thống nhất trong phán đoán” có thể chia thành bốn tập hợp, mỗi tập hợp gồm ba thành phần: tập hợp lại, chúng tạo thành bảng các phán đoán (xem bảng 1).

Lượng của một phán đoán được xác định bởi việc liệu một vị từ có bao gồm toàn bộ, một số hoặc chỉ một trong các chủ từ của nó hay không; *chất* quy chiếu tới những phương cách mà một vị từ có thể được làm vị từ cho một chủ từ; *tương quan* bao hàm cách thức theo đó các vị từ có thể được quan hệ với một chủ từ, trong khi *tình thái* chỉ rõ mối quan hệ của phán đoán với những điều kiện của tư tưởng nói chung.

Rồi Kant đi đến chỗ liên kết phán đoán với sự tổng hợp, mô tả các khái niệm mang lại tính thống nhất cho sự tổng hợp thuần túy như là các phạm trù, và vì vậy cung cấp những điều kiện cho tính khách quan nói chung. Những khái niệm này tương ứng với những tác vụ cơ bản của phán đoán được liệt kê trên, và đến lượt chúng mang lại một bảng các phạm trù (xem bảng 2).

Những khái niệm nền tảng này, Kant cũng gọi chúng là những khái niệm “căn nguyên và nguyên thủy”, được gắn chặt với mọi hành vi của phán đoán, nhưng lại có những đặc điểm riêng của chúng. Các phạm trù *lượng* và *chất* có cùng đặc điểm là quy chiếu phán đoán đến các đối tượng của trực quan và được gọi là có “tính toán học”, trong khi các phạm trù *tương quan* và *tình thái* được gọi là các phạm trù “tính năng động” và quy chiếu phán đoán đến một tương quan giữa các đối tượng của trực quan với nhau, hay giữa các đối tượng này với giác tính. Trong mỗi nhóm, Kant quan sát thấy rằng cặp các phạm trù đầu tiên trong mỗi tập hợp hình thành nên một sự phân đôi, còn cặp thứ ba nảy sinh từ sự nối kết của chúng.

Việc dẫn xuất các phạm trù cũng phần nào có vai trò như là sự biện minh cho chúng. “Diễn dịch siêu hình học” là ở chỗ chỉ ra sự phù hợp của chúng với “các chức năng lôgíc của phán đoán”, trong khi “diễn dịch siêu nghiệm” cho thấy rằng các phạm trù tạo thành những điều kiện cho các phán đoán của kinh nghiệm có hiệu lực một cách khách quan. Với điều này, các phạm trù có thể trở thành, theo cách nói của Arnauld, “tính định hình cho phán đoán” (1662, tr. 43), vì giờ đây chúng có thể xác định các phán đoán thường nghiệm. Bản thân chúng chỉ là “những chức năng lôgíc”, nhưng khi chúng thích hợp với những điều kiện của trực quan cảm tính thông qua thuyết niệm thức và các nguyên tắc, thì chúng khiến cho “các phán đoán của kinh nghiệm nói chung” là có thể có được. Cho dù được giác tính tạo ra một cách tự trị trong tác vụ của phán đoán, nhưng các phạm trù, qua các nguyên tắc, phù hợp với cái đa tạp của trực quan hay, theo cách nói trong thư gửi cho Herz, với bản thân “sự vật” (TT, tr. 72).

BẢNG 1: BẢNG CÁC PHÁN ĐOÁN

	I Lượng của các phán đoán Phổ biến Đặc thù Cá biệt	
II Chất Khẳng định Phủ định Bất định		III Tương quan Nhất thiết Giả thiết Phân đôi
	IV Tình thái Nghi vấn Xác định Tất nhiên	

BẢNG 2 : BẢNG CÁC PHẠM TRÙ

	I LƯỢNG Nhất thể Đa thể Toàn thể	
II CHẤT Thực tại Phủ định Hạn định		III TƯƠNG QUAN Bản thể và tùy thể (<i>substantia</i> và <i>accident</i>) Nguyên nhân và tác động (<i>cause</i> và <i>effect</i>) Cộng đồng tương tác (<i>tương tác giữa tác động và bị tác động</i>)
	IV TÌNH THÁI Khả thể - Bất khả thể Tồn tại - Không tồn tại Tất yếu - Bất tất	

Nguồn : PPLTTT A 80/ B 106

Việc Kant làm sống lại các phạm trù đã là nguồn gốc gây nên các cuộc luận chiến triết học không ngừng, cả bên trong lẫn bên ngoài khuôn khổ triết học phê phán. Fichte tuyên bố rằng diễn dịch của Kant là một thất bại: “ông không hề chứng minh các phạm trù được ông tập hợp như là điều kiện của Tự-ý thức, mà chỉ nói rằng chúng là như thế” (Fichte, 1794, tr. 51). Fichte ra sức cứu chữa cái được gọi là những bất túc trong diễn dịch của Kant bằng cách định hướng lại quan niệm của Kant về phán đoán trong một nghiên cứu về “việc thiết định” như là thể cách hành động cơ bản của cái Tôi chủ thể. Hegel nhận thấy sự nhấn mạnh của Fichte vào sự diễn dịch mới về các phạm trù là có căn cứ, nhưng đã phê phán Fichte vì đã không tra hỏi một cách đầy đủ về sự đối lập tiềm tàng giữa tính nhất thể và tính đa thể. Bản thân sự đối lập này là một sự trừu tượng, tương xứng với một ý niệm trừu tượng về cái Tôi hay chủ thể nơi Fichte. Schopenhauer cũng bác bỏ “cái bộ máy đồng hồ phức tạp” các phạm trù của Kant để ủng hộ

nhận thức trực quan, trực tiếp.

Tất cả các phê phán ban đầu về các phạm trù của Kant thực ra đều chia sẻ dự án phê phán là phải dẫn xuất ngữ pháp của nhận thức từ một nguyên tắc hay một hành vi nền tảng. Những người theo thuyết Kant-mới sau này trong thế kỷ XIX đã thực dụng hơn, vay mượn các phạm trù của họ trong một hành vi của sự phản tư cấp độ thứ hai về các khoa học tự nhiên và nhân văn. Đặc điểm của triết học thế kỷ XX phần lớn là không thiện cảm với các hệ thống phạm trù. Đặc biệt là công trình của Wittgenstein [thời hậu kỳ], nghiên cứu các phán đoán mà không cần đến bất cứ một nỗ lực nào để phát hiện ra cái cấu trúc cơ bản của chúng, dường như rất gần với “sự nghiên cứu cách dùng hiện thực các từ ngữ” đối lập với sự nghiên cứu về “sự cấu tạo hình thức” của một ngôn ngữ mà Kant trước đây đã xét đến, nhưng đã bác bỏ, như một mô hình sự phản tư triết học.

Đinh Hồng Phúc dịch

Phạm trù [Đức: Prädikamente, Anh: predicament]

Xem thêm: Phạm trù (các), Khái niệm phổ biến (các)

“Phạm trù” (Prädikamente) được sử dụng trong PPLTTT (A 81/B 107) như là một thuật ngữ đồng nghĩa với “các phạm trù” (Kategorien). Thực vậy, trong TBSHH, Kant xác định rõ về mặt lịch sử thuật ngữ này là thuật ngữ kinh viện trung đại tương đương với “các phạm trù” của Aristoteles (TBSHH tr. 271-2, tr. 75-5). Đối với Kant, chúng là “những khái niệm tiên khởi của giác tính thuần túy” từ đó “các hậu-phạm trù” hay “các khái niệm phái sinh của giác tính thuần túy” được rút ra. [Xem thêm: *Khái niệm phái sinh (các)*].

Trần Kỳ Đồng dịch

Phán đoán [Hy Lạp: krinein; Latinh: iudicium; Đức: Urteil; Anh: judgement]

Xem thêm: Chuẩn tắc (bộ), Phán đoán xác định, Quan năng phán đoán, Suy luận, Nguyên tắc (các), Phán đoán phản tư, Niệm thức (thuyết), Thâu gồm, Tổng hợp, Thống nhất

Sự phán đoán cung cấp một ma trận của toàn bộ triết học của Kant. Trong ba cuốn phê phán thì mỗi cuốn hướng đến việc phân tích một loại phán đoán đặc thù: các phán đoán lý thuyết trong PPLTTT, các phán đoán thực hành trong PPLTTH, và các phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận trong PPNLPĐ. Hơn nữa, trong phạm vi từng cuốn phê phán, bản thân việc phân tích phán đoán còn được nói rõ và chẻ nhỏ ra hơn nữa. Ý tưởng về tính trung tâm của phán đoán đối với triết học Kant có thể tìm thấy nơi một bài bình luận sớm nhất là vào năm 1762 trong cuốn BSL, trong đó Kant nhận diện “cái năng lực bí ẩn” “làm cho phán đoán có thể có được” và phân biệt con người với con vật “không gì khác hơn là quan năng của giác quan bên trong... quan năng biến các biểu tượng riêng của mình thành những đối tượng của tư tưởng” (tr. 60, tr. 104). Kant nói thêm rằng năng lực hay khả năng phán đoán này là “nền tảng” và “không thể được rút ra từ một quan năng nào khác”, một điểm sẽ được ông lặp lại trong PPLTTT (A 133/B 172) và PPNLPĐ (Lời tựa).

Quan năng phán đoán chỉ có thể được nhận biết qua hoạt động của nó, mà lẽ tự nhiên, hoạt động đó là ở việc đưa ra những phán đoán. Các phán đoán tạo thành khởi điểm của những phân tích của Kant về sự vận hành của quan năng phán đoán trong những thể cách (modus) lý thuyết, thực hành và thẩm mỹ/mục đích luận của nó. Mỗi thể cách phán đoán có một đặc điểm riêng để phân biệt: phán đoán lý thuyết “chứa một cái đang là hoặc một cái đang không là”; phán đoán thực hành chứa một “cái phải là, sự tất yếu tại sao cái gì đó xảy ra vì mục đích này hay khác” (“Lôgic học Vienna” trong L, tr. 376), trong khi phán đoán thẩm mỹ về sở thích có một sự quy chiếu đến tình cảm vui sướng hoặc không vui sướng. Triết học phê phán, như là một tổng thể, tập trung xác định những giới hạn của các phán đoán hợp thức trong mỗi lĩnh

vực này, và nó làm vậy bằng một chiến lược kép nhưng có tính bổ sung. Trước hết nó cung cấp những quy tắc của sự thấu gồm cần thiết cho phán đoán hợp thức. Nó đưa ra một bộ công cụ (Organon) cho phán đoán, từ đó có thể rút ra được những tiêu chí và nguyên tắc cho bộ chuẩn tắc (Canon) nhằm phân biệt phán đoán đúng với phán đoán sai lầm. Các yếu tố của cả hai chiến lược này đều có thể tìm thấy trong từng quyển của ba quyển phê phán.

Điểm cốt lõi của cuốn PPLTTT là sự khẳng định rằng “mọi phán đoán đều là những chức năng mang lại tính thống nhất cho những biểu tượng của ta” (A 69 /B 93) và hệ quả của nó là “ta có thể quy mọi hành vi của giác tính vào những phán đoán” (A 69/ B 94). Với khẳng định này, Kant có thể đi từ việc xem các khái niệm như những chức năng mô thức của sự thống nhất trong phán đoán đến chỗ coi chúng có vai trò “như những vị ngữ [thuộc từ] (predicate) của những phán đoán khả hữu” quan hệ với “biểu tượng nào đó về một đối tượng *chưa* được xác định” (sdd). Từ những phán đoán hình thức được phân nhóm trong bảng các phán đoán xét theo lượng, chất, tương quan và tình thái, Kant có thể rút ra bảng các phạm trù. Sự chuyển dịch từ các phán đoán hình thức đến các phạm trù là hết sức có ý nghĩa, nó bao hàm sự chuyển dịch trọng tâm từ “hình thức logic của một phán đoán” được xác định bởi sự thống nhất phân tích của các biểu tượng tạo thành một phán đoán đến hình thức logic của một phán đoán mang “một nội dung siêu nghiệm vào cho các biểu tượng của nó, bằng cách dùng sự thống nhất tổng hợp về cái đa tạp trong trực quan nói chung” (A 79/B 105). Hình thức thống nhất sau là phán đoán tổng hợp tiên nghiệm mà sự thành công hay thất bại của triết học phê phán phụ thuộc vào. Khác với các phán đoán phân tích, vốn được xác định bằng nguyên tắc mâu thuẫn, phán đoán tổng hợp tiên nghiệm có một số nguyên tắc được rút ra từ các khái niệm thuần túy của giác tính. Các nguyên tắc này được trình bày trong phần “Phân tích pháp các nguyên tắc” của PPLTTT mà Kant mô tả là “bộ chuẩn tắc chỉ dành riêng cho *phán đoán* để hướng dẫn nó áp dụng các khái niệm của giác tính – chứa đựng điều kiện cho các quy tắc tiên nghiệm – vào những hiện tượng” (A 132/B 171).

Phần “Phân tích pháp siêu nghiệm” trong PPLTTT trình bày các khái niệm của giác tính và thiết lập những điều kiện để sử dụng chúng một cách đúng đắn. Nó cung cấp một “Logic học về chân lý” (A 130/B 170) bằng cách phát triển một bộ công cụ để thấu gồm chính xác các khái niệm của giác tính cùng một bộ chuẩn tắc để nhận diện những phán đoán sai lầm. Trong “Logic học về ảo tượng” được trình bày nơi phần Biện chứng pháp siêu nghiệm, Kant tập trung chú ý vào việc thiết lập một bộ chuẩn tắc chống lại những suy luận ảo tượng của lý tính. Một suy luận bao hàm sự quan hệ giữa hai phán đoán hoặc nhiều hơn nữa, dẫn đến những sai lầm của giác tính khi xem là trực tiếp những gì thật ra là đã được suy luận, và những sai lầm của lý tính khi rút ra các kết luận vượt quá những giới hạn của kinh nghiệm. Biện chứng pháp siêu nghiệm cho thấy những suy luận ảo tượng của lý tính có thể được phát hiện và hạn chế mức độ như thế nào.

Các chiến lược tương tự về luận cứ cũng xuyên suốt những khảo sát về phán đoán thực hành và phán đoán thẩm mỹ. Các phán đoán thực hành được cung cấp một nguyên tắc dưới dạng mệnh lệnh nhất quyết để đánh giá những châm ngôn hình thành nên những phán đoán thực hành; vì thế nó (mệnh lệnh nhất quyết) giữ vai trò là bộ chuẩn tắc cho phán đoán thực hành. Tương tự, trong PPNLPĐ, Kant thiết lập một bộ chuẩn tắc cho các phán đoán thẩm mỹ về sở thích. Ông xem trọng những yêu sách đòi biện minh cho phán đoán thẩm mỹ về sở thích được đặt ra trong học thuyết về sở thích và thẩm mỹ theo một “nguyên tắc chủ quan tiên nghiệm” của phán đoán. Chúng tỏ ra không đầy đủ về chất, lượng, tương quan và tình thái của các phán đoán như thế. Trong PPNLPĐ, Kant rõ ràng đã chuyển trọng tâm việc nghiên cứu phán đoán của mình, từ chỗ nhấn mạnh các phán đoán hoàn chỉnh đến chỗ nhấn mạnh sự vận hành của quan năng phán đoán (*Urteilkraft*). Từ viễn tượng này, phán đoán ít được nhìn theo cách được thấu gồm mà theo cách “tư duy cái đặc thù như được chứa đựng trong cái phổ biến” (PPNLPĐ §IV). Khi cái phổ biến đã được mang lại, và cái đặc thù được quan năng phán đoán thấu gồm vào bên dưới nó, thì phán đoán đó có chức năng xác định; khi chỉ một mình cái đặc thù đã được mang lại và còn phải nhờ quan năng phán đoán đi tìm cái phổ biến cho nó, thì phán đoán đó có chức năng phản tư.

Phán đoán (năng lực, quan năng) [Đức: Urteilskraft (Beurteilungsvermögen); Anh: Judgement (power and faculty of)]

Xem thêm: Cảm năng học, Đẹp, Khái niệm, Phán đoán xác định [năng lực], Tự chế, Tưởng tượng, Trực quan, Vui sướng, Phán đoán phản tư [năng lực], Lý tính, Giác tính

Quan năng phán đoán là một trong ba “quan năng cao cấp của nhận thức” nằm giữa giác tính và lý tính, và hình thành “một khâu trung gian giữa giác tính và lý tính” (PPNLPD, Lời tựa). Nhưng nó không chỉ làm trung gian cho giác tính và lý tính, mà còn chứa đựng cả hai quan năng ấy; chẳng hạn, trong PPLTTT, Kant mô tả giác tính như “một quan năng để phán đoán” (A 69/ B 94), và trong PPNLPĐ, [ông xem] “*phê phán lý tính thuần túy*” không gì khác hơn là “phê phán quan năng của ta chuyển phán đoán dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm” (Lời tựa). Về căn bản, mỗi cuốn phê phán xử lý quan năng phán đoán trong sự áp dụng lý thuyết, áp dụng thực hành và áp dụng thẩm mỹ/mục đích luận của nó. Trong PPLTTT, quan năng phán đoán tổng hợp những khái niệm của giác tính với cái đa tạp của trực quan, và toàn bộ “Phân tích pháp các nguyên tắc” là dành cho một “học thuyết về năng lực phán đoán” để đưa ra một “bộ Chuẩn tắc chỉ dành cho năng lực phán đoán để hướng dẫn nó áp dụng các khái niệm của giác tính” [vào cho những hiện tượng] (A 132/ B 171). Rồi cuốn PPLTTH, đến lượt nó, được dành để phát triển một bộ Chuẩn tắc dành cho năng lực phán đoán luân lý bằng việc xét xem những châm ngôn có phù hợp với mệnh lệnh nhất quyết hay không. Sau cùng, cuốn PPNLPĐ nỗ lực giải đáp những câu hỏi nền tảng về quan năng phán đoán, như liệu nó có sở hữu những nguyên tắc tiên nghiệm hay không; liệu những nguyên tắc tiên nghiệm ấy có chức năng cấu tạo hay điều hành; và đặc tính của mối quan hệ giữa năng lực phán đoán với sự vui sướng và đau khổ. PPNLPĐ xử lý những vấn đề ấy bằng một sự phân tích về những đặc điểm riêng có của những phán đoán thẩm mỹ về sở thích.

Quan năng phán đoán có hai chức năng cơ bản mà Kant xem như đồng nghĩa trong PPLTTT: “Năng lực phán đoán là quan năng thấu gồm sự vật vào dưới những quy luật [do giác tính đề ra], nghĩa là phân biệt sự vật nào là phục tùng vào quy luật nào, còn sự vật nào không” (A 132/ B 171). Hai phương diện của năng lực phán đoán – thấu gồm và phân biệt – được nối kết trong PPLTTT. Phương diện thứ nhất được bàn trong Chương II của “Phân tích pháp các nguyên tắc”, tức phần khảo sát những phán đoán tổng hợp vốn “năm ngay một cách tiên nghiệm tại nền tảng của mọi phương cách nhận thức khác” hoặc sự thấu gồm vào dưới một quy tắc. Phương diện thứ hai được xem xét trong Chương I về “thuyết niệm thức”, tức phần thẩm định những điều kiện cảm tính của việc áp dụng những khái niệm thuần túy của giác tính, hoặc sự phân biệt những đối tượng khả hữu cho sự thấu gồm.

Trong triết học thực hành của mình, bằng sự tương phản, Kant phân biệt hai chức năng của năng lực phán đoán với nhau. Chức năng phân biệt được mô tả như công việc của *Beurteilungskraft* [năng lực đánh giá], thực hiện chức năng trong lý tính thực hành hằng ngày bằng việc phân biệt giữa các hành động và những diễn trình của các hành động. Những hành vi này của sự phân biệt không áp dụng nguyên tắc về nghĩa vụ một cách trừu tượng trong hình thức phổ quát của nó, mà luôn luôn có sẵn nó trên thực tế và sử dụng nó như chuẩn mực của phán đoán (CSSĐ, tr. 403, tr. 15). Quan năng phán đoán thực thụ (Urteilskraft: Năng lực phán đoán) tạo ra những phán đoán thấu gồm dựa theo những nguyên tắc thuần lý đang hiện diện và được phát biểu một cách rõ ràng.

Trong PPNLPĐ, Kant cố gắng mang hai chức năng này của năng lực phán đoán lại với nhau bằng một “nguyên tắc tiên nghiệm chủ quan”. Kiến trúc của cuốn phê phán thứ ba được xác định bằng sự tìm kiếm một nguyên tắc sẽ đi giữa nghiên cứu thiên về chức năng phân biệt một cách thái quá về năng lực phán đoán thẩm mỹ của những nhà lý thuyết Anh về sở thích với phiên bản thiên về chức năng thấu gồm một cách thái quá của trường phái Mỹ học Wolff. Kant thừa nhận rằng việc xác lập một nguyên tắc như vậy – vốn có thể không cần viện đến những

khái niệm – là “một công việc đi liền với những khó khăn rất lớn”, và ông hy vọng rằng sự tối tăm của giải pháp của ông sẽ được cải thiện bằng sự xác đáng trong “*luận điểm*” của ông “*về nguyên tắc ấy*” (PPNLPD, Lời tựa). Luận điểm sau cùng về một nguyên tắc tiên nghiệm chủ quan của quan năng phán đoán đã đánh dấu một điểm khởi hành trong triết học phê phán, chứa đựng *sensus communis* [cảm quan chung], sự vui sướng trong sự thông giao liên chủ thể, và những sản phẩm sáng tạo của tài năng thiên bẩm [genius]. Ở đó, Kant đã phát triển một quan niệm về năng lực phán đoán phản tư, trong đó quy tắc của sự phán đoán được rút ra từ sự phản tư về những cái đặc thù, và quy tắc của tính sáng tạo độc đáo, ở đó quy tắc của sự phán đoán có thể bị bác bỏ hoặc bị biến đổi bằng sự ngoại lệ.

Trong những năm gần đây, các phương diện khác nhau của “nguyên tắc tiên nghiệm chủ quan” của Kant về năng lực phán đoán đã là chủ đề của cuộc tranh cãi trong bối cảnh của thuyết Hậu-hiện đại [post-modernism]. Phần lớn cuộc tranh cãi bên trong và chống lại thuyết Hậu-hiện đại được tiến hành xoay quanh vấn đề tranh cãi về năng lực phán đoán, và mối quan hệ của nó với sự vui sướng, tính liên chủ thể, sự phân biệt và sự khác biệt. Điều này đã dẫn đến một sự xem xét lại nghiêm cứu của Kant về năng lực phán đoán trong PPNLPĐ của những triết gia như Arendt (1989), Derrida (1978), Habermas (1985) và Lyotard (1983, 1991). Điều này không những đã làm mới lại việc lý giải văn bản của Kant, mà còn dẫn đến một sự xem xét lại vị trí của ông bên trong truyền thống triết học “hiện đại”.

Hoàng Phú Phương dịch

Phán đoán hay mệnh đề tất nhiên (các) [Đức: apodiktisches Urteil; Anh: apodeictic judgement or propositions]

Xem thêm: Hiện thực, Phạm trù (các), Chắc chắn, Ý thức, Cho-là-đúng, Phán đoán, Nhận thức, Tất yếu

Các phán đoán hay các mệnh đề tất nhiên là những phán đoán hay mệnh đề “gắn liền với ý thức về tính tất yếu của chúng” (PPLTTT B 41). Chúng được đối lập với những phán đoán nghi vấn và xác định; cả ba phán đoán này tương ứng với các phạm trù tình thái: khả thể (nghi vấn), hiện thực (xác định) và tất yếu (tất nhiên). Mỗi một phán đoán được đặc trưng bởi một thể cách có tính chất khu biệt về sự bằng lòng chủ quan hay “ý thức về”, yêu sách về chân lý hay sự “cho-là-đúng” (Fürwahrhalten) của một phán đoán. Ý thức này là tất yếu, xác định hoặc là nghi vấn: cái thứ nhất là sự chắc chắn của một phán đoán, cái thứ hai là sự không chắc chắn nhưng lại đầy đủ một cách chủ quan, cái thứ ba là sự không chắc chắn và không đầy đủ một cách khách quan. Sự chắc chắn là đặc tính cho-là-đúng của nhận thức khách quan và phổ quát; nó mang lại sự nhận thức chắc chắn một cách tất nhiên. Sự không chắc chắn nhưng đầy đủ về mặt chủ quan là cái gì *được tin* là đúng, nghĩa là, đạt được niềm tin khẳng định, trong khi sự không chắc chắn và cũng không đầy đủ thì chính là việc [tự] cho là đúng một cách nghi vấn, và chỉ đạt được tư kiến.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Phán đoán phân đôi [Đức: disjunktives Urteil; Anh: disjunctive judgement]

Xem thêm: Loại suy, Cộng đồng tương tác, Phán đoán, Tương quan, Bảng các phán đoán/Bảng các phạm trù

Phán đoán phân đôi là phán đoán thứ ba trong các phán đoán về tương quan được trình bày trong “Bảng các phán đoán” của PPLTTT (A70/71) – xem bảng 1 trong CÁC PHẠM TRÙ. Nó được định nghĩa như là chứa đựng “mối quan hệ giữa hai hay nhiều mệnh đề trái ngược nhau, nhưng không phải là mối quan hệ về hệ quả mà chứa đựng mối quan hệ của sự đối lập lôgic, trong chừng mực lĩnh vực của mệnh đề này loại trừ lĩnh vực của mệnh đề kia, nhưng đồng thời cũng bao hàm mối quan hệ của cộng đồng tương tác, trong chừng mực mọi mệnh đề gộp chung

lại sẽ lấp đầy lĩnh vực của nhận thức” (PPLTTT A 73/B 99). Hình thức này của phán đoán có đặc tính là “một cộng đồng tương tác nào đó của các nhận thức, thể hiện ở chỗ các nhận thức ấy vừa loại trừ lẫn nhau, nhưng qua đó vừa xác định nhận thức đúng đắn trong cái toàn bộ” (A74/B99). Ví dụ về một phán đoán như thế là: “Thế giới tồn tại hoặc là do một ngẫu nhiên mù quáng, hoặc là do sự tất yếu nội tại, hoặc là do một nguyên nhân từ bên ngoài”. Phán đoán này là phán đoán phân đôi, vì tất cả những mệnh đề này gộp lại tạo nên toàn bộ lĩnh vực của nhận thức có thể có về sự tồn tại của thế giới, thế nhưng các mệnh đề này lại loại trừ lẫn nhau.

Kant dùng bảng các phán đoán để rút ra các phạm trù, từ các phạm trù này ông tiến xa hơn rút ra các sơ đồ (các niệm thức) và các nguyên tắc. Phán đoán phân đôi, theo đó mang lại phạm trù thứ ba về tương quan, cụ thể là cộng đồng tương tác, sơ đồ về “sự tác động qua lại” và nguyên tắc của loại suy thứ ba của kinh nghiệm, là nguyên tắc phát biểu rằng những bản thể cùng-tồn tại bị chi phối bởi quy luật của sự tác động qua lại hay cộng đồng tương tác.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Phán đoán phân tích [Đức: analytisches Urteil; Anh: analytical judgement]

Xem thêm: Phân tích (sự), Phán đoán (sự, năng lực), Thuyết duy lý, Phán đoán tổng hợp tiên nghiệm

Sự phân biệt giữa phán đoán tổng hợp tiên nghiệm và phán đoán phân tích [tiên nghiệm] là trung tâm trong triết học lý thuyết của Kant và được phát triển từ phê phán thời kỳ đầu của ông về triết học duy lý của trường phái Wolff. Trong quá trình vạch trần những thiếu sót của triết học này, Kant phân biệt tỉ mỉ giữa phán đoán tổng hợp và phán đoán phân tích. Các triết gia trường phái Wolff xem mọi phán đoán như thế chúng đều có tính phân tích, trái lại Kant khẳng định chúng chỉ là một loại phán đoán đặc biệt mà ông đặt tương phản với loại phán đoán riêng biệt là những phán đoán tổng hợp. Sau này, ông ghi chú trong cuốn P rằng “dù nguồn gốc hay hình thức lôgic của chúng có là gì đi nữa, thì vẫn có một sự phân biệt giữa các phán đoán, chẳng hạn như đối với nội dung của chúng, mà dựa theo đó thì chúng chỉ đơn thuần có tính giải thích chứ không thêm được gì vào nội dung của nhận thức, hoặc có tính mở rộng làm tăng nhận thức đã được mang lại: cái trước có thể được gọi là phán đoán *phân tích*, cái sau là phán đoán *tổng hợp*” (P §2).

Đặc điểm phân biệt chính yếu của phán đoán phân tích là vị ngữ của chúng “phụ thuộc vào chủ ngữ” như cái gì đó đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm (dù một cách kín đáo)” (PPLTTT A6/ B10). Những chủ ngữ của các phán đoán phân tích “chứa đựng sẵn” những vị ngữ của chúng, dù là một cách kín đáo hoặc “còn hỗn độn”. Điều rút ra từ đặc điểm cơ bản này là trong hành vi tạo ra một phán đoán phân tích, “vị ngữ không bổ sung gì cho khái niệm của chủ ngữ, mà chỉ tách nó ra thành những khái niệm nhỏ [bộ phận] vốn đã được suy tưởng sẵn trong chủ ngữ, dù còn hỗn độn” [A7/B11]. Một phán đoán như thế “rõ ràng là chỉ đơn thuần” đóng vai trò “trình bày và khẳng định cái gì đã được suy tưởng và được chứa sẵn trong khái niệm đã cho” (OD tr. 228, tr. 141). Thông qua tất cả những việc “tách rời”, “trình bày” và “khẳng định” nội dung thực sự của khái niệm đã cho này, phán đoán phân tích bị chi phối bởi nguyên tắc mâu thuẫn: “Vì vị ngữ của một phán đoán phân tích khẳng định đã được suy tưởng trong khái niệm của chủ ngữ rồi, do đó nó không thể bị phủ nhận mà không có mâu thuẫn” (P § 2).

Nghiên cứu của Kant về sự phân biệt giữa các phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp dựa trên sự khác biệt giữa nội dung của chúng. Vị ngữ của phán đoán tổng hợp thêm vào cho chủ ngữ cái gì đó, trong khi vị ngữ của phán đoán phân tích chỉ đơn giản là rút ra cái gì đó đã có sẵn trong chủ ngữ. Trong suốt thế kỷ XIX, nhiều ứng viên khác nhau xuất hiện như nguồn suối cho các phán đoán tổng hợp gồm các nhân tố sinh lý học, tâm lý học, và xã hội học và cả những sự suy tư trừu tượng về giá trị và tính giá trị hiệu lực vốn rất được những người theo thuyết Kant-mới yêu thích. Frege trong cuốn *Các nền tảng của số học* đã cách mạng hóa câu hỏi về phán đoán và làm xói mòn sự phân biệt của Kant bằng cách chuyển từ vấn đề nội dung sang vấn đề “biện minh cho những sự khẳng định” (Frege, 1950, § 3). Sự phát triển này đã chuyển

sự quan tâm ra khỏi nội dung của những phán đoán, và dẫn đến việc phản bác logic học siêu nghiệm của Kant.

Bước đi cấp tiến chống lại sự phân biệt của Kant giữa phán đoán phân tích và tổng hợp đã được báo trước từ những phê bình sớm nhất đối với Kant, bắt đầu với Eberhart và Maimon, những người đã cho rằng triết học phê phán đứng vững hoặc sụp đổ cùng với sự phân biệt này. Tuy nhiên, thật ra sự phân biệt này ra đời từ sự phê phán của Kant đối với trường phái triết học Wolff và không gì khác hơn là một công thức cho sự phê phán ấy; nó là một kết quả của triết học phê phán chứ không phải là giả định nền tảng của triết học phê phán.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Phán đoán phản tư (năng lực) [Đức: reflektierende Urteilskraft; Anh: reflective judgement]

Xem thêm: Phán đoán xác định, Phán đoán, Phản tư

Trong *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ nhất và thứ hai của cuốn PPNLPĐ, Kant phân biệt giữa hình thức phán đoán xác định và hình thức phán đoán phản tư. Năng lực phán đoán nói chung được mô tả như “quan năng suy tưởng cái đặc thù như là được chứa đựng bên dưới cái phổ biến. Nếu cái phổ biến đã được mang lại, thì năng lực phán đoán làm công việc thu gom cái đặc thù vào dưới cái phổ biến ấy được gọi là năng lực phán đoán *xác định*” (PPNLPĐ, § IV). Mặt khác, nếu “[chỉ] cái đặc thù đã được mang lại và còn phải đi tìm cái phổ biến cho nó, thì bây giờ, năng lực phán đoán sẽ đơn thuần là *phản tư*” (sdd). Năng lực phán đoán phản tư “có nhiệm vụ đi từ cái đặc thù trong Tự nhiên tiến lên đến cái phổ biến” và, Kant nói, “lại cần đến một nguyên tắc”. Nguyên tắc này không thể là một nguyên tắc phổ biến, vì điều này hẳn sẽ tạo thành phán đoán xác định, nhưng được Kant định vị trong việc năng lực phán đoán đề xuất cho chính nó nguyên tắc phản tư của “tính hợp mục đích của tự nhiên”.

Trong PPNLPĐ (DN I) §V – “Về năng lực phán đoán phản tư” – Kant còn nói rõ hơn nhiều. Ông cho rằng năng lực phán đoán được xem hoặc như một năng lực phản tư về một biểu tượng đã được mang lại dựa theo một nguyên tắc, hoặc như một năng lực tạo nên các khái niệm xác định bằng một sự hình dung thường nghiệm. Cái trước “so sánh và nối kết những biểu tượng được mang lại hoặc với những biểu tượng khác, hoặc với các quan năng nhận thức của con người...”, trong khi cái sau niệm thức hóa các khái niệm được mang lại. Trong trường hợp trước, ở đó không khái niệm thích hợp nào được mang lại để năng lực phán đoán tiến hành một cách phản tư, hoặc bằng cách so sánh và nối kết các khái niệm lại với nhau dựa theo “một nguyên tắc phổ biến nhưng bất định về một trật tự có hệ thống và có mục đích của tự nhiên – gọi là Kỹ năng hay nghệ thuật của tự nhiên”, hoặc bằng sự so sánh và nối kết những khái niệm ấy với sự tương tác hài hòa của các quan năng nhận thức [giác tính và trí tưởng tượng]” (§V). Cái trước mang lại các phán đoán mục đích luận phản tư, cái sau mang lại các phán đoán thẩm mỹ phản tư. Phân tích pháp và biện chứng pháp về các phán đoán này hình thành hai chương chính của PPNLPĐ.

Kant đôi lúc gợi ý trong PPNLPĐ rằng các phán đoán phản tư theo nghĩa nào đó là ưu việt hơn phán đoán xác định. Chính chúng mới tạo thành nhịp cầu nối giữa ba lĩnh vực: lý tính lý thuyết, lý tính thực hành và năng lực phán đoán. Gợi ý này tỏ ra rất có ích, với các tác giả như Schelling (1800) và Nietzsche (1901) nỗ lực phát triển xa hơn những ẩn ý của Kant về tiềm lực của một siêu hình học hậu-phê phán đặt cơ sở trên năng lực phán đoán phản tư. Chủ đề này đã quay trở lại nổi bật trong tác phẩm của Arendt (1989) – bà quan niệm về phán đoán chính trị dựa trên phán đoán phản tư – và cùng với Lyotard (1983), người đã sử dụng phán đoán phản tư như một phương tiện tra hỏi những cấu trúc phán đoán xác định, giáo điều nhan nhản trong các xã hội hiện đại. Cả hai nhà tư tưởng này đều rất phấn khích trước tiềm năng tăng cường sự tự do được bao hàm trong việc tạo ra các phán đoán mà không có một quy luật có sẵn.

Châu Văn Ninh dịch

Phán đoán tổng hợp tiên nghiệm [Đức: synthetische Urteile a priori; Anh: synthetic a priori judgement]

Xem thêm: Tiên nghiệm, Phán đoán phân tích, Phán đoán, Thuần túy, Tổng hợp

Một trong những chủ đề trung tâm trong các trước tác tiền-phê phán của Kant là sự phân biệt giữa các cơ sở logic và cơ sở hiện thực của phán đoán. Kant phê phán lặp đi lặp lại Wolff vì đã quy giản mọi phán đoán vào các cơ sở logic của chúng, tức các cơ sở bị chi phối bởi nguyên tắc mâu thuẫn, vì thế đã làm ngơ sự kiện rằng một số phán đoán có thêm “các cơ sở hiện thực” bị chi phối bởi các nguyên tắc khác. Lập trường phê phán thời kỳ đầu này đã phát triển thành sự đối lập có tính phê phán giữa phán đoán phân tích và phán đoán tổng hợp, cái trước bị chi phối bởi nguyên tắc mâu thuẫn (xem PPLTTT A 150/B 190), và cái sau bị chi phối bởi nguyên tắc rằng “đối tượng nào cũng phục tùng những điều kiện tất yếu của sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của trực quan trong một kinh nghiệm khả hữu” (PPLTTT A 158/B 197). Một phán đoán phân tích là có tính giải thích: nó không thêm gì cho chủ ngữ thông qua thuộc từ của phán đoán, vì thuộc từ “vốn đã được suy tưởng sẵn trong chủ ngữ (dù còn hỗn độn)” (PPLTTT A 7/B 11, xem thêm SL §2). Một phán đoán tổng hợp, trái lại, là có tính “mở rộng” và thêm vào “cho các khái niệm của chủ ngữ vốn chưa được suy tưởng trong chủ ngữ và dù có phân tích bao nhiêu đi nữa cũng không thể rút ra được” (PPLTTT A 7/ B 11).

Trong SL, Kant tuyên bố rằng có hai hình thức phán đoán tổng hợp: phán đoán tổng hợp hậu nghiệm và phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, nhưng ông tập trung hầu hết vào phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Trong PPLTTT, “vấn đề chủ yếu của Triết học siêu nghiệm” được mô tả qua câu hỏi “*làm thế nào để những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm có thể có được?*” (PPLTTT, B 73, xem thêm PPNLPĐ § 36). Vấn đề này sau này được mô tả trong PH như “viên đá tảng phòng vệ không thể thiếu được mà mọi nhà siêu hình học giáo điều phải đặt ra một cách không thể tránh được” (tr. 226, tr. 139). Có hai yếu tố cấu thành phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, đó là các trực quan thuần túy tiên nghiệm và các khái niệm thuần túy tiên nghiệm. Những phán đoán như thế chỉ được cho là có thể có khi có thể chứng tỏ rằng hai yếu tố tiên nghiệm ấy có thể được tổng hợp trong một phán đoán. Để chứng tỏ rằng các phán đoán như thế là có thể có được, Kant phải xác lập trước hết rằng có những khái niệm tiên nghiệm và những trực quan tiên nghiệm, và những cái này có thể tổng hợp được. Đây là hai nhiệm vụ tạo nên phần lớn sự phân tích trong “*Học thuyết siêu nghiệm về các Yếu tố*” [cơ bản của nhận thức] .

Các mô thức thuần túy, tiên nghiệm của trực quan, tức không gian và thời gian, là “hai nguồn nhận thức, từ đó ta có thể rút ra những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm khác nhau” (PPLTTT A 38/B 55). Tự mình, chúng không thể mang lại những điều kiện khả thể cho các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm; điều này chỉ có thể xảy ra khi chúng được liên kết với các khái niệm tiên nghiệm. Tự mình, các khái niệm lẫn các phạm trù thuần túy tiên nghiệm đều không mang lại các điều kiện tất yếu cho khả thể của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, vì “một mệnh đề tổng hợp chỉ dựa nhờ vào các khái niệm đơn thuần sẽ không bao giờ thành công” (PPLTTT B 289). Vì lý do này, ta không thể có “những nhận thức tổng hợp tiên nghiệm về những sự vật nói chung” như môn Bản thể học đã yêu sách được (A 247/B 303). Do đó, các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm phải mang các yếu tố trực quan và các yếu tố khái niệm lại với nhau, với các trực quan tiên nghiệm chứa đựng “những gì không thể phát hiện được trong khái niệm nhưng lại được tìm thấy *một cách tiên nghiệm* ở trong trực quan tương ứng với khái niệm và có thể nối kết với khái niệm một cách tổng hợp” (B 73). Phương cách mà Kant đạt đến điều này là bằng cách không những chỉ ra rằng các phán đoán như thế chỉ được phép “ở trong quan hệ với những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu” mà ông còn chỉ ra xa hơn rằng chúng thực sự là “những nguyên tắc cho khả thể của kinh nghiệm này” (B 410). Điều này có nghĩa là các điều kiện cho khả thể của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm gồm các nguyên tắc thống nhất các yếu tố khái niệm và các yếu tố trực quan, và được tiền giả định bởi những hành vi riêng biệt của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Theo cách nói của Kant, “bằng cách đó, những phán đoán tổng hợp *tiên nghiệm* mới có thể có được khi ta liên hệ [áp dụng] những điều kiện mô thức của trực quan *tiên nghiệm* , sự tổng hợp của trí tưởng tượng, và sự thống nhất tất yếu

của sự tổng hợp ấy trong một thông giác siêu nghiệm với một nhận thức có thể có của kinh nghiệm nói chung” (A 158/B 197). Mối liên kết này giữa các trực quan, các khái niệm và sự trình bày các khái niệm ra cho trực quan thông qua trí tưởng tượng là lời đáp cho câu hỏi liệu các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm có thể có được không, một câu trả lời đã hình thành cốt lõi của triết học phê phán và được tổng kết thành công thức “những điều kiện cho *khả thể của kinh nghiệm* nói chung cũng đồng thời là những điều kiện cho *khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm* ” (PPLTTT A 158/B 197).

Trần Thị Ngân Hà dịch

Phán đoán xác định (năng lực) [Đức: bestimmende Urteilkraft; Anh: determinant judgement]

Xem thêm: Phân tích, Phạm trù (các), Phán đoán, Phán đoán phản tư, Phản tư (sự), Niệm thức (thuyết), Thâu gồm (sự)

Trong PPNLPĐ, Kant đối lập năng lực phán đoán xác định với năng lực phán đoán phản tư bằng hai phương cách để “suy tưởng cái đặc thù như là được chứa đựng bên dưới cái phổ biến” (PPNLPĐ §IV). Ở năng lực phán đoán xác định, “cái phổ biến (quy tắc, nguyên tắc, quy luật) đã được mang lại” (sdd) và năng lực phán đoán thâu gồm cái đặc thù vào dưới cái phổ biến ấy. Ngược lại, ở năng lực phán đoán phản tư, chỉ cái đặc thù là được mang lại và còn phải đi tìm cái phổ biến cho nó thông qua một quá trình phản tư. Năng lực phán đoán xác định là có tính thâu gồm, có nghĩa là “nó không cần phải tự suy tưởng lấy một quy luật cho riêng mình để có thể đặt cái đặc thù trong tự nhiên vào dưới cái phổ biến” (sdd). Nó không có sự tự trị và cũng không có “tính đơn đề một cách độc lập (monothetic)” “vì nó chỉ đơn thuần *thâu gồm* vào dưới các định luật hay các khái niệm đã cho như là vào dưới các nguyên tắc” (PPNLPĐ §69). Các phán đoán xác định như thế được minh họa bằng các phán đoán lý thuyết trong PPLTTT, trong đó các khái niệm của giác tính là các khái niệm và các quy luật đã được mang lại và thâu gồm những cái đặc thù của cái đa tạp của trực quan thông qua thuyết niệm thức và các nguyên tắc.

Cù Ngọc Phương dịch

Phân khoa/Quan năng [Đức: Fakultät; Anh: faculty] → Quan năng

Phân tích (sự) [Đức: Analyse; Anh: analysis]

Xem thêm: Phân tích pháp, Toán học, Phương pháp, Tổng hợp

Trong công trình của mình, Kant kết hợp hai nghĩa của *Analyse* : một nghĩa được rút ra từ hình học Hy Lạp, nghĩa kia từ vật lý học và hóa học hiện đại [thời ông]. Cả hai nghĩa vẫn gần với nghĩa Hy Lạp nguyên thủy về sự phân tích như là một “ *sự nói lỏng ra* ” hay “ *tháo rời ra* ”, nhưng mỗi nghĩa tiến hành theo những cách khác nhau. Cái trước tiến hành “ *một cách tiên đề hóa* ” bằng cách giả định một mệnh đề là đúng và đi tìm một chân lý đã biết khác có thể diễn dịch ra mệnh đề ấy. Cái sau tiến hành bằng cách phân giải những tổng thể phức hợp thành những yếu tố của chúng.

Diogenes Laërtius nhắc đến Platon “là người đầu tiên đã giải thích cho Leodamus ở đảo Thasos phương pháp giải quyết các vấn đề bằng sự phân tích” (1925, *Peri biōn dogmatōn kai apophthegmatōn tōn en philosophia eudokimēsantōn* [Những cuộc đời, những lời giảng dạy và những câu nói của các Triết gia nổi tiếng], tập I, tr. 299). Điều này không liên quan đến phương pháp phân chia tổng quát của Platon như đã được Proclus [1] nhấn mạnh trong *Bản về Quyển I trong tác phẩm Các yếu tố của Euclid*, ở đó sự phân tích được trình bày như một phương pháp nghiên cứu bằng các bổ đề [lemmas] (Proclus, 1970, tr. 165). Phương pháp phân tích hình học này được Arnauld trình bày rõ nhất trong *La logique ou l'Art de penser* [Lôgic học hay Nghệ

thuật Tư duy]: khi đối mặt với một vấn đề phải giải quyết, các nhà hình học thừa nhận [tính] chân lý của mệnh đề và kiểm tra các hệ luận của giả định này. Họ kết luận rằng cái được giả định thực tế sẽ là đúng, nếu trong suốt tiến trình kiểm tra họ đạt đến được một chân lý rõ ràng nào đó mà, từ chân lý này, có thể suy ra giả định ấy như một hệ luận tất yếu (Arnauld, 1662, tr. 308). Sau khi tìm ra “*chân lý rõ ràng*”, thì việc chứng minh mệnh đề có thể được trình bày lại một cách tổng hợp.

Phương pháp phân tích hình học riêng biệt được gán cho Platon song hành với một nghiên cứu tổng quát hơn bắt nguồn từ Vật lý học của Aristoteles. Trong *Về sự sinh thành và sự tiêu vong* [Latinh: *De Generatione et Corruptione*], Aristoteles mô tả một “*sự phân tích*” (mà ông cũng gán cho Platon) đi từ những cái phức hợp đến các yếu tố: “Platon mang sự phân tích của ông về “các yếu tố” trở lại với “các mặt phẳng” – dù chúng có là các vật rắn đi nữa” (Aristoteles, 1941, 329a, 24). Truyền thống Aristoteles đã nhấn mạnh phương cách phân tích này, sử dụng nó để biện minh cho việc chuyển từ Vật lý học sang Siêu hình học. Chẳng hạn, Aquinas đã mô tả “mục đích tối hậu của sự phân tích” là “đạt đến được các nguyên nhân tối hậu và đơn giản nhất, tức các bản thể tách biệt”, hay nói khác đi, là “xét tồn tại và các thuộc tính của tồn tại như là tồn tại” (Aquinas, 1986, tr. 72). Ở đây cũng thế, phân tích được đối lập với tổng hợp: phân tích đi từ “*các kết quả đến các nguyên nhân*”, còn tổng hợp thì đi từ “*các nguyên nhân đến các kết quả*”.

Dường như Descartes đã đề xuất một sự kết hợp nghĩa hình học và nghĩa quy giản của sự phân tích trong *Thư hồi đáp sự phản bác thứ hai*. Ông viết: “Sự phân tích chỉ ra cách thức đúng mà nhờ đó một sự vật được khám phá một cách có phương pháp (tức sự phân tích hình học) và, nếu có thể được, rút ra kết quả từ nguyên nhân (tức sự phân tích vật lý học)” (Descartes, 1968, Tập II, tr. 48). Ông cũng gợi ý rằng những người cổ đại che giấu phương pháp phân tích của họ đằng sau sự trình bày tổng hợp của họ như các tiên đề, các định đề và các định nghĩa. Khác với Aquinas và di sản kinh viện, Descartes không thấy có bất kỳ sự chuyển tiếp êm thấm nào giữa sự phân tích của Vật lý học và của Siêu hình học. “*Các ý niệm căn bản*” của siêu hình học “*mâu thuẫn*” lại với các giác quan, và vì thế chỉ có thể được phân tích chứ không được mang lại như một biểu tượng tổng hợp. Descartes bình luận: “Đây là lý do tại sao sách của tôi mang hình thức là các suy niệm chứ không phải là những sự bàn thảo triết học hay các định lý và các vấn đề của một nhà hình học”, mặc dù ông hẳn đã tỏ ra là không nhất quán về điểm này.

Theo sau Descartes, sự kết hợp giữa phân tích hình học và phân tích vật lý học được xem là đương nhiên, mặc dù vẫn có những sự phát triển xa hơn. Spinoza, trong một bức thư gửi Heinrich Oldenburg, nhắc đến sự phân tích hóa học của Boyle về Kali nitrat [KNO_3], một thí nghiệm không chỉ nhằm đến việc phá bỏ các học thuyết kinh viện về bản thể, mà còn đến việc du nhập ẩn dụ về sự phân tích hóa học vào trong triết học. Newton và Leibniz cũng mở rộng nghĩa của sự phân tích để bao hàm sự phát triển của họ về phép tính. Trong *Principia mathematica* [*Các nguyên lý toán học*], Newton che giấu “*phương pháp*” phân tích “*về các vi phân*” của mình đằng sau một sự trình bày tổng hợp hình học, trong khi Leibniz công khai nỗ lực mở rộng “*sự phân tích*” để bao hàm *analysis situs* [*phân tích vị trí*], một điềm báo trước của Tô pô học [Topology] (1976, tr. 254 - 259).

Trong khi mọi sự thay đổi này về nghĩa của sự phân tích đã cung cấp cho Kant cách dùng của thuật ngữ này [analysis], thì điều này bị chi phối chính yếu bởi một sự xóa bỏ không chỉ sự phân tích hình học và vật lý học mà còn xóa bỏ cả các phương pháp khám phá và trình bày. Trong THTN, Kant phân biệt giữa Toán học và Triết học bằng các phương pháp của chúng trong việc đạt đến sự chắc chắn: Toán học sử dụng phương pháp tổng hợp; triết học sử dụng phương pháp phân tích (THTN, tr. 276, 248). Triết học phân tích các khái niệm “*mù mờ và được xác định một cách không đầy đủ*”, và tiến hành qua hai giai đoạn: trước hết làm sáng tỏ các đặc tính của chúng và sau đó xác định mối quan hệ qua lại của các đặc tính đó.

Ở giai đoạn này, Kant giới hạn triết học vào sự phân tích, khi ông phê phán việc Wolff sử dụng hình thức hình học của sự trình bày tổng hợp. Trong khi tránh việc trình bày theo kiểu hình học, thì phân tích triết học, với tư cách là một phương pháp khám phá, lại đi theo các

trình tự có tính tiên đề của sự phân tích hình học. Kant minh họa phương pháp phân tích bằng ví dụ về thời gian: “Ý niệm về thời gian phải được kiểm tra trong mọi loại quan hệ nếu các dấu hiệu đặc trưng của nó được khám phá bằng biện pháp phân tích [sự làm sáng tỏ]: các dấu hiệu đặc trưng khác nhau đã được trừu tượng hóa phải được kết hợp lại với nhau để xem liệu chúng có mang lại một khái niệm tương xứng [sự quy định] hay không” (THTN, tr. 277, 249). Bằng cách tiến hành thông qua những ví dụ, những đặc tính và những sự kết hợp mang tính giả thuyết, Kant theo đuổi – giống như các nhà hình học – việc khám phá các yếu tố bản chất. Ông cho rằng việc sử dụng bất kỳ trình tự nào khác là phụ thuộc vào “*sự tình cờ may mắn*” nhờ đó các đặc tính và các sự quy định được mang lại tỏ ra là những đặc tính và những sự xác định đúng.

Kant làm rõ sự phân biệt giữa phân tích hình học và phân tích vật lý học trong LV, khi ông đặt ngang hàng sự phân tích triết học với sự phân tích quy giản. Sự phân tích triết học không đơn thuần tiến hành từ các kết quả đến các nguyên nhân, mà thay vào đó là khám phá các bộ phận khả hữu của một khái niệm được mang lại thông qua giả thuyết: “Sự phân tích, xét theo nghĩa đầu tiên của nó, là một sự quy thoái từ *cái được đặt nền tảng đến cái nền tảng*, trái lại, xét theo nghĩa thứ hai, là một sự quy thoái từ *một cái toàn bộ đến các bộ phận khả hữu hoặc trung gian của nó*” (LV §1). Sự phân tích triết học không tiến hành để tìm kiếm một [quan hệ] thứ bậc nhân quả hay mang tính nguyên tắc, mà thông qua thí nghiệm và giả thuyết để tìm cách xác định các đặc tính sơ đẳng [các chất cơ bản] và các sự kết hợp khả hữu của chúng.

Hình thức hình học của sự phân tích thấm nhuần sâu sắc trong cuốn PPLTTT, mặc dù trong SL, sự hiện diện của nó đã bị che khuất bằng sự phân biệt của Kant giữa các hình thức trình bày mang tính tổng hợp và mang tính phân tích. Trong SL, Kant mô tả cuốn PPLTTT như “*được tiến hành theo phong cách tổng hợp*” và cuốn SL như “*được phác họa theo phương pháp phân tích*”. Thực ra, hai phương cách trình bày đi theo các hướng khác nhau: một đi từ “*các nguyên tắc đến các hệ luận, hay từ cái đơn giản đến cái đa hợp*” trong khi phương cách kia “*bắt đầu bằng cái có điều kiện và bằng cái gì được đặt nền tảng và tiếp tục cho đến các nguyên tắc*” (L, tr. 639). Sự phân tích như “*phương pháp khám phá*” đi theo một trình tự khác: giống như các nhà hình học Hy Lạp khám phá những sự chứng minh của họ bằng cách phân tích nhưng lại trình bày chúng một cách tổng hợp (PH, tr. 191, 111), thế nên, Kant cũng thực hiện các khám phá của ông thông qua sự phân tích, nhưng trình bày chúng trong hình thức tổng hợp.

Do đó, sự phân tích được trình bày trong PPLTTT như một trình tự mang tính tiên đề: giả định các hình thức của các phán đoán, rồi sau đó xác định các yếu tố và các sự nối kết làm cho chúng có thể có được. Vì vậy, trong “*Lời dẫn nhập*”, sự phân tích được phân biệt với “*học thuyết*” (tức cái sẽ là một hình thức của sự trình bày), và được mô tả như là một “*phê phán siêu nghiệm*”, “*một hòn đá thử về giá trị hoặc vô giá trị của mọi nhận thức tiên nghiệm*” (PPLTTT, A 12/ B 36). Sự phân tích tiến hành bằng cách đặt giả thuyết cho các đặc tính và các sự nối kết khả hữu để xem chúng tương hợp với nhau như thế nào.

Phương thức phân tích này được minh họa bằng sự diễn dịch trong “*Ấn bản B*”, bắt đầu bằng việc khám phá rằng “*sự nối kết*” hay tính chất của sự nối kết khái niệm và trực quan là mang tính nền tảng. Sau đó, Kant phân tích sự nối kết và phát hiện trong sự nối kết này “*tác vụ của một chủ thể*” và một sự thống nhất vượt ra khỏi phạm trù. Dựa theo sự khám phá các đặc tính này, cần thiết phải đặt giả thuyết về những sự quy định, hay về những mối quan hệ giữa chúng, nhờ đó Kant lần theo “*manh mối*” của bảng các phán đoán. Ông thêm vào một vòng xoắn đặc trưng sâu sắc hơn bằng cách khẳng định rằng nếu sự phân tích thực hiện việc phân tích chính nó, ắt nó sẽ thấy chính nó được cấu thành bởi sự nối kết “*vì chỉ nhờ có giác tính đã nối kết mới mang lại cho năng lực biểu tượng một cái gì đó để có thể phân tích*” (PPLTTT B 130).

Thuật ngữ “phân tích” được sử dụng rộng rãi ở thế kỷ XX và thường được phóng chiếu ngược trở lại Kant một cách không chính đáng. Hầu hết cách dùng đương đại, trích lời của Wittgenstein, “*dao động giữa khoa học tự nhiên và ngữ pháp*” (Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, 1953, §392) và phần lớn là coi nhẹ phương pháp hình học của sự phân tích mà Kant sử dụng. Freud, chẳng hạn, trong khi cho rằng cách sử dụng thuật ngữ “*phân tích*” của

ông là giống với [sự phân tích] hóa học, thì cũng giống như Kant khi tìm kiếm các “*đặc tính*” được làm sáng tỏ và “*các quan hệ xác định của chúng*”: “chúng tôi chỉ ra cho bệnh nhân những động cơ mang tính bản năng này, tức những điều đang xuất hiện trong các triệu chứng của họ và là những điều mà cho đến nay họ vẫn chưa ý thức được – cũng giống như một nhà hóa học cô lập bản chất nền tảng, “nguyên tố” hóa học khỏi [chất] muối mà trong đó nguyên tố này đã được kết hợp với các nguyên tố khác” (Laplanche và Pontalis, 1973, tr. 368). Chương trình “*nghiên cứu ngữ pháp*” gây nhiều ảnh hưởng của Wittgenstein đã phân tích các hình thức diễn đạt thông qua một tiến trình “giống như một tiến trình tháo rời một sự vật ra” (Wittgenstein, 1953, §90) mặc dù không giống như Kant và Freud, Wittgenstein không tìm kiếm “*các đặc tính*” hay “*các [chất] muối*” tương tự mà hài lòng với việc nêu ra các mối quan hệ nhất định. Tuy nhiên, sự phân tích toán học (ví dụ, sự nghiên cứu về các tính chất của các hàm liên tục), ít liên quan với Kant và có dấu vết phả hệ học của nó trong hình học và sự phát triển phép tính của Descartes.

Hoàng Phú Phương dịch

Phân tích pháp [Đức: Analytik; Anh: analytic]

Xem thêm: Phân tích, Biện chứng pháp, Bản thể học, Nguyên tắc, Lý tính

Tác phẩm của Aristoteles bàn về suy luận chứng minh được biết dưới hai tiêu đề là *Phân tích pháp I* và *Phân tích pháp II*, quyển trước phân tích tam đoạn luận, quyển sau phân tích những điều kiện của nhận thức chứng minh. Cùng với quyển *Các phạm trù*, *Về sự diễn giải*, *Tôpika* và *Các phản bác nguy hiểm*, chúng hình thành bộ *Organon (Công cụ)* gồm tập hợp các khảo luận lôgic học có ảnh hưởng, nổi tiếng trong truyền thống triết học. Vào thế kỷ thứ VI, chúng được Boethius chú giải kỹ lưỡng và được tái phát hiện ở Bắc Âu trong suốt thế kỷ XIII. Ảnh hưởng của chúng đã bị các nhà nhân văn Phục hưng thách thức lần đầu tiên và sau này là Ramus trong thế kỷ XVI. Ramus đã tìm cách phá vỡ sự bá quyền của bộ *Organon* bằng cách tổ chức lại Lôgic học dựa trên sự phân biệt tu từ học giữa “sự phát minh” ra các lập luận và “sự sắp xếp” của các lập luận ấy.

Phân biệt của Ramus vẫn được duy trì cả trong thời hồi sinh Aristoteles ở Đức thế kỷ XVII, XVIII. Lặp lại theo cách nói của Aristoteles, “sự phát minh” được hiểu như “phân tích pháp”, và “sự sắp xếp” như “biện chứng pháp”; cái đầu được cho là để “phát hiện” các yếu tố cơ sở của phán đoán, trong khi cái sau đưa ra sự sử dụng của chúng trong các tam đoạn luận có tính thuyết phục nhưng không nhất thiết có giá trị hiệu lực. Phạm vi của sự lược bỏ của Ramus và Aristoteles được thấy rõ trong việc Kant gán sự phân biệt giữa phân tích pháp và biện chứng pháp cho chính Aristoteles (L, tr. 534). Kant tiếp tục đi theo khung cơ sở này, [xem nó] như cấu trúc cho các nội dung của ba cuốn *Phê phán*. Nhiệm vụ của các Phân tích pháp phê phán là “thông qua sự phân tích, khám phá ra mọi hành động của lý tính mà chúng ta thực hiện trong sự suy tưởng” (L, tr. 531). Trong cuốn *Phê phán I*, chúng vạch ra “các khái niệm và các nguyên tắc” của lý tính lý thuyết; trong cuốn *Phê phán II* là các nguyên tắc của “lý tính thuần túy thực hành”; và trong cuốn *Phê phán III* là các nguyên tắc của quan năng phán đoán thẩm mỹ và quan năng phán đoán mục đích luận.

Phần “*Phân tích pháp siêu nghiệm*” của PPLTTT tạo thành Phần I của “*Lôgic học siêu nghiệm*”. Nó tháo rời “các công việc có tính hình thức của giác tính và lý tính thành những yếu tố cơ bản của nhận thức” và là một “bộ chuẩn tắc cho phán đoán” hay “hòn đá thử tiêu cực về chân lý” (PPLTTT A 60/ B 85). Nó đi trước Phần II của “*Lôgic học siêu nghiệm*”, tức “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*”, là một “lôgic học về ảo tượng” hay việc tìm cách mở rộng không chính đáng phán đoán vượt khỏi các đối tượng chính đáng của nó. Phân tích pháp được mô tả như “bộ phận của môn Lôgic học siêu nghiệm trình bày các yếu tố của nhận thức giác tính thuần túy và các nguyên tắc – mà nếu không có chúng thì không có đối tượng nào có thể suy tưởng được (PPLTTT A 62/ B 85), và do đó được phân chia thành một “*Phân tích pháp các khái niệm*” và một “*Phân tích pháp các nguyên tắc*”. Cái trước phát hiện các khái niệm cấu thành cái toàn

bộ của giác tính thuần túy bằng một sự diễn dịch, trong khi cái sau trình bày các điều kiện hay “các nguyên tắc” mà ta có thể nối kết các khái niệm một cách chính đáng với “cảm năng nói chung”. Với tư cách là sự trình bày “các quy tắc của giác tính cho sự trình bày về những hiện tượng”, phân tích pháp siêu nghiệm giữ vai trò của một “môn bản thể học tự cho là chuyên mang lại những nhận thức tổng hợp *tiên nghiệm* về những sự vật nói chung” (A 247/ B 303).

Phần “*Phân tích pháp về Lý tính thuần túy thực hành*” trong cuốn PPLTTH cũng mang lại một “phân tích pháp” hay “quy tắc về chân lý” cho các phán đoán thực hành, nhưng ở đây khung logic không thích hợp với nội dung của triết học luân lý. Tương tự, “các phân tích pháp” về năng lực phán đoán thẩm mỹ và năng lực phán đoán mục đích luận trong PPNLPĐ chứa đựng chất liệu rõ ràng vượt khỏi khung cơ sở của phân tích pháp và biện chứng pháp. Nói khác đi, các thức nhận của tính hiện đại triết học của Kant không còn được chứa đựng bên trong khung trình bày theo truyền thống nữa. Những người theo sau ông đều cùng nhau phê phán việc ông sử dụng khung cơ sở này và phản bác nó; và để thế chỗ cho nó, họ phát triển vô số sự trình bày đặc trưng cho triết học sau-Kant. Thực tế, hình thức trình bày riêng biệt trên phương diện lịch sử dựa vào Phân tích pháp và Biện chứng pháp đã chết cùng với Kant, và vẫn sống sót trong một tình trạng lắp lửng như cái gì đó mà ta phải nắm vững chỉ để hiểu ba cuốn Phê phán của Kant.

Nguyễn Văn Sương dịch

Phân tích pháp siêu nghiệm [Đức: transzendente Analytik; Anh: transcendental analytic] → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Phán đoán, Logic học, Bản thể học, Nguyên tắc, Chân lý

Phản tư (sự) [Đức: Überlegung; Anh: reflection]

Xem thêm: Trừu tượng (sự), Lĩnh hội, So sánh, Khái niệm phản tư (các), Phán đoán phản tư

Kant bàn về sự phản tư trong ba ngữ cảnh khác nhau là nhận thức luận, sự hình thành khái niệm và năng lực phán đoán. Ba bàn luận ấy đều rõ ràng có liên quan với nhau, dù Kant chưa bao giờ bàn đến sự nối kết ấy như một chủ đề riêng. Bàn luận về tri giác trong NLH đi theo Leibniz ở chỗ phân biệt giữa tri giác và sự phản tư, trong đó cái sau được Leibniz mô tả như là ý thức về sự tri giác hay “thông giác” (apperception) (Leibniz, 1765, tr. 134). Kant cải tiến lại nghiên cứu của Leibniz bằng cách phân chia Tự-ý thức hay thông giác thành sự lĩnh hội và phản tư, trong đó cái trước biểu thị ý thức về tính thụ nhận của một tri giác và cái sau biểu thị ý thức về tính tự khởi của khái niệm. Sự lĩnh hội được mô tả như thông giác “thường nghiệm” với đặc trưng là ý thức về “giác quan bên trong”, trong khi sự phản tư là thông giác “thuần túy”, với đặc trưng là ý thức về giác tính (NLH § 5). Trong khi theo nghiên cứu này, sự phản tư là ý thức về tính tự khởi của khái niệm, thì phiên bản trong L lại gần hơn với Leibniz khi đặt sự phản tư vào trong hành vi của bản thân tri giác.

Khi bàn luận về sự hình thành các khái niệm trong L, sự phản tư kết hợp với sự so sánh và sự trừu tượng (hóa) như là một trong những hành vi logic qua đó giác tính sản tạo ra các khái niệm. Khi chuyển một biểu tượng thành một khái niệm, giác tính trước hết so sánh nó với các biểu tượng khác “trông quan hệ với sự thống nhất (nhất thể) của ý thức”. Sau đó, nó phản tư hay “xem xét kỹ lưỡng” một số biểu tượng để khám phá ra “làm thế nào chúng có thể được lĩnh hội trong một ý thức”, và sau cùng, nó trừu xuất (“loại bỏ”) “tất cả những cái khác mà nhờ đó các biểu tượng được cho khác biệt với nhau” (L, tr. 592). Kant đưa ra một ví dụ về sự hình thành khái niệm về cái cây. Trước hết, các biểu tượng về một số cái cây được so sánh với nhau để vạch ra những sự khác nhau giữa chúng; rồi sau đó các biểu tượng ấy được phản tư để tìm ra chúng có gì chung, trong khi làm vậy, những sự khác nhau không đáng kể như kích thước và hình dáng đều được đưa ra khỏi sự xem xét.

Trong PPLTTT, Kant phân chia sự phản tư thành phiên bản logic và phiên bản siêu nghiệm. Sự phản tư logic ở đây tương ứng với hành vi “so sánh” được bàn đến trong L. Vì thế, các khái niệm phản tư (đồng nhất và dị biệt, nhất trí và đối lập, bên trong và bên ngoài, chất liệu và mô thức) có thể được sử dụng một cách so sánh trong một hành vi phản tư logic để đối chiếu các khái niệm nhằm phát hiện sự nhất trí, dị biệt, v.v... của chúng. Tuy nhiên, chúng cũng có thể còn được sử dụng trong một hành vi phản tư siêu nghiệm để xét xem chúng thuộc về giác tính hoặc trực quan; nghĩa là, xét xem sự đồng nhất, dị biệt, v.v... là có tính mô thức hoặc “là đồng nhất hay dị biệt một cách tự thân...” (PPLTTT A 262/B 318). Mỗi hành vi phán đoán “đòi hỏi” phải có sự phản tư siêu nghiệm, hay phải gán một biểu tượng cho một quan năng nhận thức tương ứng. Đây là một hình thức phán đoán đi trước sự phán đoán, tức một hình thức phán đoán không nhằm quy chiếu một khái niệm cho một trực quan, mà ở chỗ xác định biểu tượng được cho ấy thuộc về đâu trong hai quan năng và những định hướng nền tảng của phán đoán được biểu lộ trong các khái niệm phản tư. Chúng là những thể cách cơ bản của sự phán đoán có nhiệm vụ xác định vị trí cho những biểu tượng của cả cảm năng lẫn giác tính.

Việc xuất hiện sự phản tư trong mỗi ngữ cảnh ấy gợi ý rằng nó có thể có tầm ý nghĩa nền tảng trong triết học của Kant. Những người đương thời với Kant như nhà biên soạn từ điển G.S.A. Mellin (1797), người đã nhìn toàn bộ triết học phê phán như một nghiên cứu về nguồn gốc của nhận thức của con người trong hành vi phản tư, chắc chắn sẽ cho điều này là đúng. Sự phản tư là một hành vi nền tảng của linh hồn con người, và hành vi này là điều kiện cho phán đoán. Sự ủng hộ cho quan niệm này có thể được thấy trong nghiên cứu ban đầu của Kant về năng lực phán đoán dựa trên sự phản tư trong BSL (xem BSL, tr. 60, tr. 104) và trong tuyên bố mà ông đưa ra trong PPNLPĐ rằng hành vi của năng lực phán đoán *phản tư* theo một nghĩa nào đó là có trước năng lực phán đoán *xác định* (§ IV). Tuy nhiên, cũng có chứng cứ chống lại điều này qua việc Kant luôn bàn luận một cách quanh co về khái niệm phản tư.

Sự phản tư là trung tâm đối với sự phát triển và sự phê phán của triết học duy tâm Đức về Kant. Fichte đặt toàn bộ *Học thuyết Khoa học* (1794) trên cơ sở của hành vi phản tư, và sự trình bày các ảo tưởng và các sự đảo ngược của sự phản tư hình thành phần cốt lõi của Logic học về bản chất của Hegel trong *Khoa học Logic* (1812). Trong triết học châu Âu thế kỷ XX, sự phê phán về sự phản tư là bộ phận của một sự hoài nghi sâu sắc đối với các nền triết học đặt cơ sở trên Tự-ý thức của một chủ thể thống nhất. Trong hình thức phân tâm học, giải cấu hay hậu-hiện đại, các phê phán ấy có vẻ chỉ đứng vững khi nói đến sự phát triển của Fichte về khái niệm “phản tư”. Trái lại, nơi Kant, mối quan hệ giữa sự phản tư và chủ thể phản tư là cực kỳ đa sắc thái – ta hoàn toàn không biết rõ sự phản tư là hành vi của một chủ thể hoặc chủ thể không gì khác hơn là một phương cách phản tư – trong khi toàn bộ Logic học của Hegel mới thực sự bàn về mối quan hệ quanh co giữa sự phản tư và chủ thể của nó.

Trần Kỳ Đồng dịch

Phản tư siêu nghiệm [Đức: transzendente Reflexion; Anh: transcendental reflection] → Khái niệm phản tư (các)

Pháp quyền tự nhiên [Đức: Naturrecht; Anh: natural right] → Quyền tự nhiên

Phenomenon

Xem thêm: Hiện tượng, Nguyên mẫu, Thế giới khả niệm, Trực quan, Noumenon, Cảm năng

Các phenomenon được phân biệt với cả noumenon lẫn hiện tượng, nhưng những thuật ngữ mà Kant dùng để diễn đạt sự phân biệt được thay đổi một cách triệt để trong suốt sự nghiệp của ông. Trong công trình đầu tiên của ông, LA (1747), Kant sử dụng chữ “phenomenon” một

cách quy ước với nghĩa một sự biểu hiện bên ngoài của một lực không thể thấy được, như trong mệnh đề: “Chuyển động chỉ là phenomenon bên ngoài về trạng thái của vật thể” (LS §3). Trong khi các yếu tố của quan niệm này thậm chí vẫn còn lưu lại trong triết học phê phán, theo LA (1770) thì những thuật ngữ dùng để phân biệt đã chuyển từ chỗ các phenomenon là sự biểu hiện bên ngoài của các lực hay các đối tượng thấy được thành những hiện tượng đơn thuần là “các đối tượng của cảm năng” được đối lập với các noumenon hay các đối tượng khả niệm, là những đối tượng chỉ có thể được nhận thức qua trí tuệ” (LA §3). Kant cũng kín đáo cho biết một sự phân biệt giữa các phenomenon và các hiện tượng, thuật ngữ “hiện tượng” được dùng để biểu đạt “những gì đi trước sự sử dụng lôgic của giác tính” và các phenomenon được dùng để biểu đạt “các đối tượng của kinh nghiệm”, là những đối tượng được giác tính rút ra từ việc so sánh các hiện tượng bề ngoài (§5). Theo quan niệm này, “các quy luật của các phenomenon” bao gồm “các quy luật của cả kinh nghiệm và nói chung là của toàn bộ nhận thức cảm tính” (§5). Sự phân biệt này là sợi chỉ xuyên suốt trong PPLTTT, các phenomenon phân biệt với các noumenon theo nghĩa là sự phân biệt giữa thế giới khả giác với thế giới khả niệm (A 294) và giữa các đối tượng khả giác với các đối tượng khả niệm (B 306). Tương tự, các phenomenon được phân biệt với các hiện tượng trong chừng mực chúng nối kết với các quy luật của nhận thức cảm tính và nhận thức trí tuệ hay, theo cách nói trong PPLTTT, chúng là “những hiện tượng trong chừng mực chúng được suy tưởng như những đối tượng dựa theo sự thống nhất của các phạm trù” (A 248).

Đinh Hồng Phúc dịch

Phổ biến (tính) [Đức: Allgemeinheit; Anh: universality] → Phạm trù, Diễn dịch, Cá biệt, Tất yếu

Phủ định (sự) [Đức: Negation; Anh: negation]

Xem thêm: Xác định, Giới hạn, Hư vô (cái)

Trong ĐLPĐ, Kant phân biệt hai nghĩa của sự phủ định, cụ thể là, sự mất đi và sự thiếu vắng. Nghĩa đầu là hệ quả của một “sự đối lập hiện thực”, trong đó một “cơ sở của việc khẳng định” được đối lập và bị thủ tiêu bởi một cơ sở khác, trong khi nghĩa sau là hệ quả của việc thiếu một cơ sở khẳng định (tr. 178, tr. 217). Quan niệm sự phủ định như là sự mất đi nảy sinh từ một đối lập hiện thực của hai cơ sở thủ tiêu nhau. Quan niệm sự phủ định như là sự thiếu vắng nảy sinh từ sự phủ định lôgic dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn, trong đó những thuộc từ đối lập không thể có mặt trong cùng một chủ từ. Trong PPLTTT, quan niệm sự phủ định lôgic như là việc báo hiệu sự thiếu vắng vẫn còn nguyên vẹn, trong khi sự phủ định mất đi được mang lại một diện trường áp dụng rộng hơn. Kant lập luận rằng những khái niệm về sự phủ định được dẫn xuất từ thực tại, và từ đó tiến tới chỗ tuyên bố rằng chúng “chẳng là gì ngoài những giới hạn” của thực tại. Từ đó, ông suy ra rằng sự giới hạn phải được “đặt cơ sở trên cái không bị giới hạn” hay Ý thể của một *ens realissimum* (Hữu thể có tất cả tính thực tại) (PPLTT A575/B 603), qua đó ông muốn nói rằng sự xác định về những đối tượng bị giới hạn chỉ có thể được hoàn tất thông qua sự phủ định một thực tại không bị giới hạn nhưng cũng bất khả tri.

Phan Thị Vàng Anh dịch

Phụ nữ [Đức: Frauen; Anh: woman]

Xem thêm: Hôn nhân, Giới tính, Nhà nước

Những nhận xét của Kant về phụ nữ, về đại thể, là những quan sát hời hợt có thể tiên đoán của một *gallant* thế kỷ XVIII - người sẵn lòng che chở phụ nữ bao lâu phụ nữ còn giữ đúng vị trí của họ. Trong mục 3 của ĐVCC, phụ nữ được đề cập với tư cách là “phái đẹp” trong việc sở hữu một “ma lực bí ẩn” và một “xúc cảm bẩm sinh đối với những gì là đẹp, thanh tao, và được điểm

trang” (tr. 229, tr. 77). “Giác tính thú vị” của phụ nữ được đối lập với “giác tính sâu sắc” của đàn ông; giác tính đó “không phải thuộc về lý tính, mà thuộc về giác quan” (tr. 230, tr. 79). Với tư cách là người vợ, phụ nữ phải sinh con và mang lại “nhiều chuyện vui vẻ” và “bổ sung cho sự hiểu biết của các ông chồng bằng sở thích của mình” (sdd). Trong NLH, Kant mạo hiểm đưa ra một lời giải thích về sự phụ thuộc của đàn bà vào đàn ông: Vì giới tự nhiên ký gửi tương lai của giống loài vào tử cung của đàn bà, và đàn bà có liên quan đến việc bảo tồn thai nhi, nên nó “đã khắc sâu sự khiếp sợ vào trong tính cách của đàn bà”, một sự khiếp sợ về sự xâm phạm thân thể và tính nhút nhát trước những mối nguy hiểm giống nhau. Trên cơ sở của sự yếu đuối này, phụ nữ đòi hỏi sự che chở của đàn ông một cách chính đáng” (NLH tr. 306, tr. 219). Không chỉ có thế, giới tự nhiên cũng tài tình ở chỗ yêu cầu che chở ấy ắt cũng dẫn đến việc phụ nữ sẽ cải thiện và mang lại sự tinh tế cho xã hội đàn ông lỗ mãng. Tuy nhiên, phạm vi của sự cải thiện bị giới hạn bởi sự phủ nhận việc tham gia vào chính trị đối với phụ nữ. Thuyết cộng hòa của Kant dựa trên ba nguyên tắc có tính hình thức là sự tự do, sự bình đẳng và sự độc lập. Thật vậy, phụ nữ nghĩ rằng mình được tự do bởi vì mình là con người, và xem như “bình đẳng trước pháp luật, nhưng họ không có sự độc lập. Và, vì phẩm chất duy nhất đối với quyền công dân “đĩ nhiên trừ trẻ em hay phụ nữ ra” (LTTH tr. 295, tr. 78) là sự độc lập kinh tế, nên phụ nữ được Kant giao cho quyền công dân thụ động căn cứ trên cả giới tính lẫn vị thế kinh tế” (xem thêm SHHDL, tr. 314, tr. 126).

Kant dường như tự nâng mình lên khỏi bảng liệt kê tối tăm của những rập khuôn đó khi ông quay về bàn luận hôn nhân và xã hội gia đình trong SHHDL. Khế ước hôn nhân của “hai con người khác giới để sở hữu nhau suốt đời về các thuộc tính tình dục của nhau” (tr. 277, tr. 96) là một quan hệ giữa những người bình đẳng. Nói một cách chính thức, cả nam lẫn nữ đều “sở hữu lẫn nhau với tư cách là những nhân thân” một cách bình đẳng (tr. 278 tr. 97, nhưng nói một cách bản chất, trong phạm vi xã hội của gia đình và hộ gia đình, người vợ phụ thuộc vào người chồng. Kant không nhận thấy bất cứ xung đột căn bản nào giữa “sự bình đẳng của các đối tác” và “ưu thế có tính cách tự nhiên của người chồng đối với người vợ trong năng lực của người chồng để thúc đẩy lợi ích chung của hộ gia đình” (tr. 279, tr. 96). Thực vậy, sự hiểu biết của Kant về phụ nữ có thể được tóm tắt trong câu đánh dấu ngoặc đơn của ông về mối quan hệ giữa hai giới tính trong hôn nhân, đó là: “phu xướng, phụ tùy” (sdd).

Cù Ngọc Phương dịch

Phương pháp [Đức: Methode; Anh: method]

Xem thêm: Phân tích pháp, Phân tích, Phê phán, Lịch sử triết học, Logic học, Tổng hợp (sự)

Phương pháp được định nghĩa chung như là “một thể thức phù hợp với các nguyên tắc” và được chia nhỏ thành nhiều loại phương pháp khác nhau. Trong PPLTTT, Kant phân biệt giữa phương pháp “duy nhiên” và phương pháp “khoa học”: cái trước được tiến hành theo lương thức và bị ông gạt bỏ như “chỉ là sự chán ghét lý tính”, trong khi cái sau bao gồm phương pháp giáo điều, phương pháp hoài nghi và phương pháp phê phán. Phương pháp giáo điều do Wolff trình bày đi theo một cách tiến hành có hệ thống được vay mượn từ toán học, nhưng lại dựa trên những tiên đề không được thẩm tra. Phương pháp hoài nghi do Hume đại diện nghi vấn một cách hệ thống mọi yêu sách của lý tính muốn xác lập những nối kết tất yếu giữa các sự kiện, nhưng không tìm đến những nguồn suối khả hữu của sự tất yếu. Cuối cùng, phương pháp phê phán là sự tự-thẩm tra có hệ thống của lý tính để xác định những nguồn gốc và phạm vi của các khái niệm tiên nghiệm của nó, và để hành động như một bộ chuẩn tắc (canon) chống lại sự mở rộng không trung thực của chúng vượt khỏi những ranh giới của kinh nghiệm khả hữu.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Phương pháp luận/Học thuyết về phương pháp [Đức: Methodenlehre; Anh: methodology]

Xem thêm: Phân tích, Biện chứng, Yếu tố cơ bản (các), Logic học

Theo sự phân chia ở đầu thời hiện đại, Kant chia Logic học ra thành *Học thuyết về các yếu tố cơ bản của nhận thức* và *Học thuyết về phương pháp* hay *Phương pháp luận* . Cái trước gồm một bản kiểm kê các chức năng cơ bản của tư duy (các khái niệm, các phán đoán, các suy luận), trong khi cái sau trình bày sự ứng dụng thực hành của chúng bằng những nguyên tắc của sự khảo sát khoa học. Cả ba quyển phê phán đều được tổ chức dựa theo sự phân chia giữa các yếu tố cơ bản của nhận thức và phương pháp, trong đó, học thuyết siêu nghiệm về phương pháp được phát triển một cách đầy đủ nhất trong PPLTTT. Học thuyết về phương pháp này xác định “các điều kiện hình thức cho một hệ thống hoàn chỉnh của lý tính thuần túy” (A 708/B 736) được chia thành những phần nhỏ là: môn “Kỷ luật học”, “Bộ chuẩn tắc”, môn “Kiến trúc học”, và môn “Lịch sử của lý tính thuần túy”.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

[1] *Proclus Lycaeus (411 - 485)*, là một triết gia Hy Lạp trường phái Tân-Plato, một trong những đại triết gia cổ điển cuối cùng hoàn toàn hiến mình cho việc hoàn thiện hệ thống triết học Tân-Plato, ông là triết gia có ảnh hưởng rất lớn lên triết học trung cổ Tây Âu cũng như tư tưởng của đạo Islam. (ND)

Q

Quaestio quid facti/quid juris → Diễn dịch

Quan hệ quốc tế (các) [Đức: internationale Beziehungen; Anh: international relations] → Liên hiệp các quốc gia; Địa lý, Lịch sử, Hòa bình vĩnh cửu, Chính trị, Chiến tranh

Quan năng nhận thức (các) [Đức: Erkenntnisvermögen; Anh: knowledge, faculty of] → Nhận thức

Quan năng/Phân khoa [Hy Lạp: dynamis; Latinh: facultas; Đức: Fakultät, Vermögen; Anh: faculty]

Xem thêm: Xung lực, Khả thể, Sức mạnh/quyền lực

Chữ “*faculty*” trong tiếng Anh dịch cả hai ý tưởng khác nhau nơi Kant: ý tưởng thứ nhất biểu thị một phân khoa trong một trường đại học; ý tưởng thứ hai biểu thị một tiềm năng hay sức mạnh để thực hiện một mục đích nào đó. Việc Kant quan tâm tới nghĩa thứ nhất [*“phân khoa”*] nảy sinh từ vị trí bất thường của triết học trong chương trình giảng dạy và việc tổ chức của trường đại học thế kỷ XVIII. Triết học không có một vị trí tự nhiên ở bất cứ phân khoa nào trong ba “phân khoa cao cấp”: luật học, y học và thần học, và thường giữ vai trò như là môn Dự bị cho việc học một trong ba khoa này. Kant là một phần của phong trào văn hóa đang tìm cách xác định lại vị trí của triết học trong trường đại học, cũng như tìm cách biện minh cho việc nó lẫn vào các phân khoa cao cấp là luật học, y học và thần học. Công lao chủ yếu của ông góp vào cuộc tranh luận giữa phân khoa “thấp hơn” và các phân khoa “cao hơn” là quyển XPK (1798), một công trình bàn về sự xung đột giữa triết học với thần học, luật học và y học.

Nghĩa thứ hai của “*faculty*” [*“quan năng”*] là dịch thuật ngữ *Vermögen* trong tiếng Đức vốn phái sinh từ chữ *facultas* trong tiếng Latinh và *dynamis* trong tiếng Hy Lạp. Mặc dù chữ *dynamis* được nhiều triết gia tiền-Socrate sử dụng, nhất là Empedocles, nhưng nghĩa của nó được Aristoteles xác định một cách dứt khoát trong quyển *Siêu hình học*. Về đại thể, ông gán cho thuật ngữ này hai nghĩa: nghĩa thứ nhất quy chiếu đến năng lực hay sức mạnh để đạt được một mục đích; nghĩa thứ hai chỉ một tiềm năng có thể được hiện thực hóa nhờ *energeia*. Định nghĩa hai mặt này về quan năng có ảnh hưởng hết sức lớn lao, và vẫn còn vững chãi suốt quá trình lưu truyền trong chủ nghĩa Aristoteles thời trung đại. Nó nổi bật trong phần bàn về bản tính của linh hồn, vì linh hồn được phân ra thành những tiềm năng hay những quan năng hành động khác nhau. Cả hai nghĩa của chữ “*faculty*” như là tính tiềm năng và như là một năng lực của tinh thần vẫn còn được giữ ở Descartes và thậm chí sau này như Wolff: quyển *Từ vựng triết học* (*Philosophisches Lexicon*, 1737) theo tinh thần học thuyết Wolff của Meissner xem *facultas* và *potentia* là đồng nghĩa với *Vermögen*, và định nghĩa nó theo ngôn ngữ của Aristoteles là khả thể của việc làm một hành động hoặc chịu đựng một hành động. Ông xác định rõ hơn nữa các quan năng của ham muốn là ham muốn cảm tính và ý chí, còn các quan năng của nhận thức là cảm năng và lý tính.

Thuật ngữ *quan năng* xuất hiện khắp nơi trong các tác phẩm của Kant, và có thể nói nó làm cơ sở cho kiến trúc học của triết học phê phán. Ông suy ngẫm về nó có hệ thống nhất trong *Lời dẫn nhập* cho quyển PPNLPĐ, trong đó ông phân biệt các quan năng của tâm hồn với các quan năng của nhận thức. Các quan năng của tâm hồn, được mô tả theo nhiều cách khác nhau là *Seelenvermögen* [*“các quan năng của linh hồn”*] hay *gesamte Vermögen des Gemüts* [*“toàn bộ quan năng của tâm thức”*] hay các năng lực (*Fähigkeiten*) (§III), gồm một “trật tự nền tảng gồm bộ ba” các năng lực biểu tượng của ta, đó là: (a) quan năng nhận thức; (b) tình cảm vui sướng và không vui sướng; và (c) quan năng ham muốn. Kiến trúc học của bộ ba tác phẩm phê phán tương ứng với ba quan năng, trong đó năng lực vui sướng và không vui sướng tạo thành sự quá độ [hay đúng hơn, - sự trung giới. N.D] giữa quan năng lý thuyết và quan năng thực hành, mặc dù không một quan năng nào có thể được rút ra từ một nguyên tắc chung.

Kant nêu các quan năng nền tảng của tâm hồn bằng cách loại suy với một đại gia đình (*Verwandschaft mit der Familie*) các quan năng nhận thức (*Erkenntnisvermögen*) (PPNLPĐ §III). Những quan năng này hình thành nên một trật tự các năng lực nhận thức riêng biệt nhưng có liên quan với nhau, được chia làm quan năng thấp hơn và quan năng cao hơn; cái trước là các quan năng của cảm năng, cái sau là các quan năng của lý tính, phán đoán và giác tính. Kant chỉ ra một sự tương tự giữa hai “trật tự” các quan năng khi sắp quan năng nhận thức của giác tính vào cùng hàng với quan năng-nhận thức của tâm thức; lý tính với quan năng ham muốn; và năng lực phán đoán với tình cảm về sự vui sướng và không vui sướng. Ở phần sau (§IX), ông phân bố chúng theo một bảng hệ thống, trong đó cả hai nhóm các quan năng đều có những nguyên tắc tiên nghiệm và những đối tượng hay lĩnh vực áp dụng: các quan năng nhận thức/giác tính tương ứng với nguyên tắc về “tính hợp quy luật” và đối tượng áp dụng là “tự nhiên”; các quan năng của lý tính/ham muốn tương ứng với “cứu cánh tối hậu” và [đối tượng áp dụng là] sự “tự do”; trong khi các quan năng phán đoán/vui sướng và không vui sướng lại tương ứng với “tính hợp mục đích” và “nghệ thuật”.

Như thế, rõ ràng là đối với Kant, các quan năng hình thành nên những trật tự được nối khớp một cách nội tại có sự tương tự với nhau. Thế nhưng, tuy có vai trò quan trọng đối với toàn bộ dự án phê phán, ông chưa bao giờ bàn luận hay phân tích thuật ngữ “quan năng” cho thật đầy đủ – dĩ nhiên là trừ phi toàn bộ triết học phê phán cố ý như vậy. Việc thiếu đi sự chính xác xung quanh thuật ngữ trung tâm này lại đã tỏ ra cực kỳ sai quả, làm nảy sinh hình thức tâm lý học và những hình thức khác của thuyết Kant. Thực vậy, ngay cả thuyết Kant phản-tâm lý học vẫn bảo lưu sự phân chia các quan năng nhận thức, vì nếu từ bỏ nó ắt có lẽ phải rời khỏi phạm vi của truyền thống Kant. Việc dựa vào quan niệm về quan năng của Kant và những môn đệ của ông đã bị Nietzsche chế nhạo trong §11 của quyển *Vượt khỏi thiện và ác* như là “thời kỳ trắng mắt của triết học Đức” khi “những nhà thần học trẻ tuổi của Đại học Tübingen [Hegel, Schelling và Hölderlin] lĩnh thẳng vào các bụi rậm – để tìm kiếm “những quan năng””. Ông xem việc viện đến các quan năng tương tự việc viện đến một *virtus dormitiva* (một quan năng gây buồn ngủ) để giải thích tại sao thuốc phiện gây buồn ngủ, và đề nghị thay thế câu hỏi: “Làm thế nào các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm có thể có được?” bằng câu hỏi: “Tại sao chúng lại cần thiết?”. Một câu hỏi như thế, dĩ nhiên, có ý đồ thách thức một cách sắc sảo toàn bộ động lực của thuyết Kant tại một trong những luận điểm dễ bị tổn thương nhất của nó.

Đinh Hồng Phúc dịch

Quan tâm (sự) của Lý tính [Đức: Vernunftinteresse; Anh: interest of reason] → Hạnh phúc, Hy vọng, Quan tâm, Tri thức

Quan tâm (sự)/Lợi ích [Đức: das Interesse; Anh: interest]

Xem thêm: Cảm năng học/Mỹ học, Dễ chịu (cái), Mệnh lệnh nhất quyết, Động lực, Thiện (sự), Xu hướng, Mệnh lệnh, Động cơ, Triết học thực hành, Lý tính, Tôn kính (sự)

Sự quan tâm là một thuật ngữ nổi bật trong cả ba cuốn Phê phán, nhưng có nghĩa hơi khác biệt trong mỗi cuốn. Trong PPLTTT, “mối quan tâm gồm hai mặt” của lý tính tự biểu lộ ra trong những lề lối tư duy rất khác nhau của “các học trò của tự nhiên”. Những người mà quan tâm của họ đã khiến họ “*hầu như ác cảm với sự dị tính, luôn luôn hướng tầm mắt vào sự thống nhất của loài (Gattung)*”, trong khi sự quan tâm của số khác có đầu óc thường nghiệm nhiều hơn thì “*không ngừng tìm cách mổ xẻ tự nhiên*” (A 655/B 683); các nhà nghiên cứu trước nhấn mạnh sự tìm kiếm về loài, các nhà nghiên cứu sau nhấn mạnh sự tìm kiếm về giống. Trong văn cảnh lý thuyết này, sự quan tâm biểu thị một sự cam kết trước với một phương cách tư duy vốn không tự đặt cơ sở cho chính mình trên lý tính.

Kant sử dụng [khái niệm] sự quan tâm trong triết học thực hành là khá khác biệt với sự sử dụng trong PPLTTT, và cũng được định nghĩa chặt chẽ hơn. Trong CSSĐ, Kant phân biệt giữa (a) các hình thức thuần túy và có tính thực hành của lý tính với (b) các hình thức trung gian và thuộc sinh lý của lý tính. Cả hai đều biểu thị sự phụ thuộc của một “ý chí có thể quy định được một cách ngẫu nhiên dựa vào các nguyên tắc của lý tính”, nhưng cái trước “chỉ cho thấy sự phụ

thuộc của ý chí vào các nguyên tắc của lý tính bởi chính nó”, trong khi cái sau cho thấy sự phụ thuộc “vì lợi ích của xu hướng” (CSSĐ tr. 413, tr. 24). Sự quan tâm trước hướng tới một hành động vì lợi ích của chính nó, sự quan tâm sau hướng tới một “*đối tượng của hành động (trong chừng mực đối tượng này là dễ chịu với tôi)*”; tức là, nó xem các nguyên tắc của lý tính như phương tiện để đạt được những mục đích mà xu hướng đặt ra. Trong trường hợp về sự quan tâm trực tiếp của lý tính, “*giá trị hiệu lực phổ quát của chàm ngôn hành động là một cơ sở đầy đủ để quy định ý chí*”, trong khi trong sự quan tâm sinh lý là được trung giới, lý tính chỉ có thể quy định ý chí “*bằng đối tượng khác của sự ham muốn hoặc dưới sự tiền giả định về tình cảm đặc biệt nào đó ở trong chủ thể*” (CSSĐ tr. 460, tr. 59). Nguyên cơ nằm bên trong sự phân chia này là sự lựa chọn giữa tính tự trị hoặc tính ngoại trị của quy luật luân lý; hoặc chúng ta quan tâm đến quy luật luân lý vì các lý do ngoại trị, được trung giới trên phương diện sinh lý, hoặc “*quy luật luân lý làm chúng ta quan tâm vì nó có giá trị hiệu lực với chúng ta xét như những con người*” (tr. 461, tr. 60).

Trong PPLTTT, Kant kết hợp những sự quan tâm tư biện và thực hành của lý tính thành các câu hỏi “*1. Tôi có thể biết gì? 2. Tôi phải làm gì? 3. Tôi có thể hy vọng gì?*” (A 805/B 833). Câu hỏi đầu là sự quan tâm tư biện, nơi mà Kant nghĩ rằng đã được thỏa ứng trong PPLTTT. Sự quan tâm thứ hai là có tính thực hành và chỉ có thể được thỏa mãn bằng một câu trả lời trên phương diện luân lý. Sự quan tâm thứ ba được thỏa mãn bởi sự “*xứng đáng được hạnh phúc*” (A 806/B 834). “*Những sự quan tâm*” được gọi ra qua các câu hỏi này không phải là những mục đích cụ thể mà lý tính nhắm đến, mà đúng hơn chúng chỉ ra sự định hướng cơ bản của nó trong thế giới.

Trong PPNLPĐ, Kant định nghĩa chất của phán đoán thẩm mỹ về sở thích như là “không có bất kỳ sự quan tâm nào” (§5), dù là thuần túy hay thuộc sinh lý. Sự quan tâm thuần túy về cái thiện và sự quan tâm sinh lý về sự dễ chịu nối kết sự ham muốn của chủ thể với “sự hiện hữu hiện thực của đối tượng này” (§5) sẽ làm giảm đi đặc tính tĩnh quan của phán đoán thẩm mỹ về sở thích. Điều này chỉ liên quan tới sự vui sướng và không-vui sướng mà đối tượng khơi ra mà thôi. Hầu hết những gì mà điều này gọi ra vẫn còn không rõ trong PPNLPĐ, những lập luận của cuốn này được thực hiện bằng cách phủ định những nghiên cứu hiện có về phán đoán thẩm mỹ. Sự quan tâm đến đối tượng bởi sự dễ chịu quy chiếu đến các nghiên cứu về cái đẹp được đưa ra trong các lý thuyết về sở thích của người Anh trong thế kỷ XVIII; sự quan tâm đến cái tốt quy chiếu đến các nghiên cứu của trường phái Wolff về cái đẹp như một tri giác mù mờ về sự hoàn hảo. Cả hai nghiên cứu đều thẩm đắm một mối quan tâm đối với các đối tượng riêng của chúng, nhưng đó là một mối quan tâm mà Kant cho là không thể dùng làm cơ sở cho một phán đoán về cái đẹp được, cho dù trong trường hợp về cái đẹp tự nhiên, thì sự quan tâm trí tuệ cũng có thể góp phần vào sự vui sướng do đối tượng khơi gợi ra (PPNLPĐ §42).

Mai Sơn dịch

Quảng tính/Trương tộ/Hậu lượng [Đức: Ausdehnung; Anh: extension]

Xem thêm: Vật thể, Động lực học, Lực, Vật chất

Quảng tính được Descartes định nghĩa trong *Rules for the Direction of the Mind* [Các quy tắc hướng dẫn trí tuệ] (1628) là “bất cứ cái gì có chiều dài, chiều rộng, và chiều sâu” và do đó nó “choán một không gian”, đồng thời vẫn phân biệt với vật thể (Descartes, 1968, tr. 57). Lý do thúc đẩy Descartes định nghĩa như thế là muốn xóa bỏ khái niệm siêu hình học về “bản thể” để thay bằng “quảng tính”. Leibniz chống lại điều này, ông bảo vệ quan điểm cho rằng quảng tính là một thuộc tính của bản thể. Kant tán thành rộng rãi quan điểm sau, trong *Vài ý kiến về việc lượng định đúng đắn các lực có sức sống*, ông đồng ý với Leibniz rằng lực là cố hữu trong vật thể và có “trước quảng tính của nó” (*Vài ý kiến...* § 1). Với Kant cũng như Leibniz, những vật thể có quảng tính choán một không gian không phải vì chúng có quảng tính, mà vì chúng có các phẩm tính năng động như là tính không thể thâm nhập và tính đề kháng. Vì vậy, trong *Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên*, Kant cho rằng việc “lấp đầy một không gian” là một sự xác định rõ hơn so với khái niệm “choán một không gian” (*Các cơ sở...* tr. 497, tr. 41). Vì những lý do trên, Kant khác với trường phái Descartes ở chỗ không xem quảng tính như một thuộc

tính nền tảng của vật chất, và cũng vì thế, quảng tính chỉ giữ một phần tương đối không quan trọng trong triết học của ông.

Nguyễn Văn Sương dịch

Quy định (sự) [Đức: Bestimmung; Anh: determination] → Xác định

Quy luật/Luật [Đức: Gesetz; Anh: law]

Xem thêm: Phạm trù, Mệnh lệnh, Công bằng, Chân ngôn, Tự nhiên, Bốn phận, Quyền, Quy tắc

Khái niệm khái quát về quy luật, trong cả triết học lý thuyết lẫn triết học thực hành, có hai đặc điểm là tính phổ quát khách quan và tính tất yếu khách quan. Điều này phân biệt các quy luật lý thuyết với các quy tắc lý thuyết, và phân biệt các quy luật thực hành với các quy tắc thực hành và các lời khuyên. Một *quy tắc* lý thuyết về tương quan, như “nếu mặt trời chiếu đủ lâu trên một vật thể, nó sẽ nóng lên”, được biến thành một *quy luật* nếu nó được diễn đạt dựa theo tính nhân quả, như trong mệnh đề: “Mặt trời, do ánh sáng của chính nó, là nguyên nhân của sự tỏa nhiệt” (SL § 29). Trên phương diện này, “quy tắc về tương quan” được rút ra từ một phán đoán thường nghiệm được ban cho giá trị hiệu lực phổ quát và tất yếu của một quy luật (xem PPLTTT A 126). Một quy luật của triết học thực hành được mô tả tương tự như một quy luật có một “tính tất yếu tuyệt đối” (CSSĐ, tr. 389, tr. 2) phân biệt nó với các quy tắc của tài khéo lẫn với những lời khuyên của sự khôn ngoan; cái sau, giống như quy tắc lý thuyết về tương quan, chỉ có thể mang lại tính tất yếu có tính giả thiết chứ không mang lại tính tất yếu tuyệt đối hay nhất quyết (categorical).

Vượt khỏi sự giống nhau giữa các khái niệm lý thuyết và các khái niệm thực hành của quy luật là một vài khác biệt cực kỳ quan trọng. Tri thức lý thuyết liên quan đến “*cái đang là*” dựa theo tính nhân quả của các quy luật tự nhiên, trong khi tri thức thực hành liên quan đến cái “*phải là*” dựa theo tính nhân quả của các quy luật của tự do. Nghiên cứu của Kant về các quy luật lý thuyết khảo sát tính chất và các nguồn gốc của tính phổ quát và tính tất yếu của “*cái đang là*”, hay giới tự nhiên trong các phương diện mô thức và chất thể của nó, trong khi nghiên cứu của ông về các quy luật thực hành thẩm tra tính chất và các nguồn gốc xuyên suốt bốn phận hay “*cái phải là*”.

Nghiên cứu về các quy luật lý thuyết này nhấn mạnh mối quan hệ giữa các quy luật thường nghiệm của giới tự nhiên được các khoa học (vật lý, hóa học và sinh học) khám phá với các nguyên tắc của giác tính thuần túy. Trong PPLTTT, Kant chủ yếu quan tâm đến tính chất và các nguồn gốc của các quy luật vật lý; trong PPNLPĐ Kant chuyển sự quan tâm của mình sang sinh học. Trong PPLTTT, Kant mô tả mọi quy luật thường nghiệm như “những quy định đặc thù của các nguyên tắc của giác tính thuần túy”, vốn được mô tả như “sự ban bố quy luật cho tự nhiên” (A 127). Các nguyên tắc thường nghiệm áp dụng “các nguyên tắc cao hơn của giác tính” vào “các trường hợp đặc thù của hiện tượng” và rút ra tính tất yếu của chúng từ “các cơ sở có giá trị *tiên nghiệm* và có trước mọi kinh nghiệm” (A 159/ B 198). Điều này được rút ra từ tiên đề của Kant rằng các điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm là các điều kiện cho khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm, hay nói khác đi, “các phạm trù là những khái niệm ĐỂ RA quy luật một cách *tiên nghiệm* cho hiện tượng, tức là cho giới tự nhiên hiểu như tổng thể (Inbegriff) mọi hiện tượng (natura materialiter spectata)” (B 163). Do đó, các quy luật vừa được chủ thể áp đặt cho tự nhiên vừa có giá trị hiệu lực phổ quát và tất yếu, và trong trường hợp vật lý học, có thể được tập hợp thành một tổng thể có hệ thống.

Trong trường hợp các quy luật của sinh học được bàn thảo trong Phần II của PPNLPĐ, Kant không quá tin vào tính phổ quát và tất yếu của các quy luật cơ giới. Kant cho rằng: “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 lẫn khả thể nội tại của chúng đơn thuần dựa theo các nguyên tắc cơ giới của tự nhiên” (PPNLPĐ § 75). Thậm chí: “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 lá cỏ dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã

sắp đặt cả”. Ở đây tính không đầy đủ của các quy luật cơ giới của tự nhiên trong việc giải thích các hiện tượng sự sống được đặt ngang hàng với một luận chứng về khả thể cho sự hiện hữu của một “*tác giả [Đấng Tạo hóa] của thế giới*”, tức người đã thiết kế các quy luật tự nhiên mà tính khả niệm của nó vượt quá những sự giới hạn của lý tính chúng ta.

Bàn thảo về các quy luật của tự do trong triết học thực hành được đặt cơ sở trên tiền đề của năng lực của lý tính thuần túy là có tính thực hành. Đó là ở việc “buộc chân ngôn của mọi hành động phải phục tùng điều kiện của việc định tính chất cho nó như là quy luật phổ quát” (SHHDL, tr. 214, tr. 42). Vì các chân ngôn của con người không tự động tuân phục các điều kiện để trở thành những quy luật phổ biến, nên quy luật được quy định như một *mệnh lệnh* hay một *điều lệnh*. Các quy luật như thế có thể được phân biệt dựa theo việc chúng được hướng đến “các hành động bên ngoài”, trong trường hợp này chúng có tính pháp lý, hay hướng đến “*việc quy định các cơ sở của hành động*”, trong trường hợp này chúng có tính luân lý (tr. 214, tr. 42). Sự tuân phục của hành động đối với loại trước cấu thành tính pháp lý, trong khi sự tuân phục đối với loại sau cấu thành luân lý. Các quy luật pháp lý “có thể được nhận thức như có tính cưỡng chế một cách tiên nghiệm bởi lý tính, thậm chí không cần có sự ban bố quy luật bên ngoài” là các luật lệ của pháp quyền tự nhiên (natural laws), trong khi những quy luật đòi hỏi “*hành động ban bố quy luật hiện thực bên ngoài*” là các điều luật thực định (positive laws). Chỉ có quy luật nền tảng của luân lý và nguồn gốc của bốn phạm luật mới là quy luật *duy nhất*, và nó được phát biểu trong nguyên tắc được đặt nền tảng một cách tự trị của mệnh lệnh nhất quyết: “Hãy hành động sao cho chân ngôn của ý chí của bạn lúc nào cũng đồng thời có thể có giá trị như là nguyên tắc của một sự ban bố quy luật phổ quát” (PPLTTH, tr. 30, tr. 31).

Mai Sơn dịch

Quy nạp (phương pháp, sự) [Đức: Induktion; Anh: induction]

Xem thêm: Diễn dịch (sự), Suy luận (sự)

Trong “Lôgic học Blomberg”, quy nạp được định nghĩa như là một sự suy luận mang hình thức: “Những gì thuộc về nhiều thứ mà tôi từng biết cũng phải thuộc về mọi thứ cùng giống và cùng loài này” (L. tr. 232). Ông mô tả hình thức suy luận này như một “chỗ tựa” cho giác tính, nếu không có chỗ tựa này thì hầu hết nhận thức của chúng ta ắt sẽ không thể có được, nhưng nó lại là cái “đổi lập hoàn toàn với quy tắc lôgic”. Trong “Lôgic học Hechsel”, ông mở rộng điểm sau bằng cách cho rằng “tính phổ biến” của suy luận chỉ là tính phổ biến thường nghiệm, đổi lập với tính phổ biến thuần lý trong đó “những gì mà tôi gán cho khái niệm một cách phổ biến, trên thực tế, phải thuộc về tất cả mọi sự vật không có sự ngoại lệ” (tr. 408). Cơ sở của tính phổ biến thuần lý như vậy là nguyên tắc mâu thuẫn, và nguyên tắc này xuyên suốt những suy luận diễn dịch.

