

IMMANUEL KANT

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC

PHÁN ĐOÁN

(KRITIK DER URTEILSKRAFT)
(MỸ HỌC VÀ MỤC ĐÍCH LUẬN)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

IMMANUEL KANT
PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

©2006 Bản tiếng Việt NXB Tri Thức và Bùi Văn Nam Sơn

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

"IMMANUEL KANT: KRITIK DER URTEILSKRAFT", nach der 2. Originalausgabe (1793) (Ausgabe B). FELIX MEINER VERLAG, Hamburg 2001.

"IMMANUEL KANT: PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN" theo Ấn bản lần thứ hai (1793) (bản B). Nhà xuất bản FELIX MEINER VERLAG, Hamburg 2001.

IMMANUEL KANT

**PHÊ PHÁN
NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN**
(KRITIK DER URTEILSKRAFT)
(MỸ HỌC VÀ MỤC ĐÍCH LƯỢNG)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

Cuốn sách này được dịch và xuất bản trong chương trình
Tủ sách Tinh hoa Tri thức Thế giới
với sự hỗ trợ về tài chính của
QUỸ DỊCH THUẬT PHAN CHÂU TRINH
53 Nguyễn Du, Hà Nội
Tel: (84-4) 9454 662, Fax: (84-4) 9454 660

C r i t i k
der
Urtheilskraft

von
Immanuel Kant.



Berlin und Libau,
bey Lagarde und Frieberich
1790.

(Ảnh trang bìa quyển Phê phán năng lực phán đoán,
ấn bản lần thứ nhất, Berlin, 1790)

NỘI DUNG

Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: “Phê phán năng lực phán đoán: “viên đá đỉnh vòm” của tòa nhà triết học Kant” XV-LXXIX

IMMANUEL KANT PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

Lời Tựa cho lần xuất bản thứ nhất (1790)	1
Lời dẫn nhập	9
I. Về việc phân chia [nội dung] của triết học	9
II. Về “lĩnh vực” của triết học nói chung	14
III. Phê phán năng lực phán đoán như là một phương tiện nối kết hai bộ phận của triết học thành một toàn bộ	18
IV. Năng lực phán đoán như là một quan năng ban bố quy luật tiên nghiệm	23
V. Nguyên tắc về tính hợp mục đích hình thức của giới Tự nhiên là một nguyên tắc siêu nghiệm của năng lực phán đoán	28
VI. Về việc nối kết tình cảm vui sướng với khái niệm về tính hợp mục đích của Tự nhiên	37
VII. Biểu tượng thẩm mỹ về tính hợp mục đích của Tự nhiên	41
VIII. Biểu tượng logic về tính hợp mục đích của Tự nhiên	47
IX. Sự nối kết các việc ban bố quy luật của giác tính và lý tính thông qua năng lực phán đoán	51
Phân chia nội dung của toàn bộ tác phẩm	56

PHẦN MỘT:

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ	57

CHƯƠNG MỘT: PHÂN TÍCH PHÁP VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ.....57

QUYỂN I: PHÂN TÍCH PHÁP VỀ CÁI ĐẸP.....57

Phương diện thứ nhất của phán đoán sở thích, xét về mặt Chất.....57

§1: Phán đoán sở thích là có tính thẩm mỹ 58

§2: Sự hài lòng [có chức năng] quy định phán đoán sở thích
là hoàn toàn độc lập với mọi sự quan tâm 59

§3: Sự hài lòng đối với cái dễ chịu là gắn liền với sự quan
tâm.....61

§4: Sự hài lòng đối với cái tốt [cũng] gắn liền với sự quan
tâm.....63

§5: So sánh ba phương cách khác nhau [nói trên] của sự hài
lòng.....66

Chú giải dẫn nhập: 1-1.1.1 (§§1-5).....69

Phương diện thứ hai của phán đoán sở thích, tức là, xét về mặt Lượng.....75

§6: Cái đẹp là cái gì được hình dung như đối tượng của
một sự hài lòng phổ biến, độc lập với mọi khái niệm.....
.....75

§7: So sánh cái đẹp với cái dễ chịu và với cái tốt thông qua
đặc điểm trên đây.....76

§8: Trong một phán đoán sở thích, tính phổ biến của sự hài
lòng chỉ được hình dung như là [tính phổ biến] chủ
quan.....78

§9: Nghiên cứu câu hỏi: trong phán đoán về sở thích, tình
cảm vui sướng đi trước hay đến sau sự phán đoán về
đối tượng.....82

Chú giải dẫn nhập 1.1.2 (§§6-9).....87

Phương diện thứ ba của các phán đoán sở thích xét về mặt Tương quan với mục đích được đưa vào xem xét trong các phán đoán ấy.....93

§10: Tính hợp mục đích nói chung	93
§11: Cơ sở duy nhất của phán đoán sở thích là hình thức của tính hợp mục đích của một đối tượng (hay của phương cách biểu tượng về nó).....	94
§12: Phán đoán sở thích dựa trên các cơ sở tiên nghiệm....	95
§13: Phán đoán-sở thích thuần túy là độc lập với sự kích thích và rung động	97
§14: Các ví dụ để giải thích.....	98
§15: Phán đoán sở thích là hoàn toàn độc lập với khái niệm về tính hoàn hảo.....	102
§16: Phán đoán sở thích, qua đó một đối tượng được gọi là đẹp mà lại phục tùng điều kiện của một khái niệm nhất định, là phán đoán sở thích không thuần túy	106
§17: Về lý tưởng của vẻ đẹp.....	109
<i>Chú giải dẫn nhập 1.1.3 (§§10-17)</i>	116

Phương diện thứ tư của phán đoán sở thích, xét về mặt Hình thái của sự hài lòng đối với đối tượng

§18: Tính hình thái của một phán đoán sở thích là gì?	129
§19: Tính tất yếu chủ quan được ta gán cho phán đoán thẩm mỹ là tính tất yếu có-điều kiện	130
§20: Điều kiện cho sự tất yếu do một phán đoán sở thích đề ra là Ý niệm về một “ <i>cảm quan chung</i> ”	131
§21: Có thể có cơ sở để tiên-giả định một “ <i>cảm quan chung</i> ” hay không?.....	132
§22: Tính tất yếu của sự tán đồng phổ biến được suy tưởng trong một phán đoán sở thích là tính tất yếu chủ quan, nhưng được hình dung như là khách quan khi tiên-giả định một “ <i>cảm quan chung</i> ”.	133
Nhận xét chung về Phân tích pháp về cái đẹp	135
<i>Chú giải dẫn nhập 1.1.4 (§§18-22)</i>	140

QUYỂN II: PHÂN TÍCH PHÁP VỀ CÁI CAO CẢ

§23: Bước chuyển từ quan năng phán đoán về cái đẹp sang quan năng phán đoán về cái cao cả.....	147
§24: Phân chia các phương diện nghiên cứu đối với tình cảm về cái cao cả.....	151
A: Cái cao cả theo cách toán học.....	153
§25: Định nghĩa “cái cao cả”	153
§26: Việc lượng định độ lớn của những sự vật trong tự nhiên cần thiết cho Ý niệm về cái cao cả	157
§27: Về [phương diện] Chất của sự hài lòng trong phán đoán về cái cao cả	166
B: Cái cao cả theo cách năng động của Tự nhiên	171
§28: Giới Tự nhiên như một mãnh lực.....	171
§29: Về [phương diện] Hình thái của phán đoán về cái cao cả của Tự nhiên	177
Nhận xét chung về sự trình bày những phán đoán thẩm mỹ phản tư	179
<i>Chú giải dẫn nhập 1.2 (§§23-29)</i>	<i>197</i>
Sự diễn dịch những phán đoán thẩm mỹ thuần túy.....	211
§30: Sự diễn dịch những phán đoán thẩm mỹ về những đối tượng của Tự nhiên không nhắm đến cái được gọi là cao cả ở trong Tự nhiên mà chỉ hướng đến cái đẹp.....	211
§31: Về phương pháp của việc diễn dịch những phán đoán sở thích	213
§32: Đặc điểm thứ nhất của phán đoán sở thích	214
§33: Đặc điểm thứ hai của phán đoán sở thích.....	217
§34: Không thể có một nguyên tắc khách quan nào về sở thích cả	219
§35: Nguyên tắc của sở thích là nguyên tắc chủ quan của năng lực phán đoán nói chung	221
§36: Vấn đề chủ yếu phải giải quyết của một sự diễn dịch những phán đoán sở thích.....	222
§37: Trong một phán đoán sở thích, khẳng định tiên nghiệm về một đối tượng thực ra là gì?	225

§38: [Đi vào việc] diễn dịch những phán đoán sở thích...	226
Nhận xét thêm.....	227
§39: Về tính có thể thông báo được (<i>Mittelbarkeit</i>) của một cảm giác.....	228
§40: Sở thích như là một loại “ <i>sensus communis</i> ” [cảm quan chung].....	230
§41: Về sự quan tâm thường nghiệm đối với cái đẹp.....	235
§42: Về sự quan tâm trí tuệ [luân lý] đối với cái đẹp.....	237
Chú giải dẫn nhập 2 (§§30-42)	244

§43: Về nghệ thuật nói chung.....	259
§44: Về mỹ thuật.....	261
§45: Mỹ thuật là một nghệ thuật, trong chừng mực đồng thời có vẻ như là Tự nhiên.....	263
§46: Mỹ thuật là nghệ thuật của <i>tài năng thiên bẩm</i>	264
§47: Giải thích và xác nhận lý giải trên đây về tài năng thiên bẩm.....	266
§48: Về mối quan hệ của tài năng thiên bẩm với sở thích.....	270
§49: Về các quan năng của tâm thức góp phần tạo nên tài năng thiên bẩm.....	273
§50: Về sự kết hợp giữa sở thích và tài năng thiên bẩm trong những sản phẩm của mỹ thuật.....	282
§51: Phân loại các ngành mỹ thuật.....	283
§52: Về sự phối hợp của nhiều ngành mỹ thuật trong một và cùng một sản phẩm.....	290
§53: So sánh giá trị thẩm mỹ giữa các ngành mỹ thuật với nhau.....	291
§54: Nhận xét thêm.....	298
Chú giải dẫn nhập 3 (§§43-54)	306

CHƯƠNG II: BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ.....321

§55.....	321
§56: Hình dung về <i>ngịch lý</i> (<i>Antinomie</i>) của sở thích.....	322

§57: Giải quyết nghịch lý của sở thích	323
Nhận xét I	327
Nhận xét II	331
§58: Thuyết duy tâm [siêu nghiệm] về tính hợp mục đích của Tự nhiên cũng như của nghệ thuật như là nguyên tắc duy nhất của năng lực phán đoán thẩm mỹ	334
§59: Vẻ đẹp như là biểu trưng của luân lý	341
§60: Phụ lục: <i>Học thuyết về phương pháp</i> [Phương pháp học] về sở thích	347
<i>Chú giải dẫn nhập 4 (§§55-60)</i>	350

PHẦN II:

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN 357

§61: Về tính hợp mục đích khách quan của Tự nhiên	359

CHƯƠNG I: PHÂN TÍCH PHÁP VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN..... 363

§62: Về tính hợp mục đích khách quan đơn thuần có tính hình thức để phân biệt với tính hợp mục đích có tính chất liệu.....	363
§63: Về tính hợp mục đích của Tự nhiên trong quan hệ tương quan [với những sự vật khác], phân biệt với tính hợp mục đích nội tại	369
§64: Về tính cách riêng có của những sự vật xét như những mục đích của Tự nhiên	373
§65: Những sự vật xét như những mục đích-tự nhiên là những thực thể có tổ chức.....	376
§66: Về nguyên tắc để phán đoán về tính hợp mục đích nội tại trong thực thể có tổ chức	381
§67: Về nguyên tắc của việc phán đoán mục đích luận về Tự nhiên nói chung như là hệ thống những mục đích... ..	383

§68: Về nguyên tắc của mục đích luận như là nguyên tắc nội tại của Khoa học tự nhiên.....	387

<i>Chú giải dẫn nhập 5-5.1 (§§62-68).....</i>	<i>392</i>

CHƯƠNG II: BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN.....399

§69: Thế nào là một <i>Nghịch lý (Antinomie)</i> của năng lực phán đoán?.....	399

§70: Trình bày về Nghịch lý này.....	400

§71: Chuẩn bị sơ bộ để giải quyết Nghịch lý trên đây.....	403

§72: Về các Hệ thống khác nhau liên quan đến tính hợp mục đích của Tự nhiên.....	405

§73: Không Hệ thống nào trong số kể trên làm được điều nó hứa hẹn.....	409

§74: Lý do khiến ta không thể xử lý một cách giáo điều đối với khái niệm về “ <i>một Kỹ thuật của Tự nhiên</i> ” là vì: một mục đích tự nhiên là không thể giải thích được.....	413

§75: Khái niệm về một tính hợp mục đích khách quan của Tự nhiên là một nguyên tắc phê phán của lý tính dành cho năng lực phán đoán phản tư.....	416

§76: Nhận xét.....	420

§77: Về đặc điểm riêng có của giác tính con người nhờ đó khái niệm về một mục đích tự nhiên có thể có được cho ta.....	426

§78: Về sự hợp nhất giữa nguyên tắc cơ giới luận phổ quát của vật chất với nguyên tắc mục đích luận trong “ <i>Kỹ thuật của tự nhiên</i> ”.....	433

<i>Chú giải dẫn nhập 6 (§§69-78).....</i>	<i>441</i>

HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN.....445

§79: Phải chăng mục đích luận phải được nghiên cứu như thế nó thuộc về “ <i>học thuyết về Tự nhiên</i> ”?.....	447

§80: Trong việc giải thích một sự vật như là mục đích tự nhiên, ta phải đặt nguyên tắc của cơ giới luận bên dưới nguyên tắc mục đích luận.....	449
§81: Về sự kết hợp cơ giới luận với nguyên tắc mục đích luận trong việc giải thích một mục đích tự nhiên như là sản phẩm tự nhiên.....	454
§82: Về hệ thống mục đích luận trong các quan hệ bên ngoài của những thực thể có tổ chức.....	459
§83: Về “Mục đích tối hậu” (<i>letzter Zweck</i>) của Tự nhiên như là của một hệ thống mục đích luận.....	464
§84: Về “Mục đích-tự thân” (<i>Endzweck</i>) của sự hiện hữu của một thể giới, tức là của bản thân sự Sáng tạo.....	471
§85: Về môn Thần học-vật lý.....	474
§86: Về môn Thần học-đạo đức	481
Nhận xét	485
§87: Về luận cứ luân lý chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế.....	487
§88: Việc giới hạn giá trị hiệu lực của luận cứ chứng minh luân lý	495
Nhận xét	501
§89: Về lợi ích của luận cứ luân lý.....	503
§90: Về phương cách của sự tường thật trong một luận cứ mục đích luận chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế.....	506
§91: Về phương cách của sự tường thật thông qua một lòng tin thực hành	513

NHẬN XÉT CHUNG VỀ MỤC ĐÍCH LUẬN	524

<i>Chú giải dẫn nhập 7 (§§79-91)</i>	<i>538</i>

(HẾT)

Bảng chỉ mục tên riêng.....	545
Bảng chỉ mục vấn đề và nội dung thuật ngữ	547
Thư mục chọn lọc.....	565

MÁY LỜI GIỚI THIỆU VÀ LƯU Ý CỦA NGƯỜI DỊCH

***PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN:
“VIÊN ĐÁ ĐỈNH VÒM” CỦA TÒA NHÀ
TRIẾT HỌC KANT.***

- I. Dịch và chú giải *Phê phán năng lực phán đoán* (viết tắt: PPNLPĐ)
- II. Chức năng hệ thống của PPNLPĐ như là cầu nối giữa lý tính lý thuyết và lý tính thực hành: “năng lực phán đoán phản tư” và “tính hợp mục đích”.
- III. Chức năng nghiên cứu của PPNLPĐ về hai lĩnh vực mới mẻ:
 - Mỹ học và
 - Mục đích luận về Tự nhiên.

*“Tình rộng quá, đời không biên giới nữa”
(Huy Cận)¹.*

*“Cuộc đời ta là vô tận;
tâm nhìn của ta là không biên giới”
(Ludwig Wittgenstein)¹.*

I.

Dịch và chú giải *Phê phán năng lực phán đoán*

1. *Phê phán năng lực phán đoán* là quyển *Phê phán* thứ ba và, như Kant nói trong Lời Tựa của lần xuất bản thứ nhất, “với công trình này, tôi đã hoàn tất được toàn bộ công cuộc *Phê phán* của mình”

¹ - Huy Cận: “Tình tự”, *Lửa thiêng*.

- Ludwig Wittgenstein: *Luận văn Logic-triết học/Tractatus Logico-Philosophicus*, câu 6.4311.

(tr. BX). Hai quyển trước là *Phê phán lý tính thuần túy* (1781, 1787) nhằm trả lời câu hỏi: “Tôi có thể biết gì?” và *Phê phán lý tính thực hành* (1788) trả lời câu hỏi: “Tôi phải làm gì?”². Câu hỏi thứ ba “Tôi có thể hy vọng gì?” được Kant dành cho các bài viết và công trình nghiên cứu tương đối ngắn về triết học lịch sử và triết học tôn giáo³. Quyển *Phê phán năng lực phán đoán* này là câu nối cho cả ba câu hỏi trên, và, như ta sẽ đề cập ở các phần sau, hầu như tiếp cận và tìm cách trả lời cho câu hỏi thứ tư, bao trùm cả ba câu hỏi trên do chính Kant đặt ra: “Con người là gì?”⁴ bằng cách gợi lên vấn đề mới: tôi có thể *cảm nhận* và *suy tư* tương như thế nào về bản thân mình và về thế giới chung quanh?

PPNLPD có ba ấn bản: lần thứ nhất năm 1790 (gọi là bản A) in vội vã nên có nhiều sai sót, nhất là nhiều lỗi chính tả khiến Kant rất bực mình (“Không có quyển nào trong các quyển *Phê phán* của Kant được in một cách thảm hại như lần xuất bản thứ nhất này”⁵). Lần xuất bản thứ ba năm 1799 (bản C) được in cẩn trọng hơn nhiều, nhưng lại “không có dấu hiệu nào cho thấy Kant có tham gia

² Xem: - I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004

- I. Kant, *Phê phán lý tính thực hành* (cùng với: *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*), cùng một người dịch và chú giải. NXB Tri thức, sắp xuất bản.

³ Xem: I. Kant: - Các bài viết ngắn về triết học lịch sử; trong đó quan trọng nhất là: “Ý tưởng về một bộ môn lịch sử phổ quát dưới quan điểm hoàn vũ” (1784); “Phòng đoán về khởi đầu của lịch sử con người” (1786) và “Cuộc tranh cãi giữa các phân khoa” (1798)...

- “Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần” (1793).

⁴ Kant nêu ba câu hỏi đầu tiên nói trên trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (B832-833). Rồi trong *Lógica học* (1800), – còn gọi là *Lógica học Jäsche*, do Kant yêu cầu môn đệ là G. B. Jäsche tập hợp các bài giảng về Lógica học của ông thành một tập –, Kant thêm vào câu hỏi thứ tư: “Con người là gì?” (*Lógica học*, A25) và viết: “Siêu hình học trả lời câu hỏi thứ nhất; Luân lý trả lời câu hỏi thứ hai; Tôn giáo trả lời câu hỏi thứ ba, và Nhân học trả lời câu hỏi thứ tư. Nhưng, về căn bản, ta có thể quy tất cả về cho môn Nhân học vì cả ba câu hỏi đầu tiên đều liên hệ đến câu hỏi sau cùng”. Tuy nhiên, cần lưu ý rằng môn Nhân học (Anthropologie) nói ở đây không phải là môn Nhân loại học thường nghiệm (như của L. Feuerbach sau này) mà là siêu nghiệm, như là điều kiện khả thể cho việc con người tự nhận biết chính mình, thiết yếu gắn liền với ba quyển *Phê phán*.

⁵ Benno Erdmann trong khi ấn hành quyển *Phê phán* thứ ba (1880, XL) (dẫn theo Heiner F. Klemme, *Lời giới thiệu* cho bản Meiner, XCV).

vào quá trình sửa chữa và in ấn”⁶, do đó, ấn bản lần thứ hai năm 1793 (gọi là bản B) là bản được đích thân Kant sửa chữa, bổ sung và xác định là bản chính thức (“autorisiert”) ⁷. Giới nghiên cứu về Kant đều thường dùng bản B này làm căn cứ để trích dẫn hay phiên dịch, vì thế bản dịch này cũng dựa trên bản B (NXB Felix Meiner, Hamburg 2001) nói trên theo thông lệ. Số trang trên lề trái mỗi trang gồm: số trang của nguyên bản B (vd: B100 = trang 100 trong bản B) và số trang trong ngoặc vuông [] là từ *Tập hợp tác phẩm Kant* của Ấn bản Viện Hàn Lâm khoa học Phổ, tập V (gọi tắt là ấn bản Hàn Lâm/Akademie- Ausgabe hay AA). Cả hai cách đánh số trang đều có giá trị như nhau trong việc trích dẫn tác phẩm này theo thói quen của giới nghiên cứu.