Trong PPLTTT, đặc điểm lôgic liên quan đến phương pháp quy nạp được mở rộng thành tính phổ quát và tính tất yếu của những quy tắc của sự tổng hợp dành riêng cho các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Trong khi những phán đoán phân tích được biện minh dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn, thì điều này lại không đủ để biện minh cho các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Các phạm trù có tính phổ quát và tất yếu nghiêm ngặt, là những cái tuyệt nhiên không thể được biện minh bằng nguyên tắc mâu thuẫn lẫn bằng sự quy nạp. Điều này được minh họa bằng phạm trù “tính nguyên nhân” được thảo luận trong loại suy thứ hai. Kant phê phán việc suy ra theo cách quy nạp khái niệm về nguyên nhân từ việc ta “tri giác các chuỗi tiếp diễn của những sự kiện và khi so sánh chúng với những hiện tượng đi trước thấy có sự trùng hợp” để chỉ mang lại tính phổ quát và tất yếu “thường nghiệm” hay “giả tưởng” (PPLTTT A 196/B 241). Ông cho rằng chỉ có bước ngoặt siêu nghiệm mới cung cấp cái tiêu chuẩn mong muốn, và hơn nữa, nó làm cơ sở cho chính khả thể của phương pháp quy nạp: “Ta có thể rút ra được từ kinh nghiệm những khái niệm thật rõ ràng về [những biểu tượng tiên nghiệm], chỉ vì chính ta đã đặt chúng vào trong kinh nghiệm, và vì thế, chỉ nhờ chúng, mới làm cho kinh nghiệm hình thành được” (A 196/B 241).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Quy tắc [Đức: Regel; Anh: rule]

Xem thêm: Khái niệm, Ý niệm, Mệnh lệnh, Quy luật, Lý tính, Giác tính, Thống nhất [sự] (nhất thể)

Tác phẩm SL định nghĩa quy tắc là một phán đoán “đơn thuần được xét như là điều kiện cho sự thống nhất các biểu tượng vào trong một ý thức” (§ 22). Nó cũng mô tả quy tắc vừa như điều kiện của sự thống nhất, vừa như phương thức thống nhất. Quy tắc giúp thống nhất các biểu tượng là do giác tính ban bố cho các hiện tượng trong “trật tự và tính hợp quy luật... mà chính chúng ta đặt vào trong tự nhiên” (PPLTTT A 125) và bởi vậy cũng lại được giác tính khám phá thông qua tiến trình nhận thức. Kant nêu đặc điểm của giác tính như là “*quan năng của các quy tắc*” (PPLTTT A126). Nó không chỉ áp dụng các quy tắc vào sự thống nhất cái đa tạp trong trực quan, mà “bản thân còn là nguồn suối của các nguyên tắc, theo đó: tất cả những gì có thể xuất hiện cho ta như đối tượng đều tất yếu phải phù hợp với các quy tắc” (A 158/B 198). Ở trường hợp trước, giác tính tuân theo một quy tắc có tính chất quy trình cho việc thống nhất cái đa tạp. Ở trường hợp sau, nó cung cấp các điều kiện cho sự thống nhất. Vai trò của giác tính như “quan năng tạo ra sự thống nhất cho những hiện tượng nhờ các quy tắc” được bổ sung bởi vai trò của lý tính “tạo ra sự thống nhất cho các quy tắc của giác tính vào dưới các nguyên tắc” (A 302/B 359). Tuy nhiên, ở mỗi trường hợp, quy tắc của sự thống nhất mang chức năng khác nhau: đối với giác tính, quy tắc là có tính cấu tạo (constitutive); nó thiết lập nên các điều kiện cho cả kinh nghiệm lẫn đối tượng của kinh nghiệm; trong khi đối với lý tính, chức năng của quy tắc là có tính nghi vấn (problematic); nó “tiến hành một sự quy thoái trong chuỗi những điều kiện của những hiện tượng được mang lại chứ không bao giờ cho phép [sự quy thoái] dừng lại ở một cái Vô-điều kiện tuyệt đối”.

Trong triết học thực hành của mình, Kant tách biệt hai nghĩa của quy tắc, đó là: điều kiện và quy trình. Trong một văn cảnh, một “quy tắc thực hành” được hiểu như là điều kiện cho những gì chúng ta nhất thiết phải làm – nó “luôn là một sản phẩm của lý tính, vì nó đề ra hành vi như là phương tiện để đạt được ý đồ như một kết quả” (PPLTTH, tr.[20], [18]). Trong văn cảnh khác, một “quy tắc thực hành” lại được hiểu như là những gì được áp dụng vào một “quy tắc của kỹ năng”, nhằm đạt tới một mục đích cụ thể (CSSĐ tr. 416, 26).

Sự phân chia giữa các kiểu quy tắc thể hiện rõ trong phần bàn luận về tài năng thiên bẩm và tính độc đáo trong cuốn PPNLPĐ. Khả năng sản tạo độc đáo (original productivity) của tài năng thiên bẩm “mang lại quy tắc cho nghệ thuật” qua việc sản tạo những tác phẩm mà “không có quy tắc nhất định nào có thể được mang lại cho chúng” (PPNLPĐ §46). Ở đây, quy tắc cung cấp điều kiện cho nghệ phẩm; nó không thể bị chuyển đổi thành một quy trình hay quy tắc của kỹ năng, bởi nó “không thể được đề ra như một công thức để dùng như một bài bản quy định” (§47). Việc làm cho quy tắc trở nên có tính quy phạm sẽ bóp nghẹt tính độc đáo và biến sản phẩm của tài năng thiên bẩm thành ra những đối tượng cho sự bắt chước mù quáng. Hơn thế, quy tắc được tìm ra trong các tác phẩm của tài năng thiên bẩm phải tạo cảm hứng cho nhiều tác phẩm khác nữa, “quy tắc phải được rút ra từ việc đã làm, tức từ sản phẩm, được những người khác sử dụng như là thước đo để thẩm tra chính tài năng riêng của họ” (§47). Quan điểm này về quy tắc như cái gì vừa có tính năng sản, vừa có tính chuẩn tắc, tức vừa phục vụ như một điều kiện cho các tác phẩm và khám phá xa hơn, vừa cung cấp một kinh nghiệm mang tính cấu tạo cho chủ thể, là đối lập lại với quan điểm xem các quy tắc như một quy trình đơn thuần cho việc sản tạo ra các hiệu ứng giống hệt nhau. Thật ra, có lẽ sự phân chia giữa quy tắc độc đáo và quy tắc mô phỏng ở cuốn PPNLPĐ có thể được đọc một cách tinh tế và bổ ích khi ta thấy rằng chúng đã có mặt ngay trong phần thảo luận về các quy tắc ở hai cuốn phê phán đầu tiên. Ở đó, nó được hiểu là một sự phân chia giữa quy tắc như một *điều kiện* cho sự thống nhất, và quy tắc như một *quy trình* của sự thống nhất.

Như Huy dịch

Quyền lực/Mãnh lực [Latinh: potentia; Đức: Gewalt, Macht; Anh: power]

Xem thêm: Xung lực, Lực, Chiếm hữu (sự)

Quyền lực là thuật ngữ được dùng để dịch những từ *Macht* và *Gewalt* trong tiếng Đức và *potentia* trong tiếng Latinh. Nhưng cả ba thuật ngữ này lại có những nghĩa khác nhau và được sử dụng trong những văn cảnh khác nhau. *Macht* [*Mãnh lực*] được định nghĩa trong quyền “Phân tích pháp về cái cao cả” của công trình PPNLPD là “một lực lượng thắng vượt những trở lực lớn” của tự nhiên được xét ở trong một phán đoán thẩm mỹ (§28). Tự nhiên có thể ở trên ta, nhưng không có quyền thống trị (*Gewalt*) ta, bởi vì sự thống trị là quyền lực “thắng vượt cả sự đề kháng của những gì bản thân cũng có mãnh lực” (§28). Khi Kant bàn về quyền lực chính trị hợp pháp, ông không thể nào không dùng đến chữ *Gewalt*, như trong PPNLPD §83 khi ông chỉ một quyền lực hợp pháp như là một “ *gesetzmäßige Gewalt*”, tuy nhiên, nếu văn cảnh là cuộc nổi dậy chống lại nhà nước thì quyền lực của nhà nước chính là *Macht* của nó, như trong LTTH, ở đó chúng được dùng để chỉ “quyền lập pháp” (“*gesetzgebende Macht*”) vốn không thể bị chống đối bởi những đối tượng nổi loạn, hay như trong SHHDL, ở đó theo cùng một cách diễn đạt, quyền lập pháp tối cao là *Gewalt* , sẽ trở thành quyền lực tuyệt đối – “*Machtvollkommenheit*” một khi nó bị chống đối [SHHDL tr. 372, tr. 177]. Thế nhưng, *potentia* lại là một nghĩa khác của quyền lực, lần này quy chiếu đến năng lực thể chất để sử dụng một đồ vật, ví dụ như nó tạo thành cơ sở của sự chiếm hữu vật chất hay là *possessio phaenomenon* [*chiếm hữu hiện tượng*].

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Quyền tự nhiên/Pháp quyền tự nhiên [Đức: Naturrecht; Anh: natural right]

Xem thêm: Sở đắc [sự], Tự do, Luật học, Công bằng [sự], Luật, Sở hữu, Quyền

Những trước tác về chính trị và pháp luật của Kant đóng góp vào truyền thống hiện đại về lý thuyết các quyền tự nhiên kế tục truyền thống về luật tự nhiên của trường phái Aristoteles thời trung đại. Trong lý thuyết các quyền tự nhiên, yếu tố cơ bản không phải là sự công bằng hay tính đối xứng có tính khách quan, được xây dựng một cách thiêng liêng, mà là một cá nhân trong việc sở hữu các quyền nào đó liên quan đến tài sản, những cá nhân khác và nhà nước. Kant định nghĩa quyền tự nhiên là “Quyền phi-luật định, do đó đơn giản là quyền mà lý tính của mỗi người có thể biết một cách tiên nghiệm” (SHHDL tr. 297, tr. 113), tức là, các quyền tự nhiên dựa trên “các nguyên tắc tiên nghiệm” đối lập với quyền do con người thiết định hay luật định xuất phát từ ý chí của nhà lập pháp” (SHHDL , tr. 237, tr. 63). Quyền tự nhiên bao gồm sự công bằng có tính hoán đổi “được giữ giữa những nhân thân trong sự trao đổi của họ với nhau”, và sự công bằng có tính phân phối trong chừng mực mà những quyết định về nó có thể được biết một cách tiên nghiệm dựa theo nguyên tắc của sự công bằng có tính phân phối. Bằng việc nhấn mạnh vào đặc tính tiên nghiệm và có nguyên tắc của quyền tự nhiên, Kant đã xếp mình vào phái duy lý Đức của truyền thống được Pufendorf và Wolff phát triển, đối lập lại với truyền thống Griotia có nhiều tính xúc cảm hơn được Hutcheson và Smith phát triển (xem Caygill, 1989, Phần I). Tuy nhiên, loại trừ một ít yếu tố, công trình của Kant gắn chặt với truyền thống về các quyền, và có thể bị tổn hại trước những phê phán của Hegel và những người khác cho rằng nó mở rộng không chính đáng các quyền về vật và về nhân thân vốn là đặc trưng của lĩnh vực tư pháp vào lĩnh vực của công pháp.

Nguyễn Văn Sương dịch

Quyền/Pháp quyền/Pháp luật [Latinh: ius; Đức: Recht, Rechte; Anh: right/rights]

Xem thêm: Sở đắc, Cấu tạo, Khế ước, Tự do, Luật học, Công bằng, Quy luật, Quyền tự nhiên, Trước tác chính trị, Nhà nước

Trong LTTH, Kant định nghĩa pháp quyền nói chung như “sự hạn chế sự tự do của mỗi cá nhân sao cho nó hài hòa với sự tự do của mọi người khác” (tr. 73), và trong SHHDL, ông phân biệt giữa các loại quyền khác nhau vốn nảy sinh từ định nghĩa chung này. Sự phân biệt chính yếu của Kant là giữa a) các quyền tự nhiên dựa trên các cơ sở tiên nghiệm và b) các quyền thực định (hiến định) vốn “nảy sinh từ ý chí của một nhà lập pháp” (SHHDL, tr. 237, tr. 63). Sự phân biệt “có tính học thuyết” này được tiếp tục bằng một sự phân biệt được trình bày dựa theo các năng lực luân lý giữa a) các quyền “tự nhiên” thuộc về mọi người bởi tự nhiên; và b) các quyền

sở đắc đòi hỏi phải có một hành vi xác lập chúng. Tuy nhiên, những sự phân biệt này đều phụ thuộc vào sự phân biệt pháp lý giữa các quyền tư pháp và quyền công pháp, hay các quyền được xác lập giữa các cá nhân với các quyền được xác lập giữa cá nhân và nhà nước. Kant mô tả cái trước như riêng có đối với một “trạng thái của tự nhiên” và cái sau như riêng có đối với nhà nước dân sự. Do đó, phần đầu của cuốn SHHĐL bàn về “Các Nguyên tắc siêu hình học đệ nhất của Học thuyết về Pháp Quyền” được chia thành những mục bàn về tư pháp và công pháp. Về tư pháp, trước hết Kant bàn về khái niệm quyền đối với cái gì đó bên ngoài, sau đó là về các phương cách sở đắc những quyền ấy, bằng sự sở đắc nguyên thủy hoặc bằng kế ước. Mặc dù chi tiết của lập luận của ông thường tối tăm và mâu thuẫn hiển nhiên, nhưng dường như ông muốn gợi ý rằng các quyền đối với sự vật (*in re*) là một loại quyền giữa các nhân thân (*in personam*). Ông đảo ngược sự nhấn mạnh này khi bàn về các quyền nằm trong hôn nhân, dòng dõi và của “người chủ gia đình”; vì những điều này, ông phát triển “các quyền đối với các nhân thân gần gũi với các quyền đối với các sự vật”. Về công pháp, Kant xem xét pháp quyền nội bộ của một nhà nước, quyền của các quốc gia và quyền của công dân thế giới, tất cả bên trong ngữ cảnh lập luận chính trị rộng hơn của ông về một nhà nước và hiến pháp “cộng hòa”.

Châu Văn Ninh dịch

R

Rõ ràng (sự, tính) [Đức: Klarheit; Anh: clarity]

Xem thêm: Ý thức, Khai minh, Xem-là-đúng, Tri thức, Chân lý

Trong *Những suy niệm về Nhận thức, Chân lý và Các ý niệm* (1684, xem Leibniz, 1976, tr. 294-5), Leibniz phân biệt các cấp độ của nhận thức bằng các sự đối lập giữa: *rõ ràng/tối tăm ; lẫn lộn/phân minh ; thỏa ứng/không thỏa ứng* và *biểu trưng/trực quan*. Cấp đối lập thứ nhất đã chứng tỏ có ảnh hưởng rất lớn và là cặp đối lập then chốt trong sự phát triển của triết học Khai minh Đức, đặc biệt là triết học Christian Wolff. Đối với Leibniz, một khái niệm rõ ràng là một khái niệm đủ để nhìn nhận một biểu tượng, điều này lộ rõ khi “những dấu hiệu” làm cho nó được nhìn nhận có thể được mô tả và đánh số. Đối với những hậu bối thời Khai minh của Leibniz, tính rõ ràng và phân minh trở thành những đặc điểm đánh dấu những giai đoạn trong sự hoàn hảo của nhận thức. Việc đi từ tối tăm đến rõ ràng và phân minh được xét thông qua việc đi từ nhận thức của các giác quan đến nhận thức của giác tính, hay việc đi từ tiên kiến đến khai minh.

Sơ đồ có tính chất tăng tiến này bị thách thức trước hết bởi những đối thủ Pietist đối với những nhà Khai minh theo trường phái Wolff, họ lập luận rằng có những giới hạn đối với sự hoàn hảo của nhận thức. Quan niệm này đã được Kant chấp nhận và phát triển trong THTN, trong đó ông đã lập luận về sự tồn tại của những khái niệm nền tảng, không thể phân tích (tr. 279, tr. 252). Sự phê phán thời kỳ đầu này đối với mô hình Khai minh về sự hoàn hảo của nhận thức theo hướng tiến đến sự rõ ràng và phân minh hơn được Kant ủng hộ mạnh mẽ, mặc dù các chữ “*rõ ràng*” và “*phân minh*” không được đề cập nổi bật trong cả ba quyển Phê phán. Mô hình ấy chỉ xuất hiện trong một số quyển Phản tư và trong một vài bài giảng đã được xuất bản, nhất là trong NLH và L.

Trong L, Kant khôi phục sự phân biệt của Leibniz và Wolff giữa sự hoàn hảo của nhận thức dựa theo chất lượng của sự rõ ràng với sự hoàn hảo của nhận thức dựa theo tính chất của sự phân minh như là “sự rõ ràng của các dấu hiệu”. Thực vậy, trong NLH, ông diễn tả sự phân biệt trong các thuật ngữ chính thống của Leibniz bằng cách định nghĩa sự rõ ràng là “ý thức về những biểu tượng đầy đủ của ta cho việc phân biệt giữa một đối tượng này với một đối tượng khác” và định nghĩa sự phân minh là “ý thức làm cho việc cấu tạo những biểu tượng trở nên rõ ràng” (§ 6). Ông cũng đi theo Baumgarten khi phân biệt giữa sự rõ ràng và phân minh chủ quan của nhận thức thẩm mỹ với những biến thể khách quan của nhận thức lý tính.

Ông phát triển một sự nỗ lực làm cho sơ đồ của Wolff phù hợp với những thức nhận mang tính phê phán của riêng ông bằng việc phân biệt giữa sự phân minh có tính chất phân tích với sự phân minh có tính chất tổng hợp: sự rõ ràng và sự phân minh có tính chất phân tích chỉ áp dụng cho những khái niệm và tách những khái niệm đó ra thành những bộ phận của chúng, trong khi đó sự rõ ràng và phân minh có tính chất tổng hợp áp dụng cho những đối tượng và mở rộng khái niệm. Sự phân biệt này về sau được triển khai thành sự phân biệt giữa logic học hình thức và logic học siêu nghiệm trong quyển PPLTTT (A 150/ B 190) mà không cần đến sơ đồ về sự rõ ràng và phân minh. Mặc dù đã có nỗ lực làm sống lại sơ đồ ấy bởi những nhà phê phán tân Leibniz về Kant như là Eberhard (xem PH) và Maimon (1790), nhưng nó chủ yếu vẫn còn ngủ im cho đến khi có sự quay trở lại của phân tích pháp về các khái niệm được Frege khơi mào vào cuối thế kỷ XIX.

Cù Ngọc Phương dịch

S

Sensus communis → Cảm quan chung/Lương thức

Siêu hình học [Đức: Metaphysik; Anh: metaphysics]

Xem thêm: Vũ trụ học, Bản thể học, Tâm lý học, Thần học, Siêu nghiệm

Siêu hình học là tên gọi cho bộ tập hợp các tác phẩm “sau Vật lý học” của Aristoteles vào thế kỷ I. Vào thời Aquinas, tiêu đề danh mục này được biến thành tên gọi của một môn khoa học tối cao, bao gồm các đối tượng như Thượng đế và các Thiên thần là những đối tượng “tồn tại không dựa trên vật chất”, và về những khái niệm như “bản thể, phẩm tính, hữu thể, tiềm thể, tác vụ, một và nhiều, và những thứ đại loại như thế” (Aquinas, 1986, tr. 14). Nó được gọi là siêu hình học hay “đệ nhất triết học” bởi lẽ nó “*vượt khỏi vật lý học*” vì “tất cả những ngành khoa học khác đều tiếp nhận những nguyên tắc từ nó, đến sau nó” (sđd., tr. 15). Trong giai đoạn trực tiếp trước Kant, nội dung của siêu hình học được bố trí thành bốn mục: thứ nhất là siêu hình học tổng quát hay bản thể học, mà như cách nói của siêu hình học Wolff là liên quan đến “Các cơ sở đầu tiên của Tri thức của ta và của Các sự vật Nói chung”; ba mục còn lại là đối tượng và các bộ môn khoa học của “siêu hình học chuyên biệt”, cụ thể là (a) linh hồn và tâm lý học, (b) thế giới và vũ trụ học, và (c) Thượng đế và thần học. Kant theo sát sơ đồ này trong PPLTTT, với phần “*Phân tích pháp siêu nghiệm*” xử lý một cách có phê phán về bản thể học và ba mục kia trong phần “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” xét ba bộ phận của siêu hình học chuyên biệt.

Việc Kant gắn với sơ đồ này cho thấy lý tính thuần túy mà ông đưa ra để phê phán không gì khác hơn là siêu hình học của trường phái Wolff. Ông vốn quen thuộc với truyền thống này qua những bài giảng hằng năm của ông bắt đầu từ học kỳ mùa đông 1755-56. Các bài giảng này dựa trên quyển *Metaphysica* [*Siêu hình học* 1734] của A.G. Baumgarten, một văn bản mà thực chất là theo triết học Wolff về hình thức lẫn nội dung. Trong PE (1764), Kant thừa nhận sự bất mãn sâu sắc với siêu hình học Wolff cùng với việc nó dựa vào nguyên tắc mâu thuẫn, cũng như bày tỏ sự không đồng ý nhưng có thiện cảm với sự phê phán của thuyết Pietist của Crusius về Wolff. Trong GM, Kant mô tả siêu hình học Wolff lẫn siêu hình học Crusius là “những mơ mộng hão huyền” (tr. 342, tr. 329), nhưng trong một dấu móc lửng [“ ”] đáng chú ý ông tuyên bố là tuy thế ông đã “*đem lòng yêu*” siêu hình học. Ông thấy có hai thuận lợi được môn khoa học này hứa hẹn: cái thứ nhất và ít hứa hẹn nhất chính là “siêu hình học có thể giải quyết những vấn đề do óc nghiên cứu đặt ra, khi nó sử dụng lý tính để dò tìm những thuộc tính sâu kín hơn của các sự vật”, và cái thứ hai tuy quan trọng nhất nhưng ít được đánh giá đúng đó là nó có thể giữ vai trò như là một “*khoa học về những giới hạn của lý tính con người*” (tr. 369, tr. 354). Cùng với sự thừa nhận rằng cho đến bấy giờ ông vẫn “chưa xác định giới hạn này cho chính xác”, Kant đã dự kiến dự án xác lập những giới hạn của lý tính con người, một dự án khiến ông bận tâm suốt 15 năm trời sau đó và đã được bàn thảo trong PPLTTT.

Phần *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ nhất quyển PPLTTT bắt đầu bằng việc gợi ra một “[chúng] loại nhận thức” mà lý tính không thể bỏ qua, nhưng loại nhận thức này vượt khỏi các quan năng của lý tính và khiến cho lý tính rơi vào một tình trạng bối rối do sự tối tăm và mâu thuẫn. Nhận thức này là: siêu hình học, vốn là bà mệnh phụ Hecuba của mọi ngành khoa học, trước kia là nữ hoàng còn giờ đây bị lưu đày ra khỏi quê hương. Kant đề xuất một sự phê phán lý tính đối với loại nhận thức “mà lý tính muốn vươn đến *một cách độc lập với kinh nghiệm*” và qua sự phê phán ấy, ta có thể quyết định về “khả thể hay bất khả thể của một môn siêu hình học nói chung, và xác định không chỉ nguồn gốc mà cả phạm vi lẫn các giới hạn của môn học này” (PPLTTT, 12). Đối với Kant, siêu hình học được hợp thành từ “*tri thức tổng hợp tiên nghiệm*” “thêm vào cho khái niệm được cho những gì đã không chứa đựng sẵn trong nó” và có thể mở rộng nhận thức vượt khỏi các giới hạn của kinh nghiệm” (B 18). Vì thế môn học dự bị có tính phê phán đối với siêu hình học sẽ khảo sát những giới hạn đích thực của các phán đoán như thế để xác lập xem chúng có thể được mở rộng đến nhận thức về những đối tượng siêu hình học như Thượng đế, thế giới và linh hồn hay không. Kant sẽ kết luận rằng chúng không

thể, nhưng điều này không khiến ông phải từ bỏ môn siêu hình học, mà đúng hơn, khiến ông phải đảm nhiệm việc xác định lại mục đích và phạm vi của môn học này.

Trong “*Kiến trúc học của lý tính thuần túy*”, chương gần cuối quyển PPLTT, Kant mô tả siêu hình học là “sự phê phán về quan năng lý tính đối với mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm” và “sự trình bày có hệ thống về toàn bộ tri thức triết học – cả tri thức đúng đắn lẫn tri thức sai lầm, ảo tưởng, cả hai đều do lý tính thuần túy mang lại (A 841/B 869). Môn học sau có thể được phân chia dựa theo sự sử dụng tư biện và sự sử dụng thực hành của lý tính thành siêu hình học về tự nhiên và siêu hình học về đức lý (xem thêm CSSHH, tr. 388, tr. 1-2). Siêu hình học về tự nhiên bao hàm “những nguyên tắc của lý tính thuần túy chỉ dựa trên các khái niệm... tức toàn bộ nhận thức lý thuyết”; siêu hình học về đức lý bao hàm “các nguyên tắc xác định mọi hành vi (phải làm và không được làm) một cách tiên nghiệm và tất yếu” (A 841/B 869), được trình bày dựa theo sự sử dụng chúng một cách đúng đắn trong phần *Phân tích pháp*, và sự sử dụng một cách ảo tưởng trong phần *Biện chứng pháp*. Cả ba cùng nhau cấu thành siêu hình học, là môn học được Kant tiếp tục xem là đồng nghĩa với triết học hay với lòng yêu mến sự thông thái cũng như “sự phát triển hoàn toàn và trọn vẹn của lý tính con người” (A850/B878).

Đinh Hồng Phúc dịch

Siêu hình học đức lý [Đức: *Metaphysik der Sitten*; Anh: *Metaphysics of Morals*]

Siêu hình học đức lý là cuốn sách thứ ba trong các tác phẩm phê phán của Kant trong lĩnh vực triết học luân lý. Cuốn thứ nhất, CSSH, xuất bản năm 1785, đã phân tích “nguyên tắc tối cao của luân lý”. Cuốn thứ hai, PPLTT, xuất bản năm 1788, đã biện hộ cho luân lý một cách tổng hợp. Trong khi đó, SHHĐL, xuất bản năm 1797, từ nguyên tắc về luân lý đã rút ra một “siêu hình học về đức lý”. Cùng với cuốn SHHTN, cuốn SHHĐL không trình bày toàn bộ hệ thống siêu hình học về luân lý mà chỉ trình bày “nguyên tắc thứ nhất”; trong SHHTN những nguyên tắc cơ bản này được liên kết với các khái niệm vật chất, trong cuốn SHHĐL chúng liên quan tới khái niệm pháp quyền và khái niệm đức hạnh. Tác phẩm được chia thành những nguyên tắc siêu hình học của “Học thuyết pháp quyền” và của “Học thuyết đức hạnh”. Cả hai tập hợp các nguyên tắc đều được rút ra từ sự tự do của ý chí và đối ứng của nó là nghĩa vụ, trong đó, những tập hợp các nguyên tắc về pháp quyền nhằm đến “những nghĩa vụ có thể thực hiện bằng những luật bên ngoài, còn hệ thống về Học thuyết đức hạnh (Đạo đức), bàn về những nghĩa vụ không thể được mang lại như vậy” (SHHĐL tr. 379, tr. 185). “Học thuyết pháp quyền” xét những luật tư pháp và công pháp: trong tư pháp, đi từ khái niệm chiếm hữu đến sở đắc, và xem sự sở đắc dưới ánh sáng của các quyền về sở hữu, kế ước và “pháp quyền gia đình”. Trong công pháp, Kant chuyển từ những quyền đối nội của các nhà nước sang “quyền các dân tộc”, tức những mối quan hệ đối ngoại của chúng, và sang một chương ngắn gọn về công pháp quốc tế. Những yếu tố cơ bản của “Học thuyết đức hạnh” tiếp theo đó được phân chia theo những nghĩa vụ đối với bản thân và những nghĩa vụ đối với người khác, trong khi “phương pháp của đạo đức” bàn về việc làm thế nào đức hạnh có thể sở đắc và truyền dạy được.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Siêu nghiệm (tính, cái)/Siêu nghiệm thể [Đức: *transzendental*; Anh: *transcendental*]

Xem thêm: Siêu việt

Trong triết học trung cổ, những siêu nghiệm thể [Đức: *Transzendentalien*; Anh: *transcendentals*] biểu thị những thuộc tính của hữu thể vượt khỏi phạm vi phạm trù [extra-categorical] như: nhất tính, chân tính, thiện tính, mỹ tính (và, trong một số sự phân loại, vật tính và sự tính) [Xem thêm: PPLTTT, Chương I, Phần 2A, tiết 3, mục §12, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học (2004), tr. 251]. Đối với triết học Kant, một dấu vết của cách dùng theo nghĩa này vẫn tồn tại trong việc Kant sử dụng thuật ngữ siêu nghiệm như một hình thức nhận thức, nhưng không phải về các đối tượng tự thân mà của *những phương thức* nhờ đó chúng ta có thể biết về các đối tượng đó, tức là những điều kiện của kinh nghiệm khả hữu. Vì thế, ông “gọi mọi nhận thức là siêu nghiệm, khi chúng không chỉ nghiên cứu các đối tượng mà nghiên cứu chung

về phương cách nhận thức của ta về các đối tượng đó, trong chừng mực phương cách nhận thức ấy có thể có được một cách tiên nghiệm” (PPLTTT A 12, [BVNS, tr. 105 (B 25)]). Hệ thống các khái niệm cấu tạo nên tri thức tiên nghiệm có thể được gọi là triết học siêu nghiệm, vì thế phê phán lý tính thuần túy được mô tả một cách đa dạng như: một môn học dự bị, một bộ chuẩn tắc hay một kiến trúc học [của lý tính thuần túy]. Thuật ngữ siêu nghiệm còn được sử dụng khắp nơi để định tính chất cho các danh từ như: logic học, cảm năng học, sự thống nhất của thông giác, các quan năng, ảo tưởng; trong mỗi trường hợp, nó báo hiệu rằng danh từ mà nó định tính chất sẽ được xem xét trong quan hệ với các điều kiện của khả thể.

Nghĩa chính xác của thuật ngữ siêu nghiệm thay đổi trong suốt quyển PPLTTT, nhưng những thông số ngữ nghĩa của nó có thể được chỉ rõ ra bằng cách cho thấy những cách thức trong đó Kant phân biệt nó với những cái đối lập của nó. Cái siêu nghiệm được phân biệt với cái thường nghiệm, và được liên kết với cái tiên nghiệm, trong chừng mực cái tiên nghiệm bao hàm một sự quy chiếu đến phương cách nhận thức; nó “chỉ ra nhận thức đó khi liên quan đến khả thể tiên nghiệm của nhận thức, hay sự sử dụng tiên nghiệm của nhận thức đó” (PPLTTT A 56/B 86). Như thế, sự phân biệt siêu nghiệm và thường nghiệm bao hàm sự siêu-phê phán về nhận thức và về các nguồn gốc tiên nghiệm của nó. Kant xem việc nghiên cứu tâm lý học về nhận thức như một nhánh của nhận thức thường nghiệm, và vì thế ông lại phân biệt nó với nhận thức siêu nghiệm (A 801/B 829). Cái siêu nghiệm cũng được phân biệt với cái siêu hình học và cái logic. Chẳng hạn, một sự khảo sát [xem thêm: “Tôi hiểu “khảo sát” (Erörterung, expositio) là sự hình dung một cách minh bạch (dù chưa thật căn kẽ) về những gì thuộc về một khái niệm...” (PPLTTT, BVNS, tr. 144) – ND] siêu hình học về không gian là một khảo sát trình bày những gì thuộc về khái niệm “không gian” như được mang lại một cách tiên nghiệm (A 23/B 38), trong khi một sự khảo sát siêu nghiệm lại giải thích khái niệm ấy “như một nguyên tắc từ đó có thể nhận ra được khả thể của nhận thức tổng hợp tiên nghiệm khác” (B 40). Một sự phân biệt siêu nghiệm giữa cái khả giác và cái khả niệm khác với một sự phân biệt logic học – tức nó phân biệt “hình thức của chúng hoặc là rõ ràng hoặc là lẫn lộn” – ở chỗ nó bàn về “nguồn gốc và nội dung” (A 44/B 62). Sau cùng, Kant phân biệt giữa siêu nghiệm và siêu việt (transcendent), bằng cách đối chiếu các nguyên tắc siêu việt, tức các nguyên tắc “khuyến khích 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”, với một “*sự lạm dụng*” siêu nghiệm đối với các phạm trù, tức mở rộng sự áp dụng của chúng vượt khỏi những giới hạn của kinh nghiệm khả hữu, và “điều này chỉ đơn thuần là một sai lầm của quan năng phán đoán” (A 296/B 352).

Hoàng Phú Phương dịch

Siêu việt (tính, cái) [Đức: transzendent; Anh: transcendent]

Xem thêm: Tuyệt đối, Lý tính, Siêu nghiệm

Kant phân biệt rất rõ siêu việt (transcendent) và siêu nghiệm (transcendental). Siêu việt là thuật ngữ được dùng để mô tả các nguyên tắc nào “*tự nhận là vượt khỏi*” các ranh giới của kinh nghiệm, đối lập lại với các nguyên tắc nội tại, tức các nguyên tắc “mà sự áp dụng của chúng hoàn toàn giới hạn bên trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu” (PPLTTT A 296/B 352). Các nguyên tắc siêu việt “*không thừa nhận bất kì giới hạn nào*” cần phải được phân biệt với sự sử dụng siêu nghiệm của các nguyên tắc nội tại vượt khỏi các giới hạn riêng của chúng. Những nguyên tắc siêu việt đó gồm: các ý niệm tâm lý học, vũ trụ học và thần học được bàn trong “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” (PPLTTT, B 350-732). Kant cũng mô tả “sự sử dụng khách quan của các khái niệm thuần túy của lý tính” là “*mang tính siêu việt*”, nhưng cũng mô tả lẫn lộn chúng như là “*các ý niệm siêu nghiệm*” (PPLTTT A 327/ B 383). Trong PPNLPĐ, Kant phân biệt giữa các ý niệm thẩm mỹ và các ý niệm thuần lý, cái trước quy chiếu đến trực quan dựa theo một “nguyên tắc đơn thuần chủ quan về sự hài hòa của các quan năng nhận thức” và cái sau dựa theo một nguyên tắc khách quan nhưng “không bao giờ có khả năng mang lại một nhận thức về đối tượng” (PPNNPĐ §57). Cái sau là siêu việt, đối lập lại với nguyên tắc chủ quan của ý niệm thẩm mỹ, và với khái niệm nội tại của giác tính. Như trong PPLTTT, các Ý niệm thuần lý được tạo ra bởi lý tính và có thể được sử dụng một cách *điều hành (regulativ)* để cố gắng tìm kiếm tính thống nhất có hệ thống của giác tính, hoặc được sử dụng theo một phương

cách *siêu việt* “một khi lý tính vượt khỏi năng lực nắm bắt của giác tính” (PPNLPĐ §76).

Hoàng Phú Phương dịch

Siêu-cảm tính [Đức: *übersinnlich*; Anh: *supersensible*] → Khả niệm, Noumenon, Vật-tự thân, Đối tượng siêu nghiệm

Sở đắc/Thủ đắc (sự) [Đức: *Erwerbung*; Anh: *acquisition*]

Xem thêm: Diễn dịch, Ý niệm bẩm sinh, Đặt câu hỏi về mặt hợp pháp [Quaestio quid juris], Đặc tính, Quyền

Thuật ngữ này, được phiên dịch từ luật tư pháp La mã, đã trải qua một sự biến hình đặc biệt trong triết học của Kant. Kant đã biến sự bàn luận trên phương diện pháp lý về những cách thức có thể sở đắc được các quyền trên các sự vật và trên những con người – được bàn trong tiết “*Quyền tư pháp*” của SHHĐL (đặc biệt là §10) – thành một khung cơ cấu để phân tích sự sở đắc và sự biện minh các khái niệm lý thuyết và thực hành. Triết học phê phán đóng vai trò như một “*phiên tòa*” phê phán “để vừa bảo vệ những yêu sách chính đáng, đồng thời bác bỏ mọi đòi hỏi không có cơ sở” (PPLTTT A 12), tức một phiên tòa sẽ xác lập một “*sự kết toán*” tất cả tài sản mà ta có được nhờ lý tính thuần túy” (A 20).

Trong LA, Kant phân biệt quan niệm của ông về sự sở đắc các khái niệm với quan niệm của truyền thống duy nghiệm, khi nói rằng “không nghi ngờ gì là *mỗi một khái niệm sở đắc được*, thực tế, không phải bằng sự trừu tượng hóa khỏi tiến trình cảm giác về các đối tượng (vì cảm giác đem lại chất liệu chứ không phải mô thức của nhận thức con người), nhưng bằng chính hành động của tâm thức, là cái phối kết những gì được nó cảm giác, và làm việc ấy theo đúng các quy luật thường hằng” (LA §15). Đoạn văn này tập trung đồng đều vào *những nguồn gốc* của các khái niệm qua hoạt động phối kết của tâm thức cũng như vào *sự biện minh* cho việc sở hữu chúng dựa theo “*các quy luật thường hằng*”. Trong “*Diễn dịch siêu nghiệm*” của PPLTTT, nhìn chung, chính lối tiếp cận sau – tức biện minh cho sự sở hữu các khái niệm – chiếm ưu thế dưới lớp vỏ của sự diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính.

Trong PPLTTT, Kant nói đến sự phân biệt về mặt pháp lý giữa câu hỏi về quyền (*quid juris*) và câu hỏi về sự kiện (*quid facti*). Phát biểu về “yêu sách hợp pháp” cho việc sở hữu một khái niệm – tức sự diễn dịch nó – đã bị làm cho phức tạp bởi “*lệnh tòa án*” của triết học phê phán chống lại bất kì sự viện dẫn nào đến kinh nghiệm hoặc đến lý tính. Không thể có bất kì sự viện dẫn nào đến những nguồn gốc của một khái niệm, hay nói khác đi, đến phương cách căn nguyên của nó – chính đáng hoặc không – về sự sở đắc. Tuy nhiên, đối mặt với những phê phán liên quan đến nguồn gốc của các khái niệm, từ thập niên 1790 Kant đã dung nạp việc nghiên cứu về sự sở đắc các khái niệm vào sự diễn dịch hay sự biện minh cho chúng.

Điều này là rõ ràng nhất trong PH, trong đó Kant đã phủ nhận những ý niệm bẩm sinh hay những ý niệm được “gieo cấy” từ thần linh để ủng hộ cho việc xem mọi biểu tượng như là được sở đắc. Những biểu tượng này gồm các mô thức của trực quan và các phạm trù thuần túy của giác tính, tức những biểu tượng được sở đắc trong một hành vi của “sự sở đắc có tính căn nguyên (giống như cách phát biểu của các chuyên gia về pháp quyền tự nhiên)... của cái gì trước đây không tồn tại, và vì thế không thuộc về bất kì cái gì trước khi có hành vi ấy” (PH, tr. 221, 135). Hành vi sở đắc có tính căn nguyên này, cái phân biệt quan niệm của Kant về những nguồn gốc của các khái niệm với các nghiên cứu duy nghiệm và duy lý, đặt cơ sở cho hành vi sở đắc dựa trên “một nền tảng bên trong chủ thể vốn làm cho hành vi ấy có thể có để những biểu tượng ấy hình thành trong nó mà không theo cách thức nào khác”. Ông chỉ rõ nền tảng này bằng cách phân biệt các hình thức sở đắc: các trực quan là những sở đắc có tính căn nguyên mà nền tảng của chúng là tính thụ nhận; trong khi các khái niệm của giác tính là các sở đắc có tính căn nguyên mà nền tảng của chúng là “tính tự khởi của tư duy (phù hợp với tính thống nhất [nhất thể] của thông giác)” (PH, tr. 233, 136). Tuy nhiên, các khái niệm đặc thù lại là “*những sở đắc được phái sinh*” và tiền giả định hai sự sở đắc có tính căn nguyên nói trên.

Kant chủ tâm khai thác “sự tương đồng giữa mỗi quan hệ pháp lý của các hoạt động của con

người và mối quan hệ cơ giới của các lực đang vận động” (SL §58), và nếu nói theo từ ngữ của Schopenhauer thì Kant sử dụng “những thuật ngữ pháp lý bằng tiếng Latinh để diễn giải những rung động ẩn mật nhất của trái tim người” (1841, tr. 105). Đối với Nietzsche, điều này đại diện cho một sự phóng chiếu nhân hình học những mối quan hệ pháp lý của con người lên tự nhiên. Triệt để hơn, Rose đã lập luận rằng việc đóng khung tự nhiên và hành động con người dựa theo luật La mã của Kant đánh dấu “sự hòa trộn cái “dominium” La mã (tức “sở hữu tuyệt đối”) với những quyền chủ thể hiện đại” trong một quan niệm có tính cưỡng đoạt về tự do (Rose, 1984, Chương 1).

Hoàng Phú Phương dịch

Sở hữu (sự) [Đức: Eigentum; Anh: property]

Xem thêm: Sở đắc, Khế ước, Công bằng (sự), Bốn phận, Chiếm hữu (sự)

Trong CTTH, HBCV, và SHHĐL Kant xác định nhà nước dân sự bằng ba nguyên tắc tiên nghiệm là tự do, bình đẳng và độc lập. Trong sơ đồ này, quyền sở hữu đóng một vai trò hết sức quan trọng. Chẳng hạn, trong LTTH, Kant đi từ sự tự do của mỗi thành viên trong khối cộng đồng xét như một tồn tại người, đến sự bình đẳng của họ trước pháp luật. Tuy nhiên, đối với ông, cái sau “hoàn toàn nhất quán với sự bất bình đẳng hết mức của số đông về mức độ chiếm hữu” khi định nghĩa một cách đáng ngờ những sự chiếm hữu như là “sự ưu việt về mặt tinh thần hoặc thể chất trên những người khác”, “sở hữu ngẫu nhiên bên ngoài” và “các quyền đặc thù (vốn có nhiều) chống lại những quyền khác” (CTTH tr. 75). Qua việc đồng nhất hóa sở hữu với những sự phú bẩm may mắn khác, Kant có thể tiến hành nghiêm ngặt, trong bản luận của ông về “sự độc lập”, việc hạn chế số lượng công dân “được quyền bỏ phiếu về các vấn đề lập pháp” đối với người có quyền sở hữu (CTTH tr. 78). Sự hạn chế này được xác định qua việc ông mở rộng định nghĩa về quyền sở hữu để không những bao hàm những chủ đất (tức những người có “quyền sở hữu vĩnh viễn”) mà còn bao hàm cả những nam giới tuổi thành niên nào – “dĩ nhiên là không có một đứa trẻ con, hoặc một người phụ nữ nào” (tr. 78) – có sự sở hữu dưới hình thức một kỹ năng, một nghề nghiệp, mỹ thuật hay khoa học. Rõ ràng, cách thức giành được quyền sở hữu và cách thức quyền sở hữu được phân phối gây ra rất nhiều vấn đề.

Kant phết truat hai sự biện minh theo quy ước đối với quyền sở hữu: sự biện minh phong kiến dựa vào sự chiếm đoạt bằng vũ lực (CTTH tr. 78) và lý thuyết lao động về sở hữu (SHHĐL, tr. 268, tr. 89). Thay vào đó, Kant đặt nghiên cứu của ông về quyền đối với sở hữu tách khỏi đối tượng sở hữu và thay vào đó là tập trung vào các yếu sách chống lại người khác mà quyền sở hữu đã bao hàm. Ông trừu xuất khỏi sự sở hữu cảm tính hay “những điều kiện cảm tính của sự chiếm hữu, xét như một mối quan hệ của một nhân thân với các đối tượng” và thay vào đó, tập trung vào sự chiếm hữu xét như mối quan hệ của một nhân thân với các nhân thân khác” (SHHĐL tr. 268, tr. 88). Quyền của một cá nhân đối với sở hữu là một quyền mà mọi người khác buộc phải tôn trọng; quyền này được tôn trọng bởi vì “ý chí của con người đầu tiên... phù hợp với tiên đề về sự tự do bên ngoài, với định đề về năng lực của người ấy trong việc sử dụng những đối tượng bên ngoài của sự lựa chọn, và với việc đề ra luật của ý chí của tất cả mọi người được suy tưởng như được thống nhất một cách tiên nghiệm” (SHHĐL tr. 268, tr. 88). Với phân tích pháp này, Kant hy vọng đưa ra được một sự biện minh cho “sự chiếm hữu khả niệm”, mặc dù trong trường hợp này khó mà tách biệt cái khả niệm ra khỏi cái khả giác và cái lịch sử. Đây chính là trường hợp khi những nhà lập pháp của một khối cộng đồng thống nhất để thiết lập một trật tự sở hữu, tự họ đã được xác định như những người có quyền sở hữu rồi.

Thánh Pháp dịch

Sơ luận về bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể xuất hiện như một khoa học [Đức: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können; Anh: Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science]

Được xuất bản vào năm 1783 ít lâu sau PPLTTT, quyển SL đã được Kant dự kiến là “không phải viết cho học sinh dùng mà là viết cho các giáo viên tương lai dùng”. Cùng với PH, SL là lời

đáp của Kant đối với làn sóng phê phán đầu tiên đối với triết học phê phán của ông, và giống PH ở một sự luận giải về những chủ đề nền tảng của triết học phê phán. Ông xem SL như là một quyển sách tiếp theo của PPLTTT, một quyển phác thảo về khoa học, có thể giúp bạn đọc nắm bắt được tổng thể. Khác với PPLTTT là quyển được trình bày theo một lối tổng hợp đi từ những nguyên tắc, SL “được phác thảo ra theo một phương pháp phân tích” (tr. 263, tr. 8) là phương pháp đi từ những câu hỏi làm thế nào mà những khoa học như toán học thuần túy, khoa học tự nhiên thuần túy, siêu hình học nói chung, và siêu hình học như là một khoa học có thể xác lập những điều kiện cho khả thể của chúng. Kết quả là một tổng quan về những nội dung của “Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố cơ bản” của PPLTTT, được mở đầu bằng những nhận xét về những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm và được nối tiếp bằng những phản tư về “sự xác định những ranh giới của lý tính thuần túy”. Phần thứ nhất, về những điều kiện khả thể của toán học thuần túy, điểm lại phần “Cảm năng học Siêu nghiệm” của PPLTTT; Phần thứ hai, về những điều kiện khả thể của khoa học tự nhiên thuần túy, điểm lại phần “Phân tích pháp Siêu nghiệm” của PPLTTT; trong khi đó phần thứ ba, về những điều kiện khả thể của siêu hình học nói chung, điểm lại phần “Biện chứng pháp Siêu nghiệm”. Ngoài công dụng của việc đưa ra một tóm tắt về PPLTTT, SL có ý nghĩa không chỉ làm nổi bật những động cơ siêu hình học thâm nhuần trong PPLTTT mà còn có ý nghĩa đối với những phản tư của Kant về những biến cố đã khiến ông tỉnh thức khỏi “giấc ngủ giáo điều” và đến với triết học phê phán.

Cù Ngọc Phương dịch

So sánh [Đức: Vergleich; Anh: comparison] → Phản tư

Sở thích [Đức: Geschmack; Anh: taste] → Mỹ học, Đẹp, Phán đoán, Phán đoán phản tư

Sự kiện [Latinh: factum; Đức: Faktum, Tatsache; Anh: fact]

Xem thêm: Diễn dịch, Tự do

Dù sử dụng cả *Faktum* gốc Latinh lẫn *Tatsache* của tiếng Đức như là những chữ tương đương với *factum*, phân từ quá khứ của *fecere* (làm) có nghĩa là “cái gì đã được làm”, nhưng trước sau Kant vẫn phân biệt hai thuật ngữ này. Ông dùng thuật ngữ *Faktum* trong PPLTTH để biểu thị rằng nó được dùng bằng cách loại suy với *Tatsache*. Tuy nhiên, tình hình lại trở nên phức tạp bởi việc ông sử dụng không nhất quán thuật ngữ *Tatsache* trong PPLTTT và PPNLPĐ. *Faktum* trong “sự kiện của lý tính” của PPLTTH được sử dụng bằng cách loại suy với nghĩa hẹp của *Tatsache* trong PPLTTT, trong khi đó trong PPNLPĐ, *Tatsache* được gán một ý nghĩa rộng hơn chứa đựng cả nghĩa lý thuyết và nghĩa thực hành của thuật ngữ.

Trong chương về sự diễn dịch của PPLTTT, Kant dịch *quid facti* hay, câu hỏi về cái gì đúng với sự thực (“Cái gì được làm?”), là “*die Frage... die Tatsache angeht*” [“câu hỏi... liên quan đến sự kiện”]. Câu hỏi về sự kiện nhắm đến sự sử dụng và nguồn gốc của một khái niệm chứ không phải nhắm đến tính hợp pháp của việc sử dụng nó (PPLTTT A 84/B 116). Ở đây sự kiện quy chiếu tới cái việc đơn thuần được mang lại của các khái niệm thường nghiệm cho phép ta sử dụng chúng – “gán cho chúng một ý nghĩa và nội dung do ta tự nghĩ ra” (sdd) – mà không cần đến sự diễn dịch nào để *biện minh* sự sử dụng ấy cả. Tính trực tiếp của sự kiện được sử dụng bằng loại suy trong PPLTTH để mô tả *ý thức về quy luật luân lý*, nhưng sự sử dụng này được nói rất rõ trong PPNLPĐ §91, ở đó Kant phân loại “các sự vật có thể nhận thức được” thành “những sự việc của tư kiến”, “những sự việc của sự kiện” (*Tatsachen*) và “những sự việc của lòng tin”. Nhưng khi không còn được mang lại một cách trực tiếp và không nghi vấn, các sự kiện là những đối tượng “trả lời cho những khái niệm có thể được chứng minh” bằng kinh nghiệm hoặc bằng lý tính thuần túy. Những đối tượng này bao gồm các thuộc tính của những đại lượng hình học, các sự vật có thể kiểm tra được bằng kinh nghiệm và cuối cùng, và ngoại lệ, một ý niệm của lý tính, cái ý niệm duy nhất có thể được chứng minh bằng kinh nghiệm. Đó là ý niệm về sự tự do, một ý niệm có tính chất sự kiện duy nhất mà “tính thực tại của nó, xét như tính thực tại của một loại tính nhân quả đặc thù” được kiểm chứng bằng cả “các quy luật thực hành của lý tính thuần túy” lẫn bằng “những hành vi diễn ra, tuân theo các quy luật ấy”.

Trong phần diễn dịch về sự tự do xét như là một sự kiện, Kant báo hiệu một sự thay đổi về

chiến lược khi nói đến “*sự kiện của lý tính*” trong PPLTTH. Trong PPLTTH, *Faktum* là không thể kiểm chứng được; nó mô tả cái ý thức trực tiếp về quy luật cơ bản của lý tính thuần túy đang “áp đặt lên ta một cách vô-điều kiện như một “sự kiện của lý tính”, và “tự tuyên bố là nguồn khởi sinh quy luật” (tr. 31) Quy luật luân lý hay “sự kiện của lý tính thuần túy” là “sự chắc chắn hiển nhiên”, không dựa vào bất cứ căn cứ có thể kiểm chứng nào mà chỉ vì ta có “ý thức một cách tiên nghiệm” về nó. Nó giống với *Tatsache* trong PPLTTT ở chỗ nó không được gọi ra để trả lời cho bất cứ câu hỏi nào về quyền hạn hay *quaestio quid juris* (*câu hỏi về cái gì là đúng pháp luật*), nhưng khác với *Tatsache* trong chừng mực nó có thể không bao giờ được gọi ra để làm việc đó; nó được “xác lập một cách vững chắc tự bản thân mình” (tr. 47, tr. 48). Vì thế Kant dùng thuật ngữ theo kiểu loại suy, và biểu thị rõ điều này khi nói rằng quy luật luân lý được mang lại “hầu như” (*gleichsam*) bằng một sự kiện. Không phải quy luật luân lý là một sự kiện, mà đúng hơn, tính trực tiếp của nó có thể được mô tả bằng sự loại suy với tính trực tiếp của một sự kiện. Tuy nhiên, trong PPNLPĐ, Kant lại từ bỏ luận cứ bằng sự loại suy này, và chuồng cách lập luận rằng sự tự do, cũng như bất cứ sự kiện nào khác, có thể được kiểm chứng bằng cả sự tự do lẫn kinh nghiệm.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Sự sống/Đời sống [Đức: *Leben*; Anh: *life*]

Xem thêm: Thân xác, Tâm thức, Vui sướng

Những tư tưởng của Kant về sự sống có thể được chia thành ba nhóm và đều được tìm thấy trong PPNLPĐ. Nhóm đầu tiên liên quan đến cái có thể được mô tả như “giá trị cuộc đời” và được minh họa bằng chú thích cuối mục §83 của PPNLPĐ. “Giá trị cuộc đời” được đo bằng sự hưởng thụ hay hạnh phúc là “hạ thấp xuống dưới số không”; nó chỉ có được giá trị khi được sống trong sự hòa hợp với lý tính hay “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 phục tùng điều kiện ấy”. Song hành với quan niệm này về giá trị của sự sống, Kant còn có một lập trường khác, đối lập nhưng nhất quán từ bên trong. Lập trường ấy được kết luận bằng một câu ở mục §29 rằng: “Cũng vì lẽ tâm thức, xét riêng cho bản thân nó, là toàn bộ sự sống (bản thân nguyên tắc sự sống), còn những trở ngại hay thuận lợi là phải được tìm ở bên ngoài nó, tức trong bản thân con người gắn liền với thân xác”. Trong quan niệm này, sự sống là một mối quan hệ phức hợp giữa thân xác, thế giới bên ngoài và tâm thức. Điều này có thể có liên hệ với mục §1 trong PPNLPĐ, nơi mà Kant liên hệ tình cảm về sự sống mà một chủ thể có với “tình cảm về sự vui sướng hoặc không vui sướng”, do đó mang sự sống, tinh thần hay tâm thức và sự vui sướng và đau khổ lại với nhau. Trong ánh sáng của khái niệm này về sự sống, nhiều nhận xét không được bình luận của Kant về “sự sống” trong phần đầu của cuốn PPNLPĐ có tầm ý nghĩa đáng kể. Trong nhóm thứ ba, Kant xem xét sự sống như “những sản phẩm có tổ chức” của tự nhiên; chính trong bối cảnh này ông đã đưa ra tuyên bố trứ danh về tính phi lý của 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 lá cỏ dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào sắp đặt cả” (§75).

Châu Văn Ninh dịch

Sự sống ngoài trái đất [Đức: *Ausserirdisches Leben*; Anh: *extra-terrestrial life*]

Vấn đề này được bàn thảo đầy đủ nhất trong phần thứ ba cuốn LSTN (1755). Mặc dù việc nghiên cứu hầu như thiên về hướng mĩ mai những nỗ lực hoài công của con người, nhưng rõ ràng vấn đề này được đề cập đến một cách nghiêm túc. Ở đây Kant lập luận từ thần học tự nhiên, và “tính vô hạn của tự nhiên” đến sự tồn tại của sự sống ngoài trái đất. Kant khẳng quyết rằng hầu hết các hành tinh đều có sự sống và những đặc điểm hình thể của sinh vật sống do môi trường sống quy định (xem thảo luận về các đặc điểm của các sinh vật sống trên sao Kim và sao Mộc (LSTN tr. 185-7; tr. 188-9). Kant kết luận với ý tưởng về những cuộc di cư của con người đến các hành tinh khác, và ông nói thêm rằng “những bức tranh không lấy làm chắc chắn như thế về sức mạnh của trí tưởng tượng” (LSTN, tr. 199, tr. 196), là không đủ để “hy

vọng về cuộc sống tương lai”. Trong PPNLPP § 91, Kant nhấn mạnh đến tính giả thuyết về sự tồn tại của sự sống ngoài trái đất bằng cách trình bày nó như một ví dụ về một “chất liệu thường nghiệm của tư kiến”: “vì nếu giả thử ta có thể tiến gần đến các hành tinh - điều có thể làm được về nguyên tắc - thì kinh nghiệm ắt sẽ có thể quyết định liệu các sinh vật sống như thế có tồn tại ở đó hay không, nhưng vì chúng ta không bao giờ đến gần được các hành tinh, nên vấn đề trên vẫn mãi là một vấn đề của tư kiến”.

Châu Văn Ninh dịch

Suy luận (sự) [Đức: Aufschliessen; Anh: inference]

Xem thêm: Nghịch lý (các), Biện chứng, Ý niệm (các), Ảo tưởng, Logic học, Vọng luận (các)

Kant phân biệt nhận thức *trực tiếp*, tức nhận thức phát biểu rằng một hình vẽ được giới hạn bởi ba đường thẳng sẽ có ba góc, với nhận thức *thông qua suy luận*, tức nhận thức phát biểu rằng tổng của ba góc này bằng hai góc vuông. Suy luận là một chuỗi kết hợp có logic đi từ chân lý của một mệnh đề hay một phán đoán làm nền tảng đến kết luận được rút ra từ nó. Một trường hợp mà kết luận được rút ra trực tiếp từ một phán đoán làm nền tảng là một “suy luận trực tiếp của giác tính”. Những suy luận của lý tính là những suy luận đòi hỏi ít nhất một phán đoán thêm vào cho một phán đoán ban đầu để đạt được một kết luận. Một ví dụ kinh điển về sự suy luận trung giới là suy luận tam đoạn: (a) chính đề, (b) thứ đề, và (c) kết luận - được Kant nhắc lại bằng cách nói khác: (a) suy tưởng một quy luật nhờ vào giác tính, (b) phán đoán thuộc vào dưới một quy tắc, (c) lý tính xác định thuộc tính của quy tắc (PPLTTT A 304/B 360-1). Kant tin rằng những suy luận sai lầm nằm ngay tại gốc rễ của ảo tưởng và sự nhầm lẫn. Những suy luận sai lầm của giác tính “xét cái gì đó được tri giác trực tiếp nhưng thực ra chỉ là cái đã được suy luận” (A 303/B 359), trong khi những suy luận sai lầm của lý tính nảy sinh từ việc rút ra những kết luận vượt quá những ranh giới của kinh nghiệm, biến những thuộc tính của những quy tắc của giác tính được dùng trong các chính đề thành những toàn thể vô-điều kiện. Kant phân tích ba hình thức này của suy luận biện chứng: cái thứ nhất đi từ khái niệm siêu nghiệm về chủ thể đến sự thống nhất tuyệt đối của chủ thể và mang hình thức một vọng luận; cái thứ hai đi từ một loạt những điều kiện cho một hiện tượng đến cái toàn thể tuyệt đối của những điều kiện này và mang hình thức sự nghịch lý (antinomy), trong khi cái thứ ba đi từ toàn thể những điều kiện của một đối tượng của kinh nghiệm đến những điều kiện của những đối tượng nói chung và sản sinh ra “loại lập luận biện chứng mà tôi gọi là *ý thể* của lý tính thuần túy [tức Thượng đế]” (A 340/ B 398).

Mai Thị Thùy Chang dịch

T

Tài năng thiên bẩm/Thiên tài [Đức: Genie; Anh: genius]

Xem thêm: Cảm năng học/Mỹ học, Nghệ thuật, Đẹp (cái), Ví dụ điển hình, Trí tưởng tượng, Độc đáo (tính)

Những bàn luận chính của Kant về tài năng thiên bẩm nằm trong NLH và PPNLPĐ (§§46-50). Đặc điểm chính yếu của tài năng thiên bẩm, theo Kant, là tính độc đáo, theo đó, thiên tài là một “người sử dụng tính độc đáo và từ chính mình tạo ra những gì mà thông thường phải được học dưới sự hướng dẫn của những người khác” (NLH §6). Bản thân tính độc đáo có hai phương diện: thứ nhất, nó “không phải là sự tác tạo có tính bắt buộc” (NLH §30); thứ hai, nó “phát hiện ra những gì không thể dạy và học được” (NLH tr. 318, tr. 234). Ở phương diện đầu, tài năng thiên bẩm không mô phỏng tự nhiên cũng không mô phỏng những sản phẩm tạo tác khác: ở phương diện sau, những đặc trưng của tài năng thiên bẩm như là một năng lực không thể được dạy hay truyền lại được. Tính độc đáo như thế, cho dù là hiếm, sẽ là “cuồng tín” một cách tiềm tàng, bởi lẽ theo định nghĩa, nó không được đặt vào kỷ luật bởi một đối tượng hay bởi một bộ chuẩn tắc nào cả. Do đó, Kant cố gắng giới hạn nó bằng cách đề xuất rằng “tính độc đáo của trí tưởng tượng được gọi là tài năng thiên bẩm khi nó hài hòa với những khái niệm” (§30), một tư tưởng được ông mở rộng và phát triển hơn nữa trong PPNLPĐ.

Trong PPNLPĐ, Kant kết hợp các phương diện khác nhau của tài năng thiên bẩm được nêu ra trong NLH. Tài năng thiên bẩm vẫn được định nghĩa bằng tính độc đáo, nhưng giờ đây nó được mô tả là “một tài năng tạo ra được cái gì mà không có quy tắc nhất định nào có thể được mang lại” (PPNLPĐ §46). Tài năng này được giới hạn bởi sự đòi hỏi rằng những sản phẩm của nó phải là có tính mẫu mực điển hình, “tuy bản thân không bắt nguồn từ sự mô phỏng nhưng chúng phải phục vụ cho mục đích này của những người khác” (sđđ.). Thêm vào đó, một tài năng thiên bẩm không thể mô tả quy tắc mà nó dùng để tạo ra sản phẩm, vốn được tự nhiên đề ra cho nghệ thuật. Kant tiếp tục phân biệt giữa công việc mô phỏng và công việc tiếp bước của tài năng thiên bẩm: công việc trước có tính cách “nô lệ” trong khi công việc sau liên quan đến người môn đệ đặt “tài năng của chính họ vào sự thử thách” và cho phép sản phẩm của tài năng thiên bẩm kêu gọi lên “những ý tưởng độc đáo” của họ. Cho nên mỹ thuật, hay sản phẩm của tài năng thiên bẩm, trình bày “những ý niệm thẩm mỹ” vốn là những biểu tượng của trí tưởng tượng - “một giới tự nhiên thứ hai [được sáng tạo] từ chất liệu mà tự nhiên hiện thực đã mang lại cho nó” - gây ra “hàng loạt những biểu tượng tương tự” (PPNLPĐ §49). Ý niệm thẩm mỹ khơi gợi lên cũng như được tạo ra bởi một sự hài hòa giữa quan năng của trí tưởng tượng và quan năng của giác tính là cái làm nên đặc trưng của thiên tài.

Qua Goethe và các nhà Lãng mạn sơ kỳ, những quan niệm của Kant về tài năng thiên bẩm hết sức có ảnh hưởng vào đầu thế kỷ XIX. Chúng cũng đã trải qua cuộc khảo sát mới từ những năm 1980. Điều này là do tính nhạy cảm ngày càng tăng đối với những hàm ý chính trị trong PPNLPĐ, và nhất là những gợi ý về những hình thức phi-thứ bậc của phán đoán chính trị được ngầm nhắc đến trong những nghiên cứu về phán đoán phản tư và tài năng thiên bẩm. Những quan niệm về tài năng thiên bẩm và tính mẫu mực điển hình được bàn thảo trong ngữ cảnh của tài năng thiên bẩm đã được các tác gia như Castoriadis (1987) và Lyotard (1991) phát triển theo hướng của một hình thức không-thâu gồm của sự lập pháp và phán đoán chính trị.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Tái tạo [Đức: Reproduktion; Anh: reproduction] → Tổng hợp

Tâm lý học [Đức: Psychologie ; Anh: psychology]

Xem thêm: Vũ trụ học, Biện chứng pháp, “Tôi tư duy” (cái), Đồng nhất (sự, tính), Suy luận, Bản thể học, Vĩ mô luận, Chủ ngữ/Chủ thể, Thần học

Cùng với vũ trụ học và thần học, tâm lý học là một trong những ngành của “Siêu hình học chuyên biệt”, vốn là môn đã cùng với bản thể học tạo nên hệ thống siêu hình học đầy ảnh hưởng được Wolff trình bày trong *Các suy tưởng thuần lý về Thượng đế, thế giới, linh hồn con người, và về các sự vật nói chung* (1719). Đối với Wolff, mỗi một ngành siêu hình học đều có đối tượng riêng của mình: với bản thể học đó là tồn tại nói chung, với thần học là Thượng đế, với vũ trụ học là thế giới, với tâm lý học là linh hồn. Kant đã phản ánh lại cấu trúc siêu hình học của Wolff trong PPLTTT – thực vậy, “Lý tính thuần túy” của PPLTTT không gì khác hơn là siêu hình học duy lý của Wolff. Theo đó, bản thể học được thay thế bằng phân tích pháp siêu nghiệm, và những ngành của môn siêu hình học chuyên biệt được thay thế bằng biện chứng pháp siêu nghiệm. Trong phần phê phán siêu hình học chuyên biệt, những đối tượng như: Thượng đế hay “ý niệm về một phức hợp toàn vẹn của tất cả những gì khả hữu”, thế giới hay “ý niệm về một chuỗi toàn vẹn những điều kiện”, và linh hồn hay “ý niệm về chủ thể tuyệt đối” đều bị vạch trần là có tính biện chứng [lừa dối]. Hơn nữa, chúng là những môn học đầy rẫy những suy luận biện chứng: với thần học là những ý niệm siêu nghiệm, với vũ trụ học là nghịch lý (antinomy) và với tâm lý học là vớ vẩn luận (paralogism).

Tuy nằm trong hệ thống của Wolff, nhưng vị trí của tâm lý học là thiếu quy tắc. Nó được bàn đến hai lần, lần đầu trong Chương 3 từ quan điểm về những năng lực thường nghiệm của linh hồn con người (chẳng hạn như tri giác v.v...), và lần hai ở Chương 5 từ quan điểm về bản chất của linh hồn thuần lý như là chủ thể của ý thức không có tính thường nghiệm. Sự phân biệt có thể được truy nguyên từ các nghiên cứu duy nhiên luận về linh hồn như trong *Về linh hồn* (*De anima*) của Aristoteles, và những phiên bản thần học nhấn mạnh sự tách biệt của linh hồn khỏi thể xác. Aquinas, trong chú giải về Aristoteles, đã nhấn mạnh rằng một sự phân biệt như thế đã có giữa Platon và “những nhà triết học tự nhiên” Hy Lạp khác (Aquinas, 1951, tr. 48-9). Vào thời Descartes, sự phân biệt này trở nên nhập nhằng. Ông nhấn mạnh nhiều lần rằng linh hồn là độc lập hoàn toàn với thân xác, trong khi ở những dịp khác lại nhìn nhận nó như là cư trú trong não bộ.

Muộn nhất là đầu năm 1765, Kant đã nỗ lực phân biệt giữa tâm lý học thường nghiệm và tâm lý học thuần lý. Đối tượng của tâm lý học thường nghiệm là những công việc của giác quan bên trong và Kant tin chắc rằng một nghiên cứu như thế vẫn là “một sự mô tả tự nhiên về linh hồn, nhưng không phải là một khoa học về linh hồn, thậm chí cũng không phải là một học thuyết tâm lý học thực nghiệm” (MF, tr. 471, tr. 8). Đây là do sự quan sát linh hồn “tự nó biến đổi và xuyên tạc trạng thái của đối tượng quan sát”. Vì lý do này, và vì tâm lý học thường nghiệm được cho là thay thế triết học tiên nghiệm, nên trong quyển PPLTTT, Kant tuyên bố rằng tâm lý học thường nghiệm “phải được đưa ra khỏi lĩnh vực của siêu hình học” (A 848/B 876). Tuy nhiên, ông dè dặt lại sự phán quyết “cho tới khi” nó đủ sức thiết lập môn học riêng cho nó trong một môn nhân học hoàn chỉnh, làm đối trọng cho học thuyết tự nhiên thường nghiệm” (A 849/B 877). Dù có những bình luận này, Kant cho thấy luôn quan tâm đến môn tâm lý học thường nghiệm trong NLH cũng như trong nhiều bài viết về bệnh tinh thần (xem GM, và “các bài luận về những căn bệnh của tinh thần”, 1764).

Trong khi Kant vẫn duy trì một chỗ đứng cho môn tâm lý học thường nghiệm trong môn nhân học, thì vị trí của tâm lý học thuần lý lại hàm hồ hơn. Trong PPNLPĐ, ông trình bày sự phê phán tỉ mỉ của ông đối với ý niệm biện chứng về “chủ thể tư duy” trong phần các vớ vẩn luận khi dành cho ý niệm này cùng một số phận như môn thần học: “Nó không cung cấp gì hơn là một quan niệm phủ định về tồn tại tư duy của chúng ta” (PPNLPĐ §89). Kant chỉ ra rằng việc tìm kiếm bản thể tư duy hay “chủ thể tuyệt đối” của “cái Tôi tư duy” là “nội dung duy nhất của tâm lý học thuần lý” (PPLTTT, A 343/B 401) chỉ mang lại sự thất vọng. Nó tưởng rằng chủ thể của “cái Tôi tư duy” có thể là một đối tượng của nhận thức, và do đó, mở rộng các phạm trù ra khỏi những giới hạn được phép của chúng. Vì vậy, linh hồn được coi như thể là một bản thể, đơn giản, đồng nhất về số lượng và (trong bản A của PPLTTT) có thể đứng vững trong mối liên hệ với tất cả những đối tượng khả hữu trong không gian. Mặc dù có những sự khác nhau giữa bản A năm 1781 và bản B năm 1787, nhưng luận cứ cơ bản vẫn không thay đổi: cả hai bản đều cho rằng tính bản thể, tính đồng nhất và tính đơn giản của linh hồn là dựa trên một vớ vẩn luận, hay một tam đoạn luận sai lầm về hình thức.

Phát biểu đầu tiên của tâm lý học thuần lý bị phê phán trong PPLTTT được suy ra từ những tiền đề rằng chủ thể tuyệt đối là bản thể và cái Tôi như là tồn tại đang tư duy, “là chủ thể tuyệt đối của tất cả những phán đoán khả hữu của tôi” (PPLTTT, A 348/B 406) và kết luận rằng “vì thế, cái Tôi như tồn tại đang tư duy (tức: linh hồn) là *bản thể*” (sdd). Vỡng luận ở đây nằm trong việc giả định rằng “cái Tôi” đi kèm với tư duy là bản thể; Kant khẳng định ngược lại rằng “bên ngoài ý nghĩa logic này về “cái Tôi”, ta không có tri thức nào về chủ thể tự thân theo nghĩa là như thể nền nằm bên dưới “cái Tôi” này, như thể nó tạo nên tất cả mọi tư tưởng” (PPLTTT, A 350). Yêu sách thứ hai của tâm lý học thuần lý cho rằng cái Tôi tư duy là đơn giản, đã bị phê phán vì đã biến cái “mệnh đề hình thức của thông giác” thành một chủ thể tư duy một cách không chính đáng: “Thông qua cái Tôi”, tôi lúc nào cũng giữ vững tư tưởng về một sự thống nhất tuyệt đối, nhưng chỉ là một sự thống nhất *logic* về chủ thể (tính đơn giản) mà thôi. Tuy nhiên, không thể từ đó suy ra rằng tôi biết được tính đơn giản thực sự của chủ thể tôi” (PPLTTT, A 356). Với vỡng luận thứ ba về tính nhân cách, sự đồng nhất của linh hồn lại một lần nữa “chỉ là một điều kiện hình thức của những tư tưởng tôi và của tính nhất quán của chúng, và không có cách nào chứng minh sự đồng nhất về số lượng của chủ thể tôi cả (PPLTTT, A 363). Vì vậy, việc suy ra một chủ thể đồng nhất là biến đổi một cách không chính đáng tiền đề về điều kiện hình thức của tư tưởng thành một điều kiện có tính bản thể. Sau cùng, đòi hỏi rằng linh hồn nằm trong mối liên hệ tất yếu với những đối tượng trong không gian một lần nữa lại lẫn lộn “cái Tôi tư duy” như một điều kiện của tư duy với sự vận hành của một bản thể tư duy.

Sự phá hủy tâm lý học thuần lý của Kant đánh dấu dứt khoát sự phân biệt giữa tâm lý học thuần lý và tâm lý học thường nghiệm. Được kể tục ở thế kỉ sau đó qua sự phát triển tâm lý học thực nghiệm và ngày càng vượt quá giới hạn của các nhận thức đã tạo thành những vấn đề triết học truyền thống về ý thức và tri thức. Những điều này đã được diễn ra từ cuối thế kỉ XIX qua sự phê phán gay gắt “thuyết duy tâm lý học”, trước tiên là của các nhà “Kant mới” và sau đó là sự phê phán có ảnh hưởng lớn nhất của Husserl. Phần lớn các phê phán này dường như tập trung khôi phục lại “chủ thể siêu nghiệm”. Một loạt phát triển khác ở cuối thế kỉ chuẩn bị cho một hướng triết học khác. Việc Nietzsche công kích khái niệm chủ thể (1886) trong tinh thần của các vỡng luận và việc Freud (1915) mở rộng những ranh giới của chủ thể bao gồm cả cái vô thức đã gợi ý một phương cách vượt ra khỏi các vỡng luận không theo con đường của tâm lý học thường nghiệm. Điều này đưa đến sự xét lại những vấn đề về tri thức và hành động mà không cần khẳng định sự tồn tại của chủ thể, một sự phát triển, sau Thế chiến II, dẫn đến sự ra đời trong triết học các “tôpô học” (topologies) “chống nhân bản luận” mới mẻ về tư tưởng và hành động. Những tranh luận này không chỉ chia tay với các công trình của Freud, Nietzsche, mà cả với tác phẩm của Heidegger (1927) (một tuyển tập tiêu biểu về truyền thống này, xem thêm Cadava, những người khác, 1991).

Mai Thị Thùy Chang dịch

Tâm thể [Đức: *Gesinnung*; Anh: *disposition*]

Xem thêm: Kịch động, Xấu/Ác (cái), Xu hướng, Luật, Châm ngôn, Ý chí, Tự do lựa chọn

Tâm thể là nét nổi bật trong triết học luân lý thời kỳ sau của Kant như là một sự kích động chủ quan của quy luật luân lý và như là nguồn suối của giá trị của những hành động đạo đức. Nó là “cơ sở chủ quan tối hậu của sự chấp nhận các châm ngôn” (RL tr. 25, tr. 20) và được tự mình lựa chọn một cách tự do, “mặc dù cơ sở hay nguyên nhân chủ quan của sự chấp nhận này không thể được biết đến nhiều hơn nữa” (sdd.). Tâm thể tạo thành cơ sở vững chắc cho triết học luân lý của Kant; bởi lẽ nếu biết được những điều kiện để chọn lựa nó, ta có thể sáp nhập sự chọn lựa này vào trong một châm ngôn rộng hơn, một sự chọn lựa mà bản thân nó sau đó sẽ đòi hỏi sự giải thích. Vì vậy nó giữ một vai trò quan trọng trong nghiên cứu của Kant về hành động luân lý. Tâm thể định hướng sự tự do lựa chọn (*Willkür*) được đặt giữa ý chí và xu hướng theo hướng này hay hướng khác. Nó ảnh hưởng đến việc sự tự do lựa chọn có sẵn sàng chấp nhận những châm ngôn của ý chí hay xu hướng hay không, nhưng ít có vai trò trong những sự lựa chọn cụ thể và cá biệt của sự tự do lựa chọn.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Tâm thức [Đức: Gemüt; Anh: mind/mental state/soul]

Xem thêm: Kịch động, Thể xác, Tình cảm, Đồng nhất, Sự sống, Vui sướng, Hải lòng, Phản tư, Linh hồn, Chủ thể

Gemüt là một thuật ngữ trọng yếu trong triết học Kant và được dịch khác nhau sang tiếng Anh như: *mind* (trí tuệ), *mental state* (trạng thái tinh thần) và *soul* (linh hồn), mặc dù những cách dịch này vẫn thất bại trong việc truyền tải đầy đủ ý nghĩa của thuật ngữ. *Gemüt* không có nghĩa là “trí tuệ” hay “linh hồn” theo nghĩa một bản thể tư duy [như] trong trường phái Descartes, trái lại, hàm ý một sự có ý thức về cảm giác của thân thể và sự tự - kích động. Thật vậy, có một chỗ trong PPLTTT, Kant phân biệt dứt khoát *Gemüt* [Tâm thức] và *Seele* [linh hồn] (A 22/B 37), một sự phân biệt đã được trình bày cặn kẽ trong *Zu Sömmering über das Organ der Seele* (Về tác phẩm cơ quan của linh hồn gửi cho Sömmering, 1796) về “năng lực đem lại sự thống nhất cho thông giác thường nghiệm (animus) nhưng không phải là bản thể của nó (anima)” (1796, tr. 256). *Gemüt* không biểu thị một bản thể (dù là vật chất hoặc ý tưởng) nhưng là vị trí hay nơi chốn của *Gemütskräfte* (các năng lực của Gemüt), tức cảm năng, trí tưởng tượng, giác tính và lý tính.

Cách dùng thuật ngữ *Gemüt* của Kant vẫn gần với nghĩa mà thuật ngữ này đã có trong triết học trung cổ và huyền học, khi quy chiếu đến “vị thế ổn định của linh hồn làm điều kiện cho việc thực hiện mọi quan năng của nó” (Gilson, 1955, tr. 444, 758). Điều này trái với sự giới hạn của Leibniz về thuật ngữ để muốn nói “tình cảm” là đối lập với giác tính (Leibniz, 1976, tr. 428). Đối với Kant, “*Gemüt* là toàn bộ sự sống (bản thân nguyên tắc sự sống), còn những trở ngại hay thuận lợi là phải được tìm ở bên ngoài nó, tức là trong bản thân con người gắn liền với thân xác” (PPNLPD§29). Với quan niệm này về *Gemüt*, Kant đã tìm cách lảng tránh nhiều vấn đề về những mối liên hệ hồn - xác mà thuyết nhị nguyên của Descartes đã để lại, một chiến lược được tuyên bố lại một cách dứt khoát trong *Zu Sömmering über das Organ der Seele*, nhưng đã bị nhiều nhà phê bình Kant sau này đánh giá một cách không đầy đủ. Quan niệm này về *Gemüt* cũng mang lại một sự nổi kết xuyên suốt cả ba phần của triết học phê phán: phần lý thuyết, phần thực hành và phần mỹ học/mục đích luận, một lần nữa Kant đã tuyên bố dứt khoát, nhưng bây giờ là trong một biến thể của NLH §7, ở đó nó được mô tả như là “*tổng thể hoặc hiện thân trọn vẹn*” [Inbegriff] của mọi biểu tượng trong cùng vị trí đang choán lấy một phạm vi hoạt động gồm: ba quan năng cơ bản của nhận thức (cảm năng, giác tính, lý tính); tình cảm của sự vui sướng và không vui sướng và quan năng của ham muốn...”.

Trong PPLTTT, Kant định vị nguồn gốc của nhận thức trong “hai nguồn suối cơ bản của *Gemüt*”: nguồn thứ nhất là quan năng “tiếp nhận những biểu tượng (tính thụ nhận của những ấn tượng)”, nguồn thứ hai là quan năng “nhận thức một đối tượng thông qua những biểu tượng này (tính tự khởi của những khái niệm)” (A 50/B 74). Theo đó, *Gemüt* có thể được sắp đặt một cách bị động hoặc chủ động, bị động trong việc tiếp nhận những biểu tượng, còn chủ động trong việc tạo ra những khái niệm. Có thể thấy rõ nhất hoạt động tương hỗ của hai phương diện bị động và chủ động này của *Gemüt* khi Kant bàn về trực quan. Trong đoạn mở đầu của PPLTTT, Kant nói rằng: những đối tượng chỉ có thể được mang lại cho ta trong chừng mực *Gemüt* được kích động bằng một cách thức nào đó” (A 19/B 33). *Gemüt* ở đây là trong phương cách thụ nhận, cảm tính của “giác quan bên ngoài” qua đó ta hình dung những đối tượng như là ở bên ngoài ta và ở trong không gian. Ngoài việc được kích động một cách thụ động bằng giác quan bên ngoài, *Gemüt* còn có thể được kích động một cách chủ động bằng giác quan bên trong. Trong trường hợp này “*Gemüt* trực quan chính mình hay trực quan trạng thái bên trong của mình” làm nảy sinh “hình thức xác định” về thời gian (A 23/B 37).

Sự kích động một cách thụ động lên *Gemüt* bởi những đối tượng bên ngoài và sự tự-kích động một cách chủ động cũng hệ trọng đối với lập luận của PPNLPĐ. Trong PPNLPĐ, đặc tính này được mô tả như là chính bản thân “nguyên tắc sự sống”, và là nguồn suối không chỉ của các quan năng nhận thức và ý muốn [volition], mà còn của sự vui sướng và không vui sướng. Trong PPNLPĐ §1, Kant phân biệt giữa sự lĩnh hội “một ngôi nhà hợp quy tắc và hợp mục đích” với việc có ý thức về biểu tượng này đi kèm với cảm giác hải lòng. Ở đây sự vui sướng xuất hiện từ cả tác vụ thụ nhận lẫn tác vụ tự khởi của *Gemüt*. Sự lĩnh hội về ngôi nhà được thụ nhận

và sau đó “được nối kết hoàn toàn với chủ thể, mà thực chất là với xúc cảm của nó về sự sống”. Cảm giác hài lòng phát sinh từ *Gemüt* trở nên có ý thức, thông qua biểu tượng này, về trạng thái của nó, hay về “toàn bộ năng lực biểu tượng”; nói cách khác, *Gemüt* tự biến bản thân mình thành một đối tượng của sự phản tư, và vì vậy tìm thấy sự hài lòng trong những năng lực của chính mình. Kant mô tả sự phản tư này trong tương quan với một sự hài hòa giữa *Gemütskräfte* [các quan năng của *Gemüt*] là giác tính và trí tưởng tượng, một sự hài hòa mà Kant cho là đã gây ra cảm giác hài lòng bằng cách “làm sinh động” hoặc bằng “trò chơi” tương tác tự do của những quan năng sinh động hài hòa lẫn nhau [*Gemütskräfte*] (trí tưởng tượng và giác tính) (PPNLPĐ § 9).

Mặc dầu sự bàn luận của Kant về *Gemüt* là trung tâm cho cách hiểu của ông về địa mao học tinh thần [mental topography], và rõ ràng là quan trọng đối với những lý thuyết của Kant về nhận thức, hành động và mỹ học, nhưng lại không bao giờ được nghiên cứu cặn kẽ một cách hàn lâm. Ý nghĩa quan trọng của khái niệm này vẫn còn được Mellin đánh giá cao trong cuốn *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* [Từ điển Bách khoa về Triết học phê phán] của ông năm 1797, nhưng về sau không được ai lưu ý. Tuy nhiên, gần đây nó lại tái xuất hiện trong tác phẩm của Heidegger và Derrida trong ngữ cảnh của những sự phản tư về các khái niệm “tinh thần” và “linh hồn”. *Gemüt* nổi bật trong tác phẩm *Sein und Zeit* [Tồn tại và Thời gian] (Heidegger, 1927) như là điều đã không được hiểu đúng trong siêu hình học chủ thể tính của trường phái Descartes. *Gemüt* còn được Derrida khảo sát tường tận và đem lại một phả hệ học lịch sử như những địa mao [topos] của Tinh thần trong tác phẩm *De l'esprit* [Về tinh thần] (xem Derrida, 1987, tr. 78, 127). Những thức nhận mới mẻ này cần được khai thác có hệ thống trong việc diễn giải cách dùng thuật ngữ này của Kant.

Trần Kỳ Đồng dịch

Tất yếu (tính, sự) [Đức: Notwendigkeit; Anh: necessity]

Xem thêm: Tất nhiên, Phạm trù (các), Nhân quả (tính), Diễn dịch (sự), Định đề của tư duy thường nghiệm (những), Bảng các phạm trù, Giá trị hiệu lực

Tất yếu là phạm trù thứ ba về tình thái, được rút ra từ phán đoán tình thái thứ ba, hay phán đoán tất nhiên, vốn tương ứng với định đề thứ ba của tư duy thường nghiệm. Kant gán cho các phán đoán tình thái “một chức năng hoàn toàn đặc thù” nhằm xác định “giá trị của hệ từ” trong một mệnh đề trong mối quan hệ với “tư duy nói chung” (PPLTTT A 74/B 100). Một mệnh đề như: “A là nguyên nhân của B” có thể được hiểu một cách *nghi vấn* (*problematically*) là “A có thể là nguyên nhân của B”, hoặc một cách *xác định* (*assertorically*) là “A là nguyên nhân của B”, hoặc một cách *tất nhiên* (*apodeictically*) là “A phải là nguyên nhân của B”. “Chức năng đặc thù” của các phán đoán tình thái có những hàm ý đáng kể đối với các phạm trù được rút ra từ chúng, nhất là đối với phạm trù về sự tất yếu. Trong bảng các phạm trù, các nhóm tình thái không xác định một đối tượng – điều này chỉ có thể có được ở các nhóm lượng, chất và tương quan – nhưng chúng lại xác định phương cách mà các đối tượng được xác định về mặt phạm trù, về khả thể, về hiện thực, hoặc là về tất yếu. Phạm trù tất yếu do đó có ý nghĩa đặc biệt, bởi lẽ cùng với tính phổ quát, nó xác định tính chất của nhận thức tiên nghiệm.

Phạm trù tất yếu đặc biệt có vấn đề trong quan hệ với phạm trù thứ hai về tương quan, tức là sự tương quan giữa nguyên nhân và kết quả. Trong SL, Kant có nói đến sự thách thức được Hume đặt ra khi chứng tỏ “một cách không thể bác bỏ” rằng lý tính không thể chứng minh sự nối kết tất yếu giữa nguyên nhân và kết quả (Lời tựa). Kant đáp trả sự thách thức này bằng cách chứng minh rằng phạm trù nguyên nhân và kết quả không được rút ra từ kinh nghiệm, mà nó là một điều kiện tiên nghiệm của kinh nghiệm. Điều này đã được chỉ ra bằng hai “tiêu chuẩn” của nhận thức tiên nghiệm, tức là “tính tất yếu và tính phổ biến chặt chẽ” (PPLTTT B 4); theo đó, phạm trù nguyên nhân và kết quả phải được cho thấy là có giá trị hiệu lực một cách tất yếu và phổ biến để kinh nghiệm được coi là khả hữu. Các tiêu chuẩn này được mở rộng sang các phạm trù khác và cũng như sang bất cứ một phán đoán thuần túy tiên nghiệm nào, kể cả phán đoán luân lý và phán đoán thẩm mỹ. Thế nhưng với tư cách là một phạm trù, bản thân sự tất yếu phải được cho thấy là có tính tất yếu, và ta có thể đạt được điều này, Kant nói, bằng

cách chứng minh rằng “mọi cái tất yếu bao giờ cũng có một điều kiện siêu nghiệm làm cơ sở” (PPLTTT A 106). Điều kiện này chính là “thông giác siêu nghiệm” hay “ý thức nguyên thủy thuần túy và bất biến” có tính thống nhất bảo đảm cho sự tổ chức kinh nghiệm bằng các phạm trù.

Các vấn đề về mối quan hệ giữa tính tất yếu và tính nhân quả đã biểu hiện rõ trong nghịch lý thứ ba của PPLTTT, tức nghịch lý đối lập tính nhân quả của tự nhiên với tính nhân quả của sự tự do. Sự tất yếu của tính nhân quả tự nhiên dường như ngầm ý một sự phủ nhận sự tự do, hay tính nhân quả của tự do, một sự phủ nhận sẽ có những hậu quả nghiêm trọng đối với triết học thực hành của Kant. Vì thế, ông giải quyết nghịch lý (Antinomie) này bằng cách phân biệt giữa sự tất yếu của tính nhân quả tự nhiên và sự tất yếu của tính nhân quả tự do. Tính nhân quả của tự do có cái tất yếu riêng của nó, thể hiện hiển nhiên khi so sánh các mệnh lệnh thực hành với nhau. Các mệnh lệnh giả thiết, vốn được đưa ra trong những quy tắc của tài khéo và những lời khuyên của sự khôn ngoan, đều có một sự tất yếu liên quan đến phương tiện cần thiết để đạt được những mục đích nào đó. Ngược lại, mệnh lệnh nhất quyết lại có sự tất yếu tuyệt đối xuất phát từ tính cách vô điều kiện của quy luật luân lý.

Đinh Hồng Phúc dịch

Thần học [Đức: Theologie; Anh: theology]

Xem thêm: Tương đồng/Loại suy, Nhà thờ, Vũ trụ học, Thượng đế, Lịch sử, Đấng quan phòng, Tâm lý học, Biện thần luận

Phê phán của Kant về thần học liên quan đến một đối tượng hết sức đặc biệt, tức thần học triết học được Christian Wolff phát triển và được xem như một nhánh của “*siêu hình học chuyên biệt*”. Thần học của Wolff đã đánh dấu giai đoạn xâm phạm đầu tiên của triết học – một phân khoa thấp hơn của đại học thế kỷ XVIII – vào địa hạt của phân khoa cao hơn là Thần học. Bước đi này đã bị các nhà thần học tấn công quyết liệt bằng đủ mọi phương tiện, kể cả việc vận động tòa án, nhằm giữ triết học ở nguyên vị trí của nó. Những cuộc đấu tranh ấy rốt cuộc đã dẫn đến việc trục xuất Wolff ra khỏi nước Phổ và một sắc lệnh cấm bàn luận về các sách của ông. Những âm vang trong cuộc đấu tranh này giữa phân khoa triết học và phân khoa thần học vẫn vang vọng trong XPK của Kant, và quyết định tính chất của phê phán của ông về thần học.

Bàn luận của Kant về thần học hiếm khi lạc khỏi việc ông phê phán sự lý giải của trường phái Wolff về Thượng đế như một đối tượng của “*siêu hình học chuyên biệt*” cùng với vũ trụ (vũ trụ học) và linh hồn (tâm lý học). Các bài giảng của ông về thần học triết học hầu như có hình thức một bình luận phê phán về mục bàn về Thượng đế mang màu sắc triết học Wolff trong cuốn *Metaphysica [Siêu hình học]* (1739) của Baumgarten, và phê phán của ông về Thần học trong “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” (PPLTTT) là một đặc trưng của sự phá hủy từng điểm một đối với “*lý tính thuần túy*” trong siêu hình học trường phái Wolff. Tuy nhiên, trong phê phán của mình, Kant cẩn trọng để không nhượng bộ thần học triết học cho các nhà thần học. Đúng hơn, ông lập luận rằng trong khi Thượng đế không thể là một đối tượng của nhận thức tự biện, nhưng nó có thể là một định đề của lý tính thực hành. Việc ông dẹp bỏ nhận thức để “*dành chỗ cho lòng tin*” (PPLTTT B 30) được hướng đến cả thần học triết học lẫn sự lý giải Thánh kinh của phân khoa thần học. Vì thế, bàn luận về sự xung đột giữa triết học và thần học trong XPK kết thúc với một thái độ đoàn kết nhất trí với tôn giáo phi-thiết chế và phi-thần học được đưa ra dưới hình thức một lá thư do Carol Arnold Wilmans viết về “những người ly giáo và những nhà huyền học” yêu sách rằng dù ông chưa bao giờ “tìm thấy một nhà thần học nào trong số họ”, nhưng “nếu những người ấy là triết gia thì hẳn họ sẽ là những nhà Kant học chân chính (xin thứ lỗi vì cách dùng từ!)” (XPK, tr. 74-75, tr. 137-138).

Thế nên, phê phán của Kant về thần học là một bộ phận quan trọng của phê phán rộng hơn của ông về Siêu hình học, và hầu hết tập trung chủ yếu vào những sự chứng minh cho sự hiện hữu của Thượng đế. Trong HHTĐ từ năm 1763, phê phán của ông đã là bộ phận của một sự vận động khái quát trong tư tưởng của ông chống lại “*sự tinh tế sai lầm*” (xem thêm LS): “Đấng quan phòng không mong đợi rằng những thức nhận cần thiết nhất cho sự ngu muội của con

người phải dựa trên sự tinh tế của những suy luận được trau chuốt” (HHTĐ, tr. 65, tr. 43). Nhưng, trong khi “lượng thức tự nhiên” là đủ, nó có thể “bị làm lẫn lộn bởi tài khéo sai lầm” (sdd), và vì thế, đồng thời với cuốn “Chứng minh sự Tinh tế sai lầm của Bốn dạng Tam đoạn luận” trên phương diện lôgic, cần phải chống lại “*tài khéo sai lầm*” trong lập luận.

Trong HHTĐ, Kant nhận diện bốn sự chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế, và phân loại chúng thành nhóm dựa theo việc chúng được rút ra “hoặc từ các khái niệm thuần lý của cái có thể có đơn thuần, hoặc từ các khái niệm thường nghiệm của cái đang hiện hữu” (tr. 155, tr. 223). Nhóm đầu được gọi là những chứng minh “hữu thể học”, nhóm hai được gọi là những chứng minh “vũ trụ học”. Về những chứng minh vũ trụ học, Kant phê phán cái gọi là sự chứng minh kiểu Descartes, vốn đi từ sự hoàn hảo của [khái niệm] Thượng đế đến kết luận về sự hiện hữu của Ngài. Một hữu thể hoàn hảo hẳn sẽ sở hữu mọi thuộc tính gồm cả sự hiện hữu, tuy nhiên Kant chỉ ra rằng sự hiện hữu không phải là một thuộc tính mà chỉ là sự thiết định các thuộc tính. Sự chứng minh ư thích của Descartes không tìm kiếm các cơ sở cho sự hiện hữu của Thượng đế, mà thay vào đó lập luận rằng Thượng đế tồn tại vì mệnh đề đối lập (tức [mệnh đề] Thượng đế không hiện hữu) là không thể suy tưởng được (HHTĐ, tr. 162, tr. 237, xem thêm NTĐT, tr. 392, tr. 69); nhưng, lập luận “giả tạo” cốt lõi này cho thấy rõ những dấu hiệu của sự cần rút lương tâm và sự suy giảm của đức tin. Tuy nhiên, Kant cũng phê phán mạnh mẽ không kém đối với luận cứ chứng minh đầu tiên trong các chứng minh vũ trụ học, sử dụng nguyên tắc lý do đầy đủ từ các kết quả đã được nhận thức đến một nguyên nhân nền tảng, và đã “giành được nhiều quan tâm qua trường phái triết học Wolff” (HHTĐ, tr. 158, tr. 229). Ông ít phê phán hơn đối với luận cứ vũ trụ học thứ hai, đi từ sự sắp xếp có mục đích được nhìn thấy trong vũ trụ đến một đấng sáng tạo, nhưng ông lập luận rằng, tuy lập luận này không bao giờ có thể đạt được sự chính xác, nhưng vẫn được đánh giá cao vì sức mạnh của nó trong việc “truyền sinh lực cho nhân loại bằng những tình cảm thanh cao có khả năng tạo ra hoạt động cao quý” (HHTĐ, tr. 161, tr. 235). Ông giữ vững lập trường này trong PPNLPĐ và THTN, trong đó luận cứ vũ trụ học thứ hai được xem như xác lập một thần học *luân lý* dựa trên cơ sở của nhận thức tương tự (loại suy) về Thượng đế.

Trong PPLTTT, Kant thậm chí còn từ bỏ nỗ lực còn sót lại và không hào hứng lắm của giai đoạn cuốn HHTĐ để đưa ra một sự chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế. Trong Chương III của “*Biện chứng pháp Siêu nghiệm*”, phần bàn về “*Ý thể của Lý tính thuần túy*” (theo sau những sự phá hủy tâm lý học thuần lý và vũ trụ học thuần lý trong phần các Vòng luận và các Nghịch lý), ông tuyên bố ba sự chứng minh của thần học thuần lý – trên phương diện “bản thể học”, “vũ trụ học” và “vật lý-thần học” – là không thể đứng vững được. Một chuỗi lập luận loại suy, với một số khác biệt về chi tiết, có thể được nhận thấy trong phần đầu cuốn THTN bàn về “Thần học Siêu nghiệm”. Cả hai phiên bản phê phán của Kant về thần học đều biện hộ cho yêu sách rằng lý tính con người không thể nào đạt được nhận thức tư biện hoặc lý thuyết về Thượng đế.

Kant cho rằng sự chứng minh bản thể học là không thể có được, vì tồn tại không phải là một thuộc tính, và vì thế không thể được cho là thuộc về nhóm các thuộc tính tạo nên hữu thể có tất cả tính thực tại (ens realissimus). Thuộc từ “tồn tại” [hay hệ từ “là”] “chỉ là cái thiết định *mối quan hệ của chủ ngữ với vị ngữ*” (PPLTTT A 599/ B 627), và câu nói “Thượng đế là” [hay “có một Thượng đế”] không gán thuộc tính mới nào cho khái niệm “*Thượng đế*” mà chỉ “thiết định bản thân chủ ngữ với tất cả những vị ngữ của nó, nghĩa là chỉ thiết định đối tượng trong quan hệ với khái niệm của tôi” (sdd). Yêu sách rằng hữu thể có tất cả tính thực tại và hoàn hảo nhất phải sở hữu thuộc tính “sự hiện hữu” sẽ gây rối loạn những cấp độ gán vị từ trên phương diện lôgic và phương diện hiện thực. Bởi lẽ, sự hiện hữu không phải là một khái niệm mà là sự thiết định, thông qua đó khái niệm và đối tượng có thể quan hệ với nhau. Sự thiết định hiện thực của sự hiện hữu hoặc “toàn cảnh của kinh nghiệm xét như một cái toàn bộ” được phân biệt nghiêm ngặt với khái niệm lôgic vốn đơn thuần “nhất trí với các điều kiện phổ biến của một nhận thức thường nghiệm khả hữu” (PPLTTT A 600/ B 628). Mọi ý thức về sự hiện hữu, hoặc trực tiếp/ thuộc nhận thức hoặc suy luận ra, chỉ có thể có hiệu lực bên trong lĩnh vực của “sự thống nhất của kinh nghiệm”. Bên ngoài sự thống nhất này, nó không có nghĩa gì hết, và việc cố gắng chứng minh nó cách khác “chỉ hoài công vô ích” (PPLTTT A 602/ B 630).

Khác với sự chứng minh bản thể học về sự hiện hữu của Thượng đế, tức một luận cứ hoàn toàn tiên nghiệm đi “từ tính thực tại tối cao rồi suy ra sự tất yếu trong sự Tồn tại” (PPLTTT A 604/ B 632), sự chứng minh vũ trụ học đi từ đại tiền đề: “Nếu một cái gì đó tồn tại, thì một Hữu thể tất yếu vô điều kiện cũng phải tồn tại”, qua tiểu tiền đề: “Tôi tồn tại” để đi đến kết luận “vậy, một Hữu thể tất yếu tuyệt đối cũng phải tồn tại” (PPLTTT A 604/ B 632). Kant tuyên bố rằng sự chứng minh ấy chứa đựng “cả một ồ các lý lẽ biện chứng”, như sự mở rộng phạm trù về tính nhân quả - vốn chỉ có nghĩa bên trong thế giới khả giác - đến cái siêu - cảm tính; sự suy luận một nguyên nhân đệ nhất từ một chuỗi vô tận; và sự lẫn lộn các khả thể lôgic và khả thể siêu nghiệm của một Hữu thể có tất cả tính thực tại (ens realissimus) (PPLTTT A 610/ B 638).

Những sự chứng minh bản thể học và vũ trụ học đều phạm sai lầm trong việc chuyển hóa những nguyên tắc *điều hành* trên phương diện tiềm năng thành các nguyên tắc *cấu tạo*, vì thế đã hữu thể hóa tính tất yếu như một nguyên tắc mô thức của tư duy thành một “điều kiện chất liệu của sự tồn tại” (PPLTTT A 620/ B 648). Cả hai sự chứng minh đều đi từ những sự trừu tượng hóa như “sự hiện hữu nói chung” đến “các khái niệm về các sự vật nói chung”, trái lại, sự chứng minh vật lý-thần học đi từ “kinh nghiệm xác định” về trật tự trong tự nhiên đến một (“hay một số”) “nguyên nhân cao cả và sáng suốt” (PPLTTT A 625/ B 653). Tuy nhiên, để tiến hành từ kinh nghiệm về thế giới này đến nguồn gốc của nó, Kant cho rằng sự chứng minh ấy phải viện đến những sự chứng minh bản thể học và vũ trụ học đã bị mất tín nhiệm, và vì thế phải thất bại cùng với chúng.

Qua việc phê phán ba sự chứng minh ấy, Kant tuyên bố đã làm xói mòn thần học tư biện một cách dứt khoát. Trong PPLTTT, Hữu thể có tất cả tính thực tại chỉ được phép có như một nguyên tắc *điều hành*; và không được phép có bất kỳ suy luận tư biện nào từ khái niệm đến một đối tượng của sự hiện hữu cả. Trong THTN, ông phát triển một thần học *luân lý*, đặt cơ sở lỏng lẻo trên Baumgarten vốn nhắm đến một sự hoàn tất có tính xây dựng, đến sự phá hủy những sự chứng minh của thần học tư biện. Ông đề xuất hãy xem sự hiện hữu của Thượng đế như một “định đề cần thiết cho các quy luật không thể bàn cãi của chính bản tính của tôi” (tr. 110) và xác lập một khái niệm xác định về Thượng đế như điều kiện tất yếu cho luân lý. Bằng cách này, nhận thức có vẻ hợp lý về Thượng đế bị bỏ đi để dọn chỗ cho niềm tin thực hành.

Hoàng Phú Phương dịch

Thân thuộc/tương đồng (sự, tính) [Đức: Affinität, Verwandtschaft; Anh: Affinity]

Xem thêm: Thông giác, Liên tưởng (sự), Diễn dịch (sự), Dị tính, Trí tưởng tượng, Tổng hợp (sự), Thống nhất (sự)

Sự thân thuộc là một khái niệm bí hiểm được Kant sử dụng trong những ngữ cảnh khác nhau để liên kết những yếu tố dị tính. Trong PPLTTT, nó dùng để gắn cảm năng với giác tính cũng như gắn giác tính với lý tính. Nó là trung tâm của “sự diễn dịch thứ nhất” khi nó tạo thành “cơ sở khách quan của mọi sự liên tưởng những hiện tượng”. Không chỉ “sự liên tưởng những hiện tượng” như là “dữ liệu của các giác quan” mà cả “sự tái tạo theo các quy luật” và thậm chí cả “bản thân kinh nghiệm” đều được rút ra từ nó (PPLTTT A 123). Trong phần “Phụ lục cho Biện chứng pháp Siêu nghiệm” nó xuất hiện như một ý niệm điều hành hay quy luật điều hành được lý tính ấn định cho giác tính. Ở đây sự thân thuộc kết hợp các quy luật của “sự đồng tính về loài” và “sự dị tính về giống” khi quy định sự liên tục giữa loài và giống (PPLTTT A 658 -9/ B 686 -7).

Trong “diễn dịch thứ nhất”, sự thân thuộc không chỉ gắn cảm năng và giác tính mà còn tỏ ra có được những tính chất khách quan lẫn chủ quan. Nó là “cơ sở siêu nghiệm của sự thống nhất”, vốn là cái đảm bảo tính hiệu lực khách quan của các liên tưởng giữa những hiện tượng như nguyên nhân và kết quả chẳng hạn. Nhưng trong khi sự thân thuộc xác lập “khả thể của sự liên tưởng cái đa tạp, trong chừng mực cơ sở ấy nằm trong đối tượng” (PPLTTT A 113) thì bản thân nó “không thể tìm thấy cơ sở ở đâu khác hơn là ở trong nguyên tắc về sự thống nhất của thông giác” (A 122) và “chỉ có thể có được” nhờ vào “chức năng siêu nghiệm của trí tưởng tượng”. Cái sau là công việc của “trí tưởng tượng tác tạo” đảm bảo sự “thống nhất tất yếu trong

việc tổng hợp cái đa tạp trong hiện tượng” (A 123). Với sự thân thuộc, tính thống nhất của cái đa tạp được tạo ra bởi “trí tưởng tượng tác tạo” được xử lý như thể tính thống nhất nằm trong đối tượng.

Luận cứ của Kant trong “diễn dịch thứ nhất” được làm sáng tỏ bởi một vài nhận xét ngẫu nhiên trong NLH (§31c), chúng cho thấy ông đã sử dụng hai nghĩa của sự thân thuộc [tương đồng]: nghĩa phủ hệ và nghĩa tác tạo. Với nghĩa thứ nhất, Kant định nghĩa sự thân thuộc là “sự hợp nhất được xác lập bởi sự dẫn xuất của cái đa tạp từ một cơ sở duy nhất”; với nghĩa thứ hai - dựa vào một sự tương đồng hóa học - ông định nghĩa nó là một sự tương tác “nối kết hai yếu tố khác nhau, nhưng tác động lẫn nhau một cách mật thiết, qua đó sự nối kết tạo ra một thực thể thứ ba có những đặc tính mà chỉ có thể được mang lại từ sự hợp nhất của hai yếu tố dị tính” (§31c). Trong một cuộc chú có tính gợi mở, phạm vi của tính tương đồng được mở rộng ra từ sự tổng hợp hóa học đến sự tái sản xuất tính giao, đối với cả tự nhiên vô cơ lẫn tự nhiên hữu cơ, cho cả thể xác lẫn linh hồn, là được “dựa trên việc phân ly và hợp nhất cái không tương đồng”.

Đối với sự diễn dịch, sự thân thuộc có thể hiểu theo nghĩa phủ hệ như “cơ sở siêu nghiệm” cho sự liên tưởng những hiện tượng, và theo nghĩa tác tạo như là công việc của trí tưởng tượng trong việc tạo nên kinh nghiệm từ những chất liệu dị loại/dị tính của cảm năng và giác tính. Cách đọc này được xác nhận một cách rõ ràng bằng nhận xét trong NLH rằng “bất chấp sự không tương đồng, cảm năng và giác tính tự chúng tạo ra một sự thống nhất chặt chẽ mang lại nhận thức cho ta, như thể cái này do cái kia sinh ra hay như thể cả hai có cùng một nguồn gốc” (§31c). Kant thừa nhận rằng sự hợp nhất của tính thân thuộc phủ hệ và tính thân thuộc tác tạo là khó phân tích, một luận điểm vang vọng suốt cả PPLTTT. Những sự thừa nhận này đã được sử dụng trong thế kỷ XX nhằm ủng hộ những lối đọc “chống - nền tảng luận” về Kant, đó là lối đọc nhấn mạnh công việc đang tiến hành của trí tưởng tượng tác tạo chống lại những quan niệm tĩnh tại về việc có “những cơ sở siêu nghiệm” được ấn định cứng nhắc giữ vai trò là những cơ sở cho sự nhận thức và hành động (Deleuze and Guattari, 1984, Heidegger, 1929).

Cù Ngọc Phương dịch

Thâu gồm (sự) [Đức: Subsumption; Anh: subsumption]

Xem thêm: Phán đoán xác định, Niệm thức (thuyết)

Trong PPNLPĐ, Kant mô tả phán đoán xác định là có tính chất thâu gồm trong chừng mực “cái phổ biến (quy tắc, nguyên tắc, quy luật) đã được mang lại” và “nó không cần phải nghĩ ra một quy luật cho riêng mình để có thể đặt cái đặc thù trong tự nhiên vào dưới cái phổ biến” (CJ §IV). Ông đi vào chi tiết hơn khi bàn về thuyết niệm thức trong PPLTTT. Sự thâu gồm những trực quan vào dưới các khái niệm thuần túy giống như sự áp dụng một phạm trù vào cho các hiện tượng. Điều này chỉ có thể có được nếu khái niệm và trực quan có gì đó chung, “nếu biểu tượng về đối tượng là *đồng tính* với khái niệm” (PPLTTT A 137/ B 176). Vì chúng không đồng tính, nên phải “có một cái thứ ba vừa một mặt, đồng tính với phạm trù, vừa mặt khác, đồng tính với hiện tượng”, tức “có hai tính chất: vừa *trí tuệ*, vừa *cảm tính*” (PPLTTT A 138/ B 177). Cái thứ ba là niệm thức siêu nghiệm mà thiếu điều kiện này thì “mọi sự thâu gồm sẽ không thể làm được vì không có gì được mang lại để có thể được thâu gồm vào trong khái niệm” (PPLTTT A 248/ B 304). Phần lớn sự bàn luận của Kant về sự thâu gồm vì thế liên quan tới quan hệ giữa những khái niệm thuần túy của giác tính với cái đa tạp; tuy nhiên, ông cũng dùng thuật ngữ này [sự thâu gồm] để mô tả những suy luận của lý tính là cái thâu gồm “điều kiện của một phán đoán có thể có vào trong điều kiện của một phán đoán đã cho” (PPLTTT A 330/ B 386).

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Thể chế, Hiến pháp, Cấu tạo [Đức: Verfassung; Anh: constitution]

Xem thêm: Công dân thế giới (chủ nghĩa), Thượng đế, Lịch sử, Luật, Nhà nước, Hệ thống, Biện thần luận, Thế giới

Thuật ngữ “*Verfassung*”/“*cấu tạo*” lần đầu tiên được Kant sử dụng trong LSTN để mô tả “*sự cấu tạo có hệ thống của vũ trụ*” hay trật tự của các vì sao và các hành tinh (LSTN, tr. 6, tr. 100). Các vật thể tạo nên một hệ thống được cấu tạo vừa nối kết với một “*trung tâm chung*” như mặt trời, vừa nối kết với nhau bằng việc chia sẻ một hành trình chung hoặc đường hoàng đạo chung. Sự cấu tạo của vũ trụ là năng động và triển nở, thể hiện một tiến trình sáng tạo vĩnh cửu nối kết các bộ phận của vũ trụ lại với nhau, và tất cả với hành vi sáng tạo căn nguyên của Thượng đế. Diễn trình sáng tạo sẽ “truyền sức sống cho mọi không gian của sự hiện diện của Thượng đế và dần dần sẽ đặt chúng vào tính hợp quy luật vốn thích hợp với sự huy hoàng của kế hoạch của Ngài” (LSTN, tr. 114, tr. 154). Trong GM, quan niệm này về sự cấu tạo được mở rộng đến thế giới luân lý, ở đó nó quy đến “tính thống nhất luân lý [của] một sự cấu tạo có hệ thống, được tổ chức trong một sự nhất trí với các quy luật thuần túy tinh thần” (tr. 335, tr. 322). Một lần nữa, sự cấu tạo này là một phương diện của một biện thần luận trong đó “một sức mạnh bí ẩn buộc ta hướng ý chí của ta đến sự phúc lợi của những người khác hoặc điều hòa nó trong sự nhất trí với ý chí của người khác, dấu hiệu này thường xảy ra trái với ý chí của ta và đối lập mạnh mẽ với xu hướng vị kỷ của ta” (tr. 334, tr. 322).

Việc Kant phân biệt mối quan hệ giữa phương diện vật lý và phương diện luân lý và chính trị của sự cấu tạo là thấy rõ trong các văn bản từ giai đoạn phê phán như cuốn LSPQ và PPNLPĐ – thậm chí cả cuốn PPLTTT. Trong sự biện hộ cho luận điểm rằng “*lich sử nhân loại*” là “sự hiện thực hóa một kế hoạch tàng ẩn của tự nhiên để mang lại một thể chế [hiến pháp] chính trị hoàn hảo, Kant viện đến bằng chứng rằng vũ trụ “được cấu tạo như một hệ thống” (LSPQ, tr. 27, tr. 50). Từ điều này, ông lập luận rằng tự nhiên hoạt động chậm rãi thông qua “*những cuộc cách mạng cải cách*”, hướng đến chính quyền phổ quát. Tương tự, trong PPNLPĐ, điều kiện mô thức để đạt được “Mục đích tối hậu của Tự nhiên như là của một Hệ thống Mục đích luận” là “việc sắp xếp [tổ chức, cấu tạo] các mối quan hệ giữa con người với nhau, sao cho pháp quyền trong một cái toàn bộ - mà ta gọi là xã hội dân sự - đối lập lại với sự lạm dụng các quyền tự do đang xung đột nhau” (§ 83). Một sự cấu tạo (sắp xếp) như thế là cần thiết cho “sự phát triển tối đa những tố chất tự nhiên” nhưng phải được bổ sung bằng một “cái Toàn bộ mang tính công dân thế giới” hoặc một “hệ thống bao gồm mọi quốc gia đang lâm nguy vì xung đột và làm hại lẫn nhau”. Trong PPLTTT, sự cấu tạo giống như vậy được mô tả như một sự cấu tạo cho phép “kiến lập nền tự do tối đa cho con người theo luật pháp, làm cho tự do của mỗi người chỉ có thể đứng vững chung với tự do của mọi người” (PPLTTT A 316/ B 373).

Bàn luận của Kant về các hình thức cấu tạo [hiến pháp] của nhà nước và các quan hệ quốc tế trong HBVC và SHHĐL, cũng như những hình thức cấu tạo của nhà thờ trong TG, được sắp đặt bên trong ngữ cảnh của lịch sử tiến bộ. Điều này cho phép ông bác bỏ quyền làm cách mạng, và ưu tiên cho một diễn trình cải cách chủ nghĩa của sự phát triển lịch sử. Ý niệm về thể chế [hiến pháp] dân sự, ông nói trong SHHĐL, là “một mệnh lệnh tuyệt đối [của] lý tính thực hành” (SHHĐL, tr. 372, tr. 176), nhưng nó không thể bị tác động bởi bất kỳ uy quyền phụ thuộc nào trong nhà nước, thậm chí khi sự tổ chức của nhà nước là sai lầm. Những hàm ý độc đoán của ý tưởng này được nói đến trong một cước chú về cách mạng Pháp trong PPNLPĐ, theo đó, trong khi thành viên nào cũng phải được xem như là mục đích chứ không phải như một phương tiện, thế nhưng, do sự đóng góp của họ cho “khả thể của toàn bộ cơ thể”, “phải có vị trí và chức năng của mình được quy định bởi ý tưởng về cái toàn bộ” (PPNLPĐ §65). Điều này nổi lên trong HBVC như sự biện hộ cho một hiến pháp cộng hòa chứ không phải hiến pháp dân chủ, được đặt nền tảng trên ba nguyên tắc: “sự tự do cho mọi thành viên của xã hội”, “sự phụ thuộc của mọi người vào một sự lập pháp chung duy nhất (như các thành viên)” và “sự bình đẳng trước pháp luật đối với mọi người (với tư cách là công dân)” (tr. 350, tr. 99). Ý tưởng này về hiến pháp cộng hòa mang lại một bộ chuẩn tắc cho việc đánh giá những hiến pháp quân chủ, quý tộc và dân chủ đang hiện hữu, cũng như ý tưởng về một hiến pháp tương lai nối kết sự tự do tối đa của mọi nhân thân cá biệt và các nhà nước cá biệt với sự phụ thuộc tương hỗ vào một uy quyền pháp luật hay một “trung tâm chung”.

Hoàng Phú Phương dịch

Xem thêm: Nghịch lý, Vũ trụ học, Thế giới khả niệm, Tự nhiên

Trong PPLTTT, thế giới là “toàn bộ mọi hiện tượng” (A 334/B 391 và A 507/B 535) và là đối tượng của vũ trụ học. Nó không phải là “toàn bộ tồn tại tự-thân” ở bên ngoài những biểu tượng của ta” và vì thế tự nó không thể là một đối tượng của nhận thức chính đáng. Khái niệm “thế giới” được phân biệt với khái niệm “tự nhiên”: nó là “cái toàn bộ về mặt toán học của mọi hiện tượng và là cái toàn thể của việc tổng hợp chúng” trong khi đó tự nhiên cũng là chính thế giới ấy nhưng “được xem như là toàn bộ năng động” (A 418/B 446). Kant bác bỏ một cách nhất quán sự phân biệt của Wolff giữa *thế giới khả giác* [thế giới cảm tính] và *thế giới khả niệm* [thế giới của giác tính] (A 257/B 312); trong khi đó thừa nhận sự phân biệt giữa khái niệm cảm tính và khái niệm trí tuệ (A 255/B 311); “thế giới khả niệm” duy nhất có thể thừa nhận là thế giới luân lý của tính nhân quả tự do, được quy định bởi các luật của sự tự do. Phần lớn sự bàn luận mở rộng của Kant về khái niệm thế giới xuất hiện trong bối cảnh ông phê phán “siêu hình học chuyên biệt” về vũ trụ học của phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của quyển PPLTTT. Những nỗ lực của các nhà vũ trụ học trong việc xử lý thế giới như thế là một đối tượng của nhận thức, và tìm hiểu những giới hạn không gian và thời gian tối hậu của nó (sự khởi đầu và kết thúc theo không gian và thời gian của nó), cấu tạo của nó (cho dù về cơ bản đơn thuần hay đa hợp) và bản tính của luật nhân quả của nó (cho dù thế giới ấy tự do hay được quy định) sản sinh ra từ ba nghịch lý đầu trong bốn nghịch lý được trình bày trong PPLTTT.

Cù Ngọc Phương dịch

Thế giới cảm tính/Khả giác [Đức: sinnliche Welt; Anh: sensible world] → Thế giới khả niệm

Thế giới khả niệm [Latinh: mundus intelligibilis; Đức: die übersinnliche Welt; Anh: intelligible world]

Xem thêm: Hiện tượng, Vương quốc của những mục đích, Noumenon, Cảm năng, Siêu việt, Siêu nghiệm, Đối tượng siêu nghiệm, Thế giới

Trong PPLTTT, Kant phê phán việc “các triết gia hiện đại” sử dụng các “thuật ngữ *mundus sensibilis* và [*mundus*] *intelligibilis*” để dẫn đến “một trò chơi chữ vật vãn” (A 257/B 312). Sự sử dụng mà ông phê phán xem “thế giới khả giác” là “tổng thể các hiện tượng trong chừng mực chúng được trực quan” và “thế giới khả niệm” là các quan hệ giữa các hiện tượng với tư cách chúng “được suy tưởng phù hợp với các quy luật của giác tính”. Lấy ví dụ cho sự phân biệt nhằm chỗ này, ông dẫn ra “thế giới khả giác” của thiên văn học quan sát và “thế giới khả niệm” của thiên văn học lý thuyết theo hệ thống Copernicus và Newton. Ông lưu ý rằng sự phân biệt này chuyển từ những phương cách khả giác và khả niệm của nhận thức đến những đối tượng khả giác và khả niệm một cách không chính đáng.

Sự phân biệt của riêng Kant được phát triển lần đầu trong luận án tiến sĩ LA (*Bàn về mô thức và những nguyên tắc của thế giới khả giác và thế giới khả niệm*), được phát biểu dựa vào sự phân biệt giữa mô thức và những nguyên tắc chủ quan về thế giới khả giác, hay “sự nối kết phổ quát của mọi sự vật, trong chừng mực chúng là những phenomenon” với nguyên tắc hay nguyên nhân khách quan của thế giới khả niệm “nhờ đó mà có một sự nối kết lẫn nhau giữa các sự vật tồn tại tự thân” (LA §13). Ông không xem nguyên tắc sau trong quan hệ với các lực vô hình như trọng lực chẳng hạn, và thực tế ông rất ít nói về nó; phần lớn sự bàn luận của ông tập trung vào không gian và thời gian như là những nguyên tắc chủ quan của thế giới cảm tính. Thậm chí trong mục 4 cuốn LA, có nhan đề “Về nguyên tắc của mô thức của thế giới khả niệm”, Kant khá kín tiếng về nguyên tắc này là nguyên tắc nối kết nhiều bản thể với nhau. Sự mô tả gần như là một định nghĩa của ông là sự mô tả phủ định về cái khả niệm như là “không có cái gì được mang lại trong trực quan của con người” (LA §10).

Sự kín tiếng này được biện minh trong PPLTTT, ở đó Kant yêu sách rằng “những đối tượng khả niệm” hay “những sự vật có thể được suy tưởng chỉ bằng các phạm trù thuần túy” mà không cần có các niệm thức của cảm năng, không thể là những đối tượng của kinh nghiệm (A 286/B 342). Song ông cũng thấy không thể phủ nhận rằng những đối tượng như thế [tuy không

thể nhận thức được nhưng vẫn] có thể được suy tưởng, và hơn nữa chúng đi kèm nhận thức cảm tính, như đã được gợi ý trong định nghĩa của ông về cái khả niệm như là “cái gì nơi một đối tượng của giác quan mà bản thân không phải là hiện tượng” (A 538/B 566). Tuy nhiên, không có một tri thức nào về những đối tượng khả niệm ngoại trừ với tính cách là các noumenon hay các đối tượng nghi vấn mà sự tồn tại của chúng không thể được chứng minh cũng như không thể bị bác bỏ. Và nếu những đối tượng khả niệm không thể được thừa nhận là những đối tượng của nhận thức thực chứng, thì một thế giới khả niệm hay toàn bộ những đối tượng như thế (LA §§32 và 34) là để làm gì? Một thế giới như thế, Kant lưu ý trong phần Nhận xét bổ sung cho Nghịch lý thứ nhất, “không gì khác hơn là khái niệm phổ biến về một thế giới nói chung, trong đó người ta trừu tượng hóa khỏi mọi điều kiện của trực quan về nó” (PPLTTT A 433/B 462). Sự sử dụng siêu việt một khái niệm phổ biến như thế sẽ xem thế giới khả niệm như là nằm bên ngoài thế giới khả giác và giữ vai trò như là cơ sở hay mô hình siêu nghiệm của thế giới khả giác. Quan niệm rộng rãi theo thuyết Platon về thế giới khả niệm như là một lĩnh vực tồn tại ẩn sau những hiện tượng đã bị Kant cự tuyệt; cái được phép là sự sử dụng siêu nghiệm của khái niệm liên quan đến một nguyên nhân khả niệm, vốn là cái “chỉ có ý nghĩa là cơ sở đơn thuần siêu nghiệm và không thể nhận thức được đối với ta về khả thể của chuỗi cảm tính nói chung” (PPLTTT A 809/B 592).

Từ quan điểm của PPLTTT, thế giới khả niệm được phép duy nhất là “thế giới luân lý – đã bị trừu tượng hóa trong khái niệm về nó mọi trở ngại cho luân lý” (A 809/B 837). Đối tượng chính của thế giới này là sự tự do, mà đến lượt nó được chứng tỏ trong “tính năng khả niệm” của chủ thể “được giải phóng ra khỏi mọi ảnh hưởng của cảm năng” (A 541/B 569). Chính tự do là cái biểu thị “nguyên nhân khả niệm” làm cơ sở cho tính năng khả niệm của tính nhân quả. Trong khi tính năng thường nghiệm của tính nhân quả nối kết những hiện tượng này với những hiện tượng khác trong thế giới cảm tính, thì tính năng khả niệm làm cơ sở cho chuỗi nguyên nhân tác động trong một “quy luật của tính nhân quả” mà bản thân nó lại không phục tùng nguyên nhân tác động (A539/B567). Tính năng sau mang tính chất siêu nghiệm, tức là một điều kiện cho sự mở rộng của tư duy mà bản thân nó không bao giờ là một đối tượng của tư duy. Bằng cách này Kant đặt thế giới khả giác và khả niệm vào cùng hàng với thế giới của tự nhiên và tự do vốn “có thể cùng tồn tại với nhau mà không có mâu thuẫn nào ngay trong cùng những hành vi, tùy theo những hành vi của chúng được quy chiếu đến nguyên nhân khả niệm hay đến nguyên nhân khả giác” (A 541/B 569). Trong CSSĐ, thế giới khả niệm được đồng nhất với “thế giới của những hữu thể lý tính (*mundus intelligibilis*) như là một vương quốc của những mục đích” (tr. 438, tr. 43) mà con người cũng tham gia là những thành viên; tuy nhiên, con người không chỉ là “thành viên của thế giới khả niệm”, bởi lẽ nếu thế, tất mọi hành vi của họ sẽ “hoàn toàn tuân theo nguyên tắc của sự tự trị của một ý chí thuần túy” (CSSĐ tr. 54, tr. 453).

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Thiên Chúa [Đức: Gott; Anh: God] → Thượng Đế

Thiên Hựu/Quan phòng [Đức: Vorsehung; Anh: providence] → Nhà thờ, Đức tin, Thượng đế, Lịch sử, Hy vọng, Tình yêu, Lạc quan (thuyết), Biện thần (luận), Thần học

Thiên tài [Đức: Genie; Anh: genius] → Tài năng thiên bẩm

Thiện/Tốt (cái, sự) [Đức: Gut; Anh: good] → Tốt/Thiện

Thiện-Tối Cao (sự, cái) [Latinh: summum bonum; Đức: höchstes Gut; Anh: highest good]

Xem thêm: Tuyệt đối (cái, tính), Tự trị, Thiện (sự, cái), Ý chí thiện, Hạnh phúc, Hy vọng, Ý chí

Trong PPLTTT, sự Thiện-tối cao được mô tả như sự nối kết của hạnh phúc và việc xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Triết học thực hành của Kant tách biệt dứt khoát sự ngoại trị (heteronomy) của hạnh phúc và học thuyết của nó về *eudaimonia* với sự tự trị của tự do và học thuyết của nó về *eleutheronomy* (SHHĐL tr. 378, tr. 183). Tuy nhiên, khi xem xét sự Thiện-tối

cao dựa theo những câu trả lời cho các câu hỏi về ba sự quan tâm của lý tính thuần túy (*Tôi có thể biết gì? Tôi phải làm gì? Tôi có thể hy vọng gì?*), Kant khẳng định rằng tự nó, hạnh phúc lẫn tự do luân lý là không thích hợp để giữ vai trò như sự Thiện-tối cao. Nó phải là sự nối kết của cả hai để mang luân lý hay “sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc” với hy vọng về một hạnh phúc hiện thực lại với nhau: “Đối với lý tính chúng ta, chỉ riêng hạnh phúc không thôi chưa phải là sự Thiện hảo trọn vẹn. Lý tính không thừa nhận hạnh phúc nào – (dù xu hướng cảm tính rất mong muốn) bao lâu nó không được hợp nhất với việc xứng đáng được hạnh phúc, tức với hành vi phù hợp luân lý. Cũng vậy, chỉ riêng bản thân luân lý và cùng với nó, chỉ có *sự xứng đáng* được hạnh phúc cũng chưa phải là sự Thiện hoàn hảo (PPLTTT A 813/ B 841). Câu trả lời cho câu hỏi quan tâm thứ hai của lý tính – “Tôi phải làm gì?” – là “làm cho mình xứng đáng được hạnh phúc”, và câu trả lời cho câu hỏi thứ ba – “Tôi có thể hy vọng gì?” – là “hy vọng được dự phần vào hạnh phúc”. Kant kết luận rằng: “Hạnh phúc... có tỉ lệ hoàn toàn ngang bằng với luân lý nơi hữu thể có lý tính nào đã làm cho mình xứng đáng được hạnh phúc mới là cái duy nhất tạo nên sự Thiện-tối cao của thế giới” (PPLTTT A 814/ B 842) và xem thực tại của sự thống nhất này như được đặt cơ sở trên “định đề” về một “sự Thiện Tối cao-nguyên thủy”, khả niệm.

Như Huy dịch

Thời gian [Đức: Zeit; Anh: time]

Xem thêm: *Cảm năng học, Loại suy của kinh nghiệm (các), Liên tục (sự, tính), Bất tử (Sự, Tính), Vô tận (cái, tính), Giác quan bên trong, Trực quan, Niệm (thức thuyết), Không gian và Thời gian, Tiếp diễn (sự)*

Sự khảo sát vấn đề thời gian của Kant diễn ra trong khuôn khổ truyền thống tư tưởng cổ đại mà sự khó hiểu của nó, từ xa xưa ấy, đã ảnh hưởng đến những phê phán của ông dành cho các lý thuyết hiện đại của Leibniz, Locke và Newton. Tương tự, quan niệm của ông về ý nghĩa hiện sinh và luân lý của thời gian chịu ảnh hưởng lối tư biện Kitô giáo, và những vai trò quan trọng của nó bởi sự bất tử linh hồn và sự quy trách nhiệm đối với hành động. Dĩ nhiên không thể tách biệt hai chiều kích thời gian vật lý và thời gian luân lý, mặc dù có vẻ như Kant đã phân biệt dứt khoát thời gian vật lý được bàn đến trong PPLTTT với thời gian luân lý trong PPLTTH.

Những quan điểm dị biệt về bản chất của thời gian của Platon và Aristoteles có ý nghĩa hết sức to lớn đối với sự phát triển sau này của triết học về thời gian. Ít gieo ảnh hưởng lên truyền thống, nhưng lại quan trọng với Kant, là lập trường được cho là của Epicurus. Sự tiếp nhận những cuộc tranh luận thời cổ đại của các triết gia trung cổ được Augustinus đào sâu thêm trong tác phẩm *Confessions* (*Tự thuật*, 1960). Một cách thô thiển nhất, những khác biệt nổi bật đó trong các định nghĩa khác nhau về thời gian bao hàm mối quan hệ giữa thời gian và vĩnh cửu, và giữa thời gian và vận động. Platon ủng hộ luận cứ của Pythagoras - phân biệt giữa thời gian giới hạn và không giới hạn, hay vô tận. Trong đối thoại vũ trụ luận *Timaeus*, ông nói về thời gian như một “hình ảnh vận động của vĩnh cửu”, phân biệt giữa thời gian vĩnh cửu “yên nghỉ trong sự thống nhất” và thời gian của “những trạng thái tác động đến các sự vật vận động và khả giác mà nguyên nhân là sự sinh thành” (Platon, 1961, 37d, e). Trong khi Platon bắt đầu với thời gian vĩnh cửu và nhìn thấy các sự kiện nhất thời như được định hướng về nó, thì Aristoteles bắt đầu với cái bây giờ, và xem thời gian như một tùy thể của vận động sinh ra từ kinh nghiệm về cái trước và cái sau: “Khi ta tri giác một “cái trước” và một “cái sau”, thì ta nói rằng ở đó có thời gian. Vì thời gian đơn giản là thể này – số lượng vận động liên quan đến “trước” và “sau” (1941, 219b, 1 - 2). Lập trường của Epicurus, được Diogenes Laertius thuật lại (1925, Quyển X), xem thời gian như một cảm giác trực tiếp (hoặc theo thuật ngữ của Kant, một “trực quan”) vốn phân biệt với sự dự đoán hay *prolepsis* nhờ không được tạo nên từ các cảm giác tiếp diễn mà nhờ được chúng làm điều kiện tiên quyết.

Trong *The Six Enneads* [*Sáu tác phẩm của Plotinus*] Plotinus biện hộ một cách tinh vi cách hiểu của Platon về thời gian và khẳng định rằng thời gian độc lập với vận động, nhưng có thể được đo lường bằng vận động (Xem Plotinus, 1971, *Ennead thứ ba*, VII, 12). Ở đây thời gian được bàn luận không chỉ bằng sự vận động, mà dựa vào một sự loại suy (nếu quả như thế) của

sự sống. Một mặt nó là vĩnh cửu được thể hiện như “sự sống bất động mãi mãi và luôn chứa đựng nội dung phổ quát (thời gian, không gian và các hiện tượng) trong sự hiện diện thực tại” (*Ennead thứ ba*, VII, 3) và mặt khác nó được hiểu là thời gian của trước đây, bây giờ, và sau đó như “tiến trình liên tục của cái mới... được chứa đựng trong sự dị biệt hóa của sự sống” (*Ennead thứ ba*, VII, 11). Những đề tài này, cùng với việc nhấn mạnh đến kinh nghiệm của linh hồn, được Augustinus tiếp thu trong Quyển XI của tác phẩm *Tự thuật* “Thời gian và Vĩnh cửu” nhưng sửa đổi thành một suy ngẫm về sự trải nghiệm thời gian của linh hồn và về vai trò của linh hồn trong đo lường thời gian. Cùng với nó, vấn đề thời gian vật lý được chuyển hướng theo vấn đề kinh nghiệm thời gian, và cùng với nó là những chủ đề về ký ức dĩ vãng, thất vọng trong hiện tại và hy vọng vào tương lai.

Những khó khăn nảy sinh do các khái niệm thời gian vật lý và thời gian luân lý vẫn tiếp tục tồn tại trong các công trình của Descartes và các nhà phê phán như Leibniz, Locke và Newton. Khái niệm thời gian của Descartes phân biệt giữa thời khoảng (duration) và thời gian. Thời khoảng được mô tả như một “phương thức nhờ đó ta quan niệm về sự vật trong chừng mực nó tiếp tục tồn tại” (Descartes, tr. 24), trong khi thời gian đóng vai trò như là một cách đo lường vận động “chỉ có trong trí của ta”. Thời khoảng là một thuộc tính hay phương thức của sự tồn tại của sự vật, trong khi thời gian là phương thức chủ quan được dùng để đo lường vận động, mà thời khoảng thì được xem là có trước thời gian. Locke cũng nhấn mạnh đến thời khoảng; ông xem thời gian và vĩnh cửu như hai phương thức đơn giản của nó và truy nguyên thời khoảng đến tận “một trong những nguồn gốc của tri thức của ta, nghĩa là, *cảm giác* và *phản tư*” (Locke, 1976, tr. 90), trong trường hợp này là “*sự phản tư* về những hiện tượng của nhiều ý niệm lần lượt diễn ra trong tâm trí ta”. Sự phản tư này làm nảy sinh ý niệm về thời khoảng, và những khoảng ngừng giữa sự xuất hiện hai ý niệm tiếp diễn nhau là thời khoảng; bởi vì ta có ý thức về sự hiện hữu của chính ta trong khi suy tưởng những ý niệm tiếp tục này, ta có thể gọi sự liên tục tồn tại của bản thân ta và của người khác là “thời khoảng”.

Leibniz lẫn Newton phản đối khuynh hướng duy danh vốn gắn với sự lệ thuộc của thời gian đối với thời khoảng. Dường như Newton phục hồi quan niệm của Platon về thời gian khi ông phân biệt giữa thời khoảng, được ông định nghĩa là “thời gian tuyệt đối, đích thực, và có tính toán học”, mà từ chính nó, và từ bản tính riêng của mình, nó trôi chảy đều đều không liên quan đến bất cứ cái gì bên ngoài” và “thời gian tương đối, biểu kiến và thông thường” vốn là thước đo của thời khoảng nhờ vào vận động” (Newton, 1687, tr. 8). Trong *New Essays [Các tiểu luận mới]* Leibniz phê phán Locke đã tiền giả định một định nghĩa về thời gian khi mô tả sự tiếp diễn; Leibniz lập luận chống lại Locke rằng “một chuỗi tri giác làm nảy sinh ý niệm về thời khoảng trong ta, nhưng nó không tạo ra thời khoảng” (Leibniz, 1765, tr. 152). Nhưng, khi trao đổi thư từ với Clarke, ông cũng phê phán quan điểm thời gian tuyệt đối của những người theo trường phái Newton. Leibniz tiến hành hai hướng phê phán bằng cách xem thời gian như một “trình tự của những cái tiếp diễn”; tức là, thời gian là tương đối trong chừng mực nó là một “trình tự” nhưng không phải là một cấu trúc, và khách quan trong chừng mực nó là một trình tự tất yếu. Lập trường này được Wolff (1719) phát triển thành một khảo sát về thời gian, theo đó thời gian được xem như một tri giác cảm tính, mù mờ về một trình tự thuần lý.

Sự phát triển quan niệm của Kant về thời gian diễn ra trong khuôn khổ những cuộc tranh luận được phác thảo ở trên. Trong THTN, Kant coi thời gian là một khái niệm có thể phân tích thành từng phần, khái niệm ấy không mở ra cho một định nghĩa thực, mà chỉ cho một định nghĩa danh nghĩa. Do vậy, khảo cứu của ông vẫn còn nằm trong phạm vi quan niệm của Wolff về thời gian vốn xem thời gian như một khái niệm mù mờ mà trong chừng mực nào đó có thể được làm cho sáng tỏ. Tuy nhiên, ta chỉ có thể có một định nghĩa danh nghĩa – tức là một phân tích về những phương cách trong đó chữ “thời gian” có thể được sử dụng – chứ không phải một định nghĩa thực, tức là, một định nghĩa về bản tính của thời gian. Trước lúc viết LA, Kant vẫn còn khẳng định rằng thời gian không thể có được định nghĩa thực cho dù lý lẽ biện minh cho lập trường này đã thay đổi tính chất của nó. Ông không còn xem thời gian là một khái niệm mù mờ, cũng không xem nó là một cái gì có thực. Thay vì vậy, ông khai triển một quan niệm mới về thời gian. Quan niệm này không chỉ bác bỏ quan niệm của Locke cho rằng thời gian dẫn xuất từ cảm giác và phản tư mà còn bác bỏ những lập luận về “tính thực tại khách quan của

thời gian” của trường phái Newton lẫn “Leibniz và những người theo quan điểm của ông” (LA §14).

Ông trình bày lý thuyết mới của mình về thời gian dưới hình thức bảy luận đề phân biệt với các lập trường khác bằng cách định nghĩa thời gian như một trực quan. Luận đề thứ nhất cho rằng “thời gian không khởi sinh từ mà được tiền giả định bởi các giác quan” (LA §14), và mặc nhiên đồng ý với quan niệm của Leibniz cho rằng sự dẫn xuất của thời gian từ sự tiếp diễn theo Locke là một *điệp nguyên luận (petitio principii)*. Luận đề thứ hai công kích quan điểm cho rằng thời gian là một khái niệm của những người theo triết học Leibniz: “Ban quan niệm mọi sự vật thực tồn được thiết định *trong* thời gian, chứ không được bao hàm dưới một khái niệm chung về thời gian, tức trong một đặc điểm chung” (*sđđ*). Điều đó có nghĩa là, theo luận đề thứ ba, thời gian là một trực quan, theo đó, vì có trước cảm giác nên trực quan đó là trực quan thuần túy. Luận đề thứ tư cho rằng thời gian là một đại lượng liên tục, và rằng các khoảng khắc của thời gian không phải là các thành phần của thời gian, “mà là *những ranh giới* ngăn cách nhau bởi thời gian”. Trong luận đề thứ năm, và là luận đề gây tranh cãi nhất, Kant khẳng định rằng “thời gian không phải là một cái gì khách quan và thực tồn” (*sđđ*), không là một bản thể, không là một tùy thể, cũng không là một tương quan. Nhằm chủ yếu chống lại những người theo trường phái Newton lẫn trường phái Leibniz, luận đề này cho rằng thời gian là một điều kiện chủ quan “nhờ bản tính của trí tuệ con người, cần thiết cho việc phối kết mọi sự vật khả giác theo đúng quy luật cố định” (*sđđ*). Nhưng mặc dù nó không thực tồn lẫn không khách quan, nó cũng không đơn thuần là chủ quan theo nghĩa của Locke bởi vì nó là một hình thức phối kết đi trước các đối tượng của giác quan mà nó phối kết. Luận đề thứ sáu, và suy ra từ nó, thời gian không đơn thuần là tưởng tượng, nhưng nó cung cấp điều kiện duy nhất nhờ đó các đối tượng của các giác quan có thể được phối kết. Nó “có tính nền tảng và nguyên thủy” và, theo từ ngữ của luận đề thứ bảy, là “ *nguyên tắc mô thức* đầu tiên một cách tuyệt đối *của thế giới cảm tính* , mà nếu không có nó trực quan của ta về các đối tượng của giác quan sẽ không thể có được” (*sđđ*).

Trong phần “Cảm năng học Siêu nghiệm” của PPLTTT, những thức nhận về bản tính của thời gian được nói đến trong LA được phát triển và làm rõ thêm. Cũng như khi luận về không gian, Kant đưa ra một khảo sát siêu hình học và một khảo sát siêu nghiệm về thời gian: khảo sát siêu hình học là sự hình dung về những gì thuộc về một khái niệm thời gian “như là được mang lại *một cách tiên nghiệm (a priori)*” (PPLTTT A 23/B 38), là cắt nghĩa thời gian như một nguyên tắc “từ đó có thể hiểu được khả thể của các nhận thức tổng hợp *tiên nghiệm* khác” (B 41). Khảo sát siêu hình học gồm năm luận điểm, mà đường hướng lập luận chủ yếu là đi theo lập luận trong LA. Trước hết, thời gian không phải là một khái niệm thường nghiệm rút ra từ kinh nghiệm, mà là điều kiện tiên quyết cho kinh nghiệm: “Chỉ trên tiền giả định ấy về thời gian ta mới có thể hình dung cho ta một số sự vật như đang tồn tại trong cùng một thời gian (đồng thời) hoặc trong các thời gian khác nhau (kế tiếp nhau)” (A 30/B 46). Theo luận điểm thứ hai, thời gian là tiên nghiệm và là “nền móng cho mọi trực quan” (A 31/B 46). Các nguyên tắc tất nhiên (apodeictic) về các mối quan hệ trong thời gian, theo luận điểm thứ ba, đều dựa trên tính tất yếu tiên nghiệm này của thời gian và không được rút ra từ kinh nghiệm. Đây là bước hệ trọng trong việc cải tiến luận cứ về các nguyên tắc được khai triển trong “Học thuyết Siêu nghiệm về Phán đoán”. Luận điểm thứ tư cho rằng thời gian không có thuộc tính thấu gồm (subsumptive) của khái niệm, qua đó các đối tượng được tập hợp lại *dưới* một thuật ngữ chung, mà đúng hơn là những thuộc tính của một trực quan phối kết các đối tượng vào *trong* một trực quan cá biệt. Với luận điểm thứ năm, Kant xử lý vấn đề thời gian vô tận hay thời gian vô giới hạn từng làm bận tâm các triết gia kể từ Platon: ông đồng ý rằng thời gian là vô giới hạn, và rằng những đại lượng nhất định của thời gian “chỉ có thể có được bằng những sự giới hạn của một thời gian duy nhất làm nền tảng” (A 33/B 50), nhưng ông không định vị thời gian vô giới hạn này nơi thiên cung mà nơi “giác quan bên trong” làm nền tảng cho mọi hiện tượng trong những thời gian nhất định (A 33/B 50).

Mặc dù Kant gộp chung không gian và thời gian để bàn luận trong phần “Cảm năng học siêu nghiệm”, ông dành cho thời gian vai trò cơ bản hơn trong sự xác định kinh nghiệm. Việc làm cho các khái niệm của giác tính thích ứng với các hiện tượng do các mô thức của trực quan

mang lại được bàn luận dưới tên gọi “giác quan bên trong” hay thời gian. Các niệm thức và các nguyên tắc có thể được hiểu, tuy sơ sài, như những hình thức thích ứng về mặt thời gian của các phạm trù. Các phạm trù đó thiết lập những kiểu mẫu của sự phối kết trực quan và sự thấu gồm khái niệm vốn tạo nên kinh nghiệm. Chiều kích thời gian tất yếu của kinh nghiệm con người là cơ sở để Kant nhấn mạnh đến bản tính chủ quan của thời gian, và từ đó nó gộp chung hai vấn đề lý thuyết và thực hành. Sự “thương thảo” luân lý về ham muốn của con người không thể tách rời khỏi tính chất hữu tận của đời sống con người, mà kinh nghiệm hình thành bởi một mạng lưới chằng chịt của ký ức, hy vọng và sợ hãi. Để bảo lãnh cho các phương diện của kinh nghiệm thời gian này, Kant định đề hóa “sự bắt tử” (của linh hồn) trong PPLTTH như điều kiện duy nhất có thể cung cấp đủ “điều kiện thiết yếu về mặt thực hành của một thời khoảng cho sự thực hiện trọn vẹn quy luật luân lý” (tr. 133, tr. 137). Chủ trương này liên tục bị chỉ trích bởi các triết gia thế kỷ XIX và thế kỷ XX, đặc biệt là Nietzsche (1886) và Heidegger (1927); hai ông đã nhận ra những hậu quả từ việc Kant mở rộng sự hạn chế của thời gian lý thuyết sang những giới hạn của kinh nghiệm hữu tận của con người đối với sự phản tư về hành động và trách nhiệm trong triết học thực hành.

Mai Sơn dịch

Thói quen [Đức: Gewohnheit; Anh: habitus]

Xem thêm: Nghệ thuật, Đào luyện [Văn hóa], Tình cảm, Động cơ, Tự nhiên, Cảm năng

Kant du nhập thuật ngữ này vào bàn luận của ông về tình cảm luân lý trong ĐDH, sử dụng nó để mang các xung động của cảm năng vào dưới sự thống trị của các quy tắc luân lý của giác tính. Đây chính là một trong những phương tiện để qua đó “giác tính có thể đưa cảm năng vào sự tuân phục và mang các động cơ vào trong nó” (ĐDH tr. 46). Kant tin rằng vì con người không tự nhiên có tâm thế ham muốn những kết quả đáng ao ước này, nên cần “tạo ra một *thói quen*, dù không tự nhiên, song thay thế được vị trí của giới tự nhiên. Thói quen này sẽ được tạo ra nhờ vào sự bắt chước và thực hành lặp đi lặp lại” (ĐDH, tr. 46). Kant phát triển tư tưởng này trong lý thuyết sau này của ông về văn hóa trong cuốn PPNLPĐ, và trong các trước tác bàn về giáo dục. Ta cũng có thể thấy được một sự thân thuộc giữa *thói quen* và tác phẩm nghệ thuật, vì tác phẩm nghệ thuật cũng là một “giới tự nhiên thứ hai được sáng tạo ra từ chất liệu mà Tự nhiên hiện thực đã mang lại cho nó” (PPNLPĐ § 49). Điểm có chung đối với cả thói quen và tác phẩm nghệ thuật là một cảm thức về sự đào luyện văn hóa - trong trường hợp đầu là sự đào luyện bản tính tự nhiên bên trong, còn ở trường hợp sau là sự đào luyện giới tự nhiên bên ngoài chúng ta - thông qua hoạt động tự do nhưng cũng có kỷ luật.

Như Huy dịch

Thông giác [Đức: Apperzeption; Anh: apperception]

Xem thêm: Nối kết, Ý thức, Diễn dịch, Đồng nhất, “Cái Tôi tư duy”, Nhận thức, Vỡn luận, Tâm lý học, Tự khởi (tính), Chủ thể, Tổng hợp, Siêu việt

“Thông giác” là một thuật ngữ do Leibniz tạo ra trong quyển *Những chuyên luận mới* (1765) từ chữ tiếng Pháp *s’apercevoir de* - nhận biết về - và được Pierre Coste, người dịch tác phẩm Locke ra tiếng Pháp, dùng để dịch từ “tri giác” (perceive) (Leibniz, 1976, tr. 553). Leibniz dùng nó trong quyển *Đơn tử luận* (viết xong năm 1714, xuất bản năm 1720) để phê phán cái *cogito* của triết học Descartes vì đã không xét đến những tri giác vô thức, hay “những tri giác không được thông giác” (1720, §14). Ông định nghĩa tri giác là “trạng thái chuyển tiếp vừa che giấu vừa trình diện cái đa tạp trong một nhất thể” (§14) hay, trong bản thảo năm 1714 của cuốn *Các nguyên tắc của Tự nhiên và Ân sủng*, như “trạng thái bên trong của đơn tử (monad) hình dung các sự vật bên ngoài” (*Bản thảo và thư từ triết học*, tr. 637). Thông giác “là ý thức hay nhận thức phản tư về bản thân trạng thái bên trong này và nó không được mang lại cho tất cả mọi linh hồn hoặc một linh hồn nào suốt đời” (tr. 637) Khái niệm này giữ vai trò trung tâm trong triết học lý thuyết của Kant, và là một trong những lý do tại sao ông có thể coi quyển PPLTTT như “lời biện hộ đích thực cho Leibniz” chống lại “những người ủng hộ ông ta” (PH tr. 250, tr. 160). Kant tiếp thu sự phân biệt của Leibniz giữa tri giác và thông giác, và trên đại thể

ông liên kết sự phân biệt ấy với sự phân biệt giữa trực quan và giác tính. Nhưng ông mở rộng đáng kể chức năng của thông giác, trên nhiều phương diện là thích ứng nó với cái *cogito* của Descartes mà ban đầu nó đã phản ứng quyết liệt. Trong PPLTTT, thông giác theo triết học Leibniz hoàn toàn được xem là “thông giác thường nghiệm” hoặc “giác quan bên trong”, tức là “Ý thức về mình dựa theo các quy định của trạng thái (nội tâm) của ta trong tri giác bên trong” (PPLTTT A 107). Thông giác thường nghiệm, như trong một quan niệm của Leibniz, là nhất thời và “phân tán trong chính bản thân nó và không có quan hệ nào với tính đồng nhất của chủ thể (nhận thức)” (PPLTTT B 133). Với tư cách ấy, thông giác thường nghiệm tạo nên một phần nhỏ của tâm lý học, trong khi đối tác của nó, “*thông giác siêu nghiệm*”, lại là một trong những hòn đá tảng của triết học phê phán, có ý nghĩa đặc biệt đối với sự diễn dịch về tính phổ quát tiên nghiệm và tính tất yếu của các phạm trù.

Từ đầu năm 1762, Kant đã nói đến “năng lực bí ẩn” “làm cho việc phán đoán có thể có được” “không gì khác hơn chính là quan năng của giác quan bên trong, nói cách khác, quan năng biến các biểu tượng của riêng ta thành những đối tượng của tư duy ta” (BSL tr. 60, tr. 104). Trong PPLTTT, “năng lực bí ẩn” được bộc lộ như “thông giác siêu nghiệm”. Sự nối kết khái niệm và trực quan trong nhận thức đòi hỏi một sự thống nhất không mang tính khái niệm, “sự thống nhất (nhất thể) này có trước một cách tiên nghiệm so với mọi khái niệm về sự nối kết” (PPLTTT B 130). Sự thống nhất này cho phép thực hiện các phán đoán, và ta phải đi tìm sự thống nhất này ở chỗ cao hơn, nghĩa là trong cái gì chứa đựng cơ sở cho sự thống nhất [thấp hơn] của những khái niệm khác nhau trong những phán đoán, và do đó chứa đựng cơ sở cho chính khả thể của giác tính, kể cả trong việc sử dụng logic của giác tính (B 131). Sự thống nhất được tìm thấy trong thông giác siêu nghiệm hay “nguyên tắc tối cao trong toàn bộ nhận thức con người” (B 135).

Kant tiếp cận thông giác siêu nghiệm từ hai hướng: (i) bằng cách phân biệt nó với trực quan; (ii) bằng cách cho thấy nó được sắp đặt theo các phạm trù của giác tính. Trực quan là “biểu tượng có thể được mang lại trước mọi tư duy” nhưng vô nghĩa nếu không “có mối quan hệ tất yếu với cái “Tôi tư duy” trong cùng một chủ thể mà cái đa tạp của trực quan có mặt” (PPLTTT B 132). Để cho trực quan này là trực quan của tôi, nó phải quan hệ với một cái “Tôi tư duy” thông giác. Tuy nhiên bản thân cái “Tôi tư duy” “là một tác vụ của tính nội khởi, tức là không thể xem như thuộc về cảm năng được. Nó là sản phẩm của thông giác “thuần túy” hay “nguyên thủy”, tức là “cái tự ý thức mà, một khi làm nảy sinh biểu tượng “Tôi tư duy”... nó không thể đi kèm theo một biểu tượng nào khác nữa” (B 132). Cái “Tôi tư duy” của thông giác siêu nghiệm cho phép các trực quan được nhìn nhận như các đối tượng thích đáng của nhận thức; nó còn là điều kiện cho giác tính tổng hợp các đối tượng ấy.

Cái “Tôi-tư duy” của thông giác siêu nghiệm cho phép các trực quan thuộc về một chủ thể và được mang lại cho cái Tôi-tư duy để được nối kết thông qua phán đoán. Từ đó, trong ngôn ngữ của BSL, nó biến “các biểu tượng của riêng ta thành những đối tượng của tư duy ta” (BSL tr. 60, tr. 104), nhưng nó chỉ có thể làm vậy dựa theo các phạm trù hoặc các chức năng của phán đoán. Bản thân các phạm trù hoặc các chức năng của phán đoán này bắt nguồn từ thông giác siêu nghiệm, thật vậy, giác tính “có thể tạo ra sự thống nhất *tiên nghiệm* của thông giác chỉ bằng các phạm trù, với cách thức và số lượng có hạn của chúng” (PPLTTT B 145). Thông giác siêu nghiệm cho phép các trực quan thuộc về một chủ thể, và được phân phối theo các phạm trù; nó còn là cơ sở cho sự thống nhất của các khái niệm và các trực quan trong phán đoán.

Nghiên cứu về thông giác có tầm quan trọng quyết định trong chủ nghĩa duy tâm Đức. Sự nhấn mạnh đến Tự-ý thức được biến đổi thành chủ nghĩa duy tâm chủ quan của Fichte trong đó Tự-ý thức chủ quan là cơ sở cho sự phái sinh các trực quan, các khái niệm và các ý tưởng trong *Học thuyết Khoa học (Wissenschaftslehre)* (1794). Tuy nhiên, với Kant, thông giác chỉ là cơ sở cho sự nối kết trong phán đoán: nó cho phép các trực quan thuộc về một chủ thể và là nguồn gốc của các khái niệm tiên nghiệm của giác tính trong khi vẫn cung cấp cơ sở cho sự nối kết trong phán đoán. Bản thân nó không thể được định nghĩa thêm nữa, mặc dù Kant hết sức thận trọng khi phân biệt nó với bất cứ hình thức trực quan trí tuệ nào.

Thống nhất siêu nghiệm của thông giác [Đức: *transzendente Einheit der Apperzeption*; Anh: *transcendental unity of apperception*] → **Thông giác, Tôi, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Phán đoán, Tự khởi, Chủ thể, Tổng hợp, Thống nhất**

Thống quan [Đức: *Synopsis*; Anh: *synopsis*] → **Tổng hợp**

Thụ nhận (tính, sự) [Đức: *Rezeptivität*; Anh: *receptivity*]

Xem thêm: *Kích động, Trực quan, Cảm năng, Tự khởi (tính)*

Tính thụ nhận là “năng lực [của chủ thể] được các đối tượng kích động” và đi trước mọi trực quan riêng biệt về các đối tượng (PPLTTT A 26/B 42). Nó tạo thành một trong hai nguồn suối của nhận thức đã được nhận diện ngay trong phần đầu của Logic học siêu nghiệm, đó là: “năng lực tiếp nhận những biểu tượng (tính thụ nhận những ấn tượng)”, rồi được đi kèm bằng “tính tự khởi của các khái niệm” (A 50/B 74). Tự nó, tính thụ nhận chỉ tạo ra “sự đa tạp của các biểu tượng” và sự đa tạp này có thể được mang lại trong một trực quan thuần túy cảm tính” dựa theo mô thức của trực quan hay dựa theo “phương cách mà chủ thể được kích động” (PPLTTT B 130). Tuy nhiên, khi nối kết với tính tự khởi, nó tạo điều kiện để phát sinh tri thức. Việc mô tả đặc điểm của sự nối kết này là thách thức triết học căn bản trong PPLTTT, nhất là khi Kant từ chối phương án xem tính thụ nhận phục tùng tính tự khởi, hoặc ngược lại, nghĩa là không lựa chọn theo thuyết duy nghiệm là thuyết rút các khái niệm ra từ các trực quan, hoặc theo thuyết duy lý là thuyết coi các trực quan chỉ là các khái niệm được nhận biết một cách mù mờ. Tuy nhiên, trong quá trình phân tích, sự phân biệt giữa tính thụ nhận và tính tự khởi liên tục sụp đổ, nhất là trong phần các nghịch lý (*antinomies*). Ở đây, Kant thấy rằng ông không thể mô tả tính thụ nhận mà lại không giả định cả những kết quả của tính tự khởi của giác tính lần định đề về một đối tượng siêu nghiệm. Trước hết, ông mô tả “quan năng trực quan cảm tính” “chỉ là một sự thụ nhận, tức một năng lực chịu sự kích động của các biểu tượng theo cách nào đó” rồi tiếp tục chỉ ra hai điểm: thứ nhất, các biểu tượng này được quan hệ với nhau bằng các mô thức của trực quan, và thứ hai, các biểu tượng này có thể được quy định “dựa theo sự thống nhất của kinh nghiệm” (PPLTTT A494/B522). Chỉ khi nào đạt đến điểm này thì các biểu tượng ấy mới có thể được gọi là các đối tượng [cho ta], và nguyên nhân gây ra biểu tượng về các đối tượng này thông qua cảm năng mới được nhận diện như là cái đối ứng “bất khả tri” mà tính thụ nhận không thể nhận thức được – nói cách khác, đó chính là “đối tượng siêu nghiệm” hay “cái gì đó tương ứng với cảm năng khi cảm năng được xét như là một tính thụ nhận” (*ibid.*).

Đinh Hồng Phúc dịch

Thuần túy (tính) [Đức: *rein*; Anh: *pure*]

Xem thêm: *Thường nghiệm (tính), Mô thức, Nguồn gốc*

Trong triết học Kant, *thuần túy* đối lập hoàn toàn với *thường nghiệm*, và cả hai đều được sắp vào một ma trận của những cái đối lập gồm mô thức-chất liệu, tính tự khởi-tính thụ nhận, tự trị-dị trị, căn nguyên-phái sinh, điều kiện-có điều kiện, có trước-có sau và tiên nghiệm-hậu nghiệm. Schmitt trong *Bản chỉ mục (Sachregister)* của quyển PPLTTT do ông ấn hành, đã liệt kê các cách dùng tính từ của từ “thuần túy” khi từ này được mở rộng sang các khái niệm như thông giác (B 132), những khái niệm (B 91), ý thức (B 208), tự tưởng (B 79), thuyết duy nghiệm (B 494), nhận thức (B 1), mô thức (B 34), những nguyên tắc (B 198), những phạm trù (B 304), không gian và thời gian (B 374), tổng hợp (B 103) và biểu tượng (B 34). Mặc dù được Kant sử dụng một cách rộng rãi, nhưng bản thân khái niệm này hiếm khi được bàn thảo như một chủ đề riêng biệt. Chẳng hạn trong PPLTTT, nhận thức thuần túy được định nghĩa là nhận thức “không bị pha trộn với bất cứ những gì bên ngoài (A 1/B 24), mặc dù ta khó xác định được nhận thức ấy tự nó có nghĩa là gì. Có thể đưa ra một ví dụ khác về định nghĩa phủ định đối với tính thuần túy như sau: một biểu tượng là thuần túy “khi không có bất kỳ cảm giác nào được pha trộn” với nó (A 50/B 74); nói khác đi, trạng thái thuần túy của biểu tượng chủ yếu là *sự đối ngược* với tình trạng bị trộn lẫn với cảm giác.

Thuần túy thường được dùng đồng nghĩa với những thuật ngữ như tiên nghiệm, mô thức,

điều kiện, tính tự trị và tính căn nguyên, nhưng nó cũng lại được dùng để xác định tính chất cho chính các thuật ngữ ấy như trong chữ “thuần túy tiên nghiệm” (PPLTTT A 85/B 117). Trong một số trường hợp, những khái niệm tiên nghiệm và những trực quan tiên nghiệm là thuần túy bởi vì chúng là tiên nghiệm, trong những trường hợp khác, chúng là tiên nghiệm bởi vì chúng là thuần túy. Tuy nhiên, ở một vài chỗ ít ỏi, Kant cũng đến gần được một định nghĩa đầy đủ về tính thuần túy khi ông đặt ngang hàng *cái thuần túy* và *cái căn nguyên*. Thông giác thuần túy được phân biệt với thông giác thường nghiệm nhờ vào tính tự khởi của nó. Thông giác thuần túy này mang tính “căn nguyên” khi nó là “một Tự-ý thức” mà, trong khi sản sinh ra biểu tượng “Tôi tư duy”... thì nó lại không thể đi kèm bởi bất kỳ một biểu tượng nào khác” (PPLTTT B132). Như thế, bằng việc định vị nguồn gốc của tính thuần túy lý thuyết trong tính tự khởi, Kant phát lộ ra một sự nổi kết giữa tính thuần túy lý thuyết với tính thuần túy thực hành. Lý tính thuần túy thực hành khám phá nguyên tắc của nó không phải ở trong các cơ sở nền tảng dị trị của việc theo đuổi các mục đích, chẳng hạn như hạnh phúc, mà là ở trong mô thức thuần túy được sản sinh một cách tự trị của mệnh lệnh nhất quyết.

Trần Kỳ Đồng dịch

Thực tại (tính) [Đức: Realität; Anh: reality]

Xem thêm: Hiện thực, Phạm trù (các), Phủ định (sự), Bản thể học, Tri giác, Cảm giác, Bảng các phạm trù

Thực tại là phạm trù đầu tiên trong các phạm trù về *chất*, tương ứng với chức năng khẳng định của phán đoán. Cùng với các phạm trù về *chất* còn lại, như: phủ định và hạn định, nó mang lại các nguyên tắc tạo nên những dự đoán của tri giác. Với tư cách là một phạm trù hay “một khái niệm thuần túy của giác tính”, thực tại được định nghĩa là “cái gì tương ứng với một cảm giác nói chung” hay cái gì mà “một khái niệm của nó chỉ thị một cái tồn tại (trong thời gian)” (PPLTTT A 143/B 182). Đối lập với nó là phạm trù phủ định, vốn cũng là một trong các phạm trù về *chất* dùng để hình dung về cái “không-tồn tại (trong thời gian)” (sdd). Kể từ Descartes, các triết gia đã quan niệm thực tại là việc có một độ [Grad], như trong quan niệm rằng bản thể có nhiều tính thực tại hơn các tùy thể của nó. Kant dùng chất thực tại này để bảo đảm cái yêu sách về sự hiện hữu của một thể liên tục giữa thực tại và phủ định, vốn là cái “làm cho mọi thực tại có thể xuất hiện [cho ta] như một đại lượng (PPLTTT A 143/B 183). Chất này lúc đó được mở rộng thành cảm giác hay biểu tượng về những đối tượng trong trực quan.

Sự tương ứng của phạm trù thực tại với cảm giác được hoàn thành nhờ tri giác. Có lúc Kant viết rằng “vật chất hay cái hiện tồn này, tức là cái gì đó được trực quan trong không gian mới tất yếu lấy tri giác làm tiền đề” (PPLTTT A 373). Nhưng tri giác này không được hiểu là tiền-phạm trù, mà là một nguyên tắc hay một “dự đoán của tri giác”. Việc Kant sử dụng thuật ngữ *prolepsis* (“dự đoán”) của Epicurus đã cho phép ông đặt những dự đoán của tri giác vào vị trí giữa giác quan và “ý thức có tính mô thức tiên nghiệm”: tri giác không đi trước phạm trù thực tại, bảo đảm nó theo cách nào đấy, mà đòi hỏi rằng phạm trù phải được mang lại để tri giác có thể diễn ra. Cái “thực tồn” được trực quan trong không gian quả thực có thể lấy tri giác làm tiền đề, nhưng bản thân tri giác chỉ có thể có được khi được dự đoán bởi nguyên tắc: “Cái thực tồn là một đối tượng của cảm giác, đều có lượng cường độ, tức là có một độ” (PPLTTT B 207). Kant thừa nhận rằng điều này phải “xuất hiện có phần lạ thường” và chỉ ra nguồn gốc của sự lạ thường là câu hỏi: “Làm thế nào giác tính có thể phán đoán một cách tổng hợp và tiên nghiệm về hiện tượng” (PPLTTT B 217).

Lý do cho bộ máy phức tạp gắn phạm trù thực tại với cảm giác, nói chung, là nhu cầu phải chứng minh rằng “bản thân sự thiếu vắng của cái thực tồn trong trực quan cảm tính không thể được tri giác” và do đó một không gian hay thời gian trống rỗng “không bao giờ có thể được rút ra từ kinh nghiệm” (PPLTTT B 214). Chứng minh này xứng đáng là một định đề trong luận cứ chống lại tính thực tại tuyệt đối của không gian và thời gian. Tính thực tại của các mô thức của trực quan không thể tách khỏi tính thực tại của các đối tượng của kinh nghiệm; chúng không thuộc về, Kant nhấn mạnh, “những sự vật một cách tuyệt đối như là điều kiện hay thuộc tính mà không cần xét đến mô thức của trực quan cảm tính của chúng ta (PPLTTT A 36/B 52).

Phạm trừ thực tại vì thế chỉ có thể được áp dụng như một tính thực tại thường nghiệm trong không gian và thời gian, và tuyệt đối không bao giờ được áp dụng cho bản thân không gian và thời gian.

Một chiều hướng phê phán khác về phạm trừ thực tại được bộc lộ trong phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm”, là nơi Kant chống lại việc tỉnh lược thực tại và tồn tại. Thuật ngữ *thực tại* (Realität) “trong khái niệm về sự vật nghe có vẻ khác với thuật ngữ *tồn tại* (Existenz) trong khái niệm về thuộc tính” (PPLTTT A 597/B 625) quả thực không thể được áp dụng cho cái gì đó không phải là một đối tượng khả hữu của kinh nghiệm, như Thượng đế chẳng hạn. Nếu được áp dụng trong trường hợp như thế, nó ắt sẽ được mở rộng một cách không chính đáng vượt khỏi những ranh giới thuộc thẩm quyền của chính nó, vốn được thiết định bởi những giới hạn của kinh nghiệm khả hữu.

Cho dù về đại thể Kant giới hạn một cách nghiêm ngặt tính thực tại vào những giới hạn của kinh nghiệm khả hữu, có lúc trong PPLTTT ông gợi ý đến một chiều hướng bên ngoài phạm trừ cho khái niệm. Sự mách nước này nằm trong ngữ cảnh bàn luận về sự khẳng định siêu nghiệm và sự phủ định siêu nghiệm, khi ông đồng nhất cái trước với *tính thực tại* “bởi, chỉ thông qua sự khẳng định siêu nghiệm, và trong mức độ sự khẳng định này là đầy đủ, các đối tượng sẽ là một cái gì (các sự vật)” (PPLTTT A 574/B 602). Trong ngữ cảnh này, tính thực tại là một ý niệm của lý tính, một “cơ chất siêu nghiệm”, về cái “tất cả tính thực tại (omnitude realitatis)” (A 575/B 604). Với quan niệm này về thực tại, Kant mở rộng khái niệm, vượt khỏi những ranh giới phạm trừ của nó, trong khi vẫn giữ nó lại, với tư cách là một ý niệm của lý tính, bên trong một dự án phê phán quy mô hơn.

Mai Thị Thùy Chang dịch

Thượng Đế/Thiên Chúa [Đức: Gott; Anh: God]

Xem thêm : Loại suy/Tương tự, Nhà thờ, Lòng tin, Định đề, Biện thần luận, Thần học

Cách hiểu triết học của Kant về Thượng đế vẫn nhất quán xuyên suốt sự nghiệp học thuật của ông. Cách hiểu này được phát biểu rõ trong câu cuối quyển HHTĐ, ở đó ông tổng kết một sự xét lại có phê phán về những luận cứ chứng minh cho sự hiện hữu của Thượng đế bằng sự phủ nhận: “Trong khi ta tin rằng Thượng đế hiện hữu là tuyệt đối tất yếu; [thì] việc chứng minh sự hiện hữu của Ngài lại không tất yếu” (tr. 163, tr. 201). Cảm tưởng này là dư âm của nhận định được Kant nêu lên trong *Lời tựa* cho lần xuất bản thứ hai của PPLTTT, ở đó ông thừa nhận rằng trong các vấn đề về Thượng đế, sự tự do và sự bất tử, ông đành “phải dẹp bỏ nhận thức [sai lầm] để nhường chỗ cho *lòng tin*” (PPLTTT B 30). Các trước tác của ông về vấn đề Thượng đế đều hoàn toàn thấm nhuần sự căng bức giữa lòng tin vào Thượng đế và tri thức chứng minh về sự hiện hữu của ngài. Các trước tác này có thể được chia thành năm nhóm riêng biệt.

Trong nhóm thứ nhất, gồm các trước tác thần học: HHTĐ, “Ý thể của lý tính thuần túy” trong PPLTTT và THTN, Kant làm xói mòn những luận cứ chứng minh bản thể học, vũ trụ học và thần học vật lý hay mục đích luận về sự hiện hữu của Thượng đế của môn thần học triết học truyền thống. Trong các văn bản này, ông đối lập các kỳ vọng với tri thức tư biện về Thượng đế của “những kẻ mơ mộng xây dựng lâu dài” của lý tính (GM tr. 324, tr. 329) như Christian Wolff, người hệ thống hóa thần học triết học. Trong nhóm thứ hai, gồm cuốn GM, ĐHTĐ và TG, ông điều chỉnh sự cân bằng bằng cách đặt đối lập các kỳ vọng với kinh nghiệm trực quan trực tiếp về Thượng đế vốn vẫn còn được duy trì nơi những người cuồng tín về lòng tin như: Swedenborg, Hamann và Jacobi. Trong khi các triết gia tin rằng những luận cứ chứng minh của họ đã mang lại cho họ tri thức về Thượng đế, thì những người cuồng tín lại tin rằng những sự loại suy nhân hình luận thô thiển mang lại cho họ một kinh nghiệm huyền học về tính thần thánh. Từ thế đứng của sự phê phán của mình về thần học triết học, Kant giới hạn nhận thức về Thượng đế vào sự loại suy và sự sử dụng nó như một ý niệm điều hành; sự hạn chế này cùng với sự phê phán của ông về kinh nghiệm huyền học về Thượng đế được kết hợp lại để xác lập những thông số của nhóm trước tác thứ ba, gồm PPLTTT, TG và trên hết là PPLTTH. Nhóm này

xác định vị trí đúng của Thượng đế là nằm trong kinh nghiệm thực hành, và khảo sát nghĩa luân lý về Thượng đế như một “định đề của lý tính thuần túy” (PPLTTH tr. 133, tr. 137 và tiếp) cần thiết để đảm bảo sự tôn kính đối với quy luật. Nhóm các trước tác thứ tư, chủ yếu là cuốn TG, phân tích thiết chế của nhà thờ, trong khi một nhóm các trước tác thứ năm và khá mơ hồ, gồm PPNLPĐ, LSPQ, HBVC, và BTL, tập trung vào vai trò của Thượng đế trong lịch sử, với sự quy chiếu đặc biệt đến biện thần luận và sự thiên hựu.

Trong năm nhóm trước tác này, những nhóm có ảnh hưởng nhất là nhóm thứ nhất và thứ ba. Mỗi quan hệ giữa sự phê phán thần học và luận cứ ủng hộ cho lòng tin thực hành đã kích thích nhiều thế hệ của những nhà lý giải. Thêm vào đó, rất nhiều công trình đã được thực hiện dựa trên chi tiết của sự phê phán về ba sự chứng minh thần học/triết học cho sự hiện hữu của Thượng đế. Việc đột ngột gia tăng gần đây mối quan tâm đến triết học của Kant về lịch sử càng làm tăng thêm sự nhạy cảm xoay quanh chủ đề về thiên hựu, và quan hệ giữa quan niệm này về Thượng đế với sự phê phán về thần học và lòng tin luân lý. Tuy nhiên, một nghiên cứu toàn diện về toàn bộ quan niệm của Kant về Thượng đế, một nghiên cứu hẳn sẽ phải bao quát cả năm nhóm văn bản ấy, vẫn còn chưa được thực hiện.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Thường nghiệm, duy nghiệm (thuyết), người theo thuyết duy nghiệm (những) [Đức: empirisch, Empirismus, Empiristen; Anh: empirical, empiricism, empiricists]

Xem thêm: Trừu tượng (sự), Triết học phê phán, Giáo điều (thuyết), Lịch sử triết học, Thuần túy, Duy lý (thuyết)

Một khái niệm thường nghiệm hay một trực quan thường nghiệm là một cái “chứa đựng cảm giác” và qua đó “tiền giả định sự hiện diện thực sự của đối tượng” (PPLTTT A 50/ B 74). Nó được đối lập với *một trực quan thuần túy*, là cái “chỉ chứa đựng mô thức nhờ đó một cái gì đó được trực quan”, còn một khái niệm thuần túy là cái “chỉ chứa đựng mô thức của tư duy về một đối tượng nói chung” (A 51/ B 75). Một trực quan thường nghiệm hay một khái niệm thường nghiệm chỉ có thể là *hậu nghiệm*, trong khi đó một trực quan thuần túy hay một khái niệm thuần túy mới có thể là *tiên nghiệm*. Vì lý do đó, những đối tượng siêu nghiệm vượt khỏi những ranh giới của giác quan thì được coi là “bất khả tri một cách thường nghiệm”. Thấm nhuần sự phân biệt này giữa thường nghiệm và thuần túy là một sự phân biệt sâu hơn giữa thuyết duy nghiệm và thuyết duy lý, thực ra là thường giữa những nhà duy nghiệm và những nhà duy lý. Trong phần các nghịch lý, phần đề trình bày sự tranh cãi của nhà duy nghiệm đối với chính đề của nhà duy lý. Kant nhận thấy rằng một “thuyết duy nghiệm thuần túy” loại trừ mối quan tâm về mặt thực hành của lý tính, nhưng bù lại nó mang lại những thuận lợi cho mối quan tâm tư biện của lý tính (PPLTTT A 486/ B 496).

Với tư cách một sự hiệu chỉnh chống lại sự thái quá của thuyết duy lý, thuyết duy nghiệm là hữu ích, thế nhưng “như vẫn thường xảy ra” “bản thân thuyết duy nghiệm trở thành giáo điều trong quan hệ với các ý niệm, và đi tới chỗ phủ nhận hết tất cả những gì vượt qua khỏi lĩnh vực những nhận thức có thể được trực quan của nó” (PPLTTT A 471/ B 499). Vì thế trong triết học lý thuyết và chiến lược mỹ học của Kant là bày trò cho thuyết duy nghiệm và thuyết duy lý chống đối lẫn nhau, trong khi đó chỉ trong triết học thực hành thì ông mới dứt khoát ưu tiên cho lập trường của nhà duy lý cao hơn lập trường của nhà duy nghiệm (PPLTTH, tr. 72. tr. 74).

Sự đối lập giữa thuyết duy nghiệm và thuyết duy lý nhanh chóng tự bộc lộ là sự đối lập giữa những nhà duy nghiệm và những nhà duy lý. Trong quyển PPLTTT, sự đối lập này là sự đối lập giữa “nhà duy nghiệm” Epicurus và “nhà duy lý” Platon (A 471/ B 499). Sau đó điều này được lặp lại về phương diện *đối tượng* của nhận thức, với Epicurus đại diện nhà duy cảm, còn Platon đại diện nhà duy trí [duy tâm], ngoài ra được bổ sung bằng sự đối lập giữa Aristoteles và Platon về *nguồn gốc thường nghiệm và nguồn gốc lý tưởng của nhận thức*: Aristoteles được dán nhãn là nhà duy nghiệm, Platon được gọi là một nhà duy tâm. Sự phân biệt sau được chuyển thành sự phân biệt giữa Locke và Leibniz (PPLTTT A 854/ B 882), và được phát triển trong “ghi chú về tính nước đôi của các khái niệm phản tư” (PPLTTT A 269/ B 325 và các trang sau).

Trong CSSHH và PPLTTH, những nhà duy nghiệm được kể tên là Hutcheson và các lý thuyết gia Anh thuộc “cảm quan luân lý” (CSSHH tr. 442, tr. 46) và cả Hume nữa (PPLTTH tr. 13), tất cả họ đều được đối lập lại với nhà duy lý Wolff. Một sự phân vai tương tự cũng hiện diện trong PPNLPĐ, đối lập lý thuyết thường nghiệm về sở thích (Burke, Hutcheson, Hume và Kames) với mỹ học theo phái hoàn hảo của Wolff và Baumgarten.

Phải chăng Kant đã rút ra sự đối lập giữa cái thường nghiệm và cái thuần lý từ những nhà duy nghiệm và những nhà duy lý nói trên hay ngược lại là một vấn đề mở, nhưng vấn đề quan trọng để đánh giá yêu sách của ông là đã cung cấp một sự phê phán về “quan năng lý tính mà thôi” chứ không phải là sự phê phán “các tác phẩm và các hệ thống” (PPLTTT A 12).

Cù Ngọc Phương dịch

Tiên đề của trực quan (những) [Đức: Axiomen der Anschauung; Anh: axioms of intuition]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm (những), Dự đoán của tri giác (những), Phạm trừ (các), Phán đoán, Nguyên tắc (các), Lượng, Nhất thể

Những tiên đề này là một nhóm những nguyên tắc có vai trò như là những quy tắc cho việc sử dụng khách quan các phạm trừ về lượng. Mỗi nhóm các phạm trừ có những nguyên tắc tương ứng của nó, dùng để xác định các sự vật phải xuất hiện ra trong thời gian như thế nào: những nguyên tắc tương ứng với phạm trừ về chất là “những dự đoán của tri giác”; những nguyên tắc tương ứng với các phạm trừ về tương quan là “những loại suy của kinh nghiệm”; và những nguyên tắc tương ứng với các phạm trừ về tình thái là “các định đề của tư duy thường nghiệm”. Vì kinh nghiệm của ta về thế giới không thể trực tiếp có tính phạm trừ, nên ta không thể tổ chức kinh nghiệm về lượng của mình bằng những phạm trừ: “nhất thể”, “đa thể” và “toàn thể”; do đó ta cần có những nguyên tắc để làm cho chúng phù hợp với những điều kiện của trực quan hữu hạn.

“Những tiên đề” và “những dự đoán” hình thành nên “các nguyên tắc toán học” đối lập với “các nguyên tắc năng động” của “các loại suy” và “các định đề”. Các nguyên tắc toán học chuyển các phạm trừ thành những nguyên tắc tương ứng với sự trực quan những đối tượng trong không gian và thời gian – những đối tượng của lượng có quảng tính và lượng cường độ. Nguyên tắc chủ đạo của các tiên đề, được Kant mang đến cho chúng ta trong PPLTTT, ấn bản A (tr. 162) là: “Mọi hiện tượng, trong trực quan về chúng, là những lượng quảng tính”, và ấn bản B (tr. 202): “Mọi trực quan là những lượng có quảng tính”. Điều này có nghĩa rằng một hiện tượng không thể trở thành một đối tượng của trực quan trừ phi nó có một lượng quảng tính: lượng có quảng tính là một điều kiện của cả kinh nghiệm lẫn của mọi đối tượng của kinh nghiệm. Kant mô tả lượng bằng quá trình vận động từ cái đơn vị hay một “biểu tượng về một bộ phận” qua cái đa thể suốt cả một giai đoạn thời gian, đến khi đạt được cái toàn thể hay một tổng thể vào cuối giai đoạn thời gian. Ông đưa ra ví dụ về việc cấu tạo nên đường thẳng hình học diễn tiến qua thời gian, từ một điểm sang một đa thể các điểm, cho đến một đường thẳng (PPLTTT A 162/B 203).

Cùng với toàn bộ các nguyên tắc của Kant, các tiên đề đảo ngược những thuộc tính mô thức của hữu thể thành những nguyên tắc được xác định về mặt không gian và thời gian của những hiện tượng. Cho nên môn “toán học về không gian (môn hình học)” được đặt cơ sở trên “sự tổng hợp tiếp diễn của trí tưởng tượng tác tạo” (PPLTTT A 162/B 203), là cái diễn tiến từ nhất thể tại một thời điểm, rồi đến cái đa thể, và cuối cùng đến cái toàn thể vào cuối một quãng thời gian. Thậm chí sự duy trì của nhất thể qua thời gian đòi hỏi phải có một sự tổng hợp tiếp diễn, mà nếu không có nó thì nhất thể ắt sẽ chịu một sự thay đổi không thể chấp nhận về chất – nó ắt ngay lập tức không còn tồn tại và biến thành một cái khác. Những đối tượng của môn hình học là sản phẩm của việc vẽ hình này qua thời gian, như là những con số và phép tính cộng số học. Những phép cộng nói lên sự ổn định hay sự biến đổi về lượng được hoàn tất bằng một sự tổng hợp của trí tưởng tượng xuyên qua thời gian.

Kant kết luận bằng tuyên bố rằng “sự tổng hợp về những không gian và thời gian” – sự sản

sinh ra lượng có quảng tính qua sự vận động từ nhất thể sang đa thể và đến toàn thể – “là cái làm cho sự lĩnh hội về hiện tượng, cũng như cho mọi kinh nghiệm ở bên ngoài, tức cho toàn bộ nhận thức về đối tượng của kinh nghiệm có thể có được” (PPLTTT A 165/B 206). Sự tổng hợp này làm cho các tiên đề phù hợp với “nguyên tắc phổ biến” của cả bốn nhóm nguyên tắc, nghĩa là: những điều kiện cho kinh nghiệm cũng là những điều kiện cho các đối tượng của kinh nghiệm.

Đinh Hồng Phúc dịch

Tiên kiến [Đức: Vorurteil; Anh: prejudice]

Xem thêm: Khai minh, Công khai (tính)

Trong PPNLPĐ, về “Sở thích như là *sensus communis* [cảm quan chung]”, Kant giới thiệu ba châm ngôn của “lý trí con người bình thường”: a) tự suy nghĩ bằng cái đầu của mình; b) suy nghĩ từ vị trí hay quan điểm của người khác, c) bao giờ cũng suy nghĩ nhất quán với chính mình. Cả ba châm ngôn này đều đối lập với tư duy tiên kiến, và kêu gọi có tư tưởng chủ động, rộng mở và nhất quán; nhưng châm ngôn thứ nhất là nhằm chống lại tiên kiến [hay định kiến] một cách rõ rệt. Tự suy nghĩ bằng cái đầu của mình là biểu hiện của một “lý tính không bao giờ chịu *thụ động*”. “Nếu chiều theo loại lý tính thụ động này, tức chiều theo sự ngoại trị của lý tính thì gọi là tiên kiến” (PPNLPĐ §40). Ở đây, Kant đặc biệt nhắm tới tiên kiến của sự mê tín, và xem sự khai minh không chỉ như là sự giải phóng khỏi sự mê tín nói riêng, mà còn như là “sự giải phóng khỏi mọi tiên kiến nói chung”. Một quan niệm khoáng đạt hơn về sự khai minh được ông phát triển trong KMLG, với yêu sách tự do tư tưởng chống lại những tiên kiến của cả truyền thống lẫn của tính hiện đại cách mạng [chỉ Cách mạng Pháp 1789]. Trong tiểu luận đó, Kant chỉ ra tiên kiến được cổ xúy như thế nào bởi “những vệ binh” như: các giáo sĩ, chiến binh, thầy thuốc và những người học thức khác là những người làm cho công chúng không phát huy được năng lực và dẫn họ đến với sự giám hộ dễ chịu, thụ động và tự mình chuốc lấy của tiên kiến. Giải thoát khỏi tiên kiến là phải dần dần và được thực hiện một cách hoàn toàn công khai; sự thay đổi có tính cách mạng, Kant nói, “rất có thể đặt một kết thúc cho chế độ chuyên chế độc đoán và cho sự áp bức tham tiền hám lực, nhưng nó sẽ không bao giờ tạo ra một sự đổi mới thực sự trong những lề lối tư duy. Thay vào đó, những tiên kiến mới, giống như những tiên kiến mà chúng đã thay thế, sẽ đóng vai trò như là một sợi dây ràng buộc để kiểm soát khối đông quần chúng không tư duy” (KMLG, tr. 36, tr. 55). Một trong những đặc điểm thú vị của nghiên cứu này về tiên kiến là nó không được đối lập bởi *bản thân (per se)* lý tính mà bởi “sự tự do *sử dụng công khai* sự tự do của con người trong mọi việc” (tr. 36, tr. 55); tức là tiến hành suy luận chủ động chứ không phải thụ động. Điều này quả là nhạy cảm trước nguy cơ rằng bản thân lý tính có thể trở thành một tiên kiến, nếu giá trị hiệu lực của nó được giả định và tiêu chuẩn của nó được áp dụng một cách thụ động.

Trần Kỳ Đồng dịch

Tiên nghiệm/Hậu nghiệm [Đức/Anh: a priori/a posteriori]

Xem thêm: Khái niệm, Diễn dịch, Trình bày, Trực quan, Phán đoán, Thuần túy, Tri thức, Logic học, Siêu hình học, Bản thể học, Tổng hợp

Trong thế kỷ trước Kant, sự phân biệt giữa tiên nghiệm và hậu nghiệm được dùng để phân biệt giữa các phương cách chứng minh logic: “Khi trí tuệ suy luận từ các nguyên nhân đến các kết quả, chứng minh đó được gọi là tiên nghiệm; khi đi từ các kết quả đến các nguyên nhân, chứng minh đó được gọi là hậu nghiệm” (Arnould, 1662, tr. 301). Cách dùng theo nghĩa này vẫn được Wolff và Baumgarten sử dụng rộng rãi ở giữa thế kỷ XVIII, và chính cách dùng này đã bị Hume phê phán trong *Treatise (Luận văn)* (1739). Kant đã mở rộng đáng kể sự phân biệt này trong *Phê phán Lý tính Thuần túy* (PPLTTT), ở đó quan niệm về cái tiên nghiệm đóng một vai trò then chốt. Trong khi, theo truyền thống, hai thuật ngữ này quy chiếu đến các hình thức của sự chứng minh, thêm vào đó trong trường phái Wolff chúng quy chiếu đến những loại tri thức thu được qua những chứng minh đó, thì Kant lại mở rộng phạm vi của chúng vượt khỏi các loại nhận thức để trước hết áp dụng cho các phán đoán, và rồi, quan trọng hơn, cho cả

chính các yếu tố cơ bản của nhận thức (các trực quan và các khái niệm).

Đối với Kant, nhận thức hậu nghiệm và các phán đoán hậu nghiệm không đặt ra bất kì vấn đề đặc thù nào cho triết học: “Khả thể của các phán đoán tổng hợp hậu nghiệm, tức của các phán đoán được thu thập từ kinh nghiệm, [cũng như các phán đoán phân tích] đều không đòi hỏi bất kì sự giải thích đặc biệt nào; vì kinh nghiệm không gì khác hơn là một sự nối kết liên tục (tổng hợp) các tri giác lại với nhau” (P [Sơ luận] §5). Nhận thức và các yếu tố như thế của nó được rút ra từ kinh nghiệm, sự tổng hợp của chúng dựa trên “*thói quen*” hay “*sự liên tưởng*”. Kant sẵn sàng chấp nhận các phản bác của Hume đối với tính hiệu lực của hình thức nhận thức này, nhưng lại bảo vệ tính hiệu lực của tri thức tiên nghiệm, cùng với những phán đoán cấu thành và những yếu tố của nó. Vì thế, hầu hết phân tích của Kant về sự phân biệt giữa hậu nghiệm và tiên nghiệm tập trung vào tính chất của cái tiên nghiệm. Việc lựa chọn sự tập trung này được thúc đẩy bởi mong muốn bảo vệ tính chất tổng hợp tiên nghiệm của những phán đoán sẽ tạo nên siêu hình học.

Tiêu chuẩn truyền thống để phân biệt giữa hai hình thức chứng minh, dù chúng đi từ nguyên nhân đến kết quả hay ngược lại, rõ ràng không còn hiệu lực đối với Kant. Vì thế Kant phát triển các tiêu chuẩn mới cho nhận thức tiên nghiệm: đó là (a) thuần túy, (b) phổ quát và tất yếu. Các tiêu chuẩn [mới] này được áp dụng một cách riêng rẽ, nhưng vẫn khá thường được áp dụng cùng với nhau trong những trường hợp mà một tiêu chuẩn được giả định một cách không chính đáng để bảo vệ một luận cứ, ủng hộ tiêu chuẩn kia.

Luận cứ cho tính thuần túy của tri thức tiên nghiệm, phán đoán tiên nghiệm và các yếu tố tiên nghiệm cho rằng chúng là những phương cách “rõ ràng và chắc chắn” của tri thức độc lập với kinh nghiệm. Chúng “nảy sinh một cách hoàn toàn tiên nghiệm, hoàn toàn độc lập với kinh nghiệm” đối lập lại với những phương cách nhận thức hậu nghiệm “được vay mượn duy chỉ từ kinh nghiệm” (PPLTTT, A 2). Chúng độc lập với kinh nghiệm ở chỗ chúng không chứa bất kì “sự pha trộn thêm vào” nào của cảm năng, và ở chỗ chúng không thể được rút ra từ nó. Kant lập luận thêm rằng chúng không chỉ độc lập một cách rõ ràng với kinh nghiệm – “tri thức độc lập tuyệt đối với mọi kinh nghiệm” (PPLTTT B 3) – mà thậm chí còn là điều kiện của kinh nghiệm.

Tính thuần túy của các yếu tố cơ bản của nhận thức tiên nghiệm được chứng minh bằng một tiến trình trừu tượng hóa [gạt bỏ].

“Các mô thức thuần túy của trực quan cảm tính nói chung” – tức không gian và thời gian – được khám phá bằng việc gạt bỏ khỏi kinh nghiệm “tất cả những gì mà giác tính suy tưởng thông qua các khái niệm của nó”, nhờ đó “cô lập” cảm năng, và sau đó “tách biệt” “tất cả những gì thuộc về cảm giác, khiến cho không gì có thể còn sót lại trừ trực quan thuần túy và mô thức đơn thuần của những hiện tượng, đó sẽ là tất cả những gì mà cảm năng có thể mang lại một cách tiên nghiệm” (PPLTTT A 22/ B 36). Tiến trình tương tự cũng được dùng để chứng minh cho các khái niệm tiên nghiệm hay “các phạm trù”, tức “những điều kiện tiên nghiệm làm chỗ dựa cho khả thể của kinh nghiệm, và là những gì còn lại như những cơ sở nền tảng của kinh nghiệm khi tất cả những gì thường nghiệm đều được trừu tượng hóa hết ra khỏi những hiện tượng” (A 96). Tuy nhiên, việc thiết lập tính thuần túy của các nguyên tắc tiên nghiệm tự nó đòi hỏi một tiêu chuẩn, vì nếu không thì làm thế nào có thể biết được tiến trình trừu tượng hóa đã đạt đến điểm cuối cùng nơi cái tiên nghiệm?

Các tiêu chuẩn còn lại của tính phổ quát và tính tất yếu được dùng để ghi nhận việc đạt được một phán đoán hay một yếu tố tiên nghiệm. Nếu trực quan hay khái niệm này tất yếu phải có đối với mọi kinh nghiệm, thì nó được gọi là mang tính tiên nghiệm. Kant dùng luận cứ này trong rất nhiều trường hợp trong PPLTTT, khi làm việc với nhận thức, các phán đoán, các khái niệm và các trực quan phổ quát và tất yếu, tất cả đều được mô tả như là tiên nghiệm. Ở một trường hợp trong “*Lời Dẫn nhập cho Ấn bản thứ hai (1787)*”, Kant đi từ nhận thức tiên nghiệm đến các phán đoán, các khái niệm và kết thúc với “*một quan năng nhận thức tiên nghiệm*”. Kant viết: “Như thế, tính tất yếu và tính phổ quát chặt chẽ là những tiêu chuẩn chắc chắn của một nhận tri thức tiên nghiệm, và chúng không thể tách rời nhau được” (PPLTTT B

4). Sau đó ông khẳng định rằng: “Thật dễ để chỉ ra rằng trong tri thức của con người thực sự có các phán đoán tất yếu và phổ quát theo nghĩa chặt chẽ nhất, vì thế chúng là những phán đoán thuần túy *tiên nghiệm*” (PPLTTT B 4), rồi dẫn ra ví dụ là các mệnh đề toán học.

Từ việc phân tích tri thức và các phán đoán tiên nghiệm, Kant chuyển nhanh sang những luận cứ chứng minh cho sự hiện hữu của các Nguyên tắc *tiên nghiệm*. Bằng chứng đầu tiên viện đến vai trò tất yếu của chúng trong kinh nghiệm: “có thể chỉ ra rằng các nguyên tắc thuần túy *tiên nghiệm* là không thể thiếu được cho khả thể của kinh nghiệm, và bằng cách đó chứng minh sự tồn tại một cách tiên nghiệm của chúng. Vì do đâu mà kinh nghiệm có thể có được sự chắc chắn của nó, nếu tất cả mọi quy tắc, mà nó dựa vào để tiến hành, tự chúng lúc nào cũng mang tính thường nghiệm, và do đó là bất tất? (PPLTTT B 5). Ở đây, tính thuần túy của cái tiên nghiệm được dùng để bảo vệ cho tính phổ quát và tất yếu của nó. Bằng chứng thứ hai tiến hành bằng con đường *trừu tượng hóa*. Bằng chứng của một mô thức tiên nghiệm của trực quan là từ việc gạt bỏ hết mọi chất của một vật thể thường nghiệm cho đến khi đạt đến không gian như cái còn lại không thể tránh khỏi hay đó chính là mô thức tiên nghiệm của trực quan. Còn bằng chứng về một khái niệm tiên nghiệm là do việc gạt bỏ hết ra khỏi đối tượng “mọi thuộc tính mà kinh nghiệm đã dạy cho chúng ta biết” để đạt đến khái niệm hay phạm trù tiên nghiệm, mà trong trường hợp này, chính là [phạm trù] bản thể (B 5, 6).

Bằng chứng về tính thuần túy hay tính phổ quát và tất yếu của một mô thức tiên nghiệm của trực quan được gọi là một *sự trình bày*, trong khi chứng cứ về một khái niệm tiên nghiệm của giác tính hay phạm trù thì được gọi là một *sự diễn dịch*. Nếu các nguyên tắc hay các yếu tố tiên nghiệm có thể được thiết lập thông qua việc trình bày và diễn dịch, thì Kant không chỉ đã chứng minh được sự hiện hữu của các nguyên tắc tiên nghiệm mà còn xác định phạm vi áp dụng của chúng. Tuy nhiên, các luận cứ của ông trong “*Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố [cơ bản của nhận thức]*” đã khơi ra một cuộc tranh luận lớn đến nay vẫn không có dấu hiệu suy giảm. Một vấn đề mấu chốt của Kant là phải nghiên cứu về nhận thức được biện minh không theo phái duy nghiệm cũng không theo phái duy tâm [đúng hơn là “duy lý”. N.D]. Phần lớn cuộc tranh luận đều liên quan đến nguồn gốc của các nguyên tắc tiên nghiệm, cũng như của tính phổ quát và tất yếu của chúng. Nguồn gốc không nằm trong cảm năng hay kinh nghiệm (Locke), cũng không nằm ở Thượng đế (Descartes và Malebranche), thậm chí cũng không nằm ở các ý tưởng “*tự nhiên*” hay “*bẩm sinh*” (Leibniz và Wolff).

Một trong những lý do chính khiến cuộc tranh luận kéo dài là do việc mô tả hàm hồ và thường là bí hiểm về nguồn gốc của tính phổ quát tiên nghiệm mà Kant đã đưa ra trong các tác phẩm đã xuất bản của ông. Tuy nhiên, chúng có thể được làm sáng tỏ khi tham chiếu những ghi chú và những phản tư suy nghĩ chưa được xuất bản của ông. Trong PPLTTT, Kant *chỉ* gián tiếp liên hệ nguồn gốc của tính phổ quát và tất yếu tiên nghiệm với hành động tự khởi của chủ thể, nhưng trong các ghi chú chưa xuất bản của ông thì sự liên hệ đó đã được nói rộng hơn nhiều: mọi hoạt động của “chúng ta cũng như của những hữu thể khác đều bị quy định một cách tất yếu, chỉ duy có lý tính (và ý chí trong chừng mực nó có thể được lý tính quy định) là tự do và là một hoạt động tự thân thuần túy không bị bất cứ gì khác quy định ngoài chính nó. Nếu không có tính tự khởi căn nguyên và bất biến này, chúng ta ắt không biết được bất cứ điều gì một cách tiên nghiệm cả...” (R mục 5441). Ở đây, vấn đề lý thuyết về cái tiên nghiệm được nối kết rõ rệt với tính tự khởi và sự tự do, và qua chúng là với triết học thực hành. Vì thế, vấn đề “*cái tiên nghiệm*” có nguy cơ xóa nhòa sự phân biệt giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành, một bước đi mà các nhà duy tâm kế thừa trực tiếp triết học Kant đã thực hiện [Fichte, Schelling, Hegel...].

Fichte đã định vị trí cái tiên nghiệm trong hoạt động vừa mang tính lý thuyết vừa mang tính thực hành của chủ thể. Luận cứ của ông có ảnh hưởng lớn lên thuyết Kant mới từ giữa đến cuối thế kỷ XIX, thuyết này đã xác lập nghị trình cho các nghiên cứu về Kant ở thế kỷ XX, nhấn mạnh đến các vấn đề của *sự trình bày (Exposition)* và *diễn dịch (Deduktion)*. Tác phẩm có ảnh hưởng lớn: *Kants Theorie der Erfahrung [Lý thuyết của Kant về kinh nghiệm]* (1871) của Hermann Cohen theo đuổi một nghị trình điển hình nhằm chứng minh “*lý thuyết của Kant về cái tiên nghiệm một cách mới mẻ*”. Đây là bộ phận của một khuynh hướng chung muốn đi tìm các

nguồn gốc tiên nghiệm mới về tính phổ quát và tất yếu, dù là ở trong tâm lý học, sinh lý học hay xã hội học.

Một sự phát triển gây ảnh hưởng lớn được mở màn bởi Frege, người đã chuyển trọng tâm nghiên cứu về nguồn gốc của tính phổ quát và tất yếu tiên nghiệm sang việc biện minh cho các phán đoán tiên nghiệm.

Khi làm như vậy, Frege vô tình đã quay trở lại với vấn đề nguyên thủy của Kant là xác lập các tiêu chuẩn cho các phán đoán tiên nghiệm, một sự quay trở lại được ghi dấu ấn bằng định nghĩa “thuộc thời trước Kant” của Wittgenstein về một chân lý tiên nghiệm như là “một chân lý mà khả thể của nó đảm bảo cho chân lý của nó” (Tractatus/Luận văn Logic-triết học, câu 3.04).

Trần Kỳ Đồng dịch

Tiếp diễn (sự, chuỗi) [Đức: Sukzession; Anh: succession]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm (các), Nhân quả (tính), Tưởng tượng (sự, trí, năng lực), Vận động (sự), Nguyên tắc (các), Tổng hợp (sự), Thời gian

Sự tiếp diễn (hay sự tiếp theo nhau) cùng với sự thường tồn và sự đồng thời là ba thể cách của thời gian, và đến lượt chúng, các thể cách này xác định “các quy luật của mọi mối liên hệ của những hiện tượng”, là những quy luật “có trước mọi kinh nghiệm, và làm cho kinh nghiệm có thể có được” (PPLTTT B 219). Nó tạo thành nhóm thứ hai của “các Loại suy của kinh nghiệm” hay nhóm các nguyên tắc tương ứng với các phạm trù của sự tương quan, và là nguyên tắc cho phạm trù nhân quả và phạm trù tùy thuộc. Loại suy thứ hai phát biểu rằng “mọi sự biến đổi xảy ra theo quy luật kết nối nguyên nhân và kết quả” (PPLTTT B 232) và với nó Kant cố gắng đương đầu với những phản đối của Hume về sự kết nối tất yếu giữa nguyên nhân và kết quả. Kant cho rằng tính nhân quả không được rút ra từ kinh nghiệm chủ quan về nguyên nhân và kết quả, như Hume đã tưởng, mà đúng hơn là ngược lại, nghĩa là, chính “*chuỗi tiếp diễn khách quan* của những hiện tượng” mới là nguồn gốc của “*chuỗi tiếp diễn chủ quan* của sự lĩnh hội” (PPLTTT A 193/B 238). Vì thế ông cho rằng “bản thân kinh nghiệm” chỉ có thể có được khi “ta bắt buộc chuỗi tiếp diễn của các hiện tượng” và do đó mọi sự biến đổi, phải phục tùng quy luật nhân quả”, và hơn nữa, bản thân “những hiện tượng - như là những đối tượng của kinh nghiệm - cũng chỉ có thể có được khi tương ứng với quy luật này” (PPLTTT B 234).

Thánh Pháp dịch

Tin Lành (đạo) [Đức: Protestantismus; Anh: protestantism] → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học

Tình bạn [Hy Lạp: philia; Latinh: amica; Đức: Freundschaft; Anh: friendship]

Xem thêm: Kích động [sự], Tình yêu, Hợp quần [tính]

Tình bạn là trung tâm trong triết học lý thuyết và triết học thực hành của Hy Lạp và La Mã, ở đây các nghĩa của nó thay đổi từ sự tương phản siêu hình học giữa tình bạn với sự xung đột của Empedocle tới sự ngợi ca của Aristoteles về tình bạn trong *Đạo đức học Nicomachus*, và đến quan niệm của phái Khắc kỷ La Mã về tình bạn đối với chủng tộc người. Trong triết học Kitô giáo, tình bạn là thứ yếu so với sự ân cần của tình yêu, nhưng nơi Kant, tình bạn trở lại giữ một vị trí quan trọng trong đạo đức học.

Kant xem tình bạn như là một lý tưởng được định nghĩa như “sự hợp nhất của hai con người thông qua tình yêu lẫn nhau và sự tương kính” (SHHĐL, tr. 469, tr. 261). Tình bạn nhằm vào việc đạt được một sự cân bằng giữa lực hút của tình yêu và lực đẩy của lòng tôn kính. Vì lý do đó, Kant xem tình bạn là cực kỳ khó khăn để vừa đạt đến vừa duy trì được cả hai. Kant phân biệt giữa tình bạn luân lý và tình bạn thực tế/thẩm mỹ [aesthetic/pragmatic]: cái trước nhấn mạnh đến yếu tố tôn trọng và được định nghĩa là “sự tin cậy tuyệt đối giữa hai cá nhân trong việc thổ lộ những quan điểm và cảm xúc thầm kín với nhau, đến mức là những tiết lộ như vậy

là nhất quán với sự tôn trọng lẫn nhau” (SHHDL, tr. 471, tr. 263), trong khi cái sau nhấn mạnh đến tình yêu, và được đặt cơ sở trên những cảm xúc về tình thân ái.

Nguyễn Văn Sương dịch

Tình cảm [Đức: Gefühl; Anh: feeling]

Xem thêm: Kịch động, Lương thức/Cảm quan chung, Phân khoa, Tâm thức, Xu hướng, Sự sống, Vui sướng, Tôn kính, Cảm năng

Tình cảm là một trong những khái niệm hàm hồ nhất và do đó quyến rũ nhất của Kant. Phần lớn các trước tác của ông có thể được đọc như nỗ lực riêng ông để định vị [khái niệm] “tình cảm” cho triết học lý thuyết và triết học thực hành, trong đó, khái niệm này liên tục di chuyển giữa các phần ngoại biên và phần trung tâm trong triết học của ông. Sự vận động này được minh họa bằng vị trí của tình cảm đối với quan năng nhận thức và quan năng ham muốn: Kant loại trừ tình cảm khỏi triết học phê phán thực hành của ông chỉ để cho nó được mang trở lại trong hình thái của tình cảm về sự tôn kính quy luật (chẳng hạn, PPLTTH, tr. 76, tr. 79); nó cũng bị loại trừ không được xem xét tương tự trong PPLTTT như nằm “ngoài lĩnh vực các quan năng nhận thức” (A 802, B 830) và chỉ được mang trở lại trong Lời dẫn nhập cho PPNLPĐ như một điều kiện cần thiết cho “kinh nghiệm bình thường nhất” (§VI). Nhưng nó không những có vẻ không được giải quyết trong các ngữ cảnh của triết học lý thuyết và triết học thực hành, mà thậm chí nó còn được xem như đối tượng của một nhánh đặc biệt của triết học quan tâm đến các tình cảm của sự vui sướng và không-vui sướng và đến những cái đối ứng của chúng là cái đẹp và cái cao cả (ĐVCC, A, Quyển 2), tức nhánh triết học đóng vai trò như nhịp cầu cho hai nhánh triết học kia và rút cuộc, trong PPNLPĐ, như là mảnh đất chia sẻ chung của hai nhánh triết học ấy.

Mặc dù được mô tả cùng với không gian và thời gian trong THPTN như một khái niệm có thể phân tích được phần nào, Kant nhất quán gán một số đặc trưng nhất định cho tình cảm. Trước tiên, nó thể hiện điều kiện chủ quan của hữu thể cảm tính, hữu hạn “thường xuyên bị cưỡng bách phải vượt khỏi trạng thái hiện tại” (NLH, tr. 133) và kinh nghiệm của hữu thể ấy có một đặc tính tràn ngập cảm tính (PPLTTH, tr. 67, tr. 79). Đặc trưng này không những nối kết tình cảm với các chủ đề về sự hiện thân và sự sống mà còn giải thích cho cấu trúc phân cực của nó như tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng (*Lust und Unlust*). Trong ĐLPĐ (tr. 181 và tr. 220) và NLH (§ 60) sự vui sướng và không-vui sướng được mô tả như “các đối ứng” quy định lẫn nhau; và bởi lẽ đối với Kant đời sống của một hữu thể hữu hạn cốt yếu ở hoạt động, nên tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng vừa đóng vai trò như một sự biểu hiện vừa như một động cơ cho những hoạt động xa hơn. Hoạt động như thế cốt yếu ở những sự trào dâng và sự kiềm chế quy định lẫn nhau của “năng lượng sống” vốn là cái làm phát sinh “các chuỗi chập chờn của các tình cảm vui sướng (thường xuyên xen lẫn với tình cảm không-vui sướng)” (NLH § 60). Sự dao động giữa sự vui sướng và không-vui sướng khơi gợi toàn bộ “những tình cảm khác nhau của sự hài lòng và không hài lòng” và không dựa quá nhiều vào bản tính của các sự vật bên ngoài, tức là khơi dậy mọi “tình cảm khác nhau về sự thích khoái và không-vui sướng”, và không dựa “quá nhiều vào bản tính tự nhiên của các sự vật bên ngoài gây ra chúng cho bằng dựa vào tâm thể riêng của mỗi con người để được chúng kích động gọi ra sự vui sướng hoặc không-vui sướng” (ĐVCC, tr. 207, tr. 45). Sự dao động này xuyên suốt vô số tình cảm “mà ta kinh nghiệm trong các hoàn cảnh hết sức phức hợp của cuộc sống” (NM, tr. 182, tr. 220) gồm các tình cảm như sự cảm thông/ sự thù địch, sự thân thiện/ sự thù hằn, tình yêu/ sự căm ghét, cái đẹp/ cái cao cả.

Trong triết học tiền-phê phán, Kant đã xác lập các kiểu mẫu cho việc khảo sát các tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng, cả vì giá trị của chính chúng lẫn vì [để giải quyết] sự đối lập giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành. Trong ĐVCC, ông đưa ra một phân tích theo hướng thường nghiệm về tình cảm thông qua các phản tư về các ví dụ được tổ chức theo cái đẹp và cái cao cả. Quan điểm nhân học của văn bản này được mở rộng một cách có hệ thống trong các bài giảng của ông về Nhân học, và nhất là trong Quyển 2 “Về tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng” vốn hình thành sự chuyển tiếp từ Quyển 1 bàn về “quan năng nhận

thức” sang Quyển 3 bàn về “quan năng ham muốn”. Cùng với sự đặc trưng hóa này về tình cảm dựa theo sự chuyển tiếp giữa triết học lý thuyết và triết học thực hành, Kant còn cố gắng phân biệt nó với cả hai lĩnh vực này. Trong những trang cuối của quyển THTN, ông phân biệt giữa quan năng hình dung về cái chân hay sự nhận thức với quan năng hình dung về cái thiện hay tình cảm, mô tả cái sau như tất yếu liên quan với “một hữu thể được phú bẩm với cảm năng” (tr. 299, tr. 273).

Một cấu trúc tương tự được duy trì trong triết học phê phán thực hành của SHHĐL và PPLTTH, nơi đây Kant xác định tình cảm và các nguyên tắc của lý tính như là “các nguyên tắc ngoại trị của luân lý” (SHHĐL tr. 442, tr. 46; PPLTTH tr. 40, tr. 41). Tuy nhiên, ở đây, tình cảm cảm tính – “điều kiện cho mọi xu hướng của ta” – cũng là một điều kiện cho tình cảm tôn kính do quy luật của “lý tính thuần túy thực hành” gây ra, chính điều này đã dẹp bỏ “sức nặng đối trọng của cảm năng đối với quy luật luân lý” (PPLTTH tr. 76, tr. 78). Mặc dù sự tôn kính là một “tình cảm đặc biệt” không thể so sánh được với các tình cảm khác, tuy vậy nó vẫn là một tình cảm. Thế nhưng, nó có hai nét riêng biệt làm cho nó không thể so sánh được: Một là, đối tượng của nó, khác hẳn với tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng, luôn luôn là một con người, chứ không bao giờ là một sự vật (tr. 77, tr. 79); hai là, nó không nảy sinh từ sự dao động giữa sự vui sướng và không-vui sướng vốn là đặc trưng cho sự sống của một con người hữu hạn, và không mang lại sự vui sướng lẫn sự không-vui sướng (tr. 78, tr. 80). Tuy nhiên, bất chấp sự phân biệt sau, tình cảm tôn kính có những tác động riêng; nó có một tác động tiêu cực khi nó đóng vai trò như một “sự cản trở” các khuynh hướng, tác động này được trải nghiệm như là “sự hạ nhục”, và một tác động tích cực khi nó đóng vai trò như một động cơ cho sự tuân phục quy luật (tr. 80, tr. 82).

Trong PPLTTH, Kant định nghĩa lại tình cảm để xác lập một vị trí cho sự tôn kính như một loại tình cảm đặc biệt. Trong PPNLPĐ, khảo luận của ông về tình cảm và năng lực phán đoán, ông theo đuổi hẳn một chiến lược táo bạo bao quát hơn nữa. Thoạt nhìn, có vẻ như Kant đang đi theo lối tiếp cận của cuốn ĐVCC và NLH khi khai triển một triết học đặc biệt về những tình cảm thẩm mỹ về cái đẹp và cái cao cả, một triết học sẽ nằm ở các khe hở giữa lĩnh vực lý thuyết và lĩnh vực thực hành. Tuy nhiên, triết học đặc biệt này sớm nhận lấy vai trò không những là tạo thuận lợi cho việc chuyển từ lĩnh vực này sang lĩnh vực kia, mà còn mang lại một cơ sở chung giữa chúng. Tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng được cho là mang lại một chìa khóa cho “chỗ bí hiểm trong nguyên tắc của năng lực phán đoán” (PPNLPĐ - Lời tựa) vốn đã gây rối cho triết học lý thuyết và triết học thực hành. Trong PPNLPĐ, việc đặt ngang hàng tình cảm và năng lực phán đoán đã có nhiều hệ quả thú vị; nó làm cho tình cảm vừa có tính chủ quan (trong trò chơi tự do của các quan năng nhận thức) vừa có tính khách quan (như một năng lực phán đoán tất yếu và phổ quát); nó cũng hòa tan sự phân biệt tiêu biểu trong cuốn PPLTTH giữa các đối tượng của tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng và tình cảm về sự tôn kính, bởi lẽ nó quy chiếu đến cả các đối tượng lẫn con người; cuối cùng, tình cảm không còn “có tính bên trong” và chủ quan nữa mà là một hình thức của cảm quan chung “có tính chất xã hội” và liên-chủ thể (xem một phát biểu ngắn và cô đọng về các điểm này trong các đoạn viết của PPNLPĐ § 12). Các đặc điểm đã được tăng thêm này của tình cảm đã được tiếp tục mở rộng để làm cơ sở cho cả triết học lý thuyết lẫn triết học thực hành: tình cảm mang lại cơ sở cho cái trước trong sự dự báo về một sự hòa hợp giữa tính hợp quy luật của tự nhiên với giác tính của ta (PPNLPĐ, DN, §VI) và mang lại cho cái sau như *summum bonum* (Sự thiện-tối cao) của một cuộc sống thịnh đạt (ví dụ xem § 87). Trong PPNLPĐ, các lĩnh vực của năng lực phán đoán lý thuyết và năng lực phán đoán thực hành được cho là nảy sinh từ sự sắp xếp tiên nghiệm của tình cảm, tự nhiên, tính liên-chủ thể và năng lực phán đoán.

Chiều hướng của lập luận trong PPNLPĐ đã mang lại cho nó một địa vị khác thường trong sự nghiệp của Kant: đối với một số người, chiều hướng này đã biến nó thành giai đoạn cao trào của triết học phê phán, và đối với một số khác là một giai đoạn cuối thiếu thân trọng đối với triết học phê phán. Nguyên cơ của những phán đoán mâu thuẫn trên không chỉ nằm trong một sự khác biệt ý kiến về vị trí đúng đắn của tình cảm trong triết học của Kant, mà còn nằm ở vấn đề rộng hơn nhiều về mối quan hệ giữa sự tư biện triết học với những lĩnh vực của đời sống và hoạt động của con người vốn không tuân theo những khái niệm hình thức và có giới

hạn của tính lý tính. Vấn đề tranh cãi về tình cảm nảy sinh trong hình thức nóng bỏng của câu hỏi về bản tính của triết học và mối quan hệ của nó với các lĩnh vực phi-triết học của kinh nghiệm. Việc giải quyết vấn đề này không bị hạn chế trong việc tiếp thu triết học Kant, mà hiển hiện rõ rệt xuyên suốt các văn bản của chính Kant.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Tính dục/Giới tính [Đức: Geschlecht; Anh: sex]

Xem thêm: Hôn nhân, Đam mê, Phụ nữ

Sự thảo luận của Kant về tính dục (sex), bản năng tính dục (sexuality) và hành vi tính dục có phạm vi rộng đáng ngạc nhiên, và được thấy trong SHHĐL và ĐĐH. Ông xem sự khác biệt về tính dục như sự khác biệt đặc biệt trong loài người, và biến sự khác biệt này thành cơ sở cho nghiên cứu của ông về sự ham muốn tính dục. Trung tâm trong quan niệm của ông về tính dục là sự phân biệt có nền tảng luân lý giữa sự hợp nhất tính dục dựa theo “bản tính động vật đơn thuần” và sự hợp nhất tính dục theo “nguyên tắc” trong hôn nhân. Thực vậy, ông minh nhiên định nghĩa hôn nhân như “sự hợp nhất tính dục phù hợp với nguyên tắc” (SHHĐL) và xem sự thỏa mãn tính dục lẫn nhau chỉ có thể có trên cơ sở hôn nhân, và hệ luận của nó là “sự sở hữu suốt đời những cơ quan tính dục của nhau”. Kant không khẳng định rằng tính dục phải phụ thuộc vào mục đích sinh sản, nhưng xem sự ham muốn tính dục hay bản năng tính dục như một “xu hướng”, “giác quan thứ sáu” hoặc “một sự thèm muốn người khác” (ĐĐH, tr. 163). Thèm muốn này là phi-nhân cách (impersonal), nó “không phải là một xu hướng mà một người hướng đến người khác xét như người khác, mà là một xu hướng hướng đến tính dục của người khác” (ĐĐH, tr. 164) và được cho là đặt con người vào “nguy cơ đánh đồng với loài vật”. Vì lý do này, Kant hạn chế sự biểu lộ tính dục vào các giới hạn của kế ước hôn nhân, theo đó cả hai đối tác cùng được sử dụng những thuộc tính tính dục của nhau, trong khi vẫn nhìn nhận nhau như những con người hay như các mục đích-tự thân.

Ngoài việc thừa nhận địa vị của đối tác tính dục như một mục đích-tự thân thông qua hôn nhân, Kant xem bản năng tính dục không tránh khỏi sẽ dẫn đến sự sử dụng những đối tác tính dục như những sự vật, hoặc như phương tiện cho các mục đích. Nạn mãi dâm và lấy vợ lẽ bao gồm những kế ước hạ thấp nhân tính của đối tác và giản lược họ thành phương tiện cho những mục đích của người khác. Kant mở rộng lập luận tương tự vào việc thủ dâm, một hành vi qua đó “con người đặt tính người của mình sang một bên và tự giảm giá trị chính mình xuống dưới mức loài vật” bằng cách sử dụng chính mình như phương tiện cho những mục đích “đáng ghê tởm” của chính mình” (SHHĐL, tr. 425, tr. 221). Trong trường hợp về hành vi tính dục đồng giới, Kant lại tự mâu thuẫn với mình quá mức, khi xem nó như “đối lập với những mục đích của nhân tính”, một trong những mục đích này, xét về bản năng tính dục, lúc này được định nghĩa như “để bảo tồn giống loài mà không làm giảm giá trị con người” (ĐĐH, tr. 170). Tuy nhiên, giai đoạn đầu ĐĐH và trong SHHĐL, Kant minh nhiên khước từ mối liên kết giữa bản năng tính dục và sự sinh sản, và đã tìm cách tổ chức sự biểu hiện dục tính bằng sự tôn trọng lẫn nhau của những con người xét như các mục đích-tự thân, tức cái gì không phải là không tương thích với sự ham muốn tính dục đồng giới.