Ngoài Lời Tựa và Lời dẫn nhập khá dài và quan trọng ở đầu sách, Kant còn viết một Lời dẫn nhập lần thứ nhất (Erste Einleitung) rất dài, nhưng ông bỏ, không dùng. Trong “bản sao” nguyên tác của J. C. Kiesewetter – người phụ trách in ấn bản lần thứ nhất – đã bị thất lạc, người ta chỉ còn tìm lại được Lời dẫn nhập này và đã công bố (NXB Felix Meiner, Hamburg, 1990, 86 trang). Bản dịch này của chúng tôi chưa bao gồm Lời dẫn nhập lần thứ nhất này và hy vọng sẽ có dịp bổ sung trong lần tái bản sau, nếu bản dịch này có được may mắn đó.

Cũng như khi dịch hai quyền Phê phán còn lại, chúng tôi cố gắng theo sát nguyên bản, nhưng ở nhiều chỗ cũng buộc lòng phải chấm câu lại (dấu |), vì văn Kant vốn nặng nề, phức tạp thì trong quyền này, càng “dây cà dây muống” với không ít câu dài hơn 20 dòng!⁸.

⁶ Heiner F. Klemme: Lời giới thiệu cho bản Meiner, XCV.

⁷ Kant bày tỏ sự hài lòng với Ấn bản B trong thư gửi cho nhà ấn hành như sau: “Tôi hết sức cảm ơn ông về việc in ấn tuyệt vời và về sự chính xác của ấn bản này và rất mong còn nhiều dịp được hợp tác với một người như ông” (AAXI 397, dẫn theo Heiner F. Klemme, Lời giới thiệu cho bản Meiner, XXXI).

⁸ Giai thoại: lâu ngày gặp lại bạn học thuở ấu thơ nay đã là một thương nhân giàu có, Kant hỏi: “anh bạn buôn bán thế có thì giờ đọc sách tôi không”. Người bạn trả lời: “Có, anh là triết gia nổi tiếng, ai lại không đọc, chỉ có điều tôi thiếu ngón tay!”. Kant không hiểu. Ông bạn giải thích: “Câu văn anh dài quá; tôi thường phải dùng cả năm ngón tay để “chấm câu”, nhưng có khi không đủ, nên chỉ có thể hiểu lờ mờ!”. (K. F. Zelter kể lại câu chuyện giữa mình với Kant cho thi hào Goethe. Xem Volker Gerhardt, *Kant zum Vergnügen/Chuyện vui về Kant*, Stuttgart, 2004, tr. 146-147).

Kant lại có “tật” hay lặp đi lặp lại (có lẽ vì ông là “triết gia-nhà giáo” nên thường e học trò quên bài!), nhưng tới khi ta bắt đầu thấy hơi ngán ngẩm thì ông đột ngột nêu thêm một ý mới, mở ra một bình diện hay một viễn tượng khác như muốn thử thách lòng kiên nhẫn và sự tĩnh tâm của người đọc. Vì thế, để phần nào đáp ứng nhu cầu “nhanh gọn” của đông đảo người đọc ngày nay, phần Chú giải dẫn nhập của người dịch ở cuối mỗi tiết lớn hay mỗi chương cố gắng tóm tắt đại ý, giải thích các chỗ khó hiểu và sắp xếp lại các bước lập luận của Kant để bạn đọc dễ theo dõi. (Riêng đối với Lời Tựa và Lời dẫn nhập, chúng tôi cố tóm tắt ý chính trong mấy lời giới thiệu này nên sẽ không có phần chú giải riêng, để khỏi quá rườm rà). Tuy nhiên, đọc Chú giải dẫn nhập không thay thế được cho việc tìm hiểu bản thân văn bản, cũng như cầm tấm bản đồ sơ sài trong tay khác xa với việc tự mình nhận nha ngắm nhìn và thưởng thức phong cảnh trong một “trò chơi tự do và lâu bền” như Kant nói (B73)!

Với bản dịch này, bắt chước cách nói của Kant, chúng tôi cũng đã “hoàn tất” công việc dịch và chú giải ba quyển Phê phán của ông! Nhưng, vẫn còn “nợ” ông rất nhiều, ít ra là các tác phẩm về triết học lịch sử và triết học tôn giáo nói trên đây; đó là chưa kể đến phần Học thuyết (Doktrin) đồ sộ – đến sau phần Phê phán – (*Các cơ sở đầu tiên của Siêu hình học về khoa học tự nhiên và Siêu hình học về đức lý* gồm học thuyết về pháp quyền và học thuyết về đức hạnh) v.v... “Gánh nặng, đường xa, trời chiều, bạn ít”, không biết có còn đủ sức để theo đuổi ông đến đâu!

II.

Chức năng hệ thống của PPNLPĐ như là cầu nối giữa lý tính lý thuyết và lý tính thực hành: “năng lực phán đoán phản tư” và “tính hợp mục đích”

2. Tại sao lại cần có quyền Phê phán thứ ba?

Ta biết rằng với Kant, triết học chia làm hai phần chính: triết học lý thuyết và triết học thực hành (bao gồm đạo đức học và cả triết học về pháp quyền, về lịch sử và về tôn giáo). Trong khi triết học lý thuyết nghiên cứu việc ban bố quy luật cho Tự nhiên bởi các khái niệm thuần túy (các phạm trù) của *giác tính* trong phạm vi kinh nghiệm, thì triết học thực hành nghiên cứu việc ban bố quy luật bởi các khái niệm về Tự do của lý tính thuần túy, và, trong lĩnh vực luân lý và pháp quyền, lý tính còn có thể tự ban bố quy luật cho chính mình. Nói cách khác, sự phân biệt triết học lý thuyết và triết học thực hành thực chất là sự phân biệt về phạm vi hoạt động lẫn phạm vi hiệu lực giữa *giác tính* và *lý tính*. Thế nhưng, hai lĩnh vực: Tự nhiên và Tự do, thế giới cảm tính (hiện tượng) và thế giới luân lý (khả niệm) tuy cách xa nhau “một trời một vực” nhưng không thể để cho chúng đứng cô lập, phân lìa, vì lẽ: nhiệm vụ hay sứ mệnh của Tự do là phải tự thể hiện ở trong thế giới cảm tính; và tâm thức con người (con người là một thể thống nhất!) luôn khao khát và có nhu cầu vươn tới sự thống nhất ấy. Con người luôn tự hỏi: cái Đàng Là và cái Phải Là, Tự nhiên và Tự do rút cục được nối kết lại với nhau như thế nào? Lấy gì đảm bảo rằng những gì đề ra cho ta như là nghĩa vụ trong lĩnh vực luân lý, pháp quyền, chính trị và lịch sử lại có thể khả hữu và được thực hiện ở trong thế giới hiện thực? Ta thấy ở đây *động cơ trung tâm* của toàn bộ “triết học cổ điển Đức” là nỗ lực hợp nhất cái đã bị phân đôi. Hai lĩnh vực (bị “tha hóa”, tức trở thành xa lạ với nhau) là Tự nhiên và Tự do, cảm năng (thụ động) và tính tự khởi, nhận thức và hành động phải đi tới một sự “hòa giải”. Kant có công gọi ra vấn đề lớn lao ấy, nhưng, khác với những người đi sau (nhất là Hegel với mô hình “hòa giải

hiện thực”⁹) ông có cách giải quyết riêng của mình mà ngày nay – tạm đủ khoảng cách về thời gian và trải nghiệm – tỏ ra tinh tế và tinh táo, vì, về cơ bản, khiêm tốn hơn nhiều. Ông sẽ cho thấy: ta không thể có một câu trả lời tiên nghiệm cho sự hợp nhất ấy, vì lý tính của ta là hữu hạn. Ta không có được thể đứng tuyệt đối của Thượng đế để từ đó cho thấy cái bị phân biệt sẽ được hòa giải, thống nhất trong một nhất thể cao hơn. Chính trong tình thế ấy, Phê phán năng lực phán đoán mới là “phương tiện nối kết hai bộ phận của triết học thành một toàn bộ” (BXX), như là sự kết thúc của công cuộc Phê phán nói chung, vì *chỉ có bản thân ta* mới “tìm ra được” cái nối kết ấy *cho ta*, nghĩa là phải đi tìm yếu tố nối kết ấy ở trong sự “phản tư” vừa hữu hạn vừa “thăng hoa” của chính mình.

Vì thế, để vượt qua hố thẳm giữa hai thế giới, cần tìm ra một nhịp cầu *trung giới*. Kant tin rằng mình đã tìm ra được nhịp cầu ấy ở trong quan năng được ông gọi là: *năng lực phán đoán phản tư*. Và điều này giải thích tại sao Kant cần đến *ba* quyền Phê phán để đặt nền tảng cho hệ thống triết học gồm *hai* bộ phận.

3. Năng lực phán đoán phản tư là gì?

Kant hầu như dành hết Lời dẫn nhập (BXI-LVII) để minh giải ý nghĩa và chức năng của năng lực phán đoán như là một “phương tiện nối kết hai bộ phận của triết học thành một toàn bộ” (BXX). Năng lực phán đoán *nói chung* – như đã đề cập trong *Phê phán lý tính thuần túy* – nay được định nghĩa lại một lần nữa như là “quan năng suy tưởng cái đặc thù như là được thấu gồm ở dưới cái phổ biến” (BXXVI). Bản thân năng lực phán đoán cũng là một quan năng tư duy bên cạnh giác tính (như là quan năng của những quy tắc) và lý tính (như là quan năng của những nguyên tắc). Nhưng, khác với giác tính và lý tính, đặc điểm riêng của năng lực phán đoán – như là quan năng *áp dụng* các quy tắc ấy – lại không bị giới hạn bởi quy tắc nào cả. Nó là một quan năng “mở”, vì ta không thể đưa việc nó quyết định xem cái gì đó có thuộc về một quy tắc nhất định nào đó hay không vào dưới một quy tắc! Nếu làm thế, ta lại

⁹ Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học 2006; nhất là “Lời Tựa” và chú giải của người dịch.

cần một quy tắc cho việc áp dụng quy tắc và cứ như thế đến vô tận (PPLTTT, B172). Vì thiếu quy tắc, nên Kant bảo rằng năng lực phán đoán “là một năng khiếu đặc biệt do tập luyện mà thành thạo chứ không thể truyền dạy được”. Nó là “từ lòng mẹ sinh ra” và nếu thiếu, không một trường học nào có thể bù đắp được (B172), và do đó “thiếu óc phán đoán thường gọi là sự ngu muội và ta không thể tìm phương thuốc chữa trị” (nt, chú thích 1). Việc sử dụng lý tính về mặt lý thuyết lẫn thực hành đều cần đến năng lực phán đoán (để xác định trường hợp nào thuộc về quy tắc hay nguyên tắc nào) càng cho thấy rõ *tính hữu hạn* của lý tính con người: kết quả sử dụng lý tính là bấp bênh, không lường trước được (quy tắc hay nguyên tắc đúng nhưng có thể bị áp dụng sai), trong khi đó, một lý tính tuyệt đối, vô hạn (của thần linh) ắt không vấp phải trở ngại này. Tầm quan trọng đặc biệt như thế của năng lực phán đoán đã khiến Kant thấy cần dành riêng một công trình nghiên cứu cho nó với tư cách một quan năng *độc lập*, mặc dù đã đề cập đến việc sử dụng nó trong hai phạm vi lý thuyết và thực hành trong hai quyển Phê phán trước đây. Bây giờ, đi sâu vào việc nghiên cứu năng lực phán đoán, Kant phân biệt rõ hai hình thức của nó: năng lực phán đoán xác định và năng lực phán đoán phản tư:

- “*năng lực phán đoán xác định*” thâm gồm cái đặc thù vào dưới một cái phổ biến *đã được mang lại*, tức dưới một quy tắc, một quy luật nhất định của Tự nhiên hay của Tự do để có được một nhận thức (khoa học hay luân lý).
- ngược lại, “*năng lực phán đoán phản tư*” phải đi tìm một cái phổ biến cho cái đặc thù nhất định. Ta ở trong năng lực phán đoán thứ hai này khi ta không áp dụng một quy tắc phổ biến của giác tính hay lý tính cho một trường hợp cụ thể, cá biệt nữa mà nhìn vào mối quan hệ *tổng thể* giữa Tự nhiên và Tự do trong một hệ thống triết học toàn bộ. Nói khác đi, trước hết, ta cần phải đưa toàn bộ nhận thức về Tự nhiên vào một sự nối kết tổng thể, bây giờ ta mới có thể đặt câu hỏi liệu vương quốc của Tự nhiên xét như cái toàn bộ có “ăn nhịp” với vương quốc của Tự do hay không. Như đã nói, trong cả hai trường hợp, vấn đề là tùy thuộc *nơi ta đề đi tìm* và *tìm ra* cái yếu tố trung giới, nối kết hai bộ phận tách rời ấy ở trong *sự phản tư* của chính mình.

Vậy, cái phổ biến *chưa được mang lại* ấy là cái gì và, quan trọng hơn nữa đối với Kant, là làm sao chứng minh rằng nó có tính phổ biến (có giá trị hiệu lực cho mọi người) và tiên nghiệm (độc lập với mọi kinh nghiệm). Theo cách nói quen thuộc của Kant, ở đây cần tiến hành một “sự phê phán siêu nghiệm” về sự nối kết giữa hai bộ phận khác nhau tận nền tảng: cái đặc thù được mang lại từ cảm năng với cái phổ biến chưa được mang lại và phải do tính tự khởi của năng lực phán đoán tìm ra. Nói cách khác, trong việc sử dụng năng lực phán đoán phản tư này, phải chăng cũng có *các nguyên tắc tiên nghiệm* làm cơ sở?

Đặt vấn đề một cách khác, ta thấy: giác tính quan hệ với nhận thức về Tự nhiên; và, thông qua các phạm trù tiên nghiệm của mình, “đề ra” quy luật cho giới Tự nhiên, tức làm cho nhận thức có giá trị khách quan. Trong khi đó, lý tính, thông qua sự Tự do, quan hệ với sự quy định của quan năng ham muốn hay quan năng ý chí của ta để “đề ra” quy luật luân lý thực hành. Năng lực phán đoán *xác định* làm nhiệm vụ cầu nối để thu gom các đối tượng của Tự nhiên hay luân lý vào dưới các quy luật của giác tính và lý tính. Cả ba quan năng này, trong chức năng *xác định*, đều có tính “*cấu tạo*” (*konstitutiv*), tức tạo nên nhận thức trong việc sử dụng các quan năng nhận thức của ta. Nhưng, còn một lĩnh vực quan trọng nhưng nằm ngoài phạm vi hay thẩm quyền của ba quan năng nói trên (giác tính, lý tính, năng lực phán đoán xác định), đó là *tình cảm* của ta về sự vui sướng hay không vui sướng, một lĩnh vực đơn thuần có tính chủ quan. Đó chính là lĩnh vực của năng lực phán đoán phản tư (phản tư hay phản thân là quay về với những xúc cảm chủ quan). Ở đây, giác tính bất lực, vì tình cảm không phải là một phạm trù của giác tính cũng như không thể được các phạm trù “niệm thức hóa”. Lý tính cũng không có thẩm quyền ở đây, vì lý tính – trong khi quy định quan năng ý chí của ta – cũng phải dựa vào các khái niệm như khái niệm về sự Thiện chứ không phải dựa vào tình cảm. Và vì lẽ Tự nhiên và Tự do là hai lĩnh vực duy nhất trong đó ta sử dụng các quan năng nhận thức của mình (giác tính, lý tính, năng lực phán đoán xác định) một cách “*cấu tạo*”, nên, như ta sẽ thấy rõ hơn sau này, nguyên tắc tiên nghiệm của năng lực phán đoán *phản tư* chỉ có thể được sử dụng một cách “*điều hành*” (*regulativ*), tức chỉ để “định hướng” mà thôi.

Chìa khóa để tìm ra nguyên tắc tiên nghiệm (mà Kant sẽ phải chứng minh) của năng lực phán đoán phản tư chính là khái niệm “mục đích” (*Zweck*) và *tính hợp mục đích* (*Zweckmäßigkeit*). Tính hợp mục đích cũng đồng thời là khả năng đặc thù của năng lực phán đoán phản tư vì nó gắn bó mật thiết với lĩnh vực tình cảm, vui sướng và không vui sướng và giữ vai trò cầu nối giữa Tự nhiên và Tự do.

4. Tại sao Kant lại bàn về tính hợp mục đích (và việc nghiên cứu về nó là Mục đích luận/Teleologie)?

Ta biết rằng từ sau Aristotle, tư duy mục đích luận – tức tư duy hướng theo các mục đích (Hy Lạp: *tele*) nội tại ở trong sự vật – ngự trị mạnh mẽ trên triết học Tây phương. Nhưng, đến thời cận đại, tư duy ấy bắt đầu bị tư duy nhân quả (“cơ giới”) đẩy lùi, và mục đích luận cổ truyền bị F. Bacon mĩa mai là một “cô gái đồng trinh được ban phước lành nhưng chẳng... đẻ đẻ được gì cả”! Tới thời Kant thì tư duy nhân quả (cơ giới) đã giành được những thắng lợi rực rỡ, thể hiện trong triết học của Hobbes và các nhà triết học Khai sáng Pháp, trong vật lý học của Galilei và Newton, cũng như trong môn sinh học. Người bảo vệ cực đoan nhất cho “chủ nghĩa cơ giới” là J. O. de la Mettrie, nhà y học và triết học Pháp, với tác phẩm đầy tính khiêu khích: “L’homme machine” (1748)/“Con người-một cỗ máy”. Thế thì tại sao Kant lại xem trọng “tính hợp mục đích” và dành cho “Mục đích luận” một vị trí đáng kể trong triết học của mình? Một mặt, ông không hoàn toàn thuộc về phái “chống-Aristotle” để sẵn sàng loại bỏ hết tất cả những gì liên quan đến tư duy mục đích luận ra khỏi triết học và khoa học. Song, mặt khác, các yếu tố mục đích luận cũng không phải là tàn dư của thời kỳ tiền-phê phán chưa được Kant trút bỏ hết được. Trái lại, Kant tiếp thu và cải tạo hoàn toàn khái niệm mục đích và mục đích luận; giải quyết nó một cách triệt để về mặt triết học bằng cách *chủ thể hóa* nó, tức xem nó hoàn toàn có tính chủ quan, thuộc về nhu cầu định hướng (regulativ) của tư duy chứ không phải là thuộc tính khách quan của đối tượng hay của Tự nhiên nói chung theo kiểu Aristotle hay theo tinh thần của một môn thần học-vật lý (rồi chính Hegel sau này, cũng muốn giải quyết một cách triệt để về triết học, đã

khôi phục trở lại tính hợp mục đích nội tại, khách quan, ngược hẳn với chủ trương của Kant mà ta không bàn ở đây).

Mục đích luận “đã được cải tạo” bàn bạc trong tất cả các tác phẩm chính yếu của Kant: trong *Phê phán lý tính thuần túy*, đó là học thuyết về các *Ý niệm điều hành* phục vụ như là định hướng *chủ quan* cho mục đích của lý tính là hướng đến một nhận thức hoàn chỉnh, trọn vẹn tuyệt đối. Trong *Phê phán lý tính thực hành*, Ý niệm mục đích luận (chủ quan) về một sự thống nhất giữa hạnh phúc và sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc là nền tảng cho các định đề của lý tính thực hành. Trong triết học lịch sử và pháp quyền, đó là Ý niệm về một mục đích tối hậu (hay “ý nghĩa”) của lịch sử thế giới ở trong sự “hòa bình vĩnh cửu”. Bây giờ, trong *Phê phán năng lực phán đoán*, Kant mới thực sự tập trung bàn về vấn đề này một cách chuyên biệt.

Trở lại với tính hợp mục đích như là nguyên tắc tiên nghiệm của năng lực phán đoán phản tư, ta thấy: mỗi khi ta khẳng định một điều gì đó là hợp mục đích hay có tính mục đích, tức là ta xem hiện tượng ấy như là một cái toàn bộ và gán cho cái toàn bộ ấy một mục đích. Trong khi các hiện tượng là những gì có thể xác định được một cách thường nghiệm (tức tạo nên cái đặc thù được mang lại, vd: tôi thấy anh A lái xe ra Vũng Tàu), thì việc xem đó là một cái toàn bộ có mục đích lại không bắt nguồn từ kinh nghiệm (tôi không thể “thấy” được mục đích ra Vũng Tàu để tắm biển của anh A). Vậy tính toàn bộ hợp mục đích chính là cái phổ biến không được mang lại mà năng lực phán đoán phải tự tìm lấy hay phát hiện ra từ sự tự khởi của chính mình. Nói khác đi, trong các phán đoán về mục đích, dữ kiện cảm tính – tức Tự nhiên – hợp nhất với sự thiết định tự khởi – tức Tự do – thành một thể thống nhất.

Thể thống nhất hay nhất thể này có thể có nhiều hình thức khác nhau. Dựa theo hai cặp khái niệm phản tư là hình thức/chất liệu và chủ quan/khách quan, Kant phân biệt thành bốn hình thức, trong đó hai hình thức sau cùng được bàn kỹ trong quyển này:

1. **tính hợp mục đích khách quan nhưng đơn thuần hình thức**: đó là trường hợp ta có thể nhận ra tính hợp mục đích trong các hình thể hình học nhưng không thể khẳng định một

mục đích nhất định nào cho chúng cả. Chu vi của một hình tròn cách đều tâm của nó tỏ ra rất cân xứng và “hợp mục đích” một cách khách quan cho nhiều mục đích của ta, nhưng rõ ràng tính hợp mục đích ấy không ở trong bản thân các hình thể hình học mà chỉ ở trong tư duy toán học, tức thuần túy trí tuệ (xem: §62).

2. **tính hợp mục đích chủ quan nhưng có tính chất liệu:** nơi những hành vi của con người hướng đến một mục đích nhất định. Kant không cần bàn nhiều nữa vì sau khi đã nghiên cứu chúng cặn kẽ ở trong Đạo đức học (*Phê phán lý tính thực hành*), chúng không còn đặt ra vấn đề gì mới. Vậy, chỉ còn hai tính hợp mục đích cần đi sâu nghiên cứu:

3. **tính hợp mục đích chủ quan nhưng đơn thuần hình thức** (không liên quan *trực tiếp* đến sự vật đang hiện hữu): đó là phạm vi của phán đoán thẩm mỹ. Và

4. **tính hợp mục đích khách quan** (độc lập với tình cảm và mong muốn của chủ thể) và *chất liệu* (có quan hệ thực sự với những sự vật đang hiện hữu); đó là lĩnh vực độc đáo của sinh thể hữu cơ và phương thức tồn tại như là sự sống của chúng: đối tượng của môn sinh học. Kant dành phần I của tác phẩm để bàn về điểm 3 và phần II để bàn về điểm 4.

Ngoài ra, trong Lời dẫn nhập (mục V, tr. BXXIX và tiếp), Kant còn phát triển thêm một nguyên tắc siêu nghiệm nữa của năng lực phán đoán, đó là nguyên tắc về tính hợp mục đích *hình thức* của giới Tự nhiên *xét như một toàn bộ*. Với nguyên tắc này, ông thực sự tạo ra *một bước ngoặt có tính phê phán* về tư duy mục đích luận phổ quát đối với *toàn bộ* giới Tự nhiên.

Aristotle, Thomas Aquino và truyền thống tư duy kéo dài đến tận thời cận đại có lý khi xem không chỉ những sinh thể hữu cơ mà *toàn bộ* giới tự nhiên đều có tính hợp mục đích. Nhưng theo Kant, họ đã không có lý khi cho rằng *bản thân* giới Tự nhiên là có tính hợp mục đích. Với Kant, tính hợp mục đích *hình thức* của *toàn bộ* Tự nhiên sở dĩ có giá trị phổ quát chỉ là theo nghĩa:

- không gì khác hơn là một tính hợp quy tắc mà bất kỳ nhà nghiên cứu nào cũng *hy vọng* tìm thấy được ở trong Tự nhiên, khi họ muốn *đi tìm* những điểm chung, những lý thuyết bao quát trong vô số những quy luật thường nghiệm và trong tính đa tạp hầu như vô tận của những quá trình tự nhiên;
- tính hợp mục đích được quy về cho tính hợp quy tắc này *không* có cơ sở khách quan mà chỉ có cơ sở chủ quan, mặc dù siêu nghiệm. Tính hợp mục đích phổ quát của Tự nhiên không gì khác hơn là *chân trời hy vọng* do năng lực phán đoán phác họa một cách tiên nghiệm để được nhìn thấy Tự nhiên như là được cấu trúc hóa chứ không phải như là một mớ hỗn mang. Một sự kỳ vọng hay chờ đợi như thế không nhờ kinh nghiệm mà có được, trái lại là tiên-giả định chủ quan một cách tiên nghiệm cho bất kỳ kinh nghiệm nào về Tự nhiên và độc lập với việc bản thân kinh nghiệm là do nguyên tắc nhân quả cơ giới hướng dẫn.

Theo Kant, ta có *quyền* chính đáng để hy vọng tìm được tính hợp quy tắc và sự nối kết có hệ thống ở trong Tự nhiên, vì chỉ với tiên-giả định được *mặc nhiên* thừa nhận một cách tiên nghiệm ấy, ta mới có thể đi tìm một nhận thức khách quan về Tự nhiên. Nguồn gốc của sự hy vọng này là ở trong năng lực phán đoán phản tư thuần túy và thể hiện ra trong các nguyên tắc có tính phương pháp luận được những nhà khoa học tự nhiên sẵn sàng lấy làm kim chỉ nam, vd: “giới Tự nhiên đi theo con đường ngắn nhất”, hay “tính đa tạp rất lớn trong những định luật thường nghiệm luôn hướng về sự thống nhất của một số ít các nguyên tắc” v.v... (BXXXI).

Tóm lại, khoa học tự nhiên, từ thời cận đại, không còn sử dụng khái niệm “mục đích khách quan” ở trong bản thân sự vật theo mô hình Aristotle nữa mà hoàn toàn vận hành theo sơ đồ nhân-quả để trả lời câu hỏi: “*tại sao*”. Thế nhưng, câu hỏi: “*để làm gì*” – không chỉ đối với một dạng tồn tại đặc biệt là những sinh thể hữu cơ (đối tượng của sinh học) mà cả cho sự thống nhất của Tự nhiên như một toàn bộ và cho sự nối kết khả hữu giữa Tự nhiên và Tự do – vẫn còn đó và cần phải được giải quyết. Phương cách duy nhất còn lại để ta trả lời câu hỏi này chỉ có thể là việc sử dụng năng lực phán

đoán phản tư mà thôi. Trong trường hợp đó, nguyên tắc về tính hợp mục đích không phải là nguyên tắc của Tự nhiên mà chỉ là của sự phản tư của ta về Tự nhiên (BXXXVII). Khái niệm mục đích không phải là khái niệm thường nghiệm, cũng không phải là khái niệm thuần túy (phạm trù) của giác tính, còn khái niệm mục đích của lý tính thì chỉ được đặt ra cho hành vi của ta thôi, tức chỉ liên quan đến cái Phải là chứ không liên quan đến tồn tại. Do đó, theo Kant, nguyên tắc về tính hợp mục đích hình thức là một nguyên tắc *siêu nghiệm* của năng lực phán đoán (BXXIX), tức là điều kiện khả thể giúp ta nhận định về Tự nhiên và về sự thống nhất giữa Tự nhiên và Tự do khi mọi phương tiện của nhận thức giác tính đều bất lực.

5. Thế nhưng, tính hợp mục đích có liên quan gì đến *tình cảm vui sướng và không vui sướng*, lĩnh vực đích thực của năng lực phán đoán phản tư? Điều này cũng dễ hiểu khi ta nhìn vào *hai* cách sử dụng năng lực phán đoán này: sử dụng thẩm mỹ và sử dụng thuần túy logic:

- khi phán đoán *thẩm mỹ* về một đối tượng, ta chỉ hướng đến cái gì đơn thuần chủ quan đối với một biểu tượng được cho, tức hướng đến tình cảm vui sướng hay không vui sướng của ta. Đó là điều rõ ràng, bởi theo Kant, một tình cảm vui sướng được “đánh thức” hay được “khơi dậy”, khi trí tưởng tượng và giác tính – thông qua đối tượng được mang lại – “được đặt vào một sự hài hòa không có chủ đích” (BXLIV). Sự vui sướng thẩm mỹ – kết quả của “trò chơi tương tác” giữa các quan năng nhận thức nói trên của ta – là một “tình cảm vui sướng của sự phản tư”, vì cái đẹp làm cho tâm thức ta thích thú và ta muốn được ở lâu trong trạng thái ấy. Và cũng bởi tình cảm thẩm mỹ dựa trên tính hợp mục đích của một biểu tượng được cho đối với năng lực phán đoán phản tư, nên ta cũng có thể phán đoán về tình cảm này với tính tất yếu phổ quát, mặc dù bản thân tình cảm này là thuần túy chủ quan.

Trong cách sử dụng thẩm mỹ, năng lực phán đoán phản tư tuyên bố thẩm quyền ban bố quy luật ở trong lĩnh vực tình cảm vui sướng và không vui sướng, điều mà, như đã nói, giác tính lẫn lý tính đều không có thẩm quyền. Như thế, với năng lực phán đoán phản tư, tuy Kant đặt việc thẩm định giá trị

thẩm mỹ trên một cơ sở “nhận thức” (kognitiv) nào đó (sự hài hòa giữa giác tính và trí tưởng tượng), nhưng không phải vì thế mà thủ tiêu sự đối lập nền tảng trong triết học của ông giữa cảm năng và giác tính. Phán đoán thẩm mỹ (còn gọi là phán đoán sở thích thuần túy) dựa vào các tiền đề nhận thức nhưng bản thân nó là sự diễn tả một tình cảm vui sướng hay không vui sướng khi năng lực phán đoán phản tư xem một biểu tượng hay một hình dung nào đó là “hợp mục đích” đối với các quan năng nhận thức của ta¹⁰.

- Năng lực phán đoán phản tư được sử dụng một cách đơn thuần *lógic* thì quan hệ với những định luật tự nhiên thường nghiệm (cái đặc thù được mang lại) nhằm hình dung sự thống nhất của chúng dựa theo nguyên tắc về “tính hợp mục đích của Tự nhiên trong tính đa tạp của nó” (BXXVI). Nhưng, vì lẽ khái niệm mục đích không phải là một phạm trù của giác tính, nên các phán đoán như thế của ta về tính hợp mục đích của Tự nhiên (“*như thể* có một Giác tính hay Trí tuệ tối cao nào đó – khác về chất với giác tính của ta – đã an bài ra như thế” v.v...) là hoàn toàn không có tính “cấu tạo” nên nhận thức khách quan mà chỉ có tính “điều hành” cho ta thôi. Giới Tự nhiên vẫn tồn tại mà không cần đến việc ta phán đoán nó là “hợp mục đích” hay không. Khi “năng lực phán đoán *xác định*” có thể thu gom những hình thức của Tự nhiên vào

¹⁰ Để hiểu chính xác, ta cần nhớ rằng khái niệm “*tình cảm*” được Kant dùng ở đây chỉ mới hình thành vào đầu thế kỷ XVIII. “*Tình cảm*” khác với “*cảm giác*”, “*xúc cảm*” ở chỗ nó không được trực tiếp tạo ra từ sự tri giác nội tại hay ngoại tại mà là một *phương thức phản ứng* của ý thức trước những tri giác, kinh nghiệm hay thậm chí trước những kích động của ý chí hay của tư tưởng: *tình cảm* (Gefühl) là *xúc cảm* (Emotion) *cấp hai*. Ví dụ: kẻ khổ tâm có “*tình cảm vui sướng*” trước sự đau đớn; người lương thiện có “*tình cảm không vui sướng*” trước ý định hay tư tưởng xấu của mình v.v... Cùng với Shaftesbury, Hutcheson..., Kant không phân biệt giữa *tình cảm “tốt”* và “*xấu*” (có thể bị hiểu sai theo nghĩa luân lý) nên đã phân biệt giữa *tình cảm về “sự vui sướng và không vui sướng*”. Khi việc hình dung một đối tượng gắn liền với *tình cảm vui sướng*, ta không nhận thức điều gì một cách khách quan về nó cả mà chỉ có *sự trải nghiệm* rằng đối tượng – về mặt hình thức và được ta hình dung một cách chủ quan – là trùng hợp với “*các quan năng nhận thức đang vận hành ở trong năng lực phán đoán phản tư*” (BXLIV). Tính hợp mục đích chủ quan của *sự hình dung* về một đối tượng được Kant gọi là đặc điểm “*thẩm mỹ*” của biểu tượng ấy.

dưới những định luật tự nhiên phổ biến (và cơ giới) do giác tính đề ra cho Tự nhiên, thì bấy giờ giác tính nhắm đến tính hợp quy luật của một "*Tự nhiên nói chung*". Còn năng lực phán đoán phản tư thì nhắm đến một "*Tự nhiên thống nhất*", không với tư cách là kẻ ban bố quy luật cho Tự nhiên (như giác tính), trái lại, trong việc phản tư về Tự nhiên, chỉ tự mang lại một quy luật tiên nghiệm *cho chính mình* mà thôi. Kant sẽ gọi hành vi ấy được thực hiện không phải thông qua "*sự tự trị*" (*Autonomie*) của giác tính (với sự cộng tác của năng lực phán đoán *xác định*) mà là thông qua "*sự tự chế*" (*Heautonomie*) của năng lực phán đoán phản tư đề ra quy luật cho chính mình. (BXXXVII).

Và, khi năng lực phán đoán phản tư thành công trong việc đưa những định luật thường nghiệm đặc thù vào dưới chân ngôn về tính hợp mục đích của mình, sẽ làm nảy sinh *một tình cảm vui sướng*; còn nếu ngược lại, sẽ nảy sinh một tình cảm không vui sướng. (BXXXIX). Tóm lại, không có các hình thức mang tính mục đích luận này, đối tượng khách quan vẫn tồn tại nhưng không tồn tại như cái gì có ý nghĩa *cho ta*.

6. Cầu nối giữa Tự do và Tự nhiên:

Với khái niệm về tính hợp mục đích, vấn đề nối kết giữa sự ban bố quy luật [cho Tự nhiên] của giác tính và sự ban bố quy luật luân lý của lý tính [từ Tự do] thông qua năng lực phán đoán phản tư (BLII và tiếp) được xác định rõ hơn. Làm sao khái niệm này có thể thúc đẩy sự quá độ từ Tự do sang Tự nhiên, từ cái Siêu-cảm tính sang cái cảm tính, từ cái Noumena sang cái Phaenomena? Ta biết rằng theo Kant, lý tính thực hành đòi hỏi ta phải thực hiện một mục đích tự thân (Endzweck) thông qua sự Tự do. Hồ thủy giữa bản tính tự nhiên và mục đích tự thân tưởng như khó có thể tương thông nếu không có khái niệm về tính hợp mục đích của năng lực phán đoán phản tư cho thấy mục đích ấy có thể tạo ra được ở bên trong thế giới này. Nhờ năng lực phán đoán phản tư, giới Tự nhiên bên ngoài ta lẫn bản tính tự nhiên bên trong ta được suy tưởng như là có thể quy định được một cách tự do bằng quy luật thực hành (luân lý) tiên nghiệm của lý tính. Những gì giác tính không thể nhận thức

được (tức sự quy định giới Tự nhiên bằng sự Tự do) nay có thể “hiểu được” thông qua khái niệm về tính hợp mục đích. Sở dĩ ta có thể dùng Tự do để tác động vào Tự nhiên là vì bản thân giới Tự nhiên cũng phải được suy tưởng *như thể* được hình thành và sắp xếp theo những mục đích bởi một Hữu thể có trí tuệ nào đó. Cách suy tưởng này – tuyệt nhiên không phải là cơ sở cho một môn Thần học vật lý – khích lệ “sự cảm nhận của tâm thức đối với tình cảm luân lý” (BLVI).

Sự hợp nhất giữa Tự nhiên và Tự do dưới tư tưởng về một “mục đích tự thân của bản thân sự tồn tại của thế giới” là đề tài của phần “Học thuyết về phương pháp của năng lực phán đoán” (§§79-91) (phần tinh túy của Kant nhưng vốn ít được đọc!). Thoạt nhìn, ta dễ ngộ nhận rằng ở đây Kant quay trở lại với Aristotle hay thậm chí với một “thần học sáng tạo” (B396 và tiếp). Không, ông đặt tất cả những điều ấy vào “vòng ngoặc”. Ở đây chỉ có một cái “*Như thể*” do năng lực phán đoán phản tư buộc ta phải suy tưởng và không được phép lẫn lộn nó với bất kỳ nhận thức khách quan nào. *Theo Kant, ta không nên hoài công đi tìm những cái Tuyệt đối như thể là những đối tượng có thật, nhưng chính năng lực phán đoán phản tư (thâm mỹ và mục đích luận) sẽ vun bồi tình yêu của ta đối với những giá trị tuyệt đối.*

7. Tính đa tầng của tác phẩm PPNLPĐ

Lược qua các ý tưởng chủ yếu trong Lời Tựa và Lời dẫn nhập của Kant, ta thấy rõ tính đa tầng, và, do đó, tính phức tạp và khó khăn của tác phẩm. Một mặt, nó phải thực hiện chức năng *hệ thống* như là phần kết thúc công cuộc phê phán lý tính với tham vọng nối kết và tạo sự thống nhất giữa Tự nhiên và luân lý, hòa giải sự đối lập nhị nguyên giữa thế giới khả niệm và thế giới khả giác, giữa vật chất vô cơ và vật chất hữu cơ, giữa sinh học và khoa học tự nhiên (theo nghĩa hẹp) đồng thời với sự đóng góp về mặt phương pháp luận cho việc thúc đẩy luân lý lẫn nghiên cứu về khoa học tự nhiên (theo nghĩa rộng). Vì thế, nếu trong Lời Tựa quyền *Phê phán lý tính thực hành*, Kant gọi khái niệm Tự do là “*viên đá đỉnh vòm*” (*Schlußstein/Keystone*) cho tòa nhà hệ thống của lý tính thuần túy (*Phê phán lý tính thực hành*, tr. 4), ta cũng có thể gọi quyền PPNLPĐ là “viên đá đỉnh vòm” cho toàn bộ tòa nhà triết học Kant.

Mặt khác, tác phẩm còn tự đặt cho mình nhiệm vụ đặt cơ sở siêu nghiệm, tức bàn về điều kiện khả thể cho hai lĩnh vực khác xa nhau như là hai hình thức cơ bản của năng lực phán đoán phản tư: một bên là năng lực phán đoán thẩm mỹ trong thế giới của cái đẹp, cái cao cả, của nghệ thuật và tài năng thiên bẩm và bên kia là năng lực phán đoán mục đích luận (theo nghĩa hẹp) trong thế giới của cái hữu cơ và (theo nghĩa rộng) trong sự thống nhất có hệ thống của toàn bộ giới Tự nhiên.

Ngày nay, khi môn Mỹ học đã trở thành một khoa học độc lập, và tư duy mục đích luận hầu như vắng bóng trong các khoa học tự nhiên, nỗ lực đặt cơ sở triết học cho mỹ học và tham vọng gán “viên đá đỉnh vòm” cho Tự nhiên và Tự do của Kant phải chăng là một nỗ lực thừa thãi và vô vọng? Câu hỏi tất yếu được đặt ra và câu trả lời, nếu có, cũng chỉ có thể đến sau khi tìm hiểu trọn vẹn tác phẩm với hai nhiệm vụ đan xen rất phức tạp này.

III.

Chức năng nghiên cứu hai lĩnh vực mới mẻ: mỹ học và mục đích luận về Tự nhiên

8. Đặt cơ sở có tính phê phán cho mỹ học

Kant dành phần I của quyền sách đề bàn về bản chất và giá trị hiệu lực của phán đoán thẩm mỹ, tức của những phán đoán khẳng định rằng đối tượng là “đẹp” hay “cao cả” (và ngược lại, là “xấu” hay “thấp hèn”).

Ai không chịu nô lệ cho thời trang nhất thời mà tự mình có năng lực phán đoán về cái đẹp, người ấy chứng tỏ mình có “sở thích” hay có “gu” thẩm mỹ (Geschmack/Anh: taste), vì thế, phán đoán thẩm mỹ về cái đẹp cũng được gọi là phán đoán sở thích. Nhưng, sở thích là vấn đề rất “nhạy cảm”, vì ngay Kant cũng đã từng không biết phải làm gì với nó về mặt triết học! Kant đã phải mò mẫm rất lâu và nhiều lần thay đổi ý kiến, có khi rất đột ngột, trước khi viết ra được những dòng mà ta đang có trong tay. Cũng thế, ta không nên hình dung rằng ông đã có sẵn tất cả trong đầu rồi cứ

tuần tự viết ra! Khi hoàn tất quyền Phê phán thứ nhất (*Phê phán lý tính thuần túy*, 1781), ta chưa thấy có dấu hiệu gì về sự ra đời quyền Phê phán thứ hai (*Phê phán lý tính thực hành*). Rồi ngay khi tái bản quyền *Phê phán lý tính thuần túy* (1787) và thậm chí trong thời điểm công bố quyền *Phê phán lý tính thực hành* (1788), Kant vẫn chưa thấy có đủ lý do để viết quyền thứ ba vì chưa tìm ra các nguyên tắc tiên nghiệm của “sở thích” để có thể đặt được cơ sở cho mỹ học. Ta nhớ lại rằng trong một chú thích ở tr. B35 (Lời dẫn nhập) của lần tái bản *Phê phán lý tính thuần túy* (1787), trái với quan niệm của Baumgarten (người có công đầu vì đã đặt tên “Mỹ học” cho một khoa học độc lập!), Kant vẫn còn cho rằng “*ai có sở thích nấy và không thể tranh cãi về nó*” đúng như tục ngữ thường nói, nên không thể xây dựng một “khoa học tiên nghiệm” về sở thích được. Thế nhưng, ngay vào cuối năm ấy, ông bắt đầu thay đổi ý kiến một cách hết sức thận trọng trong thư gửi cho Carl Leonhard Reinhold ngày 28.12.1787: “Hiện nay tôi đang bận bịu với công việc Phê phán về sở thích, và nhân cơ hội này tìm ra được các nguyên tắc tiên nghiệm **thuộc loại khác** so với trước nay [chúng tôi nhấn mạnh]. Ta có ba quan năng của tâm thức: quan năng nhận thức, tình cảm về sự vui sướng và không vui sướng và quan năng ý chí. Tôi đã tìm ra các nguyên tắc tiên nghiệm cho quan năng thứ nhất trong quyền *Phê phán về lý tính thuần túy* (lý thuyết), cho quan năng thứ ba trong quyền *Phê phán lý tính thực hành*. Tôi cũng đã cố gắng tìm chúng cho quan năng thứ hai, và tuy tôi **đã cho rằng không thể nào tìm ra chúng được** [chúng tôi nhấn mạnh], nhưng rồi chính **tính hệ thống** [...] đã dẫn dắt tôi theo con đường này để bây giờ tôi nhận ra rằng cả ba bộ phận của triết học đều có các nguyên tắc tiên nghiệm của riêng chúng [...], trong đó thực ra quan năng **giữa** chứa đựng các cơ sở quy định tiên nghiệm **ít ỏi nhất**” (AAX414 và tiếp).