Trong những bàn luận về loạn luân, Kant xem xét những cơ sở luân lý tuyệt đối cấm đoán những quan hệ tính dục giữa cha mẹ và con cái, những cơ sở dựa vào “sự tôn trọng” giữa cha mẹ và con cái, tức sự tôn trọng “không xét đến sự bình đẳng” và quan hệ bất bình đẳng do sự phục tùng của trẻ em trong mối quan hệ với cha mẹ. Tuy nhiên, Kant lại tỏ ra mập mờ nước đôi về các quan hệ tính dục loạn luân giữa những anh chị em ruột, tức là ông xem nó không bị “cấm đoán một cách tuyệt đối bởi tự nhiên” (ĐĐH, tr. 168). Ông cho rằng cần tránh sự loạn luân giữa anh chị em ruột do sự thân thuộc và “sự kén chọn” của ham muốn tính dục.

Sự kén chọn của ham muốn tính dục được xác định rõ một cách nghiêm khắc trong những bàn luận của Kant về sự giao hợp với những loài vật khác giới tính, bởi ông xem đó là “trái với những mục đích của tính người và chống lại bản năng tự nhiên của chúng ta” (ĐĐH, tr. 170). Ông xem hành vi như thế là “ô nhục và hạ giá trị nhất mà con người có thể làm” (ĐĐH, tr. 170),

và trong SHHĐL là “phải bị trục xuất khỏi xã hội dân sự” như hình phạt thích đáng đối với tính súc vật (SHHĐL tr. 363, 169). Trong ĐĐH, ông thêm sự dự báo gây tò mò rằng thậm chí có nhiều sự đồi bại “không đáng đề cập”, “đáng kinh tởm”, “gây buồn nôn” vốn là những “sự kiện thường xảy ra” nhưng ông không thể kể ra. Ông phản tư về thể lưỡng nan đặt ra cho sự Khai minh: liệu có nên nói rõ những sự đồi bại này không để qua đó người ta nhận ra và tránh nó, hay nên giữ chúng trong bóng tối, để con người không học theo chúng và do đó sẽ không bị rơi vào sự cám dỗ? Kant chọn sự lựa chọn sau, nhưng không thể không mở rộng đáng kể những giới hạn của sự bàn luận.

Bàn luận của Kant về tính dục, trên nhiều phương diện, là cực kỳ hiện đại. Giống Freud ở thế kỷ sau, ông cho rằng ham muốn tình dục như một đặc trưng nước đôi của đời sống con người, một đặc trưng có thể kích thích những cái tốt nhất và những cái xấu nhất trong hành vi con người. Dù không nhất quán, ông cũng phá vỡ mối liên kết giữa sự biểu hiện của ham muốn tình dục và sự sinh sản, chọn việc kiềm chế bản năng tính dục bằng nguyên tắc tôn trọng người khác như các mục đích-tự thân vốn được rút ra từ triết học luân lý của ông. Tuy nhiên, những giới hạn của lập trường của ông trở nên rõ hơn khi ông không thể nhìn xa hơn thiết chế của hôn nhân khác giới như một thiết chế duy nhất có thể nâng đỡ cho nguyên tắc tôn trọng người khác. Điều này dẫn đến việc ông phục hồi mối liên kết giữa hôn nhân và sự sinh sản và sau đó giữa sự sinh sản và bản năng tính dục.

Hoàng Phong Tuấn dịch

Tình thái [Đức: Modalität; Anh: modality] → Phạm trù, Phán đoán, Tất yếu, Khả thể, Bảng các phạm trù

Tình yêu [Hy Lạp: eros/agape; Latinh: amor; Đức: Liebe; Anh: love]

Xem thêm: Niềm tin, Hy vọng, Hôn nhân, Tôn trọng (sự, lòng), Tình dục

Với tư cách là “đức hạnh thần học” thứ ba và lớn nhất trong các “đức hạnh thần học” thời Trung đại (xem Aquinas, 1952, II, I, 62), khái niệm tình yêu theo sau một lịch sử dài và phức tạp, kết hợp những yếu tố *eros* của triết học Hy Lạp, tức sự ham muốn người khác dựa trên sự thiếu thốn, với *agape* của Kitô giáo, tức tình yêu dành cho đồng loại và thậm chí cả kẻ thù (xem Nygren, 1982). Trong khi Kant không quan tâm trực tiếp đến khái niệm tình yêu, và chỉ bàn về nó một cách hời hợt, thì khung phân tích của ông tuy vậy đã kết hợp cả phương diện eros lẫn phương diện agape.

Khi bàn về tình yêu như một cảm xúc, sự bàn luận của ông thường trình bày thiên về khía cạnh sắc dục (erotic), và quan tâm đến việc khép bản năng tính dục vào kỷ luật. Trong PD, sự trì hoãn quan hệ tình dục là một trong bốn bước, nhờ đó “lý tính” phân biệt con người với con vật. “*Từ chối*” là thứ công cụ mang lại cho những kích thích cảm giác thuần túy một phẩm chất lý tưởng, và dần dần chỉ ra con đường để đi từ ham muốn thuần túy mang tính động vật đến tình yêu” (PD tr. 117 và tr. 224).

Đặc điểm mấu chốt trong bước chuyển này là việc ban cho ham muốn cảm giác những phẩm chất lý tính của lòng tôn trọng. Việc ghép đôi này giữa tình yêu với lòng tôn trọng cũng xuyên suốt việc nghiên cứu năng về phương diện “tận hiến” (agapic) hơn đối với tình yêu người bên cạnh trong quyển SHHĐL. Trong quyển này, tình yêu “thu hút” con người đến với nhau, và lòng tôn trọng giữ cho họ có khoảng cách: việc thực thi nghĩa vụ tình yêu khiến người khác phải có bốn phận đối với tôi, trong khi nghĩa vụ tôn trọng khiến tôi phải có bốn phận “tự giữ mình trong những ranh giới của chính mình để không lấy đi bất kỳ điều gì từ giá trị mà người khác, với tư cách một con người, được phép khoác lên chính họ” (SHHĐL, tr. 450, tr. 244).

Bàn luận của Kant về tình yêu mang tính Tin Lành giáo một cách điển hình qua việc nhấn mạnh ý hướng hơn các việc làm – theo đó, ba “nghĩa vụ của tình yêu” (“lòng nhân từ, biết ơn và cảm thông”) là những trạng thái tinh thần chứ không phải những việc làm. Sự nhấn mạnh này cũng thấm nhuần nhận định của ông về hai điều răn của Chúa Jesus đối với việc “yêu Thiên

Chúa” và “yêu người bên cạnh của người như chính người” (Matthew 22: 38-9). Tình yêu trước được phiên dịch thành “động cơ của hành động”: “Thực hiện nghĩa vụ của người mà không có động cơ nào khác ngoài sự quý trọng vô điều kiện với chính nghĩa vụ, *tức là*, yêu Thiên Chúa”. Còn tình yêu sau thì cũng vậy: “Hãy tăng tiến hạnh phúc [của đồng loại của người] do thiện chí trực tiếp, chứ không phải được rút ra từ những động cơ trực lợi cho bản thân” (TG, tr. 160-1, tr. 148).

Cũng giống như nhiều khái niệm khác của Kant, những bình luận của Kant về tình yêu đã kích thích rất nhiều tư tưởng, nhưng rất nhiều trong số ấy lại đối lập với các ý tưởng của ông. Thế hệ các triết gia Đức ngay sau Kant đã quan tâm sâu sắc tới triết học về tình yêu. Hegel, trong *Những tác phẩm thần học thời kỳ đầu* của mình, đã nỗ lực hợp nhất tình yêu với lòng tôn trọng trong khái niệm về sự “thừa nhận lẫn nhau”. Novalis và Hölderlin đã thử nối kết tình yêu sắc dục (erotic) với tình yêu tận hiến (agapic), trong khi Friedrich Schlegel thì khám phá các phương diện của tình yêu sắc dục trong tiểu thuyết *Lucinde* (1799) của mình. Tuy nhiên, trong các triết học về tình yêu này và cả sau đó, ảnh hưởng của Kant không mấy đáng kể và chỉ còn là gián tiếp.

Phan Thị Vàng Anh dịch

Toán học [Đức: Mathematik; Anh: mathematics]

Xem thêm: Tất nhiên (tính), Châm ngôn, Cấu tạo, Bằng chứng, Trực quan

Trong Lời dẫn nhập cho ấn bản 2 của cuốn PPLTTT, Kant cho rằng các nguồn gốc của Toán học là nằm ở “một cuộc cách mạng do ý tưởng đột ngột đầy may mắn của một con người duy nhất” (B 11). Ông định vị cuộc cách mạng ấy nơi hình học Hy Lạp, mà theo ông phương pháp của nó cốt yếu ở việc nhà hình học tạo ra “hình tam giác từ những gì tự ông nghĩ ra một cách tiên nghiệm dựa theo các khái niệm và diễn tả nó (bằng sự cấu tạo)” (B 12). Với điều này, Kant tuyên bố yêu sách gây tranh cãi của ông rằng Toán học có liên quan đến “các đối tượng và nhận thức trong chừng mực chúng được diễn tả trong trực quan” và đặc biệt là với một trực quan tiên nghiệm (A 4/B 8). Điều này mang đến một yêu sách xa hơn rằng nhận thức toán học không có tính phân tích, và qua đó được đặt nền tảng trên nguyên tắc mâu thuẫn, nhưng có tính tổng hợp một cách tiên nghiệm: “Những phán đoán toán học, nhìn chung, đều có tính tổng hợp” (B 14). Trong PPLTTT, Kant nỗ lực biện minh cho yêu sách này bằng sự quy chiếu đến số học, hình học và đại số học. Việc ông làm vậy bề ngoài có vẻ như để cắt nghĩa vấn đề tại sao nhận thức toán học có thể được áp dụng vào tự nhiên, nhưng thực sự là để phân biệt giữa những bằng chứng và trình tự thao tác của Toán học và Triết học.

Ví dụ về số học của Kant là mệnh đề “ $7 + 5 = 12$ ”, mà ông khẳng định cho rằng nó không phải là một mệnh đề phân tích. Ông lập luận, số tổng 12 được rút ra từ “khái niệm về tổng của 7 và 5” “không chứa đựng điều gì khác hơn là sự hợp nhất của hai con số này trong một con số duy nhất, nhưng qua đó hoàn toàn không hề được suy tưởng về con số duy nhất nào bao hàm cả hai con số kia” (PPLTTT B 15). Để khám phá ra con số 12 riêng biệt ấy, Kant cho rằng tất yếu phải “nhờ đến sự trợ giúp” của trực quan và phải kiến tạo con số 12 bằng việc thêm 5 đơn vị vào cho 7 đơn vị (chẳng hạn như nhờ vào các ngón tay). Sau này, trong “Các dự đoán của tri giác”, Kant chỉ rõ thao tác tổng hợp được tiến hành trong số học như một “sự tổng hợp của cái đồng tính (các đơn vị số)” hoặc một “công thức số” “tạo ra” một tổng duy nhất thông qua sự sử dụng chung về các con số (PPLTTT A 165/B 205). Ông phân biệt sản phẩm tổng hợp của một tổng trên phương diện số học với sản phẩm có liên quan đến sự trình bày trực quan về các tiền đề hình học. Chúng cũng có tính tổng hợp, như Kant đã chỉ ra qua những ví dụ về “đường thẳng giữa hai điểm là đường ngắn nhất”, $a = a$, và $(a + b > a)$, vốn chỉ có thể được thừa nhận vì chúng có thể được trình bày trong trực quan (B 17). Những tiền đề ấy được rút ra từ những đặc điểm của trực quan thuần túy, tức trực quan có thể được trí tưởng tượng tác tạo vận dụng để kiến tạo những hình thể hình học, để chứng minh những bằng chứng hình học bằng những hình thể ấy. Không giống như một thao tác số học như phép cộng mà sự tổng hợp của nó mang lại một tổng duy nhất, những tiền đề của trực quan có thể được sử dụng để kiến tạo mọi góc có thể có. Cuối cùng, đại số học còn tiến hành bằng việc trình bày “các quan hệ khác nhau giữa những

lượng, các cách tính toán – trong đó số lượng hoặc con số tăng hay giảm – được mang lại trong trực quan theo các quy tắc chung” (PPLTTT A717/B745). Với Kant, sự trình bày các đại lượng và các biểu trưng đại số là tương tự với sự cấu tạo một hình thể hình học, ông xem hình thức của một “sự cấu tạo một cách tượng trưng” là tương đồng với “sự cấu tạo bằng trực quan” của hình học.

Nỗ lực của Kant trong việc hạn chế những sự cấu tạo toán học vào những hình thức của trực quan còn người mâu thuẫn với một số lập trường riêng thời kỳ đầu của ông, tức những lập trường chú ý đến khả thể của các hình học không bị giới hạn vào những ranh giới của không gian ba chiều. Bằng sự khái quát hóa khái niệm về sự cấu tạo trong một bản văn thời kỳ đầu như cuốn LS (§ 9), ông đã có thể dự báo về khả thể của các hình học được đặt cơ sở trên những tiên đề rất khác với những tiên đề Euclid. Trong THTN ông cũng quan tâm đến việc phân biệt bằng chứng toán học với bằng chứng triết học và sự xác tín. Điều này được thúc đẩy bởi việc ông muốn giữ khoảng cách triết học của mình với triết học của trường phái Wolff, tức triết học vay mượn thẩm quyền của bằng chứng toán học cho những chứng minh triết học. Kant đặt sự phân biệt của ông giữa triết học với toán học trên sự khác biệt về loại giữa tính chất suy lý, biện lý của cái trước, với tính chất trực quan, tiên đề hóa của cái sau. Nói theo từ ngữ trong PPLTTT, thì nhận thức triết học “là nhận thức của lý tính từ những khái niệm”, trong khi nhận thức toán học “là từ việc cấu tạo những khái niệm” (A 713/B 741); cái trước “chỉ xem xét cái đặc thù trong cái phổ biến”, cái sau xem xét “cái phổ biến trong cái đặc thù” (A 714/B 742). Không phải không hợp lý khi nói rằng chính nỗ lực của Kant trong việc duy trì sự phân biệt giữa lập luận toán học với lập luận triết học đã dẫn ông đến việc nhấn mạnh tính chất trực quan, tổng hợp của toán học, thậm chí đối mặt với một số những thức nhận trái ngược của riêng ông trong thời kỳ đầu.

Hoàng Phú Phương dịch

“Tôi tư duy” (cái) [Latinh: Cogito; Đức: “Ich denke”; Anh: “I think”]

Xem thêm: Thông giác, Ý thức, cái Tôi, Đồng nhất, Vãng luận, Tâm lý học, Tự-Ý thức

Descartes xem mệnh đề của ông “ *Tôi tư duy, vậy tôi tồn tại* ” (thường được biết nhiều dưới hình thức tiếng Latinh là “ *Cogito ergo sum* ”) trong cuốn *Discours de la méthode [Luận văn về Phương Pháp]* (1637) là một chân lý “ *chắc chắn và đảm bảo* ” đến nỗi có thể được sử dụng như một hòn đá thử cho sự chắc chắn. Sự khám phá của Descartes về *Cogito* [cái Tôi tư duy] bằng một tiến trình trừu tượng hóa mang tính hoài nghi, tức tiến trình giảm trừ những yếu sách của mọi nhận thức nào có được bằng uy quyền và kinh nghiệm, được nhìn nhận rộng rãi như mô men nền tảng của triết học hiện đại. Tuy nhiên, các nhà triết học Đức trước Kant đã tiếp nhận mệnh đề ấy của Descartes một cách cực kì thận trọng và hoài nghi. Leibniz đã khái quát hóa vấn đề về *Cogito* thành một vấn đề về ý thức và Tự-ý thức nói chung (xem Leibniz, 1976, tr. 291 - 295), [đó là] một sự phát triển đã được Christian Wolff hệ thống hóa trong quyển *Lôgic học Đức* của ông (1719). Mệnh đề đầu tiên trong quyển đó nói rằng: “Chúng ta ý thức về bản thân chúng ta và các sự vật khác, và vì thế rõ ràng là chúng ta tồn tại” (§1). Sự tiếp thu của Kant về *Cogito* thậm chí còn dè dặt hơn: không như Wolff, Kant không tin là có thể chứng minh được sự tồn tại bằng ý thức, nhưng ông sẵn lòng thừa nhận cái *Cogito* hay cái “ *Tôi tư duy* ” như kết quả tối hậu nhưng bất khả tri của một tiến trình trừu tượng hóa khỏi các nội dung riêng rẽ của kinh nghiệm và như sự bổ sung tất yếu của nó.

Kant chỉ ra địa vị bất thường của “ *khái niệm* ” hay, nếu dùng thuật ngữ được ông ưa chuộng hơn, phán đoán về cái “ *Tôi tư duy* ” khi ông mô tả nó như một khái niệm “không được nêu trong danh sách tổng quát về các khái niệm siêu nghiệm nhưng vẫn phải được tính vào cho danh sách ấy, dù không vì thế phải thay đổi hay xem danh sách trước đây là thiếu sót” (PPLTTT, A 431/B 400). Nó rõ ràng không phải là một phạm trù trong số các phạm trù, cho dù nó thuộc về bảng các phạm trù; Kant chỉ rõ rằng, nó là “ *phương tiện chuyên chở mọi khái niệm* ” mà không có bất kỳ sự biểu thị đặc biệt nào [đến cái gì đó] “vì nó không có mục đích nào khác hơn là chỉ ra rằng mọi tư tưởng đều như là cùng thuộc về một ý thức” (sdd, nt). Mệnh đề “ *Tôi tư duy* ” tự bản thân không phải là một kinh nghiệm, và không giống như các phạm trù, nó cũng

không phải là “một điều kiện cho khả thể của một nhận thức về các đối tượng”; mà là “mô thức của Thông giác, vốn gắn liền với bất kỳ kinh nghiệm nào và đi trước kinh nghiệm” (PPLTTT A 354). Nó đi kèm và đi trước kinh nghiệm như chủ thể của kinh nghiệm, nhưng chỉ theo một nghĩa hình thức: “*cái Tôi*” của [biểu tượng] “*Tôi tư duy*” có thể được xem không phải như một chủ thể và cũng không như một đối tượng của kinh nghiệm, mà chỉ như “*phương tiện chuyên chở*” và “*cái đi kèm nhất thiết*” của kinh nghiệm.

Kant yêu sách thêm rằng cái “*Tôi tư duy*” là phương tiện chuyên chở/là mô thức/là cái *nhất thiết* đi kèm kinh nghiệm [có nghĩa là]: để có một biểu tượng thì nhất thiết nó phải đi kèm với cái “*Tôi tư duy*” hoặc nếu không thì biểu tượng “*sẽ không thuộc về chủ thể*” (PPLTTT B 132). Với yêu sách này, Kant rút lui khỏi một số trong những hàm ý cực kỳ căn bản về sự loại bỏ đặc tính bản thể của chủ thể tối hậu của kinh nghiệm và ngấm rơi vào cái vòng lẩn tránh về chủ thể mà chính ông đã vạch ra. Những hàm ý đáng lo ngại của lập trường của ông đã được Nietzsche khảo sát sau đó. Nietzsche đã tra hỏi đến cùng đề nghị của Kant rằng “*cái Tôi*” có tính bản thể trong “*Tôi tư duy*” đã được ông thay thế bằng “Anh ta hay Nó (sự vật) đang tư duy thì đều không có gì được hình dung ngoài một chủ thể siêu nghiệm của những tư tưởng = X” (PPLTTT A 346/ B 404). Việc Nietzsche phá hủy cái cogito (1886) bên cạnh việc Freud khai quật cái vô thức (1915) đã lót đường cho những phê phán của thế kỷ XX về cái *cogito* của truyền thống mà đại diện là các triết gia như Heidegger (1927), Foucault (1988), Guattari (1972) và Derrida (1967).

Hoàng Phú Phương dịch

Tôn giáo [Đức: Religion; Anh: religion] → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học, “Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần”, Biện thần luận

“Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần” [Đức: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft; Anh: Religion within the Limits of Reason Alone]

Tác phẩm này của Kant về thần học triết học có thể được đọc như là một phần bổ sung cho PPLTTH. Trong đó ông xét tôn giáo dựa vào “lý tính thuần túy” hay “các nguyên tắc tiên nghiệm không cần sự trợ giúp”, một phạm vi nghiên cứu được ông trình bày như là một vòng tròn đồng tâm nhỏ hơn bên trong những vòng tròn rộng hơn của đức tin và kinh nghiệm có tính chất lịch sử và dựa trên Thánh kinh về sự mặc khải. Kant chọn luân lý và khái niệm của nó về một con người tự do mang lại quy luật cho chính mình làm điểm xuất phát. Luân lý không đòi hỏi phải có một Hữu thể tối cao để có giá trị hiệu lực, nhưng nó “không thể tránh khỏi dẫn đến tôn giáo”, bởi vì nó “tự mở rộng đến ý niệm về Người đề ra những quy luật luân lý hùng mạnh, ở bên ngoài nhân loại, vì ý chí của Ngài là cứu cánh tối hậu (của sự sáng tạo) mà cũng đồng thời có thể và phải là cứu cánh tối hậu của con người” (TG tr. 6, tr. 5-6). Văn bản khảo sát những hàm ý tôn giáo trong quan niệm này về sự Thiện tối cao bằng cách phân tích mối quan hệ giữa nguyên tắc thiện và nguyên tắc ác trong bản tính con người. Dựa theo đó, quyển thứ nhất bàn về “căn ác” hay mối quan hệ giữa sự tự do của con người và cái ác. Điều này dẫn đến những nội dung của quyển thứ hai, là quyển trình bày sự xung đột giữa nguyên tắc thiện và nguyên tắc ác. Ở đây Kant phân biệt lập trường của ông với lập trường của các nhà khắc kỷ, những người đã xem “sự đấu tranh luân lý” như là một cuộc đấu tranh giữa nghĩa vụ và những xu hướng, thay vì chỉ ra sự đấu tranh đang diễn ra giữa những châm ngôn quy định ý chí được chấp nhận một cách tự do. Quyển thứ ba xem xét những hàm ý thần học-chính trị của quan niệm này về sự đấu tranh giữa thiện và ác, và phân biệt “Nhà nước pháp lý-dân sự” với “Nhà nước đạo đức-dân sự”, là Nhà nước chỉ có thể quan niệm được dưới hình thức một giáo hội. Kant mô tả những đòi hỏi về một giáo hội như vậy theo một ứng dụng bốn đề mục của bảng các phạm trù một cách đặc biệt đầy hứng khởi: về *lượng* nó phải “phổ quát”; về *chất*, nó phải thuần túy; về *tương quan*, nó là sự tự do, bằng sự loại suy tương tự với một nền cộng hòa; về *tình thái*, là “tính không thể thay đổi của hiến pháp hay thể chế của nó” (TG tr. 100-1, tr. 93). Quyển thứ tư và cũng là quyển cuối cùng phân biệt giáo hội dựa trên “tôn giáo thuần túy của lý tính” với các giáo hội lịch sử dựa trên những quy chế và những lý giải có tính quyền uy về Kinh thánh.

Cho dù có vẻ ngoài khá khiêm tốn, nhưng TG đánh dấu một thách thức đáng kể không chỉ đối với nền tôn giáo đã định hình, mà còn đối với các phân khoa thần học ở các trường đại học. Trong bầu không khí của chế độ tăng lữ ở thời Frederick William II đang ra sức dập tắt phong trào Khai minh do Frederick “Đại đế” (mất năm 1786) cổ vũ, TG gặp phải một sự tiếp nhận lạnh lùng từ các nhà kiểm duyệt. Kế hoạch ban đầu của Kant là cho đăng công trình này thành nhiều kỳ trên tờ *Berlinische Monatsschrift* (*Nguyệt san Berlin*). Phần thứ nhất đã nhận được *giấy phép xuất bản* của ban kiểm duyệt về triết học và đã được đăng vào tháng 4 năm 1792. Nhưng với những phần tiếp theo, ban kiểm duyệt về thần học đã được hỏi ý kiến. Ban này từ chối *giấy phép xuất bản* và quyết định này đã được xác nhận dựa theo kháng nghị của Ủy ban Kiểm duyệt và Nhà vua cho nên những phần còn lại không thể đăng trên *Berlinische Monatsschrift* . Phản ứng của Kant là đệ trình toàn bộ văn bản cho một phân khoa thần học (có lẽ tại trường Königsberg) để xác minh xem nó có xâm phạm đến lĩnh vực thần học hay không. Nhận được sự đánh giá thuận lợi rằng nó không vi phạm, ông gửi nó đến phân khoa triết học ở trường Đại học Jena, ở đó nó nhận được *giấy phép xuất bản*. Toàn bộ công trình sau đó đã sẵn sàng để được xuất bản vào năm 1793. Diễn tiến kịch tính này cho thấy những điều kiện chính trị mà Kant đang làm việc trong những năm 1790, và những cách thức chúng tác động lên hành trình suy tưởng của ông. Một kết quả có hậu cho màn kịch này là quyển XPK, vốn được xem như là một lời hồi đáp trước những sự cố này.

Thánh Pháp dịch

Tôn kính (sự, lòng) [Đức: Achtung; Anh: respect/reverence]

Xem thêm: Ví dụ điển hình, Động cơ, Vương quốc của những mục đích, Quy luật, Nhân cách, Triết học thực hành, Cao cả (cái)

Trong PPNLPĐ, Kant định nghĩa *Achtung* là “xúc cảm về nỗi bất lực của chúng ta trong việc đạt đến được một Ý niệm [của lý tính], khi Ý niệm ấy là một quy luật đối với ta” (§27), cho dù ông dùng thuật ngữ này theo nhiều cách khác nhau. Chẳng hạn, trong PPNLPĐ, xúc cảm đối với cái cao cả trong tự nhiên “là sự tôn kính [*Achtung*] trước sứ mệnh của riêng ta; một sự tôn kính vốn được chúng ta dành cho một đối tượng của tự nhiên do một sự lẫn lộn (Subreption) nào đó (tôn kính đối tượng thay vì tôn kính Ý niệm về con người trong chính chủ thể của ta)” (*sđd.*). Trong trường hợp này, *Achtung* nên được dịch, theo gợi ý của Kant trong PPLTTH (tr. 146, tr. 149) là xúc cảm của sự ngưỡng mộ hay xúc động của sự ngạc nhiên. Trong PPLTTH, cái “xúc cảm luân lý” của *Achtung* được gây ra hoàn toàn bởi lý tính, và không có trong nó những gì thuộc sinh lý; cái xúc cảm luân lý chỉ giữ vai trò là một động cơ biến quy luật luân lý thành châm ngôn hành động của ta. Tuy nhiên, quan trọng ở đây là phân biệt giữa *Achtung* đích thực và *Achtung* dành cho con người do “một sự lẫn lộn nào đó”. *Achtung* (sự tôn kính) đối với sứ mệnh của riêng ta, vốn được gán cho tự nhiên và làm thành nguồn suối của lòng ngưỡng mộ và sự ngạc nhiên là những cái cấu tạo nên xúc cảm về cái cao cả, cũng có thể được dành cho những nhân cách. Trong trường hợp này, *Achtung* có thể được dịch là lòng tôn kính đối với con người như là mục đích tự thân, một sự tôn kính “luôn được ta dành cho những con người, chứ không bao giờ dành cho các sự vật” (tr. 77, tr. 79). Nhưng điều này, giống cái cao cả, cũng chỉ là một sự lẫn lộn, trong khi thực chất *Achtung* hay sự tôn kính là dành cho quy luật: lòng tôn kính được chúng ta dành cho một con người “thì thực ra là sự tôn kính, dành cho quy luật (luân lý), thể hiện nơi tấm gương của người ấy trước chúng ta” (tr. 78, tr. 81).

Lê Quang Hồ dịch

Tồn tại [Hy Lạp: tò ón; Latinh: ens; Đức: Sein; Anh: being]

Xem thêm: Hiện thực (tính), Bản chất, Hiện hữu, Hư vô, Hữu thể (Bản thể) học, Tổng hợp

Nghiên cứu của Kant về tồn tại thừa kế một sự phát triển triết học lâu đời và phức hợp về chủ đề này, một chủ đề mà tầm ý nghĩa của nó vẫn còn được tranh cãi căng thẳng. Với Aristoteles trong *Metaphysics* [*Siêu hình học*], câu hỏi về tồn tại – “Tồn tại là gì?” – “được khơi ra từ thời xa xưa và được khơi ra thời nay và luôn mãi, và luôn luôn là chủ đề của sự hoài nghi”

(Aristoteles, 1941, 1028b, 2). Cách tân có ý nghĩa nhất của Kant là việc biến những chủ đề và những sự phân biệt truyền thống thành thuật ngữ hiện đại, diễn đạt lại vấn đề truyền thống về mối quan hệ giữa tồn tại và *logos* bằng sự phán đoán. Chính trên cơ sở của những sự phân biệt đã được thừa nhận lần sự tái diễn đạt của Kant, ông đã phát triển những sự phân biệt hệ trọng giữa tồn tại, hiện thực (tính) và hiện hữu.

Xuất phát điểm truyền thống cho câu hỏi về Tồn tại trong triết học Tây phương là những tản văn của Parmenides (thế kỷ VI tr CN). Ở đó, Tồn tại được phân biệt với Không-Tồn tại bằng sự phân biệt giữa con đường của chân lý với con đường của tư kiến. Không thể có bất kỳ sự chuyển tiếp nào từ Không-Tồn tại đến Tồn tại, không có bất kỳ sự thay đổi hay vận động nào; Tồn tại là tất cả những gì có thể được biết, và là cái Một [Nhất thể] (Barnes, 1987, tr. 129-142). Những vấn đề được Parmenides đặt ra và những sự nhấn mạnh chúng trong những nghịch lý của Zeno đã được thế hệ các triết gia Hy Lạp theo sau, trên hết là Platon và Aristoteles, xử lý. Nghịch lý là, Platon vừa làm mềm đi vừa làm mạnh thêm sự phân biệt của Parmenides giữa Tồn tại và Không-Tồn tại. Cái sau không còn là cái đối lập tuyệt đối với Tồn tại, mà tham dự vào Tồn tại theo nhiều cấp độ khác nhau; Tồn tại cùng lúc xuyên suốt các ý niệm cũng như xuyên suốt một ý niệm tự thân ở cấp độ cao hơn. Tuy nhiên, Aristoteles trong *Siêu Hình Học* lại nhấn mạnh sự tham dự của những tồn tại riêng rẽ trong Tồn tại nói chung, xác lập một kho những phương cách có thể nói về Tồn tại của những cái tồn tại (xem Aristoteles, 1941, 1012a). Ông đưa ra một phân biệt cốt yếu giữa *energeia* với *dynamis*, mà sau này đã phát triển trước hết thành sự phân biệt giữa *esse* với *essentia*, rồi sau đó thành sự phân biệt giữa sự hiện hữu (existence) và hiện thực (tính) (actuality).

Trong sự tiếp nhận di sản cực kỳ đa dạng của tư tưởng Hy Lạp về Tồn tại của mình, những nhà bình giải Hồi giáo và Kitô giáo trung đại đã hệ thống hóa một số đặc điểm nổi bật hơn của di sản ấy. Nghi vấn cơ bản của sự mô tả những phương cách đa dạng mà trong đó Tồn tại có thể được nói lên bởi những cái tồn tại vẫn còn dai dẳng, như sự thức nhận về tính chất nan đề [aporetic] của mối quan hệ ấy (Booth, 1983). Và như trong Platon và Aristoteles, tồn tại tiếp tục được hiểu như một thuật ngữ “*siêu nghiệm*” vốn không thể được biến thành vị từ [thuộc từ] trên phương diện phạm trù. Đối với truyền thống Thomas, sự tồn tại chỉ có thể biến thành vị từ [thuộc từ] trên phương diện loại suy – tức sự tồn tại của Thượng đế và sự tồn tại của thế giới đều chỉ là cùng một thứ như nhau trên phương diện loại suy. Đối với truyền thống Scott, sự tồn tại có thể được biến thành vị từ theo một nghĩa duy nhất, khi nó được áp dụng cho thế giới lẫn cho Thượng đế. Các nhà Kinh viện nhất trí phân biệt giữa Tồn tại như sự Hiện hữu, Tồn tại như Hiện thực, với Tồn tại như là Tồn tại: Tồn tại như sự Hiện hữu, hoặc *esse* biểu đạt sự hiện hữu của một bản chất, như trong “*sự tồn tại*” của con người; Tồn tại như *essentia* biểu đạt hiện thực cá biệt ở đây và lúc này của, chẳng hạn, người phụ nữ này hay người đàn ông này; trong khi Tồn tại như là Tồn tại, tức Tồn tại mà bản chất của nó là sự hiện hữu và hiện thực, được cho là chỉ có Thượng đế mới có thể có.

Những thuật ngữ và những sự phân biệt trong các bàn luận Kinh viện về Tồn tại tiếp tục xuyên suốt sự mở đầu tính hiện đại triết học của Descartes (xem Gilson, 1949). Mặc dù đối với Descartes và Leibniz (chứ không phải Spinoza), tiêu điểm cho câu hỏi về tồn tại của Thượng đế, của thế giới và của linh hồn đã chuyển từ Thượng đế đến linh hồn và sự xác tín của nó về sự hiện hữu riêng của nó, cấu trúc cơ bản của vấn đề vẫn còn dai dẳng. Đối với những nhà hiện đại, Tồn tại vẫn có tính vượt khỏi phạm trù, và không phải là cái gì đó có thể đơn giản bị biến thành vị từ trong một phán đoán giống như bất kỳ vị từ khác. Với họ, *esse* lúc này biểu đạt (tính) khả thể, hoặc cái gì không có sự mâu thuẫn, trong khi *essentia* là những hiện tượng nào được tri giác là đang tồn tại, trong khi tồn tại như là tồn tại, bây giờ được cho là quy chiếu đến tồn tại tự thân có đặc quyền, hoặc điều này được mô tả bằng Thượng đế hoặc *causa sui* [nguyên nhân tự thân], chủ thể, hoặc tồn tại-tự-thân của khoa học mới, hậu-Descartes về hữu thể học.

Bàn luận của Kant về Tồn tại đi theo tiền lệ trong việc tuyên bố rằng Tồn tại có thể được nói lên bằng nhiều cách, nhưng đối với ông, cái gì chung cho tất cả những phương cách ấy đều là khái niệm về sự tổng hợp. Trong HHTĐ, ông định nghĩa khái niệm về Tồn tại (Sein) dựa theo một “sự thiết định hay thiết lập” (tr. 73, tr. 119) vốn nằm dưới những mối quan hệ của phán đoán lôgic, mô tả nó như “việc thiết định mối quan hệ này không gì khác hơn là hệ từ trong một phán đoán” (tr. 73, tr. 119). Ở đây, sự Tồn tại biểu thị một sự tổng hợp thuần túy lôgic, một sự tổng hợp thao tác ở cấp độ bản chất (*esse*), một sự tổng hợp phù hợp với luật mâu thuẫn. Tuy nhiên, khi cả cái quan hệ và cái được quan hệ được thiết định, thì tồn tại trở thành hiện hữu, và được nói lên như *essentia*; tức là, bằng cả những mối quan hệ hiện thực và lôgic.

Trong PPLTTT, Kant hầu như lặp lại sự phân biệt trước đây này, nhưng tiếp tục sử dụng nó để phản bác sự chứng minh bản thể học về sự hiện hữu của Thượng đế. Tồn tại không phải là một vị từ, nó không thêm vào gì cho chủ từ của một phán đoán, nhưng diễn tả “khả thể mà nhờ đó tôi suy tưởng được về đối tượng của nó” (PPLTTT A 599/ B 627). Phát biểu rằng “*có [tồn tại] một Thượng đế*” có thể không có mâu thuẫn gì. Nó là một phương cách nói về tồn tại ở cấp độ bản chất [*esse*], nhưng nó không nói gì về sự hiện hữu của đối tượng của nó. Nếu chúng ta muốn nói về tồn tại dựa theo sự hiện hữu, thì chúng ta phải lưu ý đến những điều kiện cho nhận thức tổng hợp, vì “ý thức của chúng ta về mọi sự tồn tại (dù trực tiếp thông qua tri giác, hay gián tiếp thông qua các suy luận có nối kết với một cái gì với tri giác) đều hoàn toàn chỉ thuộc về sự thống nhất của kinh nghiệm” (PPLTTT A 601/ B 629). Viễn tượng phê phán này đã cho phép Kant xác định một cách kỹ lưỡng những cách thức trong đó tồn tại có thể nói lên bằng sự quy chiếu đến hiện thực, hoặc nguyên tắc tương ứng với phạm trù tình thái thứ hai là Tồn tại/ Không-Tồn tại.

Với những bình luận ấy, có vẻ như thể Kant đang định tính chất một cách nghiêm ngặt cho tầm ý nghĩa truyền thống về Tồn tại. Điều này có vẻ chắc chắn là đúng với Hegel, người đã nỗ

lực khôi phục câu hỏi về Tồn tại bằng cách mang lại cho nó một sự khảo sát mới trong *Khoa học Lôgic* (1812). Cũng có vẻ như đúng với Nietzsche, người đã xem mình như đã triệt để hóa thức nhận của Kant vào tính chất ảo tưởng của tồn tại bằng việc mô tả nó như một “*sự hư ảo đơn thuần*”. Theo một trào lưu lý giải cực kỳ ảnh hưởng, Kant đánh dấu bước chuyển trong lịch sử triết học từ bản thể học sang tri thức luận. Tuy nhiên, trong thế kỷ XX, các cách đọc Kant của Heidegger (1929) và Heimsoeth (1956) trên phương diện bản thể học đã nghiêm túc xem xét yêu sách của Kant muốn thay thế bản thể học bằng một “*phân tích pháp về giác tính*”. Heidegger đặc biệt đã chỉ ra tầm ý nghĩa bản thể học của sự tổng hợp nơi Kant, và vai trò cốt yếu mà sự tưởng tượng đã đóng trong sự tổng hợp ấy (1929). Những cách đọc ấy đã tỏ ra cực kỳ có ảnh hưởng trong việc khôi phục lại những cấu trúc của bản thể học truyền thống vốn tiếp tục xuyên suốt trong triết học phê phán.

Hoàng Phú Phương dịch

Tổng hợp (sự) [Đức: Synthesis, Verbindung; Anh synthesis]

Xem thêm: Thông giác, Nối kết, Trí tưởng tượng, Thống nhất

Xem nhận thức là một hành vi tổng hợp nguyên thủy có lẽ là một trong những tư tưởng nền tảng nhất trong triết học lý thuyết của Kant. Nhận thức này chủ yếu là một bước phát triển trong những năm 1770, và xuất hiện trong suốt tác phẩm *Phê Phán Lý Tính Thuần Túy* (ấn bản thứ nhất, 1781). Hầu hết các tham chiếu về sự tổng hợp trong các trước tác tiền-phê phán chỉ đơn thuần đối lập phương pháp tổng hợp, cộng dồn với phương pháp phân tích, lược bỏ - phương pháp đầu, đi từ những cái đơn giản đến những cái phức tạp; phương pháp sau đi từ những cái phức tạp đến những cái đơn giản. Tuy nhiên, vào thời kỳ triết học phê phán, và liên tục sau đó, sự tổng hợp được xem như hoạt động nền tảng của tinh thần con người. Do đó trong cuốn *Phê phán* thứ nhất, sự tồn tại của “các phương cách tổng hợp *tiên nghiệm* của nhận thức” được chứng minh trước hết bởi sự cần thiết của chúng để có được “những Nguyên tắc của giác tính dự đoán kinh nghiệm” và sau đó bởi việc rút ra bản thân các nguyên tắc ấy từ hành vi tổng hợp.

Tổng hợp là cơ sở cho Lôgic học siêu nghiệm, tức môn Lôgic mang lại nhận thức tổng hợp tiên nghiệm thông qua sự nối kết các khái niệm và các trực quan. Thật vậy, Kant khẳng định rằng “ta phải lưu ý trước hết đến việc xem xét sự tổng hợp nếu ta muốn xác định nguồn gốc đầu tiên của nhận thức chúng ta” (PPLTTT A 78/ B 103). Kant định nghĩa sự tổng hợp là “hành vi nối kết các biểu tượng khác nhau lại, và nắm bắt cái đa tạp của chúng trong một (hành vi) nhận thức” (A77/B103). Sự tổng hợp một cái đa tạp – dù sự tổng hợp ấy là thuần túy (như các mô thức của trực quan) hoặc thường nghiệm – “là cái đầu tiên làm nảy sinh ra nhận thức” (sđđ). Điều quan trọng là hành vi tổng hợp này là có tính vượt mức (*excessive/übermäßig*): nó không thể được rút ra từ cái đa tạp nhưng lại luôn luôn được thêm vào cho nó. Trong thuật ngữ của Kant, sự tổng hợp là siêu nghiệm; “nó không chỉ diễn ra một cách *tiên nghiệm (a priori)*, mà còn làm điều kiện cho khả thể của nhận thức tiên nghiệm khác” (PPLTTT B 151). Vì lý do đó, Kant nhất quán liên hệ sự tổng hợp hoặc với “năng lực của trí tưởng tượng, một chức năng mù quáng nhưng không thể thiếu được của tâm hồn, không có nó ta sẽ không có được nhận thức nào cả, nhưng lại hiếm khi ta có ý thức về nó” (PPLTTT A 78/B 103), hoặc với “hành vi của tính nội khởi của năng lực biểu tượng” hay “hành vi của tính tự khởi của chủ thể” (B 130). Nói cách khác, sự tổng hợp là một sản phẩm của sự tự do của chủ thể người.

Trong diễn dịch “chủ quan” thứ nhất [ấn bản A, 1781], Kant cố phân phối hoạt động tổng hợp giữa khái niệm và trực quan cho giác quan, trí tưởng tượng và thông giác. Trong phần diễn dịch của ấn bản A, tổng hợp vừa là một hình thức nối kết cơ bản vừa là một hình thức nối kết bên cạnh sự thống quan (*synopsis*) và sự thống nhất. Để cho kinh nghiệm có thể có được, trước hết cần nối kết cái đa tạp của giác quan thông qua “*việc thống quan* cái đa tạp một cách tiên nghiệm”. Kế đến là “*sự tổng hợp* cái đa tạp này thông qua trí tưởng tượng” và sau đó là “*sự thống nhất* của sự tổng hợp này thông qua thông giác nguyên thủy” (PPLTTT A 95, đã bị hủy bỏ ở bản B, [Ấn bản II, 1787]). Ở đây [trong bản A], tổng hợp, cùng với thống quan và thống nhất thể hiện một hình thức đặc thù của sự nối kết. Tuy nhiên, đồng thời, Kant mô tả cả ba

hình thức nối kết như “sự tổng hợp ba lần”: “tính tự khởi là cơ sở của một sự tổng hợp ba lần vốn nhất thiết phải được tìm thấy trong mọi nhận thức; tức là, sự *lãnh hội* (apprehension) những biểu tượng như là những biến thái (modification) của tâm thức trong [quá trình] trực quan, sự *tái tạo* (reproduction) những biểu tượng ấy trong trí tưởng tượng, và sự *nhận thức* (recognition) chúng ở trong một khái niệm” (PPLTTT A 97).

Trong phần lớn diễn dịch thứ nhất, Kant luôn đề cập đến ba phương cách của sự tổng hợp. Tổng hợp thứ nhất hay “tổng hợp của sự lãnh hội trong trực quan”, còn gọi là tổng hợp hình tượng hay *synthesis speciosa*, “sắp xếp, kết nối, và lập quan hệ” cho các trực quan theo thời gian, hay theo sự *đồng hiện* của chúng trong một khoảnh khắc đặc thù. Phương cách tổng hợp thứ hai, tổng hợp tái tạo, bảo đảm sự liên tục ở cấp độ của những biểu tượng được mang lại, tức bảo đảm rằng biểu tượng là sự liên tục được mang lại suốt thời gian. Vì không có gì trong bản thân biểu tượng để đảm bảo một sự liên tục như thế, Kant gọi sự tổng hợp này là “tổng hợp siêu nghiệm của trí tưởng tượng”. Phương cách tổng hợp thứ ba, tổng hợp của sự nhận thức hay *synthesis intellectualis*, bảo đảm sự liên tục của kinh nghiệm của chủ thể tri giác. Nó dựa trên sự tổng hợp của “ý thức về sự đồng nhất của bản ngã” với “ý thức về một sự thống nhất cũng có tính tất yếu như thế về sự tổng hợp mọi hiện tượng dựa theo các khái niệm [tức là dựa theo các quy luật]” (PPLTTT A 108).

Trong diễn dịch thứ hai hay “khách quan”, các phương cách tổng hợp và quan hệ của chúng với *thời gian* không còn được nhấn mạnh bằng việc xét sự nối kết nói chung như là “biểu tượng về tính thống nhất *tổng hợp* của cái đa tạp” (PPLTTT B 130). Từ đó Kant tự giới hạn mình chỉ nói về biểu tượng của sự tổng hợp, chứ không nói về bản thân các tác vụ siêu nghiệm. Nhưng dù nhấn mạnh vào sự tổng hợp thứ ba về sự thông giác – sự tổng hợp duy nhất mà ta có thể trải nghiệm thông qua sự chắc chắn của *cogito* (cái Tôi tư duy) – ông vẫn không đánh mất sự chú ý vào vai trò liên tục của sự tổng hợp của trực quan và của trí tưởng tượng do vẫn chủ yếu hình dung về chúng như là sự nối kết.

Mối quan hệ giữa sự tổng hợp lý thuyết, sự tự do và tính nội khởi vốn định hình sự lý giải của Kant trong cuốn *Phê phán* thứ nhất đã cho thấy ảnh hưởng dứt khoát của nó lên triết học sau-Kant. Nó đưa ra một con đường để liên kết triết học lý thuyết và triết học thực hành, và đóng vai trò thiết yếu đối với tuyên ngôn của Fichte về “tính thứ nhất” (Primat) của lý tính thực hành và trong việc trình bày hệ thống *Wissenschaftslehre* (1794) của ông. Trong thế kỷ XX, bên ngoài những cuộc tranh luận nhằm lý giải văn bản trong nội bộ trường phái triết học Kant, sự tổng hợp cũng đã đóng một vai trò quan trọng trong hiện tượng học, với tuyên bố của Husserl rằng: “Toàn bộ đời sống ý thức là được thống nhất một cách tổng hợp” (1950, tr. 42). Nó được xem như một phương cách mô tả sự thống nhất trong dị biệt hơn là đóng vai trò một tác nhân của sự hợp nhất như trong triết học Fichte. Tổng hợp của trí tưởng tượng là nội dung trung tâm trong cách đọc có ảnh hưởng cực kỳ to lớn của Heidegger về Kant (“*Kant và vấn đề siêu hình học*”, 1929). Cách đọc ấy nhìn thấy nơi các phương cách của sự tổng hợp được quảng diễn trong phần diễn dịch thứ nhất một sự phân tích các mối quan hệ giữa hiện tượng của tồn tại và tính hữu hạn của con người.

Mai Sơn dịch

Tốt/Thiện (cái, sự) [Đức: Gut; Anh: good]

Xem thêm: Dễ chịu, Bốn phận, Ác, Chủ nghĩa hình thức, Ý chí thiện, Thiện-tối cao, Triết học thực hành

Trong PPNLPĐ §4, Kant định nghĩa cái tốt như “cái gì nhờ vào lý tính làm hài lòng thông qua khái niệm đơn thuần” và phân biệt giữa “tốt vì cái gì đó” và “tốt tự thân”. Ông tiếp tục phân biệt giữa cái dễ chịu với cái tốt dựa vào sự hiện diện hoặc khiếm diện của một mục đích: cái dễ chịu chứa đựng mối quan hệ giữa một đối tượng và giác quan; cái tốt chứa đựng mối quan hệ bao hàm trong “một khái niệm về một mục đích... như một đối tượng của ý chí”. Dị khác, trong LTTH, Kant phát triển những tư tưởng này thành một sự phân biệt nghiêm ngặt giữa cái tốt tuyệt đối và cái tốt tương đối; tức là, giữa “cái gì là tốt-tự thân một cách tuyệt đối, đối lập

với cái gì là ác [xấu] tự thân” và cái gì “là tốt một cách tương đối, đối lập với cái gì ít nhiều tốt hơn nó” (LTTH, tr. 278, tr. 67). Ông phân biệt giữa cái tốt tuyệt đối hoặc “sự tuân thủ một quy luật có tính ràng buộc một cách nhất quyết (categorically) của ý chí tự do (chẳng hạn như nghĩa vụ) mà không quy chiếu đến bất kỳ “mục đích” về sau nào hết, tức là “cái tốt tự thân”, với cái tốt tương đối của việc theo đuổi hạnh phúc trong đó “không có quy luật nào ràng buộc một cách tuyệt đối mà luôn tương quan với mục đích được theo đuổi” (LTTH, tr. 278, tr. 67). Cái tốt tuyệt đối không quan tâm đến bất kỳ mục đích đặc thù hoặc thiết thực nào hết và chỉ thuần túy hình thức. Điều này có nghĩa là cái quý định cho cái tốt “không phải là nội dung của ý chí (chẳng hạn như đối tượng cơ bản đặc thù) mà là hình thức thuần túy của tính quy luật phổ quát được hiện thân trong châm ngôn của nó” (LTTH, tr. 27a, tr. 68). Lập trường này đã dẫn đến sự phê phán nghiêm cứu của Kant về cái tốt, tức phê phán toàn bộ triết học thực hành của ông là mang tính hình thức chủ nghĩa.

Nguyễn Thị Thu Hà dịch

Tranh cãi [Đức: Streit; Anh: dispute]

Xem thêm: Nghịch lý, Chiến tranh

Văn bản được xuất bản đầu tiên của Kant, quyển LS, là một tổng quan có tính phê phán cuộc tranh luận về lực của các vật thể; nó khảo sát những lập trường của bên theo Leibniz và bên đối lập lại Leibniz và tìm cách phân xử giữa các bên. Thể cách luận chứng này là đặc điểm của một số tác phẩm của Kant, gồm cả ba quyển Phê phán, cho dù trong PPLTTT, ông có tuyên bố rằng đó là một sự phê phán về quan năng lý tính nói chung - chứ không phải là một phán đoán về “những tác phẩm và những hệ thống” đang cạnh tranh nhau. Quyển Phê phán thứ hai xác lập lập trường phê phán bằng cách đối lập các nghiên cứu về sự thiện tối cao với các nghiên cứu khác (như phái khắc kỷ hay phái Epicure chẳng hạn), trong khi phê phán về năng lực phán đoán được cấu trúc xoay quanh sự tranh cãi giữa nghiên cứu về cái đẹp theo phái chủ trương sự hoàn hảo do Baumgarten bảo vệ với những yêu sách cho một cảm quan về sở thích được Hutcheson, Burke và những người khác bảo vệ. Tuy nhiên, sự tái dựng của Kant về những tranh cãi và tranh biện trong triết học phê phán lại khác hoàn toàn với quyển LS. Trong các văn bản sau này, những lập trường đối lập được hình thành qua sự thể hiện ẩn danh của sự xung đột giữa lý tính với chính mình. Điều này phục vụ cho mục đích của triết học phê phán cực tốt, bởi lẽ “tòa án phê phán” trong PPLTTT khao khát muốn được là sự khởi đầu mới trong siêu hình học, chứ không chỉ là một mô men khác trong truyền thống siêu hình học. Kết quả là những lập trường bị phê phán trong phần biện chứng pháp, nhất là trong chương về các nghịch lý, được trình bày như là lý tính đang tranh cãi với chính mình, chứ không phải là những người lập luận đang tranh cãi với nhau. Kỷ luật học của lý tính thuần túy, một cẩm nang chiến lược cho việc giải quyết những tranh cãi của lý tính, cũng thể hiện như một trường hợp khách quan chứ không phải như một thành viên tham gia vào sự tranh cãi đó. Khuynh hướng này của việc thanh lọc lý tính của truyền thống có tác động làm quy giản triết học thành một sự độc thoại, một khuynh hướng bị Hamann (1967) và Herder (1953) phê phán trong “những siêu phê phán” của họ, và được Fichte (1794) đẩy đến cực đoan. Tuy nhiên, khi Kant tham gia tranh cãi xoay quanh ý nghĩa của triết học phê phán, trong quyển PH, thì ông bỏ đi cái mặt nạ của vị phán quan vô tư trong tòa án phê phán, và rõ ràng là ông đã bộc lộ chính mình lẫn triết học phê phán như là những bên có quan tâm trong cuộc tranh cãi về di sản và trách nhiệm chăm lo cho siêu hình học.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Tranh cãi giữa các phân khoa [Đức: Streit der Fakultäten; Anh: Conflict of the Faculties]

Được Nicolovius xuất bản lần đầu vào mùa thu năm 1798, XPK, nói theo Kant, gồm “ba khảo luận mà tôi đã viết vì những mục đích khác nhau vào những thời điểm khác nhau” với một Lời tựa và một Lời dẫn nhập. Ba khảo luận – “Sự tranh cãi của Khoa triết học với Khoa thần học”, “Sự tranh cãi giữa Khoa triết học với Khoa Luật học” và “Sự tranh cãi giữa Khoa triết học và

Khoa Y học” – đề cập đến vấn đề chung về mối quan hệ giữa tri thức và quyền lực, và đến vấn đề riêng về mối quan hệ giữa đại học và nhà nước bằng một sự bàn luận về mối quan hệ giữa “khoa thấp hơn” là Triết học với ba “khoa cao hơn” là thần học, luật học và y học. Bối cảnh rộng cho cuốn XPK là sự căng bức ngày càng gia tăng suốt nửa sau của thế kỷ XVIII giữa các yêu sách của các phân khoa cao hơn dành cho việc đào tạo có tính cách trách vụ cho các giáo sĩ, luật gia và bác sĩ với những yêu sách của phân khoa triết học, thấp hơn muốn phát biểu một cách triết học về các vấn đề của thần học, luật học và y học. Tuy nhiên, ngữ cảnh trực tiếp của văn bản của Kant là sự siết chặt kiểm duyệt theo sau sự lên ngôi của Frederick William năm 1786 với ý đồ muốn đảo ngược tiến trình Khai minh vốn được Frederick II ủng hộ.

Khảo luận thứ nhất liên quan đến sự xung đột của triết học với khoa thần học. Nó nảy sinh trực tiếp từ những khó khăn mà Kant gặp phải với nhà kiểm duyệt tôn giáo khi xuất bản cuốn TG. Cuốn này phải được xuất bản thành bốn phần trong tờ *Nguyệt san Berlin* mang tinh thần khai minh năm 1792. Phần đăng đầu tiên được nhà kiểm duyệt triết học chấp thuận cho xuất bản, và được đăng vào tháng 4 năm 1792. Ba phần còn lại phải đệ trình cho nhà kiểm duyệt tôn giáo và bị họ rút lại sự cấp phép. Biên tập viên cho tờ *Nguyệt san Berlin* đã cầu cứu đến cả Ủy ban Kiểm duyệt lẫn nhà Vua nhưng không thành công. Kant phản ứng lại bằng cách đệ trình bản thảo trước tiên cho khoa thần học ở Đại học Königsberg để chứng thực rằng nó là một tác phẩm triết học, và vì thế, đặt nó dưới quyền hạn xét xử của nhà kiểm duyệt triết học, và sau đó là đưa ra kiểm duyệt trước phân khoa triết học ở Đại học Jena. Toàn bộ bản thảo nhờ đó đã nhận được sự phê chuẩn, và được xuất bản ở Königsberg năm 1793.

Theo sau các sự kiện xung quanh việc xuất bản cuốn TG, ngày 14 tháng 6 năm 1794, Kant được Carl Friedrich Staudlin, chủ biên của tạp chí thần học Göttingen, mời viết một bài báo. Kant hồi âm vào ngày 4 tháng 12 cùng năm là ông từ chối lời mời ấy, vì lý do rằng, mặc dù ông đã viết bài, nhưng vì ông nhận được một Sắc lệnh của Nội các vào ngày 1 tháng 10 cáo buộc ông đã lạm dụng triết học của mình để “xuyên tạc và gièm pha nhiều lời giảng chính yếu và cơ bản của Kinh thánh và Kỉ tô giáo” và đã dẫn thanh niên đi chệch hướng. Sắc lệnh này đã đe dọa sẽ có “những biện pháp không dễ chịu” trong trường hợp “tiếp tục ngoan cố”. Kant đã hồi âm để tự biện hộ cho mình chống lại những lời cáo buộc ấy, nhưng hứa “từ nay về sau sẽ tránh khỏi mọi bàn luận công khai, trong các bài giảng hoặc viết lách, về tôn giáo, hoặc tôn giáo tự nhiên hoặc tôn giáo khải thị”. Văn bản mà ông đã viết cho Staudlin là sự vi phạm đầu tiên đến lời hứa ấy, và được giữ kín cho đến sau khi Frederick William mất năm 1797, khi nó đã hình thành phần đầu tiên trong ba phần của cuốn XPK. Sắc lệnh Nội các và sự hồi đáp của Kant cũng được xuất bản như Lời tựa cho cuốn XPK cùng với một số bình luận gai góc về “mọi sự xâm lấn mới của chính sách ngu dân”.

Khảo luận thứ hai về sự tranh cãi giữa triết học và khoa luật học cũng được viết cho tờ *Nguyệt san Berlin* và cũng bị các nhà kiểm duyệt từ chối phê chuẩn. Bài báo, “Một câu hỏi cũ được nêu ra lại: Liệu con người có đang thường xuyên tiến bộ không?” được viết năm 1795, và được xuất bản lại sau cái chết của Frederick William II. Khảo luận thứ ba về sự tranh cãi với khoa Y học là một ngoại lệ không bị nhà kiểm duyệt bắt lỗi. Nó sử dụng hình thức của một lá thư gửi cho C.W. Hufeland và được viết để trả lời cho một bản in của cuốn *Macrobiotics, or the Art of Prolonging Human Life [Dinh dưỡng học, hay nghệ thuật kéo dài cuộc sống con người]* của Hufeland mà tác giả đã gửi cho Kant cuối năm 1796. Nghiên cứu triết học của Kant về cơ thể và sức khỏe được Hufeland xuất bản lần đầu năm 1798 trong *Tạp chí Dược lý và Phẫu thuật thực hành* trước khi nó được xuất hiện trong cuốn XPK.

Ba khảo luận này được nối kết lỏng lẻo bằng một lời dẫn nhập suy tư về sứ mệnh của đại học, sự căng thẳng giữa những đòi hỏi của học thuật với những đòi hỏi của nhà nước, và một sự kêu gọi cho tự do học thuật của phân khoa thấp hơn. Những đặc trưng và mục đích giảng dạy của ba phân khoa cao hơn được mô tả và phân biệt với những đặc trưng và mục đích của triết học. Các phân khoa cao hơn quan tâm đến việc kiểm soát sự lý giải các văn bản tôn giáo và pháp luật và đào tạo các bác sĩ, trong khi phân khoa thấp hơn quan tâm trên hết đến sự phê phán công khai. Kant tiến hành khảo sát những điều này, ít nhiều xa rời chủ đề, với thức nhận và sự hóm hỉnh hài hước tuyệt vời. Bất chấp tính chất không được tính trước của cuốn sách,

Kant đưa ra nhiều điểm có tính thức nhận sâu sắc về mối quan hệ giữa quyền lực và tri thức, rồi cuộc cố kết lại thành một trường hợp thích hợp cho sự tự do học thuật cũng như một sự đánh giá vẫn rất hợp thời về các lực lượng bên trong và bên ngoài đại học đang đe dọa nó.

Đinh Hồng Phúc dịch

Tri giác [Đức: Wahrnehmung; Anh: perception]

Xem thêm: Dự đoán của tri giác (các), Nhận thức, Trực quan, Phán đoán, tư tưởng

Các tri giác được mô tả rất nhiều chỗ trong PPLTTT như là những hiện tượng “được nối kết với ý thức” (A 120), “những biểu tượng đi kèm với cảm giác” (B 147) và các cảm giác “được ta ý thức” (A 255/B 272). Chúng được mô tả như là “những trực quan thường nghiệm” hay “những trực quan thường nghiệm có mặt trực tiếp trong không gian và thời gian, thông qua cảm giác” (B 147) cũng như là “ý thức thường nghiệm” hay một “ý thức trong đó đồng thời là [chứa đựng] cảm giác” (A 166/ B 207). Do đó, các tri giác hiện diện trong cả cảm giác lẫn ý thức, tức là một tính nước đôi đảm bảo cho khả thể của kinh nghiệm bằng cách cho phép sự phân biệt giữa ý thức và cảm năng được quan sát và được treo lủng. Vì nếu các tri giác chỉ là cảm tính thôi, thì chúng không thể được các phạm trù sắp xếp; nhưng nếu chúng được sản sinh một cách riêng biệt bởi ý thức thì chúng không thể có mối quan hệ nào với các đối tượng của giác quan. Kết quả là tri giác cũng đứng trong một quan hệ phức tạp với các mô thức của trực quan: không gian và thời gian. Những mô thức này “có sẵn nơi ta như là những mô thức của trực quan cảm tính của ta, trước khi một đối tượng hiện thực quy định giác quan của ta thông qua cảm giác để hình dung nó trong các quan hệ cảm tính”, nhưng đối với chúng, để hình dung đối tượng này, bản thân chúng phải “tiền giả định tri giác” (A 373). Trong trường hợp này, cho dù chúng đi trước một đối tượng, thì những mô thức trực quan lại tiền giả định tri giác hay “thực tại của một cái gì đó trong không gian” (A 373).

Đinh Hồng Phúc dịch

Trí nhớ [Đức: Gedächtnis; Anh: memory]

Xem thêm: Hy vọng, Đồng nhất (tính), Tưởng tượng, Tổng hợp, Thời gian

Trí nhớ được định nghĩa là “quan năng hình dung quá khứ một cách có ý hướng”, là quan năng, cùng với “quan năng hình dung cái gì như là tương lai”, dùng để liên kết “những ý niệm về hoàn cảnh của chủ thể trong quá khứ và tương lai với hiện tại”. Đồng thời, cả ký ức lẫn sự thấy trước đều quan trọng đối với “việc liên kết những tri giác lại với nhau theo thời gian” và nối kết “trong một kinh nghiệm liền mạch cái đã không còn với cái chưa hiện hữu, thông qua cái đang hiện diện” (sđd.). Vì thế nó cần được xem là có một vai trò đầy ý nghĩa trong vấn đề tính đồng nhất, và đặc biệt hơn, trong tính chất của sự tổng hợp. Trí nhớ được ngầm nhắc đến trong hai trong số ba sự tổng hợp của “quan năng siêu nghiệm của trí tưởng tượng” được trình bày trong phần diễn dịch của quyển PPLTTT: trong “sự tổng hợp của sự lĩnh hội”, trí nhớ thẩm nhuần sự nhất quán của các hiện tượng, và trong “sự tổng hợp của nhận thức”, trí nhớ được bao hàm trong tính liên tục của ý thức về những hiện tượng.

Thân Thanh dịch

Tri thức/Cái biết [Đức: Wissen; Anh: knowledge]

Xem thêm: Nhận thức, Niềm tin, Cho-là-đúng, Tư kiến, Tư tưởng

Tri thức, niềm tin và tư kiến cùng góp phần tạo nên ba cấp bậc cho việc xem một phán đoán là đúng. Việc cho-là-đúng của niềm tin là không đầy đủ về mặt khách quan, nhưng lại đầy đủ về mặt chủ quan và đem lại sự xác tín. Việc cho-là-đúng của tư kiến lại không đầy đủ trên cả hai phương diện này, trong khi việc cho-là-đúng của tri thức thì đầy đủ cả về mặt khách quan lẫn chủ quan, và đưa lại sự xác tín lẫn sự chắc chắn (PPLTTT, A 822 /B 850). Mỗi cấp bậc của việc cho-là-đúng có đối tượng tương thích và tình thái phán đoán của riêng nó. Đối tượng của tri thức “phù hợp với các quan niệm mà tính thực tại khách quan của chúng có thể được chứng minh” và là “những sự kiện” (*res facti*) (PPNLPĐ §91). Chúng bao gồm “các đặc tính toán học

của các đại lượng hình học” và ý niệm thực hành về sự tự do, nói cách khác, là “sự vật hay thuộc tính của sự vật có thể được kinh nghiệm kiểm chứng” (sdd). Tình thái phán đoán của tri thức là tất yếu, nghĩa là “phổ quát và tất yếu khách quan” (có giá trị cho tất cả).

Châu Văn Ninh dịch

Trí tưởng tượng tái tạo [Đức: reproduktive Einbildungskraft; Anh: reproductive imagination] → Trí tưởng tượng

Triết học [Đức: Philosophie; Anh: philosophy]

Xem thêm: Lịch sử triết học, Siêu hình học, Hệ thống

Kant đưa ra một số cách nhìn nhận về triết học, trong đó, phần được bàn kỹ nhất xuất hiện trong PPLTTT, CSSĐ và L. Mặc dù mọi định nghĩa triết học của ông đều có tính hình thức – liên quan tới khái niệm, các đối tượng, loại hình, nội dung và câu hỏi của nó – chúng luôn đi liền với một tham chiếu đến triết học đương thời hoặc triết học Hy Lạp cổ đại. Các định nghĩa triết học được phát triển trong PPLTTT tại trang A 838/B 866, là có tính luận chiến chống lại quan niệm theo kiểu Wolff về triết học; định nghĩa đưa ra trong CSSĐ tham chiếu sự phân chia triết học của “người Hy Lạp cổ đại” thành vật lý học, đạo đức học và lôgic học; trong khi định nghĩa về triết học trong L lại được định vị theo một lịch sử chung về triết học đi từ những người Hy Lạp tới “kỷ nguyên phê phán”. Thật vậy, với Kant, khái niệm triết học, về bản chất có tính lịch sử. Theo ông, nó dựa trên một sự phân biệt giữa (a) triết học là “một ý niệm đơn thuần về một môn khoa học khả hữu, chưa tồn tại *in concreto* (cụ thể) ở đâu, không ai sở hữu và không thể học hay thậm chí không thể nhận diện được; và (b) sự triết lý, hay sự tập luyện sử dụng năng lực lý luận, phù hợp với những nguyên tắc phổ quát của nó, như trong nhiều nỗ lực hiện có trong triết học” (PPLTTT A38/B866).

Đối với *khái niệm* về triết học, trong PPLTTT, Kant phân biệt giữa các khái niệm *học thuật trường ốc* và khái niệm *toàn hoàn vũ*. Khái niệm đầu, Kant nói “phổ biến cho tới nay”, qua đó, ám chỉ quan niệm triết học theo kiểu Wolff đang thống trị, coi nó là “một hệ thống tri thức mà ta cố cải tiến để trở thành một khoa học... [và] hậu quả là chỉ lấy sự hoàn hảo về *mặt lôgic* của nhận thức làm mục đích” (PPLTTT A 838/B866). Còn khái niệm *toàn hoàn vũ* về triết học thì rộng hơn và “luôn tạo ra nền móng đích thực cho danh hiệu “triết học”, nhất là khi triết học được nhân cách hóa và được hiện thân bằng hình tượng lý tưởng của “*triết gia*” (A 338/B866). Nó bao gồm “khoa học về mối quan hệ giữa mọi nhận thức với các cứu cánh cơ bản của lý tính con người” (A 839/B 867) hay “là điều mà ai ai cũng nhất thiết phải quan tâm”. Trong khái niệm sau về triết học, “triết gia” là “người ban bố luật lệ cho lý tính con người” và việc ban bố luật lệ hay “triết học” có hai đối tượng: Tự nhiên và Tự do, hay “những gì đang là” và “những gì phải là” (A840/B868).

Sự phân chia *các đối tượng* của triết học ra thành Tự nhiên và Tự do tương ứng với sự phân chia triết học ra thành Vật lý học và Đạo đức học trong *Lời tựa* của cuốn CSSĐ, trừ việc ở đó, chúng được kết nối bằng một sự phân chia thứ ba là lôgic học. Dư âm của sự phân chia này là rất rõ rệt trong cách phân loại triết học ở cuốn PPLTTT, coi nó là môn Dự bị hay “Phê phán”, “nghiên cứu về quan năng của lý tính trong mọi nhận thức thuần túy *tiền nghiệm* của nó, và “Siêu hình học” hay hệ thống của lý tính thuần túy chia thành Siêu hình học về tự nhiên và Siêu hình học về đức lý” (A 841/ B 869). Siêu hình học về tự nhiên và Siêu hình học về đức lý tương ứng với những cách sử dụng lý tính thuần túy theo cách “*tư biện*” hoặc “*thực hành*”. Cách sử dụng tư biện bao hàm “các nguyên tắc của lý tính thuần túy “sử dụng trong nhận thức *lý thuyết* về mọi sự vật”, và cách sử dụng thực hành bao hàm các nguyên tắc tiên nghiệm xác định và tạo cho *mọi hành vi của chúng ta* tính chất tất yếu” (A 841/B869). Tuy nhiên, giao cắt với sự phân biệt này là một hệ thống phân loại khác, là triết học thường nghiệm và triết học thuần túy, một bên bao hàm nhận thức được rút ra từ các nguyên tắc thường nghiệm, còn bên kia bao hàm nhận thức rút ra từ lý tính thuần túy, và, chỉ có loại sau mới đúng thật là triết học. Trong cuốn PPLTTT, Kant còn đưa ra một sự phân biệt nội tại ngay trong phạm vi Siêu hình học về tự nhiên; ông miêu tả Siêu hình học tự nhiên như là Siêu hình học theo nghĩa hẹp, bao gồm (a)

Triết học siêu nghiệm làm việc với giác tính và lý tính tương ứng với bản thể học và (b) Tự nhiên học của lý tính thuần túy tương ứng với tự nhiên. Ngay sau khi tạo ra sự phân biệt này, Kant miêu tả hệ thống siêu hình học bằng các thuật ngữ truyền thống bao hàm Bản thể học, Tự nhiên học, Vũ trụ học, và Thần học, trong đó, Tự nhiên học được chia ra thành Vật lý học thuần lý và Tâm lý học thuần lý.

Định nghĩa khác về triết học được phát triển trong PPNLPĐ (DN I). Ở đó triết học được phân biệt như là “hệ thống của nhận thức thuần lý nhờ vào các khái niệm” từ một sự phê phán lý tính thuần túy “định ranh giới và khảo sát ngay chính ý niệm về hệ thống” [PPNLPĐ (DN I), tr. 195, tr. 3]. Ở đây, hệ thống triết học được chia thành những lĩnh vực thuộc hình thức và chất liệu, với lĩnh vực đầu (lôgic học) chứa đựng “mô thức tư duy trong một hệ thống những quy tắc” và lĩnh vực sau chứa đựng “khả thể của nhận thức khái niệm và thuần lý về các đối tượng khả niệm” [PPNLPĐ (DN I), tr. 195, tr. 3]. Lĩnh vực sau hay hệ thống “thực tồn” của triết học được phân chia theo các đối tượng lý thuyết và các đối tượng thực hành: triết học lý thuyết quan tâm tới các mệnh đề về “khả thể của sự vật và những sự quy định của chúng” [PPNLPĐ (DN I), tr. 196, tr. 3], còn triết học thực hành quan tâm tới các mệnh đề “thiết lập luật lệ cho sự tự do”.

Vô số định nghĩa về triết học trong các cuốn phê phán của Kant còn được làm phức tạp thêm nữa bằng các định nghĩa về triết học trong L và các tiểu luận sau này như “*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie*” [Về một giọng điệu quý tộc mới nổi lên trong triết học] và “*Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractats zum ewigen Frieden in der Philosophie*” [Thông tri về việc sớm ký kết một hiệp ước về hòa bình vĩnh cửu trong triết học] (cả hai đều xuất bản năm 1796). Tiểu luận sau tiếp tục dự án được khởi đầu trong GM, nhằm tách triết học nói chung và siêu hình học nói riêng ra khỏi huyền học và sự sùng đạo thuần tình cảm. Bởi những gì được miêu tả trong PPLTTT như là “khái niệm toàn hoàn vũ” hay mối quan hệ của nhận thức với các cứu cánh thiết yếu của nhân loại để làm mỗi ngon cho huyền học và tình cảm sùng đạo. Phạm vi dự án hay “lãnh địa của triết học” được xác định trong L thành bốn câu hỏi: (a) Tôi có thể biết gì? (b) Tôi phải làm gì? (c) Tôi có thể hy vọng gì? (d) Con người là gì? Ba câu hỏi đầu trong PPLTTT là những câu hỏi về “những mối quan tâm của lý tính”, song trong L chúng cùng nhau tạo nên lãnh địa của triết học, bao gồm Siêu hình học, Đức lý, Tôn giáo và Nhân học.

Định nghĩa về triết học của Kant không hề giáo điều và có sự chuyển biến. Điều này là nhờ quan điểm lịch sử của ông, coi triết học như là kết quả của sự triết lý. Bởi, thậm chí với triết học phê phán, sự triết lý là không thể có tận cùng, định nghĩa về triết học luôn mở ngỏ và phụ thuộc vào sự triết lý đương thời hay của tương lai. Những câu hỏi nhằm xác định lãnh địa triết học không thể tách rời khỏi những mối quan tâm của lý tính con người, và thậm chí không thể có một câu trả lời giáo điều cho nó. Bởi lý do đó, việc đưa ra được một định nghĩa về triết học trả lời được những câu hỏi này là điều bất khả thi: một thứ triết học như thế sẽ đánh dấu chấm hết cho sự triết lý và cả cái chết cho bản thân triết học.

Như Huy dịch

Triết học phê phán [Đức: Kritische Philosophie; Anh: Critical Philosophy]

Xem thêm: Bộ chuẩn tắc, Khai minh, Lịch sử Triết học, Phán đoán, Nhận thức, Hòa bình, Triết học, Công khai, Chiến tranh

Triết học phê phán là tên gọi của dự án triết học được Kant thực hiện trong ba cuốn Phê phán: Phê phán Lý tính Thuần túy, Phê phán Lý tính Thực hành, và Phê phán Năng lực Phán đoán. Đây là phản ứng của Kant trước điều được ông mô tả như thời đại của mình: “Thời đại của chúng ta là thời đại đích thực của sự Phê phán, buộc mọi cái phải phục tùng”. Không những “tôn giáo, nhờ tính thiêng liêng của nó, và lập pháp, nhờ tính tôn nghiêm”, mà bản thân lý tính cũng phải phục tùng “trước sự kiểm nghiệm tự do và công khai” của lý tính (PPLTTT A12 [chú thích]). “Óc phán đoán đã chín muồi của thời đại là một sự kêu đòi lý tính hãy, một lần nữa, làm công việc khó khăn, vất vả nhất trong mọi công việc của nó, đó là công việc tự nhận thức

chính mình” (PPLTTT A11) và để làm điều ấy nó phải thiết lập “một phiên tòa để vừa bảo vệ những yêu sách chính đáng [của lý tính]”, một phiên tòa “nghiêm khắc nhưng công bình” (PPLTTT A 395). Việc Kant sử dụng ẩn dụ tòa án cho sự tự-kiểm thảo của lý tính không phải là ngẫu nhiên, bởi với ông, không có tòa án này thì lý tính sẽ “hầu như ở trong trạng thái tự nhiên [mông muội], và không thể đòi thừa nhận hay bảo vệ các khẳng định và các yêu sách của mình bằng cách nào khác hơn là chiến tranh” (PPLTTT A 751/ B 779). Trong khi cuộc xung đột giữa hai phái xung khắc là thuyết giáo điều và thuyết hoài nghi chỉ kết thúc khi một bên giành được phần thắng mà bên nào cũng muốn giành về cho mình và chỉ có được cuộc hưu chiến tạm thời, sự phê phán của lý tính tiến hành công việc của mình “bằng một phán quyết của tòa án phân xử đến tận gốc rễ của sự tranh biện”. Nó làm điều đó “căn cứ trên các luật lệ của riêng tòa án tối cao, một định chế có uy tín không thể nghi ngờ” (PPLTTT A 751/ B 779).

Triết học phê phán giành được các nguyên tắc nền tảng của mình không phải nhờ “phê phán các tác phẩm và các hệ thống triết học” mà là nhờ vào “quan năng lý tính nói chung” (PPLTTT A12). Nó tiến hành bằng cách “nghiên cứu về quan năng lý tính đối với mọi nhận thức thuần túy tiên nghiệm” (PPLTTT A 841/ B 869) và cách tiến hành đó là môn dự bị hay chuẩn bị cho một hệ thống các nguyên tắc của siêu hình học tương lai. Kant diễn đạt bản tính dự bị này của triết học phê phán bằng nhiều cách khác nhau: đó là một sự nghiên cứu về bộ chuẩn tắc của lý tính trước khi tổ chức nó thành một bộ công cụ; là một sự làm sáng tỏ một cách tiêu cực về lý tính trước khi trình bày nó một cách tích cực, và thậm chí còn là việc “dành chỗ cho lòng tin” (PPLTTT B 30). Nó phân biệt với thuyết giáo điều và thuyết hoài nghi ở chỗ nó không “tự cho rằng mình có sự hiểu biết trong mức độ cần thiết để có thể phán đoán khẳng định hay phủ định” mà “chỉ vạch ra rằng người ta đã khẳng quyết dựa trên một giả định vô hiệu và đơn thuần bịa đặt” (PPLTTT A 389). Nói khác đi, triết học phê phán “không xem xét vấn đề theo kiểu khách quan, trái lại, xem xét ngay cơ sở của nhận thức mà vấn đề ấy dựa vào” (PPLTTT A 484/ B 512).

Kinh nghiệm của hai thế kỷ đã qua kể từ khi các cuốn phê phán của ông được xuất bản đã được nâng đỡ một cách thuyết phục tuyên bố của Kant rằng xã hội Tây phương đã bước vào một thời đại phê phán mà trong đó không gì thoát khỏi sự phê phán. Những đối tượng của sự phê phán trải dài từ tôn giáo, đến kinh tế học chính trị, đến văn học và đã tạo ra những tổ chức hay “những tòa án” hùng mạnh của sự phê phán. Tuy vậy, ngay cả những người đương thời của Kant đã xem các yêu sách đòi thiết lập một tòa án phê phán của ông là không trung thực [disingenuous], với Hamann (1967) và Herder (1953) trong các “siêu-phê phán” của mình đã chỉ ra rằng “chủ nghĩa thuần túy” về lý tính đã xem nhẹ sự nương tựa tuyệt đối của nó vào một “định chế” đang tồn tại, tức ngôn ngữ. Thế hệ các triết gia tiếp sau như Hegel đã tin rằng lý tính đang ở trong một vị thế thích đáng để phê phán chính mình. Các triết gia về sau như Marx và Nietzsche cũng hoài nghi tương tự về “tòa án phê phán”; họ tán thành mô men phủ định, phê phán của triết học Kant trong khi lại chê trách việc ông muốn trở thành một triết gia-nhà lập pháp [luân lý]. Với họ, và cũng như với nhiều triết gia thế kỷ XX, sự phê phán phải giữ cảnh giác trước bất kỳ việc rơi trở lại nào vào thuyết giáo điều trí tuệ và có tính định chế. *Tâm thế [ethos]* này thậm chí còn quay trở lại trong sự chú giải gần đây về Kant vốn đã hạ thấp các phương diện “nền tảng” của triết học phê phán để ủng hộ cho phương pháp luận “chống-bảo căn luận” của nó.

“Phê phán Năng lực Phán đoán”:

Xuất bản năm 1790, cuốn Phê phán này tạo thành tác phẩm thứ ba trong bộ ba Phê phán, đây là cuốn được Kant tuyên bố là “đã hoàn tất được toàn bộ công cuộc phê phán của mình”. Việc ông muốn nói gì qua tuyên bố này quả rất gây tranh cãi. Cuốn Phê phán thứ ba này có thể được xem như văn bản đã kết hợp được hai lĩnh vực hoàn toàn đối lập nhau là lĩnh vực Tự nhiên và lĩnh vực Tự do vốn được bàn trong triết học lý thuyết của cuốn Phê phán thứ nhất và trong triết học thực hành của cuốn Phê phán thứ hai. Hoặc có lẽ nó là văn bản đã hoàn tất bàn luận về quan năng của giác tính trong cuốn Phê phán thứ nhất, và quan năng lý tính trong cuốn Phê phán thứ hai bằng một bàn luận về quan năng phán đoán; hay nói khác đi, là quan năng của sự vui sướng và không-vui sướng. Thậm chí có lẽ cuốn Phê phán thứ ba này đã hoàn tất

công cuộc phê phán chỉ đơn giản bằng cách thêm một bàn luận phê phán về năng lực phán đoán thẩm mỹ về sở thích vào các bàn luận về các phán đoán lý thuyết và phán đoán thực hành đã được trình bày trong hai cuốn Phê phán đầu. Điểm đặc trưng là hai phần dẫn nhập cho cuốn PPNLPĐ (phiên bản gốc, dài hơn lúc đầu đã bị loại bỏ vì quá dài và sau này được xuất bản riêng) có thể được viện đến để cấp phép cho mọi lý giải này về tầm ý nghĩa của văn bản này trong bộ ba phê phán. Tuy nhiên, hai dẫn nhập ấy cũng vượt xa hơn để thể hiện một sự lý giải bao quát hơn, bao hàm mọi chủ đề ở trên và các chủ đề khác nữa.

Cần phải nhớ rằng thực ra PPNLPĐ gồm hai phê phán, mỗi phê phán gồm một phân tích pháp và một biện chứng pháp của riêng nó: phê phán đầu là một phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ về sở thích; phê phán thứ hai là phê phán năng lực phán đoán mục đích luận. Thế nên, trước khi có thể đưa ra bất kỳ quyết định dứt khoát nào về vị trí của cuốn Phê phán thứ ba trong bộ ba Phê phán này, cần phải xác định được cái gì khó hiểu trong sự tổ chức bên trong của cuốn này. Manh mối để giải quyết cả hai vấn đề này đã được đưa ra trong nhan đề của nó: đây là một phê phán về năng lực phán đoán (*Urteilkraft*), hay một phê phán về năng lực tạo ra các phán đoán của chúng ta. Trên phương diện ấy, cuốn Phê phán này đề cập đến cái được xem là đương nhiên trong hai Phê phán trước. Chúng giả định rằng việc tạo ra các phán đoán lý thuyết và thực hành là có thể có, và bắt đầu biện minh những điều kiện cho khả thể này. Tuy nhiên, cuốn Phê phán thứ ba nghiên cứu những điều kiện khả thể không phải của các phán đoán lý thuyết và phán đoán thực hành mà là của chính bản thân phán đoán. Nó làm điều này bằng một sự phân tích về hai hình thức năng lực phán đoán đặc biệt khó hiểu: năng lực phán đoán thẩm mỹ về sở thích và năng lực phán đoán mục đích luận.

Hai hình thức năng lực phán đoán này khó hiểu ở chỗ chúng không giả định việc phải mang lại một quy luật hay một điều kiện cho sự tổng hợp của một cái đa tạp. Vì thế, chúng có vẻ biểu thị một thao tác của quan năng phán đoán riêng biệt, và có lẽ có trước, quan năng phán đoán đã được phân tích trong hai cuốn Phê phán đầu. Kant chính thức tuyên bố sự phân biệt này dựa vào sự khác biệt giữa năng lực phán đoán xác định và năng lực phán đoán phản tư: cái trước thấu gồm một cái đa tạp của trực quan vào dưới một khái niệm hoặc một quy luật do giác tính mang lại; cái sau khám phá quy luật của nó trong quá trình phản tư về cái đa tạp được trình ra cho nó. Kant cho rằng tiến trình phản tư này có thể được xem như nằm tại nguồn gốc của chính các phạm trù; tức là, năng lực phán đoán xác định có lẽ là một giống [*species*] của một loài [*generic*] phán đoán phản tư. Hơn nữa, tiến trình này của năng lực phán đoán phản tư không tách rời khỏi kinh nghiệm về sự vui sướng, tức kinh nghiệm hiện diện rõ rệt trong phán đoán phản tư, và thậm chí Kant còn ngụ ý rằng có đôi lúc kinh nghiệm này còn đi kèm với phán đoán xác định nhưng lúc này đã trở nên quen thuộc và không đáng lưu ý (PPNLPĐ § VI).

Mối quan hệ được ngụ ý ở đây giữa năng lực phán đoán và sự vui sướng có nhiều hàm ý đặc biệt và thú vị. Trước hết, nó gọi ra một quan niệm được mở rộng về trí tưởng tượng, một năng lực không còn đóng vai trò như một sự trung gian cho trực quan và giác tính, như đơn thuần tạo điều kiện thuận lợi cho sự tổng hợp như trong cuốn Phê phán thứ nhất nữa, mà bây giờ đã nằm ngay tại gốc rễ của cả hai quan năng ấy. Hai là, việc du nhập sự vui sướng vào sự đánh đồng này sẽ chỉ ra một mối quan hệ mới giữa chủ thể nhận thức và những đối tượng của nhận thức và các phán đoán của nó. Chủ thể này không còn là “cái Tôi” thông giác trừu tượng nữa mà đã được nhập thể [*embodied* – có thân xác], tức một bộ phận sống của tự nhiên. Xuyên suốt phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ”, Kant nói đi nói lại về “cảm xúc của sự sống” được sự vui sướng làm gia tăng và bị sự không-vui sướng làm suy giảm, một cảm xúc vốn là một bộ phận không thể thiếu của bản tính con người. Sự phân tích về sự vui sướng và sự không-vui sướng của sự nhập thể trong Tự nhiên được mô tả trong “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” có thể được bổ sung bằng một sự phân tích về bản thân Tự nhiên, tức về một giới tự nhiên mà con người là một bộ phận, được tiến hành trong phần “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận”. Hai phần này của cuốn PPNLPĐ có thể được đọc như giúp ta tiếp cận kinh nghiệm khơi nguồn của phán đoán, một kinh nghiệm trong đó một chủ thể sống động, có thân xác đang dần thân vào thế giới của mình. Chính chủ thể hữu hạn, có thân xác này đã thông qua trí tưởng tượng để sống trải quá khứ, hiện tại và tương lai, và kinh nghiệm sự vui sướng và không vui sướng của các phán đoán của mình.

Trong PPNLPĐ, mỹ học [aesthetic] không còn chỉ gồm cảm năng được trình bày trong cảm năng học [aesthetic] của PPLTTT, cũng không bị hạn chế vào sự phân tích về kinh nghiệm của ta về các tác phẩm nghệ thuật nữa, mà thay vào đó, mỹ học khảo sát vị trí của thể xác trong tự nhiên và những sự vui sướng và không vui sướng kéo theo của nó. Phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” xem xét mối quan hệ này với tự nhiên bằng một phân tích về các phán đoán về sở thích nhấn mạnh vai trò của kinh nghiệm “chủ quan” của trí tưởng tượng và năng lực phán đoán phản tư trong sự vui sướng, trong khi phần “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận” xem xét vai trò của kinh nghiệm “khách quan” của trí tưởng tượng và năng lực phán đoán phản tư trong tính hợp mục đích (*Zweckmässigkeit*) vốn được ta áp đặt cho Tự nhiên. Cùng nhau, cả hai phần này trình bày một nghiên cứu về giới tự nhiên và vị trí của con người bên trong giới tự nhiên, điều này vượt rất xa khỏi khung cơ cấu đối lập xuyên suốt một số phần của cuốn Phê phán thứ nhất và xuyên suốt toàn bộ cuốn Phê phán thứ hai.

“Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” đi theo cấu trúc của các Phê phán trước một cách lỏng lẻo với một học thuyết về các yếu tố và một học thuyết về phương pháp. Học thuyết về các yếu tố cũng được phân chia tương tự thành một phân tích pháp và một biện chứng pháp. Tuy nhiên, sự trình bày lập luận được tiến hành bằng một sự đối lập không/ cũng không vốn đặt đối lập một lập luận được rút ra từ lý thuyết về sở thích của Anh (Burke, Hutcheson, Hume và Kames) với lập luận được rút ra từ lý thuyết mỹ học Đức (Baumgarten). Đi theo sơ đồ của bảng các phạm trù, Kant khẳng định rằng không giống như những lập luận của các truyền thống cạnh tranh khác, “Chất” của phán đoán về sở thích là không có sự quan tâm. “Lượng” của phán đoán là tính phổ quát, phân biệt nó với việc thiếu tính phổ quát trong lý thuyết về sở thích [của Anh], và với tính phổ quát thuần lý của truyền thống mỹ học [của Baumgarten]. Không giống như trong lý thuyết về sở thích, “Tương quan” của một phán đoán về sở thích là “tính hợp mục đích”, nhưng, cũng không giống như trong lý thuyết mỹ học, bây giờ nó là tính hợp mục đích không có mục đích. Tương tự, “Tình thái” của một phán đoán về sở thích là tính tất yếu, phân biệt nó với lý thuyết về sở thích, nhưng đây cũng không phải là tính tất yếu thuần lý của một sự hoàn hảo được tri giác một cách mù mờ như lý thuyết mỹ học khẳng định.

Phần thứ hai của phân tích pháp xem xét cái cao cả, được phân chia dựa theo cái cao cả toán học và cái cao cả năng động. Trong khi cái đẹp khơi ra sự vui sướng một cách trực tiếp, thì cái cao cả lại nảy sinh từ việc vượt qua một kinh nghiệm không vui sướng ban đầu. Theo sau phần này là một diễn dịch những phán đoán thẩm mỹ về sở thích, viện đến nhiều nguồn suối biện minh có thể có khác nhau cho tính phổ quát và tính tất yếu riêng có của các phán đoán này, nhất là các nguồn suối biện minh như cảm quan chung (*sensus communis*), “tiếng nói phổ quát”, và một cơ sở [cơ chất] siêu cảm tính. Phần “Biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ” gồm một sự trình bày về nghịch lý của nguyên tắc về sở thích, với chính đề phát biểu rằng phán đoán về sở thích không đặt cơ sở trên các khái niệm; phản đề phát biểu rằng nó đặt cơ sở trên các khái niệm (§ 56). Nghịch lý được “giải quyết” dựa vào các kết quả của phân tích pháp, bằng việc tuyên bố rằng phán đoán thẩm mỹ về sở thích dựa vào một khái niệm bất định hay vô-quy định. Cuối cùng, đi theo một số bình luận thú vị về cái đẹp như một biểu trưng cho luân lý, Kant đưa ra một vài tư tưởng về việc dạy sở thích bằng một học thuyết về phương pháp.

Căn cứ vào hầu hết các lý giải về cuốn PPNLPĐ, người đọc hẳn sẽ nghĩ rằng cuốn sách kết thúc với phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ”; thực tế, đây mới chỉ là nửa phần đầu, và còn cả phần “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận” theo sau nó. Phần này bị lãng quên một cách bất công, bởi nó là một trong những văn bản thú vị nhất, thách thức nhất và trọn vẹn nhất trong các văn bản sau này của Kant. Phân tích pháp chứng minh cho một sự giải thích mục đích luận về tự nhiên như đối lập với một sự giải thích cơ giới, nhưng cũng làm rõ những điều kiện nghiêm ngặt mà nó phải đáp ứng. Những điều này dẫn đến việc cho rằng mục đích luận chỉ có thể được xem xét như một phương thức phán đoán, và tính hợp mục đích trong tự nhiên chỉ có thể được xem xét *như thể* nó khách quan. Trên phương diện này, Kant chuẩn bị giải pháp của mình cho nghịch lý được bàn đến trong biện chứng pháp giữa chính đề xem mọi sự vật vật chất như được tạo ra dựa theo các quy luật cơ giới, với phản đề xem một số sự vật vật chất như cần phải có một tính nhân quả khác biệt, tức tính nhân quả hợp mục đích.

Nghịch lý này được “giải quyết” bằng cách xem cả chính đề lẫn phản đề như các nguyên tắc về sự phản tư. Phần rộng hơn của “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận” được dành để trình bày phương pháp, hay sự sử dụng năng lực phán đoán mục đích luận như một phương sách có tính phương pháp luận để mở rộng nhận thức của ta về tự nhiên. Trong những sự phản tư kế tiếp về tự nhiên và phán đoán, Kant bàn về sự khác biệt giữa hệ thống tự nhiên của Epicur và của Spinoza, cũng như phân tích lịch sử như sự đào luyện văn hóa. Ông kết thúc bản văn ấy bằng những sự phản tư liên tục về thần học-vật lý và thần học-đạo đức học, và bằng việc lặp đi lặp lại những phê phán trước đây của mình về các chứng minh bản thể học và vũ trụ học cho sự hiện hữu của Thượng đế.

Hai cuốn Phê phán đầu đều giả định một vị trí đặc thù cho con người trong tự nhiên, hoặc đối lập với nó như chủ thể với khách thể, hoặc cư ngụ một cách không dễ dàng trong cả lĩnh vực tự nhiên và lĩnh vực trí tuệ. Trong PPNLPĐ, vị trí của con người trong tự nhiên được trình bày phức hợp hơn nhiều với việc du nhập các chủ đề về sự vui sướng, sự nhập thể, trí tưởng tượng và năng lực phán đoán. Sự đối lập xuyên suốt hai cuốn phê phán đầu giữa cái khả giác và cái khả niệm đã bị phá vỡ và được thay thế bằng một mô tả phức hợp về sự tự-định vị trí của ta trong tự nhiên và trong lịch sử. Phương diện tư tưởng này của Kant đã nắm bắt được trí tưởng tượng của nhiều độc giả của ông, từ Goethe, đến Nietzsche, cho đến sự tập trung đương thời của sự quan tâm có tính phê phán vào cuốn Phê phán thứ ba này. Thực ra, việc nó đánh dấu sự hoàn tất công cuộc phê phán chính xác theo nghĩa nào vẫn còn mở ngỏ cho sự lý giải. Có lẽ người ta thậm chí còn có thể lập luận rằng cuốn PPLTTH và cuốn PPNLPĐ đánh dấu những sự phát triển riêng biệt và không thể hòa giải giữa các xu hướng đã thấy trong cuốn PPLTTT, và cuốn PPNLPĐ đánh dấu việc Kant đổi hướng khỏi xu hướng nhị nguyên luận trong triết học phê phán vốn đã được xem như một cực điểm bất lợi trong cuốn PPLTTH.

“Phê phán Lý tính Thực hành”: Xuất bản năm 1788, cuốn *Phê phán* này là văn bản thứ hai trong bộ ba Phê phán và là cuốn thứ hai trong ba tác phẩm thời kỳ chín mươi trong triết học luân lý của Kant. Trước nó là cuốn *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về Đức lý* xuất bản năm 1785 và sau nó là cuốn *Siêu hình học Đức lý* xuất bản năm 1797. Như với cuốn PPLTTT, cuốn PPLTTH đi theo một phương pháp trình bày tổng hợp, đi từ các nguyên tắc luân lý qua quy luật luân lý đến sự tự do. Trong sự biện minh về các định đề về Thượng đế, Tự do và tính Bất tử, nó đưa ra một hứa hẹn được nói trong Lời tựa thứ hai cho cuốn PPLTTT “tôi phải dẹp bỏ nhận thức [sai lầm] đi để dành chỗ cho lòng tin” (PPLTTT B30). Cuốn này đi theo sự tổ chức của văn bản phê phán đã được Kant xác lập trong cuốn PPLTTT, với một “Học thuyết về các Yếu tố của Lý tính thuần túy thực hành”, theo sau bằng một “Học thuyết về Phương pháp của lý tính thuần túy thực hành”. Như trong cuốn PPLTTT, “Học thuyết về các Yếu tố” được phân thành một phân tích pháp và một biện chứng pháp. Cái đầu bắt đầu bằng việc định nghĩa về một nguyên tắc thực hành như một “sự quy định phổ biến đối với ý chí”, phân biệt như các châm ngôn, nếu có giá trị hiệu lực chủ quan, và như các quy luật nếu có giá trị hiệu lực khách quan.

Chương I [Phần I, Quyển I] của cuốn PPLTTH bắt đầu bằng 8 định lý xác lập bản tính của các nguyên tắc thực hành, khách quan bằng một sự luận chiến chống các nguyên tắc của phán đoán luân lý – tức, hạnh phúc, cảm xúc luân lý, sự hoàn hảo – vốn được các triết gia trước Kant ủng hộ. Sau khi xác lập cơ sở cho quy luật luân lý trong sự tự do, và mối quan hệ của nó với tính tự trị và mệnh lệnh nhất quyết, Kant tiến hành một diễn dịch về các nguyên tắc dựa vào tính nhân quả của quy luật luân lý “trong một thế giới khả niệm (tính nhân quả bằng Tự do)” (tr. 49, tr. 50). Trên cơ sở này, Kant trình bày một “bảng các phạm trù của sự tự do”, bảng này cũng được tổ chức dựa theo sơ đồ quen thuộc gồm Chất, Lượng, Tương quan và Tình thái (PPLTTT, tr. 66, tr. 68-69). Theo sau phần này là một mục thú vị bàn về “Điện hình luận của năng lực phán đoán thuần túy thực hành”, mục này tương ứng với mục bàn về thuyết niệm thức trong PPLTTT, rồi ông tiếp tục trình bày chương then chốt là “Về những động cơ của lý tính thuần túy thực hành”. Ở đây, Kant bàn về cảm xúc tôn kính quy luật luân lý như một phương cách tự-quy định của ý chí, và đưa ra sự phân biệt quan trọng giữa hành động dựa theo bốn phạm với hành động xuất phát từ bốn phạm, xem cái sau như hành động với sự tôn kính quy luật.

Phần “Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành” tập trung vào những định nghĩa

ngịch lý về sự thiện tối cao, được trình bày dựa theo sự đối lập giữa phái Epicure và phái Khắc kỷ. Điều này được biến thành những lập trường đối lập về việc liệu lòng ham muốn hạnh phúc có phải là động cơ cho các châm ngôn của đức hạnh hay không, hoặc các châm ngôn của đức hạnh có phải là nguyên nhân có hiệu lực cho hạnh phúc (PPLTTH, tr. 114, 117-118). Kant tách xa khỏi sự đối lập này bằng cách tuyên bố rằng cả hai nguyên tắc đều giả định “sự hiện hữu trong thế giới cảm tính là cách thức hiện hữu duy nhất của một hữu thể có lý tính” (tr. 114, 119). Sau đó, điều này dẫn đến mục “Về các định đề của lý tính thuần túy thực hành nói chung”, phần này nảy sinh từ sự hiện hữu của quy luật luân lý: các định đề gồm tính bất tử (cung cấp sự kéo dài [sự sống] cần thiết cho việc thực hiện trọn vẹn quy luật luân lý), sự tự do (đáp ứng các điều kiện cho sự độc lập với tính cảm giác và sự quy định trí tuệ của ý chí), và Thượng đế (như điều kiện cần cho một thế giới khả niệm và sự Thiện-tối cao) (tr. 132, tr. 137). Sau đó, các định đề được cho là thỏa mãn trên phương diện thực hành các đòi hỏi của lý tính mà sự mở rộng tư biện của nó đã bị “Biện chứng pháp siêu nghiệm” của cuốn PPLTTT hạn chế nghiêm ngặt. Văn bản này được hoàn tất trong học thuyết về phương pháp bằng một số bình luận về sự mở rộng ảnh hưởng của lý tính thực hành, hay “biến lý tính thực hành khách quan thành lý tính thực hành chủ quan” (tr. 151, tr. 155).

Từ rất nhiều phê phán và bình giải về PPLTTH, tôi chọn ra một đoạn văn cực kỳ có tính gợi ý và rất có sức thuyết phục từ cuốn The Gay Science [Khoa học Vui tươi] của Nietzsche:

Và, bạn tôi ơi, lúc này đừng nói với tôi về Mệnh lệnh nhất quyết! – Chữ này cù vào tai tôi, và tôi phải bật cười to, dầu có mặt một người nghiêm chỉnh như bạn: [bởi] qua đó tôi nhớ đến lão già Kant, người đã – cũng lại là một điều rất nực cười nữa! – giành được “vật tự thân” bằng mưu ma chước quỷ, và như một hình phạt cho điều ấy, “mệnh lệnh nhất quyết” đã rón rén đi vào trong trái tim lão, khiến lão quay trở lại với “Thượng đế”, “Linh hồn”, “Tự do” và “tính Bất tử”, giống như một con cáo đi lạc trở lại vào cái cũi của mình: – dầu nó vốn đã có đủ sức mạnh và sự tinh khôn để phá tung cái cũi ấy!” (Nietzsche, 1882)

“Phê phán Lý tính Thuần túy”:

Được xuất bản lần đầu năm 1781, và ấn bản lần hai được chỉnh sửa đáng kể, xuất bản năm 1787. Ấn bản đầu được gọi là Ấn bản A, bản hai là Ấn bản B. Cuốn Phê phán này được viết hơn 10 năm, và được tiếp tục bằng cuốn PPLTTH năm 1788 và cuốn PPNLPĐ năm 1790. Ngoài những điều khác, cuốn này trình bày những phản tư thời kỳ chín muồi của Kant về siêu hình học, nhận thức luận, vũ trụ học, tâm lý học và thần học, và đã trở nên nổi tiếng như văn bản đặt nền tảng cho “triết học phê phán” và “triết học siêu nghiệm”. Nó là một trong những văn bản được lý giải nhiều nhất trong lịch sử triết học, và đặt ra nghị trình cho nhiều sự phát triển về sau. Những rào cản để đi vào văn bản do chính văn bản đặt ra, như chính Kant thừa nhận, là rất khó vượt qua, nhưng không nên thổi phồng quá. Bởi lẽ, chương ngại chính đối với người đọc đương thời là ở sự tổ chức các nội dung theo một cách không quen thuộc, thường dẫn đến việc thấy rừng nhưng không thấy cây, nên mục này sẽ tập trung vào tham vọng tổng thể của văn bản, và vào những cách thức mà các bộ phận của nó được khớp lại với nhau. Bạn có thể tìm được các thông tin chi tiết hơn về các bộ phận của PPLTTT trong các mục từ khác (đặc biệt xin xem thêm Khái niệm, Vũ trụ học, Trực quan, Siêu hình học, Nguyên tắc, Tâm lý học, Lý tính, Thần học, Giác tính).

Trên nhiều phương diện, PPLTTT là một văn bản hai mặt, một mặt nhìn ngược trở lại truyền thống triết học và một mặt nhìn về phía trước đến những phát triển mới trong cả triết học lẫn khoa học tự nhiên. Đây chính là nguyên nhân giải thích không những cho việc hòa trộn các thuật ngữ truyền thống và thuật ngữ hiện đại và những sự phân biệt xuyên suốt văn bản – như “sự thống nhất siêu nghiệm của thông giác”, cụm từ này nối kết thuật ngữ “siêu nghiệm” của triết học kinh viện với thuật ngữ “thông giác” hiện đại – mà còn cho cả những chủ đề và sự tổ chức của nó. PPLTTT đưa ra một học thuyết truyền thống về các phạm trù, nhưng đặt cơ sở cho chúng trên cái cogito hiện đại hay chủ thể tư duy. Nó lấy một khái niệm triết học truyền thống như [khái niệm] bản thể và làm việc lại với khái niệm này để biện minh cho vật lý học của Newton. Nó tuyên bố một “cuộc cách mạng Copernicus” trong triết học, đề xuất rằng “các đối tượng phải tuân theo nhận thức của ta”, và rồi thận trọng trình bày những kết quả ấy dưới

lớp vỏ của một khảo luận siêu hình học truyền thống. Một sự đánh giá về những điều mỉa mai này, một điều mà bản thân Kant rất có ý thức, có thể giúp ta nhận được đáng kể sự vui sướng từ văn bản; nếu ta không đánh giá được chúng, văn bản có thể nhanh chóng trở thành một gánh nặng.

Trong SL, Kant đã mô tả kế hoạch của PPLTTT như “được tiến hành theo lối tổng hợp” (tr. 263, tr. 8), nghĩa là “cấu trúc của một quan năng nhận thức riêng biệt” được trình bày trong “sự nối kết tự nhiên” của nó. Ta thấy rõ điều này từ các nội dung của cuốn PPLTTT theo sau phần Lời tựa và lời Dẫn nhập, nội dung này được trình bày một cách có hệ thống trong Bảng 3.

Sự phân chia cấu trúc cơ sở này là giữa học thuyết siêu nghiệm về “các yếu tố” và về “phương pháp”. Nghĩa của các thuật ngữ “siêu nghiệm” và “học thuyết” hoàn toàn không cố định trong các trước tác của Kant, nhưng ở đây chúng có nghĩa là dạy về các yếu tố và phương pháp không được rút ra từ kinh nghiệm thường nghiệm. Tự nó, sự phân biệt giữa các yếu tố và phương pháp bắt nguồn từ các bộ phận của tu từ học cổ điển, tức “sự phát minh”, hay sự khám phá các yếu tố cơ sở của một lời nói; “sự sắp xếp”, tức sự tổ chức của chúng trong một lời nói; và “sự trình bày”, tức đưa ra và trình bày lời nói. Ramus đã sử dụng một biến thể của sơ đồ này để tái tổ chức lại lôgic học của Aristoteles bằng cách nối kết các bộ phận của tu từ học lại với nhau như “phương pháp”, tập trung vào sự phát minh và sự sắp xếp (Xem Ong, 1983). Nơi Kant, sơ đồ này được chồng lên trên một sự tổ chức theo truyền thống Aristoteles hơn. Học thuyết về phương pháp của ông quan tâm đến sự sắp xếp các yếu tố của lý tính thuần túy đã được khám phá trong học thuyết về các yếu tố thành một “hệ thống hoàn tất của lý tính thuần túy”. Học thuyết về các yếu tố, tạo thành phần chính của PPLTTT, quan tâm đến sự phát minh ra các yếu tố cơ sở của nhận thức vốn có thể được sắp xếp và trình bày một cách có hệ thống bằng phương pháp.

PPLTTT sẽ đứng vững hoặc sụp đổ với sự đánh giá về học thuyết về các yếu tố, tức học thuyết trình bày những yếu tố cơ sở, không thể được rút ra từ đâu nữa của kinh nghiệm. Tuy vậy, nó cũng cho thấy một vài khó khăn, nhất là tính cách đa âm [polyphonic] của nó: nó chứa đựng nhiều sự khớp nối bên trong, phức hợp, thường chồng lấn và xung đột nhau, và nhiều hướng đặt vấn đề. Phần thứ nhất bàn về “Cảm năng học siêu nghiệm” và hai phần của phần thứ hai về “Lôgic học siêu nghiệm” có thể được đọc như sự phân tích về các bộ phận của một “quan năng nhận thức”, bắt đầu với cảm năng và trực quan của nó về các đối tượng, rồi chuyển đến giác tính và sự sử dụng các khái niệm của giác tính trong việc tạo ra các phán đoán về các đối tượng đã được trực quan, rồi sau đó đến lý tính và những suy luận của lý tính từ, và vượt khỏi, các phán đoán ấy. Các mục giống vậy cũng có thể được đọc như sự phân tích về một hình thức riêng của phán đoán trong đó vị từ mở rộng nghĩa của chủ từ của nó và nó làm vậy theo những cách có thể được cho là phổ quát và tất yếu. Bởi lẽ, để “những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm” như thế có thể có được, thì điều cần thiết là cả những điều kiện không gian và thời gian của kinh nghiệm, cũng như những khái niệm của nó, phải tỏ ra có giá trị hiệu lực phổ quát và tất yếu, tức một giá trị hiệu lực được Kant xác lập dựa trên một sự biến đổi có tính đặc trưng của riêng mình về cái *Cogito* hay cái “Tôi tư duy” của Descartes.

Hai cách đọc này về học thuyết về các yếu tố hoàn toàn không tạt cạn được hết mọi khả thể; những mục giống nhau cũng có thể được đọc như một sự giải cấu [deconstruction] siêu hình học truyền thống, nhưng ít nhất là theo hai cách. Có lẽ thuyết phục nhất là đọc nó như một phân tích phê phán, có hệ thống về truyền thông siêu hình học ngự trị do Christian Wolff (1719) xác lập. Theo cách đọc này, Phân tích pháp siêu nghiệm thay vị trí của siêu hình học phổ quát hay bản thể học, còn ba bộ môn của siêu hình học chuyên biệt – tâm lý học, vũ trụ học và thần học – phải phục tùng trước sự nghiên cứu phê phán trong Biện chứng pháp siêu nghiệm. Cuối cùng, và có lẽ ít thuyết phục hơn, toàn bộ học thuyết về các yếu tố có thể được đọc như một sự làm lại có tính hiện đại về bộ *Organon* của Aristoteles, trong đó Cảm năng học siêu nghiệm thay chỗ cho *The Categories* [các Phạm trù] bằng cách đưa ra các yếu tố cơ sở của nhận thức: Phân tích pháp siêu nghiệm thay chỗ cho *Of Interpretation* [Bàn về lý giải] và có lẽ cho cả *Prior and Posterior Analytics* [Phân tích pháp I và II] với phần nghiên cứu của nó về phán đoán; và Biện chứng pháp siêu nghiệm thay chỗ cho *Topics* [các Chủ đề] và *Sophistical*

Mỗi cách đọc ấy đều có phần đúng, hợp tất cả mọi cách đọc ấy lại thì đúng nhiều hơn, nhưng chúng vẫn không tát cạn dây quan tâm được trình bày trong “Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố”. Tất cả chúng, ở những mức độ khác nhau, đều ảnh hưởng đến những lập luận chung và riêng, và trên phương diện này góp phần cho sự quyến rũ miên viễn của nó với những người lý giải. Chúng thường thể hiện sự khéo léo rất tài tình (nếu không nói là quá đáng) khi dùng hướng đặt vấn đề này chống lại hướng đặt vấn đề khác (phiên bản “quan năng nhận thức” là một mục tiêu ưa thích). Tuy nhiên, sự khéo léo của những sự thao diễn ấy và việc chúng quan tâm đến cốt lõi tinh tế của lập luận lại thường làm mờ đi tính đơn giản trong sự trình bày của Kant.

Đường hướng lập luận chung của Kant có thể được biến biệt dưới nhiều sự biến đổi chủ đề khác nhau. Ông đi theo Baumgarten trong việc phân chia các yếu tố của kinh nghiệm thành *aestheta* và *noeta* , tức sự vật được cảm giác và sự vật được nhận thức, tương ứng với phần “Cảm năng học siêu nghiệm” và “Lôgic học siêu nghiệm”. Cái trước xem xét những cách thức đối tượng được trực quan, và cho rằng điều này diễn ra được là nhờ các mô thức không gian và thời gian. Hai mô thức này không đơn thuần chủ quan và cũng không phải là đặc tính của các đối tượng, mà chúng là những điều kiện tất yếu cho kinh nghiệm sơ khởi của ta về thế giới. Theo sau phần này là sự phân mục đầu tiên của “Lôgic học siêu nghiệm”, tức “Phân tích pháp siêu nghiệm”. Mục này trình bày các yếu tố khả niệm của kinh nghiệm của ta, và có hai hướng lập luận cơ bản. Một hướng, cấu thành “Phân tích pháp các khái niệm”, sẽ rút ra một nhóm “các khái niệm thuần túy của giác tính” từ nhiều hình thức phán đoán lôgic khác nhau, và biện minh cho tính cách nền tảng, tiên nghiệm (tức không được rút ra từ kinh nghiệm) của chúng xét như các yếu tố bằng một sự diễn dịch. Hướng thứ hai, được trình bày trong phân tích pháp các nguyên tắc, tìm kiếm những phương cách làm cho các phạm trù thích ứng với những điều kiện không gian và thời gian của trực quan của ta về các đối tượng, thông qua thuyết niệm thức và nhóm các nguyên tắc tương ứng với mỗi phạm trù.

Bài học cơ sở của cảm năng học siêu nghiệm và phân tích pháp siêu nghiệm được tóm tắt trong PPLTTT A 158/ B 197 là “những điều kiện cho *khả thể của kinh nghiệm* nói chung cũng là những điều kiện cho *khả thể của những đối tượng của kinh nghiệm*”. Điều này chỉ đơn giản nói rằng chúng ta có thể kinh nghiệm các đối tượng mà ta có khả năng kinh nghiệm mà thôi, tức những gì xuất hiện ra cho ta, chứ không phải những “vật tự thân” vốn được cho là vượt khỏi kinh nghiệm của ta. Do đó, những đối tượng vượt khỏi năng lực kinh nghiệm của ta đều không phải là những đối tượng chính đáng của nhận thức, thế nhưng dù gì chúng cũng rất được con người quan tâm. Trong phần mục thứ hai của “Lôgic học siêu nghiệm” có nhan đề “Biện chứng pháp siêu nghiệm”, Kant cho thấy việc ông đã nỗ lực để nói về những đối tượng như thế dựa vào kinh nghiệm của ta là không nhất quán từ bên trong như thế nào. Chẳng hạn, các nỗ lực của tâm lý học trong việc nhận thức linh hồn như thể nó là một đối tượng của kinh nghiệm sẽ dẫn đến các vòng luẩn; các nỗ lực của vũ trụ học trong việc nhận thức quy mô không gian và thời gian của vũ trụ như thể nó là một đối tượng của kinh nghiệm sẽ dẫn đến các nghịch lý; trong khi các nỗ lực của thần học trong việc chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế sẽ tỏ ra là ảo tưởng và có tính biện chứng. Thế nên, trong phần “Học thuyết về các Yếu tố”, Kant xác lập những ranh giới của kinh nghiệm, và phê phán những nỗ lực nào muốn lý luận như thể những ranh giới ấy không tồn tại. Điều này mở đường đến “Học thuyết về phương pháp” và sự trình bày của nó về cách thức lập luận và đạt được nhận thức bên trong những ranh giới được xác lập một cách có phê phán của kinh nghiệm của ta.

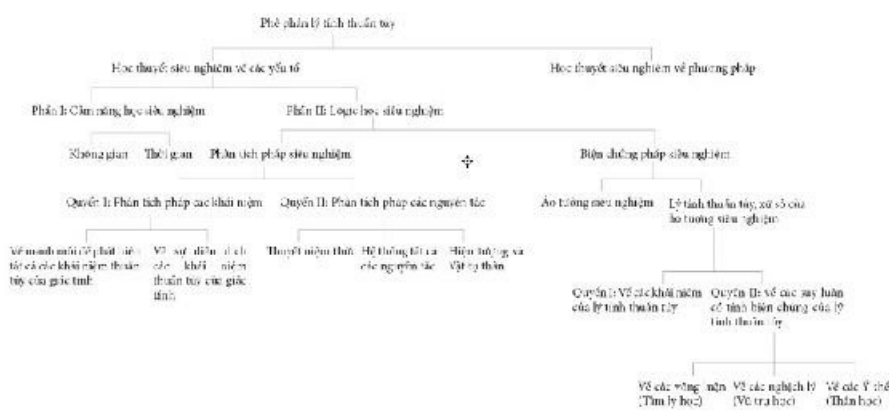
Một thú nhận được Kant ghi ra khi viết cuốn PPLTTT sẽ vén mở động cơ đằng sau công cuộc này. Điều này giống với dự án biện hộ cho siêu hình học vốn đã được thông báo trong GM: loài người bị thúc đẩy phải đặt ra những câu hỏi siêu hình học như “Tôi đến từ đâu? Nguồn gốc của vạn vật là gì?” (SN, tr. 128). Để đưa ra được bất kỳ phán đoán nào cho những câu hỏi ấy, nó cần phải được đặt vào trong lĩnh vực siêu hình học. Nhưng, lĩnh vực này không nằm ở bên ngoài, mà nằm ở bên trong chúng ta, và vì thế “phê phán của/về lý tính thuần túy đã thổi bùng ngọn đuốc vào trong màn đêm này, nhưng nó soi sáng những không gian tối tăm của sự hiểu biết

của riêng ta, chứ không phải soi sáng cho những sự vật vượt khỏi thế giới giác quan mà ta vốn không biết được” (SN, tr. 128). Hình ảnh này nắm bắt rất hay tính cách mơ hồ nước đôi của PPLTTT: ngọn đuốc soi sáng những không gian tăm tối của riêng ta, nhưng nó cũng đặt mọi thứ nằm trong những không gian ấy trước nguy cơ bị cháy. Thượng đế, thế giới và linh hồn được vén mở như những sự phóng chiếu mờ ảo của riêng chúng ta, tức là các sản phẩm của việc chính ta thiếu sự khai minh hay, theo cách nói của Kant, của “sự chưa trưởng thành do tự mình chuốc lấy” của chúng ta.

Tác động của PPLTTT có thể sánh với tham vọng của nó. Nỗ lực muốn đặt cơ sở cho những điều kiện cho khả thể của các đối tượng trong những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm đã dẫn đến những sự tổng hợp có hệ thống vĩ đại của thuyết duy tâm Đức. Nhưng, phương diện cấu tạo này của sự phê phán đã bị những nhà tư tưởng vốn thấy được tiềm năng phá hủy của nó bác bỏ, trong số đó có các nhà Hegel trẻ như Bauer, Feuerbach và Marx, và có lẽ trên hết là Nietzsche. Trong thuyết Kant triết đề của Nietzsche, Thượng đế, thế giới, linh hồn và thậm chí bản thân lý tính đều bị phê phán đến chết. Dựa vào khuynh hướng triết đề này, những cách đọc khác về PPLTTT đã nhấn mạnh vào sự biện minh triết học của nó cho khoa học (chẳng hạn, những biện minh của các nhà Kant-mới cuối thế kỷ XIX như Cohen và Rickert), vào bản thể học của nó (Heidegger và Heimsoeth), vào sự phân tích của nó về các ranh giới của giác quan (Strawson) và gần đây hơn là vào việc nó định hướng một sự hiểu biết hữu hạn bên trong thế giới và các sự kiện của lịch sử (Arendt và Lyotard).

Như Huy dịch

Bảng 3: Trình bày sơ đồ các nội dung của PPLTTT



Triết học siêu nghiệm [Đức: Transzendentalphilosophie; Anh: transcendental philosophy]

Xem thêm: Siêu hình học, Hữu [Bản] thể học, Triết học, Tổng hợp, Tiên nghiệm, Hệ thống, Siêu nghiệm

Trong PPLTTT (B 73) và PPNLPĐ (§ 36), Kant mô tả vấn đề tổng quát của triết học siêu nghiệm bằng [câu hỏi] “*làm thế nào có thể có được phán đoán tổng hợp tiên nghiệm?*”. Như thế, Triết học siêu nghiệm liên quan đến các quy tắc thống ngự những phán đoán như thế – tức những qui tắc được đem lại trong khái niệm thuần túy của giác tính – cũng như việc chỉ ra “một cách tiên nghiệm trường hợp nào mà qui tắc phải được áp dụng” (PPLTTT A 135/B 174) hay nói khác đi, đó là các nguyên tắc của phán đoán siêu nghiệm. Kant phân biệt triết học siêu nghiệm với *Phê phán lý tính thuần túy* ở chỗ cái sau [tức PPLTTT] mang lại một sự phân tích chỉ về “*những khái niệm nền tảng*”, trong khi một triết học siêu nghiệm hoàn bị nhất định phải đưa ra được “một phân tích tât cạn hết toàn bộ tri thức tiên nghiệm của con người” (A 13/B 27). Nó còn chuyên biệt hơn cả bản thể học, bởi vì nó chỉ mở rộng đến giác tính và lý tính “trong một hệ thống của các khái niệm và các nguyên tắc quan hệ với những đối tượng nói chung chứ không nghiên cứu về các đối tượng có thể được mang lại (tức Bản thể học)”, nhưng

lại tổng quát hơn Tự nhiên học (physiology) vì theo Kant, Tự nhiên học chỉ mở rộng đến giới tự nhiên hay đến với “tổng số những đối tượng được mang lại” (A 845/B 873). Triết học siêu nghiệm mang theo nó một nhiệm vụ phải trả lời các câu hỏi về các đối tượng được mang lại cho lý tính thuần túy, vì “chính khái niệm đã cho phép chúng ta đủ sức đặt câu hỏi thì cũng phải cho chúng ta khả năng trả lời những câu hỏi ấy” (A 477/B 505), cho dù câu trả lời nằm ở việc chỉ ra những giả định không thể biện minh được vốn đã hàm ý ngay trong câu hỏi.

Hoàng Phú Phương dịch

Triết học tư biện [Đức: spekulative Philosophie; Anh: speculative philosophy] → Triết học

Trình bày (sự) [Latinh: exhibitio; Đức: Darstellung; Anh: exhibition]

Xem thêm: Cấu tạo, Ví dụ điển hình, Phán đoán, Biểu tượng, Tổng hợp

Sự trình bày là chức năng của năng lực phán đoán mang lại trực quan tương ứng cho một khái niệm được cho (xem PPNLPĐ, § VIII). Có hai hình thức trình bày. Hình thức thứ nhất, trong đó trực quan tương ứng được thêm vào một cách tiên nghiệm cho một khái niệm, được gọi tên là sự cấu tạo. Hình thức thứ hai, trong đó một trực quan được trình bày cho một khái niệm thường nghiệm, được gọi là một ví dụ điển hình. Kant yêu sách rằng nếu không có sự thêm vào cơ bản này của khái niệm vào chỗ trực quan thông qua *exhibitio* [sự trình bày], thì không thể có bất cứ nhận thức nào, bởi trực quan ắt sẽ mù quáng và khái niệm ắt sẽ trống rỗng (TBSHH, tr. 325, tr. 181).

Trần Kỳ Đồng dịch

Trình bày (sự) [Đức: Darstellung; Anh: presentation]

Xem thêm: Tương tự, Cấu tạo, Cảm tính hóa, Phán đoán, Biểu tượng, Niệm thức thuyết, Tổng hợp

Trình bày là một chức năng đặc biệt của năng lực phán đoán xác định, cốt yếu ở sự trình bày (*exhibitio*) một trực quan tương ứng với một khái niệm được mang lại (xem PPNLPĐ VIII). Bản tính của sự trình bày được tiếp tục xác định trong PPNLPĐ (DN I), ở đó nó được đặt ra đối với “ba hành vi của quan năng nhận thức có tính tự khởi”. Hành vi đầu là “*sự lĩnh hội (apprehension)* cái đa tạp của trực quan”, đòi hỏi năng lực tưởng tượng; hành vi thứ hai là sự tổng hợp hoặc “*sự thống nhất tổng hợp của ý thức về cái đa tạp này trong khái niệm về một đối tượng*”; trong khi hành vi thứ ba là “*sự trình bày (exhibition)* trong trực quan về đối tượng tương ứng với khái niệm này” (tr. 220, tr. 24). Nó là một trong một chùm các thuật ngữ mà Kant sử dụng để mô tả mối quan hệ cực kỳ phức hợp giữa khái niệm và trực quan, và giúp cho sự tổng hợp của chúng có thể diễn ra.

Châu Văn Ninh dịch

Trực quan [Đức: Anschauung; Anh: intuition]

Xem thêm: Tiên nghiệm, Cảm năng học, Tiên đề (các), Mô thức, Giác quan bên trong, Toán học, Thụ nhận (tính, sự), Giác quan, Cảm năng, Không gian, Thời gian, Đối tượng siêu nghiệm

Trong truyền thống Aristoteles, quan hệ giữa nghiên cứu về nhận thức dựa trên trực quan và nhận thức dựa trên chứng minh trong *Phân tích pháp II (Posterior Analytics)* với nghiên cứu về tri giác khả niệm và tri giác cảm tính (noesis và aisthesis) trong *Bàn về linh hồn (De anima)* của Aristoteles gây cho ta khá nhiều lúng túng. Trong *Phân tích pháp II*, Aristoteles yêu sách rằng “các tiền đề tiên khởi” của nhận thức khoa học được lĩnh hội một cách trực quan, và trực quan là “nguồn suối nguyên thủy của nhận thức khoa học” (Aristoteles, 1941, 100b). Sự lĩnh hội trực quan vì thế là có tính trực tiếp, đối lập với nhận thức suy lý, được trung giới của sự chứng minh khoa học. Theo quyển *Bàn về linh hồn*, nhận thức nảy sinh từ sự trừu xuất của *noeta* ra khỏi *aistheta*, nhưng với điều kiện là các yếu tố cảm tính và khả niệm vốn được suy

tưởng một cách biệt lập không tồn tại biệt lập, hay nói như Aristoteles, “miễn sao tâm thức, cái tư duy chủ động tích cực, là những đối tượng suy tưởng của nó” (Aristoteles, 1941, 431b, 18).

Sự lúng túng trước cái truyền thống này là liệu ta phải hợp nhất cả hai nghiên cứu này về sự nhận thức hay không, và nếu thế thì bằng cách nào. Ngoài việc phủ nhận bất cứ mối quan hệ nào giữa chúng, về cơ bản ta có sẵn ba sự lựa chọn. Một đằng là phải nhấn mạnh những yếu tố Platon ở Aristoteles, và đồng nhất nhận thức trực quan trực tiếp với *noeta*, đằng khác là phải đồng nhất nhận thức trực quan với tri giác cảm tính hay *aistheta*; trong khi sự lựa chọn thứ ba là phải thiết định một nhóm các đối tượng chiếm một vị trí trung gian giữa *noeta* và *aistheta* (xem thêm Wolfson, 1962, Quyển II, tr. 156). Theo cách nói trang trọng, học thuyết của Kant về trực quan được phác thảo trong LA và được khai triển trong PPLTTT có thể được đặt trong khuôn khổ của sự lựa chọn thứ ba, nhưng nhấn mạnh đến tính chất nghịch lý của những đối tượng trung gian như vậy.

Trước Kant, Descartes và Spinoza đã phân biệt triệt để giữa hình thức trực quan và những hình thức khác của nhận thức. Mặc dù Descartes lớn tiếng trong *Những quy tắc hướng dẫn trí tuệ* (1628) rằng “không thêm chủ ý” đến “phương cách mà những thuật ngữ đặc thù đã được sử dụng mới đây trong nhà trường”, nhưng điều được tuyên ngôn gọi là “cách dùng mới của ông về thuật ngữ *trực quan* thật ra chẳng thoát ly khỏi truyền thống Aristoteles là bao. Ông phân biệt trực quan với “chứng cứ của các giác quan” và định nghĩa nó là một “khái niệm không nghi ngờ được của một trí tuệ rõ ràng và chăm chú chỉ bắt nguồn từ ánh sáng của lý tính mà thôi” (Quy tắc III). Khác với nhận thức diễn dịch, nó là trực tiếp và đơn giản, và được minh họa bởi việc các cá nhân “trực quan về sự kiện là họ đang hiện hữu, và đang suy tưởng”. Trong *Đạo đức học* (1677), Spinoza đi theo Descartes khi phân biệt ba hình thức của cái biết: nhận thức của tư kiến dựa trên các giác quan và trí tưởng tượng (theo nghĩa rộng từ *aistheta* của Aristoteles); nhận thức của lý tính dựa trên những ý niệm hay khái niệm chung (*noeta*); và cuối cùng là nhận thức trực quan trực tiếp về bản chất hình thức của các thuộc tính của Thượng đế và các sự vật nói chung (1985, tr. 475-8).

Cả Descartes lẫn Spinoza đều nghiêng về quan niệm của Platon về nhận thức trực quan, xem trọng nhận thức trực tiếp về lĩnh vực khả niệm hơn là nhận thức được trung giới của các giác quan. Trong *Luận văn về giác tính con người*, Locke đồng ý rằng nhận thức trực quan không chỉ là trực tiếp mà còn là “sáng sủa nhất và chắc chắn nhất mà thân phận mỏng manh của con người có thể có được” (Locke, 1690, tr. 272). Thế nhưng đối với Locke, nhận thức này được rút ra không phải từ *noeta* khả niệm, như nơi Descartes và Spinoza, mà từ những đối tượng của tri giác bên ngoài: “Không có cái gì chắc chắn hơn là *ý niệm* mà ta tiếp nhận từ một đối tượng bên ngoài đang ở trong ta: đó là nhận thức trực quan” (tr. 277). Nhận thức này là trực tiếp, nhưng chủ yếu hướng đến *aistheta* hơn là đến *noeta*. Khi phê phán Locke trong *Luận văn mới về giác tính con người* (hoàn thành năm 1705 nhưng đến năm 1765 mới xuất bản), Leibniz cố gắng dung hòa Descartes và Locke bằng cách đề ra những chân lý trực quan của cả sự kiện lẫn của lý tính (Leibniz, 1765, tr. 361-7), nhưng Christian Wolff, là môn sinh và là người truyền bá học thuyết của ông, lại giới hạn nhận thức trực quan vào sự trực quan trực tiếp về sự hoàn hảo của lý tính. Đến lượt nó, quan niệm này lại bị nhà “lạc giáo” của học thuyết Wolff là A.G. Baumgarten phê phán, khi ông ủng hộ nhận thức trực quan về sự hoàn hảo lý tính bằng con đường của tri giác cảm tính, một hình thức nhận thức mà ông gọi là “mỹ học”.

Học thuyết của Kant về trực quan phải được định vị bên trong nghị trình do Aristoteles xác lập. Ông vẫn nhất quán với truyền thống Aristoteles về tính chất trực tiếp, không trung giới của trực quan, nhưng đã xác lập cái nét riêng của ông về nó ở chỗ đã bác bỏ sự đối lập của nhận thức trực tiếp giữa *noeta* của các nhà duy lý với *aistheta* của các nhà duy nghiệm. Trong khi Kant xác định vị trí của trực quan ở cấp độ cảm năng hay *aisthesis* trong phần “Cảm năng học siêu nghiệm” của quyển PPLTTT (tức là, thấp hơn giác tính và lý tính), ông cũng dành cho nó một tính cách mô thức tiên nghiệm, khi xoay xở theo cách này để nhấn mạnh yếu tố cảm tính, trực tiếp trong nhận thức mà không cần theo Locke, và yếu tố mô thức, tiên nghiệm mà không cần theo Descartes. Điều căn bản là phải xác lập sự cân bằng này để thỏa mãn một trong những điều kiện chính cần có để “giải quyết vấn đề chủ yếu của triết học siêu nghiệm: Làm thế nào để

những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm có thể có được?” (PPLTTT, B 73). Những phán đoán ấy tổng hợp các khái niệm với các trực quan cảm tính, tức là với những gì tuy có tính chất dị loại với khái niệm, nhưng vẫn có một tính cách khả niệm, tiên nghiệm.

Phần lớn những yếu tố trong học thuyết của Kant về trực quan được trình bày trong §10 quyển LA. Ông bắt đầu bằng cách tuyên bố rằng “Ta không thể trực quan về những gì thuộc về giác tính... việc suy tưởng chỉ có thể có được nhờ các khái niệm phổ biến trong cái trừu tượng chứ không phải nhờ một khái niệm đặc thù trong cái cụ thể”. Ở đây, ông đồng ý với sự phân biệt chính thống giữa nhận thức trực tiếp của trực quan với nhận thức được trung giới của giác tính. Giác tính của con người chỉ có thể vận hành “một cách suy lý nhờ các khái niệm phổ biến”, nhưng với Kant, điều này không loại trừ khả thể của những giác tính và những trực quan được cấu tạo một cách khác. Những trực quan được ông xét trong §10 này chính là trực quan trí tuệ và trực quan thần thánh, cả hai đều trở lại trong quyển PPLTTT. Trực quan trí tuệ chính là một nhận thức trí tuệ, trực tiếp về những vật-tự-thân hơn là về những hiện tượng trong không gian và thời gian (PPLTTT, B307), trong khi trực quan thần thánh lại mang tính tác tạo, tạo ra những đối tượng mà nó suy tưởng chứ không phải bị kích động một cách thụ động bởi những đối tượng có sẵn theo phương cách của trực quan con người (nt).

Trong câu thứ hai của §10, Kant viết rằng “mọi trực quan của ta bị giới hạn vào một nguyên tắc nào đó của mô thức, và chỉ dưới mô thức này mà sự vật có thể được tâm trí [ta] lĩnh hội một cách trực tiếp, hay được lĩnh hội như là cái cá biệt, và không đơn thuần được quan niệm một cách suy lý nhờ các khái niệm phổ biến”. Với câu này, ông biến trực quan từ một đặc điểm phụ trợ của nhận thức thành một quan năng của nhận thức. Quan năng của trực quan có được một “nguyên tắc nào đó của mô thức” qua đó tâm trí mới có thể lĩnh hội trực tiếp tính cá biệt cụ thể của các sự vật chứ không thấu gồm chúng như là những trường hợp của các khái niệm trừu tượng và phổ biến. Trong câu này, Kant trình bày cái nghịch lý cốt lõi trong nghiên cứu của ông về trực quan: nó lĩnh hội trực tiếp các đối tượng, thế nhưng nó chỉ lĩnh hội nhờ các nguyên tắc mô thức. Tính chất này của trực quan được lặp lại trong PPLTTT: trực quan vừa là “quan hệ trực tiếp” (sic) với các đối tượng, vừa chỉ diễn ra “trong chừng mực đối tượng được mang lại cho ta” (PPLTTT A 20/B 34).

Trong câu thứ ba của LA §10, những nguyên tắc mô thức của trực quan được lộ diện ra như là không gian và thời gian, rồi chúng được tiếp tục xác định rõ hơn như là những điều kiện “theo đó cái gì đó có thể là một đối tượng của các giác quan của ta”. Cho dù trong LA, Kant liệt kê ra những thuộc tính của không gian và thời gian với tư cách là những trực quan thuần túy – chúng là “đơn nhất”, không phải “bẩm sinh” cũng “không phải được sở đắc”, vừa là những điều kiện của các cảm giác, vừa được những cảm giác ấy kích động thành hành động – ông chưa mạo hiểm đưa ra một sự chứng minh tại sao chúng là những điều kiện cho những đối tượng của các giác quan của ta. Ông chỉ làm điều này trong PPLTTT và SL bằng phương pháp phân tích và phương pháp tổng hợp. Trong phần “Cảm năng học siêu nghiệm” của quyển PPLTTT, Kant phân tích hay tháo rời cảm năng ra thành những yếu tố của nó. Ông đề nghị trước hết ta “tách riêng cảm năng ra khỏi những gì được giác tính suy tưởng bằng các khái niệm” (PPLTTT A 22/B 36). Cảm năng không còn lại gì “trừ trực quan thường nghiệm”, và từ trực quan thường nghiệm, ta lại tách riêng “bất cứ những gì thuộc cảm giác, sao cho không có gì còn giữ lại trừ trực quan thuần túy và mô thức đơn thuần về các hiện tượng”. Những cái này chính là “những mô thức của trực quan cảm tính”, đó là không gian và thời gian. Trong SL, Kant lại luận chứng theo kiểu tổng hợp từ những mô thức của trực quan đến những đối tượng của giác quan. Ông cho rằng các trực quan về các sự vật đang hiện diện không thể có được nếu không có một “cơ sở của quan hệ giữa biểu tượng của tôi với đối tượng” (§9), vốn là cái “đi trước mọi ấn tượng hiện tại qua đó tôi bị kích động bởi các đối tượng”; nếu không có các mô thức tiên nghiệm của trực quan để nối kết cái Tôi và các đối tượng của nó thì ta sẽ chẳng có kinh nghiệm nào về những đối tượng (xem thêm PPLTTT B 132).

Trong PPLTTT, Kant đưa ra những chứng minh về việc tại sao chỉ có không gian và thời gian là các mô thức của trực quan. Chứng minh mà dường như ông thấy rất thuyết phục cho rằng trong khi mọi khái niệm, ngoại trừ không gian và thời gian, đều lấy “cái gì đó có tính thường

nghiêm” làm tiền đề, thì không gian và thời gian lại có tính thuần túy và tiên nghiệm: không gian không chiếm lấy một không gian nào và thời gian không chịu một sự biến đổi nào trong thời gian (PPLTTT A 41/B 58). Luận cứ này cũng làm cho vị thế siêu nghiệm của không gian và thời gian có giá trị hiệu lực, cụ thể là: chúng là những điều kiện của kinh nghiệm về không gian và thời gian và không thể được rút ra từ cảm giác hay từ bản tính của bản thể tư duy. Luận cứ này phù hợp với quan niệm được phát biểu trong LA §10 rằng các mô thức của trực quan cung cấp “điều kiện của nhận thức cảm tính” và đi trước nhận thức cảm tính và không được rút ra từ nhận thức cảm tính. Nhưng yêu sách này lại tỏ ra không ổn với quan niệm rằng trực quan là có tính thụ động, rằng “chất liệu của nhận thức” là *được mang lại* qua các giác quan, và rằng trực quan “chỉ có thể có được bao lâu nó là khả hữu cho cái gì đó kích động giác quan của ta” (sđd.). Trực quan ở đây dường như vừa cung cấp những điều kiện *cho* cái gì đó kích động cảm năng của ta, vừa bị điều kiện hóa *bởi* cái gì đó đang kích động nó.

Tính cách nghịch lý của trực quan - như là điều kiện đồng thời bị điều kiện hóa bởi các đối tượng của giác quan - được sử dụng trong LA để ngăn cản việc các noumenon có thể được nhận thức nhờ vào các biểu tượng được rút ra từ các cảm giá”. Nó còn tiếp tục được sử dụng trong PPLTTT để tăng cường sự phê phán đối với những yêu sách rằng không gian và thời gian còn là những gì nhiều hơn các mô thức cấu trúc nên trực quan của ta. Sự phát triển sau đã hàm ý sẵn trong sự phân biệt giữa biểu tượng và cảm giác được nói đến trong LA §10, là phần dự đoán sự phân biệt có tính phê phán mấu chốt giữa hiện tượng và cảm giác trong PPLTTT. Những hiện tượng được phân chia thành cảm giác, hay “chất liệu của hiện tượng”, và “mô thức của hiện tượng”, hay không gian và thời gian. Cái sau ở trong trạng thái tiềm tàng, hay nói như Kant là “có sẵn cho các cảm giác *một cách tiên nghiệm* trong tâm trí” (PPLTTT A 20/B 34), và được kích hoạt bởi cảm giác. Bằng cách này, ý niệm về hiện tượng làm cho các mô thức của trực quan có thể được xem là đi trước cảm giác hay chất liệu của trực quan một cách *tiềm năng* (nhưng lại đi sau trong *hiện thực*). Một sự phức tạp hơn nữa nảy sinh ở đây, chính là chất liệu của trực quan được trực quan một cách trực tiếp không thể được xét như là những đối tượng tự thân, mà là đã được cấu tạo sẵn như là những hiện tượng, bởi lẽ với Kant đó chính là tiền đề: “Ta trực quan những sự vật không phải là trực quan cái gì nơi tự thân chúng, mà như chúng xuất hiện ra cho ta” (PPLTTT A 42/B 59). Điều này lại có tính chất nghịch lý, vì nó đòi hỏi rằng ta xét trực quan vừa như là nhận thức trực tiếp về các đối tượng, cụ thể là “các sự vật mà ta trực quan”, vừa như là một hiện tượng được trung giới hay “như chúng xuất hiện ra cho ta” (sđd.).

Khi viễn tượng về trực quan chuyển từ mối quan hệ giữa trực quan và các đối tượng của giác quan sang mối quan hệ giữa trực quan và giác tính, một nhóm các nghịch lý tương tự tự biểu hiện ra. Điều quan trọng sinh tử đối với dự án phê phán là các khái niệm của giác tính và các mô thức của trực quan phải được phân biệt với nhau về *loại* (generical). Trực quan tương ứng với phương diện “thụ động” hay “thụ nhận” của kinh nghiệm con người, còn giác tính tương ứng với phần đóng góp trong kinh nghiệm ấy bởi sự tổng hợp tích cực, tự khởi của thông giác. Trong khi cả hai phải được phân biệt với nhau một cách nghiêm ngặt, chúng cũng phải được nối kết trong các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm. Kant lưu ý điều này trong câu văn ngắn gọn: “Tư tưởng không có nội dung thì trống rỗng, trực quan không có khái niệm thì mù quáng” (PPLTTT A 51/ B 75), từ đó ông kết luận rằng các khái niệm phải được làm cho trở nên khả giác và các trực quan phải trở nên khả niệm mà không cần phải hoán chuyển chức năng cũng như lĩnh vực riêng của chúng [điều này được trình bày trong phần “thuyết niệm thức”, PPLTTT A138/B177].

Những kết quả được trình bày trong phần “Lôgic học siêu nghiệm” của PPLTTT cho thấy làm thế nào mà *aistheta* và *noeta* của truyền thống lại được đưa vào quan hệ mà không buộc cái này phải lệ thuộc cái kia. Theo cách này, triết học phê phán vừa tôn trọng sự phân biệt được tiếp nhận từ truyền thống Arirtoteles, trong khi vừa cải trang lại nó cho phù hợp với một học thuyết về trực quan kết hợp cả phương diện cảm tính lẫn phương diện trí tuệ.

Đinh Hồng Phúc dịch

Trực quan cảm tính [Đức: sinnliche Anschauung; Anh: sensible intuition] → Trực

quan, Cảm năng, Không gian và Thời gian

Trực quan trí tuệ [Đức: intellektuale Anschauung; Anh: intellectual intuition] → Trực quan

Trừng phạt [Đức: Strafe; Anh: punishment] → Công lý/Công bằng

Trước tác chính trị (các) [Đức: politische Schriften; Anh: political writings]

Xem thêm: Hiến pháp, Công dân thế giới (chủ nghĩa), Đào luyện [văn hóa], Chế độ Liên bang, Lịch sử, Hợp quần (tính), Nhà nước

Kant đã đưa ra nhiều bước đi hướng đến triết học chính trị trong loạt bài giảng của ông về địa lý và nhân học, nhưng chỉ qua những bài báo cho tập san ủng hộ phong trào là Khai minh *Berlinische Monatsschrift [Nguyệt san Berlin]* từ giữa thập niên 1780 thì ông mới bắt đầu phát triển một triết học minh nhiên và công khai về chính trị. Những văn bản đầu tiên có thể được bao gồm dưới tiêu đề ấy là cuốn LSPQ và KMLF năm 1784. Cái trước xem việc đạt đến một “một xã hội dân sự có thể thực thi sự công bằng một cách phổ quát”, tức nối kết “sự tự do dưới những quy luật bên ngoài” với “sức mạnh không thể cưỡng lại”, như vấn đề khó khăn nhất và vấn đề sau cùng mà nhân loại phải giải quyết. Nó báo hiệu chủ đề chính yếu trong triết học chính trị của Kant, đó là mối quan hệ giữa một hiến pháp dân sự công bằng với nền hòa bình quốc tế. Trong KMLG, Kant vận động cho một vũ đài tranh luận chính trị rộng lớn nhất có thể có, góp phần trình bày rõ về một lĩnh vực dân sự công khai cho sự bàn luận các vấn đề chính trị.

Khuôn mẫu được xác lập trong những văn bản thời kỳ tiền-cách mạng này vẫn còn thấy trong những văn bản được viết sau Cách mạng Pháp (1789), quy chiếu đến những sự kiện tại Pháp với sự nhiệt tình có phê phán. Văn bản đầu tiên là cuốn PPNLPĐ, được các nhà bình giải như Arendt (1989) và Lyotard (1991) xem như chứa đựng cốt lõi triết học chính trị của Kant trong các nghiên cứu của nó về phán đoán phản tư. PPNLPĐ cũng chứa đựng những nhận xét thú vị trong Phần II về thể chế của nhà nước và xã hội dân sự (§ 83), cũng như những phản tư về cuộc Cách mạng Pháp (§ 65). Những đóng góp xa hơn cho một triết học chính trị minh nhiên cũng được đưa ra trong LTTH (1793), và trên hết là trong HBVC (1795). Cuốn HBVC là phát biểu đáng xem xét nhất của Kant về bản tính cộng hòa của một hiến pháp dân sự công bằng, và những đóng góp của nó cho nền hòa bình thế giới; nếu được đọc cùng với những phần bàn về chính trị của SHHĐL (1797) thì sẽ mang lại một thức nhận rõ rệt về tính cách tự do nhưng chống-dẫn chủ của triết học chính trị của Kant.

Tuy nhiên, không nên giới hạn những nguồn suối cho triết học chính trị của Kant vào những khảo luận chính trị của ông. Những thức nhận chính trị [của Kant] xuyên suốt không những trong CŠSĐ và PPLTTH mà còn cả trong PPLTTT, chúng thậm chí còn thể hiện rõ trong những sự can thiệp của Kant vào các định chế chính trị, chẳng hạn như sự can dự vào trường đại học trong XPK và sự can dự vào nhà thờ trong TG. Những hàm ý của các văn bản tựa như có tính chính trị đối với sự lý giải Kant nói chung đã được đưa ra trong tác phẩm gần đây, vốn tập trung vào những gì mà Lyotard đã mô tả như là “*sự phê phán thứ tư*” về lý tính chính trị-lịch sử. Điều này mang lại một quan niệm mới mẻ không những đối với triết học luân lý và triết học lý thuyết của Kant mà còn đến cả chính trị học về sự phê phán nói chung.

Huỳnh Trọng Khánh dịch

Trước tác tiền-phê phán (những) [Đức: vorkritische Schriften; Anh: pre-critical writings]

Trong một lá thư gửi cho J. H. Tieftrunk đề ngày 13 tháng 10 năm 1797, Kant đồng ý với một đề nghị “*xuất bản một tuyển tập những trước tác nhỏ của tôi*” nhưng với điều kiện là “tôi không muốn bạn bắt đầu tuyển tập này với bất kỳ thứ gì trước năm 1770, tức là, luận án của tôi về thế giới khả giác và thế giới khả niệm” (TT, tr. 239). Với điều này, ông đã thực sự từ bỏ mọi trước tác của “*giai đoạn tiền-phê phán*” ngoài cuốn cuối cùng, cuốn LA. Đánh giá của ông về những trước tác của mình giữa năm 1746 và 1770, lên đến 25 đề mục đã xuất bản, nhìn chung

đã được thừa nhận ngầm trong giới học giả về Kant. Với một vài ngoại lệ đáng chú ý, những văn bản này gần như đã bị lãng quên, nhất là so với lĩnh vực lý giải xung quanh những văn bản phê phán; nhiều trước tác tiền-phê phán vẫn chưa được dịch [sang tiếng Anh] và vẫn là *terra incognita* [mảnh đất không được biết đến] đối với nhiều học giả về Kant.

Những lý giải của Kant quy chiếu đến những trước tác tiền-phê phán tự chúng có xu hướng trở thành những văn bản có tính tuyển chọn, dọn sạch đường cho những chủ đề sau này được phát triển trong những trước tác phê phán, như “diễn dịch siêu nghiệm”, “tính nhân quả” hay “phán đoán”. Việc sử dụng những văn bản này mang theo nó nguy cơ là giới hạn sự lý giải chúng vào việc minh họa một chủ đề lý giải được ưa thích đặc thù nào đó. Dù với ý nguyên tốt nhất, thì cũng khó mà tìm được một khung phân loại bao quát được tính đa dạng của những trước tác tiền phê phán. Tuy vậy, có một nhóm những chủ đề lặp đi lặp lại, có thể được tập hợp dưới vấn đề chung về điều kiện và tương lai có thể có cho siêu hình học.

Nói đến siêu hình học tiền-phê phán, như thực tế đối với Kant thời phê phán, là nói riêng đến siêu hình học của Wolff mà ông đã được đào tạo, và dành toàn bộ cuộc đời giảng dạy của mình trong đó. Hệ thống triết học đầy ảnh hưởng của Wolff, trong những phiên bản Đức và Latinh của nó, bắt đầu với một môn dự bị là lôgic học, và tiếp theo là siêu hình học và sau đó là đạo đức học và chính trị học. Những nội dung của siêu hình học được tổ chức dựa vào một siêu hình học tổng quát hay “bản thể học” và một “siêu hình học chuyên biệt” gồm thần học, vũ trụ học và tâm lý học. Đối tượng của bản thể học là “tồn tại nói chung”, trong khi những đối tượng của thần học, vũ trụ học và tâm lý học là Thượng đế, Thế giới và Linh hồn. Những sự phân chia này mang lại những mặt trận mà trên đó Kant tiến hành sự phê phán của mình về siêu hình học, và thậm chí xuyên suốt trong những văn bản tiền-phê phán hoàn toàn chuyên biệt và theo nghĩa hẹp.

Quan tâm về tình trạng và tương lai của siêu hình học đã được thấy rõ trong tác phẩm đầu tiên được xuất bản của Kant, *Vài ý kiến về việc Lượng định đúng đắn các lực có sức sống* (1747). Sự trầm tư học thuật này về những cuộc tranh cãi thời ấy về bản tính của các lực được báo hiệu bằng một nghị trình siêu hình học. Trong § 19, Kant kết luận mục đầu tiên về “Lực của các vật thể nói chung” bằng việc suy tưởng rằng “siêu hình học của chúng ta giống như nhiều khoa học khác, thực tế, chỉ đang nằm ở ngưỡng cửa của nhận thức đúng đắn, có nền tảng vững chắc; Có Trời mới biết được khi nào nó sẽ vượt qua ngưỡng cửa ấy”. Điều này xảy ra vì mọi người đều muốn nhận thức, nhưng lại không sẵn lòng nỗ lực đảm bảo cho việc nhận thức được đặt nền tảng vững chắc. Xuyên suốt văn bản này, Kant nói bóng gió đến sự căng bức giữa khoa học tự nhiên và siêu hình học, hàm ý rằng siêu hình học đã không vượt ra khỏi sự căng bức ấy một cách an toàn. Giai đoạn để Kant dần thân vào siêu hình học đã được khởi đầu dựa vào những khái niệm về vật chất, không gian và thời gian rồi.

Đáng tranh cãi là, đi theo cuốn LS, Kant không quay trở lại với những chủ đề triết học một cách rõ ràng cho mãi đến năm 1762, và những trước tác giữa năm 1747 và ngày tháng sau này hầu như là quan tâm đến lịch sử của khoa học. Tuy vậy, những văn bản này, gồm những suy tư về trái đất như “Câu hỏi liệu trái đất có đang già đi xét từ một điểm nhìn Vật lý học” (1754, xem thêm những văn bản từ 1754 đến 1756), về Khí tượng học (1756, 1757), và về Vũ trụ học (LSTN), vẫn thể hiện những suy tư về các vấn đề tranh cãi siêu hình học như vai trò của Thượng đế trong những sự kiện tự nhiên và bản tính của vũ trụ và sự sáng tạo. Hơn nữa, chúng bị ngắt quãng bởi một sự phản tư minh nhiên về siêu hình học có tiêu đề “*Sáng tỏ mới về những nguyên tắc đệ nhất của Nhận thức Siêu hình học*” (1755). Văn bản này phê phán siêu hình học Wolff, và đặc biệt là tính trung tâm của nguyên tắc mâu thuẫn đối với nghiên cứu của nó về tồn tại và chân lý. Lập luận này, được trình bày trong 3 mục, bắt đầu bằng một phê phán về nguyên tắc mâu thuẫn; tiến hành thông qua một bàn luận những vấn đề lý thuyết và thực hành về một nguyên tắc thuộc “cơ sở quy định”; và đạt đến hai nguyên tắc mới của nhận thức siêu hình học, tức nguyên tắc về sự tiếp diễn và nguyên tắc về sự cùng-tồn tại hay tương tác. Trong khi những nguyên tắc ấy được che đậy trong cách diễn đạt của một siêu hình học về bản thể, chúng chỉ rõ sự tập trung của Kant vào việc làm mới lại siêu hình học dựa trên những vấn đề về thời gian và không gian, với những vấn đề có liên quan về vận động và tính nhân quả.

Những chủ đề này được nêu ra lại lần nữa trong *Lý thuyết mới về Vận động và Đứng yên* ... (1758), ở đây Kant tấn công “sự vấp váp của Wolff” và ủng hộ tính tương đối của những phán đoán về vận động và đứng yên.

Từ năm 1762, những trước tác của Kant ngày càng tập trung rõ rệt vào những vấn đề triết học, nhưng sự quan tâm về những điều kiện và những triển vọng của siêu hình học vẫn còn được đặt lên hàng đầu. Trong *Chứng minh sự tinh tế sai lầm của bốn dạng tam đoạn luận* (1762), Kant tập trung vào hành vi phán đoán, cái ông cho là nằm ở trung tâm của các dạng tam đoạn luận. Trong vô số vấn đề thú vị được bàn thảo trong văn bản cực ngắn này là những mối quan hệ giữa phán đoán và khái niệm, giữa phán đoán và sự phản tư; sự tồn tại của rất nhiều phán đoán không chứng minh được trong nhận thức con người, và sự phân biệt giữa sự dị biệt hóa thuộc lôgic và thuộc vật chất. Cái sau cùng, đánh dấu một sự phê phán sắc bén về nguyên tắc mâu thuẫn của Wolff, được phát triển xa hơn trong ĐLPĐ và THTN, về sau được mở rộng thành một sự phân biệt giữa phương pháp tổng hợp toán học của triết học được Wolff sử dụng và một phương pháp phân tích được Kant ủng hộ. Những quan tâm trước đây trong BSL đến lượt chúng lại thông báo một chuỗi những chủ đề và vấn đề chung hơn mà Kant tiếp tục tiến hành trong giai đoạn phê phán.

Xuất phát điểm quan trọng nữa trong cuốn BSL là quan niệm rằng ưu tư truyền thống đối với những hình thức của tam đoạn luận có gốc rễ ở “số phận của giác tính con người” phải “nghiên ngẫm về những vấn đề sâu sắc và rơi vào những ý niệm kì lạ, hoặc săn đuổi một cách trơ tráo những đối tượng quá vĩ đại cho sự nắm bắt của nó và xây dựng những lâu đài trên không khí” (tr. 57, tr. 100). Đây chính là đặc trưng của những kết luận tam đoạn luận của lý tính mà Kant sẽ nhận diện trong PPLTTT như gốc rễ của những suy luận biện chứng của siêu hình học chuyên biệt. Ông bắt đầu tiến hành phê phán những điều này trong HHTĐ, ở đây ông từ chối xem sự hiện hữu như một vị từ có thể được gán một cách chính đáng cho Thượng đế. Phê phán tam đoạn luận được mở rộng thành một sự phê phán chung về siêu hình học đang thịnh hành trong GM, ở đây Kant phê phán “những người xây dựng các lâu đài trên không khí” tức Wolff và Crusius như “những kẻ mơ mộng của lý tính” (tr. 342, tr. 329). Bất chấp những sai lầm siêu hình học bị Kant châm biếm trong văn bản này, ông kết thúc với một sự tuyên xưng tình yêu dành cho siêu hình học. Ông tuyên bố rằng sự hấp dẫn của nó đến từ hai đặc điểm chính của nó, một là “dò ra nhiều đặc tính bị ẩn giấu hơn của các sự vật” vốn chỉ mang lại sự thất vọng, và đặc điểm khác là “nhận thức về những ranh giới của lý tính con người” (GM, tr. 268, tr. 354). Quan niệm sau, [tức xem] siêu hình học như sự tự-nhận thức, dẫn nhà siêu hình học “trở về lại nền tảng khiêm tốn của kinh nghiệm và lương thức” (GM, tr. 368, tr. 355).

Tính cách cương lĩnh của sự tuyên xưng tình yêu của Kant đối với siêu hình học là không thể nhầm lẫn được, thậm chí giữa những sự châm biếm không thương xót trong GM. Với tư cách là sự tự-nhận thức, hay nhận thức về những ranh giới của lý tính, siêu hình học trở thành liên minh gần gũi với Nhân học. Chiều hướng này trong tác phẩm của Kant được thấy rõ trong ĐVCC, cuốn sử dụng sự phân biệt cái Đẹp và cái Cao cả như một khung để qua đó tiến hành rất nhiều phản tư nhân học, đã cách rất xa với “không gian trống rỗng nơi mà những cánh bướm của siêu hình học đã nâng bổng ta lên” (ĐVCC, tr. 368, tr. 355). Một xu hướng tương tự có thể thấy được trong DB. Trong khi bề ngoài có vẻ đưa ra một trường hợp về không gian tuyệt đối của Newton để chống lại phiên bản tương đối của Wolff, nhưng thật ra Kant khám phá một lập trường thứ ba, đó là khảo sát những nguồn gốc vật thể của sự dị biệt hóa không gian. Mô tả của Kant về không gian tuyệt đối như một “khái niệm nền tảng” “làm cho mọi cảm giác bên ngoài có thể có được” đánh dấu một điểm chuyển tiếp giữa một cách hiểu a) khách quan và b) chủ quan nhưng không có tính tương quan về không gian.

Những phản tư siêu hình học của những trước tác tiền-phê phán được tập hợp lại trong văn bản cuối cùng của thời kỳ này, cuốn LA. Cuốn này bắt đầu bằng một số phản tư vũ trụ học về khái niệm “thế giới”, nhưng lúc này được mô tả dựa vào sự tổng hợp, trực quan và giác tính. Kant nhanh chóng chuyển đến việc vạch ra rằng những ranh giới của tâm thức con người thường được hiểu sai là những ranh giới của bản thân các sự vật. Văn bản này sau đó tiến hành xác lập những ranh giới này bằng cách phản tư về sự phân biệt giữa những sự vật khả giác và

những sự vật khả niệm, cũng như về nhận thức cảm tính và nhận thức trí tuệ. Kant lặp đi lặp lại việc phê phán siêu hình học Wolff vì đã lẫn lộn những lĩnh vực ấy, làm tổn hại cho siêu hình học, và tái định nghĩa cái sau như “những nguyên tắc đệ nhất của sự sử dụng giác tính thuần túy” (§ 8) bao quát những nguyên tắc của nhận thức cảm tính và trí tuệ. Trên hết, cái trước là “những nguyên tắc về mô thức của thế giới khả giác” (§13), tức không gian và thời gian. Những nguyên tắc này được trình bày như những mô thức chủ quan được tiên giả định bởi các giác quan. Sự trình bày về chúng được nối tiếp bằng một mục ngắn và ít được phát triển về “nguyên tắc về mô thức của thế giới khả niệm” được bổ sung bằng một mục về “phương pháp trong siêu hình học” liệt kê “những tiên đề nhằm lẫn” nảy sinh khi người ta không xét đến sự phân biệt giữa nhận thức khả giác và nhận thức khả niệm.

Với cuốn LA, hầu hết kế hoạch chung của PPLTTT đã được đặt ra, cho dù công việc chi tiết đòi hỏi phải “vượt qua ngưỡng cửa” và việc biến siêu hình học thành một khoa học có nền tảng hợp thức sẽ đòi hỏi thêm một thập niên làm việc nữa, được gọi là “thập niên im lặng” của Kant. Bất chấp những khác biệt trong thể loại giữa những trước tác của cả hai phía của “thập niên im lặng”, có một sự liên tục giữa giai đoạn tiền-phê phán và giai đoạn phê phán, một sự liên tục có thể được tổng kết như sự chẩn đoán tình trạng bệnh hoạn của Siêu hình học, và sự kê toa một phương thuốc giản dị cho sự tự-nhận thức để đảm bảo cho nó sống sót.

Hoàng Phú Phương dịch

Trừu tượng (hóa, sự) [Hy Lạp: *aphairesis*; Latinh: *abstrahere*; Đức: *Abstraktion*; Anh: *abstraction*]

Xem thêm: Khái niệm, Thường nghiệm, Trực quan, Phản tư

Có ba lần (LA §6; PH tr. 199, 117; L tr. 592-593) Kant nhắc đến một “*sự cực kỳ hàm hồ*” trong khái niệm về sự trừu tượng mà “nhất định phải ưu tiên dọn sạch trước để nó không phá hỏng sự nghiên cứu của chúng ta về những sự vật một cách trí tuệ” (LA §6). Ông phân biệt giữa “việc trừu xuất [rút ra] cái gì đó từ [cái gì]” (*abstrahere aliquid*) và “trừu xuất [gạt bỏ] [cái gì] khỏi cái gì đó” (*abstrahere ab aliquo*) (L, tr. 592). Ông khẳng định rằng “một khái niệm có tính trí tuệ trừu xuất từ những sự vật cảm tính, nhưng không thoát ly khỏi những sự vật cảm tính, và có lẽ đúng hơn nên được gọi là abstracting hơn là abstract” (LA §6). Một nhà hóa học [tiến hành] trừu tượng hóa theo nghĩa đầu khi cô lập một chất lỏng khỏi chất đặc, trong khi nhà triết học “trừu tượng hóa [gạt bỏ] cái gì mà họ, theo một cách dùng nhất định về khái niệm ấy, không muốn xét đến” (PH, tr. 199, 117). Kant minh họa sự trừu tượng triết học bằng ví dụ về màu: “với một cái áo màu đỏ chẳng hạn, nếu tôi chỉ nghĩ về màu đỏ, thì tôi trừu xuất nó ra khỏi cái áo” (L, tr. 592); ông không trừu xuất [rút ra] một tính chất “*đỏ*” từ cái áo, mà chỉ xem xét nó trong sự trừu tượng hóa [thoát ly, tách rời] khỏi cái áo.

Mặc dù vấn đề về sự trừu tượng lúc đầu là thứ yếu đối với triết học phê phán, nhưng nó đã trở thành một vấn đề chính yếu trong việc bảo vệ nó chống lại những phản bác duy nghiệm. Kant đã sử dụng nó để phân biệt nghiên cứu của ông về nguồn gốc của các khái niệm với các luận cứ quy nạp như của Eberhardt (xem PH). Kant phân biệt hai nghĩa của sự trừu tượng: 1) như một nghiên cứu quy nạp về sự phát sinh các khái niệm từ kinh nghiệm; 2) như một sự chuyên biệt hóa cách sử dụng các khái niệm. Trong việc tạo ra sự phân biệt này, Kant thừa nhận ông mang ơn triết học trung cổ: “Việc không biết đến sự phân biệt kinh viện này thường làm sai lệch phán đoán về đối tượng” (PH, tr. 199, 117), mặc dù nguồn suối gần nhất của ông có vẻ như là cuộc tranh cãi giữa Locke và Leibniz.

Sự hàm hồ mà Kant đề cập đầu tiên xuất hiện nơi hai bàn luận tương phản của Aristoteles về sự trừu tượng trong *Analytica Posteriora* [*Phân tích pháp II*] và *De Anima* [*Bàn về Linh hồn*]. Cả hai đều là phê phán việc Plato phân ly các ý niệm khỏi vật chất, nhưng bằng những điểm nhấn mạnh hết sức khác nhau. Phê phán đầu là một nghiên cứu quy nạp về các nguồn gốc của các ý niệm trong tri giác cảm tính (Aristoteles, 1941, 81b, 1-9), trong khi phê phán thứ hai dựa vào hoạt động tưởng tượng của trí tuệ chủ động (431b, 13-21) trong việc phân ly các ý niệm khỏi sự hiện thể hóa [instantiation] mang tính vật chất của chúng.

Aquinas, khi bình giải về đoạn văn của Aristoteles, đã báo trước sự phân biệt của Kant giữa sự trừu tượng hóa khỏi những cái đặc thù trong việc tìm kiếm một loài [genus] (tức loài từ những giống [species]) với sự trừu tượng hóa quy nạp về một loài từ những sự vật cá biệt (Aquinas, 1951, tr. 451; xem thêm Aquinas, 1952, I 85, 1). Tuy nhiên, ông cho rằng sự đặc trưng hóa tĩnh lược của Aristoteles về nghĩa đầu tiên của sự trừu tượng dựa vào “trí tuệ, vốn là tư duy chủ động, chính là các đối tượng mà nó tư duy” (Aristoteles, 1941, 431b, 18) rốt cuộc đã tạo ra một nan đề (aporia) siêu hình học về địa vị của những sự trừu tượng không mang tính ý thể cũng không mang tính vật chất này [tức loài và giống]. Bởi vì bản thân giống hay các tính chất trình ra cho trí tuệ và trí tuệ ấy trừu tượng ra từ chúng đã là sản phẩm của một sự trừu tượng sơ khởi.

Lịch sử tiếp theo của khái niệm về sự trừu tượng được đặc trưng hóa bằng những nỗ lực khác nhau muốn làm sáng tỏ sự hàm hồ giữa nghĩa siêu nghiệm và nghĩa quy nạp của nó, đạt đến đỉnh cao trong cuốn *Disputationes Metaphysicae* [*Những tranh cãi siêu hình học*] năm 1597 có ảnh hưởng của Suárez (Suárez, 1976). Tuy nhiên, trong thế kỷ XVII, đầu tiên là Hobbes và tiếp sau là Locke, sự nghiên cứu quy nạp về sự phát sinh các khái niệm đã chiếm ưu thế. Locke định nghĩa sự trừu tượng như tiến trình mà “nhờ đó các ý niệm được rút ra từ các tồn tại đặc thù trở thành những biểu tượng tổng quát về mọi cái thuộc cùng một loại (kind) giống nhau” (1690, tr. 74). Leibniz phê phán quan niệm này trong cuốn *Nouveaux essais sur l'entendement humain* [*Những luận văn mới về giác tính của con người*], theo đuổi nghĩa siêu nghiệm về sự trừu tượng như bao hàm “một sự đi ngược lên từ giống đến loài, hơn là từ các cá thể đến giống” (Leibniz, 1765, tr. 289).

Kant đi theo Leibniz trong việc cự tuyệt xem sự trừu tượng như mang lại một nghiên cứu về các nguồn gốc quy nạp của các khái niệm hoặc các trực quan. Không gian và thời gian chắc chắn là được trừu tượng từ kinh nghiệm, nhưng không theo nghĩa là được rút ra từ kinh nghiệm; chúng cần được xem xét trong sự trừu tượng hóa, nghĩa là tách rời khỏi kinh nghiệm (PPLTTT A 78). Tương tự, trong khi lôgic hình thức trừu tượng hóa [thoát ly] khỏi mọi nội dung của kinh nghiệm, thì bản thân nó lại không được trừ xuất hay được rút ra từ kinh nghiệm (A 131/ B 170). Kant minh họa cách sử dụng này về sự trừu tượng hóa bằng ví dụ về khái niệm về vật thể. Các tính chất như kích thước, màu sắc, độ cứng và tính lỏng không được thoát ly khỏi vật thể, mặc dù khái niệm về vật thể có thể được xem xét trong sự thoát ly [sự trừu tượng hóa] khỏi chúng (L, tr. 593). Đối với sự hình thành khái niệm, sự trừu tượng chỉ là “*điều kiện tiêu cực*”, thực hiện chức năng điều hành cho việc thiết lập những ranh giới của một khái niệm trước khi tiến hành “*những điều kiện tích cực*” mang tính cấu tạo của sự so sánh và phản tư (L, tr. 592).

Trong ĐLPĐ và NLH, Kant tiếp tục mô tả sự trừu tượng như sự phủ định về sự chú ý, hay sự tách biệt có suy xét về một ấn tượng của giác quan ra khỏi mọi ấn tượng khác, được minh họa bằng ví dụ về “việc nhắm mắt trước những thiếu sót của những người khác” (NLH §3). Nghĩa này là cốt yếu trong PPNLPĐ, nơi mà phán đoán thẩm mỹ phải trừu tượng hóa khỏi cả khái niệm lẫn chất liệu của một đối tượng thẩm mỹ. Điều này không có ý nói rằng các đối tượng này tồn tại, hoặc phải tồn tại, mà không cần nội dung khái niệm và nội dung chất liệu, trái lại, có nghĩa rằng nội dung này phải được xem nhẹ, hoặc được trừu tượng hóa [lược bỏ đi], khi đưa ra một phán đoán thẩm mỹ.

Các phê phán duy nghiệm đối với Kant phần lớn là tái lập một nghiên cứu quy nạp về sự trừu tượng, xem nó như một nguồn suối của sự hình thành khái niệm. Những người kế tục trực tiếp Kant đã phản ứng lại những phê phán này bằng cách nhấn mạnh tính cách siêu nghiệm của sự trừu tượng. Điều này đã dẫn đến sự mơ hồ hơn về sự trừu tượng và sự phân tích, một sự mơ hồ vẫn còn hiển hiện trong sự bình giải của Paton (1936, tr. 250). Tuy nhiên, Kant cẩn thận phân biệt giữa sự trừu tượng và sự phân tích: sự trừu tượng tách biệt một tính chất riêng lẻ khỏi một cái tổng thể đa hợp, trái lại sự phân tích phân biệt mọi tính chất hiện có với nhau. Trong khi sự phân tích là cốt yếu đối với nghiên cứu của Kant về sự hình thành khái niệm, sự trừu tượng lại đóng một vai trò nhỏ.

Trong sự phát triển triết học phê phán của Fichte trong suốt thập niên 1790, sự trừu tượng

được nâng lên thành “ *một năng lực tuyệt đối* ” thậm chí thành “ *chính bản thân lý tính* ”: “tức cùng một năng lực đã được Kant lấy làm đối tượng cho nghiên cứu của ông trong PPLTTT” (Fichte, 1794, tr. 216). Chính sự trừu tượng đã loại bỏ mọi đối tượng của ý thức chỉ chừa lại mỗi cái Tôi [Ich] – là cái quy định và được quy định bởi chính nó – và cái Không-Tôi [Nicht Ich]. Ở đây, sự trừu tượng trở thành “ *điểm phân biệt vững chắc giữa khách thể và chủ thể* ” và là nơi chốn để rút ra các khái niệm của khoa học nhận thức lý thuyết và thực hành.

Hegel đã phê phán việc Fichte đã nâng sự trừu tượng thành trung tâm của triết học bằng hai lý lẽ. Sự trừu tượng là công việc của ý thức tự nhiên, đối lập lại với tư tưởng cụ thể của ý thức triết học. Những biểu tượng trừu tượng thông thường như “con người, ngôi nhà, con vật” “chẳng giữ lại chức năng nào của khái niệm ngoài chức năng về tính phổ biến, chúng loại tính đặc thù và tính cá biệt ra khỏi sự nghiên cứu” (Hegel, 1830, tr. 295; xem thêm tr. 180). Nghiên cứu của Fichte về sự trừu tượng phản chiếu sự khống chế vô-triết học đối với tính đặc thù và tính cá biệt nhằm ủng hộ cho những cái phổ biến trừu tượng. Hegel mô tả những hệ quả chính trị của sự trừu tượng như vậy khi bàn về sự khủng bố trong *Phänomenologie des Geistes* [*Hiện tượng học Tinh thần*], ở đó “ *sự trừu tượng cùng cực* ” chỉ có thể phủ định cái cụ thể trong “ *cơn cuồng nộ của sự hủy diệt* ” (Hegel, 1807, tr. 359-362). Đối với Hegel, sự trừu tượng không gì khác hơn là mô men phủ định của tư duy và không được phép chế ngự sự hình thành các khái niệm.

Sự nhạy cảm của Kant đối với “ *sự hàm hồ* ” của sự trừu tượng hầu như không còn ảnh hưởng những người kế tục ông nữa, họ đã sử dụng khái niệm ấy như một phương tiện nối kết những lập luận quy nạp và siêu nghiệm. Một ngoại lệ thú vị là Marx, người đã phân biệt nghiêm ngặt hai nghĩa của sự trừu tượng. Trong *Góp phần Phê phán khoa kinh tế chính trị học*, ông phê phán kinh tế chính trị học vì đã biến những sự trừu tượng có tính quy nạp như “ *sự sản xuất nói chung*”, “ *dân số* ” và “ *lao động* ” thành những phạm trù siêu nghiệm và vì thế thành những phạm trù siêu-lịch sử. Đi theo Kant và truyền thống kinh viện, Marx giới ước việc sử dụng những sự trừu tượng vào việc vạch trần những sự khác biệt đặc thù thông qua sự so sánh với “ *những tính chất chung* ”, trong trường hợp của ông, đó là giữa những hình thái xã hội khác nhau và những tính chất riêng mà chúng có vẻ như cùng có chung với nhau (Marx, 1859, tr. 190-191, 206-210).

Phần đóng góp của sự trừu tượng trong các nghiên cứu quy nạp và tâm lý học nửa sau thế kỷ XIX và nửa đầu thế kỷ XX về sự hình thành khái niệm đã bị hạ thấp. Husserl kiên trì kết hợp sự trừu tượng với sự quy nạp, và phân biệt nó với “ *sự quy giản hiện tượng học* ” (Husserl, 1913, tr. 81, 141 - 142; 1948, tr. 345), dù sự quy giản hiện tượng học rất gần gũi với định nghĩa không-quy nạp của Kant về sự trừu tượng.

Hoàng Phú Phương dịch

Tự chế (sự) [Đức: Heautonomie; Anh: heautonomy]

Xem thêm: Tự trị, Dị trị, Phán đoán, Phán đoán phản tư (năng lực)

Sự tự chế là một nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư theo đó chủ thể đề ra cho chính mình một quy luật “không phải cho tự nhiên (như là Autonomie [sự Tự trị]), mà là cho chính mình (như là Heautonomie [sự Tự chế]) nhằm hướng dẫn cho sự phản tư về tự nhiên” (PPNLPD, lời Dẫn nhập §V). Nó có thể được mô tả như “ *quy luật về sự dị biệt hóa của tự nhiên* ”, chứ không phải “ *được nhận thức một cách tiên nghiệm* ” và vì thế được áp dụng cho tự nhiên theo cách thức của một quy luật khoa học. Đúng hơn, nó là một quy tắc được năng lực phán đoán sử dụng để làm cho những nghiên cứu về tự nhiên – tức “ *tìm ra cái phổ biến cho những cái đặc thù được tri giác mang lại* ” – trở nên dễ dàng hơn và để nối kết các quy luật phổ biến của giác tính với những quy luật thường nghiệm đặc thù của tự nhiên.

Trần Kỳ Đồng dịch

Tự do (sự) [Latinh: libertas; Đức: Freiheit; Anh: freedom]

Xem thêm: Nghịch lý, Tự trị, Nhân quả, Quy luật, Lý tính, Tự khởi, Tổng hợp, Ý chí

Tự do là một khái niệm then chốt trong triết học Kant, xuyên suốt cả lĩnh vực lý thuyết lẫn lĩnh vực thực hành. Nó có hai đặc tính quan trọng và có quan hệ với nhau, được mô tả lần đầu tiên trong quan niệm đầu thời hiện đại về tự do vốn được Machiavelli phát triển: tự do bao gồm cả sự độc lập với mọi hình thức phụ thuộc – tức tự do *khỏi* [cái gì đó] – và năng lực để một chủ thể tự đề ra luật cho chính mình – tức tự do *để* [làm gì đó]. Việc đạt đến sự cân bằng chính xác giữa hai phương diện ấy của tự do là mục đích mặc nhiên của triết học phê phán, như nó được chứng thực trong cả triết học lý thuyết của *PPLTTT* và triết học thực hành của *PPLTTH*, *CSSĐ*, *SHHĐL*. Trong triết học lý thuyết, tự do có đặc trưng là tính tự khởi đối lập với tính thụ nhận; trong triết học thực hành, lại có đặc trưng là sự tự trị (autonomy) đối lập với sự dị trị (heteronomy).

Trong *PPLTTT*, Kant nhận diện tính tự khởi như là cái tương đương về mặt lý thuyết của tự do; trong phần bàn về nghịch lý thứ ba và về vấn đề tính nhân quả tự nhiên và tính nhân quả tự do, Kant đề cập nghĩa vũ trụ luận và nghĩa thực hành của tự do. Với cái trước, Kant hiểu đó là “năng lực bắt đầu [tạo ra] một trạng thái một cách *tự khởi*” và mô tả nó như là việc lý tính tạo nên cho mình “Ý niệm về một sự *tự khởi*, có thể tự mình bắt đầu hành động, không bị một nguyên nhân nào khác đi trước quy định nó phải hành động theo quy luật nhân-quả [tự nhiên]” (*PPLTTT* A 533/B 561). Như thế, tính tự khởi này đối lập lại với các nguyên nhân tự nhiên, và có những cơ sở quy định của nó bên trong chính nó. Trong phân tích pháp của *PPLTTT*, tính tự khởi này được mô tả như là một trong những suối nguồn của tri thức cùng với tính thụ nhận. Kant kiên quyết đối lập tính tự khởi của trí tưởng tượng và của giác tính với tính thụ nhận của cảm năng; tính tự khởi là “năng lực của *tâm thức* [*Gemüt*] sản sinh ra những biểu tượng từ bản thân nó” (A 51/B 75), nhưng năng lực này không có khả năng tạo ra nhận thức mà không có sự hỗ trợ của tính thụ nhận. Vì để hành vi tự khởi của sự tổng hợp xảy ra thì phải có một cái gì đó hiện diện trong cảm năng để được tổng hợp. Do đó một mặt, tự do như là tính tự khởi là tuyệt đối trong việc tự đề ra các quy luật của sự tổng hợp, nhưng mặt khác, về thực chất nó được định tính chất bởi tính thụ nhận.

Vấn đề về việc tính tự khởi thuần túy của giác tính phụ thuộc vào năng lực thụ nhận để trở nên có hiệu lực được Kant mô tả trong quan hệ với tự do thực hành như là “nguồn gốc thực sự của khó khăn bởi nơi mà câu hỏi về khả thể của tự do luôn luôn được khơi gợi lên” (A 533/B 561). Trong trường hợp của sự tự do thực hành, nó là các nền tảng thúc đẩy ý chí phải có tính tự trị. Thay cho các nguyên tắc dị trị của ý chí, hoặc có nguồn gốc lý tính (sự hoàn hảo) hoặc nguồn gốc thường nghiệm (sự vui sướng, hạnh phúc), Kant nhấn mạnh một tự do khả niệm được đặt nền tảng trên tính tự trị của ý chí. Tuy nhiên, tự do này gặp phải sự cực kỳ khó khăn cả trong việc tự giải thoát mình khỏi tính dị trị, và một khi làm được như vậy, nó còn phải hạn chế xung lực vô chính phủ cố hữu và thậm chí có lẽ cả xung lực có tính tự-hủy của nó, vì “[ý hướng của] tự do bao giờ cũng có thể vượt lên trên mọi ranh giới đang có” (A 317/B 374). Theo đó, trong *CSSĐ*, tự do được định nghĩa một cách tiêu cực lẫn tích cực. Trong trường hợp tiêu cực, “Ý chí là một loại tính nhân quả thuộc về các thực thể sống động trong chừng mực chúng có lý tính; tự do có lẽ là đặc tính của tính nhân quả này, tạo cho nó một sự độc lập thực sự với mọi sự quy định từ các nguyên nhân bên ngoài” (*CSSĐ* tr. 446, tr. 49) hay là tự do thoát khỏi (cái gì đó). Trong trường hợp tích cực, tự do chủ yếu là tự-ban bố quy luật: “Thế thì, tự do của ý chí có thể là cái gì khác ngoài tính tự trị, tức đặc tính mà ý chí có như là một quy luật cho chính nó?” (tr. 447, tr. 49).

Những mệnh lệnh phù hợp cho một khái niệm như vậy về tự do có thể không mang tính giả thiết lẫn không mang tính chất thể; chúng không phải là các quy tắc của kỹ năng để đạt được một mục tiêu vật chất nhất định nào đó, mà là có tính nhất quyết (categorical) và hình thức: chúng “không liên quan đến chất liệu của hành động và kết quả có tính mục đích của nó, mà [liên quan] nhiều hơn đến mô thức của hành động và các nguyên tắc mà nó tuân theo” (*CSSĐ* tr. 416, tr. 26). Tuy nhiên, do các hành vi này phải có hiệu lực trong một thế giới của không gian và thời gian, nên bị bao quanh bởi những mục đích vật chất cạnh tranh và không tương thích với nhau. Nếu mệnh lệnh không có sự áp dụng trong thế giới này thì nó hẳn sẽ trống rỗng, giống như tính tự khởi thuần túy của giác tính mà không có chất liệu cảm tính. Kết quả là một triết học luân lý nhị tâm (bifocal): tại cực tham vọng nhất nhưng tập trung yếu nhất của

nó, tính tự trị là phần cốt lõi của nghiên cứu được đặt nền tảng trên phương diện siêu hình học về tự do; nhưng ở cực kia, nó chỉ là cơ sở khiêm tốn hơn của một nguyên tắc có tính chuẩn tắc (canonical) cho việc thẩm tra những châm ngôn của hành động.

Những người kế thừa trực tiếp Kant đã theo đuổi một chương trình tham vọng về một nghiên cứu có nền tảng siêu hình học về tự do. Cả Fichte (1794) và Schelling (1800) đã biến tính tự khởi và tính tự trị thành cái tuyệt đối chủ quan và cái tuyệt đối khách quan, một cách làm mà Hegel là người đầu tiên phê phán việc xác lập những đòi hỏi có tính chuyên chế và vô lối như thế, những đòi hỏi mãi mãi là trống rỗng và không thể nào thực hiện được, ngoại trừ bằng cách thông qua sự khủng bố có tính hủy diệt, một sự khủng bố “vượt ra khỏi mọi giới hạn” [Xem: Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần* : “Tự do tuyệt đối và sự khủng bố”]. Trong khi chấp nhận rằng triết học hiện đại là triết học của sự tự do, Hegel đã tìm cách xác định tiêu chuẩn những đòi hỏi mang tính tuyệt đối của tự do bằng các phạm trù và đời sống đạo đức. Phát hiện của Hegel về một sự đè nén tính thụ nhận và tính dị trị ở nơi trung tâm của tự do được Nietzsche tiếp tục phát triển với khẳng định nổi tiếng “mệnh lệnh nhất quyết toát lên sự độc ác” (Nietzsche, 1887, tr. 65). Các triết gia của thế kỷ XX từ Heidegger (1947) tới Adorno và Horkheimer (1944) đã bảo vệ quan điểm về tự do như là cái gì được xác định bởi *cái khác của nó* để chống lại các nghiên cứu kiểu phái Tân-Fichte chẳng hạn như Sartre. Họ khẳng định rằng các nghiên cứu có tính chuyên chế tuyệt đối về tự do dựa trên những chủ thể tự trị và tự khởi tuyệt đối [kiểu Sartre], không lưu tâm tới những cách thức mà tự do của họ bị quy định ắt sẽ dẫn tới sự khủng bố và khuất phục nhân danh bản thân sự tự do.

Mai Sơn dịch

Tư duy/suy tưởng [Đức: Denken/Anh: thinking]

Xem thêm: Nhận thức, Cho-là-đúng (sự), “Tôi tư duy” (cái), Phán đoán, Nhận thức.

Tư duy khác với *cái biết* hay *tri thức* (Wissen/knowing) lẫn *sự nhận thức* (Erkenntnis/cognition), mặc dù các sự phân biệt đó không được nhận thấy trong khi chuyển ngữ, và chúng cũng không được Kant xét một cách thuần nhất. Tư duy là “việc hợp nhất những biểu tượng trong một ý thức”, còn ý thức là một sự mô tả của phán đoán, “do đó, tư duy chính là việc phán đoán” (SL §22). Với tư cách ấy, nó là một hoạt động riêng biệt của giác tính, vì “chỉ dựa vào trực quan đơn thuần, không có gì được suy tưởng cả” (PPLTTT A253/B309). Sự hợp nhất những biểu tượng trong tư duy được đặt cơ sở trên thông giác tự khởi và thuần túy của cái “Tôi tư duy”, cũng được gọi là “sự thống nhất *siêu nghiệm* của Tự-ý thức” để biểu thị “khả thể của một nhận thức tiên nghiệm ra đời từ sự thống nhất này” (PPLTTT B132). Mặc dù có khi Kant mô tả tư duy là “sự nhận thức bằng những khái niệm” (PPLTTT A69/B94), có vẻ như cho rằng tư duy là một hình thức của nhận thức, nhưng trước sau ông vẫn nhất quán phân biệt chúng với nhau. Để *nhận thức* một đối tượng, “tôi phải có thể chứng minh được khả thể của nó bằng tính thực tại được kinh nghiệm xác nhận, hoặc một cách *tiên nghiệm* bằng lý tính”, trong khi đó, “tôi có thể *suy tưởng* cái gì tôi muốn, miễn là không tự mâu thuẫn với chính mình” (PPLTTT B 26). Như thế ta có thể suy tưởng về vật-tự thân, nhưng không thể biết chúng, vì lẽ Kant luôn “nhắc nhở” người đọc ông rằng “*trong việc suy tưởng*, các phạm trù không hề bị các điều kiện của trực quan cảm tính hạn chế, trái lại, các phạm trù có lĩnh vực hoạt động vô hạn” (PPLTTT B 166). Dĩ nhiên tư duy có thể phù hợp với nhận thức, như trong trường hợp của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm khi “tư duy là một hành vi nơi đó các trực quan được cho liên hệ với một đối tượng” (PPLTTT A 247/B 304). Tư duy ấy phải thỏa ứng những điều kiện cho sự thấu gồm các trực quan vào dưới các khái niệm, và theo đó, các đối tượng của nó bị giới ước trong khuôn khổ các đối tượng của một kinh nghiệm khả hữu mà thôi.

Cù Ngọc Phương dịch

Tự khởi (tính) [Đức: Spontaneität; Anh: spontaneity]

Xem thêm: Thông giác, Tự do, Tâm thức, Thụ nhận, Tổng hợp

Tính tự khởi là phương diện lý thuyết của tự do, và là cái tương tự gần gũi với phương diện

thực hành của sự tự trị của tự do. Trong phần bàn luận chung của Kant về tự do, tính tự khởi kết hợp hai đặc tính của tự do: *thoát khỏi* sự quy định bên ngoài và *chủ động* tự ban bố quy luật. Khía cạnh trước nổi bật trong PPLTTT, trong đó, tính tự khởi được đối lập một cách nhất quán (và tuy thế lại quan hệ) với tính thụ nhận. Ngay đầu phần “Lôgic học siêu nghiệm”, Kant nhận diện hai nguồn suối của nhận thức trong *Gemüt* (tâm thức): “Nguồn thứ nhất là quan năng tiếp nhận những biểu tượng (tính thụ nhận những ấn tượng), nguồn thứ hai là quan năng nhận thức một đối tượng bằng các biểu tượng ấy (tính tự khởi của các khái niệm) (PPLTTT A 50/B 74). Nguồn đầu thì được mô tả là cảm năng, trong khi nguồn sau, hay “quan năng của *Gemüt* sản sinh ra các biểu tượng từ chính nó” (A 51/B 75) là giác tính. Duy chỉ thông qua sự kết hợp cả hai thì nhận thức mới có thể nảy sinh – “tính thụ nhận chỉ có thể làm cho nhận thức có thể có được khi được kết hợp với tính tự khởi” (PPLTTT A 97) – nhưng để hiểu điều này diễn ra như thế nào thì điều cần đòi hỏi là các chức năng của chúng trước hết phải được phân biệt một cách nghiêm ngặt.

Chức năng của tính tự khởi là phải kết hợp cái đa tạp do cảm năng mang lại, hay nói khác đi, phải tổng hợp cái đa tạp ấy trong việc tạo ra kinh nghiệm (xem PPLTTT B 130). Điều này đòi hỏi tính tự khởi không chỉ phải được thanh lọc hay thuần túy hóa khỏi mọi dấu vết của tính thụ nhận, mà còn phải tự mang lại cho mình các quy luật hay các quy tắc của sự tổng hợp. Kant hình dung ra hai trường hợp giới hạn về việc thuần túy hóa và tự ban bố quy luật có tính tự khởi này như sau: việc trước, được trình bày trong PPNLPĐ §77, Kant hình dung một trực quan tự khởi không cần đến sự bổ sung của những cái phổ biến để sản sinh ra nhận thức; việc sau, được bàn thảo trong PPLTTT, Kant hình dung lý tính tạo ra “các quy luật (không đơn thuần là các quy tắc lôgic) cũng có tính tiên nghiệm quy định sự tồn tại của chúng ta – cơ sở để coi chúng ta tự coi mình là *kẻ ban bố quy luật* một cách hoàn toàn tiên nghiệm...” (PPLTTT B 430). Cái sau, Kant quả quyết, sẽ làm bộc lộ “một tính tự khởi nhờ đó tồn tại hiện có của chúng ta có thể được xác định, mà không cần đến các điều kiện của trực quan thường nghiệm” (sdd). Tuy nhiên, tính tự khởi như thế vừa có tính tự ban bố quy luật vừa có giá trị đối với tính thụ nhận và các điều kiện của trực quan.

Trong khi nguồn gốc của tính tự khởi được Kant hiểu là sự tự do – “một cái gì tiên nghiệm” trong “ý thức về sự tồn tại của chúng ta” – nhưng ông mô tả sự vận hành của nó theo nhiều cách khác nhau. Trong một cước chú ở bản A, tính tự khởi được mô tả một cách mơ hồ là “một tác vụ bên trong (tính tự khởi) nhờ đó một khái niệm (một tư tưởng) trở nên có thể có được”, trong khi trong PPLTTT, nó được mô tả trước hết, trong phần “Diễn dịch A”, là cơ sở cho sự tổng hợp ba lần, và thứ hai, trong phần “Diễn dịch B”, là sản phẩm của trí tưởng tượng tác tạo. Trong trường hợp đầu, Kant phát triển điều ông tuyên bố là cả tính thụ nhận lẫn tính tự khởi đều được cần đến cho nhận thức lên thành quan niệm rằng “tính tự khởi là cơ sở của sự tổng hợp ba lần, và sự tổng hợp này nhất thiết phải được tìm thấy trong mọi nhận thức; cụ thể là, sự *lĩnh hội* các biểu tượng của tâm thức trong trực quan, sự *tái tạo* của chúng trong trí tưởng tượng, và sự *nhận thức* trong khái niệm” (PPLTTT A 97). Trong nghiên cứu thứ hai, việc làm của sự tổng hợp cần thiết cho nhận thức được thực hiện bởi “trí tưởng tượng tác tạo”, trong chừng mực trí tưởng tượng là tính tự khởi”, được phân biệt với “trí tưởng tượng *tái tạo*”, mà sự tổng hợp của nó là hoàn toàn phục tùng các quy luật thường nghiệm” (PPLTTT B 152).

Nghiên cứu của Kant về tính tự khởi được Fichte (1794) tiến hành triệt để như là một phần của một nỗ lực có chủ ý muốn xác lập tính thứ nhất của lý tính thực hành. Lấy lại một hướng từng được Kant xét đến nhưng lại bác bỏ, Fichte đề xuất một tính tự khởi tuyệt đối, gần giống với tính tự khởi của lý tính ở Kant, là tính tự khởi bao hàm ngay trong nó những giới hạn của chính tính tự khởi của nó (1794, tr. 272). Lập trường này được Schelling (1800) phát triển xa hơn nhưng rồi bị Hegel bác bỏ, và Hegel cảnh giác trước bất kỳ yêu sách nào về một “chủ thể tự khởi tuyệt đối”, tuy chủ thể này có năng lực, hay đúng hơn, bị buộc phải tự giới hạn chính mình.

Đinh Hồng Phúc dịch

Tư kiến [Hy Lạp: doxa; Latinh: opinio; Đức: Meinung; Anh: opinion]

Xem thêm: Niềm tin, Cho-là-đúng (sự), Ảo tưởng, Nhận thức, Chân lý

Theo nghĩa cổ điển, tư kiến đối lập với chân lý, và được đặt vào trong một loạt các đối lập tiếp theo như: biến dịch-tồn tại, tri thức-cảm giác. Trong Parmenides, tư kiến (*doxa*) bị bó hẹp vào cảm giác (*aithesis*) về vương quốc của biến dịch, trong khi cái biết (*noesis*) lại quan tâm đến nhận thức về vương quốc không biến đổi của tồn tại. Trong *Cộng hòa* , Platon triển khai một sự phân chia được nối khớp một cách nội tại hơn, đặt tư kiến vào giữa cái biết về ý niệm đúng thật và sự không biết về cái không thực tồn (Platon, Rep. 478). Trong khi tư kiến vẫn còn bị bó hẹp vào các sự vật khả giác thì nó cũng được coi là bao gồm cả sự nhận thức thông thường. Về sau, trong tác phẩm *Cộng hòa* , Platon đi xa hơn khi phân chia tư kiến thành “lòng tin” và “tư duy hình ảnh”, làm nền tảng cho quan hệ giữa tư kiến, ảo tưởng và tri thức thông thường.

Có nhiều lúc, Kant duy trì sự đối lập giữa tư kiến và chân lý, như trong Lời nói đầu cho PPLTTT, ông phân biệt tư kiến với sự chắc chắn. Tuy nhiên nhất quán nhất là trong PPLTTT (A 822/B 850 ff), PPNLPĐ (§91) và L (tr. 570-6), ông mặc nhiên theo sơ đồ ba phần của Platon bằng cách đối lập tư kiến với tri thức và lòng tin như là một trong ba hình thức mà một phán đoán có thể “được cho là đúng” (*Fürwahrhalten*). Ba hình thức được phân biệt dựa theo mức độ xác tín, và đến lượt nó, mức độ xác tín này được chia thành “sự đầy đủ về chủ quan”, hay *xác tín* (cho riêng tôi) và “sự đầy đủ về khách quan” hay “sự chắc chắn” (cho bất cứ ai) (PPLTTT A 822/B 850). Tri thức, hay việc xem một phán đoán là đúng, là đầy đủ cả về mặt chủ quan lẫn về mặt khách quan, còn một phán đoán của lòng tin được xem là đầy đủ về mặt chủ quan nhưng không đầy đủ về mặt khách quan; trong khi đó, một phán đoán của tư kiến là không đầy đủ cả về mặt chủ quan lẫn về mặt khách quan.

Trong PPNLPĐ, sự phân biệt bộ ba được mở rộng đến ba đối tượng của phán đoán: những sự kiện, những sự việc của lòng tin và những sự việc của tư kiến. Những sự kiện “trả lời cho những khái niệm mà tính thực tại khách quan của chúng có thể chứng minh được”; những sự việc của lòng tin trả lời cho những gì có thể “được suy tưởng một cách tiên nghiệm” nhưng “tính thực tại khách quan của chúng không thể được chứng minh bằng bất cứ phương cách nào” chẳng hạn như sự tồn tại của Thượng đế hay *summum bonum* (cái thiện tối cao), trong khi những sự việc của tư kiến là “các đối tượng thuộc về thế giới cảm tính, nhưng là các đối tượng mà một nhận thức thường nghiệm về chúng là không thể có được *cho ta* , bởi cấp độ nhận thức thường nghiệm của ta chỉ như thế” (PPNLPĐ §91). Những ví dụ của Kant về những đối tượng của tư kiến là chất “ether” và “sự sống ngoài trái đất”; và các ví dụ này cho thấy rõ một sự dị biệt mấu chốt giữa cách hiểu của ông và cách hiểu theo nghĩa cổ điển về tư kiến. Với Kant, tư kiến trong khi bị bó hẹp vào kinh nghiệm cảm tính, do đó, không phải là ảo tưởng; trái lại, nó là có thể có, nhưng với tư cách là tri thức thì nó còn chưa đủ thuyết phục và chắc chắn (PPLTTT A 775/B 803). Vị thế tạm thời của các phán đoán của tư kiến được khẳng định trong L, ở đó Kant phân biệt ba hình thức của việc cho-là-đúng về tình thái riêng đối với các phán đoán của chúng: những phán đoán chắc chắn về sự kiện là hiển nhiên, những phán đoán thuyết phục dựa vào lòng tin là xác định, trong khi các phán đoán dựa vào tư kiến là nghi vấn. Tư kiến là một “phán đoán sơ bộ”, “một ý thức mơ hồ về chân lý” mà ta không thể dứt ra được khi đưa ra những phán đoán; đó chính là “cái mà tôi ý thức về phán đoán của tôi là có tính nghi vấn” (L 570-6).

Đinh Hồng Phúc dịch

Tự nhiên [Đức: Natur; Anh: nature]

Xem thêm: Đẹp (cái), Hợp mục đích (tính), Tự do, Chất thể, Không gian, Thế giới

Trong SL, Kant mô tả câu hỏi “làm thế nào bản thân tự nhiên có thể có được?” như “điểm cao nhất mà triết học siêu nghiệm có thể đạt đến được, và như ranh giới và sự hoàn tất mà nó phải đi đến” (§ 36). Ông bẻ câu hỏi ra thành hai câu hỏi nhỏ: làm thế nào tự nhiên có thể có được trong nghĩa chất thể, và làm thế nào nó có thể có theo nghĩa mô thức? Về câu hỏi thứ nhất, về khả thể của tự nhiên trong nghĩa chất thể như “ *toàn bộ các hiện tượng* ”, Kant trả lời

rằng nó có thể có được bằng “*sự cấu tạo của cảm năng của chúng ta*”. Về câu hỏi thứ hai, về khả thể của tự nhiên theo nghĩa mô thức như “toàn bộ những quy luật mà mọi hiện tượng phải phục tùng để được suy tưởng như được nối kết trong một kinh nghiệm”, điều này chỉ có thể có được bằng “*sự cấu tạo của giác tính của chúng ta*”.

Sự phân biệt giữa tự nhiên theo nghĩa chất thể và theo nghĩa mô thức được phát triển trong triết học phê phán thành hai định nghĩa về tự nhiên được nêu ra trong PPLTTT: một nhấn mạnh đến phương diện chất thể của nó như “tổng thể của những hiện tượng” (A 114), cái kia nhấn mạnh đến phương diện mô thức của nó trong “trật tự và tính hợp quy luật nơi các hiện tượng” (A 125). Tuy nhiên, trong một cước chú cho ấn bản 2 của PPLTTT, Kant xem cả hai định nghĩa chất thể và mô thức này về tự nhiên là có tính năng động: xét về mặt mô thức, tự nhiên “có nghĩa là sự nối kết của các quy định của một sự vật, theo một nguyên tắc nội tại của tính nhân quả”; xét về phương diện chất thể, nó là “tổng thể các hiện tượng trong chừng mực chúng hoàn toàn nối kết với nhau nhờ nguyên tắc nội tại của tính nhân quả” (B 446). Thêm vào cho những sự phân biệt bên trong quan trọng này cho khái niệm về tự nhiên, Kant còn đưa ra hai sự phân biệt bên ngoài quan trọng trong PPLTTT. Sự phân biệt thứ nhất là sự phân biệt giữa khái niệm về tự nhiên và về thế giới: thế giới “có nghĩa là cái toàn bộ toán học của mọi hiện tượng và là cái toàn thể của việc tổng hợp của chúng” trong khi tự nhiên cũng là thế giới như thế nhưng “trong chừng mực nó được xem như là một toàn bộ năng động” (A 418/B 446). Sự phân biệt thứ hai là giữa các quy luật của tự nhiên và các quy luật của tự do được trình bày trong nghịch lý (antinomy) thứ ba.

Sự phân biệt giữa Tự nhiên và Tự do được thấy xuyên suốt giữa siêu hình học về tự nhiên trong phê phán thứ nhất (PPLTTT) và siêu hình học về tự do trong phê phán thứ hai (PPLTTH). Trong cuốn sau, tự do của ý chí nhất quán đối lập với tính tất yếu của tự nhiên, và vấn đề nền tảng của triết học thực hành được đặt ra như một vấn đề về sự hòa giải tính nhân quả tự nhiên và tính nhân quả tự do. Trong một sự lệch hướng thú vị khỏi lối tiếp cận này trong CCSĐ, Kant sử dụng phương diện mô thức của tự nhiên, hay “*sự hiện hữu của các sự vật như bị qui định bởi quy luật phổ biến*”, để mô tả mệnh lệnh nhất thiết như “*Hãy chỉ hành động dựa theo châm ngôn, qua đó bạn đồng thời cũng có thể muốn nó trở thành một qui luật phổ biến của tự nhiên*” (tr. 421, 30).

Khái niệm về tự nhiên có mặt khắp nơi trong PPNLPĐ, ở đó trong Phần I, nó như là đối tượng của cái đẹp và cái cao cả trong tự nhiên, cũng như mang lại những sự báo hiệu về một sự hài hòa siêu-cảm tính của tự do và tất yếu. Trong Phần II, cuộc thảo luận hướng đến một sự bác bỏ những giải thích có tính hoàn toàn cơ giới về tự nhiên, với quan niệm rằng “*sự tổ chức của giới tự nhiên [hữu cơ] không có gì tương tự với bất kỳ một thứ tính nhân quả nào được ta biết [đến nay]*” (PPNLPĐ § 65). Ở đây, tự nhiên được định nghĩa như một “*năng lực cấu tạo*” mà những sản phẩm của nó “*trong đó tất cả đều là mục đích và cũng là phương tiện hỗ tương cho nhau*” (PPNLPĐ § 66). Những sản phẩm của năng lực cấu tạo này không thể được hiểu thông qua những nguyên tắc có tính cơ giới, cũng không “*được gán cho một cơ chế mù quáng của tự nhiên*” (PPNLPĐ § 70). Với điều này, Kant mở rộng phương diện năng động của tự nhiên, được mô tả trong PPLTTT dựa vào các lực và các qui luật vận động, để bao quát một quan niệm xem tự nhiên như một sức mạnh tác tạo năng động hoặc có tính cấu tạo nên hình thể. Đối với Schelling, nó là một bước gần để thay thế chủ thể nhận thức của PPLTTT bằng Tự nhiên cấu tạo, và vì thế biến triết học của Kant về chủ thể thành triết học về tự nhiên.

Hoàng Phú Phương dịch

Tự trị (sự) [Đức: Autonomie; Anh: autonomy]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất quyết, Yêu cầu, Tự do, Tự khởi (tính), Ý chí

Ý hệ cận đại sơ kỳ về sự tự trị chính trị do Machiavelli khai triển trong *Các luận văn* (*Discourses*, 1531) đã kết hợp hai nghĩa của sự tự trị: thứ nhất là thoát khỏi sự lệ thuộc, thứ hai là năng lực tự ban bố luật lệ. Các phương diện chính trị của sự tự trị được phát triển trong bối cảnh của các Nhà nước-đô thị cận đại thời kỳ đầu đã được Luther bổ sung thêm vào cho đời

sống tinh thần trong công trình của ông: *Sự tự do của một Kitô hữu* (1520). Đối với ông, sự tự trị như là sự tự do thoát khỏi tình trạng lệ thuộc được dịch thành “sự tự do – tâm linh, mới mẻ, và nội tại – của con người thoát khỏi thể xác và các xu hướng của nó cũng như sự tự do tuân theo luật của Thiên chúa” (Luther, 1961, tr. 53). Nghiên cứu của Kant về sự tự trị trong triết học thực hành của ông, đến lượt nó, đánh dấu một sự hoán vị triết học và sự phê phán về sự tự trị tôn giáo của Luther thành sự tự trị luân lý.

Triết học thực hành của Kant nối kết hai phương diện của sự tự trị trong một nghiên cứu về sự quy định của ý chí. Lập trường của ông nảy sinh từ sự phê phán một số viễn tượng thịnh hành thời bấy giờ. Những điều này bao gồm cả sự đối lập tiền-phê phán của ông đối với những nghiên cứu về hành vi luân lý do nghiên cứu của phái hoàn hảo luận duy lý thống trị trong trường phái Wolff và lý thuyết về cảm quan luân lý của trường phái Anh đương thời nêu ra, sự phê phán của ông đối với sự viện dẫn đến ý chí của Thượng đế trong thần học của giáo phái Pietist và cuối cùng là đối với quan niệm của Montaigne về tầm quan trọng của tập quán trong hoạt động con người. Sau này ông nhận ra rằng tất cả các cách tiếp cận này đều dựa trên một “nguyên tắc ngoại trị” và tìm cách phát triển một thứ triết học luân lý dựa trên một “nguyên tắc tự trị” về việc tự ban bố quy luật.

Sự đối lập giữa các nguyên tắc ngoại trị và tự trị tồn tại xuyên suốt trong triết học luân lý của Kant. Trong cuốn CSSĐ, một ý chí tự trị tự mình mang lại luật cho mình, và được phân biệt với ý chí ngoại trị mà luật của nó do đối tượng mang lại “vì mối quan hệ của nó với ý chí” (CSSĐ tr. 411, tr. 45). Ở trường hợp sau, các châm ngôn của ý chí tùy thuộc vào các nguyên tắc ngoại trị, mà Kant nhận thấy trong những nghiên cứu đương thời về hành vi luân lý nói trên. Cái trước “được rút ra từ nguyên tắc về hạnh phúc, và được dựa trên xúc cảm tự nhiên hoặc trên xúc cảm luân lý” trong khi cái sau “được rút ra từ nguyên tắc về sự hoàn hảo, và dựa trên khái niệm lý tính về sự hoàn hảo như là một kết quả khả hữu của ý chí chúng ta hoặc dựa trên khái niệm về một sự hoàn hảo độc lập (ý chí của Thượng đế) như là một nguyên nhân quyết định của ý chí chúng ta” (CSSĐ tr. 442, tr. 46). Các nguyên tắc ngoại trị chỉ mang lại những mệnh lệnh giả thiết – “Tôi phải làm điều đó vì tôi muốn có cái gì khác” – chứ không phải là những mệnh lệnh nhất quyết của nguyên tắc tự trị thoát ly khỏi mọi đối tượng của ý chí.

Nguyên tắc tự trị của mệnh lệnh nhất quyết không yêu cầu điều gì khác hơn là sự tự trị của chính nó. Nguyên tắc của sự tự trị phát biểu rằng: “Luôn lựa chọn theo phương cách sao cho trong cùng một ý muốn, các châm ngôn của sự lựa chọn đồng thời là một quy luật phổ quát” (CSSĐ tr. 440, tr. 44). Một nguyên tắc như thế chỉ có thể có được “dựa trên sự tiền-giả định về sự tự do của ý chí” (CSSĐ tr. 461, tr. 60), là cái xác lập “sự tự trị của ý chí như là điều kiện hình thức duy nhất quy định ý chí” (CSSĐ tr. 461, tr. 60). Điều này có nghĩa rằng ý chí phải muốn sự tự trị của chính mình, và vì thế, sự tự do của nó ở trong việc là một quy luật cho chính mình. Sự tự do này là “khả niệm”, nghĩa là “không phụ thuộc bất cứ sự quy định nào từ những nguyên tắc xa lạ” và có tính mô thức/phổ quát bởi lẽ nó không ở trong bất kỳ mối quan hệ nào với một đối tượng.

Việc Kant thuần túy hóa ý chí khỏi sự ảnh hưởng của bất cứ nguyên tắc ngoại trị hay đối tượng nào đã bị phê phán, kể từ Hegel trở đi, đáng kể nhất là bởi Nietzsche (1887) và Scheler (1973). Một sự tự trị như vậy ít nhất bị xem là trống rỗng, duy hình thức và không thích đáng, hoặc tệ hơn nữa, bị xem là chuyên chế độc đoán. Nó được xem là đã buộc cảm năng phải phục tùng lý tính, và trong mắt Hegel, bị xem là bao hành đối với cả cảm năng lẫn lý tính (Hegel, 1807). Nghiên cứu của Kant về sự tự trị gần đây đã được O'Neill (1989) đánh giá lại và bảo vệ, vì theo ông, nó cung cấp một cơ sở phương pháp luận thỏa đáng cho sự lập luận lý thuyết lẫn sự lập luận thực hành.

Thánh Pháp dịch

Tương quan [Đức: Relation; Anh: relation] → Phạm trù (các)

Tương tác [Đức: Wechselwirkung; Anh: reciprocity] → Loại suy của kinh nghiệm (các), Cộng đồng tương tác, Phân đôi

Tương tự (sự)/Loại suy [Hy Lạp: analogon; Latinh: proportio, ratio; Đức: Analogie; Anh: analogy]

Xem thêm: Loại suy của kinh nghiệm, Như thế, Cảm tính hóa, Trình bày, Lý tính, Ý niệm điều hành, Niệm thức (thuyết)

Là một thuật ngữ nền tảng của triết học, “sự tương tự” (loại suy) có một lịch sử liên tục nếu không nói là được đánh giá thấp kể từ thời Pythagoras. Một lý thuyết tổng quát về sự tương tự đã được Eudoxus (?406 - 355 tcn) lần đầu tiên phát triển nhằm phản ứng lại sự khủng hoảng của các tỷ lệ bất khả ước (logoi) mà các nhà Pythagoras đã đối mặt. Việc vượt qua sự khủng hoảng thời kỳ đầu này của lý tính Hy Lạp (logos) được đúc kết trong các định nghĩa về *logos* và *analogos* trong quyển thứ năm trong bộ *Elements* của Euclides. Các định nghĩa này đã xác định sự tương tự dựa theo tính giống nhau giữa các tỷ lệ của các đại lượng khác nhau, như trong định nghĩa 6: “Ta gọi các đại lượng có cùng tỷ lệ như nhau là tương tự” (Euclid, tập II, tr. 114). Euclides đưa ra một sự phân biệt rõ ràng giữa một sự tương tự của các hạn từ và một sự tương tự của các tỷ lệ, [và] tập trung chú ý vào cái sau. Kết quả là, nghiên cứu của ông về sự tương tự nhấn mạnh đến tính giống nhau trong mối quan hệ giữa các hạn từ trước và hạn từ sau của tối thiểu ba tỷ lệ, chứ không phải sự giống nhau giữa chính bản thân các hạn từ.

Các hàm ý triết học về tính giống nhau có tính cách tương tự (loại suy) được Aristoteles nhận ra trước hết, ông chỉ ra trong cuốn *Topika* làm thế nào tính giống nhau ấy có thể được sử dụng để liên kết “các sự vật thuộc về các loài khác nhau, được diễn đạt bằng công thức “A:B = C:D” (chẳng hạn, giống như nhận thức quan hệ với đối tượng nhận thức, thì cảm giác cũng quan hệ với đối tượng của cảm giác như thế)” (Aristoteles, 1941, 108a, 7 - 8). Ông tiếp tục mở rộng hình thức lập luận này trong Siêu hình học (1017a), Đạo đức học (1096b) và Chính trị học (1296b).

Các nguồn gốc của sự tương tự với tư cách là một phần bổ sung cho lý tính còn đặc trưng hóa sự phát triển về sau của nó. Chẳng hạn, nó đóng vai trò cốt yếu đối với thần học triết học của Aquinas, ở đó nó bù đắp cho sự bất lực của lý tính con người trong việc hiểu Thượng đế. Trong khi sự tham dự của Thượng đế vào sự sáng tạo không thể được lý tính (logos) con người nắm bắt được, thì nó có thể được hiểu một cách loại suy dựa vào mối quan hệ giữa nhận thức và hành động của con người và của thần thánh. Các trước tác của Kant về chủ đề sự tương tự hầu như hoàn toàn dính vào các câu hỏi thần học tương tự, và có thể được xem như những sự xác quyết triết học về các hình thức lập luận phù hợp cho việc suy tưởng về cái siêu-cảm tính.

Trong khi Kant không phủ nhận giá trị của lập luận loại suy, ông quan tâm đến việc giới hạn sự sử dụng nó bên trong những ranh giới được xác định rõ ràng. Sự giống nhau có tính cách loại suy là một phần bổ sung quan trọng cho sự đồng nhất lôgic, nhưng nó phải không được sử dụng một cách lén lút như một cái thay thế cho nó. Trong SL (§§57 - 58) và trong PPNLPĐ (§59), ông đối lập phán đoán có tính cách biểu trưng/loại suy với phán đoán có tính sơ đồ/lôgic. Các phán đoán lôgic liên quan đến sự diễn đạt trực tiếp một khái niệm cho một đối tượng của trực quan, trong khi các phán đoán loại suy áp dụng “quy tắc đơn thuần của sự phản tư của nó về trực quan này vào cho một đối tượng hoàn toàn khác” (PPNLPĐ §59). Đây là một sự giới hạn kinh điển về phạm vi của sự tương tự vào mối quan hệ giữa các hạn từ, chứ không phải chính bản thân các hạn từ: đối với Kant, nhận thức bằng sự loại suy “không biểu thị (như cách hiểu thông thường) một sự giống nhau không hoàn hảo giữa hai sự vật, mà biểu thị một sự giống nhau hoàn hảo giữa các mối quan hệ giữa hai sự vật hoàn toàn khác nhau” (SL §58).

Sự tương tự (loại suy) được sử dụng một cách chính đáng để đạt được “nhận thức về tương quan” chứ không phải là nhận thức khách quan, và đối tượng chính của nhận thức về tương quan này là Thượng đế. Hoàn toàn chính đáng khi lập luận bằng loại suy về Thượng đế theo một cách thức “như sự thúc đẩy phúc lợi cho trẻ em (=a) là do tình yêu của cha mẹ (=b), nên hạnh phúc của loài người (=c) là do cái gì đó không thể biết được nơi Thượng đế (=x) mà ta gọi là tình yêu thương”, nếu ta nhìn nhận rằng luận cứ [loại suy] này chỉ “có giá trị đối với ta thôi, dù ta không có bất kỳ điều gì để có thể xác định nó một cách tuyệt đối và tự thân cả” (SL §58). Trong lập luận ấy, tuy chúng ta nói về bản thân đối tượng, nhưng chỉ theo một cách thức để

làm cho nó trở nên dễ hiểu đối với chúng ta.

Kant phát triển tư tưởng này trong TG bằng cách bỏ đi sự phân biệt giữa các phương thức có tính biểu trưng và có tính sơ đồ trong phán đoán và xem các quy định khách quan lẫn các quy định có tính loại suy đều là những hình thức của thuyết niệm thức. Trong khi việc chuyển từ cái cảm tính đến cái siêu-cảm tính cho phép ta “*niệm thức hóa* (tức là đưa ra một khái niệm khả niệm bằng sự giúp đỡ của một sự tương tự với cái gì đó khả giác), thì ta tuyệt nhiên không được phép *suy diễn* [từ cái cảm tính ra cái siêu cảm tính]” (TG tr. 65, tr. 59). Ta không thể suy luận từ sự tương tự để biến một khái niệm như Thượng đế trở nên có thể hiểu được đối với ta thành kết luận rằng “niệm thức này tất yếu phải thuộc về chính bản thân đối tượng như là vị từ của nó” (TG tr. 65, tr. 59). Việc sử dụng sự loại suy để nói về cái siêu-cảm tính là chính đáng, nhưng không được sử dụng nó như thể nó mang lại cho ta nhận thức khách quan; ta được phép sử dụng nó như một sự trợ giúp cho sự tự-nhận thức của con người, nhưng không được dùng nó như một nguồn suối của nhận thức khách quan về các đối tượng như Thượng đế, Vũ trụ và Linh hồn.

Kant cũng bàn đến sự tương tự trong cuốn L, phân biệt giữa các kết luận quy nạp và kết luận loại suy đối với các phán đoán, mặc dù bàn luận của ông ở đây phần lớn phái sinh từ Baumgarten. Sau Kant, việc lập luận bằng loại suy có vẻ được giới hạn vào thần học, với kết quả là đánh mất đi sự tinh tế về phần lý giải của Kant đối với vai trò của lập luận bằng sự tương tự trong triết học phê phán. Tuy nhiên, có một số dấu hiệu của một sự khôi phục lại sự tinh tế đối với vấn đề này trong các trước tác và trong các bình luận về Kant của Derrida (1978) và Lyotard (1983). Có vẻ như một sự đánh giá cao hơn về vai trò của lập luận bằng loại suy nơi Kant sẽ không những làm sáng tỏ một số vấn đề trong sự lý giải của Kant – nhất là về “đối tượng siêu nghiệm = X” – mà còn giúp ta hiểu biết sâu hơn về cấu trúc của “lập luận kiểu Kant”.

Trần Kỳ Đồng dịch

Tưởng tượng (năng lực/trí) [Latinh: phantasia, facultas imaginandi; Đức: Einbildungskraft; Anh: imagination]

Xem thêm: Cảm năng học/Mỹ học, Tài năng thiên bẩm, Ảo tưởng, Hình ảnh, Trực quan, Phán đoán, Lý tính, Niệm thức (thuyết), Tổng hợp, Giác tính

Trong *De Anima* [Về linh hồn], Aristoteles mô tả năng lực tưởng tượng như “khác biệt với tri giác (aesthetic) hay với tư duy suy lý (noesis), dù nó không được nhận biết mà không có cảm giác, hoặc được phán đoán mà không có nó” (Aristoteles, 1941, 427b, 16). Địa vị khác thường, nằm ở giữa của năng lực tưởng tượng, được Aquinas thừa nhận như hiển nhiên trong bình luận của mình về cuốn *De Anima*, góp phần làm các triết gia và nghệ sĩ mê đắm với khái niệm về nó. Trong sự tổng hợp của Platon và Aristoteles mà các triết gia Phục hưng như Ficino và Pico della Mirandola mạo hiểm tiến hành, trí tưởng tượng được đặc trưng như phương tiện thông dự giữa cảm giác của con người và các ý niệm, với nghệ thuật của tài năng thiên bẩm được đặc trưng nổi bật như sự trình bày hoàn hảo về sự thống nhất của cảm giác và ý niệm (xem Cassirer và những người khác, 1948). Năng lực tưởng tượng giữ vững địa vị cao quý này mặc dù Descartes đã cố công mang nó xuống đất “bằng cách mổ xẻ đầu của nhiều con vật” để nghiên cứu nó. Năng lực tưởng tượng đặt ra nhiều vấn đề đáng kể cho các triết gia duy lý như Christian Wolff, người xem sự liên đới của nó với cảm năng như giảm giá trị cho tính rõ ràng và sáng sủa của tư duy thuần lý. Vào giữa thập niên 1730, sự bất mãn với lập trường này đã dẫn đến việc một số người phái Wolff kêu gọi đến một lôgic học của trí tưởng tượng và các giác quan để bổ sung cho lôgic học của giác tính. Trong tay của nhà biên soạn từ điển phái Wolff là Heinrich Meissner, điều này đã dẫn đến việc làm cho năng lực tưởng tượng phụ thuộc vào tâm lý học thường nghiệm, nhưng đối với triết gia A.G. Baumgarten và nhà phê bình Jacob Bodmer, nó lại dẫn đến việc mở rộng triết học để bao hàm mỹ học và thi học (xem Caygill, 1989, Chương 3).