Bức thư này được giới nghiên cứu xem như là “giấy khai sinh” cho mỹ học của Kant và chứa đựng nhiều thông tin quan trọng để hiểu được các đặc điểm của nền mỹ học này.

Từ sự phát hiện ra cái tiên nghiệm thẩm mỹ mà phần Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ – với tư cách là sự phê phán siêu nghiệm về sở thích và về nghệ thuật – đã ra đời. Phê phán siêu nghiệm là sự phê phán ở cấp độ *thứ hai*: nghĩa là, trong đó, Kant

không khảo sát những phán đoán thẩm mỹ trực tiếp (để xác định cái này đẹp hay cái kia không đẹp) mà là nghiên cứu về *thẩm quyền* của một sự phán đoán trong lĩnh vực thẩm mỹ. Và, như Kant đã khẳng định trong bức thư trên, cái tiên nghiệm ở đây thuộc loại *khác* so với cái tiên nghiệm trong quyền Phê phán thứ nhất và thứ hai. Lý do là vì: thái độ thẩm mỹ trước một đối tượng – tức trước cái đẹp ở trong Tự nhiên, cái đẹp trong nghệ thuật và cái cao cả – khác về chất với thái độ lý thuyết lẫn với thái độ thực hành (luân lý). Nói cách khác, Kant ra sức chứng minh rằng: quan hệ thẩm mỹ với thế giới mang một hình thức riêng của “tính lý tính” (Rationalität) và tuyệt nhiên không thể bị quy giảm thành nhận thức khách quan hay luân lý hoặc thành cả hai gộp lại.

Mỹ học Kant, do đó, nằm trong bối cảnh chung của các nền mỹ học về sở thích ở thế kỷ XVIII, nhằm đặt cơ sở cho *sự tự trị* của nghệ thuật, đối diện với các yêu sách của Siêu hình học và Thần học cũng như trước tham vọng thống lĩnh của luân lý và chính trị. Như sẽ phân tích kỹ hơn ở phần sau, ngay từ Platon, cái đẹp được hiểu như là biểu hiện cảm tính của Ý niệm, của cái Thần linh hay Tuyệt đối. Rồi ngay Baumgarten vẫn còn định nghĩa: “cái đẹp là *tính hoàn hảo* ở trong sự biểu hiện mà sở thích có thể tri giác được”. Việc gắn cái đẹp với tính hoàn hảo đòi hỏi một sự “luân lý hóa” nghệ thuật. *Do đó, cống hiến lớn lao của Kant trong lịch sử mỹ học là đã thực sự đặt được cơ sở lý luận – bằng học thuyết về năng lực phán đoán thẩm mỹ – cho sự tự trị và tính quy luật riêng có của thẩm mỹ và nghệ thuật đã được gọi lên từ thời Phục Hưng.*

8.1 Cái tiên nghiệm thẩm mỹ như là “tính phổ biến chủ quan”:

Yếu tố tiên nghiệm trong bất kỳ quan năng nào, theo Kant, là khả thể để yêu sách tính phổ quát và tất yếu. Yêu sách này thoạt nhìn thật khó mà đáp ứng được trong lĩnh vực thẩm mỹ! Thấy một cái gì đó là đẹp hay không đẹp nghĩa là có sự hài lòng hay không hài lòng với đối tượng ấy. Mà “hài lòng” rõ ràng không phải là một thuộc tính của đối tượng, trái lại, là một trạng thái chủ quan của chủ thể. Nhưng, dầu vậy, điều cốt yếu ở đây không thể là lòng “thiên ái” có tính cá nhân đơn thuần và là sự tùy tiện chủ quan. Một mặt, cái tiên nghiệm thẩm mỹ không đồng nhất với các nguyên tắc của sự nhận thức hay của hành động, cho nên các vấn đề thẩm mỹ không thể

được giải quyết bằng lý luận và chứng minh cũng như bằng sự dần dần luân lý hay chính trị. Mặt khác, tuy không thể chứng minh hay biện luận, song phán đoán thẩm mỹ vẫn đòi hỏi phải được mọi người chia sẻ và đồng tình. Phán đoán thẩm mỹ quả có chứa đựng một nghịch lý khá căng bức và thật đáng chú ý. Do đó, để phân biệt với những phán đoán hay mệnh đề khoa học và luân lý, Kant không gán cho chúng chính phổ biến khách quan mà một *tính phổ biến chủ quan*. Theo Kant, trong tình cảm của cái Tôi-chủ quan vẫn đồng thời chứa đựng một tính cảm phổ biến về cuộc sống và thế gian, nên vấn đề thẩm mỹ càng trở nên gay gắt hơn trước câu hỏi: làm sao tính chủ quan lại nối kết được với tính phổ quát và tất yếu?

Việc xác định phán đoán thẩm mỹ như là tính phổ biến chủ quan của Kant gây nên nhiều cơn bão tố trong lịch sử nghị luận triết học về mỹ học. Cùng với Hegel¹¹, nhiều tiếng nói đã phê phán Kant, vì cho rằng ông đã “chủ quan hóa mỹ học”. H. G. Gadamer, trong “Chân lý và Phương pháp” (1965, tr. 27-96) chia sẻ quan điểm của Hegel khi cho rằng “việc Kant đặt cơ sở cho mỹ học một cách tự trị, thoát ly khỏi chuẩn mực của khái niệm đã không còn đặt ra câu hỏi về chân lý trong lĩnh vực nghệ thuật nữa”. Nhận định về nhận định này, Otfried Höffe (“I. Kant”, 1996, tr. 266) viết: “Gadamer đã đẩy yếu tố chủ quan trong “tính phổ biến chủ quan” của Kant đi theo hướng của một “tư kiến riêng tư” và xem nhẹ yếu tố phổ biến”. Thật vậy, cho dù muốn đề ra yêu sách về chân lý cho nghệ thuật cũng như cho “truyền thống” lẫn cho “các khoa học tinh thần” như môn giải minh học hay thông diễn học (Hermeneutik) đòi hỏi (mà bản thân H. G. Gadamer là một đại biểu xuất sắc) thì vấn đề cốt yếu vẫn phải là xác lập đường phân thủy rõ ràng giữa yêu sách này với yêu sách về chân lý của khoa học tự nhiên và toán học. Nếu không có sự phân biệt ấy, nghệ thuật và các môn “khoa học tinh thần – trước vấn đề chân lý – sẽ tỏ ra chỉ là loại nhận thức ở cấp độ thấp kém (không khác mấy về nguyên tắc với cách phân chia cấp bậc nơi Baumgarten và cả nơi Hegel!). Để cho nghệ thuật – hay mỹ học nói chung – không bị trở thành “đàn em”, thậm chí

¹¹ Trong *Các bài giảng về Mỹ học* (Tác phẩm 20 tập, Frankfurt/M, tập 13, tr. 88 và tiếp), Hegel trách Kant đã dừng lại ở “tính chủ quan đơn thuần về kinh nghiệm thẩm mỹ” trong khi vấn đề là phải hiểu nghệ thuật như là sự thống nhất giữa tính chủ quan và tính khách quan về cái thẩm mỹ.

đàn em bất hợp pháp của các khoa học tự nhiên và chính xác, cần phải nhìn nhận đặc điểm riêng của nó và để cho nó cũng có quyền nói về “chân lý” trên một cấp độ tương tự – nhưng không đồng nhất – với nhận thức lý thuyết. Phải chăng khái niệm của Kant về “tính phổ biến chủ quan” – hay mạnh mẽ hơn: “chân lý chủ quan” – có thể làm cơ sở cho một yêu sách như thế? Khái niệm ấy vừa lưu ý đến điểm chung là tính phổ biến, vừa nhấn mạnh đến điểm đặc thù là tính chủ quan để phân biệt với tính khách quan của khoa học tự nhiên và chính xác. Theo nghĩa đó, công cuộc Phê phán của Kant về năng lực phán đoán thẩm mỹ có khả năng giúp tránh được nguy cơ – mà chính Gadamer cũng đã thấy – là “không để cho các khoa học tinh thần bị đẩy đến tình thế phải dựa vào phương pháp luận của khoa học tự nhiên” (tr. 38). Như ta sẽ còn thấy rõ hơn trong sách này, nỗ lực lớn nhất và đáng ghi nhận nhất của Kant là khẳng định tính độc lập và tự trị của kinh nghiệm thẩm mỹ và của hoạt động nghệ thuật. Trước hết, đó là tìm cách trả lời cho câu hỏi về *bản chất* của phán đoán thẩm mỹ.

8.2 Bản chất của phán đoán thẩm mỹ

Các triết gia thời Khai sáng tranh luận rất sôi nổi về bản chất của phán đoán thẩm mỹ. Ba lập trường chủ yếu đương thời (duy lý, duy cảm, duy nghiệm) đều có điểm chung là quy phán đoán thẩm mỹ về cho các hiện tượng khác. Kant vừa tiếp thu vừa phê phán cả ba lập trường ấy để khẳng định *tính quy luật riêng có* của cái đẹp và xem thẩm mỹ là một hình thức đặc thù, độc lập để “thâm nhập” vào thực tại, không để cho kinh nghiệm thẩm mỹ trở nên “thất thế” trước nhận thức lý thuyết hay thực hành. (Xem §1).

- Tuy đã rời bỏ cách hiểu có tính bản thể học-siêu hình học về “cái đẹp tự mình và cho mình” của Platon đề đặt ra vấn đề “phê phán về sở thích” – tức về lĩnh vực thuộc cấp độ “thấp kém nhất” của cái cảm tính bị Platon khinh bỉ –, thừa nhận một “*chân lý thẩm mỹ*” (*veritas aesthetica*) đối lập lại với chân lý lôgic và xây dựng nên cả một ngành triết học mới là “mỹ học” nghiên cứu về cái cụ thể, đặc thù, cá biệt, nền mỹ học duy lý (Baumgarten, Gottshed...) vẫn xem phán đoán sở thích là một hình thức “thấp” của nhận thức và đòi hỏi chủ thể phải đứng sau đối tượng, cái đặc thù phải đứng sau cái phổ biến. Sở thích cá

nhân chỉ giữ vai trò tạm thời và thứ yếu trong việc phán đoán về cái đẹp và, về nguyên tắc, phải được thay thế bằng một phán đoán của giác tính có giá trị phổ biến. Sở thích chỉ là khả năng đánh giá về vẻ đẹp nhưng “không thể tự mình thẩm tra được các quy tắc của nó” (J. Ch. Gottsched, 1751), vì các quy tắc này có nguồn gốc “trong bản tính bất biến của bản thân sự vật”. Phù hợp với truyền thống Platon, thuyết duy lý xem “nguồn suối của mọi vẻ đẹp” là “tỉ lệ chính xác, là trật tự và sự cân đối đúng đắn của những bộ phận”. (nt).

- Ngược lại, thuyết duy cảm (E. Burke, xem B128 và tiếp) và thuyết duy nghiệm (David Hume) tuy có thừa nhận một chuẩn mực thực tế về sở thích (standard of taste) cho sự đồng thuận, nhưng chỉ xem đó là phán đoán theo thói quen của các nhà phê bình có kinh nghiệm và từ các tác phẩm bậc thầy đã được thời gian thử thách (test of time), còn về cơ bản thì “vẻ đẹp không phải là một tính chất ở trong bản thân sự vật; nó chỉ có mặt trong đầu óc của người nhìn ngắm nó và mỗi đầu óc nhận ra một vẻ đẹp khác nhau” (Hume, *Toàn tập*, tập 3, tr. 252). Nói cách khác, tuyệt đối không thể tranh cãi về sở thích, và do đó, không còn có sự khác biệt về chất giữa sự tự do đích thực và tính hơn hằn của phán đoán thẩm mỹ so với quy ước và sự yêu ghét tùy tiện.

Như Kant đã từng tìm cách “dung hòa” giữa thuyết duy lý và duy nghiệm trong khi bàn về nguồn gốc và bản chất của nhận thức trong *Phê phán lý tính thuần túy*, ở đây, Kant vừa khẳng định tính chủ quan của phán đoán thẩm mỹ, vừa cho rằng trong phán đoán thẩm mỹ, những đối tượng vẫn được thẩm định dựa theo một quy tắc, tức một cái phổ biến, nhưng không phải dựa theo các khái niệm khoa học hay các nguyên tắc luân lý.

Năng lực phán đoán thẩm mỹ là chủ quan, nhưng ta không quên rằng nó có *tính phán tư*, nên cái phổ biến không phải là cái gì có sẵn để được mang lại cho nó. Vì thế, đối lập lại với mọi nền mỹ học dựa vào tác phẩm, tức biến tác phẩm nghệ thuật thành cái hiện thân cho một chân lý khách quan có thể thường ngoạn được một cách cảm tính, Kant không xem sự hài lòng thẩm mỹ là kết quả của tính hoàn hảo của một sự vật, nghĩa là của tính hợp mục đích khách quan và nội tại có sẵn nơi đối tượng. Theo Kant, không phải bản

thân đối tượng – trong vẻ ngoài hay hình thức của nó – là đẹp, trái lại, “đẹp” không phải là một thuộc tính khách quan mà là một thuộc tính “*tương quan*” (*relativ*). Trước sau, quan hệ thẩm mỹ vẫn xuất phát từ chủ thể: nó sở dĩ có được là nhờ một năng lực sáng tạo, tức, nhờ *sự hình dung* thẩm mỹ về đối tượng ở trong chủ thể.

Vì thế, ta không ngạc nhiên khi Kant dùng chính ý tưởng về “cái phổ biến chủ quan” để xây dựng cả một lý luận về nghệ thuật (từ §43 đến §54) mà cốt lõi của nó là phản đối mọi loại mỹ học-quy tắc chuyên đề ra các quy tắc cố định và cứng nhắc cho các ngành nghệ thuật từ thi ca, kịch nghệ cho đến âm nhạc, điêu khắc v.v... Theo Kant, các quy tắc thích được nâng lên thành “*kinh điển*” ấy là sản phẩm xa lạ, gò ép sự sáng tạo thẩm mỹ.

Từ nhận định cơ bản rằng phán đoán thẩm mỹ luôn là phán đoán “*cá biệt*” (vd: “*hoa hồng này là đẹp*”; “*bài thơ này là hay*”, trong khi phán đoán phổ biến “*Mọi hoa hồng đều đẹp*”, “*mọi bài thơ của Nguyễn Du đều hay*” lại là phán đoán nhận thức!), kinh nghiệm thẩm mỹ chủ yếu hướng đến cái đơn lẻ chứ không phải cái phổ biến, ngược hẳn với mỹ học duy lý đòi hỏi nghiên cứu “không phải cái cá lẻ mà các chủng loại để khẳng định những đặc điểm phổ biến và những phương thức biểu hiện bao trùm” (Samuel Johnson, 1709-1784). Vì thế, theo Kant, định nghĩa về cái đẹp gắn liền các tiền đề chủ quan của kinh nghiệm thẩm mỹ với các điều kiện để khách thể hóa nó trong tác phẩm nghệ thuật. Trái với sản phẩm của nghệ thuật “*máy móc*” (chẳng hạn: mỹ nghệ thủ công) xuất phát từ sự áp dụng các quy tắc phổ biến, sản phẩm của “*mỹ thuật*” (§44) tỏ ra thoát ly khỏi “*mọi cưỡng chế của các quy tắc như thể đó là một sản phẩm của Tự nhiên đơn thuần*” (§45). Cách viết này khiến ta khá ngạc nhiên vì, trong phần triết học lý thuyết, Kant xem “*Tự nhiên*” như là tổng thể của tính hợp quy luật nơi mọi hiện tượng thuộc kinh nghiệm khả hữu. Mặt “*duy lý*” này của Tự nhiên không có vai trò ở đây: “*thẩm mỹ*” không phải là những “*vườn trồng tiêu ngay hàng thẳng lối*” cho giác tính mà là thiên nhiên phong phú vô hạn không chịu phục tùng quy tắc nhân tạo nào hết để “*mang lại đường chất bền lâu cho sở thích*” (B72). Như thế, cái cá biệt, đơn lẻ thể hiện cả nơi cái đẹp tự nhiên lẫn cái đẹp nghệ thuật.

Tuy nhiên, tính cá biệt và độc đáo không đồng nghĩa với tính vô quy tắc và “vô chính phủ”: một mặt, việc sáng tạo nên các nghệ phẩm riêng lẻ, độc nhất vô nhị “hầu như là sự biệt đãi” để thoát khỏi sự ràng buộc của các quy tắc phổ biến, vì các quy tắc này chỉ làm suy yếu “sức bật của tinh thần” (§49). Nhưng mặt khác, theo Kant, “không có ngành mỹ thuật nào lại không có trong mình điều gì đấy có tính “máy móc”, có thể được lĩnh hội và tuân thủ dựa theo các quy tắc, tức có điều gì đấy có tính trường quy (schulgerecht) tạo nên điều kiện cơ bản cho nghệ thuật” (B186), và “chỉ có những đầu óc nông cạn mới tin rằng họ có thể chứng tỏ mình là những thiên tài phát tiết khi vứt bỏ hết sự cưỡng chế trường quy của mọi quy tắc và tin rằng có thể thao diễn tốt hơn trên lưng một con ngựa chứng hơn là trên lưng một con ngựa đã thuần”. (nt và tiếp).

Làm sao giảm bớt sự căng thẳng giữa một bên là tính hợp quy tắc và bên kia là sự tự do sáng tạo của cá nhân người nghệ sĩ? Kant giải quyết bằng cách hợp nhất cả hai phương diện ấy vào trong một khái niệm về “quy tắc” *chỉ có giá trị áp dụng duy nhất “hợp pháp”*: đó là trong sản phẩm độc sáng của “*thiên tài*” hay của “*tài năng thiên bẩm*” (*Genie*). Thay chỗ cho “mỹ học quy tắc” là “mỹ học thiên tài”: “mỹ thuật là nghệ thuật của tài năng thiên bẩm” (§46). Các quy tắc vốn không có sẵn cho nghệ thuật sẽ do người nghệ sĩ thiên tài mang lại, nhưng các quy tắc “cá biệt” như thế không thể được quy thành “công thức để sử dụng” mà chỉ được rút ra sau đó “từ bản thân nghệ phẩm” (§47). Chúng không phải để “*bắt chước*” (*Nachahmung*) mà để “*tiếp bước*” (*Nachfolge*) từ “một cội nguồn chung của sự sáng tạo”. (Xem thêm: Chú giải dẫn nhập: 3.1 và tiếp)¹².

¹² Ta thấy mỹ học Kant khá toàn diện vì ông đề cập đến cả chức năng và vai trò của người nghệ sĩ như là chủ thể sáng tạo trong khuôn khổ tổng thể của một “lý luận về nghệ thuật” (xem §§43-54 và Chú giải dẫn nhập: 3) chứ không phải “*chỉ suy tưởng xuất phát từ vị trí người thưởng ngoạn khi bàn về nghệ thuật và cái đẹp*” như nhận định của Nietzsche (xem F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral/Về phá hệ của luân lý*, phần 3, chương 6) và được Gilles Deleuze (*Nietzsche et la philosophie/Nietzsche và triết học*, 1997) lặp lại: “Khi Kant phân biệt cái đẹp với tất cả những gì là lợi ích, thậm chí cả đạo đức, ông tiếp tục tự giới hạn mình ở điểm nhìn từ góc độ phản ứng của một khán giả, nhưng như là một khán giả đang mất dần

Sự phản tư của Kant về các điều kiện (khả thể) của việc sáng tạo thẩm mỹ dẫn đến một quan niệm mới mẻ nữa về cái đẹp và sẽ được nền mỹ học lãng mạn về sau tiếp tục phát triển mạnh mẽ: “Nói chung, ta có thể gọi cái đẹp là biểu hiện của các Ý niệm thẩm mỹ” (§49, B192 và tiếp; Chú giải dẫn nhập: 3.4) và do đó, tài năng thiên bẩm trước hết là “*quan năng trình bày các Ý niệm thẩm mỹ*” và, đến lượt chúng, các Ý niệm thẩm mỹ thể hiện như là “các thuộc tính thẩm mỹ” nơi tác phẩm nghệ thuật. Quan năng này thực chất là *trí tưởng tượng*:

“Tôi hiểu một “Ý niệm thẩm mỹ” là sự hình dung của trí tưởng tượng gây nên nhiều điều suy nghĩ nhưng lại không có bất kỳ một tư tưởng nhất định nào, tức không một khái niệm nào có thể tương ứng trọn vẹn với nó cả, và do đó, **không có một ngôn ngữ nào** [chúng tôi nhấn mạnh] có thể hoàn toàn đạt đến và làm cho nó có thể hiểu được...” (B192-193).

Phải chăng Kant đã tự mâu thuẫn khi bảo “không một ngôn ngữ nào hoàn toàn đạt được” khi chính ông đang bàn về việc thể hiện các Ý niệm thẩm mỹ trong thi ca (B196 và tiếp) là nơi tất yếu phải dùng đến ngôn ngữ? Thật ra, có lẽ Kant muốn nhấn mạnh đến sự dị biệt về chất giữa *hai* quan niệm về ngôn ngữ: ngôn ngữ lôgic-phân tích về các khái niệm nhất định và ngôn ngữ thẩm mỹ-hư cấu của trí tưởng tượng bằng vô vàn ẩn dụ và liên tưởng mà ý nghĩa của chúng không bao giờ có thể được xác định một cách dứt khoát, chung quyết và vì thế, có thể tạo cơ hội cho nhiều cách lý giải và cảm thụ mới mẻ khác nhau. Tuy tiếc rằng Kant không bàn sâu về mối quan hệ giữa ngôn ngữ và kinh nghiệm thẩm mỹ (dường như “Ý niệm thẩm mỹ” là một tiến trình nội tâm còn ký hiệu ngôn ngữ chỉ là vỏ ngoài?), nhưng chính quan niệm cho rằng “các sự hình dung hay các biểu tượng của trí tưởng tượng” phải được xác định một cách nào đó bằng ngôn ngữ và ký hiệu đã được ông lấy làm nguyên tắc đề nghị một sự phân loại các ngành mỹ thuật dựa theo “*phương cách diễn đạt*”:

khả năng thiên phú, chỉ còn lại cái nhìn không vị lợi đối với cái đẹp” (Từ Huy trích dịch, chưa công bố).

“Cho nên, nếu ta muốn phân loại các ngành mỹ thuật, ta không thể, ít ra là thử nghiệm, chọn một nguyên tắc nào thuận tiện hơn là sự tương tự giữa nghệ thuật với phương cách diễn đạt được con người sử dụng **trong việc nói** [chúng tôi nhấn mạnh], đề, càng hoàn thiện càng tốt, trao đổi cho nhau không chỉ về những khái niệm của mình mà cả về những cảm giác nữa. Cách diễn đạt này là ở trong **lời, cử chỉ và âm thanh** (ngữ ngôn hóa, động tác hóa và âm thanh hóa/Artikulation, Gestikulation, Modulation). Chỉ có sự nối kết cả ba cách diễn đạt này mới tạo ra sự thông báo hoàn chỉnh của người nói. Vì qua đó, tư tưởng, trực quan và cảm giác được chuyển trao cho người khác một cách đồng thời và được hợp nhất. Vậy, có **ba** loại mỹ thuật: nghệ thuật ngôn từ, nghệ thuật tạo hình và nghệ thuật phô diễn những cảm giác”... (B204-205).

Ở đây báo hiệu khả thể về một sự dị biệt hóa cái đẹp theo tinh thần của lý luận ký hiệu học như là “Ý niệm thẩm mỹ”, một đề tài được phát triển mạnh mẽ và phong phú về chi tiết trong thời gian gần đây¹³.

Tóm lại, với sự phân biệt “hai loại ngôn ngữ” và thêm vào đó: “trí tưởng tượng, với tư cách là quan năng nhận thức **tác tạo** [khác với trí tưởng tượng tái tạo, chỉ là sự liên tưởng thường nghiệm], thực ra có sức mạnh hết sức lớn để hầu như sáng tạo ra **một giới Tự nhiên khác** từ chất liệu mà Tự nhiên hiện thực đã mang lại cho nó” (...), mà kết quả là: ... “tuy chất liệu được được ta vay mượn từ giới Tự nhiên phù hợp với quy luật tự nhiên nhưng lại có thể được ta xử lý thành một chất liệu khác, **vượt lên trên Tự nhiên**” (B193), Kant đã đặt được nền móng cho sự tự trị của kinh nghiệm thẩm mỹ nói chung và việc sáng tạo nghệ thuật nói riêng.

“*Một giới Tự nhiên khác*” và “*vượt lên trên Tự nhiên*” có thể là hai tiêu ngữ giúp ta trở lại với phân tích của Kant về hai phạm trù mỹ

¹³ Xem: - J. M. Lotman, 1973: *Die Struktur des Künstlerischen Texts/Cấu trúc của văn bản nghệ thuật*, Frankfurt/M.

- Brigitte Scheer, 1971: *Zur Begründung von Kants Ästhetik und ihrem Korrektiv in der ästhetischer Idee/Về việc đặt cơ sở cho mỹ học của Kant và định hướng của nó trong Ý niệm thẩm mỹ*, Frankfurt/M.

học cơ bản của ông ở đâu sách: cái đẹp và cái cao cả. (Hai phần “Phân tích pháp” này sẽ được giới thiệu cận kề trong Chú giải dẫn nhập: 1.1 và 1.2, nên ở đây chỉ tóm lược và nêu vài nhận xét ngắn gọn).

8.3 Cái đẹp:

Kant dựa vào bốn “loại đề mục” (Titel) của phán đoán nói chung (được phân tích và trình bày trong *Phê phán lý tính thuần túy* trước đây)¹⁴ là **chất, lượng, tương quan** và **hình thái** để phân tích bốn phương diện của phán đoán về cái đẹp và về cái cao cả.

- về phương diện **chất**, phán đoán về cái đẹp là một sự hài lòng “tự do”, nghĩa là “không gắn liền với sự quan tâm nào”. (Còn với cái xấu, cái đáng ghét là sự không hài lòng). (§§2-5). Ta xem một đối tượng là đẹp khi “tự bản thân nó” làm hài lòng ta chứ không xét đến khái niệm khách quan hay dựa vào các cảm giác dễ chịu hay tốt (về luân lý). Ý tưởng này khá khó hiểu và dễ gây ngộ nhận, nếu ta hiểu như Nietzsche (Sdd) rằng Kant muốn bảo ta khi thưởng ngoạn một tác phẩm nghệ thuật thì “không được chen vào đó sự trải nghiệm sôi nổi, sự ham thích, sự bất ngờ hay thăng thót”. Sự “chay tịnh thuần túy chủ nghĩa” như thế chắc không phải là chủ trương của Kant và cũng không phải là tàn dư của chủ trương “kỷ luật hóa” đối với cái cảm tính theo kiểu Platon hay, nặng nề hơn, không đến nỗi như là “dấu hiệu tiêu biểu của sự mâu thuẫn giai cấp như là sự đối lập giữa giai cấp tư sản văn minh và quần chúng nhân dân” như nhận định gay gắt của P. Bourdieu¹⁵. Ý ông chỉ muốn nói: khi xét sự vật là đẹp, tức nơi phán đoán sở thích *thuần túy*, không được chen lẫn vào đó sự quan tâm đến sự *hiện hữu hiện thực* của đối tượng. Yêu sách phổ biến của cảm thụ thẩm mỹ đòi hỏi phán đoán phải hoàn toàn “vô tư”. Ai phán đoán nó theo tiêu chuẩn của việc chiếm hữu hay sử dụng, thì tức là phán đoán nó dựa theo một nhu cầu chứ không còn vì bản thân nó. Phán đoán ấy là

¹⁴ Xem I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B93 và tiếp.

¹⁵ Xem P. Bourdieu, 1982: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (dịch từ tiếng Pháp)/*Các sự dị biệt tinh tế. Phê phán năng lực phán đoán xã hội*, Frankfurt/M, tr. 84 và tiếp.

gắn liền với sự quan tâm hay lợi ích và không còn mang tính thẩm mỹ nữa. Thật cũng khó phân biệt rạch ròi, nhưng giữa việc thưởng thức “vô tư” một bức tranh đẹp với việc nổi “lòng tham” muốn chiếm hữu nó cho riêng mình chắc cũng có sự khác biệt!

Vì cái đẹp làm hài lòng một cách vô tư, nên Kant liên hệ phán đoán thẩm mỹ không chỉ với sản phẩm nghệ thuật mà còn với cái đẹp của Tự nhiên, thậm chí với cái đơn thuần có tính trang trí. Ở đây, cái đẹp của giới Tự nhiên còn ưu việt hơn cả cái đẹp nghệ thuật, vì chỉ cái đẹp tự nhiên mới cho phép con người có sự vô tư, vô cầu, “đối cảnh vô tâm” ngay trong lòng thực tại. (*“Duy giang thượng chi thanh phong dữ sơn gian chi minh nguyệt. Kho trời chung mà vô tận của mình riêng”*. “Của mình riêng” nơi Tô Đông Pha/Nguyễn Công Trứ vẫn là lòng vô cầu chứ, hay là?). (Cần nhắc lại rằng, sau Kant, nhất là với Hegel, cái đẹp tự nhiên bị đẩy lùi, nhường vị trí ưu tiên cho việc con người “tự gặp gỡ chính mình” ở trong cái đẹp nghệ thuật. Hegel xem bản chất của mọi nghệ thuật là ở chỗ mang lại cho con người cái gì chính là bản thân con người: trong nghệ thuật, con người gặp gỡ chính mình; tinh thần con người gặp gỡ tinh thần con người)¹⁶.

- Về phương diện **lượng**, tuy việc đánh giá một đối tượng là đẹp hay xấu được tiến hành không có các khái niệm khách quan, nhưng nó vẫn có thể có giá trị phổ biến. Một phán đoán sở thích luôn viện đến cảm nhận chủ quan của sự hài lòng, nhưng vẫn “đòi hỏi” mọi người khác tán đồng với mình (§8). Sự đòi hỏi này là khả hữu, vì ta tiền giả định rằng nền tảng chung của mọi phán đoán thẩm mỹ là “trò chơi tự do” giữa hai quan năng nhận thức (giác tính và trí tưởng tượng) nơi mọi con người. Bao lâu hai quan năng này ở trong trạng thái hòa hợp sẽ tạo ra một tình cảm vui sướng thuộc loại đặc biệt. Sự vui sướng này vừa không phải là từ sự thỏa mãn một nhu cầu cảm tính, vì mọi sự quan tâm, lợi ích đã bị loại bỏ; vừa không phải từ lòng tôn kính thuần túy lý tính trước quy luật luân lý, vì bất kỳ phán đoán thẩm mỹ nào cũng chỉ quan hệ với cái gì được mang lại trong thế giới của giác quan. Sự hài lòng thẩm mỹ này sinh nơi các đối tượng nằm

¹⁶ Xem Hegel, *Các bài giảng về Mỹ học*, bản Lasson, tr. 57.

ở khoảng giữa sự vui sướng cảm tính và sự vui sướng lý tính, và chính cái khoảng giữa này là năng lực môi giới của cái thẩm mỹ cho Tự nhiên và Tự do, cho cảm năng và lý tính thuần túy (thực hành).

Và vì lẽ trong kinh nghiệm thẩm mỹ, trí tưởng tượng không hoạt động một mình mà song hành với giác tính, nên nó không chỉ là những cảm nhận đơn thuần riêng tư mà thể hiện trong những cân nhắc có thể kiểm soát và có thể tái hiện lại được. Cho nên, đối lập lại với một thứ chủ nghĩa chủ quan và chủ nghĩa hoài nghi cực đoan, kinh nghiệm thẩm mỹ cũng có một *kích thước tương giao và truyền thông* mà Kant gọi là “tính có thể thông báo một cách phổ biến” và thậm chí, ở các tiết sau đó, còn nói tới “sự quan tâm thường nghiệm về cái đẹp ở trong khuôn khổ xã hội” (§§40-41, Chú giải dẫn nhập: 2.6). Nhưng, mặt khác, vì tác phẩm nghệ thuật không chỉ cần đến giác tính mà cả trí tưởng tượng, nên, về nguyên tắc, là không thể tât cạn được, dù với bất kỳ sự diễn giải nghiêm chỉnh và tài tình đến như thế nào bằng ngôn ngữ như đã nói ở trên. (§49).

Tuy nhiên, cũng cần ghi nhớ rằng tính giá trị phổ biến ở đây cũng chỉ có tính thường nghiệm-có điều kiện chứ không thể có tính siêu nghiệm-vô điều kiện được (§7). Ngoài ra, tuy Kant – cũng như nhiều nhà mỹ học khác – nhấn mạnh đến tính ưu trội của thị giác, thính giác (cái đẹp) so với vị giác, khứu giác và xúc giác (cái dễ chịu), ta thấy phán đoán về cái dễ chịu (đơn thuần chủ quan), trong chừng mực nào đó, cũng có tính phổ biến tương đối. Chẳng hạn, sở thích ẩm thực là hoàn toàn chủ quan, nhưng không vì thế mà không đếm xia đến những thẩm định chuyên môn của giới sành ẩm thực (chẳng hạn, đánh giá về món ăn, về tiệm ăn, nhất là về trà, rượu v.v...).

- Phương diện thứ ba là **tương quan**, tức hình thức của tính hợp mục đích, gắn liền với phương diện thứ nhất. “Đẹp là hình thức của tính hợp mục đích của một đối tượng, trong chừng mực hình thức này được nhận ra nơi đối tượng mà không hình dung nên một mục đích nào hết” (§17). “*Một tính hợp mục đích mà không có mục đích*” thoát nhìn cũng nghịch lý giống như một sự hài lòng mà không có sự quan tâm nào. Hướng đến mục đích luôn

tiền giả định một sự quan tâm, thế nhưng “mọi sự quan tâm đều làm hỏng phán đoán sở thích và tước mất tính vô tư của nó” (§13). Tính vô tư đòi hỏi sự tước bỏ mọi yếu tố mục đích: dù đó là tính hữu ích thực tế, tính hoàn hảo luân lý, và cả mọi tác động cảm năng: sự kích thích và rung động. Chúng đều làm vẩn đục sự trong sáng của phán đoán thẩm mỹ! Ở đây, thuyết “thuần túy” của Kant hình như chống lại mọi tiêu chuẩn biện minh cho các *chức năng* của nghệ thuật kể từ thời cổ đại: hữu ích (prodesse), giáo dục (docere), giải trí (delectare) và – theo nghĩa của tu từ học – kích động tâm hồn (movere)¹⁷. (Ta cũng nhớ đến câu của Khổng Tử: “Thi khả dĩ hưng, khả dĩ oán, khả dĩ quân, khả dĩ quán”/Luận ngữ)¹⁸. Một cách chặt chẽ, cái đẹp chỉ được đánh giá “vì chính bản thân nó”, do đó, Kant phân biệt vẻ đẹp *tự do* và vẻ đẹp *lệ thuộc*. Cái trước không tiền giả định một khái niệm nào về việc đối tượng *phải* như thế nào; cái sau thì ngược lại và hướng đến tính hoàn hảo của đối tượng (§16). Ví dụ của Kant: hoa, vò sò... là “cái đẹp tự nhiên, tự do”; trái lại, con ngựa đẹp hay... người phụ nữ đẹp là cái đẹp lệ thuộc! “Toàn bộ âm nhạc không lời” là cái đẹp tự do, nhưng rồi ở chỗ khác, ông cũng thấy nó khả nghi vì có thể phục vụ cho sự “thích khoái” hơn là cho sự phân tư (§53).

Vậy, ông hiểu thế nào là “một tính hợp mục đích mà không có mục đích”? Một mặt, Kant bảo đó là “cái hình thức (das Formale) trong biểu tượng về một sự vật, tức sự hòa hợp của cái đa tạp thành một” (§15); mặt khác, ông lại bảo nó là “*một tính hợp mục đích nhất định của trạng thái hình dung trong chủ thể*”, nghĩa là, sự tương tác hòa điệu giữa “các quan năng của tâm thức” trong kinh nghiệm thẩm mỹ (§39). Định nghĩa của ông thì sâu sắc, nhưng các ví dụ ông đưa ra vừa khó hiểu vừa khá... kỳ cục: chẳng hạn, “cái hình thức” – tức “cái cốt yếu làm nền móng cho mọi tổ chất của sở

¹⁷ Xem M. Fuhrmann, 1963, *Einführungen in die antike Dichtungstheorie/Dẫn nhập vào lý luận thi ca cổ đại*, Darmstadt, tr. 99 và tiếp. Các “chức năng” trên được thảo luận chủ yếu chung quanh quyển *Ars poetica/Nghệ thuật thi ca* của Horaz.

¹⁸ Tất nhiên, Kant không phủ nhận tác dụng của cái đẹp (và cái cao cả), trái lại, còn nhấn mạnh chúng ở các phần sau (xem §56 và tiếp) nhưng xem đó là tác dụng “phải sinh”, còn ở đây ông chỉ bàn đến các “thuộc tính” của cái đẹp, phân biệt hẳn với các “chức năng” của nó.

thích” trong nghệ thuật tạo hình chính là “sự thiết kế” (Zeichnung/Design). Còn “những màu sắc tô điểm cho bản phác thảo là thuộc về sự hấp dẫn, kích thích, (...) không thể làm cho đối tượng đáng xem là đẹp” (B42). Ta không thể không thắc mắc: các hình thức “được thiết kế kiểu phác họa” là đủ mà không cần được “cảm nhận”? Màu sắc không góp phần cho việc thiết kế “hình thức”? Càng lạ lùng hơn khi ông khẳng định: chỉ có những màu “đơn giản” – trong chừng mực chúng là “thuần túy” – mới được xem là đẹp chứ không phải màu sắc “pha trộn”, vì nơi đó ta không có tiêu chuẩn nào để phán đoán về tính thuần túy khả hữu của chúng cả (§14)! Qua các ví dụ ấy, ta thấy việc đề ra các luận điểm lý thuyết về mỹ học luôn cần đi kèm theo các minh họa thật sự thuyết phục, nếu không, khó tránh khỏi sự châm biếm không phải không có lý của Schopenhauer đối với Kant: lý luận của Kant khiến ta có cảm tưởng ông “hoàn toàn chỉ nghe người khác kể lại chứ không hề tận mắt nhìn thấy cái đẹp!”¹⁹

- Ta đi đến phương diện thứ tư và là phương diện sau cùng trong Phân tích pháp về cái đẹp: phương diện **hình thái** của sự hài lòng: “đẹp là cái gì được nhận thức như là đối tượng của một sự hài lòng **tất yếu** mà không có khái niệm” (§22). Phương diện này lại gắn liền với phương diện thứ hai về tính phổ biến của phán đoán sở thích. Tính tất yếu nói ở đây không phải là tính tất yếu khách quan mà có tính “quy phạm”: “... ai bảo cái gì đấy là đẹp, tất người ấy muốn rằng bất cứ ai cũng tán thưởng đối tượng ấy và cũng **phải (solle)** bảo đối tượng ấy là đẹp giống như mình. Thế nhưng, trong phán đoán thẩm mỹ, dù đã đáp ứng mọi dữ

¹⁹ Xem: - Arthur Schopenhauer, *Toàn tập* (tiếng Đức), 1960, tập I, tr. 710, Stuttgart/Frankfurt/M. Các nghiên cứu thuyết phục hơn về “hình thức” của tác phẩm nghệ thuật được tiến hành về sau, luôn đi kèm với những minh họa từ kinh nghiệm thẩm mỹ cụ thể, chẳng hạn:

- E. Hanslick, 1858, *Von Musikalisch-Schönen/Về cái đẹp âm nhạc*, Ấn bản 2, Leipzig.
- H. Wölfflin, 1943, *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst/Các khái niệm cơ bản về lịch sử nghệ thuật. Vấn đề phát triển phong cách trong nghệ thuật cận kim*. Ấn bản lần 8. München.
- V. Sklovskij, 1966, *O teorii prozy*. Bản tiếng Đức: *Theorie der Prosa/Lý thuyết về văn xuôi*, Frankfurt/M.

kiện đòi hỏi để đưa ra phán đoán, cái “**phải**” này cũng chỉ được phát biểu ra một cách **có điều kiện** mà thôi...” (§19, B63). Nói cách khác, ở đây chỉ có sự *kêu gọi* hướng theo một quy phạm nhất định của một “*cảm quan chung*”, chứ không phải là một hệ luận tất yếu (§22).

Không có “cảm quan chung”, cái thẩm mỹ chỉ là trải nghiệm đơn thuần riêng tư của những chủ thể riêng lẻ và việc tranh cãi về nó là vô nghĩa. “Cảm quan chung” khác với giác tính ở chỗ nó không phải là một quan năng nhận thức khách quan mà chỉ là cơ sở cho giả định rằng cái đẹp làm hài lòng một cách *phổ biến*, tức có tính liên-chủ thể. Nền móng cho lý luận về “cảm quan chung” là lòng tin của Kant rằng các quan năng của ý thức (cảm năng, trí tưởng tượng, giác tính, năng lực phán đoán và lý tính) là có *cấu trúc* như nhau nơi mọi người.