Quan niệm của Kant về trí tưởng tượng được phát triển trong ngữ cảnh này, và đưa ra nhiều đặc trưng cổ điển, trên hết là địa vị trung gian (intermediate) của trí tưởng tượng giữa cảm

năng và giác tính cũng như vai trò của nó trong sự tác tạo nghệ thuật. Tuy nhiên, ông cũng mang lại cho nó nhiều biến đổi đặc trưng khi đặt nó bên trong ngữ cảnh của các quan tâm triết học rộng hơn của mình. Ngoài một ngoại lệ nổi bật, bàn luận của Kant về trí tưởng tượng trong các trước tác tiền-phê phán thường được giới hạn vào việc chê trách ảnh hưởng xấu của nó, như trong sự phân tích về các ảo tượng của trí tưởng tượng trong GM (xem tr. 344, tr. 331) và ít trực tiếp hơn trong LA (§27). Ngoại lệ là trong ĐLPĐ, Kant đưa ra một phân tích phức tạp hơn dự báo các lập trường sau này của ông. Ông phản tư về năng lực giải trí (entertain) và loại trừ sự hình dung có tính khái niệm “nhờ vào năng lực tưởng tượng” và xem nhiệm vụ của nó là tạo ra và phá hủy biểu tượng, chứ không phải như một hành vi trình bày và rút bỏ trực tiếp. Ông ngầm xem hoạt động này như “ẩn tàng tận trong đáy sâu của tâm hồn con người vốn diễn ra không ai biết kể cả khi nó đang diễn ra” (tr. 191, tr. 229), những từ báo trước sự mô tả sau này của ông về công việc niệm thức hóa của trí tưởng tượng như “một nghệ thuật ẩn tàng tận trong đáy sâu của tâm hồn con người” (PPLTTT A 141/ B 181).

Trong Logic học của Blomberg (L, tr. 5-246) từ đầu thập niên 1770, trí tưởng tượng được xem như một chương ngại của tri thức; ở đó Kant cho rằng “từ sự hòa lẫn của trí tưởng tượng với giác tính nảy sinh các kết quả không nhất trí hoàn toàn với các quy tắc của giác tính và của lý tính” (L, tr. 79). Tuy nhiên, qua cuốn PPLTTT, lập trường của Kant về trí tưởng tượng đã trải qua một sự xét lại gần như hoàn toàn. Phạm vi của sự thay đổi này có thể được tập hợp từ các bình luận về trí tưởng tượng trong NLH, cuốn này trên mức độ rộng đã hệ thống hóa những giả định về trí tưởng tượng xuyên suốt và làm cơ sở cho ba cuốn Phê phán (PPLTTT, PPLTTH, PPNLPĐ). Những bình luận này nối kết các phương diện của lập luận như vị trí của trí tưởng tượng trong logic học và siêu hình học (NLH § 4) và trong tài năng thiên bẩm và sở thích (NLH § 67) vốn sau này được phân tách và chia ra trong quyển Phê phán thứ nhất và thứ ba.

Kant phân chia cảm năng thành giác quan (*Sinn*) và trí tưởng tượng, cái trước là “quan năng trực quan trong sự có mặt của một đối tượng” và cái sau “trực quan không có sự có mặt của một đối tượng” (NLH §15). Sự không-có mặt của đối tượng đối với trí tưởng tượng có thể được suy tưởng theo hai cách: hoặc đối tượng đã hiện diện nhưng không còn hiện diện nữa, hoặc sự hiện diện của nó nằm ở tương lai. Nếu xét từ giác độ này của trí tưởng tượng thường nghiệm, điều này làm phát sinh các quan năng kí ức và dự đoán, tức các quan năng nhớ lại và dự báo sự hiện diện của các đối tượng riêng lẻ. Tuy nhiên, Kant cũng du nhập một sự phân biệt khác vào bên trong khái niệm về trí tưởng tượng để cho phép ông phân biệt giữa: a) trí tưởng tượng thường nghiệm hay nhớ lại và b) trí tưởng tượng tác tạo hay “thi ca” (poetic). Đây là sự phân biệt giữa trí tưởng tượng như “quan năng hình dung nguyên thủy về đối tượng (*exhibitio originaria*), vì thế đi trước kinh nghiệm” và như “quan năng hình dung phái sinh (*exhibitio derivativa*), gọi nhớ lại cho tâm thức một tri giác thường nghiệm có trước” (NLH §28). Kant quan tâm nhất và đưa ra sử dụng nhiều nhất là công việc của *trí tưởng tượng tác tạo*.

Sự quy chiếu đến trí tưởng tượng tác tạo tạo ra một “sự hình dung nguyên thủy về đối tượng” có trước kinh nghiệm là một dự báo rõ rệt của thuyết duy tâm phê phán của Kant. Do đó, ông mô tả “các tri giác thuần túy về không gian và thời gian” như thuộc về quan năng tác tạo. Điều cốt yếu ở đây là trí tưởng tượng tác tạo tạo ra sự hình dung *nguyên thủy*, tức chúng không được rút ra từ kinh nghiệm mà mang lại các điều kiện cho kinh nghiệm và hơn nữa chúng không có chủ ý hay ngẫu nhiên (điều này cấu thành “sự thêu dệt”) nhưng có trật tự. Ở điểm này, những lập luận được phân chia sau này giữa cuốn Phê phán thứ nhất và thứ ba chồng lấn lên nhau, Kant phân tích “ba biến thể riêng biệt của quan năng tác tạo cảm tính” của “sự hình dung hình tượng trong không gian (*imaginatio plastica*), tri giác liên tưởng trong thời gian (*imaginatio associans*), và quan năng tác tạo cảm tính của sự thân thuộc” (NLH §31) dựa vào phát minh nghệ thuật. Ba hình thức này của trí tưởng tượng tác tạo biểu lộ “nguồn gốc chung” hay “sự thống nhất gần gũi” của “giác tính và cảm năng” NLH §31), vốn là đặc trưng cho những sự tác tạo độc đáo của tài năng thiên bẩm (ở đó “trí tưởng tượng hài hòa với các khái niệm”, §30) và năng lực phán đoán thẩm mỹ của sở thích với “phán đoán” của nó “về sự hài hòa hoặc bất hòa của trò chơi tự do giữa trí tưởng tượng và tính cách tuân thủ quy luật của trí tưởng tượng” (NLH §67). Tuy nhiên, ba phương cách này của trí tưởng tượng tác tạo cũng được đặc trưng cốt yếu như “sự tổng hợp ba lần” trong sự phân tích của quyển Phê phán thứ

nhất về kinh nghiệm.

Trong cả PPLTTT lẫn PPNLPĐ, trí tưởng tượng vừa được đặt giữa cảm năng và giác tính, vừa vượt khỏi chúng lẫn chính nó. Việc đặt vị trí một cách nghịch lý này có thể được làm rõ bằng sự phân biệt giữa trí tưởng tượng thường nghiệm và tác tạo, cái trước được đặt giữa các quan năng khác và cái sau bao quát toàn bộ các quan năng. Ở nhiều điểm trong PPLTTT, như A 95, trí tưởng tượng có mặt trong sự tổng hợp cái đa tạp giữa sự thống quan (synopsis) của giác quan và sự thống nhất hóa của thông giác nguyên thủy. Tuy nhiên, ở những chỗ khác, sự tổng hợp nói chung được mô tả như “kết quả của các tác động đơn thuần của năng lực tưởng tượng, một chức năng mù quáng nhưng không thể thiếu được của tâm hồn, mà nếu không có nó, chắc hẳn ta sẽ không có được nhận thức nào cả, nhưng lại hiếm khi nào ta có ý thức về nó” (PPLTTT A 78/ B 103). Vai trò bao quát tất cả của trí tưởng tượng được duy trì nhất quán trong phần *diễn dịch* của bản A lẫn bản B. Trong bản trước, “nguyên tắc của sự thống nhất tất yếu của sự tổng hợp thuần túy (tác tạo) của trí tưởng tượng đi trước thông giác là cơ sở cho khả thể của mọi nhận thức, nhất là của kinh nghiệm” (PPLTTT A 118), trong khi trong bản sau, trí tưởng tượng được đặc trưng như nguồn suối tự khởi của mọi sự tổng hợp (PPLTTT B 152). Vì thế, nó xuyên suốt mọi phương thức tổng hợp cái đa tạp của trực quan – sự lĩnh hội, sự tái tạo và sự nhận thức – thậm chí trong khi, như trí tưởng tượng thường nghiệm, đóng vai trò như một trong những mô men riêng lẻ của sự tổng hợp, cũng như được đặc trưng trong sự tổng hợp có tính niệm thức của khái niệm và trực quan, tạo ra nhận thức và kinh nghiệm (PPLTTT A 140/ B 179).

Trong PPNLPĐ, bàn luận về trí tưởng tượng thậm chí còn giả định sự phức hợp lớn hơn nhiều. Nó xuất hiện trong § VII của *“Lời dẫn nhập thứ nhất”* trong ngữ cảnh của sự tổng hợp ba lần như một quan năng riêng lẻ bên cạnh năng lực phán đoán và lý tính. Nhưng trong diễn trình của tác phẩm, mối quan hệ giữa trí tưởng tượng và năng lực phán đoán vốn đã được phác họa trong PPLTTT dựa theo sự tổng hợp, được đào sâu thêm. Trí tưởng tượng và năng lực phán đoán không áp dụng đơn thuần các qui luật của giác tính, trái lại, trong năng lực phán đoán phản tư, nó còn phát minh và áp dụng các quy luật một cách đồng thời: nghĩa là, chức năng của chúng là không có tính tái tạo và mô phỏng, mà có tính tác tạo và căn nguyên. Hơn nữa, “tính thống nhất” của trí tưởng tượng và năng lực phán đoán còn khơi gợi ra sự vui sướng, như có thể được biện biệt rõ nhất trong năng lực phán đoán thẩm mỹ của sở thích – với “tính hợp quy luật mà không có quy luật và một sự hài hòa chủ quan giữa trí tưởng tượng với giác tính mà không có một sự hài hòa khách quan” (PPNLPĐ §22) – cũng như trong hoạt động tác tạo của tài năng thiên bẩm mà đặc tính đầu tiên của nó là “tính độc đáo” hoặc “tài năng tạo ra cái gì đó mà không có quy tắc nhất định nào có thể được mang lại cho nó cả” (§46).

Vai trò cốt yếu của trí tưởng tượng trong triết học Kant đã được Heidegger (1929) thúc đẩy sớm nhất, và từ đó nó đã được các học giả về Kant chấp nhận, mặc dù họ thường không đánh giá đầy đủ về các hàm ý của nó. Những hàm ý này không những thuộc về văn bản trong việc bắc nhịp cầu giữa quyển *Phê phán thứ nhất* và thứ ba, mà còn có thực chất, biến Kant từ một triết gia quy phạm quan tâm đến các quy tắc và sự áp dụng chúng một cách đúng đắn thành một triết gia quan tâm đến các vấn đề về sự sáng tạo, tính độc đáo và sự vui sướng. Tuy nhiên, đáng chú ý là trí tưởng tượng không được đặc trưng nổi bật trong triết học thực hành của Kant, và ở chỗ nào mà nó được bàn đến thì thường là trong một ngữ cảnh tùy tiện, như trong bàn luận về điển hình luận trong PPLTTH (tr. 69, tr. 71). Tùy theo đánh giá của người đọc, sự khiếm diện của trí tưởng tượng trong cuốn PPLTTH có thể được xem như việc Kant giữ gìn thanh danh cho triết học thực hành, hoặc như lý do tốt để tìm kiếm triết học thực hành của ông trong các trang sách của cuốn *Phê phán thứ nhất* và thứ ba.

Trần Thị Ngân Hà dịch

Tùy thể [Hy Lạp: symbebekos; Latinh: accidens; Đức: Akzidens; Anh: accident]

Xem thêm: Loại suy của Kinh nghiệm, Bản chất, Cảm tính hóa, “Tôi tư duy”, Niệm thức thuyết, Chủ thể

Tùy thể được định nghĩa một cách cổ điển như đối lập với bản thể, và trong Logic học kinh viện hậu kỳ và logic học Descartes được xem như một trong năm “*ý niệm phổ biến*” bên cạnh loài (genus), giống (species), sự khác biệt (difference) và tính chất (property). Từ thời Aristoteles, thuật ngữ này đã nối kết nghĩa logic học và nghĩa bản thể học: một tùy thể vừa là cái gì có thể được gán làm vị từ cho một chủ thể vừa không thể tồn tại mà không có một chủ thể. Nó là cái đối ngược với bản thể hay là cái “không thể biểu thị một chủ thể vừa không hiện diện trong một chủ thể” (Aristoteles, 1941, 2a, 12). Đi theo Aristoteles, Aquinas định nghĩa một tùy thể như cái gì có “*sự tồn tại*” của nó “*trong cái khác*” (Aquinas, 1975, I, 63, 3), và ông nói thêm rằng “một bản thể không phụ thuộc vào một tùy thể, mặc dù một tùy thể phụ thuộc vào một bản thể” (sdd, I, 23, 7). Những tùy thể có thể xảy ra cho một bản thể, mặc dù chúng không cần thiết cho định nghĩa hay sự hiện hữu của bản thể. Descartes cải tiến điểm này, bằng cách dùng ví dụ về một hình tam giác để phân biệt giữa năm “*ý niệm phổ biến*”: một hình thể được giới hạn bởi ba đường thẳng hình thành nên loại (genus) hình tam giác; một số hình được dị biệt hóa với những hình khác bởi chúng có một góc vuông, tức cái phân biệt chúng như một giống (species); những góc vuông này có tính chất là tổng số bình phương của các cạnh góc vuông bằng bình phương cạnh huyền [tức $a^2 = b^2 + c^2$]. Cuối cùng, một số hình tam giác được dịch chuyển và một số khác thì vẫn đứng yên; tuy nhiên, sự vận động là một tùy thể và không có tính chất thiết yếu nào đối với định nghĩa về hình tam giác cả (Descartes, 1644, tr. 26; xem thêm Arnauld, 1662, tr. 58).

Leibniz phần lớn đi theo Descartes nhưng ông làm rõ tính cách thời gian của bản thể và tùy thể: “Một thực thể là tự thân [*per se*] hoặc là tùy thể [*per accidens*]; hay, một hạn từ có tính tất yếu hoặc có thể biến đổi. Vì thế, “người” là một thực thể tự thân, nhưng “người có học thức” hay “ông vua” lại là những thực thể có tính cách tùy thể. Bởi cái gì được gọi là “*người*” thì không thể thôi không là một con người, trừ phi bị thủ tiêu; nhưng ai đó có thể bắt đầu hoặc thôi là một ông vua hoặc một người có học thức, mặc dù người ấy tự họ vẫn là chính họ” (Leibniz, 1966, tr. 47). Bản thể vì thế được tái định nghĩa như cái có thể kéo dài qua thời gian, trong khi các tùy thể là những tính chất có thể biến đổi qua thời gian mà không thủ tiêu bản thể.

Hobbes, Locke và Hume có ý muốn xem nhẹ sự phân biệt giữa bản thể và tùy thể. Locke lưu ý rằng: “Những ai lúc đầu nghĩ ra quan niệm về các *tùy thể*, như một loại các tồn tại có thực nhưng cần có cái gì đó để bám vào, thì họ hẳn sẽ buộc phải tìm ra từ *bản thể* để nâng đỡ những tùy thể ấy” (Locke, 1690, tr. 86). Hume thậm chí còn ít khoan dung hơn: “cùng một thói quen khiến ta suy ra một mối liên kết giữa nguyên nhân và kết quả, cũng khiến ta ở đây suy ra một sự phụ thuộc của mọi đặc tính vào bản thể không được biết tới” (Hume, 1739, tr. 222). Nhưng ngay khi Kant tìm cách cứu vãn phạm trù về tính nhân quả ra khỏi thuyết hoài nghi của Hume, thì để làm vậy ông cũng đã bảo vệ phạm trù tương quan giữa bản thể và tùy thể, nhưng trong hình thức kiểu Leibniz, tức xét nó như một phương cách của tính thời gian.

Bàn luận của Kant về bản thể và các tùy thể có nhiều đặc điểm thú vị: *substantia et accidens* [*Bản thể và các tùy thể*] là phạm trù đầu tiên của các phạm trù về tương quan (PPLTTT A80/ B 106), “tuy phạm trù [*bản thể*] này vẫn phục tùng các đề mục của phạm trù về tương quan nhưng [*lại được xem*] như là điều kiện cho các phạm trù tương quan hơn là tự bản thân nó cũng chứa đựng một mối tương quan” (PPLTTT, A 187/ B 230). Như Mellin đã nhận xét, điều này biến phạm trù bản thể thành “nền tảng cho mọi phạm trù khác” (Mellin, 1797, tập 1, tr. 49). Kant còn thấy rằng sự phân biệt giữa các tùy thể với bản thể, vốn “ở thời nào cũng vậy”, được thừa nhận “không chỉ bởi các triết gia mà ngay cả trong tâm trí bình thường của mọi người” như “nền tảng của mọi kinh nghiệm” “vì ai cũng cảm thấy cần nó trong nhận thức thường nghiệm”, “mà lại không hề được chứng minh” (PPLTTT A 184-185/ B 227-228).

Từ việc không được chứng minh, Kant không kết luận rằng ông nên đi theo Hume để vứt bỏ các tùy thể và bản thể, nhưng ông cho rằng bản thân hình thức của sự chứng minh phải được xem xét lại (SL §46). Thước nhận của Kant về tính vô bổ của việc tìm kiếm nền tảng của sự tương quan ở trong một sự tương quan khác dẫn ông đến việc thách thức tính nước đôi giữa phương diện logic học và phương diện bản thể học của các tùy thể và bản thể. Bản thể không

thể được xem như thể nó là chủ từ của một phán đoán hay một mệnh đề, và các tùy thể cũng không thể được xem như thể chúng đơn thuần là những vị từ. Ta không thể nào đạt đến được chủ từ tối hậu – tức bản thể – bằng phương pháp suy lý được, vì tư tưởng suy lý có xu hướng đi tới một sự quy thoái vô tận, trong đó mỗi chủ từ thực ra chỉ là vị từ của chủ từ khác. Kant kết luận rằng: “chúng ta không được xem bất kỳ cái gì mà chúng ta có thể đạt đến được là một chủ thể tối hậu, và bản thể-tự thân không bao giờ có thể được suy tưởng bằng giác tính của ta được, cho dù chúng ta có thể thâm nhập vào sâu đến đâu, thậm chí cả khi toàn bộ tự nhiên được vén mở ra cho ta” (SL §46). Vì kỳ cùng – và đây là bài học của những vòng luân – không khéo chúng ta sẽ đi theo những người theo phái Descartes và xem chủ thể tư duy, hay cái Tôi của *cogito*, như một chủ thể hay bản thể tuyệt đối.

Tuy vậy, quả có một nhu cầu cần chứng minh về các tùy thể/ bản thể, và nhu cầu ấy chỉ có thể được thỏa mãn bằng một luận cứ loại suy dựa vào nguyên tắc về sự thường tồn/ sự biến đổi. Thay cho việc xem bản thể như chủ thể, như một “*vật tự thân*” đối với những tùy thể vốn có thể được gán làm thuộc tính, thì cần thiết phải chứng minh rằng nguyên tắc loại suy về sự thường tồn và sự biến đổi hình thành nên một điều kiện cần cho kinh nghiệm. Chứng minh này được trình bày trong loại suy thứ nhất của kinh nghiệm trong PPLTTT.

Với lập luận bằng loại suy, Kant vừa bảo tồn mối quan hệ truyền thống giữa bản thể và tùy thể, trong khi vừa chuyển dịch nó thành nguyên tắc hiện đại về sự thường tồn và sự biến đổi. Trong sự chuyển dịch này, tùy thể và bản thể được giải thoát khỏi sự phụ thuộc của chúng vào sự vị từ hóa về mặt lôgic và được xem xét dựa vào các thuật ngữ bản thể học là hiện hữu và thời gian. Kant lập luận rằng sự biến đổi – sự cùng tồn tại và sự tiếp diễn của các hiện tượng – là phụ thuộc vào sự thường tồn theo một cách tương tự với sự phụ thuộc của các tùy thể vào bản thể. Tức là, sự biến đổi không thể được kinh nghiệm, đo lường hay hình dung mà không có sự thường tồn.

Kant không nói, như một số nhà bình luận phân tích đã khẳng định, rằng bản thân sự thường tồn trong thời gian trở thành bản thể; mà đúng hơn ông nói rằng nó đứng trong một mối quan hệ với sự biến đổi tương tự như quan hệ của bản thể với các tùy thể. Nó là “*cái đối ứng lâu dài*” của sự biến đổi; nó có thể được suy tưởng mà không cần có những sự vật có thể biến đổi, nhưng những sự vật này không thể được suy tưởng mà không có nó. Mối quan hệ giữa sự thường tồn và sự biến đổi là tương tự với mối quan hệ giữa bản thể với những tùy thể: “*Bản thể* là thường tồn và chỉ có *những tùy thể* là thay đổi” (PPLTTT A 184/ B 227); “tùy thể chỉ là phương cách làm thế nào để sự tồn tại của một bản thể được xác định một cách tích cực” (A 187/ B 230). Nó là cái mà Kant gọi trong PPNLPĐ là “sự cảm tính hóa” (hypotyposis) hay “sự trình bày gián tiếp” (PPNLPĐ §59). Trong quyển ấy, ông trực tiếp trích dẫn Locke và ví dụ về bản thể và tùy thể để minh họa sự phân biệt giữa biểu trưng với niệm thức và những sự sử dụng suy luận loại suy (PPNLPĐ §59). Trong trường hợp này, tùy thể và bản thể cung cấp một biểu trưng về một mối quan hệ, trong khi sự thường tồn và sự biến đổi cung cấp niệm thức cho nó.

Vì lẽ giác tính chỉ có thể suy tưởng bản thể và tùy thể dưới phạm trù về tương quan, nên nó tách rời chúng khỏi nhau một cách giả tạo hơn là xem chúng như phụ thuộc lẫn nhau một cách không thể tách rời được. Tương tự như thế, giác tính tách rời sự thường tồn với sự biến đổi, xem những cái đang tồn tại như đang trải qua sự biến đổi trong thời gian, hơn là phân biệt rõ tính không thể tách rời được giữa sự thường tồn và sự biến đổi. Tuy nhiên, chính xác là, sự phụ thuộc này là nền tảng cho mối quan hệ lôgic và vì thế cho mọi sự tổng hợp về mặt phạm trù, và do đó, mang lại “tiêu chuẩn thường nghiệm về sự thường tồn tất yếu này và cùng với nó, về tính bản thể của các hiện tượng” (PPLTTT, A 189/ B 232).

Sự sử dụng của Kant về suy luận loại suy không được những người kế tục nhìn nhận đầy đủ: hầu hết những nhà phê phán và những nhà bình giải hoặc nắm lấy nghiên cứu của ông về bản thể và tùy thể theo nghĩa đen, hoặc làm ngơ nó hoàn toàn. Trong *Wissenschaftslehre* [*Học thuyết-Khoa học*], Fichte phê phán Kant là đã không giải thích mối quan hệ giữa bản thể và các tùy thể của nó (Fichte, 1794, tr. 23) và Fichte tiến hành làm việc đó bằng cách cải biến bản thể thành chủ thể hay “cái Tôi [tự-]thiết định” (sđd, tr. 185). Schopenhauer tuyên bố một sự chính

đáng hóa bề ngoài của Kant cho sự đồng nhất hóa của ông về bản thể với vật chất, và các tùy thể với những phương cách hành động hay vật chất đang vận động (Schopenhauer, 1813, tr. 119). Nietzsche, khoảng cuối thế kỷ XIX, phê phán Kant đã thông đồng với truyền thống [Descartes] trong việc lược bỏ chủ thể lôgic bằng cách thay vào đó bản thể bản thể học và vì thế đã biến những hiện tượng thành những biểu lộ đơn thuần của một bản thể bất khả tri (xem Nietzsche, 1901, §§484-485). Công trình gần đây đã dẫn đến một cách hiểu được làm mới lại về những hình thức loại suy của lập luận (xem Derrida, 1987, tr. 75-76) và đã mở ra con đường cho một sự tán thưởng tinh vi hơn về sự sử dụng chiến lược của Kant đối với những thuật ngữ cổ điển như tùy thể và bản thể.

Hoàng Phú Phương dịch

Tự-ý thức [Đức: Selbstbewusstsein; Anh: self-consciousness] → Thông giác, Ý thức, Tự khởi, Tổng hợp

Tuyệt đối (cái, tính) [Latinh: absolutus; Đức: Absolut; Anh: absolute]

Xem thêm: Nghịch lý, Vũ trụ học, Tự do, Thượng đế

“*Tuyệt đối*” là quá khứ phân từ của động từ Latinh *absolvere*: “*miễn trừ, tha tội, thoát khỏi nợ nần*”. Thuật ngữ này có thể được dùng như tính từ hoặc như danh từ: hoặc định tính chất cho cái gì đó như thoát khỏi mọi mối quan hệ, quy định hay sự giới hạn, hoặc chỉ đến cái gì có tính chất tự do. Sự sử dụng thuật ngữ này theo nghĩa triết học là của thời cận hiện đại, xuất hiện lần đầu tiên nơi Spinoza khi nó mang âm hưởng của các bản luận chính trị về “*chủ quyền tuyệt đối*” và các bản luận thần học về Thượng đế như cái Tuyệt đối. Spinoza sử dụng thuật ngữ này như tính từ, chẳng hạn như trong “*sự chắc chắn tuyệt đối*”, “*vận động tuyệt đối*”, “*sự làm chủ tuyệt đối của tinh thần đối với những xung động bản năng*” (xem Deleuze, 1988, tr. 409; xem thêm tr. 237, 264, 595).

Kant cũng sử dụng thuật ngữ này theo tính từ, và thường dùng đối lập với “*tương đối*” và “*so sánh*”. Sự sử dụng sớm nhất được ghi nhận của ông xuất hiện trong sự phân biệt giữa lập trường tuyệt đối và tương đối trong HHTĐ. Trong PPLTTT, ông dành hai trang để làm rõ “*một thuật ngữ không thể nào không sử dụng, mặc dù ý nghĩa của nó rất hàm hồ do bị lạm dụng quá nhiều khiến khi sử dụng, ta cảm thấy không an toàn [đó là chữ “Tuyệt đối”]*” (A 324/ B 380). Khái niệm tuyệt đối theo nghĩa tính từ bao hàm sự mơ hồ nước đôi gồm hai nghĩa. Nghĩa đầu tiên chỉ đến khả thể bên trong – tức “*cái gì đó có thể có trong chính nó*”, tức là khả thể tối thiểu hay “*cái tối thiểu mà người ta có thể nói về một đối tượng*”; nghĩa thứ hai lại chỉ đến “*cái gì đó có giá trị trong mọi mối quan hệ (không bị giới hạn), (chẳng hạn, “sự thống trị tuyệt đối”;* như vậy, “*tuyệt đối có thể*” theo nghĩa này lại hàm nghĩa rằng cái gì đấy là có thể có trong mọi mối quan hệ và trong mọi phương diện – tức cái tối đa mà tôi có thể nói về khả thể của một sự vật” (A 324/ B 381). Kant chọn nghĩa thứ hai, nghĩa rộng hơn về tuyệt đối, nhưng ông khuyến cáo rằng nó phải được sử dụng một cách thận trọng.

Xuyên suốt triết học phê phán, Kant phê phán những yêu sách không chính đáng của lý tính thuần túy trong việc muốn biết cái tuyệt đối. Những ý niệm vũ trụ học có thể yêu sách muốn hình dung “*sự trọn vẹn tuyệt đối*” của sự tổ hợp [của cái toàn bộ được mang lại của mọi hiện tượng], của sự phân chia [một cái toàn bộ được mang lại trong hiện tượng], của sự ra đời [của một hiện tượng nói chung] và của sự phụ thuộc về sự tồn tại của cái có thể biến đổi trong hiện tượng (A 415/ 443), nhưng qua sự nghiên cứu kĩ lưỡng một cách phê phán lại tỏ ra là chỉ mang lại những nghịch lý. Nói chung, Kant cố gắng không gán cho “*tuyệt đối*” bất kì một nội dung mang tính bản thể nào; ông không sử dụng thuật ngữ này để định tính chất cho vật tự thân hoặc cho mệnh lệnh nhất quyết. Tuy nhiên, có lúc ông thực sự đã quy đến “*sự tự khởi tuyệt đối (Tự do)*” (A 418/ 446), khi ông gợi ý trong ngoặc đơn đến một sự đồng nhất hóa mang tính bản thể giữa cái tuyệt đối và sự tự do.

Tư tưởng được gợi ý trong ngoặc đơn này đã được Fichte và Schelling tiếp bước, hai ông đã phát triển các triết học về *cái tuyệt đối có tính bản thể* dựa trên “*cái Tôi*” của chủ thể nhận thức và hành động và “*cái nó*” của tự nhiên và lịch sử (xem Fichte, 1794, đặc biệt là Phần 1, §1);

Schelling, 1856, đặc biệt là “*Die Naturphilosophie*” [Triết học Tự nhiên]). Trái lại, triết học của Hegel về tinh thần tuyệt đối lại phá vỡ sự đối lập cái tuyệt đối theo nghĩa tính từ với cái tuyệt đối mang tính bản thể, và suy tưởng lại cái tuyệt đối như mang tính quá trình (Hegel, 1807 [*Hiện tượng học Tinh thần*], đặc biệt là “ *Lời tựa* ” và “ *Lời dẫn nhập* ”; 1812 [*Khoa học Lôgíc*], đặc biệt là “ *Hiện Thực* ” và “ *Ý niệm Tuyệt đối* ”). Tuy nhiên, việc quy giảm thành cái tuyệt đối mang tính bản thể này đã bị Schopenhauer (xem 1813, tr. 59-62), và các hình thức thuyết duy tâm châu Âu và Mỹ thống trị trong thế kỷ XIX phê phán. Những nỗ lực của Heidegger nhằm giải cấu sự đối lập giữa cái tuyệt đối theo nghĩa tính từ và cái tuyệt đối mang tính bản thể trong cách đọc Hegel và Schelling của ông suốt thập niên 1930 (Heidegger, 1930, 1936) đã góp phần vào một sự tái-xác nhận đương đại về cái tuyệt đối trong triết học, thần học và lý thuyết xã hội (xem Derrida, 1974 [*Glas*]; Rose, 1981 [*Hegel contra Sociology (Hegel chống với Xã hội học)*]; Milbank [*Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason (Thần học và Lý thuyết xã hội: vượt khỏi Lý tính thế tục)*], 1990).

Hoàng Phú Phương dịch

V

Vận động/chuyển động [Đức: Bewegung; Anh: motion]

Xem thêm: Vật thể/Cơ thể, Động lực học, Quảng tính, Lực, Chất thể, Cơ học, Hiện tượng học, Chuyển động học, Không gian, Tiếp diễn (sự), Thời gian

Khái niệm “vận động” là cực kỳ có ý nghĩa đối với Kant trong mọi giai đoạn nghiên cứu của ông, và thường được sử dụng để minh họa cho những lập luận siêu hình học rộng hơn. Trong tác phẩm đầu tiên, cuốn LS, ông sử dụng khái niệm vận động để phê phán quan niệm của phái Descartes xem vật thể như bản thể quảng tính; ở đó, ông đi theo Leibniz trong việc chọn một sự giải thích động lực học về vận động dựa theo lực hay *vis activa* [*lực tác động*] có trước quảng tính (§1). Vận động đóng một vai trò quan trọng trong vũ trụ học của LSTN (1755), nơi Kant giả định vật chất của vũ trụ như bị phân tán, nhưng tự tạo hình thông qua sự vận động, lực hút và lực đẩy thành một cái tổng thể có trật tự, chịu sự chi phối của quy luật. Ở đây, như tám năm sau đó trong cuốn HHTĐ, Kant lập luận rằng những quy luật cơ học về vận động biểu thị một bản thiết kế căn nguyên có tính thần thánh vốn không đòi hỏi sự can thiệp thường xuyên của Thượng đế trong việc điều hành vũ trụ. Kant cũng sử dụng khái niệm vận động như một bộ phận của phê phán của ông đối với triết học Wolff bá quyền lúc ấy, và đặc biệt là sự sử dụng nguyên tắc mâu thuẫn của nó. Những nguồn gốc của lập luận này là thấy rõ trong VDDY (1758), nơi Kant chỉ ra tính tương đối của khái niệm vận động và khái niệm đứng yên, một điểm mà ông sử dụng trong ĐLPĐ (1763) để phân biệt giữa mâu thuẫn logic với mâu thuẫn hiện thực (xem tr. 171 và 178, tr. 211 và 217).

Trong PPLTTT, Kant, một lần nữa, sử dụng lại khái niệm vận động để phê phán nguyên tắc mâu thuẫn. Ông khẳng định rằng việc lập luận một cách phân tích chỉ dựa vào khái niệm không thể “làm cho ta có thể hiểu được khả thể của một sự biến đổi, tức là, của sự nối kết những thuộc tính đối lập-mâu thuẫn nhau trong cùng một đối tượng... Chỉ trong thời gian, hai tính quy định đối lập-mâu thuẫn mới có thể cùng tồn tại trong một sự vật, đó chính là sự tồn tại *tiếp nhau* [của hai trạng thái]” (PPLTTT, A 32/B 49). Vì thế, kinh nghiệm về vận động đòi hỏi trực quan của không gian và thời gian, nhưng không nằm tại nền tảng của chúng. Khái niệm vận động đòi hỏi một “dữ kiện thường nghiệm” được kinh nghiệm theo thời gian và không gian; nó “cần có tri giác về cái tồn tại nào đó cũng như về sự tiếp diễn của các quy định của nó, do đó, đòi hỏi phải có kinh nghiệm” (PPLTTT, A 41/B 58). Do đó, điểm này được giải thích rõ khi Kant mô tả vận động như “một hành vi của chủ thể (chứ không phải như là một quy định của đối tượng)” được hoàn thành bằng “sự tổng hợp cái đa tạp trong không gian” (B 154). Kant xem tuyên bố rằng vận động là một “phẩm tính của những sự vật bên ngoài” đã lầm lẫn “cái đơn thuần tồn tại trong ý tưởng” thành “đối tượng hiện thực, trong cùng phẩm tính ấy, ở bên ngoài chủ thể tư duy” (A 384). Vì thế, quảng tính được xem không phải như một hiện tượng mà như một phẩm tính của những sự vật bên ngoài và từ đó suy ra rằng “vận động như là kết quả diễn ra một cách hiện thực và tự thân cả ở bên ngoài các giác quan của ta” (A 385). Trái với điều này, Kant xem vận động như một trong ba mối quan hệ có thể xảy ra bên trong những hiện tượng: quảng tính như “quan hệ về các vị trí trong một trực quan”; vận động như “sự biến đổi các vị trí” bên trong trực quan; và lực vận động như “các quy luật xác định sự biến đổi này” (B 67). Chủ thể nhận thức chỉ có thể có nhận thức về những mối quan hệ ấy, và không được xem chúng hoặc những đối tượng của chúng như những vật tự thân.

Trong sự trình bày của ông về những nguyên tắc của vật chất được tiền giả định bởi một khoa học tự nhiên có tính cách toán học trong LS, Kant cho thấy nguồn gốc của tuyên bố rằng “mọi thuộc tính gắn liền với bản tính của vật chất” (tr. 477, tr. 14) là từ môn khoa học này. Sau đó ông phát triển những khái niệm nền tảng về vật chất bằng việc phân tích sự vận động dựa theo bốn đề mục của bảng các phạm trù. Lượng của nó hay đặc điểm như một đại lượng thuần túy được phân tích trong chương bàn về chuyển động học; chất của nó hay sự biểu hiện của những lực cơ bản là lực hút và lực đẩy trong động lực học; tương quan của những bộ phận của vật chất đối với mỗi phần dựa theo sự vận động được phân tích trong hiện tượng học. Một lần

nữa, Kant sử dụng khái niệm vận động như một phương tiện phục vụ cho mục đích là trình bày một lập luận rộng hơn về cả bản tính lẫn đặc tính của tri thức của ta về vật chất.

Hoàng Phú Phương dịch

Văn hóa/Đào luyện văn hóa (sự) [Đức: Kultur; Anh: culture]

Xem thêm: Công dân toàn thế giới (chủ nghĩa), Kỷ luật, Liên bang (chủ nghĩa), Mục đích (tính), Lịch sử, Loài người, Tự nhiên, Hòa bình, Hợp quần (tính), Chiến tranh

[Sự đào luyện] văn hóa được định nghĩa là “mục đích tối hậu mà ta có cơ sở để quy cho tự nhiên trong quan hệ với chủng loài người” (PPNLPD, §83), và chủ yếu là “tính thích dụng và tài khéo đối với mọi loại mục đích mà tự nhiên (bên ngoài và bên trong ta) có thể được con người sử dụng”. Nó có hai đặc điểm thường đối kháng nhau. Cái thứ nhất là năng lực lựa chọn mục đích; cái thứ hai là tài nghệ để thực hiện chúng. Sự không thống nhất giữa hai đặc điểm này mang lại sự tiến bộ lẫn sự suy tàn của nền văn hóa. Kant phát hiện ra những nguồn gốc của văn hóa trong sự hạn chế tự do của con người – “toàn bộ văn hóa và nghệ thuật tô điểm cho con người... là những thành quả của tính phi xã hội của họ” (LSPQ tr. 22, tr. 46) – và ông mô tả sự đào luyện văn hóa như là một kỷ luật đối với ý chí và những xu hướng. Tuy nhiên, kỷ luật của ý chí và những xu hướng trong việc lựa chọn mục đích không nhất thiết phải có quan hệ với năng lực thực hiện chúng. Điều này dẫn đến một sự xung đột xã hội giữa phía này là [đa số] những người “cung cấp những gì thiết yếu cho cuộc sống hầu như một cách máy móc, không cần đến tài nghệ gì đặc biệt” và phía kia là những người “đang hoạt động trong các lĩnh vực ít thiết yếu hơn trong nền văn hóa như khoa học và nghệ thuật” (PPNLPD §83). Những người trước sống trong tình trạng bị sự giám hộ áp đặt – “trong tình trạng bị áp lực, phải lao động vất vả và ít được hưởng thụ” – không thể phát triển tính thích dụng cho việc lựa chọn mục đích của riêng mình, trong khi những người sau, không phải lao động để có tài khéo cần thiết nhằm thực hiện mục đích của mình, trở nên quá văn minh, chạy theo sự xa hoa và theo đuổi những mục đích vô dụng. Kant xem cái “tình cảnh khốn cùng nổi bật” này của sự đào luyện văn hóa như là sự dẫn đến tai ương đồng thời như là sự phát triển “những tố chất tự nhiên” trong chủng loài người hướng đến một xã hội dân sự có tính công dân toàn thế giới trong đó sự thích dụng cho việc lựa chọn mục đích và tài khéo để thực hiện chúng sẽ hài hòa với nhau.

Tuy hàm ơn quyển *Émile ou de l'éducation/ Émile hay là về giáo dục* (1762) của Rousseau, nhưng lý thuyết của Kant về sự đào luyện văn hóa lại thừa nhận tính tất yếu của sự xung đột. Phương diện này trong lý thuyết của ông về sự đào luyện văn hóa được Hegel và Marx phát triển xa hơn nữa. Nghiên cứu của Kant về sự xung đột giữa khối đông người bị áp bức và những ông chủ xa hoa nhưng vô dụng dự đoán trước biến chứng làm Chủ-làm Nô trong *Phänomenologie des Geistes/Hiện tượng học Tinh thần* (1807) của Hegel và tuyên bố của Marx trong *Manifest der kommunistischen Partei/ Tuyên ngôn Đảng cộng sản* (1848) rằng “lịch sử tất cả các xã hội cho đến ngày nay là lịch sử của cuộc đấu tranh giai cấp”. Việc Kant chú trọng đến văn hóa chất liệu đã phân biệt lý thuyết của ông về sự đào luyện văn hóa với các lý thuyết duy tâm và các lý thuyết ngôn ngữ đương thời, như lý thuyết của Herder chẳng hạn. Tuy nhiên, không phải cho đến thời gian gần đây mà những đặc điểm này trong lý thuyết của Kant về sự đào luyện văn hóa mới đóng một vai trò có ý nghĩa nào đó trong sự giải thích về triết học của ông.

Đinh Hồng Phúc dịch

Văn minh [Đức: Zivilisation; Anh: civilisation] → Văn hóa, Lịch sử

Vật chất [Đức: Materie; Anh: matter] → Chất thể

Vật thể/Cơ thể [Latinh: Soma; Đức: Körper; Anh: body]

Xem thêm: Tùý thể, Dị trị, Sự sống, Chất thể, Vận động, Vui sướng, Tinh thần

Trong PPLTTT, Kant xem nghĩa của khái niệm về vật thể là hiển nhiên trực tiếp đến nỗi ông sử dụng nó để làm sáng tỏ sự phân biệt giữa phán đoán tổng hợp với phán đoán phân tích: “

Mọi vật thể đều có quảng tính” là phán đoán phân tích, vì khái niệm “*vật thể*” chứa đựng vị từ [thuộc từ] “*quảng tính*”, cùng với “*tính không thể thâm nhập được, hình thể...*”; “*Mọi vật thể đều nặng*” là một phán đoán tổng hợp, vì khái niệm “*nặng*” không thuộc về bản chất [bên trong] đối với khái niệm “*vật thể*” (A 7-9/ B 11-13). Không may, Kant không thể lựa chọn một ví dụ ít đơn giản hơn, vì thậm chí trong công việc của riêng ông, bản tính của vật thể còn xa mới rõ ràng và là một vấn đề gây tranh cãi đáng kể và thậm chí gây bất an.

Những bàn luận của Kant về vật thể có thể được phân chia, một cách hơi giả tạo, dựa theo việc chúng nhấn mạnh đến phương diện vật lý hoặc phương diện hiện tượng học của khái niệm ấy. Phương diện đầu tập trung vào khái niệm của khoa học tự nhiên về vật thể như gồm những đối tượng vật chất, trong khi phương diện thứ hai tập trung vào cơ thể con người. Thậm chí, quan niệm đầu tiên về vật thể còn xa mới đơn giản nơi Kant; tuyệt nhiên nó không đơn thuần là quy tắc cho sự thống nhất của cái đa tạp phục vụ cho nhận thức của chúng ta về những hiện tượng bên ngoài vốn được trình bày khô khan tại một điểm trong PPLTTT (A 106). Tác phẩm đầu tiên được xuất bản của Kant, cuốn LS (1747), là một sự nghiên cứu tỉ mỉ bền bỉ về bản tính của các vật thể vật lý. Trong đó, ông chống lại quan niệm của Descartes vốn cho rằng vật thể được định nghĩa bằng quảng tính, và cả quan niệm của Aristoteles cho rằng vật thể có một mục đích tự thân [entelechy] hay nguyên tắc vận động. Kant bảo vệ luận đề của Leibniz rằng vật thể gồm một lực bản chất “*có trước quảng tính của nó*” (LS §1), và ông đi xa đến mức tuyên bố rằng ba chiều không gian có thể được rút ra từ hoạt động của lực ấy. Vì thế, ông phân biệt giữa sự cấu tạo vật thể trên phương diện toán học dựa theo quảng tính với sự cấu tạo vật thể tự nhiên dựa vào một lực bành trướng cố hữu. Những bàn luận này, giữa những điều khác, được dành để chỉ ra rằng khái niệm “*vật thể*” phải được phân biệt với khái niệm “*bản thể*”.

Mặc dù Kant không duy trì mọi chi tiết của lập trường thời kỳ đầu này trong suốt sự nghiệp của ông, [nhưng] ông tuyệt nhiên không chấp nhận một cách đơn giản quan niệm của Descartes về vật thể có vẻ làm cơ sở cho những bàn luận trong PPLTTT. Mỗi quan hệ giữa vật thể và không gian tiếp tục gây bối rối cho ông: liệu các vật thể có choán hoặc tạo nên không gian, hay chúng chỉ đơn thuần biểu thị một quy tắc cho sự tổng hợp của các trực quan? Những câu hỏi này tiếp tục xuyên suốt những định nghĩa phê phán về vật thể được phát biểu trong LS, nơi vật thể có đặc trưng như “*vật chất giữa những ranh giới xác định*” (LS, tr. 525, tr. 80). Tuy nhiên, Kant nhận thức rằng dù định nghĩa có tính cơ giới về vật thể xem nó chỉ như một “*khối hình thù xác định*” tự nó giả định sự chiếm giữ về lượng có trước của một không gian riêng rẽ. Những phân tích này về phương diện lượng và chất của vật thể tiếp diễn trong OP và vẫn còn chưa được ông giải quyết cho đến lúc mất; chúng có thể được mô tả, mà không nói quá, như một trong những mối bận tâm liên tục, đơn độc, quan trọng nhất của công việc triết học của ông.

Bên cạnh bàn luận của ông về vật thể vật lý của khoa học tự nhiên, Kant còn phát triển một phân tích về cơ thể con người. Trong “*những Nghịch lý*” của PPLTTT, ông chạm đến vấn đề Hồn-Xác của Descartes, nhưng quan tâm của ông về ý nghĩa của kinh nghiệm của cơ thể con người đối với triết học là có tầm với xa rộng hơn. Trong cuốn DB tiền phê phán (1768), ông rút ra trật tự không gian trên/dưới, trái/phải, trước/sau vốn rất thiết yếu đối với nghiên cứu của ông về trực quan từ kinh nghiệm không gian của cơ thể con người (DB, tr. 378 – 379, tr. 366 – 367). Tương tự, trong BSL, ông rút hiện tượng về tính không thể thâm nhập được từ sự kháng cự của một đối tượng đối với sự đụng chạm cơ thể. Vì thế, phân tích về kinh nghiệm về cơ thể con người được hàm ý xuyên suốt những phân tích lý thuyết có tính cách kỹ thuật hơn của PPLTTT.

Kinh nghiệm về cơ thể cũng có tính trung tâm đối với triết học thực hành và triết học mỹ học của Kant. “*Học thuyết về Đức hạnh*” trong SHHĐL phần lớn quan tâm đến sự chăm sóc cơ thể, một lối tiếp cận đối với chế độ dinh dưỡng thể xác mà Kant cũng phát triển dựa vào y học trong bài luận của ông về “*Y học của các Triết gia về Cơ thể*” (1786). Vấn đề về sự vui sướng và đau đớn của cơ thể có đặc trưng nổi bật trong NLH, cũng như trong PPNLPĐ, nơi mà nó hình thành bộ phận của một nghị trình theo đường hướng Epicur ngày càng rõ nét. Vì thế, trong giai đoạn sau, Kant phân tích những kinh nghiệm khác nhau về sự vui sướng thể xác trải dài từ cái

để chịu đến cái thẩm mỹ, và liên kết chúng với việc khuyến khích sự sống trước những trở ngại và cố vũ cho những sự vui sướng của cơ thể. Trong PPNLPĐ, ông cũng bàn về cơ thể lý tưởng và biểu tượng nghệ thuật của nó. Đối với những khác biệt giữa các cơ thể, ta có thể đoán thấy rằng Kant không nhạy cảm với tầm ý nghĩa của sự khác biệt tính dục, và trong NLH và những tác phẩm gần khác, ông góp vào một cuộc tranh cãi giữa những người đương thời về những sự phân biệt chủng tộc giữa những cơ thể con người.

Phân tích rộng và bao trùm của Kant về cơ thể con người đã vượt xa khỏi những ranh giới của cuộc tranh cãi Hồn-Xác của phái Descartes, thực tế là xa đến mức vẫn còn bị quên lãng cho mãi đến thế kỷ XX. Nhiều thức nhận của ông được tìm lại bởi phong trào hiện tượng học trong diễn trình giải-cấu [deconstruction] nhị nguyên luận Descartes. Trong *Sein und Zeit* [*Tồn tại và Thời gian*] (1927), Heidegger trực tiếp dẫn mình vào bản văn DB của Kant, và ảnh hưởng của nó vẫn cũng rõ ràng nơi hiện tượng học của Merleau-Ponty (1962) về cơ thể. Tác phẩm có ảnh hưởng của Foucault bàn về cơ thể không chỉ được gọi hứng từ tác phẩm của Kant (Foucault là người phiên dịch tác phẩm NLH), mà còn góp phần biến cơ thể thành một đối tượng nghiên cứu riêng và dẫn đến một sự xem xét lại một số bản văn và những lập luận của Kant mà trước đây đã bị bỏ qua (xem Foucault, 1976, 1980, 1984, 1988).

Hoàng Phú Phương dịch

Vật-tự-thân [Đức: Ding an sich; Anh: thing-in-itself]

Xem thêm: Hiện tượng, Nguyên mẫu, Đồng nhất (tính), Thế giới khả niệm, Trực quan, Noumenon, Đối tượng, Phenomenon, Đối tượng siêu nghiệm

Kant sử dụng thuật ngữ này để biểu thị một tập hợp các nghĩa kể cả các nghĩa được gán riêng cho các *noumena* và các ý niệm siêu nghiệm. Vật-tự-thân chia sẻ chung với chúng tính chất *phủ định*, tức giới hạn sự áp dụng giác tính và lý tính chỉ vào cho những gì có thể là một đối tượng của trực quan, và chia sẻ tính chất *khẳng định* của việc biểu thị một không gian nghi vấn vượt ra khỏi các ranh giới ấy. Như thế, vật-tự-thân *không thể được biết đến*, vì nhận thức [của ta] bị giới hạn vào kinh nghiệm khả hữu, nhưng nó *vẫn có thể được suy tưởng*, miễn là nó thỏa mãn điều kiện của một tư tưởng khả hữu nghĩa là một tư tưởng không tự-mâu thuẫn. Trong SL, Kant sử dụng chữ “*những vật-tự-thân*” đồng nghĩa với những *noumena*, cụ thể là, trong việc áp dụng những khái niệm thuần túy của giác tính “vượt khỏi những đối tượng của kinh nghiệm” vào cho “những vật tự thân (những *noumena*)” (SL, § 29). Tương tự, trong PPLTTT, Kant xem những vật-tự-thân như là những ý niệm tiềm năng của lý tính, và nói về “cái Vô-điều kiện (das Unbedingte) mà lý tính có quyền và tất yếu phải đòi hỏi nơi những vật-tự-thân” (PPLTTT B 20).

Cái phân biệt những vật-tự-thân với các hình thức khác của những *noumena* là đặc tính làm “cái đối ứng thực sự (wahres Correlatum) của cảm năng” (PPLTTT A 30/B 45). Kant đi từ tiền đề rằng “không có gì được trực quan trong không gian mà là một vật tự thân” đến kết luận rằng “vật tự thân là không được và cũng không thể được nhận thức bằng mô thức ấy cũng như không bao giờ được tra hỏi ở trong kinh nghiệm cả” (PPLTTT A 30/B 45). Tuy nhiên, Kant không đi theo sự quy định tự-giới hạn của chính mình ở đây, vì ông cho rằng *phải* có một cái đối ứng có thể được suy tưởng, cho dù không nhận thức được. Thật ra, nếu dựa trên các nguyên tắc phê phán, Kant không thể nói gì nhiều hơn rằng vật tự thân chỉ *có thể* là một đối ứng của cảm năng mà thôi. Nhưng sở dĩ Kant không làm như vậy là do ông kháng cự lại “kết luận phi lý rằng hiện tượng là cái gì xuất hiện ra mà lại không có cái xuất hiện” (PPLTTT B 27).

Tàn dư của thuyết giáo điều còn sót lại trong lập trường của ông dựa trên nguyên tắc mâu thuẫn này, đã bị Hegel và Nietzsche phê phán. Cả hai đều không được thuyết phục về sự tất yếu phải có một cái gì đó vượt khỏi hiện tượng được biểu hiện trong nó. Sự trình bày của Hegel về các hiện tượng trong *Hiện tượng học Tinh thần* (1807) được thẩm nhuần bởi một cái tuyệt đối *nội tại*, chứ không phải là một cái tuyệt đối bộc lộ ra trong các hiện tượng, trong khi Nietzsche xem sự đối lập giữa các hiện tượng và vật-tự-thân như là một tiên kiến kiểu Platon của các triết gia; một trong các tiên kiến đó, Nietzsche ghi chú trong *Khoa học Vui tươi* (*Die fröhliche*

Wissenschaft) (1882), chúng ta biết quá ít để có quyền sử dụng (§355).

Nguyễn Văn Sương dịch

Ví dụ điển hình [Đức: Beispiel, exemplarisch; Anh: example/exemplarity]

Xem thêm: Bộ chuẩn tắc, Đánh giá (sự), Trình bày (sự), Tài năng thiên bẩm, Mô phỏng, Phán đoán

Các ví dụ điển hình là những trực giác tương ứng với những khái niệm thường nghiệm và giữ vai trò là “chiếc xe tập đi [Gängelwagen] của năng lực phán đoán” (PPLTTT A 134/B173). Kant nói rằng những ai thiếu một năng khiếu tự nhiên để vận dụng những quy luật phổ biến cho những trường hợp đặc thù không thể miễn trừ việc sử dụng những ví dụ điển hình. Chúng là một phương tiện thực dụng nhằm tránh “nan đề của phán đoán” nảy sinh cùng với việc tìm kiếm và ứng dụng những quy tắc. Các ví dụ điển hình cho việc mô phỏng được tạo ra bởi tài năng thiên bẩm mà những công trình của họ là mẫu mực điển hình bởi vì “tuy bản thân không bắt nguồn từ sự mô phỏng nhưng chúng phải được phục vụ cho mục đích này của những người khác” (PPNLPĐ §46). Những công trình như thế không cung cấp một công thức hay một quy tắc, nhưng giữ vai trò như là một tiêu chuẩn nhờ đó những người đi sau có thể thẩm tra tài năng của mình. Vì thế, các ví dụ điển hình cung cấp một bộ chuẩn tắc cho phán đoán mang tính đánh giá; chúng không cung cấp một quy tắc của phán đoán mà đơn thuần là một tiêu chuẩn để phân biệt giữa những phán đoán tốt và những phán đoán tồi.

Cù Ngọc Phương dịch

Vị ngữ/thuộc tính [Đức: Prädikat; Anh: predicate]

Xem thêm: Phán đoán, Logic học, Chủ ngữ (chủ thể)

Kant xem phán đoán như là quan hệ trong tư tưởng giữa một chủ ngữ với một vị ngữ, và khẳng định rằng mỗi quan hệ này có thể có hai hình thức khả hữu. Trong hình thức thứ nhất, “vị ngữ B thuộc về chủ ngữ A, như là một cái gì đã được chứa đựng sẵn trong khái niệm A (dù một cách kín đáo)”, trong khi trong hình thức thứ hai, thuộc từ B “hoàn toàn nằm bên ngoài khái niệm A, dù được nối kết với khái niệm này” (PPLTTT, A 6/B 10). Hình thức thứ nhất của phán đoán là *phân tích*, hình thức thứ hai là *tổng hợp*. Sự chứng minh về khả thể của các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm là nhiệm vụ của quyển PPLTTT, và còn ở chỗ chỉ ra rằng một vị ngữ có thể được tổng hợp với một chủ ngữ trong một phán đoán. Kant hết sức quan tâm tới việc đảm bảo rằng sự nối kết logic của chủ ngữ và vị ngữ, vốn chỉ bị hạn chế bởi nguyên tắc mâu thuẫn, là không được mở rộng đến sự nối kết hiện thực hoặc tổng hợp. Để làm điều đó, Kant phân biệt giữa thuộc tính logic và thuộc tính hiện thực, khẳng định rằng: “Để trở thành thuộc tính logic, người ta có thể dùng tất cả mọi thứ người ta muốn” (A 598/B 624) trong khi các thuộc tính hiện thực phải được giới hạn trong những ranh giới của kinh nghiệm khả hữu. Từ sau HHTĐ, Kant đặc biệt quan tâm tới việc tước quyền sử dụng [khái niệm] “tồn tại” như một thuộc tính hiện thực. Hệ từ “là” trong một phán đoán không phải là “một khái niệm về cái gì đó có thể được thêm vào cho khái niệm về một vật”. Về mặt logic, ta được phép nói rằng “Thượng đế là toàn năng”, vì mệnh đề này là không tự-mâu thuẫn; nhưng hệ từ [“là”] không thể được xem như là một vị ngữ [hay thuộc tính] hiện thực vì “không phải là một vị ngữ được thêm vào mà chỉ là cái thiết định mối quan hệ của vị ngữ vào cho chủ ngữ” (PPLTTT A 559/B 627). Đáng chú ý là không có chỗ nào Kant bàn đến vị ngữ xét như là vị ngữ, mà luôn xét nó trong quan hệ với những phương thức vị ngữ hóa; sơ đồ chủ ngữ-vị ngữ cơ bản của logic phạm trù được mở rộng bởi quan niệm về những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, nhưng về cơ bản nó không bị thách thức.

Trần Kỳ Đồng dịch

Vô tận/Vô hạn (cái, tính) [Đức: Unendlichkeit; Anh: infinity]

Xem thêm: Nghịch lý (các), Bất tử (sự), Toán học, Thời gian, Thế giới

Các nghịch lý sinh ra bởi những nỗ lực muốn nhận thức về tính vô tận đã tỏ ra là một vấn đề

vĩnh cửu đối với các triết gia kể từ những tư biện thời Hy Lạp cổ đại như Anaximander, Parmenides, và Zeno. A.M. Moore (1990) đã giúp phân biệt giữa tính vô tận toán học và tính vô tận siêu hình học, và đã cho thấy các nghịch lý về cái lớn vô hạn, cái nhỏ vô hạn, và nghịch lý về cái Một và cái Nhiều, nảy sinh như thế nào từ sự áp dụng tính khả phân và tính lặp lại vô tận của chuỗi số toán học vào không gian và thời gian. Những nghịch lý này, vốn đã được Zeno đã phát biểu một cách kinh điển (Barnes, 1987, tr. 150-8), đã bị Aristoteles phê phán. Aristoteles đã tìm cách tái xác định việc tư duy về cái vô tận bằng sự phân biệt giữa tiềm năng và hiện thực. Một cái vô tận hiện thực nhất định phải tồn tại trong thời gian, còn một cái vô tận tiềm năng thì vượt khỏi thời gian; tuy nhiên cái vô tận hiện thực đòi hỏi phải đi xuyên qua cái vô tận trong thời gian, điều này mâu thuẫn với khái niệm nguyên thủy về cái vô tận (xem Moore, 1990, tr. 40).

Câu trả lời của Kant cho những vấn đề tư biện về cái lớn vô hạn và cái nhỏ vô hạn trong hai Nghịch lý “vũ trụ học” đầu tiên của PPLTTT với cùng một chiến lược lập luận. Cái lớn vô hạn hay nhỏ vô hạn không thể là đối tượng của kinh nghiệm mà là những ảo tượng được tạo ra bởi những suy luận biện chứng của lý tính. Trong nghịch lý đầu tiên, Kant đối lập chính đề là thế giới có một khởi đầu trong thời gian và bị giới hạn trong không gian đối lập với phản đề là nó không có khởi đầu và không có ranh giới trong không gian mà vô tận về thời gian lẫn không gian (PPLTTT A 426/B 454). Nghịch lý thứ hai liên quan đến tính khả phân vô tận của bản thể thế giới, trong đó chính đề khẳng định rằng các bản thể đa hợp bao gồm những đơn tố và chỉ có chúng mới có thể tồn tại, trái lại phản đề thì cho rằng không có sự vật đa hợp nào được cấu tạo từ những đơn tố, và không tồn tại bất kỳ đơn tố nào hết (A 434/b 462). Kant không tán thành cả hai lập trường, nhưng dùng chúng để trình bày những hệ luận biện chứng được khơi ra từ việc lý tính muốn suy luận ra những hệ luận vô-điều kiện, tuyệt đối từ những tiền đề vốn bị quy định bởi giác tính hữu hạn của con người.

Trong khi triết học lý thuyết phải thừa nhận tính cách biện chứng của việc áp dụng cái vô tận toán học vào tự nhiên, Kant nhấn mạnh rằng tính vô hạn siêu-hình học dưới lớp vỏ của tính bất tử mặc nhiên được thừa nhận như một định đề của lý tính thuần túy thực hành. Trong câu kết luận nổi tiếng đặt trong dấu ngoặc kép của PPLTTH, “bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi”, Kant đối lập tính vô tận của vũ trụ mà “một sự đa tạp của hằng hà đả số thế giới hầu như thủ tiêu tầm quan trọng của riêng tôi, xét như một sinh vật thụ tạo” với tính vô tận của nhân cách đã được quy luật luân lý khai mở để từ đó có thể được suy ra “một vận mệnh không bị giới ước theo những điều kiện và những ranh giới của cuộc sống hiện tại, mà kéo dài đến vô tận” (tr. 162. tr. 166). Vì thế, trong một hình thức đối lập biện chứng, sự bất lực của lý tính lý thuyết trong việc lĩnh hội cái vô tận được đối lại bởi những gợi ý của quy luật luân lý về sự bất tử.

Những phản tư của Kant về cái vô tận là cực kỳ có tính phê phán đối với sự phát triển của thuyết duy tâm siêu nghiệm. Fichte, Schelling và trên hết là Hegel đã tìm kiếm các phương thức để “tư duy về cái tuyệt đối” hoặc hoàn trả cái vô tận cho triết học lý thuyết. Đối với Hegel (1812, 1830), Kant đã phát triển một “cái vô hạn tòi” trong cả nghiên cứu lý thuyết lẫn thực hành về khái niệm này. Những tính vô tận bị phê phán trong PPLTTT là những “cái vô hạn tòi” của cấp số toán học vô tận tăng dần lên đến cái lớn vô hạn và giảm dần xuống cái nhỏ vô hạn. Cũng như thế, tính vô tận được định đề hóa trong triết học thực hành là một tính vô tận đã biến luân lý thành một “nhiệm vụ vô tận”, tức cái gì đó cần phải phấn đấu đến vĩnh viễn. Thay thế cho những quan điểm này về tính vô tận, Hegel đưa ra một tính vô tận hiện thực giống với tính vô tận của Aristoteles, tức một tính vô tận trong đó cái vô tận không được xem đơn giản như sự phủ định của cái hữu hạn mà như được hiện thực hóa bên trong nó, và ở đó đời sống đạo đức (*Sittlichkeit/ethical life*) (đối lập với “luân lý” (*Moralität/morality*) của Kant) có thể được hiện thực hóa bên trong đời sống này mà không đòi hỏi phải có nhiệm vụ bất tận vốn bao hàm trong định đề về tính bất tử.

Thánh Pháp dịch

Vô-điều kiện [Đức: unbedingt; Anh: unconditioned] → Tuyệt đối, Nghịch lý, Tự do, Ý niệm, Lý tính

Võng luận [Đức: Paralogismus; Anh: paralogism]

Xem thêm: Tâm thức, Tôi (cái), “Tôi tư duy (cái)”, Đồng nhất (sự), Suy luận (sự), Nhân cách, Tâm lý học, Chủ thể

Trong *Nghệ thuật thi ca*, Aristoteles định nghĩa võng luận là việc suy luận sai lầm về chân lý của một tiền đề có trước từ chân lý của một tiền đề hệ quả: “Bất cứ khi nào, nếu có A hoặc xảy ra A, thì có B hệ quả hoặc xảy ra B hệ quả, quan niệm của con người cho là nếu có B thì cũng có A - nhưng đó là một kết luận sai” (Aristoteles, 1941, 1460a, 21). Mở rộng luận điểm này, Kant định nghĩa một võng luận *lôgic* là “sự sai lầm của một suy luận của lý tính về mặt hình thức, bất kể nội dung như thế nào” và định nghĩa một võng luận *siêu nghiệm* là một cái gì “có cơ sở siêu nghiệm, trong khi hình thức vẫn đúng” (PPLTTT A 341/B 399). Những võng luận tâm lý học trong Biện chứng siêu nghiệm minh họa cho cái sau. Trong những võng luận ấy, Kant cho thấy làm thế nào mà cơ sở siêu nghiệm của tư tưởng, “cái Tôi tư duy” (“cái B hệ quả” của Aristoteles) là cơ sở cho những suy luận về tính bản thể, tính đơn giản, tính đồng nhất và các quan hệ của linh hồn hay của bản thể tư duy (“cái A có trước”). Kant cho rằng sự suy luận từ điều kiện hình thức của tư duy dẫn đến bản thể của tư duy là võng luận và làm nảy sinh những ý niệm biện chứng của tâm lý học thuần lý.

Thánh Pháp dịch

Vũ trụ học [Đức: Kosmologie; Anh: cosmology]

Xem thêm: Tuyệt đối, Nghịch lý, Nhân quả, Biện chứng pháp, Tự nhiên, Bản thể học/Hữu thể học, Tâm lý học, Thần học, Thế giới

Vũ trụ học là một trong ba nhánh của “Siêu hình học chuyên biệt” cùng với Hữu thể học tạo thành hệ thống siêu hình học có nhiều ảnh hưởng được Christian Wolff (1719) phát triển. Trong khi bản thể học xem xét Tồn tại-nói chung, thì những nhánh của siêu hình học chuyên biệt tập trung vào sự tồn tại của những đối tượng đặc thù: Thần học xem xét sự tồn tại của Thượng đế, Tâm lý học xem xét sự tồn tại của linh hồn và Vũ trụ học xem xét sự tồn tại của thế giới. Siêu hình học của Wolff chính là “lý tính thuần túy” bị Kant phê phán, và cuốn PPLTTT đi theo cấu trúc của nó một cách sát sao: bản thể học được thay bằng phân tích pháp siêu nghiệm, và siêu hình học chuyên biệt được thay bằng biện chứng pháp siêu nghiệm. Trong sự xét lại có phê phán về siêu hình học chuyên biệt, linh hồn hay “ý niệm về chủ thể tuyệt đối”, thế giới hay “ý niệm về chuỗi toàn bộ các điều kiện”, và Thượng đế hay “ý niệm về một phức hợp hoàn tất của tất cả những gì khả hữu” bị vạch trần là có tính biện chứng, và các khoa học về chúng “ngao du” với những suy luận biện chứng – tâm lý học với võng luận, vũ trụ học với nghịch lý và thần học với những ý niệm siêu việt.

Luận văn thời kỳ đầu của Kant về vũ trụ học, LSTN, là một tập hợp các giả thuyết tư biện về sự cấu tạo của vũ trụ vốn nối kết một cách đặc trưng những luận chứng được rút ra từ vật lý học, thần học và nhân học. Đây chính là loại công trình mà PPLTTT sẽ phải chứng minh là được đặt nền tảng không vững chắc và không chính đáng, bởi lý do cơ bản rằng nó xử lý “những nguyên tắc có tính chất điều hành” hay có tính giả thuyết như thể chúng là tất nhiên hay “có tính cấu tạo”. Vũ trụ học phê phán bận tâm đến việc chỉ cho thấy những hệ luận biện chứng của các phạm trù được mở quá rộng vốn chỉ có thể áp dụng một cách đúng đắn vào cho những hiện tượng mà thôi. Những kết quả được trình bày trong bốn nghịch lý, tức những nghịch lý cho thấy điều gì xảy ra khi các phạm trù lượng, chất, tương quan và tình thái bị biến thành tuyệt đối, hay vượt ra khỏi những ranh giới không-thời gian của thế giới hiện tượng.

Kant bắt đầu với việc sử dụng một cách biện chứng các phạm trù về lượng. Nếu ta xem xét độ lớn của thế giới, hoặc nó là hữu tận hoặc vô tận, ta sẽ khám phá rằng ta không thể chứng minh chung cuộc nó là hữu tận hay vô tận; chúng ta chỉ còn lại nghịch lý thứ nhất, tức nghịch lý đưa ra hai luận điểm đối lập nhưng có sức thuyết phục ngang nhau về tính hữu tận và tính vô tận của thế giới. Một chiến lược lập luận tương tự được theo đuổi trong nghịch lý thứ hai, tức nghịch lý về chất, liên quan đến chất của những yếu tố cơ bản của thế giới. Nghịch lý này cũng gồm chính đề rằng thế giới được cấu tạo từ những nguyên tử hay đơn tử đơn giản lần phản đề

có sức thuyết phục ngang bằng rằng không có bất kỳ cái đơn giản nào và thế giới được cấu tạo từ những cái đa hợp. Trong những nghịch lý “toán học” này, những ảo tưởng biện chứng nảy sinh từ sự mập mờ nước đôi giữa những hiện tượng trong thời gian và không gian với những vật tự thân; ta xem những điều kiện nhận thức của ta như thể chúng là những điều kiện tuyệt đối của các sự vật.

Cặp nghịch lý “năng động” thứ hai cũng chỉ thu hoạch được những suy luận biện chứng, vì lẽ ta lạm dụng cơ sở của kinh nghiệm bị giới hạn về mặt không-thời gian của ta để làm cho cái mà từ cách nhìn khác có thể tương thích lại trở nên mâu thuẫn với nhau. Sự hiểu biết có tính phạm trù của ta về những mối quan hệ nhân quả một khi được mở rộng đến một đối tượng tuyệt đối sẽ trở nên có tính biện chứng: hoặc mọi sự vật đều có quan hệ nhân quả [với nhau] và không có bất kỳ nguyên nhân độc lập nào, hoặc có tính nhân quả độc lập thông qua sự tự do. Cũng tương tự như thế với các phạm trù tình thái: khi chúng được mở rộng vượt khỏi những hiện tượng, chúng tạo nên nghịch lý rằng có hoặc không có một Hữu thể tuyệt đối tất yếu.

Vũ trụ học phê phán của Kant là “có tính chuẩn tắc” theo nghĩa của ông là mang lại những chuẩn mực cho việc xác lập tính sai lầm. Vũ trụ học của ông được trình bày như một biện pháp phòng tránh được đặt ra để chống lại “những ảo tưởng tự nhiên” của lý tính con người vốn luôn tìm kiếm sự nhận thức tuyệt đối về thế giới. Nó chỉ ra rằng khi lý tính mở rộng những khái niệm của giác tính vượt khỏi thế giới hiện tượng trong không gian và thời gian, nó sẽ rơi vào chỗ xung đột với chính nó. Với điều này, Kant thực tế đã từ bỏ dự án về một vũ trụ học triết học, cho dù ông đã mở ra khả thể cho một sự sử dụng có tính cách điều hành về những ý niệm vũ trụ học. Sau ông, Hegel và Schelling đã nỗ lực cứu vãn công cuộc này bằng môn triết học về tự nhiên, nhưng đây chủ yếu là một hành động vót vát khi đối diện với tình hình là những mối quan tâm vũ trụ học đã nằm ở bên ngoài triết học và đã đi vào trong khoa học tự nhiên.

Hoàng Phú Phương dịch

Vui sướng [Đức: Lust; Anh: pleasure]

Xem thêm: Cảm năng học/Mỹ học, Đẹp (cái), Thể xác/Thân xác, Hải lòng, Tình cảm, Sự sống, Tính dục

Ngay giai đoạn đầu, trong cuốn ĐLPĐ, Kant đã khẳng định rằng, sự vui sướng và không-vui sướng (đau khổ) là có tính bổ sung: Cả hai đều là biểu hiện của cùng tình cảm giống nhau về “sự vui sướng và đau khổ”. Trong NLH, ông mô tả chúng đối lập nhau, không theo kiểu được và thiếu [gain or deficiency] (+ hay 0) mà theo kiểu được và mất [gain and loss] (= và -), tức cái này không được đặt tương phản với cái kia chỉ đơn thuần như một cái đối lập (*contradictorie, sive logice oppositum*), mà đúng hơn như một cái đối ứng của cái kia (*contrarie sive realiter oppositum*) (ĐLPĐ §60). Kant khẳng định rằng, vượt khỏi việc xác nhận rằng sự vui sướng và không-vui sướng là các đối ứng của cùng một tình cảm chủ quan giống nhau, ta “không thể cắt nghĩa chúng một cách tự thân rõ ràng hơn được”; thay vào đó, người ta chỉ có thể chỉ rõ những kết quả nào của chúng trong các tình huống nhất định (SHHĐL tr. 212, tr. 41). Một trong những kết quả xảy ra từ việc tình cảm có kích thích chủ thể hay không là việc chủ thể ấy từ bỏ hoặc duy trì một trạng thái đặc thù; kết quả khác là ở xu hướng của sự vui sướng gia tăng tình cảm về sự sống, và của sự không-vui sướng hay đau khổ cản trở tình cảm ấy (NLH §60). Tuy nhiên, cả hai đều cần thiết cho nhau: không có sự kiểm chứng bằng sự không-vui sướng, sự tăng tiến đều đặn của sinh lực sống đi kèm với sự vui sướng ắt sẽ “lập tức tiêu vong”.

Trong NLH, Kant phân biệt giữa sự vui sướng và không-vui sướng trên phương diện thể xác và trí tuệ, phân chia cái trước dựa theo sự vui sướng và không-vui sướng được gây ra bởi cảm giác hoặc trí tưởng tượng, và cái sau dựa theo việc nguyên nhân của nó có nằm nơi các khái niệm có tính biểu tượng hoặc các ý niệm hay không. Sự vui sướng/không-vui sướng của cảm giác gồm thức ăn, tình dục và các chất gây nghiện (thuốc lá và rượu); còn sự vui sướng/không-vui sướng của trí tưởng tượng gồm những sự vui sướng/không-vui sướng phần nào có tính trí tuệ của cái đẹp và sở thích. Sự vui sướng/không-vui sướng thuộc trí tuệ được bàn thảo đầy đủ hơn trong SHHĐL. Ở đó, sự phân chia này được trình bày dựa theo việc sự vui sướng/không

vui sướng đi trước hay đi sau một sự xác định về ham muốn. Nếu nó đi trước ham muốn và bao hàm một đối tượng, thì nó là thuộc thể xác hoặc là một “sự vui sướng của xu hướng”; nếu nó đi trước ham muốn nhưng không bao hàm một đối tượng, thì nó là một sự vui sướng thuộc tư tưởng của sở thích; nếu nó được đi trước bởi một sự xác định về ham muốn, thì nó là một sự vui sướng thuộc trí tuệ vốn do một “sự quan tâm của lý tính” tạo ra (SHHĐL tr. 212, tr. 41).

Kant cũng đi theo một sơ đồ tương tự trong PPNLPĐ – khảo luận vĩ đại của ông về sự vui sướng. Ở đây, những sự vui sướng của sở thích, vốn có vẻ là một tư tưởng đến sau trong những sự phân loại nói trên, được dẫn ra, trong tương quan với phán đoán, để trung giới giữa các quan năng lý thuyết với các quan năng thực hành. Tình cảm vui sướng/không-vui sướng, vốn “không biểu thị điều gì hết ở trong đối tượng, mà là một tình cảm trong đó chủ thể tự cảm nhận theo kiểu được biểu tượng tác động” (PPNLPĐ §1), nhanh chóng triển khai để tăng cường cho cả các quan năng lý thuyết lẫn thực hành. Kant trình bày rõ ràng định nghĩa mở rộng này về vui sướng bằng sự phân biệt mới giữa sự vui sướng/không vui sướng với sự hài lòng. Sơ đồ về những sự vui sướng của thể xác, trí tưởng tượng, và trí tuệ lúc này được chuyển thành những sự hài lòng về cái dễ chịu, cái tốt và cái đẹp. Sự hài lòng là một cảm giác về sự vui sướng, thể hiện ở cấp độ phán đoán sở thích, với những sự tương tự trong cả phán đoán lý thuyết lẫn thực hành. Sự vui sướng sẽ đi kèm phán đoán thực hành trong chừng mực “việc đạt được mục đích luôn gắn liền với tình cảm vui sướng”, và đi kèm phán đoán lý thuyết chỉ vì “kinh nghiệm tầm thường nhất cũng không thể có được nếu không có nó [sự vui sướng]”; ông viết thêm rằng “sự vui sướng ấy dần dần bị pha trộn với nhận thức thông thường khiến không còn được đặc biệt lưu ý đến nữa” (PPNLPĐ §VI). Sự vui sướng/không-vui sướng đang đi gần đến việc được đồng hóa với sinh lực sống – hay tình cảm về sự sống – và thậm chí với tâm thức xét như là tâm thức, “vì lẽ tâm thức, xét riêng cho bản thân nó, là toàn bộ sự sống (bản thân nguyên tắc sự sống), còn những trở ngại hay thuận lợi là phải tìm bên ngoài nó, tức trong bản thân con người gắn liền với thân xác” (PPNLPĐ §29). Những hàm ý cực kỳ rộng ấy của triết học Kant về sự vui sướng/không-vui sướng hầu như không gây được sự chú ý nào cho mãi tới thế kỷ XX, khi đó, dưới xung lực của những phê phán nhắm vào chủ nghĩa hình thức của Kant trong đạo đức học và mỹ học, một lý giải thận trọng hơn về các tư tưởng thời kỳ sau của Kant đã dần xuất hiện.

Như Huy dịch

Vương quốc của những mục đích [Đức: Reich der Zwecke; Anh: kingdom of ends]

Xem thêm: Loại suy, Như thế, Mệnh lệnh nhất quyết, Mục đích, Tự do, Thế giới khả niệm, Chân ngôn

Vương quốc của những mục đích được đưa vào trong CSSĐ như là một hệ quả của khái niệm “về mọi hữu thể có lý tính phải tự xem mình là kẻ ban bố quy luật phổ quát bằng tất cả các chân ngôn của ý chí của mình” (CSSĐ, tr. 433, tr. 39). Gọi là “vương quốc” vì ta hiểu nó là “một sự thống nhất có hệ thống của mọi hữu thể có lý tính khác nhau thông qua những quy luật chung”, trong đó mỗi một hữu thể xác định những mục đích dựa theo “giá trị hiệu lực phổ quát” (sđd.). Là một thành viên của một vương quốc như thế đòi hỏi các hữu thể có lý tính phải “đề ra những quy luật phổ quát trong vương quốc ấy đồng thời bản thân họ cũng phải phục tùng các quy luật ấy”, hoặc nếu họ là chủ nhân ông của vương quốc ấy thì họ phải ban bố quy luật để không bị lệ thuộc (CSSĐ tr. 233, tr. 40). Vương quốc của những mục đích là một “thế giới lý tưởng” hay “thế giới khả niệm” chỉ có thể được sử dụng một cách điều hành, như là một nguyên tắc của sự “như-thể” nhằm kiểm tra các chân ngôn thực hành. Tính luân lý, Kant nói, chính là “mối quan hệ giữa mọi hành động với việc đề ra quy luật, qua đó chỉ duy nhất một vương quốc của những mục đích là khả hữu”, hay nguyên tắc để hành động chỉ dựa trên những chân ngôn nào cũng đồng thời có thể là quy luật phổ quát mà ý chí có thể xem mình như là kẻ ban bố quy luật (CSSĐ tr. 434, tr. 40). Điều này về sau được mô tả như là hữu thể có lý tính hành động “như thể họ luôn luôn là một thành viên ban bố quy luật trong vương quốc phổ quát của những mục đích bằng chân ngôn của mình” (CSSĐ tr. 438, tr. 43). Trong PPNLPĐ, vương quốc của những mục đích giữ vai trò là một sự nối kết quan trọng trong luận cứ thần học-đạo đức chứng minh sự tồn tại của Thượng đế. Thượng đế là “kẻ ban bố quy luật tối cao trong

vương quốc luân lý của những mục đích” (PPNLPD §86) và từ điều này ta có thể rút ra những thuộc tính siêu nghiệm như: toàn trí, toàn năng, tính vĩnh cửu và tính phổ hiện.

Châu Văn Ninh dịch

Vương quốc của Thượng đế/Nước Trời [Đức: Reich Gottes; Anh: Kingdom of God] → Nhà Thờ

X

Xã hội [Đức: Gesellschaft; Anh: society] → Cộng đồng, Văn hóa, Hợp quần

Xác định/Quy định (sự) [Đức: Bestimmung; Anh: determination]

Xem thêm: Tuyệt đối, Cơ sở/Căn cứ, Logic học, Thuộc tính/Vị từ, Chủ thể/Chủ từ, Thần học

Kant bàn đến sự xác định lần đầu tiên trong bối cảnh ông phê phán về Wolff trong NTĐT. Ông định nghĩa nó như là việc “khẳng định một thuộc tính và loại trừ cái đối lập của nó” (NTĐT, tr. 391, tr. 11). Từ đó ông tiếp tục định nghĩa một cơ sở hay một lý do (ratio), như là “cái gì xác định một chủ thể bằng một trong những thuộc tính của nó”, cho thấy rằng sự xác định liên quan đến quan hệ logic giữa một chủ thể và thuộc tính. Một số mối quan hệ giữa chủ thể và thuộc tính xác định *tại sao* một chủ thể đặc thù lại tồn tại như nó đang tồn tại, và những mối quan hệ đó được Kant gọi là những cơ sở/lý do xác định một cách tiền kiện (antecedently); những mối quan hệ khác xác định *rằng* một chủ thể là như chính nó, và đó là những cơ sở/lý do xác định một cách hậu kiện (consequently). Lấy một ví dụ, trọng lực thì quy định cơ sở/ lý do tiền kiện cho các quỹ đạo của các hành tinh – nó giải thích *tại sao* chúng là như thế, trong khi đó, cơ sở/lý do cho thấy chúng *là* như thế thì lại được quy định một cách hậu kiện bởi khối lượng kết hợp giữa mặt trời và các hành tinh với nhau. Mục đích của sự phân biệt này là nhằm phê phán định nghĩa của Wolff về cơ sở/lý do như cái gì nhờ đó ta hiểu tại sao một sự vật lại *tồn tại* chứ không phải không tồn tại. Như thế, theo Kant, sự xác định mang lại một cơ sở/lý do không chỉ cho việc *tại sao* một cái gì đó tồn tại mà còn là tại sao nó lại tồn tại *theo cách này* chứ không phải theo bất cứ phương thức nào khác.

Sự xác định tái hiện trong PPLTTT dưới lớp vỏ của ý thể siêu nghiệm. Ở đây Kant bổ sung nghiên cứu của Wolff về sự xác định dựa theo nguyên tắc mâu thuẫn bằng “sự xác định hoàn chỉnh”. Theo nguyên tắc thứ nhất hay “nguyên tắc về tính có thể được xác định”, tức là “trong bất kì hai thuộc tính đối lập mâu thuẫn nhau nào, cũng chỉ có một thuộc tính là có thể thuộc về khái niệm” (PPLTTT A 571/ B 599). Theo nguyên tắc thứ hai về “sự xác định hoàn chỉnh” chi phối khả thể của các sự vật “nếu *tất cả mọi thuộc tính có thể có của sự vật* được gộp chung lại với nhau, kể cả những cái đối lập mâu thuẫn, thì chỉ có một thuộc tính trong mỗi cặp đối lập mâu thuẫn này là phải thuộc về sự vật mà thôi” (PPLTTT A 572/B 600). Điều này có nghĩa là mỗi sự vật được quy định không chỉ dựa vào các mối quan hệ của nó với những thuộc tính mâu thuẫn (chẳng hạn nếu như một sự vật là có màu sắc thì không thể là không có màu sắc) mà còn dựa vào “tổng số toàn bộ mọi thuộc tính của sự vật”. Cái sau là một điều kiện tiên nghiệm giữ vai trò là hậu cảnh cho sự xác định những sự vật đặc thù với những thuộc tính đặc thù. Vì thế sự khẳng định và phủ định về các thuộc tính không chỉ bị chi phối bởi những cái đối lập của chúng, mà còn bởi tổng số mọi thuộc tính khả hữu khác nữa. Kant nhận ra sự xác định như thế có thể chấp nhận nếu tổng số của những thuộc tính khả hữu được thừa nhận là lĩnh vực của những hiện tượng được các phạm trù cấu tạo nên, đó là, “toàn cảnh của kinh nghiệm khả hữu” (PPLTTT A 582/B 610); tuy nhiên, nó không thể được chấp nhận, và sẽ mang tính cách “biện chứng” [lừa dối] nếu nó bị hữu thể hóa [hypostatized] thành một cái *ens realissimum*, hữu thể có tất cả tính thực tại (sdd).

Nghiên cứu của Kant về sự xác định được Hegel phát triển xa hơn, ông dùng nó để giải thể tính cố định cứng nhắc của những quy định cá biệt. Không chỉ những thuộc tính chỉ có thể được suy tưởng trong ngữ cảnh của các mặt đối lập của chính chúng, mà bản thân sự đối lập này cũng chỉ có thể được suy tưởng trong quan hệ với cái tuyệt đối (Hegel, 1812, “Lời tựa”). Một quan niệm về sự phủ định nhất định cũng được Adorno phát triển ở thế kỷ XX trong *Phép biện chứng phủ định* (1966), tuy nhiên, phiên bản của ông tự hạn chế vào việc khám phá sự quy định lẫn nhau của những thuộc tính đối lập trong khi từ bỏ việc có thể đặt chúng trong quan hệ với cái tuyệt đối hay với tổng số những thuộc tính khả hữu.

Cù Ngọc Phương dịch

Xác tín (sự)/Chắc chắn (sự) [Latinh: certitudo; Đức: Gewissheit; Anh: certainty]

Xem thêm: Lòng tin, Cho-là-đúng (việc/sự), Tri thức

Vấn đề về sự xác tín là thứ yếu trong triết học thời trung đại - Aquinas định nghĩa sự xác tín là tri thức không chệch ra khỏi cái được tìm thấy trong sự vật. Sự xác tín được đảm bảo về mặt bản thể học thông qua một “nguyên nhân” của nhận thức trong sự vật tạo ra một kết quả trong tâm trí, với trật tự của các sự vật và tâm trí cân xứng theo tỉ lệ với nhau một cách khách quan. Các triết gia hiện đại thời kỳ đầu không mấy chắc chắn về sự xác tín, như được nhận thấy rõ từ nỗ lực của Descartes trong *Luận văn về phương pháp* (1637) nhằm xác lập sự xác tín của các tri giác và phán đoán khi đối diện với sự hoài nghi. Với luận văn này, Descartes đã khơi mào mối bận tâm đặc biệt của thời hiện đại về nhận thức luận; với ông, cũng như với các triết gia sau này – dù khác nhau đến mấy như giữa Malebranche với Spinoza, bản thân chân lý được định nghĩa như là sự xác tín, hay, nói như Spinoza: “Cái loại bỏ mọi sự hoài nghi” (Spinoza, 1985, tr. 313).

Chủ đề về sự xác tín có một vai trò đặc biệt trong triết học Kant; nó không phải là bộ phận của vấn đề chung về sự hoài nghi, mở rộng từ bằng chứng của các giác quan cho đến bằng chứng của lý tính, mà đặc biệt liên quan đến *giá trị hiệu lực chủ quan của các phán đoán*. Những khởi đầu cho lập trường này được nhận thấy rõ trong sự phản tư thứ ba của THTN, “*Về bản tính của sự xác tín triết học*”, ở đó Kant phân biệt sự xác tín triết học với sự xác tín toán học. Cả hai môn này đều đưa ra các phán đoán dưới sự điều chỉnh của “quy luật đồng nhất và quy luật mâu thuẫn”, nhưng với Kant, các quy luật này là những điều kiện tiêu cực của sự xác tín. Chúng là điều kiện cần chứ không phải là điều kiện đủ của sự xác tín, vì trong khi một khái niệm hay một phán đoán – không tuân theo những điều kiện ấy – rõ ràng là thiếu sự chắc chắn, thì bản thân chúng không thể giữ vai trò là những nguồn suối đầy đủ cho nó. Để chắc chắn, các khái niệm toán học, trong khi tuân theo quy luật đồng nhất và quy luật mâu thuẫn, phải có thêm sự xác tín trực quan, còn các khái niệm triết học phải có thêm sự xác tín suy lý. Với yêu sách này, Kant tách mình ra khỏi các nghiên cứu duy lý về sự xác tín, và sau đó bắt đầu tìm kiếm những tiêu chuẩn cho sự xác tín vượt ra khỏi sự thiếu vắng đơn thuần của sự hoài nghi.

Trong triết học phê phán, vấn đề sự xác tín bị hạn chế vào “giá trị hiệu lực chủ quan của một phán đoán” hay việc “cho-là-đúng” về mặt chủ quan của ta (PPLTTT A 822/ B 850, xem thêm L tr. 570 và tiếp). Vì lý do này, sự bàn luận phê phán về sự xác tín chủ yếu được bó gọn trong “*Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp*” của PPLTTT. Các phán đoán được cho là đầy đủ về mặt chủ quan và/hoặc về mặt khách quan: “Sự đầy đủ về chủ quan chính là *sự biết chắc* (Überzeugung) (nhưng chỉ cho tôi thôi) còn sự đầy đủ về khách quan mới là *sự xác tín* (Gewissheit) (cho bất cứ ai)” (PPLTTT A 822/ B 850). Một phán đoán của *tư kiến* thì không đầy đủ về mặt chủ quan lẫn về mặt khách quan; một phán đoán được *tin* là đúng thì đầy đủ về mặt chủ quan; một phán đoán được *biết* là đúng thì đầy đủ cả hai mặt: chủ quan và khách quan.

Trong triết học phê phán, sự xác tín có tầm quan trọng trong việc xác lập những giới hạn của những gì ta có thể biết được, nó cốt ở chỗ lý tính “hoặc đưa ra quyết định về các đối tượng của các câu hỏi của siêu hình học, hoặc về năng lực và sự bất lực của lý tính trong việc phán đoán về các đối tượng ấy” (PPLTTT B 22). Tuy nhiên, sự chắc chắn không giữ vai trò là một tiêu chuẩn cho chân lý, mà chỉ là một ghi dấu cho kinh nghiệm chủ quan về chân lý của một phán đoán. Những nguồn suối của bản thân chân lý nằm ở đâu đó chứ không phải là trong sự xác tín chủ quan. Khi chế ước tầm quan trọng của sự xác tín theo cách thức này, Kant đi chệch khá xa khỏi truyền thống nhận thức luận Descartes. Tuy vậy, điều đó không ngăn cản được nhiều nhà bình luận cố gắng đưa ông về với truyền thống này, và lý giải phần *Phân tích pháp siêu nghiệm* của PPLTTT như là sự tìm kiếm chân lý qua *sự xác tín*.

Cù Ngọc Phương dịch

Xe tập đi [Đức: Gängelwagen; Anh: go-cart] → Ví dụ, Điển hình

Xem-như-là-đúng [Đức: Fürwahrhalten; Anh: holding-to-be-true]

Xem thêm: Biết chắc, Lòng tin, Phán đoán, Nhận thức, Tư kiến

Việc xem-như-là-đúng liên quan tới tính giá trị hiệu lực của một phán đoán, tức một phán đoán có thể là đầy đủ một cách chủ quan và/hoặc một cách khách quan. Sự xem-như-là-đúng được phân thành ba mức độ khác nhau: 1) Tư kiến, tức là những gì tuy có ý thức song không đầy đủ cả về mặt chủ quan lẫn khách quan; 2) Lòng tin, thì chỉ đầy đủ về mặt chủ quan song lại không đầy đủ về mặt khách quan; 3) Tri thức, hay điều “có tính xác đáng”, thì đầy đủ cả về hai mặt chủ quan lẫn khách quan (PPLTTT A 882/ B 850). Mỗi mức độ có: (a) đối tượng của riêng nó – những sự việc của tư kiến, những sự việc của lòng tin [những sự kiện/scibile], và những sự việc của tri thức (PPNLPH §91); (b) tình thái phán đoán cụ thể của riêng nó – với tư kiến là phán đoán nghi vấn, với lòng tin là phán đoán xác định, với tri thức là phán đoán tất nhiên (L tr. 571).

Như Huy dịch

Xu hướng [Đức: Neigung; Anh: inclination]

Xem thêm: Kích động, Điều lệnh, Nghĩa vụ, Tình cảm, Mệnh lệnh, Động cơ, Quan tâm, Triết học thực hành, Tôn kính [sự], Thế giới khả giác, Ý chí

Triết học luân lý của Kant được cấu trúc xoay quanh sự đối lập giữa nghĩa vụ và xu hướng. Với Kant, nghĩa vụ “kiêu hãnh vứt bỏ hết mọi sự dính líu với những xu hướng” (PPLTTT, tr. 87, tr. 89); nghĩa vụ đặt cơ sở trong sự thoát ly khỏi thế giới cảm tính là nơi xu hướng bám rễ vững chắc. Vì lý do này, trong triết học thực hành của Kant, ông gọi đến xu hướng để trình bày những phương diện có tính chủ quan, thiên vị, và nền tảng về chất liệu của kinh nghiệm luân lý của con người đối lập với mệnh lệnh nhất quyết có tính khách quan, hình thức và phổ quát. Xu hướng là “sự phụ thuộc của quan năng ham muốn vào những cảm giác... do đó luôn luôn biểu thị một nhu cầu” (CSSĐ, tr. 413, tr. 24), và đối với Kant, việc có một ý chí bị quy định một cách duy nhất bởi xu hướng là thiếu sự tự khởi, đơn thuần phản ứng lại tác nhân kích thích, một điều kiện mà Kant mô tả là “lựa chọn của thú vật (*arbitrium brutum*)” (SHHDL, tr. 213, tr. 42). Lựa chọn của con người có thể bị kích động nhưng không bị quy định bởi xu hướng, vì với Kant, xu hướng chỉ có vai trò phá vỡ sự tự do của ý chí. Thế nên, xu hướng là nguồn suối cho tính dị trị của ý chí, cụ thể là sự bị quy định của nó bởi những đối tượng ở bên ngoài ý chí; trong trường hợp này, ý chí “khổng mang lại quy luật cho chính mình, mà chính đối tượng mới là cái mang lại quy luật do mối quan hệ của nó với ý chí” (CSSĐ, tr. 441, tr. 45). Các đối tượng của xu hướng chỉ có một “giá trị bị điều kiện hóa”; tức là, chúng không được ham muốn vì “chính chúng” mà chỉ để thỏa mãn những mục đích bên ngoài chúng, cụ thể là thỏa mãn những nhu cầu của xu hướng (CSSĐ, tr. 427, tr. 35). Đối với Kant, điều này khiến chúng không xứng đáng giữ vai trò như là những nguyên tắc của phán đoán luân lý, vì khi chúng không thể được phổ quát hóa thì chúng chỉ có thể đóng vai như là cơ sở của những mệnh lệnh giả thiết chứ không phải của những mệnh lệnh nhất quyết.

Nguyễn Văn Sương dịch

Xung lực [Đức: Trieb; Anh: drive]

Xem thêm: Động cơ, Xu hướng, Đam mê

Các xung lực được Kant mô tả trong “Luận văn về những căn bệnh của tinh thần” (1764) là cái cấu tạo nên bản tính con người và biểu hiện ra theo nhiều cấp độ khác nhau của các đam mê. Chúng cũng được nói đến trong ĐVCC như là “có tỷ lệ”, khi những xu hướng phụ thuộc vào một điểm nhìn rộng rãi hơn. Cho dù hiếm khi được Kant nhắc đến thì khái niệm về một kinh tế học về các xung lực làm cơ sở cho loại hình học thực hành về lý tính và xu hướng luôn được khôi phục và phát triển, trước hết là bởi Fichte (1794) và Schopenhauer (1841), và gần đây hơn là bởi các tác giả được gợi hứng từ phân tâm học như Kristeva trong *Cuộc cách mạng trong ngôn ngữ thi ca* (*Revolution in poetic language*, 1974) và Lyotard trong *Kinh tế học (ham muốn) tính dục* (*Libidinal Economy*, 1974).

Thân Thanh dịch

Y

Ý chí [Đức: Wille; Anh: will]

Xem thêm: Mệnh lệnh nhất thiết, Tự do, Lý tính, Tự khởi (tính)

Bàn luận của Kant về ý chí được tiến hành dựa vào một sự phân biệt giữa *ý chí (Wille)* và “*sự tự do lựa chọn*” (*Willkür*), cả hai thuật ngữ này thường được dịch [sang tiếng Anh] là “*will*”. Điều này đôi lúc được thấy trong bản dịch PPLTTT của Kemp Smith, cuốn đã dẫn đến những tuyên bố rằng Kant đã phát triển sự phân biệt giữa Ý chí và sự Tự do lựa chọn sau cuốn CCSĐ (1785). Tuy nhiên, rõ ràng là trong PPLTTT (1781), Kant nhất quán sử dụng *Willkür* để chỉ sự tự do lựa chọn. Tự do [theo nghĩa thực hành] được định nghĩa như “sự độc lập của sự tự do lựa chọn trước sự thúc bách [cưỡng chế] do các xung động của cảm năng gây ra”; và trong khi sự tự do lựa chọn của con người bị tác động bởi “*các xung động của cảm năng*”, nó không tất yếu phải làm theo các xung lực ấy. Đó là vì, Kant giải thích, “con người có năng lực tự quyết, độc lập với sự thúc bách của những xung động cảm năng” (PPLTTT A 534/ B 562). Năng lực tự quyết này, thể hiện trong cái “*Phải là*”, là ý chí. Kant sử dụng sự phân biệt giữa *Wille* và *Willkür* khi ông nhận diện ý chí như nguồn suối của cái Phải là vốn quy định sự tự do lựa chọn, và làm cho nó có sự độc lập thoát khỏi các xung động cảm năng. Tuy nhiên, ngay cả ở đây, sự phân biệt của ông cho thấy những dấu hiệu lợi lỏng, với việc cái “*Phải là*” quy định ý chí và sự tự do lựa chọn. Tuy vậy, bất chấp điều này, ý chí vẫn được gắn liền nhất quán với sự tự do, tự trị và tính tự khởi.

Những bàn luận về ý chí trong CCSĐ và PPLTTH đi theo sự phân biệt rộng giữa *Wille* và *Willkür*, dù có sự lợi lỏng nào đó với việc “ý chí” được mô tả như bị quy định bởi những nguyên tắc ngoại trị. Tuy nhiên, xét tổng thể, ý chí được xem như nguồn suối của nghĩa vụ hướng sự quan tâm luân lý ra xa khỏi những châm ngôn ngoại trị, không xứng đáng của hành động, đến những châm ngôn nhất quán với quy luật luân lý. Trong PPLTTH, trong khi con người có thể được cho là có một ý chí thuần túy, thế nhưng họ vẫn “bị tác động bởi những nhu cầu và những động cơ cảm tính” (tr. 32); điều này có nghĩa là họ không thể được cho là có một “ý chí thiện lành”, “tức ý chí mà không có châm ngôn hành động nào đi ngược lại với quy luật luân lý”. Ý chí con người lệ thuộc vào luân lý, một sự lệ thuộc được biểu lộ bằng thuật ngữ “*nghĩa vụ*” và biểu hiện trong “*sự cưỡng chế về hành vi*” được gọi là “*bốn phạm*”. Nghĩa vụ có nguồn gốc từ ý chí, và có vai trò tác động đến “một sự tự do lựa chọn vốn phục tùng những tác động sinh lý (*Willkür*)” bằng “một sự đề kháng của lý tính thực hành; sự đề kháng này có thể được gọi là một sự cưỡng chế nội tâm, nhưng có tính trí tuệ” (PPLTTH, tr. 32). Với lập luận này, Kant có thể duy trì rằng ý chí là tự do và sáng tạo ra một nghĩa vụ đối với quy luật luân lý, trong khi cũng yêu sách rằng sự tự do lựa chọn của con người (*Willkür* chứ không phải *Wille*) bị tác động trên phương diện sinh lý bởi các xung động cảm năng. Vì thế, Kant có thể lập luận rằng “sự tự trị của ý chí là nguyên tắc duy nhất của mọi qui luật luân lý” đối ngược với “sự ngoại trị của sự tự do lựa chọn... đối lập với nguyên tắc của bốn phạm và với luân lý của ý chí” (PPLTTT tr. 33).

Chiều hướng này trong lập luận của Kant được khẳng quyết qua cuốn TG và SHHĐL. Khi bàn về cái ác trong cuốn trước, Kant không xem nó như một sự suy đồi của chính ý chí mà là của sự tự do lựa chọn. Sự suy đồi của sự tự do lựa chọn là ở chỗ làm cho “những động cơ hạ cấp trở nên quan trọng nhất giữa những châm ngôn của nó” (TG, tr. 42), nghĩa là, trong việc lựa chọn những mục đích và hành động dựa theo những châm ngôn có một nguồn gốc cảm tính. Đây là một sự suy đồi của sự tự do lựa chọn vì nó hạ cấp lý tính dưới hình thức của các châm ngôn để theo đuổi những mục đích không-lý tính. Xu hướng này bị chống lại bởi “huấn lệnh rằng chúng ta *phải* trở thành những con người tốt hơn” (TG, tr. 45, tr. 40), có nguồn gốc từ “*ý chí Thiện*”. Cách thức mà sự phân biệt của *Wille* và *Willkür* hoạt động được thấy rõ nhất trong SHHĐL. *Willkür* được định nghĩa như “*năng lực làm hoặc kìm hãm không làm cái gì làm cho người ta vui sướng*” trong chừng mực năng lực này “được kết hợp với ý thức của người ấy về năng lực tạo ra đối tượng của nó” (SHHĐL, tr. 213, 42). Trong khi *Willkür* có liên quan với hành động và sự

hiện thực hóa các mục đích, thì *Wille* là “năng lực ham muốn hầu như không được xem như nằm trong tương quan với hành động (như sự tự do lựa chọn) mà đúng hơn là trong tương quan với cơ sở quy định sự lựa chọn hành động”. Từ điều này, Kant rút ra rằng trong chừng mực ý chí “có thể quy định sự tự do lựa chọn, nó thực tế chính là lý tính thực hành” (tr. 213, 42), và nó làm vậy một cách tự trị mà không có “*cơ sở quy định nào*”, thông qua hình thức hay “sự phù hợp của các châm ngôn của lựa chọn với quy luật phổ quát” được quy định như một “mệnh lệnh nhất thiết ra lệnh hoặc ngăn cấm một cách tuyệt đối” (tr. 214, 42).

Sự phân ly của Kant giữa *ý chí* và *sự tự do lựa chọn* đã chỉnh sửa lại xu hướng biến *ý chí* thành một quan năng, và do đó làm nảy sinh những vấn đề về mối quan hệ giữa *ý chí* tự do và thuyết tất định. Bằng việc tập trung vào những châm ngôn hành động được lựa chọn bởi sự tự do lựa chọn, Kant có thể phân biệt sự tự do và sự tự-đề ra quy luật của *ý chí* với những sự lựa chọn của *sự tự do lựa chọn*. Để nghiên cứu của ông có sức thuyết phục, Kant phải chỉ ra những cách thức mà *ý chí* có thể là nguồn suối của một nghĩa vụ vốn có thể biện biệt các châm ngôn. Những thuận lợi của thể đứng này là rõ ràng, đáng chú ý rằng nó tránh được sự đối lập giữa *ý chí* tự do và thuyết tất định; tuy nhiên, nguy cơ của nó nằm ở chỗ nó tách *ý chí* hoàn toàn khỏi sự tự do lựa chọn, và hữu thể hóa nó [hypostatize]. Schelling tiến một vài bước theo chiều hướng này trong *Über das Wesen der menschlichen Freiheit [Về Bản chất của Tự do con người]* (1809) (và trong những trước tác về sau), ở đó *ý chí* đóng vai trò như “*Tồn tại căn nguyên [Wollen ist Ursein]*” (tr. 46) bị giới hạn bởi giác tính và trong đó cả *ý chí* và tồn tại đều nâng cao và làm sáng tỏ lẫn nhau trong tinh thần. Trong *Thế giới như là Ý chí và Biểu tượng* (1819), Schopenhauer đối lập *ý chí* và biểu tượng, biến *ý chí* thành một lực bất khả tri. Nietzsche (1887) phản bác cả hai sự hữu thể hóa này về *ý chí* và xu hướng xem nó như một quan năng, và quay trở lại với một lập trường có tính Kant nhiều hơn qua khái niệm của Nietzsche về *ý chí* quyền lực như một hình thức của *ý niệm điều hành* để kiểm tra những diễn trình tiềm năng của hành động đối với sự hiện diện của các yếu tố phản-ứng (*sự phẫn hận/Ressentiment*), hoặc cái mà Kant ắt sẽ mô tả như những châm ngôn bị tác động bởi “*các xung động cảm năng*”.

Hoàng Phú Phương dịch

Ý chí-thiện [Đức: guter Wille; Anh: good will]

Xem thêm: Cái xấu/ác, Cái tốt/thiện, Sự thiện tối cao, Triết học thực hành

Trong CSSHH, Kant mô tả cái thiện chưa được xác định rõ mới là cái duy nhất thực sự là một “*ý chí- thiện*”, và khi làm như vậy đã gây ra một sự khởi đầu mới trong triết học luân lý. Ông cho rằng những đức hạnh truyền thống trong triết học luân lý như lòng can đảm và sự cương quyết, sự ôn hòa và sự tự chủ cũng như những tài năng chẳng hạn như sự sắc sảo và năng lực phán đoán, những tặng phẩm của vận may như quyền lực và sự phú quý đều có thể bị lạm dụng thành xấu, ác trong những hoàn cảnh nào đó. Tuy nhiên, *ý chí- thiện* là một cái thiện chưa được xác định, “cái thiện chỉ thông qua *ý chí* mà thôi” và không “vì những gì nó tác động hay thực hiện” (CSSHH tr. 393, tr. 7). Đối với Kant, nó là cơ sở cho sự sử dụng tốt đối với mọi đặc điểm đức hạnh theo truyền thống, và có thể được nhận biết qua khái niệm về nghĩa vụ. Qua việc phân tích khái niệm nghĩa vụ, Kant có thể cho ta thấy rằng “cái thiện vượt trội vốn được gọi là luân lý có thể không khác hơn là sự hình dung về quy luật trong chính nó, và một sự hình dung như thế chỉ có thể được tìm thấy trong một hữu thể có lý tính trong chừng mực chính biểu tượng đó chứ không phải là kết quả được mong đợi, là cơ sở quy định của *ý chí*” (CSSHH tr. 401, tr. 13). Điều đó có nghĩa là *ý chí-thiện* được quy định bởi hình thức phổ quát của quy luật xét như là quy luật, chứ không phải bởi bất cứ mục đích nào được nhắm tới bằng quy luật. Điều này đòi hỏi rằng hành động phải được mong muốn trong sự tương hợp với mệnh lệnh nhất quyết, hoặc khi châm ngôn của *ý chí* “có thể trở thành một quy luật phổ quát” (CSSHH, tr. 402, tr. 14).