Với giả định về một “*cảm quan chung về thẩm mỹ*” (*sensus communis aestheticus*) của Kant (§40), ta còn thấy rằng một giả định mang tính quy phạm-thực hành lại có vị trí trong một công cuộc khảo sát siêu nghiệm. Nó thuộc về tiến trình của sự Khai sáng, tự giải phóng ra khỏi tính hạn chế và hẹp hòi riêng tư trong việc phán đoán để nỗ lực làm cho kinh nghiệm thẩm mỹ “có thể thông báo được một cách phổ biến” (nt). Điều này, đến lượt nó, lại đòi hỏi một “sự đào luyện hay vun bồi (Kultur) về các năng lực tâm thức” như là sự phát huy “tính nhân văn”, thể hiện “hạnh phúc tương ứng với nhân loại” (§60). Chỉ từ một viễn tượng như thế, các lĩnh vực thoát đầu được tách rời một cách phân tích: lý thuyết, thực hành, thẩm mỹ mới được hiểu như một “Nhất thể”. Vì thế, nghiên cứu của Kant về sở thích đạt tới cao điểm trong một định nghĩa về cái đẹp, làm nổi bật *chức năng* của nó (bây giờ ông mới đề cập đến “chức năng” chứ không dừng lại ở các thuộc tính) trong toàn bộ tiến trình của sự Khai sáng: cái đẹp là “biểu trưng của cái Thiện-luân lý”, và “ý nghĩa đích thực của việc đặt cơ sở cho sở thích” là nhằm “phát triển các Ý niệm luân lý” cũng như của việc “vun bồi (Kultur) tình cảm luân lý” (§59), “vì chỉ khi cảm năng được đưa vào trong sự hài hòa với tình cảm luân lý thì sở thích đích thực mới có thể có được một hình thức nhất định, **bất biến**” (§60; B264, cũng là lời kết cho cả phần I). Ta không biết một “hình thức bất biến” như thế có đáng mong mỏi không hay nên mở rộng đường

cho nghị luận và diễn ngôn mỹ học, song, ít ra, điều có thể ghi nhận ở đây là: việc phân biệt rạch ròi giữa “thuộc tính” với “chức năng” của cái đẹp và việc xác định ranh giới tự trị cho cái đẹp và cho kinh nghiệm thẩm mỹ về cái đẹp là công hiến lịch sử của mỹ học Kant và là dấu mốc không thể đảo ngược được.

8.4 Cái cao cả

Nếu cái đẹp nằm ở “*giữa*” *cảm năng* và *giác tính* như là sự hài hòa giữa hai quan năng: không bị cảm năng trói buộc, cũng không thể rút ra từ khái niệm, vì thế, trở thành “một giới Tự nhiên thứ hai cho ta”, thì hiện tượng thứ hai của sở thích thẩm mỹ được Kant nghiên cứu là tình cảm “vượt lên trên tự nhiên”. Đây là sự tương tác tự do *giữa cảm năng và lý tính* để mang lại một kinh nghiệm thẩm mỹ đặc biệt: kinh nghiệm về cái cao cả.

Trong tư duy Hy Lạp cổ đại, cái cao cả (Hy Lạp: *hypsos*) là một sự nâng cao tâm hồn, một sự “tự tăng cường” của con người khi được nghe trình diễn thi ca và tự hoàn thiện mình trong sự thanh tẩy (Katharsis) bằng các xúc cảm khiếp sợ và trầm ẩn. Trong triết học thời Khai sáng, cái cao cả là một cấp độ cao hơn của cái đẹp và thoát đầu có nghĩa là cái vĩ đại, cao thượng, và về sau, đối lập lại với cái đẹp. Kant đã từng tham gia vào cuộc thảo luận này trong “*Các quan sát về tình cảm đối với cái đẹp và cái cao cả*” (1764) dựa theo Baumgarten và Moses Mendelssohn. Nhưng, chỉ với quyển *Phê phán năng lực phán đoán* này, cái cao cả mới được khảo sát trên cơ sở phê phán. Trong “tình cảm về cái cao cả”, tính hợp mục đích chủ quan của các đối tượng nhất định không liên hệ với các khái niệm về Tự nhiên do *giác tính* mang lại mà liên hệ với khái niệm về Tự do có cơ sở trong *lý tính thực hành*.

Với Kant, cái cao cả – cũng giống như cái đẹp – đều làm ta hài lòng “từ bản thân nó” (§23). Nhưng đồng thời, Kant nêu rõ sự khác biệt giữa hai bên: “cái đẹp ở trong Tự nhiên liên quan đến hình thức của đối tượng trong tính hữu hạn, còn ngược lại, cái cao cả được nhận ra ngay cả nơi một đối tượng vô-hình thức, trong chừng mực **tính không bị giới hạn** được hình dung ra nơi nó...” (§23, B75). Sự hài lòng với cái cao cả “không phải để “chơi đùa” mà là cái gì nghiêm trọng trong công việc của trí tưởng tượng” (nt). Nó

không gây nên sự vui sướng tích cực, mà đúng hơn, là “sự ngưỡng mộ hay tôn kính”, được Kant gọi là “sự vui sướng tiêu cực, bị động” (B76), thậm chí, là cái gì có tính “phản-mục đích”. Kant nhấn mạnh: không phải bản thân một số đối tượng hay sự kiện nhất định nào đó là có tính cao cả, trái lại, chúng chỉ là duyên cớ cho một “cảm trạng” về cái cao cả *ở trong ta*. Giới Tự nhiên – trong sự vĩ đại đáng ngưỡng mộ hoặc như là mãnh lực đáng khiếp sợ – kêu gọi lên trong ta một kinh nghiệm nhất định về chính mình; nó đánh thức một xúc cảm rằng ta có một quan năng siêu-cảm tính, một lý tính thuần túy độc lập tự chủ *của* chính mình.

Vì thế, Kant phân biệt hai hình thức của cái cao cả. Cái cao cả *toán học* cho phép ta trải nghiệm giới Tự nhiên như là tuyệt đối vĩ đại (vượt lên trên mọi hạn độ) và như là một “cơ chất siêu-cảm tính” so với thể giới cảm tính, qua đó ta cảm nhận được “trong ta” cái Phổ biến, cái Thần linh, cái Toàn bộ. Ngược lại, nơi cái cao cả *năng động*, giới Tự nhiên xuất hiện ra cho ta như là mãnh lực đáng khiếp sợ nhưng lại không có quyền lực lên trên ta: “Tảng đá lơ lửng, lạnh lùng nhô ra đầy hăm dọa, những đám mây giông kéo đen mịt trời kèm sấm chớp dữ dội, những ngọn núi lửa hung hãn với toàn bộ sức mạnh hủy diệt, những cơn bão tố để lại cảnh hoang tàn sau lưng chúng, đại dương mênh mông đang phẫn nộ, thác nước cao ngất của con sông dừng mãnh v.v... đúng là đã làm cho sức đề kháng của ta trở nên nhỏ nhoi, bé mọn so với sức mạnh khổng lồ của chúng. Tuy nhiên, hình ảnh của chúng càng đáng sợ thì lại càng hấp dẫn lôi cuốn ta hơn, **miễn là ta đang ở trong tình trạng an toàn**; và ta sẵn sàng gọi các đối tượng này là cao cả, bởi chúng **nâng cao sức mạnh tâm hồn** lên trên Độ trung bình thông thường và cho phép phát hiện ra trong ta **một năng lực đề kháng** thuộc loại hoàn toàn khác; năng lực ấy làm cho ta có sự dũng cảm để có thể **tự sánh mình** với lực lượng tương như toàn năng của Tự nhiên” (B104. Chú giải dẫn nhập 1.2). Ở đây, con người cảm thấy mình đứng cao hơn giới Tự nhiên, vì nhận ra rằng mình là một hữu thể luân lý, không chỉ có thể sánh mình với Tự nhiên mà còn xem “sứ mệnh của mình là cao cả hơn hẳn mãnh lực ấy” (B109). Tóm lại, Kant kết luận: “tính cao cả [cũng như tính đẹp] không được chứa đựng trong bất kỳ sự vật nào của Tự nhiên mà **chỉ ở trong tâm thức của ta**” (B109). Trước Tự nhiên, con người đã đành là bé mọn, vô nghĩa nhưng đồng thời cũng là cao thượng và kiêu hãnh.

8.5 “Cái đẹp” và “cái cao cả” sau Kant

Sau Kant, hai phạm trù mỹ học cơ bản trên đây thực sự bị rơi vào một cuộc “khủng hoảng” kéo dài. Cái đẹp được *lịch sử hóa*; cái cao cả (cùng với “cái tính cách” và “cái lý thú”) được đào sâu thêm, trở thành các phạm trù *đối nghịch* lại với cái đẹp thể hiện tâm thức của thời “Hiện đại” song hành với sự biến chuyển đa dạng của khái niệm “*kinh nghiệm thẩm mỹ*”. Ba vấn đề ấy là nội dung phát triển mới mẻ của cả một nền triết học-mỹ học rất phong phú và phức tạp sau Kant, vượt khỏi khuôn khổ hạn hẹp của “Mấy lời giới thiệu”, nên chỉ xin lược qua đôi nét nhằm góp phần hiểu rõ hơn mỹ học của Kant.

8.5.1 Từ biện chứng của cái đẹp đến việc chủ quan hóa cái đẹp

Tuy “mỹ học” – với tư cách một bộ môn của triết học – mới hình thành vào giữa thế kỷ XVIII, nhưng cuộc thảo luận về cái đẹp đã có gốc rễ xa xưa trong lịch sử tư tưởng Tây phương, bắt đầu từ Platon với các đối thoại nổi tiếng: “*Hippias maior*”, “*Symposium*” và “*Phaidros*”. Trước Platon, cặp từ Hy Lạp đối lập “đẹp-xấu” (*kalós-aischrós*) được dùng theo nghĩa rất rộng: cái đẹp thẩm mỹ (Aphrodite là “nữ thần đẹp”), cái đẹp tập tục (giết kẻ thù là “đẹp”, giết bạn là “xấu”), cái đẹp là cái hữu dụng, hợp mục đích (con ngựa đẹp, cái vai đẹp...). Vì thế, trong “*Hippias maior*”, khi Socrate đối thoại với nhà ngụ biện Hippias, ông buộc đối phương phải chấp nhận cách đặt vấn đề kiểu khác: ông không quan tâm đến cái gì là “đẹp” mà đến *bản chất chung của cái đẹp* hay đến “*cái đẹp tự mình và cho mình*”. Câu hỏi ấy, cùng các ví dụ trên, khiến Hippias nhận ra vấn đề về *trật tự cấp bậc* của cái đẹp và về các *tiêu chuẩn* làm căn cứ cho trật tự ấy: “đẹp”, “đẹp hơn”, “đẹp nhất”. Socrate làm phức tạp thêm vấn đề khi lưu ý đến sự phụ thuộc của việc đánh giá cái đẹp vào *quan điểm* của người đánh giá. Heraklit có lý khi bảo con khi đẹp nhất cũng là xấu so với cô gái đẹp; và cô gái đẹp nhất vẫn là xấu so với nữ thần Aphrodite! Nhưng, Socrate không chủ trương một thuyết tương đối về cái đẹp, trái lại, ông bắt đầu phân biệt giữa *tồn tại* và *hiện tượng*: cái đẹp khách quan có thể không đẹp một cách chủ quan. Vậy, cái đẹp là độc lập với những gì “hầu hết mọi người đều xem là đẹp” (Hippias I, 299a). Mặt khác,

cái đẹp cũng không đồng nhất với cái hữu ích, cái phù hợp, vì chúng chỉ đồng nhất khi cái đẹp “bản chất và phổ biến” được mọi người thừa nhận như nhau, song thực tế lại không phải như thế (nt, 294c). Thêm nữa, cái đẹp cũng không đồng nhất với cái gì “làm ta thích khoái” (297e). Đó là điều đáng chú ý vì ở đây đã có sự phân biệt giữa các giác quan “thấp kém” của khứu giác và vị giác với các giác quan cao cấp của thị giác và thính giác. Vậy là lần đầu tiên “nghệ thuật” được nâng lên thành một lĩnh vực đặc thù của cái đẹp, và, ta gặp trở lại cách đặt vấn đề ấy trong sự phân biệt giữa cái dễ chịu và cái đẹp trong quan điểm mỹ học của Kant (§§3 và tiếp). Cuộc đối thoại biện chứng giữa Socrate và Hippias chỉ dẫn đến những sự phủ định và phân biệt và kết thúc ở chỗ bản thân Socrate cũng không biết cái đẹp là gì: “Ít ra bây giờ ta mới hiểu lời tục ngữ bảo: cái đẹp là khó [bàn]” (nt, 304e).

Tuy chưa dẫn đến các kết luận “tích cực”, nhưng đối thoại “Hippias maior” đã phác họa nên cấu trúc cơ bản cho toàn bộ cuộc nghị luận triết học về cái đẹp kéo dài đến tận thế kỷ XIX. Đó là sự đối lập về tính chất của cái đẹp giữa một bên là cách đặt cơ sở có tính *bản chất luận* hướng theo một “bản chất” bất biến và bên kia là cách đặt cơ sở có tính *tương đối luận* dựa theo sự biến dịch của những quy ước. Platon khẳng định một cái Đẹp có tính tuyệt đối làm chuẩn mực hay thước đo cho mọi cái đẹp tương đối. Nhưng, trong đối thoại Hippias maior, bản thân cái Tuyệt đối này là chưa thể định nghĩa được, bởi bất kỳ định nghĩa nào cũng phải dùng các quy ước của ngôn ngữ luôn chao đảo tùy theo văn cảnh. Trong các đối thoại về sau (Symposium, Phaidros...), Plato vượt qua cách hiểu phủ định trên đây về cái Tuyệt đối: bây giờ, ông khẳng định cái Đẹp như là Ý niệm, và mọi cái đẹp cụ thể đang hiện tồn đều có phần “tham dự” ít hay nhiều vào Ý niệm rực rỡ này; từ đó ông phát triển cả một lý luận đồ sộ về nghệ thuật mà ta không thể tiếp tục bàn sâu ở đây.

Cần nhấn mạnh rằng: sự phân biệt giữa cách đặt cơ sở *bản chất luận* và *tương đối luận* có ý nghĩa cơ bản hơn so với sự phân biệt giữa các tiêu chuẩn *khách quan* và *chủ quan* về giá trị hiệu lực của cái đẹp. Cơ sở bản chất luận luôn đòi hỏi các tiêu chuẩn khách quan, trong khi cơ sở tương đối luận đặt mọi tính khách quan phụ thuộc vào sự thừa nhận các quy ước nhất định, mà giá trị hiệu lực

của chúng không bất biến theo thời gian. Ngoài ra, các tiêu chuẩn – có tính bản chất luận hay tương đối luận – lại được chia thành những tiêu chuẩn hay quy định về *hình thức* và *nội dung* của cái đẹp, dù ranh giới giữa chúng rất khó phân định. Sự phân biệt này – trong các đối thoại của Platon – sẽ giữ vai trò hệ trọng trong sự phân liệt giữa các lý luận về nghệ thuật đời sau. Kant thường được xem là đại biểu cho mỹ học hướng theo hình thức, còn Hegel là đại biểu cho mỹ học hướng theo nội dung. Tuy nhiên, cách nhìn này quá đơn giản: Kant không chỉ bàn đến phương diện hình thức, và Hegel luôn nhấn mạnh đến sự thống nhất giữa hình thức và nội dung. Chỉ từ cách nhìn của thời hiện đại, người ta mới thấy Hegel có phần nào xem nhẹ phương diện hình thức.

Nhìn lại lịch sử, phái tương đối luận có vẻ thắng thế, dù các triết gia luôn ra sức chứng minh giá trị tuyệt đối của cái đẹp. Điều này phù hợp với lập trường siêu hình học-bản thể học cổ hữu của triết học và đã ngự trị cuộc thảo luận về cái đẹp và về nghệ thuật cho đến cuối thời kỳ triết học cổ điển Đức với đỉnh cao theo chiều hướng này ở Hegel như ta sẽ thấy. Tuy nhiên, với sự ra đời của thuyết duy nghiệm và thuyết phê phán của Kant vào thế kỷ XVIII – cùng với thuyết duy sử mạnh mẽ vào thế kỷ XIX –, các quan niệm bản chất luận ngày càng tỏ ra lạc hậu và thất thế.

Tiền đề quan trọng của bản chất luận là phải khẳng định một quyền uy tối cao ban bố quy phạm, dù mang danh hiệu gì: “Thượng đế”, “Ý niệm”, “Tự nhiên” hay “Tinh thần tuyệt đối”..., trong khi đối với tương đối luận – theo châm ngôn của Protagoras – con người là thước đo của mọi sự (ở đây, Nietzsche là nhà biện hộ cho “phái nguy biến” hiện đại: “Cái Đẹp tự thân chỉ đơn thuần là một từ ngữ, chứ đừng nói là một khái niệm”, *Toàn tập*, tập II, 1001). Nghịch lý của một sự nhận thức cảm tính về cái phi-cảm tính ngày càng lộ rõ, và thay vì nhấn mạnh đến sự xa cách của Ý niệm thuần túy về cái Đẹp, người ta quan tâm nhiều hơn đến yếu tố “tham dự” (méthesis) nơi Platon, tức thay thế lối lý giải bản thể học về mối quan hệ giữa “bản sao” và “Nguyên mẫu” bằng một sự lý giải tâm lý học trong bối cảnh của tiến trình sáng tạo nghệ thuật. Cicero đặt vấn đề: “Khi Phidias sáng tạo nên tượng thần Zeus và thần Athene, ông không quan sát một con người (hiện thực) nào để có thể mô phỏng, trái lại, một biểu tượng **cao cả** về cái đẹp ở ngay **trong** tâm hồn ông;

ông nhìn nó, chìm đắm vào nó và dựa theo mẫu mực của nó để sáng tạo” (Orator and Brutum II, tr. 7 và tiếp; dẫn theo E. Panofsky: Lịch sử khái niệm về lý luận nghệ thuật cổ đại, 1960, tr. 5). Với sự khẳng định nguyên tắc kinh nghiệm nội tâm, tri giác cảm tính (aisthesis) rút cục được thừa nhận như là yếu tố thiết yếu của cái đẹp và bước ngoặt vạch thời đại đã diễn ra từ thời Phục hưng: câu hỏi về chuẩn mực tuyệt đối nhường chỗ cho sự định hướng theo tính đa tạp của những khả thể hiện thực hóa cái đẹp; nói khác đi, câu hỏi: cách thể hiện nghệ thuật nào là “đẹp hơn” không còn có thể trả lời đơn giản và dứt khoát được nữa.

Tuy nhiên, các nhược điểm của bản chất luận không đương nhiên buộc mọi người phải chấp nhận quan điểm tương đối luận. Có thể nói, chính lập trường “phê phán luận” – lần đầu tiên được phác họa trong tác phẩm *Phê phán năng lực phán đoán* này của Kant – cần được hiểu như sự phê phán đồng thời đối với bản chất luận lẫn tương đối luận. Lập trường này sẽ còn được bổ sung và phát triển mạnh mẽ trong thế kỷ XX bằng các cách tiếp cận giải minh học (hay thông diễn học/Hermeneutik) và phê phán-ý hệ. Để xác định tính chất của cái đẹp, thật không đủ nếu chỉ kê ra vô số những tiêu chuẩn, quy phạm, quy ước trong những thời đại và những xã hội khác nhau, trái lại, cần phải đưa chúng vào một cuộc *nghị luận* chung và biến chúng thành những yếu tố của một tổng thể có *luận chứng*. Các *nguyên tắc* của nghị luận rút cục phải là thước đo đối với từng quan điểm nhất định về cái đẹp và bao hàm cả sự phản tư về các tiền đề lịch sử, xã hội của chúng. Vấn đề ở đây không phải là chấp nhận hay bác bỏ “trọn gói” (in toto) một quan niệm nhất định nào mà là lý giải *chức năng* của nó trong tiến trình phát triển của nghị luận. Quan niệm của mỗi bên sẽ có thể thay đổi trong tiến trình ấy và được tái xử lý bằng những kinh nghiệm mới mẻ. Trong nghị luận phê phán (mà quyển *Phê phán năng lực phán đoán* của Kant là điển hình đầu tiên), sẽ quyết định xem khái niệm về cái đẹp – với tất cả tính đa dạng và dị biệt của các tiêu chuẩn – có còn “khả dụng” hay không. Cái đẹp càng rơi vào khủng hoảng – nhất là với tiến trình lịch sử hóa nó vào thế kỷ XIX và thậm chí với tiến trình “phủ định cái đẹp” trong lý luận nghệ thuật thế kỷ XX –, thì cuộc nghị luận triết học mang tính phê phán về nó càng trở nên sôi động và bức thiết.

8.5.2 Lịch sử hóa cái đẹp trong viễn tượng một triết học tư biện về lịch sử

Tương đối hóa cái đẹp (tức xét các tiêu chuẩn và tính chất của nó tùy theo từng thời gian và địa điểm như quan niệm của các nhà Ngụy biện ngay từ thời cổ đại) không đồng nghĩa với việc *lịch sử hóa nó*. Cách nhìn “lịch sử” về cái đẹp không đặt các tiêu chuẩn, quy phạm hay quan niệm *bên cạnh nhau* một cách đơn giản, mà xác định chúng trong một tổng thể của sự phát triển.