Cù Ngọc Phương dịch

Ý niệm [Hy Lạp: Eidos; Latinh: Forma; Đức: Idee; Anh: idea]

Xem thêm: Nguyên mẫu, Nguyên tắc cấu tạo, Mô thức, Ý thể, Ý niệm bẩm sinh, Định đề,

Lý tính

Kant đã định nghĩa lại nghĩa của thuật ngữ triết học này một cách có cân nhắc và rất tự giác. Trong tập XV đồ sộ của bộ *Summa theologiae* [Tổng luận Thần học] – “ Về các Ý niệm ” – Aquinas đưa ra một tổng kết tóm gọn về các cuộc tranh luận cổ điển xoay quanh định nghĩa về các ý niệm: “Bởi các ý niệm được hiểu là các hình thức của những sự vật tồn tại tách biệt với những sự vật tự thân... [chúng hoặc là] kiểu mẫu của cái được gọi là hình thức, hoặc là nguyên tắc của nhận thức về sự vật đó” (Aquinas, 1952, I, 15, 1). Cái trước là các Ý niệm siêu việt của Plato vốn mang lại một khuôn mẫu cho các sự vật tự thân; cái sau là các ý niệm của Aristoteles và của trường phái khắc kỷ sau đó vốn được trừu tượng hóa từ tri giác cảm tính và đóng vai trò như các khái niệm cho việc nhận biết các đối tượng. Như Aquinas đã chỉ ra, cả hai lập trường đều có quan hệ với các đối tượng, hoặc như hình thức hệ hình của chúng hoặc như nguyên tắc được trừu tượng hóa của nhận thức của chúng. Mỗi quan hệ này giữa ý niệm và đối tượng vẫn tồn tại sau các cuộc luận chiến của giai đoạn đầu thời hiện đại như giữa Descartes và Spinoza, giữa Leibniz và Locke, cả hai phía đều tập trung vào nguồn gốc của các ý niệm. Trong khi những người tham dự cuộc luận chiến ấy khác nhau về việc xem liệu các ý niệm là “ *bẩm sinh* ” hay được trừu tượng hóa từ tri giác cảm tính, nhưng họ lại không tra vấn tận căn mối quan hệ cơ sở giữa ý niệm và đối tượng. Tuy nhiên, đối với Kant, “Ý niệm là một khái niệm của lý tính mà không thể tìm thấy đối tượng phù hợp của nó ở bất kì chỗ nào trong kinh nghiệm” (L, tr. 590), hay chính xác hơn là nó *không* đại diện cho bất kì mối quan hệ nào với một đối tượng.

Sự bàn luận chính của Kant về các ý niệm nằm trong “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” của PPLTTT. Bàn luận này bắt đầu với một sự phản tư về ngôn ngữ triết học và tình huống nảy sinh khi một nhà tư tưởng nhận thấy chính họ “vất vả để tìm được một thuật ngữ truyền tải chính xác nội dung tư tưởng của mình” (A 312/ B 368). Thay vì cầu đến “*phương kế tuyệt vọng*” của việc tạo từ mới, Kant tìm kiếm thuật ngữ trong một “*ngôn ngữ bác học đã chết*”. Sự bàn thêm này giới thiệu sự biện minh của Kant cho việc sử dụng thuật ngữ “*ý niệm*”, xoay quanh một sự tương phản giữa Platon và Aristoteles. Đối với Kant, cả hai triết gia đều nắm bắt được các phương diện quan trọng của thuật ngữ “*ý niệm*”, nhưng lại cường điệu một số tính chất và quên lãng những tính chất khác. Theo cách đọc của Kant, Platon đã sử dụng thuật ngữ [ý niệm] để muốn biểu thị “cái gì không những không bao giờ có thể rút ra từ giác quan, trái lại, còn vượt xa hơn hẳn các khái niệm của giác tính mà bản thân Aristoteles nghiên cứu” (PPLTTT A 313/ B 370). Đối với Kant, Platon đã hữu thể hóa [hypostate] các ý niệm, biến chúng thành các nguyên mẫu [Urbilder] bằng một “*sự diễn dịch thần bí*”, trong khi Aristoteles lại hạn chế phạm vi của các ý niệm vào kinh nghiệm thường nghiệm. Với cách sử dụng của mình về thuật ngữ [ý niệm], Kant đã tìm cách tạo ra một lập trường trung dung thừa nhận cả tính siêu nghiệm của các ý niệm lẫn sự phân biệt nghiêm ngặt giữa ý niệm và khái niệm (SL, tr. 329, 70).

Kant xem sự phân biệt giữa các ý niệm siêu nghiệm hay “*các khái niệm thuần túy của lý tính*” và các phạm trù hay “*các khái niệm thuần túy của giác tính*” là một trong những thành tựu chính yếu của PPLTTT. Các phạm trù của giác tính có quan hệ với các đối tượng khả hữu của kinh nghiệm, trong khi các ý niệm của lý tính lại biểu thị “cái toàn bộ tuyệt đối của mọi kinh nghiệm khả hữu” mà, Kant nói, “tự nó không phải là kinh nghiệm” (SL §40). Vì thế, sau khi xác lập sự siêu việt về loại của các ý niệm, Kant tiến hành rút ra đặc tính riêng biệt của chúng từ chức năng cơ bản của lý tính, tức là phải rút ra các suy luận của tam đoạn luận. Ở đây, ông sử dụng lại trình tự mà trước đó ông đã áp dụng để diễn dịch [chứng minh] các phạm trù từ chức năng tạo ra các phán đoán của giác tính. Đối với Kant, tam đoạn luận cốt yếu ở chỗ nối kết một phán đoán đặc thù với một điều kiện phổ quát, mà nói theo từ ngữ của Kant là “trong kết luận của một tam đoạn luận [suy luận], ta giới hạn một thuộc tính cho một đối tượng nhất định sau khi đã suy tưởng nó trong chính đề [Major] với toàn bộ phạm vi [tối đa] của nó theo một điều kiện nhất định” (PPLTTT, A322/ B379). Ý niệm tương ứng với cái toàn bộ vô điều kiện của các điều kiện tất yếu cho bất kỳ trạng thái có điều kiện nhất định.

Sau khi xác lập sự nối kết chung giữa các ý niệm và hình thức của suy luận, Kant tiến hành rút ra các ý niệm riêng rẽ từ ba hình thức phạm trù về tương quan vốn nối kết điều kiện phổ quát của chính đề với phán đoán đặc thù của kết luận. Chúng là tương quan nhất thiết về bản

thể và tùy thể, tương quan giả thiết về nguyên nhân và kết quả, và tương quan phân đôi về cộng đồng tương tác, mỗi tương quan cho phép rút ra một cách tương ứng “trước hết là một cái vô-diều kiện cho sự tổng hợp nhất thiết trong một chủ thể; thứ hai là cho sự tổng hợp giả thiết về các đơn vị của một chuỗi [sự vật] và thứ ba, cho sự tổng hợp phân đôi về các bộ phận trong một hệ thống” (PPLTTT A 323/ B 379). Ý niệm đầu tiên bao hàm sự tương quan với một chủ thể đang suy tưởng; ý niệm thứ hai bao hàm sự tương quan với thể giới xét như tổng số mọi hiện tượng; và thứ ba bao hàm tương quan với các sự vật nói chung, hay *ens realissimus* [tồn tại thực hữu]. Các ý niệm này tạo nên “*các đối tượng*” của tâm lý học, vũ trụ học và thần học, tức là ba sự phân chia của “*siêu hình học chuyên biệt*” trong hệ thống triết học Wolff. Chính khi các ý niệm này được xử lý như thể chúng là các đối tượng thì các ngành nghiên cứu ấy rơi vào những sai lầm về sự suy luận, tức là xử lý cái toàn bộ của kinh nghiệm trong chính đề của tam đoạn luận như thể nó là một đối tượng khả hữu của kinh nghiệm. Những sai lầm này được Kant mổ xẻ trong sự nghiên cứu kĩ lưỡng của ông về “*những suy diễn biện chứng pháp*” trong các võng luận tâm lý học [thuần lý], các nghịch lý vũ trụ học [thuần lý] và “*các luận cứ bất khả*” của thần học [thuần lý] trong “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” của PPLTTT.

Có vẻ như thể Kant đã rất đau lòng khi rút ra các ý niệm chỉ để phủ nhận bất kì tính hữu dụng khả hữu nào của chúng; tuy nhiên điều này không hẳn đã đúng. Ông mong ước tránh được cách sử dụng không chính đáng về các ý niệm như các nguyên tắc cấu tạo, như việc quy đến các đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, nhưng không loại trừ sự sử dụng có tính điều hành [regulativ] của chúng như những châm ngôn cho sự định hướng của giác tính trong quan hệ với toàn bộ kinh nghiệm. Trong khi điều này ủng hộ cho các ý niệm lý thuyết, thì trường hợp với các ý niệm thực hành lại hơi khác biệt; với tư cách là các định đề của lý tính thuần túy thực hành, các ý niệm về sự bất tử, tự do và Thượng đế đều có hiệu lực, không với tư cách là các đối tượng của kinh nghiệm mà như bộ phận của một “khái niệm thực hành [tiên nghiệm] của sự Thiện-tối cao như là đối tượng của ý chí ta” (PPLTTH, A 241). Sau cùng, trong PPNLPĐ, Kant đưa ra một sự phân biệt sâu sắc hơn giữa các ý niệm siêu nghiệm và các ý niệm thẩm mỹ. Cái trước được “quy đến 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”, trong khi cái sau được “quy đến 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)” (PPNLPĐ, §57). Trong khi các ý niệm siêu nghiệm khuyến khích mở rộng sự hiểu biết, thì các ý niệm thực hành lại cùng nhau tạo nên quan niệm về sự Thiện-tối cao, công việc của các ý niệm thẩm mỹ là phải khuyến khích sự hài hòa của giác tính và trí tưởng tượng thông qua sự sinh động và sự thống nhất trong tính đa dạng, và vì thế góp phần làm gia tăng khoái cảm.

Mặc dù việc Kant định nghĩa lại “*ý niệm*” đã phát sinh rất nhiều sự bình chú và phê phán, nhưng nó lại không có ảnh hưởng rộng cho mãi đến gần đây (xem Lyotard, 1983). Vì các thành viên của thế hệ các nhà duy tâm Đức sau Kant đã bỏ công sức để phá bỏ sự phân biệt của Kant giữa lý tính và giác tính, nên sự phân biệt của Kant giữa ý niệm và phạm trù là một sự tổn thương không tránh được, và với nó toàn bộ thách thức với sự hiểu biết truyền thống về thuật ngữ “*ý niệm*”. Kết quả là, nhiều nhà triết học trong thế kỷ XIX và XX, cả ở bên trong lẫn bên ngoài hàng ngũ của những nhà Kant học, đã hồi sinh sự đối lập truyền thống giữa sự hiểu biết theo đường lối Platon và theo đường lối Aristoteles về “*ý niệm*” trong khi lại coi nhẹ sự cách tân của Kant.

Hoàng Phú Phương dịch

Ý niệm bẩm sinh (các) [Đức: angeborene Ideen; Anh: innate ideas]

Xem thêm: Trừu tượng (sự), Sở đắc (sự), Phạm trù (các), Ý niệm

Trong *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (Những luận văn mới về giác tính con người), Leibniz đã đối lập nghiên cứu của Locke về việc rút ra các ý niệm từ những ấn tượng cảm giác bằng cách nhấn mạnh vai trò của các ý niệm bẩm sinh. Những ý niệm như: “*tồn tại, khả hữu và giống nhau*” đều hoàn toàn là bẩm sinh đến nỗi chúng đi vào trong mọi tư tưởng và lập luận của chúng ta (Leibniz, 1765, tr. 102); chúng là những điều kiện tiên quyết cho tri giác,

chứ không phải được rút ra từ tri giác. Kant đã chia sẻ với Leibniz sự phê phán những nghiên cứu duy nghiệm về sự hình thành khái niệm, nhưng trong những trước tác thời kỳ đầu, Kant đã phân biệt lập trường của ông với lập trường của Leibniz. Ngay trong *LA* (1770), những khái niệm của siêu hình học là “không thể đi tìm trong các giác quan” và chúng cũng không phải là “những khái niệm bẩm sinh”; đối với Kant, những khái niệm như vậy được sở đắc bằng sự trừu tượng “từ” những quy luật vốn cố hữu trong trí tuệ (*LA* §8). Sự khác biệt giữa quan điểm này của Kant với quan điểm của Leibniz là rất tinh tế, và đã dẫn đến những sự hiểu sai không tránh khỏi về cuốn PPLTTT mà Kant đã làm rõ khi trả lời sự phê phán theo trường phái Leibniz của Eberhard trong OD. Trong tác phẩm này, Kant nhấn mạnh rằng các mô thức của trực quan và các phạm trù là “được sở đắc và không phải là bẩm sinh” và không tiền giả định “bất kỳ cái gì là bẩm sinh ngoại trừ các điều kiện chủ quan của tính tự khởi của tư tưởng (phù hợp với sự thống nhất của thông giác)” (tr. 223, tr. 136).

Trần Kỳ Đồng dịch

Ý niệm siêu nghiệm [Đức: *transzendente Idee*; Anh: *transcendental idea*] → Lý tính

Ý thể/Lý tưởng [Đức: *Urbild*; Latinh: *Prototyp*; Anh: *ideal*]

Xem thêm: Nguyên mẫu, Xác định (sự), Ví dụ điển hình, Thượng đế, Ý niệm, Mô phỏng (sự)

Lý tưởng được định nghĩa là “biểu tượng về một cá thể như là hữu thể tương ứng trọn vẹn với một ý niệm” (PPNLPĐ §17). Trong PPLTTT, Kant chỉ rõ ý thể là “ý niệm không đơn thuần *in concreto* [cụ thể] mà là *in individuo* [cá vị], tức là như một sự vật cá biệt chỉ có thể được hoặc thậm chí đã được xác định bởi ý niệm” (PPLTTT A 568/B 596). Mặc dù là một hữu thể cá vị tự-xác định thì ý thể vẫn giữ vai trò như một nguyên mẫu cho việc xác định trọn vẹn các bản sao của nó. Trong PPLTTT, Kant đưa ra những ví dụ điển hình về ý thể như: nhà hiền triết phái khắc kỷ tồn tại trong “sự tương xứng hoàn toàn với ý niệm về sự minh triết” (A 569/B 597), Thượng đế hay ý thể siêu nghiệm. Cả hai ví dụ điển hình này đều đóng vai trò như những nguyên mẫu cho sự mô phỏng nhưng theo những cách khác nhau. Nhà hiền triết phái khắc kỷ như một ví dụ điển hình, và Thượng đế như nguồn gốc của mọi hữu thể. Thượng đế với tư cách là *ens realissimum* (Hữu thể có tất cả tính thực tại) là một Hữu thể cá biệt mà sự tồn tại của Ngài là tương ứng với ý niệm về Hữu thể của mọi hữu thể. Với Kant, Thượng đế là Ý thể đích thực duy nhất. Ý thể duy nhất này thỏa mãn điều kiện của hữu thể “được xác định trọn vẹn bởi chính nó và được nhận thức như là biểu tượng về một cá thể” (PPLTTT A 577/B 604). Trong khi phân tích về “Ý thể của lý tính thuần túy” thuộc phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm”, Kant bác lại mọi nỗ lực chứng minh sự tồn tại của Thượng đế như một ý thể siêu nghiệm; Thượng đế không phải là một đối tượng khả tri, mà phải được suy tưởng như là nhu cầu của lý tính nhằm thống nhất nhận thức, hay được suy tưởng như là Hữu thể mà mọi hữu thể rốt cuộc có thể được quy chiếu vào. Về sau, trong “Bộ chuẩn tắc của lý tính thuần túy”, Kant cũng bàn đến các ý thể của sự thiện “tối cao” và “nguyên thủy” của lý tính thực hành, hay lý tính tối cao mang hạnh phúc và luân lý lại với nhau. Hai phương diện của ý thể (hay lý tưởng), như là ví dụ điển hình và như là nguồn suối, giữ vai trò quan trọng trong thảo luận về sản phẩm nghệ thuật trong quyển PPNLPĐ (xem §§17 và 60). Lý tưởng của cái đẹp là ở trong các sản phẩm điển hình của tài năng thiên bẩm; các sản phẩm của tài năng thiên bẩm không tuân theo các quy tắc, thể nhưng lại là những nguyên mẫu điển hình và tự đầy đủ.

Cù Ngọc Phương dịch

Ý thức [Đức: *Bewusstsein*; Anh: *consciousness*]

Xem thêm: Thông giác, nhận thức, cái Tôi, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Vong luận, Tri giác, Tâm lý học, Biểu tượng, Tự khởi, Chủ thể, Tổng hợp, Thống nhất

Trong L, Kant định nghĩa ý thức như “sự hình dung rằng biểu tượng khác nằm trong tôi” tạo thành “điều kiện phổ quát cho mọi nhận thức nói chung” (L, tr. 544). Nó được cho là “đi kèm” với mọi nhận thức, xác định hình thức hay “*cái làm thế nào*” [có thể có được] của nhận thức

(đối lập với chất thể hay nhận thức về “*cái gì*”). Với quan niệm về một “*điều kiện*” vốn còn là một “*sự đi kèm*” với nhận thức, Kant tỏ ra là người thừa kế của một truyền thống tư tưởng rất phức tạp về địa vị chính xác của ý thức.

Trong *De Anima [Về Linh hồn]*, Aristoteles nêu ra nhiều vấn đề mà sau này sẽ xuyên suốt nỗ lực muốn định nghĩa ý thức. Ông tra hỏi liệu sự ý thức của việc nhìn có được mang lại cho ta qua thị giác “hay qua giác quan nào đó không phải thị giác” không, và nếu là cái sau, liệu “chúng ta hoặc phải rơi vào một sự quy thoái vô hạn, hoặc chúng ta phải giả định một giác quan có ý thức về chính nó” không (Aristoteles, 1941, 435b, 17). Aristoteles thích lựa chọn sau hơn, nhưng vấn đề về địa vị của “sự có ý thức” hay “ý thức”, liên quan đến cái mà nó ý thức về, vẫn là một lý do cần quan tâm. Vấn đề giống vậy nảy sinh với tinh thần vốn “tự nó là có thể suy tưởng được theo cùng những cách thức giống như những đối tượng của nó” (Aristoteles, 1941, 430a, 2). Nếu không, hẳn chúng ta sẽ buộc phải tìm kiếm một hình thức của ý thức có thể chứa đựng cả tinh thần lẫn các đối tượng của nó, nếu thế thì làm thế nào chúng ta có thể trở nên có ý thức về điều này? Nói khác đi, ý thức đi kèm với một tri giác luôn vượt khỏi chính nó để chỉ đến một hình thức có tính bao gồm [inclusive] hơn của ý thức.

Trước thế kỷ XVII, không có một thuật ngữ riêng biệt nào tương ứng với “ý thức”; nó không được xem như một đặc tính của tinh thần hoặc các giác quan mà là một trong những hành động của chúng. Descartes mô tả những hành vi của việc trở nên có ý thức, chứ không phải những hành vi của một ý thức, trong khi Spinoza mô tả hành vi của linh hồn trở nên có ý thức về chính nó như “*tính cảm giác*”. Thuật ngữ “ý thức” lần đầu tiên được sử dụng nhất quán bởi Locke (1690), và theo sau ông là Leibniz (1765, Leibniz sử dụng thuật ngữ *consciosite*). Locke định nghĩa ý thức như “*tri giác về cái gì diễn ra trong tinh thần riêng của một người*” (1690, tr. 42) và rút nó ra từ những hành vi của ý thức. Tuy nhiên, quan tâm chính của ông là lập luận từ sự kiện của ý thức, đến sự kiện của sự đồng nhất cá nhân, [để] biến ý thức thành cơ sở của một chủ thể: “Bởi lẽ, chính cùng ý thức như nhau đã làm cho một người là chính mình đối với chính mình, *sự đồng nhất cá nhân* phụ thuộc chỉ vào điều đó...” (tr. 163). Ý thức, từ việc là hành động của tinh thần hoặc của các giác quan, trở thành một hành vi của *tự-ý thức* đóng vai trò như một điều kiện cho mọi hành vi khác của ý thức. Với điều này, sự sợ hãi kiểu Aristoteles về một sự quy thoái vô tận đã được làm dịu đi. Kant phát triển tư tưởng rằng ý thức là một với tự-ý thức, nhưng không xem cái sau như thuộc tính của một chủ thể thường nghiệm.

Trường phái triết học Wolff đã xem ý thức như hành vi của việc có ý thức (*Bewust seyn, conscium esse*), hoặc như Meissner (1737) đã định nghĩa nó là “*một đặc tính mà qua đó ta biết rằng ta đang suy tưởng*”. Nó là một đặc tính thuần túy hình thức mà không có bất kỳ hàm ý nào gây ra những vấn đề tranh cãi về tự-ý thức và sự đồng nhất cá nhân. Kant tán thành quan điểm này về ý thức, khẳng định trong vông luận thứ ba rằng “vậy, sự đồng nhất của ý thức về chính tôi trong những thời gian khác nhau chỉ là một điều kiện mô thức của các ý tưởng của tôi và của sự nối kết giữa chúng, chứ không hề chứng minh sự đồng nhất số lượng của chủ thể tôi” (PPLTTT, A 363). Điều kiện mô thức này là sản phẩm của một “*hành vi của tính tự khởi*” vốn không thể được áp dụng vào bất kỳ chủ thể thường nghiệm nào hết; nó là “Tự-ý thức, tức là cái một khi làm nảy sinh biểu tượng “tôi tư duy” thì mọi biểu tượng khác đều phải có thể đi kèm theo ngay, và nó vẫn là nó trong mọi [hành vi của] ý thức và nó không thể lại đi kèm theo một biểu tượng nào khác nữa” (PPLTTT, B 132). Hành vi này, đồng nhất với thông giác thuần túy, tạo ra “*sự thống nhất siêu nghiệm của tự-ý thức*” vừa là điều kiện vừa là cái đi kèm của kinh nghiệm trong khi tự nó lại không phải là một đối tượng có thể có của kinh nghiệm. Nó đem lại một chân trời tiên nghiệm cho những phán đoán của kinh nghiệm vốn không gì khác hơn là “sự thống nhất các biểu tượng trong một ý thức” (SL § 22). Như thế, nó phải được phân biệt triệt để với ý thức về chính chúng ta như những hữu thể thường nghiệm, hữu hạn, vốn là quan tâm của “ý thức (được áp dụng trong) tâm lý học” (NLH, § 7).

Thế hệ các triết gia ngay sau Kant đã biến Tự-ý thức thành “*nguyên tắc cao nhất*” của các hệ thống triết học của họ. Schelling, chẳng hạn, tuyên bố rằng “chắc chắn là với chúng ta, nhận thức sơ yếu là nhận thức về chính ta, hay tự-nhận thức” (1800, tr. 23). Tuy nhiên, Hegel đã nỗ lực vượt khỏi triết học về ý thức. Ông phân biệt giữa ý thức, là cái quan hệ với một đối tượng,

với Tự-ý thức là cái quan hệ giữa một chủ thể với Tự-ý thức khác. Ông phê phán Kant và Fichte đã bỏ qua [sự phân biệt] ý thức và Tự-ý thức, và cho rằng điều này đã dẫn đến việc đặt ra một cái Tự-ý thức bất khả tri nhưng lại có tính chủ quyền, xem các Tự-ý thức khác như thể chúng là những sự vật. Trong *Hiện tượng học Tinh thần*, Hegel đưa ra một khảo sát về sự ra đời của ý thức và Tự-ý thức dựa trên một sự đấu tranh giành sự thừa nhận, trong đó Tự-ý thức được khám phá thông qua sự thừa nhận của Tự-ý thức khác. Thoát ly khỏi việc đặt ngang hàng, trên phương diện lý thuyết, giữa Tự-ý thức với chủ thể thống nhất, sự phát triển này đã báo trước nhiều bước phát triển trong triết học về ý thức của thế kỷ XX, nhất là những phát triển trong lĩnh vực phân tâm học, ở đó cái vô thức được xem như một nguồn suối của ý nghĩa được định vị ở bên kia chủ thể cá nhân (xem Freud, 1915). Chủ đề về ý thức có tầm ý nghĩa chính trị trong lý thuyết mácxít và nghiên cứu mácxít về ý thức giai cấp (xem Lenin, 1902; Lukács, 1922).

Hoàng Phú Phương dịch

Yếu tố (các) [Hy Lạp: stoicheion; Đức: Elemente; Anh: elements]

Thoạt đầu, chữ “các yếu tố” trong tiếng Hy Lạp là để chỉ những mẫu tự của bảng chữ cái, nhưng nghĩa này đã được các nhà triết học tiếp thu theo nghĩa những nguyên tắc cơ bản, không có tính phái sinh (không được rút ra từ nơi khác)

Những nguyên tắc này đi từ bốn yếu tố vật chất trong vũ trụ học Hy Lạp cổ đại cho đến những yếu tố của môn học trí tuệ như hình học. Vì vậy trong *Bình luận về Euclid* của Proclus, các yếu tố đã được định nghĩa như là “những định lý mà sự hiểu biết về chúng dẫn đến sự nhận thức về những định lý còn lại và nhờ đó giải quyết được những khó khăn trong bản thân các định lý”. (Proclus, 1970, tr. 59).

Proclus nói tiếp rằng, giống như những mẫu tự của bảng chữ cái, các yếu tố không có nghĩa ở bên ngoài việc sử dụng chúng; nghĩa của chúng được xác định bởi trật tự (*taxis*) và vị trí (*thesis*) chúng chiếm giữ trong quan hệ với nhau.

Mặc dầu Kant bàn về những yếu tố vật lý trong những văn bản thời kỳ đầu như LSTN và DTLVL, (nhưng) việc sử dụng chủ yếu của Kant về thuật ngữ này là ở trong các tiết của hai quyển phê phán đầu (PPLTTT, PPLTTH) liên quan đến việc trình bày các yếu tố cơ bản của phán đoán lý thuyết và phán đoán thực hành

Theo đó, hai quyển phê phán trên được chia thành “*Học thuyết siêu nghiệm về các yếu tố*” và “*Học thuyết về phương pháp*”; trong phần trước, Kant tìm cách xác lập các yếu tố cơ bản, không được phái sinh (không thể rút ra từ nơi khác) của phán đoán, hoặc đó là những mô thức của trực quan và những khái niệm thuần túy của giác tính cho phán đoán lý thuyết hoặc là quy luật luân lý cho phán đoán thực hành.

Cần nói thêm rằng Kant đã ý thức rõ rằng các yếu tố này là vô nghĩa nếu thoát ly khỏi việc sử dụng chúng trong phán đoán, và trái ngược với ý kiến của nhiều nhà phê phán, Kant không có ý định dùng học thuyết về các yếu tố để mang lại cơ sở cho một lý thuyết duy lý, tổng thể về phán đoán.

Trần Kỳ Đồng dịch

PHỤ LỤC

DANH MỤC CHI TIẾT CÁC TÁC PHẨM ĐÃ XUẤT BẢN CỦA IMMANUEL KANT (TỪ 1747 ĐẾN 1967, NGUYÊN BẢN TIẾNG ĐỨC VÀ BẢN DỊCH TIẾNG ANH)

Danh mục sau đây sắp theo thứ tự năm công bố. Mỗi nhan đề gồm nguyên văn tiếng Đức (hay Latinh) và bản dịch tiếng Anh. Tùy trường hợp, có ghi rõ nhà xuất bản hay cơ quan phát hành nguyên bản và vị trí của tác phẩm ấy trong *“Tập hợp tác phẩm của Immanuel Kant, 29 tập, các tập I-XXII do Viện Hàn lâm Khoa học Phổ ấn hành; tập XXIII do Viện Hàn lâm Khoa học Đức ở Berlin ấn hành, các tập XXIV-XXIX do Viện Hàn lâm Khoa học Göttingen ấn hành, gọi tắt chung là “Bản Hàn lâm” (Akademie-Ausgabe hay AA, kèm số tập và số trang. Bản dịch tiếng Anh (nếu có) dựa theo “Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant” , gọi tắt là “Bản Cambridge” (Cambridge Edition) cùng với số tập .*

1747	<i>Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, Königsberg, gedruckt bey Martin Eberhard Dorn, 1746 (AK I, 1-181).</i>
	Thoughts on the True Estimation of Living Forces, and criticism of the proofs propounded by Herr von Leibniz and other mechanists in their treatment of this controversy, along with some preliminary observations concerning the force of bodies in general, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1754a	<i>Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zum Preise für das jetzt laufende Jahr aufgegeben worden, Wochentliche</i>

	<i>Königsbergische Frag- und AnzeigungsNachrichten, các số 23 và 24, ngày 8 và 15.06.1754 (AK I, 183-91).</i>
	Inquiry into the Question whether the Earth in its Rotation around its Axis, by which it produces the Change of Day and Night, has undergone any Alterations since the Times of its Origin, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1754b	<i>Die Frage: ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 32-7 từ ngày 10.08-14.09 (AK I, 193-213).</i>
	The Question whether the Earth is aging, considered from a physicalist Point of View, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1755a	<i>Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig, bey Johann Friedrich Petersen (AK I, 215-368).</i>
	Universal Natural History and Theory of the Heavens, or An Esssay on the Constitution and Mechanical Origin of the Entire World Edifice treated according to Newtonian Principles, tr. Stanley L. Jaki, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1981.
1755b	<i>Meditationum quarundum de igne succincta delineatio, bản thảo được công bố lần đầu tiên trong Kant, Sämtliche Werke, eds. Karl Friedrich Rosenkranz và Friedrich Wilhelm Schubert, Vol. 5 Leipzig, 1839 (AK I, 369-84).</i>
	On Fire, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press,

	forthcoming.
1755c	<i>Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, dissertation, Königsberg, J. H. Hartung (AK I, 385-416)</i>
	A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, dịch và ấn hành David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 1-45.
1756a	<i>Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 4 và 5 ngày 24 và 31.01 (AK I, 417-27).</i>
	Concerning the Causes of the Terrestrial Convulsions on the Occasion of the Disaster which afflicted the Western Countries of Europe towards the End of Last Year, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1756b	<i>Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Teil der Erde Erschüttert hat, Königsberg, gedrückt und verlegt von Joh. Heinr. Hartung (AK I, 429-61)</i>
	History and Natural Description of the Most Remarkable Occurrences associated with the Earthquake which at the end of 1755 Shook a Large Part of the World, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
	<i>Fortgesetzte Betrachtung der seit einigen Zeit wahrgenommenen</i>

1756c	<i>Erderschütterungen, Wochentliche Königsbergische Frag- und AnzeigungsNachrichten, các số 15 và 16 ngày 10 và 17.04 (AK I, 463-72).</i>
	Further Observation on the Terrestrial Convulsions which have been for Some Time Observed, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1756d	<i>Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, dissertation, Königsberg, J.H. Hartung (AK I, 473-87).</i>
	The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I contains the Physical Monadology, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 47-56.
1756e	<i>Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet, Königsberg, den 25. April 1756, Gedrückt in der Königl. privilegierten Driestischen Buchdruckerey (AK I, 489-503).</i>
	New Notes towards a Discussion of the Theory of Winds, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1757	<i>Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhänge einer Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen, Königsberg, gedruckt bey J. F. Driest, Königl. Preuss. Privil. Buchdrucker (AK II, 1-12)</i>
	Outline and Announcement of a Course of Lectures on Physical

	Geography, together with an Appendix of an Inquiry into the Question of Whether the West Winds in our Regions are Humid because they have traversed a Great Sea, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1758	<i>Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigt werden, Den Isten April 1758 Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 13-25)</i>
	New Conception of Motion and Rest and its Consequences for the Primary Grounds of Natural Science, through which at the same time his Lectures for this Semester are Announced, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1759	<i>Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt, den 7. October 1759, Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 27-35).</i>
	An Attempt at some Reflections on Optimism by M. Immanuel Kant, also containing an Announcement of his Lectures for the coming Semester 7 October 1759, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 67-76.
1760	<i>Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk, in einer Sendschreiben an seine Mutter, Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 37-44).</i>

	Thoughts on the Premature Demise of Herr Johann Friedrich von Funk, in an Epistle to his Mother, untranslated.
1762	<i>Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 45-61).</i>
	The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures demonstrated by M. Immanuel Kant, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 85-105.
1763a	<i>Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 63-163).</i>
	The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, by M. Immanuel Kant, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 107-201.
1763b	<i>Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 165-204).</i>
	Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 203-10.
1764a	<i>Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 205-56).</i>
	Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime, tr.

	John T. Goldthwaite, Los Angeles, University of California Press, 1973.
1764b	<i>Versuch über die Krankheiten des Kopfes, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 13-27 February 1764 (AK II, 257-71).</i>
	An Essay on the Maladies of the Mind, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1764c	<i>Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl Akad. d. Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat, Berlin (AK II, 273-301).</i>
	Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality. In Answer to the Question which the Berlin Royal Academy of Sciences set for the Year 1763 (published together with Moses Mendelssohn's winning contribution to the same competition), trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 243-86.
1764d	<i>Rezension von Silberschlags Erklärung der vor einigen Jahren erschienenen Feurerkugel, Königsbersche Gelehrte und Politische Zeitungen, 23 March.</i>
	Review of Silberschlag's Essay on the Fireball of 1762, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1765	<i>Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in der Winterhalbenjahre von 1765-1766, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 303-13).</i>
	M. Immanuel Kant's Announcement of the Organisation

	of his Lectures in the Winter Semester 1765-1766, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 287-300.
1766	<i>Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 315-73).</i>
	Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 301-59.
1768	<i>Von dem ersten Grunde der Unterschiedes der Gegenden im Raume, in Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, Parts 6-8 (AK II, 375-83).</i>
	Concerning the ultimate Ground of the Differentiation of Regions in Space, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 361-72.
1770	<i>De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertation, Königsberg, Regiomonti, Stanno regiae aulicae et academicae typographae (AK II, 385-419).</i>
	On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World [Inaugural Dissertation], trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 373-416.
1771	<i>Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen, công bố</i>

	nặc danh trong <i>Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen</i>, số 67, 23.08.1771, pp. 265-6 (AK II, 421-5).
	Review of Moscati's Book: On the Essential Physical Differences between the Structures of Animals of Humans, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1775	<i>Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775, Königsberg, gedruckt bey E. L. Hartung, Konigl. Hof- und Academ. Buchdrucker</i> (2nd edition, <i>Der Philosoph für die Welt</i>, hsg. von J. J. Engel. Zweiter Theil, Leipzig 1777) (AK II, 427-43).
	On the Different Human Races, by way of Announcing the Lectures on Physical Geography for the Summer Semester 1775, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1776-7	<i>Über das Dessauer Philanthropin, Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen</i>, 28. März 1776 und 27. März 1777 (AK II, 445-52).
	On the Dessau Philanthropin Academy, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1777	<i>Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction (A Latin address in response to Johann Gottlieb Kreutzfeld's Dissertatio philologica-poetica de principiis fictionum generalioribus)</i>, in <i>Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes</i>, ed. Lewis White Beck, New York, 1986.

1781	<i>Kritik der reinen Vernunft, Riga, verlegts Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 1-252); xem năm 1787 dưới đây về ấn bản lần thứ 2.</i>
	Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1978.
1782	<i>Nachricht an Artze, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 31. Stück, 18 April (AK VIII, 5-8).</i>
	Report to Physicians trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1783a	<i>Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, bey Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 253-83).</i>
	Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science, trong Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature, tr. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.
1783b	<i>Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre, in Raisonierendes Verzeichnis neuer Bücher, No. 8, April 1783 (AK VIII, 9-14).</i>
	Review of Schulz's Attempt at an Introduction to Moral Theory, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
1784a	<i>Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht, in Berlinische Monatsschrift, Vol. IV (11 November), pp. 385-411 (AK VIII, 15-31).</i>
	Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University

	Press, 1991, 41-53.
1784b	<i>Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Berlinische Monatsschrift, Vol. IV (12 December), pp. 481-94 (AK VIII, 33-42).</i>
	An Answer to the Question: "What is Enlightenment?" trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 54-60.
1785a	<i>Rezensionen von Jahann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in Allgemeine Literatur Zeitung (Jena und Leipzig, No. 4, 6 January 1785), pp. 17-20, Supplement (Beilage) to No. 4, pp. 21-2, and issue No. 271, 15 November, pp. 153-6 (AK VIII, 43-66).</i>
	Reviews of Johann Gottfried Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind, trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 201-20.
1785b	<i>Über die Vulkane im Monde, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 5, pp. 199-213 (AK VIII, 67-76).</i>
	The Volcanoes on the Moon, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1785c	<i>Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, Berlinische Monatsschrift, Vol. 5, pp. 403-17 (AK VIII, 77-78).</i>
	On the Unjust Printing of Books, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
1785d	<i>Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, trong Berlinische Monatsschrift, Vol. 6. November, pp. 390-417 (AK VIII, 89-106).</i>
	On the Different Human Races,

	trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1785e	<i>Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 385-463).</i>
	Grounding for the Metaphysics of Morals, tr. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
1786a	<i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, bey Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 465-565).</i>
	Metaphysical Foundations of Natural Science, tr. James W. Ellington, Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.
1786b	<i>Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 7, January 1786, 1-27 (AK VIII, 107-23).</i>
	Conjectures on the Beginning of Human History, trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 221-34.
1786c	<i>Was heisst: Sich im Denken orientieren?, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 8, October 1786, pp. 304-30 (AK VIII, 131-47).</i>
	What is Orientation in Thinking?, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 237-49.
1786d	<i>Recension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz der Naturrechts, in Allgemeine Literature Zeitung, No. 92, 18 April (AK VIII, 125-30).</i>
	Review of Gottfried Hufeland's Attempt at a Principle of Natural Right, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J.

	Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
1786e	<i>De medicina corporis, quae philosophorum est, Rectoral Address (AK XV, 939-53).</i>
	On the Philosophers' Medicine of the Body, tr. J. Gregor, trong Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes, ed. Lewis White Beck, New York, 1986.
1787	<i>Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage, Riga bei Johann Friedrich Hartknoch.</i>
	Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1978.
1788a	<i>Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in Der Teutsche Merkur, Weimar, 1st Quarter, No. 1, pp. 36-52, No. 2, pp. 107-36, (AK VIII, 157-84).</i>
	On the Use of Teleological Principles in Philosophy, Cambridge Edition V, Aesthetics and Teleology, eds, Eric Matthews and Eva Schaper, Cambridge University Press, forthcoming.
1788b	<i>Kritik der praktischen Vernunft, Riga, Johann Friedrich Hartknoch (AK V, 1-163).</i>
	Critique of Practical Reason, tr. Lewis White Beck, Indianapolis, BobbsMerrill, 1976.
1790a	<i>Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau, bey Lagarde und Friederich (AK V, 165-485).</i>
	Critique of Judgement, tr. James Creed Meredith, Oxford University Press, 1973.
1790b	<i>Erste Einleitung in die Kritik der Urteilstkraft, hsg. O. Buek in Kant' Werke, Vol. V, hsg. E. Cassirer, 1922 (AK XX, 193-252).</i>
	First Introduction to the Critique of Judgement, tr. James Haden,

	Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
1790c	<i>Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll, Königsberg bey Friedrich Nicolovius (AK VIII, 185-241).</i>
	On a Discovery according to which any New Critique of Pure Reason has been made Superfluous by an Earlier One, tr. Henry E. Allison, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1973.
1791a	<i>Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee, Berlinische Monatsschrift, Vol. 18, September, pp. 194-225 (AK VIII, 253-71).</i>
	On the Failure of all Philosophical Attempts at Theodicy, trong Cambridge Edition VI, Religion and Rational Theology, ed. George di Giovanni and Allen W. Wood, Cambridge University Press, forthcoming.
1791b	<i>Über die von der Königl Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind sie wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?, ed. F.D. Rink, Königsberg, 1804, bey Goebbels und Unzer (AK XX, 253-351).</i>
	Concerning the prize question posed by the Royal Academy of Sciences in Berlin for the year 1791: What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?, tr. Ted Humphrey, New York, Arabis Books Inc., 1983.
1793a	<i>Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Königsberg, Friedrich Nicolovius (2nd edition 1794) (AK VI, 1-202).</i>
	Religion within the Limits of Reason Alone, trs. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, San

	Francisco, Harper Torchbooks, 1960.
1793b	<i>Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, Berlinische Monatsschrift, Vol. 22, pp. 201-84 (AK VIII, 273-313).</i>
	On the Common Saying: “This may be true in theory, but it does not apply in practice”, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 61-92.
1794a	<i>Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung, Berlinische Monatsschrift, Vol. 23 (AK VIII, 315-24).</i>
	Something on the Moon’s Influence over the Weather, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1794b	<i>Das Ende aller Dinge, Berlinische Monatsschrift, Vol. 23, pp. 495-522 (AK VIII, 327-39).</i>
	The End of all Things, tr. Robert E. Anchor trong Kant: On History, ed. Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980, pp. 69-84.
1795	<i>Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf, Königsberg bey Friedrich Nicolovius (ấn bản lần 2: 1796) (AK VIII, 341-86).</i>
	Perpetual Peace: A Philosophical Sketch, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 93-130.
1796a	<i>Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 27, pp. 387-426 (AK VIII, 389-406).</i>
	On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy, ed. and tr. Peter Fennes, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 51-72.
	<i>Verkündigung des nahen</i>

1796b	<i>Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 28, pp. 485-504 (AK VIII, 413-22).</i>
	Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy, in Raising the Tone of Philosophy, ed. and tr. Peter Fenves, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 83-93.
1796c	<i>Zu Sömmering über das Organ der Seele, Königsberg, Friedrich Nicolovius.</i>
	To Sömmering, Concerning the Organ of the Soul, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1797a	<i>Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 2. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg, Friedrich Nicolovius (AK VI, 203-493).</i>
	The Metaphysics of Morals: 1 Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right, 2. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue, tr. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, 1991.
1797b	<i>Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berlinische Blätter, No. 10 (AK VIII, 423-30).</i>
	On a Presumed Right to Lie from Love of Mankind, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
1798a	<i>Der Streit der Fakultäten, Königsberg, Friedrich Nicolovius (AK VII, 1-116).</i>
	The Conflict of the Faculties, tr. Mary J. Gregor, New York, Arabis Books Inc., 1979.
	<i>Anthropologie in pragmatischer</i>

1798b	<i>Hinsicht, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius (AK VII, 117-333).</i>
	Anthropology from a Pragmatic Point of View, tr. Victor Lyle Dowdell, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1978.
1800a	<i>Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G. B. Jäsche, Königsberg, Friedrich Nicolovius (AK IX, 1-150).</i>
	The Jäsche Logic, trong Cambridge Edition IX, Lectures on Logic, tr. and ed. J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992, pp. 517-640.
1800b	<i>Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischem Wörterbuch (AK VIII, 443-5).</i>
	Postscript to Mielkes' Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
1802	<i>Physische Geographie, hrsg. von F.T. von Rink, Königsberg, bey Göbbels and Unzer (AK IX, 151-436).</i>
	Physical Geography, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
1803	<i>Kant über Pädagogik, hsg. F. T. von Rink, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius (AK IX, 437-99).</i>
	Education, tr. Annette Churton, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.
1817	<i>Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hrsg. K.H.L. Pölitiz (AK XXVIII, 525-610).</i>
	Lectures on Philosophical Theology, tr. Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Ithaca and London, Cornell University Press,

	1978.
1821	<i>Kants Vorlesungen über die Metaphysik</i> , hrsg., K. H. L. Pölit, Erfurt (AK XXVIII).
	Lectures on Metaphysics, trong Cambridge Edition X, Lectures on Metaphysics, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, forthcoming.
1924	<i>Eine Vorlesung Kants über Ethik</i> , ed. P. Menzer (AK XXVII).
	Lectures on Ethics, tr. Louis Infield, New York and Evanston, Harper and Row, 1963.
1925-34	Reflexionen (Reflections; AK XIV-XIX).
1936-8	<i>Opus postumum</i> , hsg. Artur Buchenan und Gerhard Lehmann (AK XXI-II).
	Opus Postumum, Cambridge Edition XII, ed. and tr. Eckhart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, 1993.
1967	Kant: Philosophical Correspondence 1759-99, ed. and tr. Zweig, Chicago, University Press.
	Phân bố nội dung Ấn bản Hàn Lâm Phần I: Các tác phẩm (tập I-IX) Phần II: Thư từ trao đổi (tập X-XIII) Phần III: Di cảo viết tay (tập XIV-XXIII) Phần IV: Các bài giảng (tập XXIV-XXIX)

THƯ MỤC THAM KHẢO

TIẾNG VIỆT:

Immanuel Kant: *Phê phán lý tính thuần túy*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học 2004.

Immanuel Kant: *Phê phán lý tính thực hành*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2007.

Immanuel Kant: *Phê phán năng lực phán đoán*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2007.

G. W. F. Hegel: *Hiện tượng học Tinh thần*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tái bản 2012, NXB Trẻ.

G. W. F. Hegel: *Bách khoa thư các khoa học triết học I: Khoa học Lôgíc*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2008.

G. W. F. Hegel: *Các nguyên lý của triết học pháp quyền*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức 2010.

TIẾNG ANH:

Adorno, Theodor [1966], *Negative Dialectics*, tr. E.B. Ashton, New York, The Seabury Press, 1973.

--- [1970], *Aesthetic Theory*, tr. C. Lenhardt, London, Routledge and Kegan Paul, 1984.

Adorno, Theodor and Horkheimer, Max [1944], *Dialectic of Enlightenment*, tr. John Cumming, London, Verso, 1979.

Aquinas, Thomas [1951], *Aristotle's De anima*, tr. Kenelm Foster et al., London, Routledge and Kegan Paul.

--- [1952], *The Summa theologica*, tr. Fathers of the English Dominican Province, Chicago, William Benton.

--- [1968], *On the Unity of the Intellect against the Averroists*, tr. Beatrice H. Zedler, Milwaukee, Marquette University Press.

--- [1975], *Summa contra gentiles*, tr. Anton C. Pegis, Notre Dame, University Press of Notre Dame.

--- [1986], *The Division and Methods of the Sciences*, tr. Armand Maurer, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.

Arendt, Hannah [1951], *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt Brace Jovanovich.

--- [1958], *The Human Condition*, Chicago, Chicago University Press.

--- [1964], *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, New York, Viking Press.

--- [1989], *Lectures on Kant's Political Philosophy*, ed. Ronald Beiner, Chicago, Chicago University Press.

Aristoteles [1941], *The Basic Works of Aristoteles*, ed. Richard McKeon, New York, Random House.

Arnauld, Antoine [1662], *The Art of Thinking*, trs. J. Dickoff and P. James, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964.

Arndt, Johann [1605], *True Christianity* , tr. Peter Erb, London, SPCK, 1979.

Arnold, Emil [1894], *Kritische Exkurse im Gebiet der Kantforschung* , in *Gesammelte Schriften* , Vols. IV-V, Berlin, Bruno Cassirer, 1908-9.

Augustine, St [1960], *The Confessions of St Augustine* , tr. John K. Ryan, New York, Image Books.

--- [1972], *City of God* , tr. Henry Bettenson, Harmondsworth, Penguin.

*

Barnes, Jonathan [1987], *Early Greek Philosophy* , Harmondsworth, Penguin Books.

Bataille, Georges [1985], *Visions of Excess: Selected Writings 1927-1939* , tr. Allan Stoekl, Manchester, Manchester University Press.

Baumgarten, Alexander Gottlieb [1735], *Reflections on Poetry: A.G. Baumgarten's Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus* , tr. K. Aschenbrenner and W.B. Holther, Berkeley, University of Los Angeles Press, 1954.

--- [1739], *Metaphysica* , reprint of 7th edition (1779), Hildesheim, Georg Olms, 1963.

--- [1740], *Ethica philosophica* , Halle.

--- [1750-8], *Aesthetica* (2 vols.), reprinted Hildesheim, Georg Olms, 1961.

Beccaria, Cesare [1764], *On Crimes and Punishments* , tr. Henry Paolucci, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963.

Benjamin, Walter [1973], *Illuminations* , tr. Harry Zohn, London, Fontana/Collins.

Bloch, Ernst [1959], *Das Prinzip Hoffnung* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag.

--- [1968], *Christian Thomasius, ein deutscher Gelehrter ohne Misere* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag.

Booth, Edward [1983], *Aristotelian Aporetic Ontology in Islamic and Christian Thinkers* , Cambridge, Cambridge University Press.

Borowski, L.E., Jachman, R.B. and Wasianski, A.Ch. [1912], *Immanuel Kant: Sein Leben in Darstellungen von Zeitgenossen* , Berlin, Deutsche Bibliothek.

*

Cadava, Peter et al. [1991], *Who Comes After the Subject?* , London, Routledge.

Calvin, John [1962], *Institutes of the Christian Religion* , Vols. I and II, tr. Henry Beveridge, London, James Clarke & Co.

Cassirer, Ernst [1918], *Kant's Life and Thought* , tr. James Haden, New Haven and London, Yale University Press, 1981.

Cassirer, Ernst et al. [1948], *The Renaissance Philosophy of Man* , Chicago, Chicago University Press.

Castoriadis, Cornelius [1987], *The Imaginary Institution of Society* , tr. Kathleen Blumey, Oxford, Polity Press.

Caygill, Howard [1989], *Art of Judgement* , Oxford, Basil Blackwell.

Cohen, Hermann [1871], *Kants Theorie der Erfahrung* , Berlin.

--- [1902], *System der Philosophie I: Logic der reinen Erkenntnis* , Berlin, Bruno Cassirer.

*

de Vries, Joseph [1983], *Grundbegriffe der Scholastik* , Darmstadt, Wissentschaftliche Buchgesellschaft.

Deleuze, Gilles [1968], *Difference and Repetition* , tr. Paul Patton, London, Athlone Press, 1993.

--- [1988], *Spinoza: Practical Philosophy* , tr. Robert Hurley, San Francisco, City Lights Books.

Deleuze, Gilles and Guattari, Felix [1972], *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia* , tr. Robert Hurley et al., London, Athlone Press, 1984.

Derrida, Jacques [1962], *Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction* , tr. John P. Leavey, Jr, Stony Brook, Nicolas Hays, 1978.

--- [1967], *Writing and Difference* , tr. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, 1978.

--- [1972], *Margins of Philosophy* , tr. Alan Bass, Chicago, Chicago University Press, 1982.

--- [1974], *Glas* , trs. John Leavey and Richard Rand, Lincoln, University of Nebraska Press, 1986.

--- [1978], *The Truth in Painting* , trs. Geoff Bennington and Ian McLeod, Chicago, Chicago University Press, 1987.

--- [1987], *Of spirit: Heidegger and the Question* , trs. Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby, Chicago, Chicago University Press, 1989.

Descartes, René [1637], *Discourse on Method, Optics, Geometry, and Meteorology* , tr. Paul J. Olscamp, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

--- [1644], *Principles of Philosophy*, trs. V.R. Miller and R.P. Miller, Dordrecht, D. Riedel.

Descartes, René [1968], *The Philosophical Works of Descartes* , trs. Elizabeth Haldane and G.R.T. Ross, Cambridge, Cambridge University Press.

--- [1976], *Descartes' Conversation with Burman* , tr. John Cottingham, Oxford, Oxford University Press.

--- [1981], *Philosophical Letters* , tr. and ed. Anthony Kenny, Oxford, Basil Blackwell.

Diogenes Laertius [1925], *Lives of Eminent Philosophers* (2 vols), tr. R.D. Hicks, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

*

Eisler, Rudolf [1930], *Kant Lexicon* , Hildesheim, Georg Olms, 1984.

Euclid [1956], *The Thirteen Books of The Elements* (3 vols), tr. Thomas L. Heath, New York, Dover Publications.

Evans, Richard J. [1987], *Death in Hamburg: Society and Politics in the Cholera Years* , Harmondsworth, Penguin.

*

Feuerbach, Ludwig [1830], *Thoughts on Death and Immortality* , tr. James A. Massey, Berkeley, University of California Press, 1980.

Fichte, J.G. [1794], *The Science of Knowledge* , trs. Peter Heath and John Lachs, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

Foucault, Michel [1976], *The History of Sexuality* , Vols 1-3, tr. Robert Hurley, Harmondsworth, Penguin.

--- [1980], *Power/Knowledge: Selected Interviews and other Writings* , ed. Colin Gordon, New York, Pantheon Books.

--- [1984], *The Foucault Reader* , ed. Paul Rabinow, New York, Pantheon Books.

--- [1988], *Politics, Philosophy, Culture* , ed. Lawrence D. Kritzman, London, Routledge.

Frege, Gottlob [1950], *The Foundations of Arithmetic* , tr. J.L. Austin, Oxford, Basil Blackwell, 1980.

Freud, Sigmund [1915], 'The Unconscious', in *On Metapsychology: The Theory of Psychoanalysis* , tr. James Strachey, Harmondsworth, Penguin, 1984.

*

Gadamer, Hans-Georg [1960], *Truth and Method* , tr. Joel Weinsheimer, London, Sheed and Ward, 1975.

Gilson, E. [1949], *Being and some Philosophers* , Toronto, second edition 1952.

--- [1955], *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* , New York, Random House.

Gulyga, Arsenij [1985], *Immanuel Kant: His Life and Thought* , tr. Marijan Despalatovic, Boston, Birkhäuser Inc., 1987.

--- [1990], *Die klassische deutsche Philosophie: Ein Abriss* , trs. Wladislaw Hedeler, Leipzig, Reclam-Verlag.

*

Habermas, Jürgen [1981], *Theorie des kommunikativen Handelns* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag.

--- [1985], *Der philosophische Diskurs der Moderne* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag.

Hamann, J.G. [1967], *Schriften zur Sprache* , Frankfurt-am-Main.

Hegel, G.W.F. [1802], *Faith and Knowledge* , tr. W. Cerf and H.S. Harris, New York, State University of New York Press, 1977.

--- [1807], *Phenomenology of Spirit* , tr. AV. Miller, Oxford, Oxford University Press, 1978.

--- [1812], *Science of Logic* , tr. AV. Miller, London, George Allen and Unwin, 1969.

--- [1817], *Encyclopaedia of the Philosophical Sciences in Outline* , ed. Ernst Behler, Continuum Publishing Company, New York, 1990.

--- [1821], *Elements of the Philosophy of Right* , ed. Allen W. Wood, tr. H.B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

--- [1830], *The Logic Of Hegel* ('Encyclopaedia Logic'), tr. W. Wallace, Oxford, Oxford University Press, 1977.

--- [1835], *Hegel's Aesthetics: Lectures on Fine Art* , tr. T.M. Knox, Oxford, Oxford University Press, 1975.

--- [1948], *Early Theological Writings* , tr. T.M. Knox, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1979.

Heidegger, Martin [1927], *Being and Time* , tr. J. Macquarrie and E. Robinson, Oxford, Basil Blackwell, 1978.

--- [1928], *The Metaphysical Foundations of Logic* , tr. Michael Heim, Indianapolis, Indiana University Press, 1984.

--- [1929], *Kant and the Problem of Metaphysics* , tr. Richard Taft, Bloomington and

Indianapolis, Indiana University Press, 1990.

--- [1930], *Hegel's Phenomenology of spirit* , trs. Parvis Emad and Kenneth Maly, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1988.

--- [1935], *What is a Thing?* , tr. W.B. Barton and V. Deutsch, South Bend, Regnery/Gateway, 1967.

--- [1936], *Schelling's Treatise on Human Freedom (1809)* , tr. Joan Stambaugh, Athens, Ohio University Press, 1985.

--- [1947], 'Letter on Humanism', in *Martin Heidegger: Basic Writings* , tr. and ed. David Farrell Krell, London, Routledge and Kegan Paul, 1978.

Heimsoeth, Heinz [1956], *Studien zur Philosophie Immanuel Kants: metaphysische Ursprünge und ontologische Grundlagen, Köhn, Kantstudien Ergänzungsheft* , 71.

Heine, Heinrich [1965], *It Will Be A Lovely Day: Prose Selections* , tr. Frederick Ewen, East Berlin, Seven Seas Publishers.

Hellmuth, Eckhart [1990], *The Transformation of Political Culture: England and Germany* , the late eighteenth century, Oxford, Oxford University Press.

Herder, J.G. [1953], *Werke in zwei Bänden* , München, Carl Hanser Verlag.

Hume, David [1739], *A Treatise of Human Nature* , Oxford, Oxford University Press, 1981.

Husserl, Edmund [1913], *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* , tr. W.R Boyce Gibson, New York, Collier Books, 1962.

--- [1948], *Experience and Judgement* , trs. James S. Churchill and Karl Ameriks, London, Routledge and Kegan Paul, 1973.

--- [1950], *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* , tr. Dorion Cairns, Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1988.

--- [1954], *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* , tr. David Carr, Evanston, Northwestern University Press.

Hyman, Arthur and Walsh James J., eds. [1984], *Philosophy in the Middle Ages* , 2nd ed., Indianapolis, Hackett.

*

Irigaray, Luce [1974], *Speculum of the Other Woman* , tr. Gillian C. Gill, Ithaca, Cornell University Press, 1985.

--- [1984], *An Ethics of Sexual Difference* , tr. Carolyn Burke and Gillian C. Gill, London, Athlone Press, 1993.

*

Jacobi, Friedrich Heinrich [1787], *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus: ein Gespräch* , Breslau.

*

Kierkegaard, Soren [1843], *Fear and Trembling* , tr. Howard V. Hong and Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1983.

Kierkegaard, Soren [1844], *The Concept of Anxiety* , tr. Reidar Thomte, Princeton, Princeton University Press, 1980.

Koyre, Alexandre [1968], *Newtonian Studies* , Chicago, Chicago University Press.

Kristeva, Julia [1974], *Revolution in Poetic Language* , tr. M. Waller, Chicago, University of Chicago Press.

*

Lacan, Jacques [1986], *The Ethics of Psychoanalysis 1959-1960* , tr. Dennis Porter, London, Routledge, 1992.

Lambert, Johann Heinrich [1988], *Texte zur Systematologie und zur Theorie der wissenschaftlichen Erkenntnis* , hsg. G. Siegart, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Laplanche, J. and Pontalis, J.B. [1973], *The Language of Psychoanalysis* , tr. Donald Nicholson-Smith, London, Institute of Psychoanalysis/Karnac Books, 1988.

Lehmann, Gerhard [1969], *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* , Berlin, Walter de Gruyter.

Leibniz, G.W. [1720], *G.W. Leibniz's Monadology* , tr. Nicholas Rescher, London, Routledge, 1991.

--- [1765], *New Essays on Human Understanding* , trs. Peter Remnant and Jonathan Bennett, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

--- [1966], *Logical Papers* , tr. G.H.R Parkinson, Oxford, Oxford University Press.

--- [1976], *Philosophical Papers and Letters* , tr. Leroy E. Loemker, Dordrecht-Holland, D. Reidel.

Lenin, V.I. [1902], *What is to be Done?* , Peking, Foreign Languages Press, 1975.

Levinas, Emmanuel [1961], *Totality and Infinity* , tr. Alphonso Lingis, Pittsburgh, Duquesne University Press.

Locke, John [1690], *An Essay Concerning Human Understanding* , ed. John W. Yolton, London, Dent, 1976.

Long, AA. [1986], *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* , 2nd ed., London, Duckworth.

Long, A.A. and Sedley, D.N. [1987], *The Hellenistic Philosophers, Vol. 1: Translations of the Principal Sources, with Philosophical Commentary* , Cambridge, Cambridge University Press.

Lukács, Georg [1922], *History and Class Consciousness* , tr. Rodney Livingstone, London, Merlin Press, 1971.

Luther, Martin [1961], *Martin Luther: Selections from his Writings* , ed. John Dillenberger, New York, Anchor Books.

Lyotard, Jean-François [1971], *Discours, Figure* , Paris, Editions Klincksieck.

--- [1974], *Libidinal Economy* , tr. Iain Hamilton Grant, London, Athlone Press, 1993.

--- [1983], *The Differend: Phrases in Dispute* , tr. Georges Van Den Abbeele, Manchester, Manchester University Press, 1988.

--- [1986], *L'enthousiasme. La critique kantienne de l'histoire* , Paris, Editions Galilée.

--- [1988], 'Sensus Communis', tr. G. Bennington and M. Hobson, *Paragraph*.

--- [1990] *The Lyotard Reader* , ed. Andrew Benjamin, Oxford, Basil Blackwell.

--- [1991], *Leçons sur l'Analytique du sublime* , Paris, Editions Galilée.

*

McClelland, Charles E. [1980], *State, Society and University in Germany 1700-1914* ,

Cambridge, Cambridge University Press.

Machiavelli, Niccolò [1531], *The Discourses* , tr. Leslie J. Walker, Harmondsworth, Penguin, 1978.

Maimon, Solomon [1790], *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis* , Hildesheim, Georg Olms, 1965.

Malebranche, Nicolas [1992], *Philosophical Selections* , tr. T.M. Lennon and P. J. Olscamp, Indianapolis, Hackett.

Malter, Rudolf [1990], *Immanuel Kant in Rede und Gespräch* , Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Marx, Karl [1843], *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'* tr. A. Jolin and J. O'Malley, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

--- [1848], *The Manifesto of the Communist Party* , Moscow, Progress Publishers.

--- [1859], *A Contribution to the Critique of Political Economy* , tr. S.W. Ryazanskaya, Moscow, Progress Publishers, 1977.

Meissner, Heinrich Adam [1737], *Philosophisches Lexicon aus Christian Wolffs sämtlichen deutschen Schriften* , Düsseldorf, Stern Verlag Jannsen and Co., 1970.

Mellin, G.S.A. [1797], *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie* , Aalen, Georg Olms, 1970.

Merleau-Ponty, M. [1962], *Phenomenology of Perception* , tr. Colin Smith, London, Routledge and Kegan Paul.

Milbank, John [1990], *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* , Oxford, Basil Blackwell.

Moore, A.W. [1990], *The Infinite* , London, Routledge.

*

Newton, Isaac [1687], *Mathematical Principles of Natural Philosophy* , tr. Andrew Motte, revised by Florian Cajori, Chicago, William Benton, 1952.

Nietzsche, Friedrich [1872], *The Birth of Tragedy* , tr. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books.

--- [1882], *The Gay Science* , tr. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1974.

--- [1886], *Beyond Good and Evil*, tr. R.J. Hollingdale, Harmondsworth, Penguin, 1978.

--- [1887], *On the Genealogy of Morals* , tr. Walter Kaufmann, New York, Vintage Books, 1967.

--- [1901], *The Will to Power* , tr. Walter Kaufmann and R.J. Hollingdale, Vintage Books, New York, 1968.

Nygren, A. [1982], *Agape and Eros* , tr. Philip S. Watson, London, SPCK.

*

O'Neill, Onora [1989], *Constructions of Reason: Explorations of Kant's Practical Philosophy* , Cambridge, Cambridge University Press.

Ong, Walter [1983], *Ramus: Method and the Decay of Dialogue* , Cambridge, Mass., Harvard University Press.

*

Peters, F.E. [1967], *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon* , New York, New York

University Press.

Plato [1961], *The Collected Dialogues of Plato* , eds Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton, Princeton University Press.

Plotinus [1971], *The Six Enneads* , trs. Stephen MacKenna and B.S. Page, Chicago, William Benton.

Polonoff, Irving I. [1973], *Force, Cosmos, Monads and other Themes of Kant's Early Thought* , Bonn, *Kantstudien Ergänzungsheft* , 107.

Proclus [1970], *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements* , tr. Glenn R. Morrow, Princeton, Princeton University Press.

--- [1992], *The Elements of Theology* , tr. E.R. Dodds, Oxford, Oxford University Press.

Pufendorf, Samuel [1672], *De jure naturae et gentium libri octo* , trs. C.H. and W.A. Oldfather, New York and London, 1964.

*

Quintilian [92-5], *The Institutio oratoria of Quintilian with an English Translation* (4 vols), tr. H.E. Butler, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1921.

*

Ramus, Peter [1549], *Arguments in Rhetoric against Quintilian* , tr. Carole Newlands, Dekalb, Illinois, Northern Illinois University Press, 1986.

Reinhold, Karl Leonhard [1790-2], *Briefe über die Kantische Philosophie* , Leipzig.

Rieken, Friedo [1984], *Lexicon der Erkenntnistheorie und Metaphysik* , München, C.H. Beck.

Riedel, Manfred [1975], *Metaphysik und Metapolitik* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag.

Rose, G. [1981], *Hegel Contra Sociology* , London, Athlone Press.

--- [1984], *Dialectic of Nihilism* , Oxford, Basil Blackwell.

--- [1992], *The Broken Middle: Out of Our Ancient Society* , Oxford, Basil Blackwell.

Rosenkranz, Karl [1840], *Geschichte der Kant'schen Philosophie* , Berlin, Akademie-Verlag, 1987.

Rousseau, Jean-Jacques [1762], *The Social Contract and Discourses* , London, Dent.

--- [1762], *Emile or On Education* , tr. Allan Bloom, New York, Basic Books.

Russell, D.A. and Winterbottom, M. [1978], *Ancient Literary Criticism: The Principle Texts in New Translations* , Oxford, Oxford University Press.

*

Sartre, Jean-Paul [1960], *Search for a Method* , tr. Hazel E. Barnes, New York, Vintage Books, 1968.

Scheler, Max [1973], *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values* , trs. M.S. Frings and R. Funk, Evanston, Northwestern University Press.

Schelling, F.W.J. [1800], *System des transzendentalen Idealismus* , Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1957.

--- [1809], *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag, 1975.

--- [1856], *On the History of Modern Philosophy* , tr. Andrew Bowie, Cambridge, Cambridge

University Press, 1994.

Schiller, Friedrich [1793], *On the Aesthetic Education of Man* , tr. E. Wilkinson and L.A. Willoughby, Oxford, Oxford University Press, 1967.

Schmid, Carl Christian Erhard [1798], *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* , hsg. Norbert Hinske, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

Schneiders, Werner, hsg. [1983], *Christian Wolff 1674-1754: Studien zum Achtzehnten Jahrhundert, Band 4*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

Schopenhauer, Arthur [1813], *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* , tr. E.F.K. Payne, La Salle, Open Court Publishing Company, 1974.

--- [1819], *The World as Will and Representation* , tr. E.F.J. Payne, New York, Dover Publications, 1969.

--- [1841], *On the Basis of Morality* , tr. E.F.J. Payne, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.

Shaftesbury (Anthony Ashley Cooper) [1711], *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* , New York, 1964.

Spinoza, Benedict [1985], *The Collected Works of Spinoza* , Vol. 1, tr. and ed. Edwin Curley, Princeton, Princeton University Press.

Stavenhagen, Kurt [1949], *Kant und Königsberg* , Göttingen, Deuerliche Verlagsbuchhandlung.

Strawson, P.F. [1966], *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* , London, Methuen.

Suarez, Francisco [1976], *Über die Individualität und das Individuationsprinzip* , tr. Rainer Specht, Hamburg, Felix Meiner Verlag.

*

Taylor, Charles [1975], *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.

Tonelli, Giorgio [1964], 'Das Wiederaufleben der deutsch-aristotelischen Terminologie bei Kant während der Entstehung der "Kritik der reinen Vernunft"', *Archiv für Begriffsgeschichte* , Vol. IX, pp. 233-42.

*

Urmson, J.O. [1990], *The Greek Philosophical Vocabulary* , London, Duckworth.

*

Vaihinger, H. [1911], *The Philosophy of 'As-If': A Philosophy of the Theoretical, Practical, and Religious Fictions of Mankind* , tr. C.K. Ogden, London, 1925.

Vorländer, Karl [1911], *Immanuel Kants Leben* , Leipzig, Felix Meiner Verlag.

*

Walker, Mack [1971], *German Home Towns: Community, State, and General Estate 1648-1871* , Ithaca and London, Cornell University Press.

Warda, Arthur [1922], *Immanuel Kants Bücher* , Berlin.

Weber, Max [1904-5], *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* , tr. Talcott Parsons, London, Allen and Unwin.

Weber, Peter [1985], *Berlinische Monatsschrift 1783-1796* , Leipzig, Verlag Phillip Reclam.

Welsch, Wolfgang [1987], *Aisthesis. Grundzüge und Perspektiven des Aristotelischen*

Sinneslehre , Stuttgart.

--- [1990], *Asthetisches Denken* , Stuttgart, Philip Reclam Jun.

Wittgenstein, Ludwig [1922], *Tractatus Logico-Philosophicus* , tr. C.K. Ogden, London, Routledge and Kegan Paul, 1983.

--- [1953], *Philosophical Investigations* , tr. G.E.M. Anscombe, Oxford, Basil Blackwell, 1973.

Wolff, Christian [1719], *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele der Menschen, auch alle Dingen überhaupt* , Halle.

--- [1720], *Vernünfftige Gedanken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit* , Halle.

--- [1721], *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen zu Beförderung der Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts* , Halle.

--- [1728], *Preliminary Discourse on Philosophy in General*, tr. Richard J. Blackwell, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1963.

Wolfson, Harry Austryn [1962], *The Philosophy of Spinoza* (2 vols), Cambridge, Mass., Harvard University Press.

THƯ MỤC KHUYẾN CÁO NÊN ĐỌC THÊM LỊCH SỬ NƯỚC ĐỨC

Behrens, C.B.A. [1985], *Society, Government, and the Enlightenment: the Experiences of Eighteenth Century France and Prussia* , London, Thames and Hudson

Dorwart, Reinhold August [1971], *The Prussian Welfare State before 1740* , Cambridge, Mass., Harvard University Press

Hinrichs, Carl [1971], *Preussentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preussen als religiös-soziale Reformbewegung* , Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht

Kirby, David [1990], *Northern Europe in the Early Modern Period: The Baltic World 1492-1772* , London and New York, Longman Group

Oestreich, Gerhard [1982], *Neo-Stoicism and the Early Modern State*, tr. David McLintock, Cambridge, Cambridge University Press

Raeff, Marc [1985], *The Well-Ordered Police State - Social and Institutional Change through Law in the Germanies and Russia, 1600-1800* , New Haven, Yale University Press

Rosenberg, Hans [1966], *Bureaucracy, Aristocracy and Autocracy: The Prussian Experience 1660-1815* , Cambridge, Mass., Harvard University Press

Vierhaus, Rudolf [1978], *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus* , Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht

Walker, Mack [1971], *German Home Towns: Community, State, and General Estate 1648-1871* , Ithaca and London, Cornell University Press

LỊCH SỬ TƯ TƯỞNG ĐỨC

Beck, Lewis White [1969], *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* , Cambridge, Mass., Harvard University Press

Blackall, E.A. [1959], *The Development of German as a Literary Language* , Cambridge, Cambridge University Press

Brunschwig, Henri [1974], *Enlightenment and Romanticism in Eighteenth Century Prussia* , tr. Frank Jellinek, Chicago, Chicago University Press

Cassirer, Ernst [1951], *The Philosophy of the Enlightenment* , Princeton, University of Princeton Press

Erdmann, Benno [1876], *Martin Knutzen und seine Zeit* , Leipzig

Krieger, Leonard [1957], *The German Idea of Freedom* , Boston, Beacon Press

Petersen, Peter [1921], *Geschichte der Aristotelischen Philosophie in Protestantischen Deutschland* , Leipzig

Reill, Peter Hans [1975], *The German Enlightenment and the Rise of Historicism* , Los Angeles, University of California Press

Wolff, Hans M. [1963], *Die Weltanschauung der deutschen Aufklärung in geschichtlicher Entwicklung* , Bern und München, Francke Verlag

Wundt, Max [1939], *Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts* , Tübingen, Verlag von J.C.B. Mohr

--- [1945], *Die deutsche Schulmetaphysik im Zeitalter der Aufklärung* , Hildesheim, Georg Olms, 1964

KANT: SÁCH THAM KHẢO CHỌN LỌC

Allison, Henry E. [1990], *Kant's Theory of Freedom* , Cambridge, Cambridge University Press

Bartuschat, Wolfgang [1972], *Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteiskraft* , Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann

Batscha, Zwi [1976], *Materialien zu Kants Rechtsphilosophie* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag

Bäumler, Alfred [1967], *Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteiskraft* , Tübingen, Max Niemeyer

Beck, Lewis White [1960], *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* , Chicago, Chicago University Press

Bennett, Jonathan [1966], *Kant's Analytic* , Cambridge, Cambridge University Press

--- [1974], *Kant's Dialectic* , Cambridge, Cambridge University Press

Böckerstette, Heinrich [1982], *Aporien der Freiheit und ihre Auflösung durch Kant* , Stuttgart-Bad Cannstatt, Frohmann-Holzboog

Booth, William James [1986], *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics* , Toronto, University of Toronto Press

Buroker, Jill Vance [1981], *Space and Incongruence* , Dordrecht, D. Reidel

Cohen, Ted, and Guyer, Paul, eds. [1982], *Essays in Kant's Aesthetics* , Chicago, Chicago University Press

Coleman, Francis X.J. [1974], *The Harmony of Reason: A Study in Kant's Aesthetic* , Pittsburgh, University of Pittsburgh Press

de Man, Paul [1986], *The Resistance to Theory*, Manchester, Manchester University Press

de Vleeschauwer, Hermann-J. [1962], *The Development of Kantian Thought: The History of a Doctrine* , tr. A.R.C. Duncan, London, Thomas Nelson and Sons

Deleuze, Gilles [1984], *Kant's Critical Philosophy, The Doctrine of the Faculties* , tr. Hugh Tomlinson and Barbara Habberjam, Athlone Press, London, 1984

Despland, Michel [1973], *Kant on History and Religion* , Montreal and London, McGill-Queens University Press

Findlay, J.N. [1981], *Kant and the Transcendental Object: A Hermeneutic Study* , Oxford, Oxford University Press

Gram, Moltke S. [1967], *Kant: Disputed Questions*, Chicago, Quadrangle Books

Gregor, Mary J. [1963], *Laws of Freedom: A Study of Kant's Method of Applying the Categorical Imperative in the Metaphysik der Sitten* , Oxford, Basil Blackwell

Guyer, Paul [1979], *Kant and the Claims of Taste* , Cambridge, Mass., Harvard University Press

--- [1987], *Kant and the Claims of Knowledge* , Cambridge, Cambridge University Press

--- ed. [1992], *The Cambridge Companion to Kant* , Cambridge, Cambridge University Press

Heimsoeth, Heinz [1966-71], *Transzendente Dialektik: Ein Kommentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'. Erster Teil: Ideenlehre und Paralogism, Zweiter Teil: Vierfache Vernunftantinomie, Dritter Teil: Das Ideal der reinen Vernunft, Vierter Teil: Die Methodenlehre* , Berlin, de Gruyter

- Hinske, Norbert [1970], *Kants Weg zur Transzendentalphilosophie: der dreissigjährige Kant* , Stuttgart, Kohlhammer
- [1974], 'Kants neue Terminologie und ihre alten Quellen', in *Kant-Studien, Sonderheft* , Vol. 65
- Kersting, Wolfgang [1984], *Wohlgeordnete Freiheit: Immanuel Kants Rechts und Staatsphilosophie* , Berlin and New York, Walter de Gruyter
- Koehnke, Klaus Christian [1991], *The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism* , tr. R.J. Hollingdale, Cambridge, Cambridge University Press.
- Körner, Stephan [1955], *Kant* , Harmondsworth, Penguin
- Kudielka, Robert [1977], *Urteil und Eros: Erörterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft* , Tübingen, dissertation
- Kulenkampff, Jens [1974], *Materialien zu Kants 'Kritik der Urteilskraft'* , Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag
- [1978], *Kants Logik des ästhetischen Urteils* , Frankfurt-am-Main, Vittorio Klostermann
- Lehmann, Gerhard [1969], *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* , Berlin, Walter de Gruyter
- [1980], *Kants Tugenden: Neue Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants* , Berlin, Walter de Gruyter
- McFarland, J.D. [1970], *Kant's Concept of Teleology*, Edinburgh, Edinburgh University Press
- Marc-Wogau, Konrad [1938], *Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft* , Uppsala, Lundequistka Bokhandeln
- Martin, Gottfried [1955], *Kant's Metaphysics and the Theory of Science* , Manchester, Manchester University Press
- May, J.A. [1970], *Kant's Concept of Geography and its Relation to Recent Geographical Thought* , Toronto, University of Toronto Press
- Magazine littéraire* , special issue, *Kant et la modernité* , No. 309, April 1993
- Müller-Lauter, Wolfgang [1964], 'Kants Widerlegung des Materialen Idealismus', in *Archiv für Geschichte der Philosophie* , 46/1, pp. 60-82
- Ollig, Hans-Ludwig [1982], *Neukantianismus* , Stuttgart, Phillip Reclam Jun.
- Paton, H.J. [1936], *Kant's Metaphysics of Experience* , London, George Allen and Unwin
- [1965], *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy* , London, Hutchinson
- Pippin, Robert B. [1982], *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason* , New Haven, Yale University Press
- Pohlmann, Rosemarie [1973], *Neuzeitliche Natur und bürgerliche Freiheit: eine sozialgeschichtlich angeleitete Untersuchung zur Philosophie Immanuel Kants* , Münster, Dissertation
- Riedel, Manfred [1989], *Urteilskraft und Vernunft: Kants ursprüngliche Fragestellung* , Frankfurt-am-Main, Suhrkamp Verlag
- Riley, Patrick [1983], *Kant's Political Philosophy*, Totowa, Rowman and Littlefield
- Rotenstreich, Nathan [1984], 'Legislation and Exposition: Critical Analyses of Differences between the Philosophy of Kant and Hegel', Bonn, *Hegel-Studien Beiheft* no. 29

- Saner, Hans [1973], *Kant's Political Thought: Its Origins and Development* , tr. E.B. Ashton, Chicago, Chicago University Press
- Schaper, Eva [1979], *Studies in Kant's Aesthetics* , Edinburgh, Edinburgh University Press
- Schlipp, Paul Arthur [1938], *Kant's Pre-Critical Essays* , Evanston and Chicago, Northwestern University Press
- Shell, Susan Meld [1980], *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics* , Toronto, University of Toronto Press
- Tonelli, Giorgio [1962], 'Der historische Ursprung der kantischen terminii "Analytik" und "Dialektik"', *Archiv für Begriffsgeschichte* , Vol. 7, pp. 120-39
- [1975] 'Conditions in Königsberg and the Making of Kant's Philosophy', in Alexis J. Bacher, hsg., *Bewusst sein: Gerhard Funk zu eigen* , Bonn, 1975, pp. 126-44
- [1976] 'Analysis and Synthesis in XVIIIth Century Philosophy prior to Kant', *Archiv für Begriffsgeschichte* , Vol. 20, pp. 176-213
- van de Pitte, Frederick [1971], *Kant as Philosophical Anthropologist* , The Hague, Martinus Nijhoff
- Verneaux, Roger [1967], *Le Vocabulaire de Kant* , Paris, Editions Montaigne
- Wald, Samuel Gottlieb [1804], *Gedächtnissrede auf Kant* , hsg. Rudolf Reicke, Königsberg, 1860
- Walsh, W.H. [1975], *Kant's Criticism of Metaphysics* , Edinburgh, Edinburgh University Press
- Weber, Ludwig [1976], *Das Distinktionsverfahren im mittelalterlichen Denken und Kants skeptische Methode*, Meisenheim am Glan, *Monographien zur philosophische Forschung*
- Werkmeister, W.H. [1979], *Kant's Silent Decade: A Decade of Philosophical Development* , Tallahassee, University Presses of Florida
- Williams, Howard [1983], *Kant's Political Philosophy* , Oxford, Basil Blackwell
- Wolff, Robert Paul, ed. [1968], *Kant: A Collection of Critical Essays* , New York, Doubleday Anchor
- Wood, Allen W. [1978], *Kant's Rational Theology* , Ithaca, Cornell University Press
- Yovel, Yirmiahu [1980], *Kant and the Philosophy of History* , Princeton, Princeton University Press

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG

VIỆT - ĐỨC - ANH

A priori / a posteriori: → xem: Tiên nghiệm / Hậu nghiệm (tr. 15)

Ác (cái) / Böse, Übel / evil (tr. 15)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Ấn tượng / Eindruck / impression (tr. 19)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Ảo tượng / Schein / illusion (tr. 20)

(Thánh Pháp dịch)

Ảo tưởng siêu nghiệm / transzendente Illusion / transcendental illusion → Biện chứng pháp, Ảo tưởng (tr. 23)

*

Ban bố quy luật, Lập pháp (sự) / Gesetzgebung / legislation (tr. 24)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Bản chất / Wesen / essence (tr. 25)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Bản thể / Substanz / substance → Tùy thể, Chủ thể (tr. 27)

Bản thể học, Hữu thể học / Ontologie / ontology (tr. 27)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Bảng các phán đoán, Bảng các phạm trù / Urteils- und Kategorientafel / table of judgements, table of categories (tr. 29)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Bất tử (sự, tính) / Unsterblichkeit / immortality (tr. 30)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Bên trong, Bên ngoài / das Innere und Äussere / inner, outer (tr. 31) (Trần Kỳ Đồng dịch)

Biện chứng pháp / Dialektik / dialectic (tr. 31)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Biện chứng pháp siêu nghiệm / transzendente Dialektik / transcendental dialectic → Nghịch lý, Biện chứng pháp, Ý thể, Ảo tưởng, Suy luận, Vỡn luận (tr. 35)

Biện thần luận / Theodizee / theodicy (tr. 35)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Biểu trưng / Symbol / symbol → Loại suy, Sơ đồ, Niệm thức (tr. 36)

Biểu tượng, Hình dung thành biểu tượng (sự) / Vorstellung / representation (tr. 36)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Bổn phận / Verbindlichkeit / obligation (tr. 38)

“Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên” / “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” / “Metaphysical Foundations of Natural Science” (tr. 40)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Cách mạng (cuộc) / Revolution / revolution (tr. 41)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Cái Tôi / Ich / I (tr. 42)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Cảm giác / Empfindung / sensation (tr. 45)

(Mai Sơn dịch)

Cảm năng / Sinnlichkeit / sensibility (tr. 45)

(Lê Quang Hồ dịch)

Cảm năng học siêu nghiệm / transzendente Ästhetik / transcendental aesthetic → Cảm năng học, Trực quan, Thụ nhận, Cảm năng, Không gian, Thời gian (tr. 49)

Cao cả (cái) / Erhabene / sublime (tr. 49)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Câu hỏi của lý tính (các) / Vernunftfrage / questions of reason → Khai minh, Quan tâm, Triết học, Lý tính (tr. 50)

Cấu tạo (sự) / Konstruktion / construction (tr. 50)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Châm ngôn / Maximen / maxim (tr. 52)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Chân lý / Wahrheit / truth (tr. 53)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Chất / Qualität / quality → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 54)

Chất liệu / Materie / matter → Chất thể (tr. 54)

Chất thể, Chất liệu, Vật chất / Materie / matter (tr. 55)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Chết (cái) / Tod / death → Hữu hạn, Bất tử, Trùng phạt, Thời gian, Sợ hãi (tr. 56)

Chiếm hữu (sự) / Besitz / possession (tr. 57)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Chiến tranh / Krieg / war (tr. 58)

(Lê Quang Hồ dịch)

Chủ nghĩa công dân thế giới / Kosmopolitanismus / cosmopolitanism (tr. 59)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Chủ nghĩa hình thức / Formalismus / formalism (tr. 60)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Chủ quan (tính) / subjektiv / subjective (tr. 61)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Chủ thể siêu nghiệm / transzendentes Subjekt / transcendental subject → Thông giác, Tôi, Chủ thể, Đối tượng siêu nghiệm, Chủ thể (tr. 62)

Chủ thể, Chủ ngữ / Subjekt / subject (tr. 63)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Chuẩn tắc (bộ) / Kanon / canon (tr. 65)

(Thân Thanh dịch)

Chức năng / Funktion / function (tr. 66)

(Trần Kỳ Đồng)

Chuyển động học / Phoronomie / phoronomy (tr. 67)

(Thân Thanh dịch)

Cơ học / Mechanik / mechanics (tr. 67)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Cơ sở, Căn cứ, Nguyên nhân / Grund / ground (tr. 68)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Có thể phân chia (tính, sự) / Teilbarkeit / divisibility (tr. 71)

(Châu Văn Ninh dịch)

Có thể truyền thông (thông báo) (tính) / Mitteilbarkeit / communicability (tr. 72)

(Thánh Pháp dịch)

Con cái / Kinder / children → Hôn nhân, Tính dục, Phụ nữ (tr. 73)

Con số / Zahl / number → Toán học (tr. 73)

Công bằng, Công lý / Recht / justice (tr. 73)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Công chúng, Công khai (tính) / Publizität / public, publicity (tr. 76)

(Lê Quang Hồ dịch)

Cộng đồng tương tác / Gemeinschaft / community (tr. 77)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Công lý / Recht / justice → Công bằng (tr. 79)

Cuộc cách mạng Copernic / Kopernikanische Revolution / Copernican revolution (tr. 79)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

*

Dễ chịu (sự) / Angenehm / agreeable (tr. 81)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Dị biệt, Khác biệt / Unterschied / difference → Khái niệm phản tư (các), Đồng nhất (tr. 82)

Dị tính, Dị loại / Heterogenität, Ungleichartigkeit / heterogeneity → Đồng tính / Đồng loại (tr. 82)

Dị trị, Ngoại trị / Heteronomie / heteronomy → Ngoại trị / Dị trị (tr. 83)

Diễn dịch / Deduktion / deduction (tr. 83)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Diễn dịch siêu hình học / metaphysische Deduktion / metaphysical deduction → Diễn dịch (sự) (tr. 86)

Diễn dịch siêu nghiệm / transzendente Deduktion / transcendental deduction → Diễn dịch (tr. 86)

Diễn tả, trình bày / Hypotypose / hypotyposis (tr. 86)

(Như Huy dịch)

Dự đoán của tri giác (những) / Antizipationen der Wahrnehmung / anticipations of perception (tr. 87)

(Mai Sơn dịch)

Duy lý (thuyết) / Rationalismus / rationalism (tr. 89)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Duy tâm (thuyết) / Idealismus / idealism (tr. 90)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Duy thực (thuyết) / Realismus / realism (tr. 93)

(Đinh Hồng Phúc dịch) Đa tạp / Mannigfaltige / manifold (tr. 94)

(Mai Sơn dịch)

*

Đam mê / Leidenschaft / passion (tr. 95)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Đánh giá (sự) / Beurteilung / estimate (tr. 96)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

“Đặt cơ sở cho Siêu hình học đức lý” / “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” / “Grounding for the Metaphysics of Morals” (tr. 97)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Đẹp (cái) / Schöne / beauty (tr. 98)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Đẹp phụ thuộc (cái) / abhängige Schönheit / dependent beauty → Đẹp (cái) (tr. 101)

Địa lý học / Geographie / geography (tr. 101)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Điển hình, Điển hình luận / Typus, Typik / type, typic (tr. 103)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Điều kiện / Bedingung / condition (tr. 104)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Điều răn / Gebot / command (tr. 104)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Định đề / Postulat / postulate (tr. 105)

(Mai Sơn dịch)

Định đề của tư duy thường nghiệm (các) / Die Postulaten des empirischen Denkens / postulates of empirical knowledge (tr. 107)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Định hướng (sự) / Orientierung / orientation (tr. 109)

(Châu Văn Ninh dịch)

Định nghĩa (sự) / Erklärung, Definition / definition (tr. 110)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Đối tượng / Ding, Objekt, Gegenstand / object (tr. 112)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Đối tượng siêu nghiệm và chủ thể siêu nghiệm / transzendentes Objekt und Subjekt / transcendental object and subject (tr. 115)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Đối ứng không đồng dạng (các) / inkongruentes Gegenstück / incongruent counterparts (tr. 117)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Đơn tử / Monade / monad (tr. 118)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Động cơ / Triebfeder / incentive (tr. 119)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Động lực học / Dynamik / dynamics (tr. 120)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Đồng nhất (sự, tính) / Identität / identity (tr. 121)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Đồng tính / Homogenität / homogeneity (tr. 124)

(Như Huy dịch)

Đức hạnh / Tugend / virtue (tr. 125)

(Thánh Pháp dịch)

Đức lý / Sitten / morals → Mệnh lệnh nhất quyết, Châm ngôn (tr. 126)

Đứng yên / Ruhe / rest → Vận động, Chuyển động (tr. 126)

*

Giả thiết (tính) / hypothetisch / hypothetical (tr. 127)

(Như Huy dịch)

Giá trị / Wert / value (tr. 128)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Giá trị [hiệu lực] (tính) / Geltung, Gültigkeit / validity (tr. 129)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Giác quan / Sinn / sense (tr. 130)

(Mai Sơn dịch)

Giác quan bên trong / innerer Sinn / inner sense (tr. 131)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Giác tính / Verstand / understanding (tr. 132)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Giáo điều (thuyết) / Dogmatismus / dogmatism (tr. 136)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Giáo dục / Erziehung / education → Văn hóa, Lịch sử, Phương pháp, Thói quen (tr. 137)

Giáo hội, Nhà thờ / Kirche / Church (tr. 138)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Giới hạn (sự) / Schranke / limit (tr. 139)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Giới tính / Geschlecht / sex → Tính dục (tr. 140)

Giống / Art / species → Loài (tr. 140)

*

Hài lòng (sự) / Wohlgefallen / delight, satisfaction (tr. 141)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Ham muốn / Begierde / desire → Xu hướng, Quan tâm, Nhu cầu, Vui sướng, Ý chí (tr. 142)

Hành động / Handlung / action (tr. 142)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Hạnh phúc / Glückseligkeit / happiness (tr. 148)

(Như Huy dịch)

Hấp dẫn, Hút (sự) / Attraktion / attraction → Lực, Không thể thâm nhập, Đẩy (tr. 151)

Hệ thống, Thống nhất có hệ thống (sự, tính) / System, systematische Einheit / system, systematic unity (tr. 151)

(Châu Văn Ninh dịch)

Hiện hữu (sự) / Dasein, Existenz / existence (tr. 152)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Hiển nhiên (sự) / Evidenz / evidence (tr. 155)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Hiện thực (tính) / Wirklichkeit / actuality (tr. 155)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Hiện tượng / Erscheinung / appearance (tr. 159)

(Nguyễn Văn Sướng dịch)

Hiện tượng học / Phenomenologie / phenomenology (tr. 163)

(Mai Sơn dịch)

Hiệp ước / Traktat / treaties → Hòa bình, Chiến tranh, Liên bang các Nhà nước (tr. 164)

Hình ảnh / Bild / image (tr. 164)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Hình học / Geometrie / geometry → Toán học (tr. 166)

Hình thức / Form / form → Mô thức (tr. 166)

Hòa bình (nền) / Friede / peace (tr. 166)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Hoàn hảo (sự) / Vollkommenheit / perfection (tr. 167)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Hôn nhân / Ehe / marriage (tr. 168)

(Mai Sơn dịch)

Hợp quần (tính) / Geselligkeit / sociability (tr. 170)

(Thân Thanh dịch)

Hữu hạn (tính, sự) / Endlichkeit / finitude (tr. 171)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Hữu thể học / Ontologie / ontology → Bản thể học (tr. 173)

Hy vọng / Höffnung (die) / hope (tr. 173)

(Như Huy dịch)

*

Khả thể, Khả năng / Möglichkeit / possibility → Phạm trù (các) (tr. 175)

Khai minh / Aufklärung / enlightenment (tr. 175)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Khái niệm / Begriff / concept (tr. 178)

(Như Huy dịch)

Khái niệm của giác tính (các) / Begriffe des Verstandes / concepts of the understanding (tr. 183)

(Thân Thanh dịch)

Khái niệm của lý tính (các) / Vernunftbegriffe, Ideen / concepts of reason → Lý tính (tr. 183)

Khái niệm phái sinh (các) / Prädikabilien / predicables (tr. 183)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Khái niệm phản tư (các) / Reflexionsbegriffe / concepts of reflection (tr. 184)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Khẳng định (sự) / Affirmation / affirmation → Tồn tại, Phủ định, Hư vô, Thực tại, Siêu nghiệm (tr. 185)

Khế ước / Vertrag / contract (tr. 185)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Khiếp sợ (sự) / Furcht / fear (tr. 188)

(Thân Thanh dịch)

Khoa học tự nhiên / Naturwissenschaft / natural science → Vật chất, Vận động, Hiện tượng học, Động lực học, Triết học (tr. 188)

Không gian / Raum / space (tr. 188)

(Mai Sơn dịch)

Không gian và thời gian / Raum und Zeit / space and time (tr. 197)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Không thể thâm nhập (tính, sự) / Undurchdringlichkeit / impenetrability (tr. 199)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Không, Hư vô / Nichts / nothing (tr. 200)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Kích động / Affekt / affect (tr. 202)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Kiểm duyệt lý tính (sự) / Zensur der Vernunft / censorship of reason (tr. 206)

(Thân Thanh dịch)

Kiến trúc học / Architektonik / architectonic (tr. 207)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Kinh nghiệm / Erfahrung / experience (tr. 208)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Kinh nghiệm khả hữu / mögliche Erfahrung / possible experience → kinh nghiệm (tr. 213)

Kitô (đức) / Christ / Christ → Giáo hội / Nhà thờ, Thượng Đế / Thiên Chúa (tr. 213)

Kỷ luật học / Disziplin / discipline (tr. 213)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Kỹ thuật / Technik / technic, technique (tr. 214)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

*

Lạc quan (thuyết) / Optimismus / optimism → Lịch sử, Hy vọng, Biện thần luận (tr. 216)

Lấn lộn (sự, việc) / Subreption / subreption (tr. 216)

(Thân Thanh dịch)

Lịch sử / Geschichte / history (tr. 217)

(Như Huy dịch)

Lịch sử triết học / Geschichte der Philosophie / history of philosophy (tr. 219)

(Như Huy dịch)

Liên bang (chủ nghĩa) / Federalismus / federalism (tr. 222)

(Mai Sơn dịch)

Liên tục (tính, sự) / Kontinuität, Stetigkeit / continuity (tr. 225)

(Thánh Pháp dịch)

Liên tưởng (sự) / Assoziation / association (tr. 226)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Linh hồn / Seele / soul → Tâm thức, “Tâm tư duy”, Đồng nhất, Vông luận, Tâm lý học (tr. 227)

Loài / Gattung / genus (tr. 227)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Loại suy của kinh nghiệm (các) / Analogien der Erfahrung / analogies of experience (tr. 229) *(Đình Hồng Phúc dịch)*

Lôgic học phổ biến / siêu nghiệm / allgemeine / transscendentale Logik / logic, general / transcendental (tr. 232)

(Đình Hồng Phúc dịch)

Lôgic học siêu nghiệm / transzendente Logik / transcendental logic → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Trực quan, Lôgic học (tr. 236)

Lòng tin, Đức tin / Glaube / faith, belief (tr. 236)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

“Luận án Tiến sĩ” / “Inaugurale Dissertation” / “Inaugural Dissertation” → Trước tác tiên-phê phán (các) (tr. 241)

Luật học / Jurisprudenz / jurisprudence (tr. 241)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Luật, tuân theo (sự) / Gesetzmässigkeit / law, conformity to (tr. 242)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Lực / Kraft / force (tr. 242)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Lượng / Quantität / quantity → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 245)

Lương tâm / Gewissen / conscience (tr. 245)

(Mai Sơn dịch)

Lương thức, Cảm quan chung / Gemeinssinn / common sense (tr. 247)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Lý giải (sự) / Auslegung / interpretation (tr. 249)

Lý tính / Vernunft / reason (tr. 250)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Lý tính thuần túy / rein Vernunft / pure reason (tr. 255)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

*

Mâu thuẫn / Widerspruch / contradiction (tr. 256)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Mệnh lệnh / Imperativ / imperative (tr. 258)

(Châu Văn Ninh dịch)

Mệnh lệnh nhất quyết / kategorischer Imperativ / categorical imperative (tr. 259) (Hoàng Phú Phương dịch)

Mô phỏng, Bắt chước (sự) / Nachahmung / imitation (tr. 263)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Mô thức của trực quan (các) / Formen der Anschauung / forms of intuition (tr. 264)

(Châu Văn Ninh dịch)

Mô thức, Hình thức / Form / form (tr. 264)

(Mai Sơn dịch)

Mục đích luận / Teleologie / teleology (tr. 268)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Mục đích, Cứu cánh / Zweck / end (tr. 270)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Mục đích, hợp mục đích (tính, sự) / Zweckmäßigkeit / finality (tr. 273)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Mỹ học, Cảm năng học / Ästhetik / aesthetic (tr. 275)

(Như Huy dịch)

*

Năng động (các phạm trù, các nguyên tắc và các ý niệm năng động) / dynamische Kategorien, Grundsätze und Ideen / dynamical categories, principles, and ideas (tr. 281)

(Châu Văn Ninh dịch)

Nghệ thuật / Kunst / art (tr. 283)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Nghĩa vụ / Pflicht / duty (tr. 285)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Nghịch lý của lý tính thuần túy / Antinomie der reinen Vernunft / antinomy of pure reason (tr. 291)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Ngoại trị, Dị trị / Heteronomie / heteronomy (tr. 295)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Ngôn từ suy lý (cái) / Akromatisch / acromata(tic) (tr. 296)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Nguồn gốc / Ursprung / origin (tr. 297)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Nguyên mẫu / Urbild / archetype (tr. 298)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Nguyên tắc / Grundsatz / principles (tr. 299)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Nguyên tắc cấu tạo (các) / konstitutive Prinzipien / constitutive principles (tr. 301)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Nguyên tắc của giác tính thuần túy (các) / Grundsätze des reinen Verstandes / principles of pure understanding (tr. 303)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Nguyên tắc của lý tính thực hành (các) / Grundsätze der praktischen Vernunft / principles of practical reason (tr. 305)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Nguyên tử / Atome / atom → Liên tục, Khả phân, Vật chất, Đơn tử (tr. 306)

Nhà nước / Staat / state (tr. 306)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Nhân cách / Person / person (tr. 308)

(Thánh Pháp dịch)

“Nhân học dưới giác độ thực tiễn” / “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” / “Anthropology from a Pragmatic Point of View” (tr. 309)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Nhân quả (tính) / Kausalität / causality (tr. 310)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Nhận thức / Erkenntnis / cognition (tr. 313)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Nhận thức luận / Erkenntnistheorie / epistemology (tr. 314)

(Thân Thanh dịch)

Nhân văn (tính) / Humanität / humanity (tr. 315)

(Như Huy dịch)

Nhất thể, Nhất tính, Thống nhất (sự, tính) / Einheit / unity (tr. 316)

(Mai Sơn dịch)

Nhị nguyên (thuyết) / Dualismus / dualism → Duy tâm (thuyết), Vật-tự thân (tr. 319)

Nhiệt tình / Enthusiasm / enthusiasm (tr. 319)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Nhu cầu (các) / Bedürfnisse / needs (tr. 320)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Như thể / als ob / as-if (tr. 320)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Niệm thức (thuyết) / Schema(tismus) / schema(tism) (tr. 322)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Nói dối (những sự) / Lüge / lies (tr. 325)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Nối kết (sự) / Verbindung / combination (tr. 326)

(Phan Thị Vàng Anh dịch)

Nội tại / immanent / immanent → Siêu việt (tr. 327)

Noumenon / Noumenon / noumenon (tr. 327)

(Mai Sơn dịch)

Nước đôi (tính) / Amphibolie / amphiboly (tr. 329)

(Châu Văn Ninh dịch)

*

Opus postumum [Tác phẩm di cảo] / Opus postumum / Opus postumum (tr. 331) (Hoàng Phú Phương dịch)

Phải là / Sollen / ought → Mệnh lệnh, Bối phận (tr. 334)

Phạm trù (các) / Kategorien / categories (tr. 334)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Phạm trù / Prädikamente / predicament (tr. 340)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Phán đoán / Urteil / judgement (tr. 341)

(Mai Sơn dịch)

Phán đoán (năng lực, quan năng) / Urteilskraft (Beurteilungsvermögen) / judgement (power and faculty of) (tr. 344)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Phán đoán hay mệnh đề tất nhiên (các) / apodiktisches Urteil / apodeictic judgement or propositions (tr. 346)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Phán đoán phân đôi / disjunktives Urteil / disjunctive judgement (tr. 347)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Phán đoán phân tích / analytisches Urteil / analytical judgement (tr. 348)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Phán đoán phản tư (năng lực) / reflektierende Urteilskraft / reflective judgement (tr. 350)
(*Châu Văn Ninh dịch*)

Phán đoán tổng hợp tiên nghiệm / synthetische Urteile a priori / synthetic a priori judgement (tr. 351)

(*Trần Thị Ngân Hà dịch*)

Phán đoán xác định (năng lực) / bestimmende Urteilskraft / determinant judgement (tr. 354) (*Cù Ngọc Phương dịch*)

Phân khoa, Quan năng / Fakultät / faculty → Quan năng (tr. 354)

Phân tích (sự) / Analyse / analysis (tr. 354)

(*Hoàng Phú Phương dịch*)

Phân tích pháp / Analytik / analytic (tr. 360)

(*Nguyễn Văn Sương dịch*)

Phân tích pháp siêu nghiệm/transzendente Analytik; Anh: transcendental analytic / transcendental analytic → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Phán đoán, Logic học, Bản thể học, Nguyên tắc, Chân lý (tr. 362)

Phản tư (sự) / Überlegung / reflection (tr. 362)

(*Trần Kỳ Đồng dịch*)

Phản tư siêu nghiệm / transzendente Reflexion / transcendental reflection → Khái niệm phản tư (các) (tr. 364)

Pháp quyền tự nhiên / Naturrecht / natural right → Quyền tự nhiên (tr. 365)

Phenomenon / Phenomenon / phenomenon (tr. 365)

(*Đinh Hồng Phúc dịch*)

Phổ biến (tính) / Allgemeinheit / universality → Phạm trù, Diễn dịch, Cá biệt, Tất yếu (tr. 366)

Phủ định (sự) / Negation / negation (tr. 366)

(*Phan Thị Vàng Anh dịch*)

Phụ nữ / Frauen / woman (tr. 366)

(*Cù Ngọc Phương dịch*)

Phương pháp / Methode / method (tr. 368)

(*Nguyễn Thị Thu Hà dịch*)

Phương pháp luận / Methodologie / methodology (tr. 368)

(*Nguyễn Thị Thu Hà dịch*)

*

Quaestio quid facti / quid juris → Diễn dịch (tr. 370)

Quan hệ quốc tế (các) / internationale Beziehungen / international relations → Liên hiệp các quốc gia; Địa lý, Lịch sử, Hòa bình vĩnh cửu, Chính trị, Chiến tranh (tr. 370)

Quan năng nhận thức (các) / Erkenntnisvermögen / Knowledge, faculty of → Nhận thức (tr. 370)

Quan năng, Phân khoa / Fakultät, Vermögen / faculty (tr. 370)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Quan tâm (sự) của lý tính / Interest der Vernunft / interest of reason → Hạnh phúc, Hy vọng, Quan tâm, Tri thức (tr. 373)

Quan tâm (sự), Lợi ích / das Interesse / interest (tr. 373)

(Mai Sơn dịch)

Quảng tính / Ausdehnung / extension (tr. 375)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Quy định (sự) / Bestimmung / determination → Xác định (tr. 376)

Quy luật / Gesetz / law (tr. 376)

(Mai Sơn dịch)

Quy nạp (phương pháp, sự) / Induktion / induction (tr. 379)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Quy tắc / Regel / rule (tr. 380)

(Như Huy dịch)

Quyền lực, Mãnh lực / Gewalt, Macht / power (tr. 382)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Quyền tự nhiên, Pháp quyền tự nhiên / Naturrecht / natural right (tr. 382)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Quyền, Pháp quyền, Pháp luật / Recht, Rechte / right, rights (tr. 383)

(Châu Văn Ninh dịch)

*

Rõ ràng (sự, tính) / Klarheit / clarity (tr. 385)

(Cù Ngọc Phương dịch)

*

Sensus communis / Sensus communis / sensus communis → Cảm quan chung / Lương thức (tr. 387)

Siêu hình học / Metaphysik / metaphysics (tr. 387)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

“Siêu hình học đức lý” / “Metaphysik des Sitten” / “Metaphysics of Morals” (tr. 390)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Siêu nghiệm (tính, cái), Siêu nghiệm thể / transzendental / transcendental (tr. 390) *(Hoàng Phú Phương dịch)*

Siêu việt (tính, cái) / transzendent / transcendent (tr. 392)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Siêu-cảm tính / übersinnlich / supersensible → Khả niệm, Noumenon, Vật-tự thân, Đối tượng siêu nghiệm (tr. 393)

Sở đắc, Thủ đắc (sự) / Erwerbung / acquisition (tr. 393)

Sở hữu (sự) / Eigentum / property (tr. 395)

(Thánh Pháp dịch)

“Sơ luận về bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể xuất hiện như một khoa học” / “Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können” / “Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science” (tr. 397)

(Cù Ngọc Phương dịch)

So sánh / Vergleich / comparison → Phản tư (tr. 398)

Sở thích / Geschmack / taste → Mỹ học, Đẹp, Phán đoán, Phán đoán phản tư (tr. 398)

Sự kiện / Faktum, Tatsache / fact (tr. 398)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Sự sống / Leben / life (tr. 400)

(Châu Văn Ninh dịch)

Sự sống ngoài trái đất / Ausserirdisches Leben / extra-terrestrial life (tr. 401)

(Châu Văn Ninh dịch)

Suy luận (sự) / Aufschliessen / inference (tr. 401)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

*

Tài năng thiên bẩm, Thiên tài / Genie / genius (tr. 403)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Tái tạo / Reproduktion / reproduction → Tổng hợp (tr. 405)

Tâm lý học / Psychologie / psychology (tr. 405)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Tâm thế / Gesinnung / disposition (tr. 408)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Tâm thức / Gemüt / mind, mental state, soul (tr. 409)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Tất yếu (tính, sự) / Notwendigkeit / necessity (tr. 412)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Thần học / Theologie / theology (tr. 414)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Thân thuộc, tương đồng (sự, tính) / Affinität, Verwandtschaft / affinity (tr. 418)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Thâu gồm (sự) / Subsumption / subsumption (tr. 420)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Thể chế, Hiến pháp, Cấu tạo / Verfassung / constitution (tr. 421)

Thế giới / Welt / world (tr. 423)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Thế giới cảm tính, Khả giác / sinnliche Welt / sensible world → Thế giới khả niệm (tr. 424)

Thế giới khả niệm / die übersinnliche Welt / intelligible world (tr. 424)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Thiên Chúa / Gott / God → Thượng Đế (tr. 426)

Thiên Hựu / Vorsehung / providence → Nhà thờ, Đức tin, Thượng đế, Lịch sử, Hy vọng, Tình yêu, Lạc quan (thuyết), Biện thần (luận), Thần học (tr. 426)

Thiên tài / Genie / genius → Tài năng thiên bẩm (tr. 426)

Thiện, Tốt (cái, sự) / Gut / good → Tốt / Thiện (tr. 427)

Thiện-Tối Cao (sự, cái) / höchstes Gut / highest good (tr. 427)

(Như Huy dịch)

Thời gian / Zeit / time (tr. 428)

(Mai Sơn dịch)

Thói quen / Gewohnheit / habitus (tr. 434)

(Như Huy dịch)

Thông giác / Apperzeption / apperception (tr. 434)

(Mai Sơn dịch)

Thống nhất siêu nghiệm của thông giác / transzendente Einheit der Apperzeption / transcendental unity of apperception → Thông giác, Tôi, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Phán đoán, Tự khởi, Chủ thể, Tổng hợp, Thống nhất (tr. 437)

Thống quan / Synopsis / synopsis → Tổng hợp (tr. 437)

Thụ nhận (tính, sự) / Rezeptivität / receptivity (tr. 437)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Thuần túy (tính) / rein / pure (tr. 438)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Thực tại (tính) / Realität / reality (tr. 440)

(Mai Thị Thùy Chang dịch)

Thượng Đế, Thiên Chúa / Gott / God (tr. 442)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Thường nghiệm, duy nghiệm (thuyết), người theo thuyết duy nghiệm (những) / empirisch, Empirismus, Empiristen / empirical, empiricism, empiricists (tr. 444)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Tiên đề của trực quan (những) / Axiomen der Anschauung / axioms of intuition (tr. 445)
(Đinh Hồng Phúc dịch)

Tiên kiến / Vorurteil / prejudice (tr. 447)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Tiên nghiệm / Hậu nghiệm / a priori / a posteriori (tr. 448)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Tiếp diễn (sự, chuỗi) / Sukzession / succession (tr. 453)

(Thánh Pháp dịch)

Tin lành (đạo) / Protestantismus / Protestantism → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học (tr. 454)

Tình bạn / Freundschaft / friendship (tr. 454)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Tình cảm / Gefühl / feeling (tr. 455)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Tính dục, Giới tính / Geschlecht / sex (tr. 459)

(Hoàng Phong Tuấn dịch)

Tình thái / Modalität / modality → Phạm trù, Phán đoán, Tất yếu, Khả thể, Bảng các phạm trù (tr. 461)

Tình yêu / Liebe / love (tr. 461)

(Phan Thị Vàng Anh dịch)

Toán học / Mathematik / mathematics (tr. 463)

(Hoàng Phú Phương dịch)

“Tôi tư duy” / “Ich denke” / “I think” (tr. 465)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tôn giáo / Religion / religion → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học, “Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần”, Biện thần luận (tr. 467)

“Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần” / “Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” / “Religion within the Limits of Reason Alone” (tr. 467)

(Thánh Pháp dịch)

Tôn kính (sự, lòng) / Achtung / respect, reverence (tr. 469)

(Lê Quang Hồ dịch)

Tồn tại / Sein / being (tr. 470)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tổng hợp (sự) / Synthesis, Verbindung / synthesis (tr. 474)

(Mai Sơn dịch)

Tốt, Thiện (cái, sự) / Gut / good (tr. 477)

(Nguyễn Thị Thu Hà dịch)

Tranh cãi / Streit / dispute (tr. 478)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

“Tranh cãi giữa các phân khoa” / “Streit der Fakultäten” / “Conflict of the Faculties” (tr.

479) (Đinh Hồng Phúc dịch)

Tri giác / Wahrnehmung / perception (tr. 481)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Trí nhớ / Gedächtnis / memory (tr. 482)

(Thân Thanh dịch)

Tri thức / Wissen / knowledge (tr. 483)

(Châu Văn Ninh dịch)

Trí tưởng tượng tái tạo / reproduktive Einbildungskraft / reproductive imagination → Trí tưởng tượng (tr. 483)

Triết học / Philosophie / philosophy (tr. 483)

(Như Huy dịch)

Triết học phê phán / kritische Philosophie / critical philosophy (tr. 487)

(Như Huy dịch)

Triết học siêu nghiệm / Transzendentalphilosophie / transcendental philosophy (tr. 504)
(Hoàng Phú Phương dịch)

Triết học tư biện / spekulative Philosophie / speculative philosophy → Triết học (tr. 504)

Trình bày (sự) / Darstellung / exhibition (tr. 505)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Trình bày (sự) / Darstellung / presentation (tr. 505)

(Châu Văn Ninh dịch)

Trực quan / Anschauung / intuition (tr. 506)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Trực quan cảm tính / sinnliche Anschauung / sensible intuition → Trực quan, Cảm năng, Không gian và Thời gian (tr. 512)

Trực quan trí tuệ / intellektuale Anschauung / intellectual intuition → Trực quan (tr. 512)

Trừng phạt / Strafe / punishment → Công lý / Công bằng (tr. 512)

Trước tác chính trị (các) / politische Schriften / political writings (tr. 512)

(Huỳnh Trọng Khánh dịch)

Trước tác tiền-phê phán (những) / vorkritische Schriften / pre-critical writings (tr. 514)
(Hoàng Phú Phương dịch)

Trừu tượng (hóa, sự) / Abstraktion / abstraction (tr. 519)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tự chế (sự) / Heautonomie / heautonomy (tr. 524)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Tự do (sự) / Freiheit / freedom (tr. 524)

(Mai Sơn dịch)

Tư duy, suy tưởng / Denken / thinking (tr. 527)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Tự khởi (tính) / Spontaneität / spontaneity (tr. 528)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Tư kiến / Meinung / opinion (tr. 530)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Tự nhiên / Natur / nature (tr. 532)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tự trị (sự) / Autonomie / autonomy (tr. 534)

(Thánh Pháp dịch)

Tương quan / Relation / relation → Phạm trù (các) (tr. 536)

Tương tác / Wechselwirkung / reciprocity → Loại suy của kinh nghiệm (các), Cộng đồng tương tác, Phân đôi (tr. 536)

Tương tự (sự), Loại suy / Analogie / analogy (tr. 536)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Tưởng tượng (năng lực / trí) / Einbildungskraft / imagination (tr. 539)

(Trần Thị Ngân Hà dịch)

Tùy thể / Akzidens / accident (tr. 544)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Tự-ý thức / Selbstbewusstsein / self-consciousness → Thông giác, Ý thức, Tự khởi, Tổng hợp (tr. 548)

Tuyệt đối (cái, tính) / Absolut / absolute (tr. 549)

(Hoàng Phú Phương dịch)

*

Vận động, chuyển động / Bewegung / motion (tr. 551)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Văn hóa, Đào luyện văn hóa (sự) / Kultur / culture (tr. 553)

(Đinh Hồng Phúc dịch)

Văn minh / Zivilisation / civilization → Văn hóa, Lịch sử (tr. 555)

Vật chất / Materie / matter → Chất thể (tr. 555)

Vật thể, Cơ thể / Körper / body (tr. 555)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Vật-tự-thân / Ding an sich / thing-in-itself (tr. 558)

(Nguyễn Văn Sương dịch)

Ví dụ điển hình / Beispiel, exemplarisch / example, exemplarity (tr. 559)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Vị ngữ, thuộc tính / Prädikat / predicate (tr. 560)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Vô tận, Vô hạn (cái, tính) / Unendlichkeit / infinity (tr. 561)

(Thánh Pháp dịch)

Vô-điều kiện / unbedingt / unconditioned → Tuyệt đối, Nghịch lý, Tự do, Ý niệm, Lý tính (tr. 563)

Võng luận / Paralogismus / paralogism (tr. 563)

(Thánh Pháp dịch)

Vũ trụ học / Kosmologie / cosmology (tr. 564)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Vui sướng / Lust / pleasure (tr. 566)

(Như Huy dịch)

Vương quốc của những mục đích / Reich der Zwecke / kingdom of ends (tr. 568) *(Châu Văn Ninh dịch)*

Vương quốc của Thượng đế, Nước Trời / Reich Gottes / kingdom of God → Nhà Thờ (tr. 569)

*

Xã hội / Gesellschaft / society → Cộng đồng, Văn hóa, Hợp quần (tr. 570)

Xác định, Quy định (sự) / Bestimmung / determination (tr. 570)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Xác tín (sự), Chắc chắn (sự) / Gewissheit / certainty (tr. 572)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Xe tập đi / Gängelwagen / go-cart → Ví dụ, Điển hình (tr. 574)

Xem-như-là-đúng / Fürwahrhalten / holding-to-be-true (tr. 574)

(Như Huy dịch)

Xu hướng / Neigung / inclination (tr. 574)

(Nguyễn Văn Sướng dịch)

Xung lực / Trieb / drive (tr. 575)

(Thân Thanh dịch)

*

Ý chí / Wille / will (tr. 577)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Ý chí-thiện / guter Wille / good will (tr. 580)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Ý niệm / Idee / idea (tr. 581)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Ý niệm bẩm sinh (các) / Angeborene Ideen / innate ideas (tr. 585)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

Ý niệm siêu nghiệm / transzendente Idee / transcendental idea → Lý tính (tr. 585)

Ý thể, Lý tưởng / Urbild / ideal (tr. 586)

(Cù Ngọc Phương dịch)

Ý thức / Bewusstsein / consciousness (tr. 587)

(Hoàng Phú Phương dịch)

Yếu tố (các) / Elementen / elements (tr. 589)

(Trần Kỳ Đồng dịch)

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG

ĐỨC - ANH - VIỆT

a priori / a posteriori: → xem: Tiên nghiệm / Hậu nghiệm (tr. 15)

abhängige Schönheit / dependent beauty / Đẹp phụ thuộc (cái) → Đẹp (cái) (tr. 101)

Absolut / absolute / Tuyệt đối (cái, tính) (tr. 549)

Abstraktion / abstraction / Trừu tượng (hóa, sự) (tr. 519)

Achtung / respect, reverence / Tôn kính (sự, lòng) (tr. 469)

Affekt / affect / Kích động (tr. 202)

Affinität, Verwandtschaft / affinity / Thân thuộc, tương đồng (sự, tính) (tr. 418)

Affirmation / affirmation / Khẳng định (sự) → Tồn tại, Phủ định, Hư vô, Thực tại, Siêu nghiệm (tr. 185)

Akromatisch / acromata(tic) / Ngôn từ suy lý (cái) (tr. 296)

Akzidens / accident / Tùy thể (tr. 544)

allgemeine / transscendentale Logik / logic, general / transcendental / Logic học phổ biến / siêu nghiệm (tr. 232)

Allgemeinheit / universality / Phổ biến (tính) → Phạm trù, Diễn dịch, Cá biệt, Tất yếu (tr. 366)

als ob / as-if / Như thể (tr. 320)

Amphibolie / amphiboly / Nước đôi (tính) (tr. 329)

Analogie / analogy / Tương tự (sự), Loại suy (tr. 536)

Analogien der Erfahrung / analogies of experience / Loại suy của kinh nghiệm (các) (tr. 229)

Analyse / analysis / Phân tích (sự) (tr. 354)

Analytik / analytic / Phân tích pháp (tr. 360)

analytisches Urteil / analytical judgement / Phán đoán phân tích (tr. 348)

Angeborene Ideen / innate ideas / Ý niệm bẩm sinh (các) (tr. 585)

Angenehm / agreeable / Dễ chịu (sự) (tr. 81)

Anschauung / intuition / Trực quan (tr. 506)

“Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” / “Anthropology from a Pragmatic Point of View” / “Nhân học dưới góc độ Thực tiễn” (tr. 309)

Antinomie der reinen Vernunft / antinomy of pure reason / Nghịch lý của lý tính thuần túy (tr. 291)

Antizipationen der Wahrnehmung / anticipations of perception / Dự đoán của tri giác (những) (tr. 87)

apodiktisches Urteil / apodeictic judgement or propositions / Phán đoán hay mệnh đề tất nhiên (các) (tr. 346)

Apperzeption / apperception / Thông giác (tr. 434)

Architektonik / architectonic / Kiến trúc học (tr. 207)

Art / species / Giống → Loài (tr. 140)

Assoziation / association / Liên tưởng (sự) (tr. 226)

Ästhetik / aesthetic / Mỹ học, Cảm năng học (tr. 275)

Atome / atom / Nguyên tử → Liên tục, Khả phân, Vật chất, Đơn tử (tr. 306)

Attraktion / attraction / Hấp dẫn, Hút (sự) → Lực, Không thể thâm nhập, Đẩy (tr. 151)

Aufklärung / enlightenment / Khai minh (tr. 175)

Aufschliessen / inference / Suy luận (sự) (tr. 401)

Ausdehnung / extension / Quảng tính (tr. 375)

Auslegung / interpretation / Lý giải (sự) (tr. 249)

Ausserirdisches Leben / extra-terrestrial life / Sự sống ngoài trái đất (tr. 401)

Autonomie / autonomy / Tự trị (sự) (tr. 534)

Axiomen der Anschauung / axioms of intuition / Tiên đề của trực quan (những) (tr. 445)

*

Bedingung / condition / Điều kiện (tr. 104)

Bedürfnisse / needs / Nhu cầu (các) (tr. 320)

Begierde / desire / Ham muốn → Xu hướng, Quan tâm, Nhu cầu, Vui sướng, Ý chí (tr. 142)

Begriff / concept / Khái niệm (tr. 178)

Begriffe des Verstandes / concepts of the understanding / Khái niệm của giác tính (các) (tr. 183)

Beispiel, exemplarisch / example, exemplarity / Ví dụ điển hình (tr. 559)

Besitz / possession / Chiếm hữu (sự) (tr. 57)

bestimmende Urteilskraft / determinant judgement / Phán đoán xác định (năng lực) (tr. 354)

Bestimmung / determination / Xác định, Quy định (sự) (tr. 570)

Beurteilung / estimate / Đánh giá (sự) (tr. 96)

Bewegung / motion / Vận động, chuyển động (tr. 551)

Bewusstsein / consciousness / Ý thức (tr. 587)

Bild / image / Hình ảnh (tr. 164)

Böse, Übel / evil / Ác (cái) (tr. 15)

*

Christ / Christ / Kitô (đức) → Giáo hội / Nhà thờ, Thượng Đế / Thiên Chúa (tr. 213)

*

Darstellung / exhibition, presentation / Trình bày (sự) (tr. 505)

das Innere und Äussere / inner, outer / Bên trong, Bên ngoài (tr. 31)

das Interesse / interest / Quan tâm (sự), Lợi ích (tr. 373)

Dasein, Existenz / existence / Hiện hữu (sự) (tr. 152)

Deduktion / deduction / Diễn dịch (tr. 83)

Denken / thinking / Tư duy, suy tưởng (tr. 527)

Dialektik / dialectic / Biện chứng pháp (tr. 31)

Die Postulaten des empirischen Denkens / postulates of empirical knowledge / Định đề của tư duy thường nghiệm (các) (tr. 107)

“Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” / “Religion within the Limits of Reason Alone” / “Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần” (tr. 467)

die übersinnliche Welt / intelligible world / Thế giới khả niệm (tr. 424)

Ding an sich / thing-in-itself / Vật-tự-thân (tr. 558)

Ding, Objekt, Gegenstand / object / Đối tượng (tr. 112)

disjunktives Urteil / disjunctive judgement / Phán đoán phân đôi (tr. 347)

Disziplin / discipline / Kỷ luật học (tr. 213)

Dogmatismus / dogmatism / Giáo điều (thuyết) (tr. 136)

Dualismus / dualism / Nhị nguyên (thuyết) → Duy tâm (thuyết), Vật-tự thân (tr. 319)

Dynamik / dynamics / Động lực học (tr. 120)

dynamische Kategorien, Grundsätze und Ideen / dynamical categories, principles, and ideas / Năng động (các phạm trù, các nguyên tắc và các ý niệm năng động) (tr. 281)

*

Ehe / marriage / Hôn nhân (tr. 168)

Eigentum / property / Sở hữu (sự) (tr. 395)

Einbildungskraft / imagination / Tưởng tượng (năng lực / trí) (tr. 539)

Eindruck / impression / Ấn tượng (tr. 19)

Einheit / unity / Nhất thể, Nhất tính, Thống nhất (sự, tính) (tr. 316)

Elementen / elements / Yếu tố (các) (tr. 589)

empirisch, Empirismus, Empiristen / empirical, empiricism, empiricists / Thường nghiệm, duy nghiệm (thuyết), người theo thuyết duy nghiệm (những) (tr. 444)

Empfindung / sensation / Cảm giác (tr. 45)

Endlichkeit / finitude / Hữu hạn (tính, sự) (tr. 171)

Enthusiasm / enthusiasm / Nhiệt tình (tr. 319)

Erfahrung / experience / Kinh nghiệm (tr. 208)

Erhabene / sublime / Cao cả (cái) (tr. 49)

Erkenntnis / cognition / Nhận thức (tr. 313)

Erkenntnisvermögen / Knowledge, faculty of / Quan năng nhận thức (các) → Nhận thức (tr. 370)

Erkenntnistheorie / epistemology / Nhận thức luận (tr. 314)

Erklärung, Definition / definition / Định nghĩa (sự) (tr. 110)

Erscheinung / appearance / Hiện tượng (tr. 159)
Erwerbung / acquisition / Sở đắc, Thủ đắc (sự) (tr. 393)
Erziehung / education / Giáo dục → Văn hóa, Lịch sử, Phương pháp, Thói quen (tr. 137)
Evidenz / evidence / Hiển nhiên (sự) (tr. 155)

*

Faktum, Tatsache / fact / Sự kiện (tr. 398)
Fakultät, Vermögen / faculty / Quan năng, Phân khoa (tr. 370)
Federalismus / federalism / Liên bang (chủ nghĩa)
Form / form / Mô thức, Hình thức (tr. 264)
Formalismus / formalism / Chủ nghĩa hình thức (tr. 60)
Formen der Anschauung / forms of intuition / Mô thức của trực quan (các) (tr. 264)
Frauen / woman / Phụ nữ (tr. 366)
Freiheit / freedom / Tự do (sự) (tr. 524)
Freundschaft / friendship / Tình bạn (tr. 454)
Friede / peace / Hòa bình (nền) (tr. 166)
Funktion / function / Chức năng (tr. 66)
Furcht / fear / Khiếp sợ (sự) (tr. 188)
Fürwahrhalten / holding-to-be-true / Xem-như-là-đúng (tr. 574)

*

Gängelwagen / go-cart / Xe tập đi → Ví dụ, Điển hình (tr. 574)
Gattung / genus / Loài (tr. 227)
Gebot / command / Điều răn (tr. 104)
Gedächtnis / memory / Trí nhớ (tr. 482)
Gefühl / feeling / Tình cảm (tr. 455)
Geltung, Gültigkeit / validity / Giá trị [hiệu lực] (tính) (tr. 129)
Gemeinschaft / community / Cộng đồng tương tác (tr. 77)
Gemeinsinn / common sense / Lương thức, Cảm quan chung (tr. 247)
Gemüt / mind, mental state, soul / Tâm thức (tr. 409)
Genie / genius / Tài năng thiên bẩm, Thiên tài (tr. 403)
Geographie / geography / Địa lý học (tr. 101)
Geometrie / geometry / Hình học → Toán học (tr. 166)
Geschichte / history / Lịch sử (tr. 217)
Geschichte der Philosophie / history of philosophy / Lịch sử triết học (tr. 219)
Geschlecht / sex / Tính dục, Giới tính (tr. 459)
Geschmack / taste / Sở thích → Mỹ học, Đẹp, Phán đoán, Phán đoán phản tư (tr. 398)

Geselligkeit / sociability / Hợp quần (tính) (tr. 170)

Gesellschaft / society / Xã hội → Cộng đồng, Văn hóa, Hợp quần (tr. 570)

Gesetz / law / Quy luật (tr. 376)

Gesetzgebung / legislation / Ban bố quy luật, Lập pháp (sự) (tr. 24)

Gesetzmässigkeit / law, conformity to / Luật, tuân theo (sự) (tr. 242)

Gesinnung / disposition / Tâm thế (tr. 408)

Gewalt, Macht / power / Quyền lực, Mạnh lực (tr. 382)

Gewissen / conscience / Lương tâm (tr. 245)

Gewissheit / certainty / Xác tín (sự), Chắc chắn (sự) (tr. 572)

Gewohnheit / habitus / Thói quen (tr. 434)

Glaube / faith, belief / Lòng tin, Đức tin (tr. 236)

Glückseligkeit / happiness / Hạnh phúc (tr. 148)

Gott / God / Thượng Đế, Thiên Chúa (tr. 442)

Grund / ground / Cơ sở, Căn cứ, Nguyên nhân (tr. 68)

“Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” / “Grounding for the Metaphysics of Morals” / “Đặt cơ sở cho Siêu hình học đức lý” (tr. 97)

Grundsatz / principles / Nguyên tắc (tr. 299)

Grundsätze der praktischen Vernunft / principles of practical reason / Nguyên tắc của lý tính thực hành (các) (tr. 305)

Grundsätze des reinen Verstandes / principles of pure understanding / Nguyên tắc của giác tính thuần túy (các) (tr. 303)

Gut / good / Tốt, Thiện (cái, sự) (tr. 477)

Guter Wille / good will / Ý chí-thiện (tr. 580)

*

Handlung / action / Hành động (tr. 142)

Heautonomie / heautonomy / Tự chế (sự) (tr. 524)

Heterogenität, Ungleichartigkeit / heterogeneity / Dị tính, Dị loại → Đồng tính / Đồng loại (tr. 82)

Heteronomie / heteronomy / Ngoại trị, Dị trị (tr. 295)

höchstes Gut / highest good / Thiện-Tối Cao (sự, cái) (tr. 427)

Höffnung (die) / hope / Hy vọng (tr. 173)

Homogenität / homogeneity / Đồng tính (tr. 124)

Humanität / humanity / Nhân văn (tính) (tr. 315)

hypothetisch / hypothetical / Giả thiết (tính) (tr. 127)

Hypotypose / hypotyposis / Diễn tả, trình bày (tr. 86)

*

Ich / I / Cái Tôi (tr. 42)

“Ich denke” / “I think” / “Tôi tư duy” (tr. 465)

Idealismus / idealism / Duy tâm (thuyết) (tr. 90)

Idee / idea / Ý niệm (tr. 581)

Identität / identity / Đồng nhất (sự, tính) (tr. 121)

immanent / immanent / Nội tại → Siêu việt (tr. 327)

Imperativ / imperative / Mệnh lệnh (tr. 258)

“Inaugurale Dissertation” / “Inaugural Dissertation” / “Luận án Tiến sĩ” → Trước tác tiên-phê phán (các) (tr. 241)

Induktion / induction / Quy nạp (phương pháp, sự) (tr. 379)

inkongruentes Gegenstück / incongruent counterparts / Đối ứng không đồng dạng (các) (tr. 117)

innerer Sinn / inner sense / Giác quan bên trong (tr. 131)

intellektuale Anschauung / intellectual intuition / Trực quan trí tuệ → Trực quan (tr. 512)

Interest der Vernunft / interest of reason / Quan tâm (sự) của lý tính → Hạnh phúc, Hy vọng, Quan tâm, Tri thức (tr. 373)

internationale Beziehungen / international relations / Quan hệ quốc tế (các) → Liên hiệp các quốc gia; Địa lý, Lịch sử, Hòa bình vĩnh cửu, Chính trị, Chiến tranh (tr. 370)

*

Jurisprudenz / jurisprudence / Luật học (tr. 241)

*

Kanon / canon / Chuẩn tắc (bộ) (tr. 65)

Kategorien / categories / Phạm trù (các) (tr. 334)

kategorischer Imperativ / categorical imperative / Mệnh lệnh nhất quyết (tr. 259)

Kausalität / causality / Nhân quả (tính) (tr. 310)

Kinder / children / Con cái → Hôn nhân, Tính dục, Phụ nữ (tr. 73)

Kirche / Church / Giáo hội, Nhà thờ (tr. 138)

Klarheit / clarity / Rõ ràng (sự, tính) (tr. 385)

Komopolitanismus / cosmopolitanism / Chủ nghĩa công dân thế giới (tr. 59)

konstitutive Prinzipien / constitutive principles / Nguyên tắc cấu tạo (các) (tr. 301)

Konstruktion / construction / Cấu tạo (sự) (tr. 50)

Kontinuität, Stetigkeit / continuity / Liên tục (tính, sự) (tr. 225)

Kopernikanische Revolution / Copernican revolution / Cuộc cách mạng Copernic (tr. 79)

Körper / body / Vật thể, Cơ thể (tr. 555)

Kosmologie / cosmology / Vũ trụ học (tr. 564)

Kraft / force / Lực (tr. 242)

Krieg / war / Chiến tranh (tr. 58)

kritische Philosophie / critical philosophy / Triết học phê phán (tr. 487)

Kultur / culture / Văn hóa, Đào luyện văn hóa (sự) (tr. 553)

Kunst / art / Nghệ thuật (tr. 283)

*

Leben / life / Sự sống (tr. 400)

Leidenschaft / passion / Đam mê (tr. 95)

Liebe / love / Tình yêu (tr. 461)

Lüge / lies / Nói dối (những sự) (tr. 325)

Lust / pleasure / Vui sướng (tr. 566)

*

Mannigfaltige / manifold / Đa tạp (tr. 94)

Materie / matter / Chất thể, Chất liệu, Vật chất (tr. 54)

Mathematik / mathematics / Toán học (tr. 463)

Maximen / maxim / Châm ngôn (tr. 52)

Mechanik / mechanics / Cơ học (tr. 67)

Meinung / opinion / Tư kiến (tr. 530)

Metaphysik / metaphysics / Siêu hình học (tr. 387)

“Metaphysik des Sitten” / “Metaphysics of Morals” / “Siêu hình học đức lý” (tr. 390)

“Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” / “Metaphysical Foundations of Natural Science” / “Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên” (tr. 40)

metaphysische Deduktion / metaphysical deduction / Diễn dịch siêu hình học → Diễn dịch (sự) (tr. 86)

Methode / method / Phương pháp (tr. 368)

Methodenlehre / methodology / Học thuyết về phương pháp (tr. 368)

Mitteilbarkeit / communicability / Có thể truyền thông (thông báo) (tính) (tr. 72)

Modalität / modality / Tình thái → Phạm trù, Phán đoán, Tất yếu, Khả thể, Bảng các phạm trù (tr. 461)

mögliche Erfahrung / possible experience / Kinh nghiệm khả hữu → kinh nghiệm (tr. 213)

Möglichkeit / possibility / Khả thể, Khả năng → Phạm trù (các) (tr. 175)

Monade / monad / Đơn tử (tr. 118)

*

Nachahmung / imitation / Mô phỏng, Bắt chước (sự) (tr. 263)

Natur / nature / Tự nhiên (tr. 532)

Naturrecht / natural right / Quyền tự nhiên, Pháp quyền tự nhiên (tr. 382)

Naturwissenschaft / natural science / Khoa học tự nhiên → Vật chất, Vận động, Hiện tượng học, Động lực học, Triết học (tr. 188)

Negation / negation / Phủ định (sự) (tr. 366)

Neigung / inclination / Xu hướng (tr. 574)

Nichts / nothing / Không, Hư vô (tr. 200)

Notwendigkeit / necessity / Tất yếu (tính, sự) (tr. 412)

Noumenon / noumenon / Noumenon (tr. 327)

*

Ontologie / ontology / Hữu thể học → Bản thể học (tr. 173)

Optimismus / optimism / Lạc quan (thuyết) → Lịch sử, Hy vọng, Biện thần luận (tr. 216)

Opus postumum / Opus postumum / Opus postumum [Tác phẩm di cảo] (tr. 331)

Orientierung / orientation / Định hướng (sự) (tr. 109)

*

Paralogismus / paralogism / Võng luận (tr. 563)

Person / person / Nhân cách (tr. 308)

Pflicht / duty / Nghĩa vụ (tr. 285)

Phenomenologie / phenomenology / Hiện tượng học (tr. 163)

Phenomenon / phenomenon / Phenomenon (tr. 365)

Philosophie / philosophy / Triết học (tr. 483)

Phoronomie / phoronomy / Chuyển động học (tr. 67)

politische Schriften / political writings / Trước tác chính trị (các) (tr. 512)

Postulat / postulate / Định đề (tr. 105)

Prädikabilien / predicables / Khái niệm phái sinh (các) (tr. 183)

Prädikamente / predicament / Phạm trù (tr. 340)

Prädikat / predicate / Vị ngữ, thuộc tính (tr. 560)

“Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können” / “Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science” / “Sơ luận về bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể xuất hiện như một khoa học” (tr. 397)

Protestantismus / Protestantism / Tin lành (đạo) → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học (tr. 454)

Psychologie / psychology / Tâm lý học (tr. 405)

Publizität / public, publicity / Công chúng, Công khai (tính) (tr. 76)

*

Quaestio quid facti / quid juris → Diễn dịch (tr. 370)

Qualität / quality / Chất → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 54)

Quantität / quantity / Lượng → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 245)

*

Rationalismus / rationalism / Duy lý (thuyết) (tr. 89)

Raum / space / Không gian (tr. 188)

Raum und Zeit / space and time / Không gian và thời gian (tr. 197)

Realismus / realism / Duy thực (thuyết) (tr. 93)

Realität / reality / Thực tại (tính) (tr. 440)

Recht / justice / Công bằng, Công lý (tr. 73)

Recht, Rechte / right, rights / Quyền, Pháp quyền, Pháp luật (tr. 383)

reflektierende Urteilskraft / reflective judgement / Phán đoán phản tư (năng lực) (tr. 350)

Reflexionsbegriffe / concepts of reflection / Khái niệm phản tư (các) (tr. 184)

Regel / rule / Quy tắc (tr. 380)

Reich der Zwecke / kingdom of ends / Vương quốc của những mục đích (tr. 568)

Reich Gottes / kingdom of God / Vương quốc của Thượng đế, Nước Trời → Nhà Thờ (tr. 569)

rein / pure / Thuần túy (tính) (tr. 438)

rein Vernunft / pure reason / Lý tính thuần túy (tr. 255)

Relation / relation / Tương quan → Phạm trù (các) (tr. 536)

Religion / religion / Tôn giáo → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học, “Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần”, Biện thần luận (tr. 467)

Reproduktion / reproduction / Tái tạo → Tổng hợp (tr. 405)

reproduktive Einbildungskraft / reproductive imagination / Trí tưởng tượng tái tạo → Trí tưởng tượng (tr. 483)

Revolution / revolution / Cách mạng (cuộc) (tr. 41)

Rezeptivität / receptivity / Thụ nhận (tính, sự) (tr. 437)

Ruhe / rest / Đứng yên → Vận động, Chuyển động (tr. 126)

*

Schein / illusion / Ảo tượng (tr. 20)

Schema(tismus) / schema(tism) / Niệm thức (thuyết) (tr. 322)

Schöne / beauty / Đẹp (cái) (tr. 98)

Schranke / limit / Giới hạn (sự) (tr. 139)

Seele / soul / Linh hồn → Tâm thức, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Vông luận, Tâm lý học (tr. 227)

Sein / being / Tồn tại (tr. 470)

Selbstbewusstsein / self-consciousness / Tự-ý thức → Thông giác, Ý thức, Tự khởi, Tổng hợp (tr. 548)

Sensus communis / sensus communis / Sensus communis → Cảm quan chung / Lương thức (tr. 387)

Sinn / sense / Giác quan (tr. 130)

sinnliche Anschauung / sensible intuition / Trực quan cảm tính → Trực quan, Cảm năng, Không gian và Thời gian (tr. 512)

sinnliche Welt / sensible world / Thế giới cảm tính, Khả giác → Thế giới khả niệm (tr. 424)

Sinnlichkeit / sensibility / Cảm năng (tr. 45)

Sitten / morals / Đức lý → Mệnh lệnh nhất quyết, Châm ngôn (tr. 126)

Sollen / ought / Phải là → Mệnh lệnh, Bồn phận (tr. 334)

spekulative Philosophie / speculative philosophy / Triết học tư biện → Triết học (tr. 504)

Spontaneität / spontaneity / Tự khởi (tính) (tr. 528)

Staat / state / Nhà nước (tr. 306)

Strafe / punishment / Trừng phạt → Công lý / Công bằng (tr. 512)

Streit / dispute / Tranh cãi (tr. 478)

“Streit der Fakultäten” / “Conflict of the Faculties” / “Tranh cãi giữa các phân khoa” (tr. 479)

Subjekt / subject / Chủ thể, Chủ ngữ (tr. 63)

subjektiv / subjective / Chủ quan (tính) (tr. 61)

Subreption / subreption / Lẫn lộn (sự, việc) (tr. 216)

Substanz / substance / Bản thể → Tùy thể, Chủ thể (tr. 27)

Subsumption / subsumption / Thuộc (sự) (tr. 420)

Sukzession / succession / Tiếp diễn (sự, chuỗi) (tr. 453)

Symbol / symbol / Biểu trưng → Loại suy, Sơ đồ, Niệm thức (tr. 36)

Synopsis / synopsis / Tổng quan → Tổng hợp (tr. 437)

Synthesis, Verbindung / synthesis / Tổng hợp (sự) (tr. 474)

synthetische Urteile a priori / synthetic a priori judgement / Phán đoán tổng hợp tiên nghiệm (tr. 351)

System, systematische Einheit / system, systematic unity / Hệ thống, Thống nhất có hệ thống (sự, tính) (tr. 151)

*

Technik / technic, technique / Kỹ thuật (tr. 214)

Teilbarkeit / divisibility / Có thể phân chia (tính, sự) (tr. 71)

Teleologie / teleology / Mục đích luận (tr. 268)

Theodizee / theodicy / Biện thần luận (tr. 35)

Theologie / theology / Thần học (tr. 414)

Tod / death / Chết (cái) → Hữu hạn, Bất tử, Trừng phạt, Thời gian, Sợ hãi (tr. 56)

Traktat / treaties / Hiệp ước → Hòa bình, Chiến tranh, Liên bang các Nhà nước (tr. 164)

transzendent / transcendent / Siêu việt (tính, cái) (tr. 392)

transzendental / transcendental / Siêu nghiệm (tính, cái), Siêu nghiệm thể (tr. 390)

transzendente Analytik / transcendental analytic / Phân tích pháp siêu nghiệm → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Phán đoán, Logic học, Bản thể học, Nguyên tắc, Chân lý (tr. 362)

transzendente Ästhetik / transcendental aesthetic / Cảm năng học siêu nghiệm → Cảm năng học, Trực quan, Thụ nhận, Cảm năng, Không gian, Thời gian (tr. 49)

transzendente Deduktion / transcendental deduction / Diễn dịch siêu nghiệm → Diễn

dịch (tr. 86)

transzendente Dialektik / transcendental dialectic / Biện chứng pháp siêu nghiệm → Nghịch lý, Biện chứng pháp, Ý thể, Ảo tưởng, Suy luận, Vãng luận (tr. 35)

transzendente Einheit der Apperzeption / transcendental unity of apperception / Thống nhất siêu nghiệm của thông giác → Thông giác, Tôi, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Phán đoán, Tự khởi, Chủ thể, Tổng hợp, Thống nhất (tr. 437)

transzendente Idee / transcendental idea / Ý niệm siêu nghiệm → Lý tính (tr. 585)

transzendente Illusion / transcendental illusion / Ảo tưởng siêu nghiệm → Biện chứng pháp, Ảo tưởng (tr. 23)

transzendente Logik / transcendental logic / Logic học siêu nghiệm → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Trực quan, Logic học (tr. 236)

transzendente Reflexion / transcendental reflection / Phản tư siêu nghiệm → Khái niệm phản tư (các) (tr. 364)

transzendentes Objekt und Subjekt / transcendental object and subject / Đối tượng siêu nghiệm và chủ thể siêu nghiệm (tr. 115)

transzendentes Subjekt / transcendental subject / Chủ thể siêu nghiệm → Thông giác, Tôi, Chủ thể, Đối tượng siêu nghiệm, Chủ thể (tr. 62)

Transzendentalphilosophie / transcendental philosophy / Triết học siêu nghiệm (tr. 504)

Trieb / drive / Xung lực (tr. 575)

Triebfeder / incentive / Động cơ (tr. 119)

Tugend / virtue / Đức hạnh (tr. 125)

Typus, Typik / type, typic / Điển hình, Điển hình luận (tr. 103)

*

Überlegung / reflection / Phản tư (sự) (tr. 362)

übersinnlich / supersensible / Siêu-cảm tính → Khả niệm, Noumenon, Vật-tự thân, Đối tượng siêu nghiệm (tr. 393)

unbedingt / unconditioned / Vô-điều kiện → Tuyệt đối, Nghịch lý, Tự do, Ý niệm, Lý tính (tr. 563)

Undurchdringlichkeit / impenetrability / Không thể thâm nhập (tính, sự) (tr. 199)

Unendlichkeit / infinity / Vô tận, Vô hạn (cái, tính) (tr. 561)

Unsterblichkeit / immortality / Bất tử (sự, tính) (tr. 30)

Unterschied / difference / Dị biệt, Khác biệt → Khái niệm phản tư (các), Đồng nhất (tr. 82)

Urbild / archetype / Nguyên mẫu (tr. 298)

Urbild / ideal / Ý thể, Lý tưởng (tr. 586)

Ursprung / origin / Nguồn gốc (tr. 297)

Urteil / judgement / Phán đoán (tr. 341)

Urteils- und Kategorientafel / table of judgements, table of categories / Bảng các phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 29)

Urteilkraft (Beurteilungsvermögen) / judgement (power and faculty of) / Phán đoán (năng lực, quan năng) (tr. 344)

*

Verbindlichkeit / obligation / Bối phận (tr. 38)

Verbindung / combination / Nối kết (sự) (tr. 326)

Verfassung / constitution / Thể chế, Hiến pháp, Cấu tạo (tr. 421)

Vergleich / comparison / So sánh → Phản tư (tr. 398)

Vernunft / reason / Lý tính (tr. 250)

Vernunftbegriffe, Ideen / concepts of reason / Khái niệm, Ý niệm của lý tính (các) → Lý tính (tr. 183)

Vernunftfrage / questions of reason / Câu hỏi của lý tính (các) → Khai minh, Quan tâm, Triết học, Lý tính (tr. 50)

Verstand / understanding / Giác tính (tr. 132)

Vertrag / contract / Khế ước (tr. 185)

Vollkommenheit / perfection / Hoàn hảo (sự) (tr. 167)

vorkritische Schriften / pre-critical writings / Trước tác tiền-phê phán (những) (tr. 514)

Vorsehung / providence / Thiên Hựu → Nhà thờ, Đức tin, Thượng đế, Lịch sử, Hy vọng, Tình yêu, Lạc quan (thuyết), Biện thần (luận), Thần học (tr. 426)

Vorstellung / representation / Biểu tượng, hình dung thành biểu tượng (sự) (tr. 36)

Vorurteil / prejudice / Tiên kiến (tr. 447)

*

Wahrheit / truth / Chân lý (tr. 53)

Wahrnehmung / perception / Tri giác (tr. 481)

Wechselwirkung / reciprocity / Tương tác → Loại suy của kinh nghiệm (các), Cộng đồng tương tác, Phân đôi (tr. 536)

Welt / world / Thế giới (tr. 423)

Wert / value / Giá trị (tr. 128)

Wesen / essence / Bản chất (tr. 25)

Widerspruch / contradiction / Mâu thuẫn (tr. 256)

Wille / will / Ý chí (tr. 577)

Wirklichkeit / actuality / Hiện thực (tính) (tr. 155)

Wissen / knowledge / Tri thức (tr. 483)

Wohlgefallen / delight, satisfaction / Hài lòng (sự) (tr. 141)

*

Zahl / number / Con số → Toán học (tr. 73)

Zeit / time / Thời gian (tr. 428)

Zensur der Vernunft / censorship of reason / Kiểm duyệt lý tính (sự) (tr. 206)

Zivilisation / civilization / Văn minh → Văn hóa, Lịch sử (tr. 555)

Zweck / end / Mục đích, Cứu cánh (tr. 270)

BẢNG CHỈ MỤC NỘI DUNG

ANH - ĐỨC - VIỆT

a priori / a posteriori: → xem: Tiên nghiệm / Hậu nghiệm (tr. 15)

absolute / Absolut / Tuyệt đối (cái, tính) (tr. 549)

abstraction / Abstraktion / Trừu tượng (hóa, sự) (tr. 519)

accident / Akzidens / Tùy thể (tr. 544)

acquisition / Erwerbung / Sở đắc, Thủ đắc (sự) (tr. 393)

acromata(tic) / Akromatisch / Ngôn từ suy lý (cái) (tr. 296)

action / Handlung / Hành động (tr. 142)

actuality / Wirklichkeit / Hiện thực (tính) (tr. 155)

aesthetic / Ästhetik / Mỹ học, Cảm năng học (tr. 275)

affect / Affekt / Kích động (tr. 202)

affinity / Affinität, Verwandtschaft / Thân thuộc, tương đồng (sự, tính) (tr. 418)

affirmation / Affirmation / Khẳng định (sự) → Tồn tại, Phủ định, Hư vô, Thực tại, Siêu nghiệm (tr. 185)

agreeable / Angenehm / Dễ chịu (sự) (tr. 81)

amphiboly / Amphibolie / Nước đôi (tính) (tr. 329)

analogies of experience / Analogien der Erfahrung / Loại suy của kinh nghiệm (các) (tr. 229)

analogy / Analogie / Tương tự (sự), Loại suy (tr. 536)

analysis / Analyse / Phân tích (sự) (tr. 354)

analytic / Analytik / Phân tích pháp (tr. 360)

analytical judgement / analytisches Urteil / Phán đoán phân tích (tr. 348)

“Anthropology from a Pragmatic Point of View” / “Anthropologie in pragmatischer Hinsicht” / “Nhân học dưới góc độ Thực tiễn” (tr. 309)

anticipations of perception / Antizipationen der Wahrnehmung / Dự đoán của tri giác (những) (tr. 87)

antinomy of pure reason / Antinomie der reinen Vernunft / Nghịch lý của lý tính thuần túy (tr. 291)

apodeictic judgement or propositions / apodiktisches Urteil / Phán đoán hay mệnh đề tất nhiên (các) (tr. 346)

appearance / Erscheinung / Hiện tượng (tr. 159)

apperception / Apperzeption / Thông giác (tr. 434)

archetype / Urbild / Nguyên mẫu (tr. 298)

architectonic / Architektonik / Kiến trúc học (tr. 207)

art / Kunst / Nghệ thuật (tr. 283)

as-if / als ob / Như thể (tr. 320)

association / Assoziation / Liên tưởng (sự) (tr. 226)

atom / Atome / Nguyên tử → Liên tục, Khả phân, Vật chất, Đơn tử (tr. 306)

attraction / Attraktion / Hấp dẫn, Hút (sự) → Lực, Không thể thâm nhập, Đẩy (tr. 151)

autonomy / Autonomie / Tự trị (sự) (tr. 534)

axioms of intuition / Axiomen der Anschauung / Tiên đề của trực quan (những) (tr. 445)

*

beauty / Schöne / Đẹp (cái) (tr. 98)

being / Sein / Tồn tại (tr. 470)

body / Körper / Vật thể, Cơ thể (tr. 555)

*

canon / Kanon / Chuẩn tắc (bộ) (tr. 65)

categorical imperative / kategorischer Imperativ / Mệnh lệnh nhất quyết (tr. 259)

categories / Kategorien / Phạm trù (các) (tr. 334)

causality / Kausalität / Nhân quả (tính) (tr. 310)

censorship of reason / Zensur der Vernunft / Kiểm duyệt lý tính (sự) (tr. 206)

certainty / Gewissheit / Xác tín (sự), Chắc chắn (sự) (tr. 572)

children / Kinder / Con cái → Hôn nhân, Tính dục, Phụ nữ (tr. 73)

Christ / Christ / Kitô (đức) → Giáo hội / Nhà thờ, Thượng Đế / Thiên Chúa (tr. 213)

Church / Kirche / Giáo hội, Nhà thờ (tr. 138)

civilization / Zivilisation / Văn minh → Văn hóa, Lịch sử (tr. 555)

clarity / Klarheit / Rõ ràng (sự, tính) (tr. 385)

cognition / Erkenntnis / Nhận thức (tr. 313)

combination / Verbindung / Nối kết (sự) (tr. 326)

command / Gebot / Điều răn (tr. 104)

common sense / Gemeinsinn / Lương thức, Cảm quan chung (tr. 247)

communicability / Mitteilbarkeit / Có thể truyền thông (thông báo) (tính) (tr. 72)

community / Gemeinschaft / Cộng đồng tương tác (tr. 77)

comparison / Vergleich / So sánh → Phản tư (tr. 398)

concept / Begriff / Khái niệm (tr. 178)

concepts of reason / Vernunftbegriffe, Ideen / Khái niệm, ý niệm của lý tính (các) → Lý tính (tr. 183)

concepts of reflection / Reflexionsbegriffe / Khái niệm phản tư (các) (tr. 184)

concepts of the understanding / Begriffe des Verstandes / Khái niệm của giác tính (các) (tr. 183)

condition / Bedingung / Điều kiện (tr. 104)

“Conflict of the Faculties” / “Streit der Fakultäten” / “Tranh cãi giữa các phân khoa” (tr. 479)

conscience / Gewissen / Lương tâm (tr. 245)

consciousness / Bewusstsein / Ý thức (tr. 587)

constitution / Verfassung / Thể chế, Hiến pháp, Cấu tạo (tr. 421)

constitutive principles / konstitutive Prinzipien / Nguyên tắc cấu tạo (các) (tr. 301)

construction / Konstruktion / Cấu tạo (sự) (tr. 50)

continuity / Kontinuität, Stetigkeit / Liên tục (tính, sự) (tr. 225)

contract / Vertrag / Khế ước (tr. 185)

contradiction / Widerspruch / Mâu thuẫn (tr. 256)

Copernican revolution / Kopernikanische Revolution / Cuộc cách mạng Copernic (tr. 79)

cosmology / Kosmologie / Vũ trụ học (tr. 564)

cosmopolitanism / Kosmopolitanismus / Chủ nghĩa công dân thế giới (tr. 59)

critical philosophy / kritische Philosophie / Triết học phê phán (tr. 487)

culture / Kultur / Văn hóa, Đào luyện văn hóa (sự) (tr. 553)

*

death / Tod / Chết (cái) → Hữu hạn, Bất tử, Trùng phạt, Thời gian, Sợ hãi (tr. 56)

deduction / Deduktion / Diễn dịch (tr. 83)

definition / Erklärung, Definition / Định nghĩa (sự) (tr. 110)

delight, satisfaction / Wohlgefallen / HÀi lòng (sự) (tr. 141)

dependent beauty / abhängige Schönheit / Đẹp phụ thuộc (cái) → Đẹp (cái) (tr. 101)

desire / Begierde / Ham muốn → Xu hướng, Quan tâm, Nhu cầu, Vui sướng, Ý chí (tr. 142)

determinant judgement / bestimmende Urteilskraft / Phán đoán xác định (năng lực) (tr. 354)

determination / Bestimmung / Xác định, Quy định (sự) (tr. 570)

dialectic / Dialektik / Biện chứng pháp (tr. 31)

difference / Unterschied / Dị biệt, Khác biệt → Khái niệm phản tư (các), Đồng nhất (tr. 82)

discipline / Disziplin / Kỷ luật học (tr. 213)

disjunctive judgement / disjunktives Urteil / Phán đoán phân đôi (tr. 347)

disposition / Gesinnung / Tâm thế (tr. 408)

dispute / Streit / Tranh cãi (tr. 478)

divisibility / Teilbarkeit / Có thể phân chia (tính, sự) (tr. 71)

dogmatism / Dogmatismus / Giáo điều (thuyết) (tr. 136)

drive / Trieb / Xung lực (tr. 575)

dualism / Dualismus / Nhị nguyên (thuyết) → Duy tâm (thuyết), Vật-tự thân (tr. 319)

duty / Pflicht / Nghĩa vụ (tr. 285)

dynamical categories, principles, and ideas / dynamische Kategorien, Grundsätze und Ideen / Năng động (các phạm trù, các nguyên tắc và các ý niệm năng động) (tr. 281)

dynamics / Dynamik / Động lực học (tr. 120)

*

education / Erziehung / Giáo dục → Văn hóa, Lịch sử, Phương pháp, Thói quen (tr. 137)

elements / Elementen / Yếu tố (các) (tr. 589)

empirical, empiricism, empiricists / empirisch, Empirismus, Emperisten / Thường nghiệm, duy nghiệm (thuyết), người theo thuyết duy nghiệm (những) (tr. 444)

end / Zweck / Mục đích, Cứu cánh (tr. 270)

enlightenment / Aufklärung / Khai minh (tr. 175)

enthusiasm / Enthusiasm / Nhiệt tình (tr. 319)

epistemology / Erkenntnistheorie / Nhận thức luận (tr. 314)

essence / Wesen / Bản chất (tr. 25)

estimate / Beurteilung / Đánh giá (sự) (tr. 96)

evidence / Evidenz / Hiển nhiên (sự) (tr. 155)

evil / Böse, Übel / Ác (cái) (tr. 15)

example, exemplarity / Beispiel, exemplarisch / Ví dụ điển hình (tr. 559)

exhibition / Darstellung / Trình bày (sự) (tr. 505)

existence / Dasein, Existenz / Hiện hữu (sự) (tr. 152)

experience / Erfahrung / Kinh nghiệm (tr. 208)

extension / Ausdehnung / Quảng tính (tr. 375)

extra-terrestrial life / Ausserirdisches Leben / Sự sống ngoài trái đất (tr. 401)

*

fact / Faktum, Tatsache / Sự kiện (tr. 398)

faculty / Fakultät, Vermögen / Quan năng, Phân khoa (tr. 370)

faith, belief / Glaube / Lòng tin, Đức tin (tr. 236)

fear / Furcht / Khiếp sợ (sự) (tr. 188)

federalism / Federalismus / Liên bang (chủ nghĩa)

feeling / Gefühl / Tình cảm (tr. 455)

finality / Zweckmässigkeit / Mục đích, hợp mục đích (tính, sự) (tr. 273)

finitude / Endlichkeit / Hữu hạn (tính, sự) (tr. 171)

force / Kraft / Lực (tr. 242)

form / Form / Mô thức, Hình thức (tr. 264)

formalism / Formalismus / Chủ nghĩa hình thức (tr. 60)

forms of intuition / Formen der Anschauung / Mô thức của trực quan (các) (tr. 264)

freedom / Freiheit / Tự do (sự) (tr. 524)

friendship / Freundschaft / Tình bạn (tr. 454)

function / Funktion / Chức năng (tr. 66)

*

genius / Genie / Tài năng thiên bẩm, Thiên tài (tr. 403)

genus / Gattung / Loài (tr. 227)

geography / Geographie / Địa lý học (tr. 101)

geometry / Geometrie / Hình học → Toán học (tr. 166)

go-cart / Gängelwagen / Xe tập đi → Ví dụ, Điển hình (tr. 574)

God / Gott / Thượng đế, Thiên Chúa (tr. 442)

good / Gut / Tốt, Thiện (cái, sự) (tr. 477)

good will / guter Wille / Ý chí-thiện (tr. 580)

ground / Grund / Cơ sở, Căn cứ, Nguyên nhân (tr. 68)

“Grounding for the Metaphysics of Morals” / “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” / “Đặt cơ sở cho Siêu hình học đức lý” (tr. 97)

*

habitus / Gewohnheit / Thói quen (tr. 434)

happiness / Glückseligkeit / Hạnh phúc (tr. 148)

heautonomy / Heautonomie / Tự chế (sự) (tr. 524)

heterogeneity / Heterogenität, Ungleichartigkeit / Dị tính, Dị loại → Đồng tính / Đồng loại (tr. 82)

heteronomy / Heteronomie / Ngoại trị, Dị trị (tr. 295)

highest good / höchstes Gut / Thiện-Tối Cao (sự, cái) (tr. 427)

history / Geschichte / Lịch sử (tr. 217)

history of philosophy / Geschichte der Philosophie / Lịch sử triết học (tr. 219)

holding-to-be-true / Fürwahrhalten / Xem-như-là-đúng (tr. 574)

homogeneity / Homogenität / Đồng tính (tr. 124)

hope / Höffnung (die) / Hy vọng (tr. 173)

humanity / Humanität / Nhân văn (tính) (tr. 315)

hypothetical / hypothetisch / Giả thiết (tính) (tr. 127)

hypotyposis / Hypotypose / Diễn tả, trình bày (tr. 86)

*

I / Ich / Cái Tôi (tr. 42)

“I think” / “Ich denke” / “Tôi tư duy” (tr. 465)

idea / Idee / Ý niệm (tr. 581)

ideal / Ideal, Urbild / Ý thể, Nguyên mẫu, Lý tưởng (tr. 586)

idealism / Idealismus / Duy tâm (thuyết) (tr. 90)

identity / Identität / Đồng nhất (sự, tính) (tr. 121)

illusion / Schein, Illusion / Ảo tượng (tr. 20)

image / Bild / Hình ảnh (tr. 164)

imagination / Einbildungskraft / Tưởng tượng (năng lực / trí) (tr. 539)

imitation / Nachahmung / Mô phỏng, Bắt chước (sự) (tr. 263)

immanent / immanent / Nội tại → Siêu việt (tr. 327)

immortality / Unsterblichkeit / Bất tử (sự, tính) (tr. 30)

impenetrability / Undurchdringlichkeit / Không thể thâm nhập (tính, sự) (tr. 199)

imperative / Imperativ / Mệnh lệnh (tr. 258)

impression / Eindruck / Ấn tượng (tr. 19)

“Inaugural Dissertation” / “Inaugurale Dissertation” / “Luận án Tiến sĩ” → Trước tác tiên-phê phán (các) (tr. 241)

incentive / Triebfeder / Động cơ (tr. 119)

inclination / Neigung / Xu hướng (tr. 574)

incongruent counterparts / inkongruentes Gegenstück / Đối ứng không đồng dạng (các) (tr. 117)

induction / Induktion / Quy nạp (phương pháp, sự) (tr. 379)

inference / Aufschliessen / Suy luận (sự) (tr. 401)

infinity / Unendlichkeit / Vô tận, Vô hạn (cái, tính) (tr. 561)

innate ideas / Angeborene Ideen / Ý niệm bẩm sinh (các) (tr. 585)

inner, outer / das Innere und Äussere / Bên trong, Bên ngoài (tr. 31)

inner sense / innerer Sinn / Giác quan bên trong (tr. 131)

intellectual intuition / intellektuale Anschauung / Trực quan trí tuệ → Trực quan (tr. 512)

intelligible world / die übersinnliche Welt / Thế giới khả niệm (tr. 424)

interest / das Interesse / Quan tâm (sự), Lợi ích (tr. 373)

interest of reason / Interest der Vernunft / Quan tâm (sự) của lý tính → Hạnh phúc, Hy vọng, Quan tâm, Tri thức (tr. 373)

international relations / internationale Beziehungen / Quan hệ quốc tế (các) → Liên hiệp các quốc gia; Địa lý, Lịch sử, Hòa bình vĩnh cửu, Chính trị, Chiến tranh (tr. 370)

interpretation / Auslegung / Lý giải (sự) (tr. 249)

intuition / Anschauung / Trực quan (tr. 506)

judgement (power and faculty of) / Urteilkraft (Beurteilungsvermögen) / Phán đoán (năng lực, quan năng) (tr. 344)

judgement / Urteil / Phán đoán (tr. 341)

jurisprudence / Jurisprudenz / Luật học (tr. 241)

justice / Recht / Công bằng, Công lý (tr. 73)

kingdom of ends / Reich der Zwecke / Vương quốc của những mục đích (tr. 568)

kingdom of God / Reich Gottes / Vương quốc của Thượng đế, Nước Trời → Nhà Thờ (tr. 569)

knowledge / Wissen / Cái biết, Tri thức (tr. 483)

Knowledge, faculty of / Erkenntnisvermögen / Quan năng nhận thức (các) → Nhận thức (tr. 370)

*

law / Gesetz / Quy luật (tr. 376)

law, conformity to / Gesetzmässigkeit / Luật, tuân theo (sự) (tr. 242)

legislation / Gesetzgebung / Ban bố quy luật, Lập pháp (sự) (tr. 24)

lies / Lüge / Nói dối (những sự) (tr. 325)

life / Leben / Sự sống (tr. 400)

limit / Schranke / Giới hạn (sự) (tr. 139)

logic, general / transcendental / allgemeine / transscendentale Logik / Logic học phổ biến / siêu nghiệm (tr. 232)

love / Liebe / Tình yêu (tr. 461)

*

manifold / Mannigfaltige / Đa tạp (tr. 94)

marriage / Ehe / Hôn nhân (tr. 168)

mathematics / Mathematik / Toán học (tr. 463)

matter / Materie / Chất thể, Chất liệu, Vật chất (tr. 54)

maxim / Maximen / Châm ngôn (tr. 52)

mechanics / Mechanik / Cơ học (tr. 67)

memory / Gedächtnis / Trí nhớ (tr. 482)

metaphysical deduction / metaphysische Deduktion / Diễn dịch siêu hình học → Diễn dịch (sự) (tr. 86)

“Metaphysical Foundations of Natural Science” / “Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft” / “Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên” (tr. 40)

metaphysics / Metaphysik / Siêu hình học (tr. 387)

“Metaphysics of Morals” / “Metaphysik des Sitten” / “Siêu hình học đức lý” (tr. 390)

method / Methode / Phương pháp (tr. 368)

methodology / Methodenlehre / Học thuyết về phương pháp (tr. 368)

mind, mental state, soul / Gemüt / Tâm thức (tr. 409)

modality / Modalität / Tình thái → Phạm trù, Phán đoán, Tất yếu, Khả thể, Bảng các phạm trù (tr. 461)

monad / Monade / Đơn tử (tr. 118)

morals / Sitten / Đức lý → Mệnh lệnh nhất quyết, Châm ngôn (tr. 126)

motion / Bewegung / Vận động, chuyển động (tr. 551)

*

natural right / Naturrecht / Quyền tự nhiên, Pháp quyền tự nhiên (tr. 382)

natural science / Naturwissenschaft / Khoa học tự nhiên → Vật chất, Vận động, Hiện tượng học, Động lực học, Triết học (tr. 188)

nature / Natur / Tự nhiên (tr. 532)

necessity / Notwendigkeit / Tất yếu (tính, sự) (tr. 412)

needs / Bedürfnisse / Nhu cầu (các) (tr. 320)

negation / Negation / Phủ định (sự) (tr. 366)

nothing / Nichts / Không, Hư vô (tr. 200)

noumenon / Noumenon / Noumenon (tr. 327)

number / Zahl / Con số → Toán học (tr. 73)

*

object / Ding, Objekt, Gegenstand / Đối tượng (tr. 112)

obligation / Verbindlichkeit / Bối phận (tr. 38)

ontology / Ontologie / Bản thể học, Hữu thể học (tr. 27)

opinion / Meinung / Tư kiến (tr. 530)

optimism / Optimismus / Lạc quan (thuyết) → Lịch sử, Hy vọng, Biện thần luận (tr. 216)

“Opus postumum” / “Opus postumum” / “Opus postumum” [Tác phẩm di cảo] (tr. 331)

orientation / Orientierung / Định hướng (sự) (tr. 109)

origin / Ursprung / Nguồn gốc (tr. 297)

ought / Sollen / Phải là → Mệnh lệnh, Bối phận (tr. 334)

*

paralogism / Paralogismus / Vĩng luận (tr. 563)

passion / Leidenschaft / Đam mê (tr. 95)

peace / Friede / Hòa bình (nền) (tr. 166)

perception / Wahrnehmung / Tri giác (tr. 481)

perfection / Vollkommenheit / Hoàn hảo (sự) (tr. 167)

person / Person / Nhân cách (tr. 308)

phenomenology / Phenomenologie / Hiện tượng học (tr. 163)

phenomenon / Phenomenon / Phenomenon (tr. 365)

philosophy / Philosophie / Triết học (tr. 483)

phoronomy / Phoronomie / Chuyển động học (tr. 67)

pleasure / Lust / Vui sướng (tr. 566)

political writings / politische Schriften / Trước tác chính trị (các) (tr. 512)

possession / Besitz / Chiếm hữu (sự) (tr. 57)

possibility / Möglichkeit / Khả thể, Khả năng → Phạm trù (các) (tr. 175)

possible experience / mögliche Erfahrung / Kinh nghiệm khả hữu → kinh nghiệm (tr. 213)

postulate / Postulat / Định đề (tr. 105)

postulates of empirical knowledge / Die Postulaten des empirischen Denkens / Định đề của tư duy thường nghiệm (các) (tr. 107)

power / Gewalt, Macht / Quyền lực, Mãnh lực (tr. 382)

pre-critical writings / vorkritische Schriften / Trước tác tiền-phê phán (những) (tr. 514)

predicables / Prädikabilien / Khái niệm phái sinh (các) (tr. 183)

predicament / Prädikamente / Phạm trù (tr. 340)

predicate / Prädikat / Vị ngữ, thuộc tính (tr. 560)

prejudice / Vorurteil / Tiên kiến (tr. 447)

presentation / Darstellung / Trình bày (sự) (tr. 505)

principles / Grundsatz / Nguyên tắc (tr. 299)

principles of practical reason / Grundsätze der praktischen Vernunft / Nguyên tắc của lý tính thực hành (các) (tr. 305)

principles of pure understanding / Grundsätze des reinen Verstandes / Nguyên tắc của giác tính thuần túy (các) (tr. 303)

“Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science” / “Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können” / “Sơ luận về bất kỳ môn Siêu hình học nào trong tương lai muốn có thể xuất hiện như một khoa học” (tr. 397)

property / Eigentum / Sở hữu (sự) (tr. 395)

Protestantism / Protestantismus / Tin lành (đạo) → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học (tr. 454)

providence / Vorsehung / Thiên Hựu → Nhà thờ, Đức tin, Thượng đế, Lịch sử, Hy vọng, Tình yêu, Lạc quan (thuyết), Biện thần (luận), Thần học (tr. 426)

psychology / Psychologie / Tâm lý học (tr. 405)

public, publicity / Publizität / Công chúng, Công khai (tính) (tr. 76)

punishment / Strafe / Trừng phạt → Công lý / Công bằng (tr. 512)

pure / rein / Thuần túy (tính) (tr. 438)

pure reason / rein Vernunft / Lý tính thuần túy (tr. 255)

*

quaestio quid facti / quid juris → Diễn dịch (tr. 370)

quality / Qualität / Chất → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 54)

quantity / Quantität / Lượng → Cảm năng học, Phạm trù, Phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 245)

questions of reason / Vernunftfrage / Câu hỏi của lý tính (các) → Khai minh, Quan tâm, Triết học, Lý tính (tr. 50)

*

rationalism / Rationalismus / Duy lý (thuyết) (tr. 89)

realism / Realismus / Duy thực (thuyết) (tr. 93)

reality / Realität / Thực tại (tính) (tr. 440)

reason / Vernunft / Lý tính (tr. 250)

receptivity / Rezeptivität / Thụ nhận (tính, sự) (tr. 437)

reciprocity / Wechselwirkung / Tương tác → Loại suy của kinh nghiệm (các), Cộng đồng tương tác, Phân đôi (tr. 536)

reflection / Überlegung / Phản tư (sự) (tr. 362)

reflective judgement / reflektierende Urteilskraft / Phán đoán phản tư (năng lực) (tr. 350)

relation / Relation / Tương quan → Phạm trù (các) (tr. 536)

religion / Religion / Tôn giáo → Nhà Thờ, Thượng đế, Thần học, “Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần”, Biện thần luận (tr. 467)

“Religion within the Limits of Reason Alone” / “Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” / “Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần” (tr. 467)

representation / Vorstellung / Biểu tượng, hình dung thành biểu tượng (sự) (tr. 36)

reproduction / Reproduktion / Tái tạo → Tổng hợp (tr. 405)

reproductive imagination / reproduktive Einbildungskraft / Trí tưởng tượng tái tạo → Trí tưởng tượng (tr. 483)

respect / reverence, Achtung / Tôn kính (sự, lòng) (tr. 469)

rest / Ruhe / Đứng yên → Vận động, Chuyển động (tr. 126)

revolution / Revolution / Cách mạng (cuộc) (tr. 41)

right, rights / Recht, Rechte / Quyền, Pháp quyền, Pháp luật (tr. 383)

rule / Regel / Quy tắc (tr. 380)

*

schema(tism) / Schema(tismus) / Niệm thức (thuyết) (tr. 322)

self-consciousness / Selbstbewusstsein / Tự-ý thức → Thông giác, Ý thức, Tự khởi, Tổng hợp (tr. 548)

sensation / Empfindung / Cảm giác (tr. 45)

sense / Sinn / Giác quan (tr. 130)

sensibility / Sinnlichkeit / Cảm năng (tr. 45)

sensible intuition / sinnliche Anschauung / Trực quan cảm tính → Trực quan, Cảm năng, Không gian và Thời gian (tr. 512)

sensible world / sinnliche Welt / Thế giới cảm tính, Khả giác → Thế giới khả niệm (tr. 424)

sensus communis / Sensus communis / Sensus communis → Cảm quan chung / Lương thức (tr. 387)

sex / Geschlecht / Tính dục, Giới tính (tr. 459)

sociability / Geselligkeit / Hợp quần (tính) (tr. 170)

society / Gesellschaft / Xã hội → Cộng đồng, Văn hóa, Hợp quần (tr. 570)

soul / Seele / Linh hồn → Tâm thức, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Vỡ lẽ luận, Tâm lý học (tr. 227)

space / Raum / Không gian (tr. 188)

space and time / Raum und Zeit / Không gian và thời gian (tr. 197)

species / Art / Giống → Loài (tr. 140)

speculative philosophy / spekulative Philosophie / Triết học tư biện → Triết học (tr. 504)

spontaneity / Spontaneität / Tự khởi (tính) (tr. 528)

state / Staat / Nhà nước (tr. 306)

subject / Subjekt / Chủ thể, Chủ ngữ (tr. 63)

subjective / subjektiv / Chủ quan (tính) (tr. 61)

sublime / Erhabene / Cao cả (cái) (tr. 49)

subreption / Subreption / Lẫn lộn (sự, việc) (tr. 216)

substance / Substanz / Bản thể → Tùy thể, Chủ thể (tr. 27)

subsumption / Subsumption / Thuộc (sự) (tr. 420)

succession / Sukzession / Tiếp diễn (sự, chuỗi) (tr. 453)

supersensible / übersinnlich / Siêu-cảm tính → Khả niệm, Noumenon, Vật-tự thân, Đối tượng siêu nghiệm (tr. 393)

symbol / Symbol / Biểu trưng → Loại suy, Sơ đồ, Niệm thức (tr. 36)

synopsis / Synopsis / Thống quan → Tổng hợp (tr. 437)

synthesis / Synthesis, Verbindung / Tổng hợp (sự) (tr. 474)

synthetic a priori judgement / synthetische Urteile a priori / Phán đoán tổng hợp tiên nghiệm (tr. 351)

system, systematic unity / System, systematische Einheit / Hệ thống, Thống nhất có hệ thống (sự, tính) (tr. 151)

*

table of judgements, table of categories / Urteils- und Kategorientafel / Bảng các phán đoán, Bảng các phạm trù (tr. 29)

taste / Geschmack / Sở thích → Mỹ học, Đẹp, Phán đoán, Phán đoán phản tư (tr. 398)

technic, technique / Technik / Kỹ thuật (tr. 214)

teleology / Teleologie / Mục đích luận (tr. 268)

theodicy / Theodizee / Biện thần luận (tr. 35)

theology / Theologie / Thần học (tr. 414)

thing-in-itself / Ding an sich / Vật-tự-thân (tr. 558)

thinking / Denken / Tư duy, suy tưởng (tr. 527)

time / Zeit / Thời gian (tr. 428)

transcendent / transzendent / Siêu việt (tính, cái) (tr. 392)

transcendental / transzendental / Siêu nghiệm (tính, cái), Siêu nghiệm thể (tr. 390)

transcendental aesthetic / transzendente Ästhetik / Cảm năng học siêu nghiệm → Cảm năng học, Trực quan, Thụ nhận, Cảm năng, Không gian, Thời gian (tr. 49)

transcendental analytic / transzendente Analytik / Phân tích pháp siêu nghiệm → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Phán đoán, Logic học, Bản thể học, Nguyên tắc, Chân lý (tr. 362)

transcendental deduction / transzendente Deduktion / Diễn dịch siêu nghiệm → Diễn dịch (tr. 86)

transcendental dialectic / transzendente Dialektik / Biện chứng pháp siêu nghiệm → Nghịch lý, Biện chứng pháp, Ý thể, Ảo tưởng, Suy luận, Vọng luận (tr. 35)

transcendental idea / transzendente Idee / Ý niệm siêu nghiệm → Lý tính (tr. 585)

transcendental illusion / transzendente Illusion / Ảo tưởng siêu nghiệm → Biện chứng pháp, Ảo tưởng, Ảo tượng (tr. 23)

transcendental logic / transzendente Logik / Logic học siêu nghiệm → Phân tích pháp, Phạm trù, Khái niệm, Trực quan, Logic học (tr. 236)

transcendental object and subject / transzendentes Objekt und Subjekt / Đối tượng siêu nghiệm và chủ thể siêu nghiệm (tr. 115)

transcendental philosophy / Transzendentalphilosophie / Triết học siêu nghiệm (tr. 504)

transcendental reflection / transzendente Reflexion / Phản tư siêu nghiệm → Khái niệm phản tư (các) (tr. 364)

transcendental subject / transzendentes Subjekt / Chủ thể siêu nghiệm → Thông giác, Tôi, Chủ thể, Đối tượng siêu nghiệm, Chủ thể (tr. 62)

transcendental unity of apperception / transzendente Einheit der Apperzeption / Thống nhất siêu nghiệm của thông giác → Thông giác, Tôi, “Tôi tư duy”, Đồng nhất, Phán đoán, Tự khởi, Chủ thể, Tổng hợp, Thống nhất (tr. 437)

treaties / Traktat / Hiệp ước → Hòa bình, Chiến tranh, Liên bang các Nhà nước (tr. 164)

truth / Wahrheit / Chân lý (tr. 53)

type, typic / Typus, Typik / Điển hình, Điển hình luận (tr. 103)

unconditioned / unbedingt / Vô-điều kiện → Tuyệt đối, Nghịch lý, Tự do, Ý niệm, Lý tính (tr. 563)

understanding / Verstand / Giác tính (tr. 132)

unity / Einheit / Nhất thể, Nhất tính, Thống nhất (sự, tính) (tr. 316)

universality / Allgemeinheit / Phổ biến (tính) → Phạm trù, Diễn dịch, Cá biệt, Tất yếu (tr. 366)

*

validity / Geltung, Gültigkeit / Giá trị [hiệu lực] (tính) (tr. 129)

value / Wert / Giá trị (tr. 128)

virtue / Tugend / Đức hạnh (tr. 125)

*

war / Krieg / Chiến tranh (tr. 58)

will / Wille / Ý chí (tr. 577)

woman / Frauen / Phụ nữ (tr. 366)

world / Welt / Thế giới (tr. 423)

1\ Jigmé Khyentsé Rinpoché, bài giảng tại Bồ Đào Nha, tháng 9.2007.
2\ Một tác giả Phật tử khác của thế kỷ thứ VII có tác phẩm chính là “Nhập Bồ tát hạnh” (Bodhicharyâvatâra) hay “Nhập môn về cuộc đời dẫn tới Đại giác”. Đây là một tác phẩm cổ điển. 1\ Yongey Mingyou Rinpoché, Phúc lạc của thiền, NXB Fayard, 2008. 2\ Shantidéva, “Nhập Bồ tát hạnh” (Bodhicharyâvatâra) hay “Nhập môn về cuộc đời dẫn tới Đại giác”, NXB Padmakara, 2007, I, 28. 3\ Dilgo Khyentsé Rinpoché (1910 - 1991) là một trong những vị thầy tâm linh lỗi lạc nhất của Tây Tạng thế kỷ XX. Xem Tâm linh Tây Tạng, tủ sách Points Sagesse, NXB Le Seuil, 1996. 4\ Edwin Schroedinger, Quan niệm của tôi về thế giới, NXB Mercure de France, 1982 (dịch từ My view of the world, Londres, Cambridge University Press, 1922, tr.22). 5\ Bhante Henepola Gunaratna, Thiền trong cuộc sống thường ngày: một cách thực hành đơn giản của đạo Phật, NXB Marabout, 2007. 6\ Thích Nhất Hạnh, Hướng dẫn về thiền hành, NXB Lá Bối, Làng Mai, 1983. 7\ Trong tiếng sanskrit, ba thành phần này được gọi theo thứ tự là manaskara, smriti và samprajnana (từ tương đương trong tiếng Phạn là manasikara, sati và sampajanna, và từ tương đương trong tiếng Tây Tạng là yid, la byed pa, dran pa và shes bzhin). 8\ Nói chung, không nên hiểu một câu thần chú (mantra) theo nghĩa đen như một câu thông thường. Ở đây, “Om” là một từ mở đầu một câu thần chú và cho nó quyền năng chuyển hóa. “Mani” hay “châu báu”, muốn nói tới châu báu của tình thương vị tha và lòng bi mẫn. “Padmé”, gốc từ padma hoặc “hoa sen”, muốn chỉ bản chất nền tảng của tâm thức, tức là “chân thiện tâm” của chúng ta được ví như bông hoa sen, dù mọc trong bùn lầy vẫn vươn lên tinh khiết, ngay cả giữa những độc tố của tâm thức do chúng ta tạo nên. “Hung” là một từ khiến câu chú có sức mạnh hiện thực hóa lời cầu nguyện. 9\ Bokar Rinpoché, Thiền định, lời khuyên cho những người mới tập, NXB Claire Lumière, 1999, tr.73. 10\ Yongey Mingyou Rinpoché, sách đã dẫn. 11\ Etty Millesum, Một cuộc đời bị đảo lộn, NXB Le Seuil, Points, 1995, tr.308. 12\ Shatidéva, sách đã dẫn, III, 18-22. 13\ Shatidéva, sách đã dẫn, X, 55. 14\ “Pain”, BBC World Service Radio, trong phần “Tư liệu”, do Andrew North thực hiện, tháng 2.2008. 15\ Banthe Henepola Gunaratna, sách đã dẫn. 16\ Longchen Rabjam, (1308 - 1363), một trong những vị thầy thông thái nhất của Phật giáo Tây Tạng; trích trong Gsung thor bu, tr.351 - 352, do M.Ricard chuyển ngữ. 17\ Trích trong “Những lời dạy của các vị thầy thuộc tông phái Kadampas”, Mkha’ gdams kyi skyes bu dam pa rnam kyi gsung bgros thor bu ba rnam, tr. 89, do M. Ricard chuyển ngữ. 18\ Đức Dalai Lama, những bài giảng tại Schvenedingen, Đức, 1998, do M. Ricard chuyển ngữ. 19\ Thích Nhất Hạnh, Cái nhìn Tuệ giác, do Philippe Kerforme chuyển ngữ từ cuốn The Sun in my Heart (Mặt trời trong trái tim tôi), 1988, tủ sách Spiritualités Vivantes, NXB Albin Michel, 1995. 20\ Bhante Henepola Gunaratna, sách đã dẫn. 21\ Nagarjouna, Suhrlleka, “Thư gửi một người bạn”, dịch từ tiếng Tây Tạng. 22\ Etty Hillesum, Một cuộc đời bị đảo lộn, sách đã dẫn, tr.218. 23\ Etty Hillesum, như trên, tr.104. 24\ Dalai Lama, Những lời khuyên chân thành, NXB Presses de la Renaissance, tr.130 - 131. 25\ Dilgo Khyentsé Rinpoché, Kho báu của trái tim những người giác ngộ, tủ sách Point Sagesse, NXB Le Seuil, 1997. 26\ Như trên. 27\ Han F. De Wit, Hoa Sen và hoa Hồng, do C. Francken, Huy chuyển ngữ từ tiếng Hà Lan, NXB Kunchap, 2002. 28\ Dilgo Khyentsé Rinpoché, Giữa lòng cảm thông, NXB Padmakara, 2008. 1\ Romain Rolland, Jean-Christophe, Paris, NXB Albin Michel, 1952, tập VIII. 2\ Về những tác động có hại của trạng thái căng thẳng (stress), xem Sephton, S.E., Sapolsky, R., Kraemer,

H.C., et Spiegel, D., "Diurnal Cortisol Rhythm as a Predictor of Breast Cancer Survivant", *Tờ báo của Viện ung thư quốc gia* 92 (12), 2000, tr.994 - 1000. Về ảnh hưởng của thiền định, xem: Carlson, L.E., Specia, M., Patel, K.D., Goodey, E., "Mindfulness - Based Stress Reduction in Relation to Quality of Live, Mood, Symptoms of Stress and Levels of Cortisol, Dehydroepiandrostrone - Sulftate (DHEAS) and Melatonin in Breast and Prostate Cancer Out - patients", *Psychoneuroendocrinology*,_ tập 29, Issue 4, 2004; Specia, M., Carlson, L.E., Goodey, E., Angen M., "A Randomized, Wait-list Controlled Clinical Trial: the Effect of a Mindfulness Meditation - based Stress Reduction Program on Mood and Symptoms of Stress in Cancer Outpatients", *Psychosomatic medicine - Y học tâm thể* -, 62 (5), tháng 9 - 10.2000, tr.613-622; Orsillo, S.M. et Roemer, L. *Acceptance and Mindfulness - based Approaches to Anxiety*, Springer 2005. 3\ Teasdale, J.D. và cộng sự, "Metacognitive awareness and prevention of relapse in depression: empirical evidence"; *J. Consult. Clin. Psychol.*, 70, 2002, tr.275-287; Grossman, P., Niemann, L., Schmidt, S., và Walach, H., "Mindfulness-based stress reduction and health benefits. Ameta-analysis", *Bản tin nghiên cứu tâm thể*, 57 (1), 2004, tr. 35-43; Sephton, S.E., Salmon, P., Weissbecker, I., Ulmer, C., Hoover, K., và Studts, J., "Mindfulness Meditation Alleviates Depressive Symptoms in Women with Fibromyalgia: Results of a Randomized Clinical Trial", *Arthritis Care Research*, 57 (1), 2004, tr.77-85; M.A. Kenny, J.M.G. Williams, "Treatment-resistant depressed patients show a good response to Mindfulness-based Cognitive Therapy", *Behaviour Research and Therapy*, tập 45, Issue 3m 2007, tr. 617-625. 4\ MBSR, "Mindfulness Based Stress Reduction", là luyện tập thiền định ở ngoài đời về ý thức trọn vẹn, được đặt trên cơ sở thiền định Phật giáo. Nó đã được Jon Kabat-Zinn phát triển trong hệ thống bệnh viện ở Mỹ từ hai chục năm nay, và ngày nay, ông đã thành công trong việc làm giảm những cơn đau hậu phẫu và đau đớn liên quan tới ung thư và các bệnh nan y khác ở hơn 200 bệnh viện. 5\ Davidson, R.J., Kabat-Zinn, J., Schumacher, J., Rosenkranz, M., Muller, D., Santorelli, S.R., Urbanowski, F., Harrington, A., Bonus, K., và Sheridan, J.F., "Alterations in brain and immune function produced by mindfulness meditation", *Psychosomatic Medecine*, 65, 2003, tr.564-570. Về những ảnh hưởng lâu dài của thiền định, xem: Lutz, A., Greischar, L. L., Rawlings, N.B., Ricard, M. và Davidson, R. J., "Long - term Mediators Self - induced High-amplitude Gamma Synchrony During Mental Practice", *PNAS*, tập 101, số 46, tháng 11.2004; Brefczynski-Lewis, J.A., Lutz, A., Schaefer, H.S., Levinson, D.B. và Davidson, R.J., "Neural Correlates Of Attentional Expertise in Long-Term Meditation Practitioners", *PNAS*, tập 104, số 27, tháng 7.2007, tr.11483 - 11488; Ekman, P., Davidson, R.J., Ricard, M. và Wallace, B.A., "Buddhist and psychological perspectives on emotions and well - being", *Current Directions in Psychological Science*, 14, 2004, tr.59-63. 6\ Lutz, A., Slagter, H.A., Dunne, J.D. và Davidson, R.J. "Attention regulation and monitoring en meditation", *Trend in Cognitive Science*, tập 12, số 4, tháng 4.2008, tr.163-169; Jha, A.P. và các cộng sự, "Mindfulnes'training modifies subsystems on attention", *Cogn.Affect.Behav.Neurosci*, 7, 2007, tr.109-119; Slagter, H.A., Lutz, A., Greischar, L.L., Francis, A.D., Nieuwenhuis, S., Davis, J.M., Davidson, R.J., "Mental Training Affects Distribution of Limited Brain Resources", *Plos Biology*, tập 5, Issue 6, e 138, www.plosbiology.org, tháng 6.2007. 7\ Carlson, L.E. và các cộng sự, "One year pre-post intervention follow-up

of psychological, immune, endocrine and blood pressure outcomes of mindfulness-based stress reduction (MBSR) in breast and prostate cancer out patients”, Brain Behav. Immun., 21, 2007, tr. 1038 - 1049. 8\.

Xem Grossman, P. và cộng sự, sách đã dẫn. 9\.

Lutz, A., Dunne, J.D. và Davidson, R.J., “Meditation and the Neuroscience of Consciousness: An Introduction” in The Cambridge Handbook of Consciousness, chương 19, tr.497 - 549, 2007.

1. Đào Hành Tri (1891-1946) là nhà giáo dục nhân dân vĩ đại của Trung Quốc. Ông đưa ra ba chủ trương lớn: “Cuộc sống là giáo dục”, “Xã hội là trường học”, “Dạy và học cùng hợp nhất”. Lý luận “Cuộc sống là giáo dục” là hạt nhân lý luận trong hệ thống tư tưởng giáo dục của Đào Hành Tri. Tư tưởng giáo dục của Đào Hành Tri đã trở thành một trong những cơ sở quan trọng để xây dựng nên hệ thống lý luận giáo dục một cách khoa học.

2. Vương Dương Minh (1472-1528) là nhà chính trị, nhà triết học, nhà tư tưởng xuất sắc thời nhà Minh ở Trung Quốc.

1. Suzuki Chinza (1898-1998) là nhà giáo dục người Nhật, ông đã dành tâm huyết cả đời để nghiên cứu giáo dục sớm ở lứa tuổi nhi đồng. Phương pháp giáo dục tài năng âm nhạc của ông đã góp phần nâng cao trí tuệ cùng tài năng của hàng ngàn hàng vạn trẻ em Nhật Bản.

2. Mạnh Mầu, tức mẹ của Mạnh Tử đã ba lần chuyển nhà để đem đến môi trường học tập tốt nhất cho con.

3. Đây là một trường hợp đồng âm khác nghĩa, chữ Tôn Tử vừa là tên nhà quân sự lỗi lạc thời Trung Quốc cổ đại vừa có nghĩa là cháu.

4. Mai Vũ Đàm là một thác nước sâu nằm trong dãy núi Nhạn Thương, cách thành phố Ôn Châu và thành Thụy An khoảng 30km. Màu nước xanh thắm thắm của thác nước đã được nhà văn Chu Tự Thanh miêu tả trong tác phẩm cùng tên của mình.

5. Ánh trăng nói hộ lòng tôi là một bài hát nổi tiếng về tình yêu được ca sĩ Đặng Lê Quân của Đài Loan thể hiện. Cô gái trong bài hát mượn ánh trăng để bày tỏ tình yêu sâu đậm của mình với người yêu.

6. Nhà vật lý và hoá học của Viện Hoàng gia và Hội Hoàng gia Anh.

7. Nhà vật lý, nhà hoá học người Anh, có nhiều cống hiến trong lĩnh vực điện tử học.

8. Hùng Khánh Lai, 1893-1969, là một nhà toán học của Trung Quốc nổi tiếng với “Lý luận hàm số”. Ông đồng thời còn là một nhà giáo dục đã bồi dưỡng nên nhiều tài năng toán học cho đất nước Trung Quốc.

9. Hoa La Canh, 1910-1975, nhà toán học nổi tiếng thế giới và là người sáng lập ra Lý thuyết số giải tích.

10. Sau khi giành chiến thắng trong cuộc chiến chinh phục vùng Ô Hằng - một cuộc chiến quan trọng trong sự nghiệp thống nhất phương Bắc, Ngụy Vũ Đế Tào Tháo lên thăm ngọn núi Kiệt Thạch đã làm bài thơ này.

11. Binh pháp Thái Công do Khương Tử Nha, quân sư của Chu Vũ Vương – người sáng lập nhà Chu biên soạn và được coi là một trong những cuốn binh pháp kinh điển về nghệ thuật quân sự của Trung Hoa.

12. Galois, 1811-1832, là một thiên tài toán học người Pháp, các công trình toán học ông để lại là một đề tài rất quan trọng cho việc tìm nghiệm của các phương trình đa thức bậc cao hơn 4 thông qua việc xây dựng lý thuyết nhóm trừu tượng mà ngày nay được gọi là lý thuyết nhóm Galois.

1. Nhà bác học Vật lý người Mỹ gốc Hoa.

2. Nhà vật lý học nổi tiếng Trung Quốc, chuyên gia tên lửa nổi tiếng thế giới.

1. Năm 1975, Bill Gates đã bỏ ngang khoá học để theo đuổi giấc mơ Microsoft. Đến năm 2007, ông đã quay lại trường để nhận bằng Tiến sĩ.

1. Phương pháp giáo dục sớm của Carl Weter có sự kết hợp hoàn hảo giữa lý luận và thực tiễn, đã ảnh hưởng sâu sắc đến vô số các bậc phụ huynh, được rất nhiều nhà giáo dục nổi tiếng ca ngợi. Cuốn sách Phương pháp giáo dục thần đồng của Carl Weter là tác phẩm đầu tiên trên thế giới về giáo dục sớm, ghi lại một cách trọn vẹn quá trình giáo dục một đứa trẻ kém trí tuệ trở thành một kỳ tài nổi tiếng khắp nước

Đức. 2. Thành ngữ của Trung Quốc, ý nói cố gắng làm những việc ngược lại quy luật khách quan của tự nhiên để mong đạt được kết quả sớm, sẽ dẫn đến hậu quả ngược lại. (NĐ) 1. Kimura Kyuichi (1883 - 1977) là nhà tâm lý học, nhà giáo dục học nổi tiếng của Nhật, người đặt nền móng cho việc giáo dục sớm ở trẻ nhỏ. 2. Do Vương Ứng Lâm biên soạn, tập hợp những tinh hoa của đạo Nho, đạo Khổng, dùng để dạy cho học sinh vỡ lòng của Trung Quốc. 3. Được Nhà xuất bản Lao động – Xã hội và Công ty Cổ phần Sách Thái Hà phát hành tại Việt Nam. 4. tham khảo thêm cuốn Phát triển ngôn ngữ từ trong nôi của Giáo sư Phùng Đức Toàn, do Công ty Cổ phần Sách thái Hà phát hành. 5. Tên đầy đủ là Jean-Jacques Rousseau, một nhà giáo dục, nhà văn, nhà triết học và nhà tư tưởng nổi tiếng người Pháp và là một nhân vật tiêu biểu trong Phong trào Khai sáng người Pháp thế kỷ XVIII. (1) Cụm từ 'tâm hồn' được sử dụng trong quyển sách này cũng có thể được diễn tả theo nhiều cách khác nhau như: Năng lượng sống, Linh hồn, Ý thức, Bản thân,... Xin cứ hiểu theo bất cứ từ ngữ nào mà bạn cho là thích hợp nhất đối với mình. Từ gốc trong tiếng Anh là 'soul', trong tiếng Sanskrit (tiếng Phạn) là 'atma', nhưng với mục đích cần hiểu rõ để tránh gây ra nhầm lẫn và phù hợp theo tiếng Việt, chúng ta sẽ sử dụng từ 'tâm hồn' trong quyển sách này. (2) Như đã giải thích về lý do tại sao 'tâm hồn' ('soul') được sử dụng trong quyển sách này, chúng tôi đã xem xét và tìm từ mang ý nghĩa chính xác nhất để chuyển dịch cụm từ 'Supreme Being'. 'Đấng Tối cao, Tâm hồn Thánh thiện, Ánh sáng Thánh thiện, Cội nguồn Năng lượng Sống, Năng lượng Thánh thiện' là những từ thích hợp nhất cho quyển sách này, nhưng độc giả có thể thay thế những từ này bằng những từ khác mà mình cho rằng thích hợp hơn... (1) Thành ngữ chỉ sự nghiệp đang đà tiến lên, càng ngày càng cao. (2) Tên nhân vật chính trong truyện ngắn nổi tiếng Hoa Uy tiên sinh của nhà văn Trung Quốc Trương Thiệu Dục (1906 - 1985). (3) Nguyên văn: đầu Vạn Kim, chỉ người cái gì cũng biết nhưng không giỏi việc gì. (4) Doctor of Philosophy: chữ viết tắt chỉ "tiến sĩ" trong tiếng Anh. (5) "Nhã đạt đến mức cao thì như là tục, biến đạt đến mức lớn thì như đất liền." (6) Chỉ công nhân, người lao động chân tay. (7) "Hoặc có sóng gợn vào ngày rằm hay mồng một chứ không có khí huyết để theo đuổi chìm nổi cùng thói tục." (8) "Tái ông mất ngựa sao biết không phải phúc." (9) "Nghèo hèn không thể thay đổi, oai và võ lực không thể khuất phục nổi." Chữ trong Luận ngữ. (10) Nguyên văn: "sinh tự giáo huấn". Chữ trong Tả truyện kể về nước Việt: nước Việt để dân sinh sôi, tích tụ và day báo ho trong mười năm, sau đó phục thù đánh thắng nước Ngô. (11) Không có việc gì làm, không có hứng thú gì, không có tài năng gì. (12) Chỉ riêng mình là tôn quý. (13) Ba người đi cùng nhau, trong số đó ắt có thầy của ta. (14) Nguyên văn: "thiên hữu bất trắc phong vân, nhân hữu bất tịch họa phúc." (15) Nguyên văn: "phúc vô song chí, họa bất đơn hành", nghĩa là "phúc không lại đến, họa chẳng đi lẻ." (16) Vàng đi, vàng thành đất; thời đến đất thành vàng. (17) Nhà giột lại gặp mưa liền mấy đêm, thuyền chậm lại thêm gió ngược. (18) Nghiêm Phục (1853 - 1921): nhà phiên dịch nổi tiếng Trung Quốc, từng giới thiệu khá nhiều sách về hệ thống tư tưởng học thuật tư sản phương Tây. (1) Đạo không phải là đạo không biến đổi, thuật không phải là thuật không biến đổi. (2) Nguyên văn: hành vân lưu thủy, có ý nói tự nhiên, không câu thúc, gò bó. (3) Đại phương vô ngưng: phương là đạo hoặc đất, đại đạo (hoặc nơi đất rộng lớn), không có góc, gấp khúc; đại khí vẫn thành: tài lớn làm nên muôn, hoặc tài lớn không cần làm nên; đại âm hy thanh: âm lớn ít tiếng; đại tượng vô hình: hình tượng lớn không có bóng hình. (4) "Người đời đều

biết thiện là tốt lành thì không còn là thiện nữa; đều biết mỹ là đẹp thì không còn là đẹp nữa.” (5) Sinh ra sao thì thuận theo như thế, nghĩa là thuận theo tự nhiên. (6) Nhân vật chính trong truyện A.Q chính truyện của đại văn hào Lỗ Tấn, Trung Quốc. (7) “Vì đại nghĩa mà hy sinh người thân.” (8) Nữ nhà văn đương đại Trung Quốc, nổi tiếng với truyện vừa Người đến tuổi trung niên. (9) Con lừa đất Kiềm, truyện ngụ ngôn của Liễu Tông Nguyên đời Đường. Truyện kể đất Kiềm (vùng Quý Châu hiện nay) không có lừa, có người đưa lừa từ nơi khác về, hổ trông thấy rất sợ, lánh xa, sau dần dần đến gần, lừa đá cho hổ một cú. Nhưng lừa chỉ có tài đó mà thôi nên sau đó hổ đã ăn thịt được lừa. Đời sau dùng điển này để ví người bản lĩnh có hạn. (1) Sống mà như trong cơn say, trong giấc mộng, hồ đồ, được chẳng hay chớ. (2) Nguyên văn: “Sự hậu Gia Cát Lượng” với ý “nói vuốt đuôi” vì Gia Cát Lượng bao giờ cũng dự đoán trước khi sự việc xảy ra. (3) Nguyên văn: “đê điều”, có nghĩa là điều thấp, ví với luận điệu hòa hoãn. (4) Hương nguyệt: kẻ đạo đức giả. (5) Cương cường, chính trực (6) Một chủ trương của nhà Nhô, đề cao thái độ chiết trung, trung hòa, không quá mức, không thiên lệch trong đối xử với người và việc. (7) Nguyên văn: “hoàng kim phân cát”. Công thức chia đôi một đoạn dây theo tỉ lệ $(\sqrt{5}-1)/2 = 0,618...$ là đẹp nhất về mặt tạo hình, bởi vậy có tên là cách phân chia vàng (8) Lối tự xưng của vua chúa. (9) Tính linh: chỉ chung tình thần, tính tình, tình cảm của con người. (1) Độc phu: vị vua vô đạo. (2) Tiêu Hà: tướng quốc nhà Hán. Ở đây mượn âm, có nghĩa là “chẳng ra sao”. (3) Chờ khuyết chỗ thì bổ sung vào (4) Lời Khổng Tử: Luận ngữ, thiên Thuật nhi, điều 37. Nguyên văn: “Quân tử thản đẳng đẳng, tiểu nhân trường thích thích.” (5) Can: mộc, khiên; Qua: giáo. Ý nói hóa giải chiến tranh thành quan hệ ngoại giao tốt. (1) Hóa cảnh: nơi thanh tâm, u nhã, cực kỳ cao siêu. (2) Như ta nói làm trâu, ngựa. (3) “Thuật lại mà không nói.” (4) “Đạo mà nói ra được không phải đạo hằng thường.” (5) “Được ý thì quên lời.” (6) “Lời nói có thể hết, còn ý thì vô cùng tận.” (7) “Hỏi đến sách lược giúp nước giúp đời, thì như rơi vào đám khói sương.” (8) Liễu cũng là ngộ, tức hiểu rõ. (9) Chữ này là nha (vướng vào) mới đúng. ND. (10) Một loại động vật có mai, hình dáng giống tôm hùm nhưng nhỏ hơn, đôi càng giống càng cua, sống ở vùng nước ngọt. (1) Thơ của Lý Thương Ẩn đời Đường trong bài Lạc Du Nguyên (tên một bình nguyên đời xưa). Nguyên văn: “Tịch dương vô hạn hảo, chỉ thị cận hoàng hôn.” (2) Ý tương tự câu “một người làm quan, cả họ được nhờ”. (3) “Tình bạn bè của người quân tử nhạt như nước”. Câu này có từ sách Luận ngữ ghi lại lời Khổng Tử. (4) “Biết dừng thì sau đó mới có ổn định.” (5) “Ổn định thì sau đó mới có tĩnh, tĩnh thì sau đó mới có an, an thì sau đó mới có suy nghĩ, suy nghĩ thì sau đó mới có được cái muốn có.” (6) “Cái gì mình muốn thì ắt làm cho người.” (7) “Cái gì mình không muốn thì cứ làm cho người.” (8) Trước và sau đều không có ai bằng mình. (9) Một cách bị phạt khi thua bài. (10) “Thưởng ngoạn thú yêu thích đến nỗi mất cả chí khí.” (11) Lỗ Tấn có bài bàn về fair play trong Tạp văn của Lỗ Tấn. (12) Đế quốc, phong kiến, quan liêu. (13) Võ Đại, anh trai Võ Tòng trong chuyện Thủy hử, người lùn. (14) “Trăng sáng nhô lên từ mặt biển, chân trời cũng chung thời khắc này”. Hai câu đầu trong bài Vọng nguyệt hoài viễn của Trương Cửu Linh, nhà thơ đời Đường. (15) “Trăng sáng trên biển xanh, hạt trai có lệ, nắng ấm trên núi Lam Điền, ngọc bốc khói”. Theo truyền thuyết, mỗi khi trăng sáng, trai hé mở ra hứng lấy ánh trăng để nuôi ngọc, ngọc được ánh trăng chiếu nên sáng thêm. Trăng vốn là ngọc trai sáng trên biển, ngọc trai chẳng khác gì trăng sáng dưới nước, còn nước mắt thường được ví với ngọc trai, người xưa cho rằng người cá mập

(giao nhân) khóc thì từng giọt nước mắt ấy biến thành ngọc trai. Vậy thì ở đây là trăng, là ngọc trai hay nước mắt? Còn Lam Điền thuộc tỉnh Thiểm Tây ngày nay, nổi tiếng vì có ngọc đẹp; ánh nắng chiếu xuống núi, ngọc khí (người xưa cho rằng bảo vật đều có hơi sáng bốc ra, mắt thường không thể nhìn thấy) uốn lượn bốc lên, nhưng tinh khí ấy ở xa thì có, đến gần lại không. Cả hai câu thơ nói đến một nơi tuyệt diệu và huyền diệu, một cảnh sắc lý tưởng, đẹp khác thường song không thể nắm bắt. Đây là hai câu đầu trong bài thơ thất ngôn bát cú Cầm sắt của nhà thơ đời Đường mà từ đời Tống đến nay có vô vàn cách giải thích vẫn chưa có cách nào thuyết phục tuyệt đối. (16) Đoạn này lấy ý từ nhiều bài thơ cổ, chẳng hạn hai câu “Hai con chim hoàng ly...” mà nguyên văn là “Lưỡng cá hoàng ly minh thúy liễu, Nhất hàng bạch lộ thưởng thanh thiên” được rút trong bài Tuyệt cú (bài 3) của Đỗ Phủ; “Khói bốc lên thẳng đứng...” nguyên văn là “Đại mạc cô yên trực, Trường hà lạc nhật viên” rút trong bài Sứ chí tái thượng (Đi sứ đến biên ải) của Vương Duy. (17) “Hỏi ngài có bao nhiêu sâu, vừa đúng như một dòng sông xuân chảy về hướng Đông.” (18) “Trước mặt cổ nhân đừng nghĩ về cổ quốc. Hãy lấy nước mới thử pha trà mới. Thơ và rượu chờ tháng năm!” (19) “Om tài mà không gặp thời, gặp người biết đến.” (20) “Núi trùng điệp, sông quanh co, ngõ hết lối. Hóa ra lại có một thôn nứa ở nơi liễu rậm, hoa sáng.” Đây là hai câu thơ của Lục Du (1125 - 1210), nhà thơ nổi tiếng đời Tống. (21) “Lúc này không có âm thanh hơn hẳn có âm thanh.” (22) Nguyên văn: “Thiên sinh ngã tài tất hữu dụng. Thiên kim tán tận hoàn phục lai”, là hai câu trong bài Tương tiễn tử của Lý Bạch. (23) Người đời Hán, được Văn Đế tin dùng, đề xuất nhiều cải cách như đổi ngày mừng một, đổi ngày quần áo, đặt ra pháp độ, phát triển lễ nhạc song bị đồng僚 ghen ghét không được dùng. Khi qua sông Tương làm bài phú điệu Khuất nguyên, có ý ví mình có tài mà không được dùng như Khuất Nguyên. (1) Lời than thở của Hạng Vũ khi thất trận ở Cai Hạ. (2) “Người sinh ở đời không được vừa ý, sáng mai từ chức lên một lá thuyền.” (3) “Mỗi con chó đều có thời của mình.” (4) Người sáng lập nền triết học của nước Đức, sinh năm 1724, mất năm 1804. (5) Thu Cẩn (1875 - 1907), nhà nữ cách mạng; Lý Đại Chiêu (1888 - 1927), kỹ sư thủy lợi kiệt xuất. (6) Hàn Dũ: đại văn hào đời Đường. (7) Hải Thụy: quan thanh liêm đời Minh. (1) Nguyên văn: dã nhân hiển bộc. (2) Nguyên là tiếng nhà Phật. Ở đây có nghĩa là dùng kinh nghiệm, cảm ngộ của mình làm thí dụ, dẫn chứng, nhằm giảng giải, khuyên răn. (1) Nhạc sĩ hiện đại nổi tiếng của Trung Quốc (1905 - 1945), thành danh với hai bài hát 'Hoàng Hà đại hợp xướng' và 'Tới hậu phương quân thu'. Chú thích dưới đây đều của người dịch. (2) Mức độ mà sự vật đạt tới. (1) Nguyên văn: “Tiên thiên hạ chi ưu nhi ưu, hậu thiên hạ chi lạc nhi lạc.” (2) Nguyên văn: “Phần nộ xuất thi nhân.” (3) Nguyên văn: “Văn chương tăng mệnh đạt.” (4) Nguyên văn: “Tài mệnh lưỡng tương phương.” Tác giả có lẽ đọc 'Truyện Kiều' bản Trung văn do giáo sư Hoàng Dật Cầu dịch lại từ bản tiếng Việt. (1) Lỗ Tấn (188 - 1936), đại văn hào Trung Quốc, tự đặt cho mình nhiệm vụ thức tỉnh dân chúng bằng văn chương. (2) Có nghĩa nhận mình yếu đuối, bất tài. (3) Chữ trong sách Lão Tử: “vô vi mà thái bình.” (4) Nguyên văn “bất diệc lạc hồ” là một câu trong sách Luận ngữ, thiên Học nhi: “Hữu bằng tự viễn phương lai bất diệc lạc hồ?” (Có bạn từ phương xa đến chẳng vui sao.) Về sau dùng chỉ niềm vui. (5) Lửa tam muội: chữ trong truyện Thủy hử, có nghĩa nổi giận dữ dội. (6) Nhân vật chính trong truyện Chúc phúc của Lỗ Tấn, vì mãi làm để con bị sói tha đi mất, đâm lẩn thẩn, gặp ai cũng kể khiến người nghe phát chán. (7) Các cán bộ cấp cao của Đảng Cộng sản Trung Quốc và chiến sĩ cách

mang (chị Giang). (8) Ý nói người nôn nóng, muốn việc thành ngay mà bất chấp cả quy luật phát triển. Điển cố này có từ chương Công Tôn Sửu của sách Mạnh Tử. (9) Nguyên văn: chúng khẩu làm chảy vàng. (10) Nguyên văn: “bất tranh cổ thiên hạ mạc năng dữ chi tranh vô tư dư, cổ năng thành kỳ tư và tương dục thủ chi cổ dư chi.” (11) Trích từ Kinh Thi. (12) Nguyên văn: thổ miết. Tên một loại côn trùng mình det, màu nâu, con đực có cánh, thường sống trong đất dưới chân tường. Có thể làm thuốc (1) Chỉ những thứ có hình chất, ý nói thấp hèn, đối lập với “hình nhi thượng” - chỉ những thứ vô hình, không có hình chất, ý nói cao siêu, thuộc về tinh thần. (2) Có nghĩa là lẽ trời, tức luân lý phong kiến, cần được bảo tồn, còn dục vọng con người cần phải tiêu diệt. (3) Ông là bác sĩ người Canada, nhận lời ủy thác của Đảng Cộng sản Canada và Mỹ sang Trung Quốc trong thời gian chống Nhật để cứu chữa cho thương binh Trung Quốc. (4) Đốn ngộ: danh từ nhà Phật chỉ sự đột nhiên phá trừ vọng niệm, hiểu ra chân lý. Nay dùng để chỉ sự đột nhiên bừng tỉnh, hiểu ra. (5) “Điều gì mình không muốn thì đừng làm cho người khác.” (6) “Mình muốn được đứng vững thì cũng làm cho người khác đứng vững, mình muốn thành đạt thì cũng giúp người khác thành đạt.” (7) “Biển thu nạp trăm sông, có bao dung thì mới lớn được.” (1) Có nghĩa là không chính thống. (2) Ý nói chỉ có mỗi một thứ. (3) “Sáu kinh (Thi, Thư, Lễ, Nhạc, Dịch, Xuân Thu) đổ dồn vào ta”, ý nói chỉ mình là thông thái. (4) Người quân tử luôn bình thản thư thái, kẻ tiểu nhân thường hay buồn bực. (5) Dùng để ví con người cạnh tranh mà thực lực còn khó đoán. (6) Nguyên văn: “bôi cung xà ảnh”. Sách Phong tục thông nghị chép: một người mời khách ăn cơm, chiếc cung treo trên tường chiếu bóng vào chén rượu của khách, khách tưởng rắn trong chén, về nhà vẫn không cởi bỏ được mối ngờ, đâm ốm. Sau điển tích này dùng để chỉ sự đa nghi. (7) Sách Sử ký chép: đời Hán, trong số các nước láng giềng phía Tây có nước Dạ Lang (nay thuộc tỉnh Quý Châu) là lớn nhất. Vua nước ấy hỏi sứ thần nhà Hán. “Nhà Hán các ông lớn hay nước Dạ Lang chúng tôi lớn”. Sau điển này dùng để chỉ không biết gì mà tự cao tự đại. (8) Truyện Con sói Trung Sơn kể ông Đông Quách tốt bụng cứu con sói bị người ta săn đuổi, suýt nữa bị chính con sói ấy ăn thịt. (9) Phòng tuyến thép của nước Pháp trong chiến tranh thế giới thứ hai. (10) Tên Trung Quốc thời cổ. (11) Dùng lời hoặc hành động để khóa lấp việc mà người khác chế giễu mình. (12) Nguyên văn: “nhị tiêm biện”. (13) Nguyên văn: “thất chi tang du, đắc chi đông ngưng”. Câu này xuất xứ từ truyện Phùng Di trong Hậu Hán thư, vốn là “thất chi đông ngưng, thu chi tang du” (mất ở góc phía đông thì thu được ở cây dâu cây du), ý nói lúc này thất bại, lúc khác thành công. (14) Nguyên văn: “cao húng”. (15) Nguyên văn: “khoái lạc”. (16) Nguyên văn: “hoan hỉ”. (17) Nguyên văn: “hỉ duyệt”. (18) Xưa kia cao phết trên một miếng da chó nhỏ là thứ cao dán rất hiệu nghiệm, sau đó nhiều kẻ làm giả, vì thế cao da chó chỉ sự gian dối, lừa bịp. (19) “Đơn thuần” trong Trung văn còn có nghĩa là “trong sáng, giản đơn”. (20) Có nghĩa là thân nạp tinh túy, phiên âm từ tiếng Đức Nazi. (21) Nguyên văn: “lượng tướng”, chỉ việc diễn viên đang diễn thì ngừng lại, giữ yên trong chốc lát để gây ấn tượng. (22) Nguyên văn: “giá tử hoa”, một loại mặt được vẽ rất kỹ. (23) Tên cô gái viết đồng thoại một ngày mùa xuân, một ngày mùa đông trong “Cách mạng Văn hóa” (24) Có nghĩa là phong tục tập quán nói chung (hàm nghĩa xấu). (25) “Ở với nhau suốt ngày mà chỉ thích làm ơn nhỏ, không nói tới điều nghĩa thì đến gần đạo khó lắm thay!” (26) Thơ của Mao Trạch Đông: “không thích áo đỏ mà thích vũ trang”. (27) Vương Thực Vị (1906-1947): nhà văn Trung Quốc (28) Một nhân vật của nhà văn Liên Xô cũ Fadeyev. (29)

Hợp nhất giữa trời và người trong bản thể của vũ trụ. (30) Đạo buôn bán tức là đạo làm người. (31) Francis Fukuyama, người Mỹ gốc Nhật, tác giả cuốn Sự cáo chung của lịch sử. (32) Tuổi ba mươi, xuất xứ từ câu “tam thập nhi lập” trong Luận ngữ. (33) Huyện là cấp dưới của tỉnh và khu tự trị, thật ra cũng không phải là chức quan quá nhỏ. (34) Trong “Cách mạng Văn hóa”, trí thức bị xếp xuống loại 9, bị gọi là Chín thối. (35) Leo dòng kẻ trên giấy, chỉ việc viết văn, viết sách... (36) Một phong tục để trừ tà ma (37) Không còn là tình cảm thông thường của con người. (38) Hy sinh tính mạng cho chính nghĩa cao cả. (39) Hy sinh sự sống để chọn lấy điều nghĩa. (40) Đời người từ xưa ai chẳng chết, lưu lại lòng son chiếu sử xanh. (1) Lục hợp: trên, dưới và đông, tây, nam, bắc; chỉ chung thiên hạ hoặc vũ trụ. (2) Bờ bên kia: tức bĩ ngạn. Phật giáo gọi nơi vượt lên trên sống chết, tức niết bàn. (3) Nguyên văn: “một nhân”, nghĩa đen là không có mắt, nghĩa bóng là ngu. (4) Nguyên văn: “nhân giả thọ”, chữ trong thiên Ung dã sách Luận ngữ. (5) Chỉ biết làm điều ác. (6) Nguyên văn: “ngưu thị”, dịch từ “bull market”, một thuật ngữ trong chứng khoán chỉ thị trường đang lên. (7) “Văn nhân khinh lẫn nhau”. (8) Không có một thú vui nào. (9) Đọc đến chỗ sâu xa trong sách thì ý chí và tính cách sẽ bằng lặng, không nóng nảy. (10) Nguyên văn: “thiên đạo thù cần”. (1) Phạm Tiến là nhân vật trong Nho lâm ngoại sử của Ngô Kính Tử, thi hai mươi lần không đỗ, đến khi đỗ thì hóa điên. (2) Ý nói học như cắt gọt, mài giũa ngọc thì ắt tới lúc gió xuân hóa thành mưa, ban ơn huệ cho ta thật nhiều. (3) Cách làm cho khỏi buồn ngủ của người xưa khi học khuya, từng được ca ngợi. (4) Huấn luyện viên nổi tiếng người Serbia, từng dẫn dắt năm đội tuyển quốc gia khác nhau tham dự World Cup. (5) Một loài cá cực lớn trong truyền thuyết xưa.

Chia sẻ ebook : <http://downloadsachmienphi.com/>

Tham gia cộng đồng chia sẻ sách : Fanpage : <https://www.facebook.com/downloadsachfree>

Cộng đồng Google : <http://bit.ly/downloadsach>