- Định nghĩa bản chất luận về cái đẹp của Platon tất nhiên phủ định khả thể của một “sử tính” như thế. Cái đẹp tương đối – gắn liền với thời gian và địa điểm – nhường chỗ cho vẻ rực rỡ siêu thời gian của Ý niệm về cái đẹp. Giữa việc mô tả tính đa tạp của những hình thức nghệ thuật cụ thể với mô hình tư biện-siêu hình học không có mối quan hệ nào hết. Càng triệt để quay lưng lại với lịch sử là tư tưởng mỹ học của thời Trung cổ Âu Châu, trong chừng mực cái đẹp trước hết là biểu tượng của “trật tự sáng tạo vĩnh hằng của Thượng đế”.
- Tính lịch sử của cái đẹp chỉ trở thành vấn đề nổi bật thông qua việc “tái phát hiện” nghệ thuật cổ đại vào thời Phục hưng và chủ nghĩa nhân văn. Vì lẽ ở đây, một thời đại nhất định được xem là mẫu mực của việc hiện thực hóa Ý niệm về cái đẹp nên đặt ra câu hỏi phải noi gương và kế tục thời đại ấy như thế nào. Vào đầu thời kỳ Khai sáng nổ ra cuộc tranh luận giữa “cựu phái” bảo vệ giá trị vô-điều kiện của thời cổ đại và phái “hiện đại” phủ nhận giá trị này. Sau cùng, người ta đồng ý với nhau rằng thời cổ đại và hiện đại không thể được so sánh bằng cùng một thước đo. Tuy nhiên, việc thừa nhận “cái đẹp tương đối” (*Beau relatif*) mang dấu ấn lịch sử không ngăn cản được việc tiếp tục đi tìm “cái đẹp tuyệt đối” (*Beau absolu*). Do đó, vào thế kỷ XVII-XVIII, giới Tự nhiên được xem là một thước đo phi thời gian mà nghệ thuật – như là sự “mô phỏng cái đẹp tự nhiên” – phải hướng theo. (tiêu biểu nơi tác giả nhiều ảnh hưởng là Batteux, được Kant nhắc đến trong B141).
- Trong khi nền mỹ học duy lý vẫn dựa vào cách thức như thế để tiếp tục tìm cách tránh né sự phản tư về lịch sử nay đã trở nên tất

yếu, thì mỹ học duy nghiệm lại tự hài lòng với việc tương đối hóa cái đẹp một cách quá giản đơn. Ở phía khác, do đặc tính của mình là chỉ tập trung xem xét phương diện “thuần túy mô thức” về điều kiện khả thể nói chung của nhận thức, nên triết học siêu nghiệm phê phán (kiểu của Kant) cũng không nhận ra và không đặt nặng kích thước lịch sử của vấn đề mỹ học. Vì thế, các động lực đầu tiên dẫn đến việc “lịch sử hóa” cái đẹp không xuất phát từ triết học mà từ lĩnh vực *lịch sử văn học và nghệ thuật* vốn đã bắt đầu trở thành một môn học độc lập vào cuối thế kỷ XVIII, rồi mới dần dần gắn liền chặt chẽ với một nền triết học lịch sử tư biện, nhất là trong cao trào lãng mạn (Romantik).

- Đại biểu sớm nhất cho sự gắn kết này là Herder. Ông xem cái đẹp được thực hiện trong một tính đa tạp của nhiều hình thức biểu hiện cụ thể trong lịch sử: mỗi một sự hoàn hảo là có tính “dân tộc, thể tục và, xét một cách chính xác nhất, là có tính cá biệt” (*Toàn tập*, V, 505). Sự trình bày của ông về “lịch sử cái đẹp” nằm trong toàn cảnh của một lịch sử đào luyện chung của Tinh thần; lịch sử này, đến lượt nó, lại được hiểu như diễn trình của những tính cá biệt không thể quy giảm được. Tuy thế, chúng không thể được hiểu “từ bản thân chúng” mà phải được đo lường với mục tiêu được thiết định một cách tư biện về lịch sử, nghĩa là, phải xét xem chúng chỉ ra con đường của sự đào luyện [văn hóa] theo hướng “tốt hơn hay xấu hơn” (tập XVIII, 6). Tiêu biểu cho cách tiếp cận này là việc sử dụng các ẩn dụ từ sự sống hữu cơ: lịch sử trải qua các giai đoạn: mầm mống, trưởng thành và suy tàn; thời gian tuyến tính của lịch sử được phân giải thành một chuỗi những chu kỳ; lịch sử văn hóa trở thành một thời đoạn của một lịch sử tự nhiên bao trùm.
- A. W. Schlegel (trong các bài giảng từ 1801) xác định rõ hơn và có hệ thống về mối quan hệ giữa *lịch sử nghệ thuật*, *lý luận nghệ thuật* và *phê bình nghệ thuật*. Mỹ học phải kết hợp lịch sử, lý luận và phê bình vì chúng không thể tồn tại độc lập với nhau được. Lịch sử nghệ thuật đơn độc sẽ chỉ là một mớ tư liệu nhảm chán và vô mục đích. Vì thế, lý luận phải mang lại cho nó các nguyên tắc trong việc chọn lọc; đồng thời, lý luận, đến lượt nó, phải hướng theo diễn trình của lịch sử. Schlegel vừa thỏa ứng yêu cầu của giới nghệ thuật trong việc phản đối một mỹ học phi-

lịch sử, vừa giữ vững điểm quy chiếu tư biện là một “Ý niệm về cái đẹp”. (Xem: A. W. Schlegel: *Die Kunstlehre/Học thuyết về nghệ thuật*, Stuttgart 1963). Khâu trung gian nối kết lý luận và lịch sử chính là *phê bình* nghệ thuật, tức “năng lực thẩm định các tác phẩm của mỹ thuật”. Sự phê bình không nhằm đưa ra các quy tắc phổ biến mà luôn phản ánh một quan điểm *cá nhân* về kinh nghiệm thẩm mỹ”. Châm ngôn tương ứng là: mỗi nghệ phẩm phải được đánh giá “từ quan điểm của chính nó”; “nó không cần đạt tới một cái tối cao tuyệt đối nào cả; nó là hoàn chỉnh khi nó là một cái cao nhất trong loại, trong lĩnh vực và trong thế giới của nó. Điều đó giải thích tại sao nó vừa là một mắt xích trong một chuỗi tiến bộ vô tận, vừa có thể là tự túc tự mãn”. (Sđd, tr. 20).

- Tuy nhiên, biểu hiện toàn diện nhất về một sự nối kết giữa lịch sử và lý luận về cái đẹp trong viễn tượng triết học tư biện về lịch sử chính là mỹ học của Hegel. Nó là cao điểm và cũng là điểm kết thúc của một truyền thống đã bắt đầu từ Platon với việc đặt cơ sở cho cái đẹp như là Ý niệm, và, bất chấp mọi sự phê phán, nhất là từ phía thuyết duy nghiệm, đã vẫn có thể đứng vững cho đến thế kỷ XIX và còn ảnh hưởng không ít đến ngày nay.

Nhưng, trong truyền thống này, việc lịch sử hóa cái đẹp nơi Hegel là một bước ngoặt quan trọng: nó đụng chạm đến vai trò hiển nhiên của Tự nhiên như là “mẫu mực” cho nghệ thuật và hầu như là sợi dây liên kết giữa các quan niệm khác nhau về phương pháp luận giữa thuyết duy lý, thuyết duy nghiệm và thuyết phê phán trong thế kỷ XIX.

Hegel dứt khoát tách rời *cái đẹp nghệ thuật* “ra đời và tái sinh từ Tinh thần” với *cái đẹp tự nhiên* vốn không thể dự phần gì vào tiến trình phát triển lịch sử của Tinh thần hay chỉ là “phản ánh của cái đẹp thuộc về Tinh thần”. Do đó, khi Hegel nói về cái đẹp thì chủ yếu là về cái đẹp nghệ thuật. “*Vương quốc rộng lớn của cái đẹp*” trong viễn tượng của Hegel có đặc điểm gì? Về cơ bản, có thể phân biệt ba phương diện của một sự xác định vừa mang tính lịch sử vừa mang tính hệ thống:

- a) cái đẹp thể hiện một cấp độ phát triển tất yếu của Tinh thần, như là “sự tự thỏa mãn trực tiếp nhất của Tinh thần tuyệt đối”.
- b) cái đẹp, về phía nó, tự phát triển như là một chuỗi các cấp độ khác nhau như là “các hình thức nghệ thuật”, và
- c) việc thực hiện các hình thức nghệ thuật khác nhau “trong chất liệu cảm tính nhất định” phục tùng một tính năng động lịch sử theo nghĩa chịu sự ngự trị của các nghệ thuật cá biệt có tính hạn chế trong từng thời đại.

Nhìn khái quát, phương diện lịch sử hóa đầu tiên xác định cái đẹp như là cấp độ *thấp nhất* trong sự phát triển của Tinh thần tuyệt đối hầu như là một sự rơi trở lại chủ nghĩa Platon: cái đẹp là biểu hiện không hoàn hảo của cái Chân, vì đó là “cái biết trong hình thái và hình thức của cái cảm tính” và sẽ bị vượt bỏ bởi “ý thức biểu tượng” của tôn giáo và “tư duy tự do” của triết học. So với nỗ lực nhấn mạnh đến tính tự trị và độc lập của kinh nghiệm thẩm mỹ nơi Kant, quan niệm của Hegel tỏ ra là một bước lùi. Tuy nhiên, ngoài ý nghĩa bản thể học, quan niệm này còn có một ý nghĩa phương pháp: *nó làm nổi bật vai trò và tầm quyền của triết học đối với một lĩnh vực vốn bị thuyết duy nghiệm xem là “phi-lý tính”*. Hegel – cùng với thuyết duy lý – tin rằng giá trị hiệu lực của cái đẹp có thể được khẳng định bằng khái niệm. Mỗi quan hệ giữa kinh nghiệm thẩm mỹ (thể hiện trong sáng tạo nghệ thuật) và sự phản tư thẩm mỹ có tính triết học được hiểu một cách mới mẻ: chỉ trong thời đại của triết học, trong đó nghệ thuật “là một cái đã qua đối với ta xét về phương diện sự quy định tối cao”, mới thực sự trở thành đối tượng của tư duy triết học. Cách nhìn ấy khá bất công đối với học thuyết cổ đại về cái đẹp và nghệ thuật nhưng, trong chừng mực nào đó, là phù hợp với “thái độ phản tư” phổ biến vốn là đặc điểm của thời cận đại.

Phương diện thứ hai, - con đường phát triển theo cấp độ từ cái biết cảm tính-thẩm mỹ đến tri thức triết học-khái niệm -, cho thấy *trong hoàn cảnh lịch sử khi tri thức khoa học [triết học] đã trở thành “hình thức tối cao của Tinh thần”, bản thân nhà nghệ sĩ cũng phải nỗ lực tiếp thu một “thái độ phản tư” tương ứng*. Nghệ thuật xét như là tiến trình “tinh thần hóa cái cảm tính” đã đạt tới mức độ nơi đó nhà nghệ sĩ xem nghệ thuật như là “công cụ tự do để có thể “xử

lý” (handhaben) bất kỳ nội dung nào, bằng bất kỳ phương cách gì một cách như nhau”, khiến cho nghệ phẩm không còn là những hình tượng cảm tính, khép kín nữa mà là những sự phản ánh có thể được lý giải đa dạng về Tinh thần cá biệt của mình.

Đối với phương diện thứ ba, quan niệm của Hegel tỏ ra khá mâu thuẫn. Trong ba hình thức nghệ thuật chủ yếu trong lịch sử (theo cách phân loại của ông là: hình thức nghệ thuật biểu trưng, hình thức nghệ thuật cổ điển và hình thức nghệ thuật lãng mạn), chỉ có *hình thức cổ điển* là thực hiện được trọn vẹn nhiệm vụ tối cao của nghệ thuật: một sự trung giới hay “hòa giải” giữa cái cảm tính và cái tinh thần bên trong lĩnh vực của Tinh thần tuyệt đối. Vị trí trung giới “ở giữa” của cái đẹp thể hiện rõ rệt ở đây và cũng đồng nghĩa với sự trung giới giữa cái đặc thù và cái phổ biến, giữa bên trong và bên ngoài, hình thức và nội dung, hình thể và Ý niệm. Hình thức biểu trưng (đi trước) lẫn hình thức lãng mạn (đến sau) không làm được chức năng ấy vì cả hai đều thể hiện sự phân liệt ít hay nhiều giữa hai phương diện cần phải trung giới của cái đẹp, vì thế, ông bảo: “Các hình thức nghệ thuật không gì khác hơn là các mối quan hệ *khác nhau* giữa nội dung và hình thức”. (Mỹ học I, tr. 82, tiếng Đức).

Trong hình thức nghệ thuật *biểu trưng*, “Ý niệm chưa tìm thấy hình thức ở trong chính mình và do đó, chỉ là sự vật vã và nỗ lực hướng đến điều ấy” (tr. 83). Sự bất ổn, tính vô hạn độ, tính kỳ ảo, kỳ dị, bí hiểm là các đặc điểm xuất hiện của nó. “Cho nên, ta không thể đi tìm cái đẹp đúng thật ở trong lĩnh vực này của sự hỗn loạn mơ hồ” (tr. 327). Về mặt lịch sử, cấp độ phát triển này của cái đẹp – trong tính quy định phủ định của nó – là nghệ thuật Ai Cập, với những tác phẩm diễn tả “tính biểu trưng bí hiểm” bằng “bản thân câu đố khách quan”. Trong khi đó, hình thức nghệ thuật *cổ điển* thể hiện cái đẹp một cách trọn vẹn như là *lý tưởng*, nghĩa là, hiện thực hóa “nghệ thuật đích thực đúng theo khái niệm của nó” như là “sự thống nhất tuyệt đối phù hợp giữa nội dung và hình thức”. Vì lẽ sự thống nhất này, đến lượt nó, lại đồng nhất với việc cá biệt hóa hoàn hảo đối với cái phổ biến, nên con người trở thành trung tâm điểm của nghệ thuật cổ điển, hay đúng hơn: *hình thái con người* như là “hiện hữu được hiện thân một cách tự nhiên của tính tinh thần tự do, cá biệt” và là “hiện tượng cảm tính duy nhất phù hợp đối với

Tinh thần”. Chỉ ở Hy Lạp cổ đại, nghệ thuật mới là “biểu hiện *tối cao* cho cái Tuyệt đối”: đó là sự trình bày cái Thần linh một cách cá biệt hóa trong các hình thái tạo hình của một Thần Apollo hay Aphrodite. Hình thức điêu khắc Hy Lạp không phải là hình thức ngẫu nhiên, trái lại, thích hợp với “lý tưởng về cái đẹp tự mình và cho mình” (II, 113).

Sự suy tàn của hình thức cổ điển nhường chỗ cho *hình thái nghệ thuật lãng mạn* bao trùm toàn bộ sự phát triển của nghệ thuật từ thời Trung cổ sơ kỳ cho tới hiện đại. Cái đẹp “thân xác” được thay thế bằng cái đẹp “tinh thần”; các khả thể diễn đạt của *hình thức* nghệ thuật tụt hậu so với một nội dung mà trước hết là “hình thái nội tại của tâm hồn trong bản thân nó” (I, 511). Tâm hồn, tính nội tâm, tính chủ thể tạo nên hạt nhân của nghệ thuật lãng mạn. Giọng điệu chính của nó là có tính “âm nhạc” và “trữ tình”. Tất nhiên, tính biểu trưng, cổ điển và lãng mạn không rạch rời nơi từng tác phẩm, nhưng với Hegel, mỗi hình thức có một môi trường diễn tả nhất định, phân biệt với hình thức khác. Theo đó, *kiến trúc* là môi trường đặc biệt thích hợp cho tính biểu trưng, vì chất liệu của nó là “cái vô-tính thần đang tồn tại tự-mình, là vật chất nặng nề và chỉ có thể uốn nắn theo các quy luật của trọng lực”. Vì thế, nó chỉ mới là nỗ lực tìm kiếm đơn thuần một sự trình bày thích hợp cho nội dung tinh thần. Ngược lại, *điêu khắc* là sự trung giới hoàn hảo giữa nội dung và hình thức của hình thức cổ điển như đã nói qua ở trên. Vậy, chỉ còn *hội họa*, *âm nhạc* và *thi ca* là các môi trường diễn đạt phù hợp với hình thức lãng mạn. Bằng màu sắc, âm thanh và ngôn từ – thể hiện “những trực quan và biểu tượng nội tâm” – nghệ thuật lãng mạn thể hiện sự vượt trội của cái bên trong so với cái bên ngoài. Hội họa mới chỉ giải phóng nghệ thuật ra khỏi kiến trúc và điêu khắc nên còn hướng đến tính biểu kiến ngoại tại, trong khi chất liệu của *âm nhạc* “dù vẫn còn cảm tính, nhưng đã đi sâu hơn vào tính chủ thể và tính đặc thù hóa”. Âm nhạc tạo nên trung tâm điểm của nghệ thuật lãng mạn, còn *thi ca* – do tính tinh thần trừu tượng của chất liệu – đã là một môi trường trong đó nghệ thuật “vượt ra khỏi chính mình” để “đi vào trong “tán vãn” của tư duy”. Vì thế, ý nghĩa của thi ca là ở sức mạnh buộc “yếu tố cảm tính phải phục tùng Tinh thần và những biểu tượng của Tinh thần, nên đồng thời là “nghệ thuật phong phú nhất, không bị hạn chế nhất về nội

dung”, là “nghệ thuật *tuyệt đối, đích thực* của Tinh thần và của sự thể hiện ra bên ngoài của nó như là Tinh thần” (II, 19).

Thi ca lại chia ra làm ba: sử thi, trữ tình và kịch. Sử thi bắt nhịp cầu với tính khách quan của hội họa; trữ tình bắt nhịp cầu với tính chủ thể của âm nhạc, còn kịch (Drama) là môi trường thuần túy nhất của một “nghệ thuật đích thực của Tinh thần”: trình bày cái đẹp trong “sự phát triển *hoàn chỉnh nhất và sâu sắc nhất*” của nó [chúng tôi nhấn mạnh] (I, 203).

Việc Hegel “tôn vinh” kịch như là cấp độ cao nhất của nghệ thuật nói chung (II, 512) tỏ ra mâu thuẫn với quan niệm trước đó cho rằng điêu khắc mới là sự hiện thực hóa cái đẹp theo nghĩa của sự thống nhất cổ điển giữa cái cảm tính và cái tinh thần. Mặt khác, hình thức nghệ thuật lãng mạn – với sự hạ thấp cái cảm tính, chất liệu và vật chất và nâng cao tính chủ thể “tùy tiện” của người nghệ sĩ – đối với Hegel, thực ra là triệu chứng *suy đồi* so với nhiệm vụ tối cao của nghệ thuật là “hòa giải”, “trung giới” giữa cái cảm tính và cái Tinh thần như nói ở trên. Lý giải thế nào về “mâu thuẫn” ấy? Có lẽ vấn đề ở đây là *các viễn tượng khác nhau* trong cách xem xét vấn đề: việc tôn vinh nghệ thuật điêu khắc (cổ điển) tương ứng với ý đồ muốn đánh dấu một điểm trung tâm tuyệt đối trong “vương quốc của cái đẹp”, còn việc tôn vinh kịch (lãng mạn) phản ánh một tình huống lịch sử, trong đó nghệ thuật thể hiện một cấp độ của Tinh thần *đã qua từ lâu* đối với ta “xét về phương diện sự quy định tối cao của nó” và đã bị triết học vượt qua để hướng tới một sự “phân tư toàn diện”. Thật thế, môi trường của sự phân tư chính là *ngôn ngữ*, có chung cho thi ca và triết học. Và sở dĩ trong các loại hình thi ca, kịch có vị trí đặc biệt đối với Hegel, vì nó tự thể hiện rõ rệt nhất ở trong *các phạm trù của một phép biện chứng tiến trình*. Điều này gây nên các hậu quả sâu đậm đối với khái niệm về cái đẹp nay không còn đơn giản nữa: trong khi điêu khắc (trong hình thức cổ điển) thể hiện cái đẹp như là sự hài hòa yên tĩnh, tự túc tự mãn thì cái đẹp trong môi trường của kịch lại thuộc về một phạm trù năng động, có tính đối kháng nội tại, luôn cần đến một yếu tố gây tổn hại cho sự hài hòa. Việc thể hiện một “tính giằng xé” như thế thậm chí có thể phát triển “vào bên trong đến độ đau đớn cùng cực của sự tuyệt vọng và ở bên ngoài đến độ xấu xa, đáng ghét”. Nói cách khác, trong bối cảnh của thời hiện đại, Hegel chỉ có thể “cứu

văn” được cái đẹp bằng cách *bao hàm và hội nhập cả sự phủ định* đối với lý tưởng vào trong sự triển khai và phát triển của nó:

“... sự xung đột quấy rối sự hòa hợp và đặt lý tưởng – vốn thống nhất trong đó – vào sự bất hòa và đối lập. Vì thế, thông qua sự trình bày vi phạm ấy, bản thân lý tưởng cũng bị vi phạm; và nhiệm vụ của nghệ thuật ở đây chỉ có thể là: một mặt, trong sự dị biệt này, nghệ thuật không để cho cái đẹp tự do bị tiêu vong, và mặt khác, chỉ trình bày sự rạn nứt và cuộc đấu tranh của nó để từ đó, thông qua sự giải quyết các xung đột, mang lại sự hài hòa như là kết quả, và, bằng cách ấy, làm cho sự hài hòa trở lại trong tính bản chất hoàn chỉnh của nó” (I, 203).

Hegel tìm cách giải quyết *sự khủng hoảng* của cái đẹp với tư cách là phạm trù cơ bản của mỹ học triết học bằng nỗ lực “hài hòa hóa” nghệ thuật thông qua sự trải nghiệm về mọi sự đối lập; một cuộc khủng hoảng không chỉ xuất phát từ sự phê phán của phái duy nghiệm mà còn từ phía phái lãng mạn, đối lập lại chủ nghĩa cổ điển. Cho nên, quan hệ của Hegel với phái lãng mạn có tính nước đôi: một mặt, ông ghi nhận và tiếp thu các yếu tố cơ bản của phong trào lãng mạn khi ông xác định nghệ thuật của thời đại mình bằng các khái niệm như “tính nội tâm”, “tính chủ thể” và mở rộng các khái niệm này cho toàn bộ nền nghệ thuật từ thời hậu cổ đại cho đến đương thời; mặt khác ông không ngừng công kích tính phủ định của sự “hoài nghi và châm biếm” của phái lãng mạn, xem đó là “tính hư vô đối với mọi cái khách quan và cái có giá trị tự mình và cho mình” (I, 74).

Sau Hegel, bất chấp mọi nỗ lực “hài hòa hóa” của ông như một “nhượng bộ chiến lược”, sự phủ định đối với cái đẹp ngày càng mang nhiều màu sắc khác nhau và chiếm thế thượng phong. Một sự đảo lộn các giá trị đã bắt đầu, dẫn đến sự nghi ngờ và xét lại những quy phạm và mẫu mực thẩm mỹ truyền thống. Chính trong bối cảnh mới của tâm thức “hiện đại” (rồi “hậu hiện đại” như là sự phát triển và cách “quan hệ khác” với “hiện đại”), khi nghệ thuật không còn đơn thuần là “đẹp” nữa, mỹ học của Kant và của Hegel đứng trước câu hỏi đầy thách thức: *mô hình nào tỏ ra “hiện đại hơn” trước tâm thức mới của thời đại?* Như trong nhiều lĩnh vực khác, cuộc tranh cãi “*Kant hay Hegel?*” trong mỹ học đến nay vẫn chưa

ngã ngũ. Máy nhận xét sau đây chỉ nhằm góp phần soi sáng cuộc tranh cãi ấy.

8.5.3 Các phạm trù chống lại cái đẹp và tâm thức “hiện đại”

Nỗ lực biện chứng để “cứu vãn” cái đẹp của Hegel nhắc ta nhớ lại rằng trong suốt chiều dài lịch sử, cái đẹp được xác định ranh giới bằng cái mà nó loại trừ: *cái xấu* hay *cái đáng ghét* như là sự phủ định tuyệt đối đối với nó. Phân tích pháp của Kant về cái cao cả trong kinh nghiệm thẩm mỹ cũng báo hiệu sự hình thành các phạm trù mới cạnh tranh và hạn chế ít hay nhiều phạm vi hiệu lực của cái đẹp: *cái cao cả*, *cái tính cách* và *cái lý thú*.

- Ngay từ thời cổ đại, người ta đã bàn về việc: cái xấu được trình bày trong nghệ thuật như thế nào và trong mức độ nào. Platon, tất nhiên, lấy thái độ hết sức nghiêm khắc: nếu cái đẹp gắn liền với cái chân và cái thiện, thì cái xấu gắn liền với cái tà ngụy và cái ác. Do đó, sự trình bày về cái xấu bị nghiêm cấm. Trong “nước Cộng hòa lý tưởng” của ông, ngay nô lệ cũng không được phép thủ vai xấu, ác trong hài kịch (*Cộng hòa*, 395e)! Aristotle “thoáng” hơn, cho phép diễn tả cái xấu, trong chừng mực nó không “gây đau đớn và tổn thương” (*Thi pháp*, Chương 5, 29).

Đối với thời Trung cổ Kitô giáo, cái xấu trước hết là một vấn đề luân lý. Giống như cái ác, cái xấu bị xem là “thiếu hụt sự tồn tại”. Tuy nhiên, do chức năng tương phản của nó, cái xấu có thể càng làm nổi bật cái đẹp.

Phải đến thế kỷ XVIII, cái xấu mới được thảo luận sâu rộng như một vấn đề mỹ học và lý luận nghệ thuật. **Lessing** dành cho nó mấy chương trong quyển *Laokoon*. Ông cho phép diễn tả cái xấu trong thi ca, trong chừng mực làm chức năng là cái tương phản với cái hoàn hảo (Chương XXII, 388). Trái lại, vì hội họa trực tiếp tác động đến thị giác nên cần tránh diễn tả nó, bởi “nó đi ngược lại sở thích về trật tự và sự hài hòa và gợi lên sự ghê tởm” (Chương XXIV, 391). Kant cũng có quan niệm gần tương tự: ... “Mỹ thuật cho thấy tính hơn hẳn của nó, đó là có thể mô tả những sự vật vốn xấu xí hay khó ưa ở trong Tự nhiên với vẻ đẹp nghệ thuật. Những

điều hung dữ, bệnh tật, những sự tàn phá của chiến tranh v.v..., tức những điều gây hại, có thể được miêu tả rất đẹp, thậm chí được trình bày bằng tranh; nhưng chỉ có một loại đáng ghét không thể được trình bày **giống hệt** với Tự nhiên mà không hủy hoại sự hài lòng thẩm mỹ, và, do đó, cả vẻ đẹp nghệ thuật, là cái gì gợi lên **sự kinh tởm**" (B189). "Cũng vì thế, nghệ thuật tạo hình, – bởi trong những sản phẩm của nó, nghệ thuật gần như bị lẫn lộn với Tự nhiên – đã loại trừ ra khỏi những sáng tạo của mình sự hình dung trực tiếp về những đối tượng đáng ghét, và, thay vào đó, chẳng hạn, chỉ cho phép diễn tả cái chết (bằng một vị thần đẹp) hay tinh thần hiếu chiến (bằng thần Mars), tức nhờ vào một phép ẩn dụ"...(B190). Lessing cũng nhắc đến các tính cách của cái ghê tởm, cái buồn cười, cái đáng sợ và cái xấu xí vốn không thể chối bỏ được trong nghệ thuật nhưng chúng không thể được hội nhập hoàn toàn vào một nền mỹ học hướng đến cái đẹp một cách hài hòa. Phải đến thời "hiện đại", cái xấu mới được "buông thả" như ta sẽ thấy ở sau.

- Chức năng của cái đẹp như là phạm trù cơ bản bị tổn thương lần đầu tiên trong mỹ học duy nghiệm. Với Burke²⁰, cái đẹp phải nhường chỗ cho *cái cao cả*, từ nay giữ vai trò là phạm trù thẩm mỹ tích cực thay cho phạm trù tiêu cực của cái xấu trong truyền thống. Burke cho thấy cái xấu có thể tương hợp được với cái cao cả (Sđd, 160). Cái đẹp, bị tước bỏ uy thế siêu hình học, suy đồi trở thành cái gì nhỏ nhặt, mềm yếu, xinh xắn, dễ thương, hay nói gọn, cái đem đẹp mà thôi (tr. 152 và tiếp). Trong khi đó, cái cao cả vượt lên, phủ định tất cả các đặc tính vốn thuộc về cái đẹp: sự hài hòa, hoàn thiện, rõ ràng, trật tự, điều độ... Các đặc tính của cái cao cả là: sự trống rỗng, tối tăm, cô đơn, thỉnh lặng, vượt mọi hạn độ bằng tính không lồ và vô tận (tr. 107 và tiếp). Trong quan hệ với chủ thể thường ngoạn, cái cao cả gợi lên cảm giác nghịch lý của một sự khủng khiếp đầy thích thú. Thể hiện ra nơi những hiện tượng của Tự nhiên, nghệ thuật, tôn giáo, lịch sử và đời sống xã hội, cái cao cả

²⁰ E. Burke, 1757, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and the Beautiful/Một nghiên cứu triết học về nguồn gốc của ý tưởng của chúng ta về cái cao cả và cái đẹp*. Trích dẫn theo bản tiếng Đức, Hamburg, 1980. Xem thêm phạm trù về cái cao cả trong bối cảnh mỹ học Anh thế kỷ XVIII: S. H. Monk: *The Sublime/Cái Cao cả*, Ann Arbor, 1960.

chúng tỏ là một phạm trù thực sự phổ quát. Nó tạo nên khả năng cho một sự “thẩm mỹ hóa” toàn diện, tức làm cho tất cả những gì vốn gây khiếp sợ và kinh tởm bên ngoài kinh nghiệm thẩm mỹ trở nên “có thể thưởng thức được”.

Ta thấy rằng các nghiên cứu của Burke đã mở đường cho phần “Phân tích pháp về cái cao cả” của Kant (§§23-29). Như ta đã biết, Kant đã giảm nhẹ “tính khiêu khích” của Burke bằng cách “thăng hoa” kinh nghiệm về cái cao cả theo nghĩa luân lý, đạo đức như đã trích dẫn từ §28, B104 và tiếp.

- Vị trí của cái đẹp càng trở nên hàm hồ và chông chênh trong mỹ học lãng mạn. Một mặt, cái đẹp – một cách tư biện nơi Schelling, Hegel – được xem như là sự phản ánh cái vô tận trong cái hữu tận, cái lý tưởng trong cái thực tồn, cái bản chất bên trong trong hiện tượng bên ngoài, đến mức cái đẹp trở thành cái đối ứng của một “trực quan trí tuệ” không kém gì thần linh để “khai thị đích thực về cái Tuyệt đối” trong triết học của Schelling: hành vi tối cao của lý tính là một “hành vi thẩm mỹ”, và nghệ thuật là “công cụ (Organon) duy nhất đích thực và hằng cửu” của triết học (Schelling, *Toàn tập*, Phần I, tập 3, tr. 627). Nhưng, mặt khác, cái đẹp – xét như phạm trù cụ thể, có thể xác định về nội dung và hình thức – lại bị nghi ngờ và đặt thành vấn đề. Chẳng hạn, khi bàn về nghệ thuật của Shakespeare, Friedrich Schlegel²¹ cho thấy các tiêu chuẩn mỹ học truyền thống hoàn toàn không còn phù hợp nữa:

“Ai xem thi ca của ông là **mỹ** thuật, ắt sẽ chỉ rơi vào những mâu thuẫn sâu sắc (...). Không có cái gì ghê tởm, cay đắng, đáng phẫn nộ, tầm thường và đáng ghét mà không được trình bày bao lâu chúng cần đến cho mục đích ấy...” (Sđd, 146/147).

“Mục đích” đi ngược lại cái đẹp của việc trình bày nghệ thuật nói ở đây là *cái tính cách* hay *cái lý thú*, làm đường phân thủy đối với

²¹ F. Schlegel (còn gọi là “Schlegel trẻ” để phân biệt với A. W. Schlegel đã dẫn ở 8.5.2): *Über das Studium der griechischen Poesie/Về việc nghiên cứu thi ca Hy Lạp*, trong *Kritische Schriften*, Ấn bản 2, München, 1964.

truyền thống cổ đại và cổ điển (tr. 140 và tiếp). Mỹ học lãng mạn sơ kỳ nơi F. Schlegel và Novalis chỉ mới phác họa chân dung của nền nghệ thuật tương lai. Nền nghệ thuật này sẽ phát triển mạnh mẽ về sau trong các trào lưu văn nghệ “tiền phong” (Avantgarde) được gọi chung dưới khái niệm “hiện đại” (Moderne)²².

- Nếu “sự thống trị của cái lý thú” tỏ ra mới là “một sự khủng hoảng nhất thời về sở thích” – mặc dù F. Schlegel đã xây dựng cả một “lý thuyết về cái xấu” với ba đặc điểm: tính sắc bén, tính sùng sốt và tính gây sốc (Pikant, Frappant, Schockant) – thì, với sự phai tàn của hào quang siêu hình học tư biện nơi một nền nghệ thuật mà trào lưu lãng mạn đã từng góp công xây đắp, cái xấu đã “sống chuồng” và gây dấu ấn quyết định lên diện mạo của nghệ thuật “hiện đại hậu siêu hình học”. Nhưng vì lẽ nền mỹ học triết học vốn thường có xu hướng “chiết trung”, ít nhiều muốn bảo vệ di sản “lý tính” và “cái đẹp” truyền thống, nên công việc “tuyên ngôn” về tâm thức “hiện đại” thoát đầu đường như đã được nhường hẳn lại cho bản thân các văn nghệ sĩ. Các khái niệm như “phá hủy” (destruction) “làm biến dạng” (deformation hay decomposition) giữ vai trò then chốt để chống lại truyền thống. Rimbaud gọi người nghệ sĩ hiện đại là “cái bất bình thường đang trở thành chuẩn mực”. Tuy nhiên, ngay các văn nghệ sĩ hiện đại chủ nghĩa cấp tiến nhất cũng khó mà quay lưng lại hoàn toàn với hào quang của cái đẹp. Baudelaire gọi cái đẹp là “con nhân sư bí hiểm”, là “con quái vật” nhưng vẫn dùng hình ảnh người phụ nữ đẹp tuy điên rồ để ám chỉ nó (femme fatale). Cái đẹp vĩnh cửu của Ý niệm vẫn còn được tuyên xưng, tuy nó chỉ gọi lên những hồi niệm u buồn. Vì thế, tính chất của “cái đẹp ngày nay” trong lối nhìn của “tính hiện đại” (modernité) hoàn toàn không còn chút gì là “Platon” nữa cả: nó chỉ còn là “tính phù du, tiêu biến, ngẫu nhiên”²³.

²² Xem lịch sử khái niệm “Hiện đại” trong H. R. Jauß: *Der literarische Prozeß des Modernismus von Rousseau bis Adorno/Tiến trình văn học của chủ nghĩa hiện đại từ Rousseau đến Adorno*, trong “Hội nghị về Adorno” 1983 (L. v. Friedeburg/J. Habermas chủ biên, Frankfurt/M, 1983).

²³ Ch. Baudelaire. *Tập hợp tác phẩm* (tiếng Đức). Dreieich, 1981, tập IV, 286.

- Về phía triết học, như đã nói, diện mạo của nghệ thuật “hiện đại” – báo hiệu từ buổi sơ kỳ của chủ nghĩa lãng mạn và phát triển mạnh mẽ trong các cao trào “văn nghệ tiền phong” đầu thế kỷ XX – hầu như không được lưu ý đến hoặc chỉ cá biệt bị phê phán như là biểu hiện của một tình trạng thoái hóa chung về văn hóa và sự suy đồi hậu-tư sản từ phía các triết gia mác xít mà tiêu biểu nhất là Georg Lukács với tác phẩm nổi tiếng: *Sự phá hủy lý tính/Die Zerstörung der Vernunft*. Cùng trong truyền thống ấy và với tham vọng khẳng định “nội hàm chân lý của tác phẩm nghệ thuật”, nhưng không đồng ý viện dẫn đến một truyền thống mẫu mực của G. Lukacs, *Mỹ học về tính phủ định/Ästhetik der Negativität* của Th. W. Adorno (xem: *Ästhetische Theorie/Lý luận mỹ học*, 1970, Frankfurt/M) là nỗ lực đáng kể nhất trong thời gian tương đối gần đây trong việc xác định và chính đáng hóa cho “tính hiện đại” này về mặt triết học. Ông dựa vào mô hình “kinh điển” là mỹ học của Hegel để tiếp tục phát triển phép biện chứng của nó trong thế kỷ XX nhưng với một sự “cải tạo” đặc biệt, đến nỗi không còn gì là “Hegel” nữa: yếu tố phủ định biện chứng không còn được hội nhập vào một sự hài hòa ở cấp độ cao hơn như trong Hegel mà để cho nó giữ nguyên toàn bộ chất lượng đối lập của nó:

“Trong thời đại không thể hòa giải được giữa mỹ học truyền thống với nghệ thuật đương đại, lý luận triết học về nghệ thuật không còn lựa chọn nào khác hơn là (...) phải suy tưởng về các phạm trù **đang tiêu vong** như là **đang chuyển hóa thành** một sự phủ định nhất định”... (Adorno, Sđd, tr. 507).

Thay chỗ cho tính thống nhất, tính toàn thể và tính hoàn hảo là *sự đổ vỡ* được Adorno gọi là dấu hiệu không thể nhầm lẫn của “Hiện đại”. Trong viễn tượng đảo lộn giá trị ấy, đương nhiên nghệ thuật “hiện đại” không thể kết thúc ở khái niệm về cái đẹp, nhưng, theo Adorno, cái đẹp vẫn “hiện diện” như một “mô-men” trong sự phủ định cùng cực của nó:

“Trong cái mà nghệ thuật đã trở thành, phạm trù cái đẹp chỉ mang lại một mô-men mà thôi và là một mô-men đang biến đổi tận xương tủy: bằng việc hấp thu cái xấu, khái niệm về cái đẹp đã tự

mình biến đổi mà mỹ học cũng không thể nào can ngăn được” (Sdd, tr. 407).

J. F. Lyotard, triết gia tiêu biểu của trào lưu hậu-hiện đại, thì cho rằng: nghệ thuật phải thử nghiệm để liên tục nỗ lực chỉ ra *cái không thể diễn tả được*. Cái “cao cả” (le sublime) là khái niệm trung tâm của mỹ học Lyotard. Phát xuất từ mỹ học thế kỷ XVII, XVIII và nhất là từ Kant, khái niệm này, một lần nữa, nơi Lyotard, diễn tả những tình cảm mà cái đẹp không thể nắm bắt được, vì nó gắn liền với cảm nhận về sự đau đớn và nguy hiểm, lo âu và khiếp sợ, nhưng không phải là cảm nhận trực tiếp mà từ một khoảng cách an toàn, khiến cho sự không vui sướng và vui sướng, sự căng thẳng và giải tỏa trộn lẫn vào nhau một cách đặc thù.

Lyotard áp dụng khái niệm này vào cho nghệ thuật “tiền phong”, vì theo ông, người cảm thụ nghệ thuật tiền phong “không cảm nhận một sự thích thú đơn giản, không rút ra một lợi ích đạo đức nào từ tác phẩm, trái lại, chờ đợi từ tác phẩm một sự tăng cường quan năng tình cảm và khái niệm của mình, chờ đợi một sự thương thức phân đôi. Tác phẩm không phục tùng một mẫu mực nào; nó cô diễn tả rằng có một cái gì đó không thể diễn tả được; nó không mô phỏng Tự nhiên; nó là một “nghệ phẩm”, một ảo tượng”...²⁴. Dù là

²⁴ J. F. Lyotard, 1984, *Das Erhabene und die Avantgarde/Cái Cao cả và Tiền phong*, tr. 160. Theo Lyotard, trong tiếng Pháp, chữ “sublime” thường chỉ cái gì gây nên sự thăng thốt và thần phục, tương tự như chữ “great” trong tiếng Anh, có âm vang khác hơn đôi chút so với chữ “erhaben” trong tiếng Đức. Ngoài ra, cần lưu ý đến cách hiểu của Lyotard về từ “hậu hiện đại”. Theo Lyotard, hậu hiện đại không có ý nghĩa phân kỳ, không đến sau sự kết thúc của chủ nghĩa hiện đại, trái lại, nó biểu thị tình trạng *trước* khi ra đời chủ nghĩa hiện đại. Ông phát biểu theo kiểu nghịch lý: “*Một tác phẩm chỉ là hiện đại khi trước đó nó đã là hậu hiện đại*”. (Trả lời câu hỏi: Hậu hiện đại là gì? tr. 140). Nghịch lý này có nghĩa: “hậu hiện đại” là thử nghiệm có tính tiền phong trong lúc mới ra đời khi nó vi phạm những quy ước, vi phạm sự đồng thuận và sở thích [hiện hành]. Ngược lại, “hiện đại” là nỗ lực mang lại sự thống nhất, mang lại chủ nghĩa hiện thực để thiết lập lại trật tự, loại bỏ sự tiền phong, cho dù các nỗ lực này tự mang danh là “hậu hiện đại”. Vậy, “hậu hiện đại” là ý thức hay tâm thức không chờ đợi một sự hòa giải giữa những “trò chơi ngôn ngữ” khác nhau. Trước sự phê phán của G. Raulet rằng mỹ học về cái cao cả của ông có tính “khủng bố”, Lyotard lưu ý rằng ông chỉ dùng khái niệm này để soi sáng diễn trình tư tưởng từ thời lãng mạn sơ kỳ đến giữa thế kỷ XX và chỉ giới hạn trong lĩnh vực “tư tưởng” mà thôi, còn đồng ý rằng mọi nỗ lực “hiện thực hóa cái cao cả ở trong thực tế” – ông

lùng đến mấy, khái niệm này tỏ ra đặc biệt thích hợp với tính phức tạp của tâm thức hiện đại so với khái niệm “tính đích thực” (Authentizität) của J. Habermas để chỉ tất cả những gì khái niệm cái đẹp không vươn đến được.

Tóm lại, “mỹ học về tính phủ định và tính phức tạp” trình diện *một* hình ảnh về “Hiện đại”, còn phía đối lập, mỹ học về sự trung giới hài hòa giới thiệu *một* hình ảnh khác của truyền thống. Cả hai hình ảnh đánh dấu hai quan điểm lý thuyết trong toàn cảnh một cuộc nghị luận mỹ học và triết học hầu như khó có thể kết thúc chóng vánh, hay tìm được giải pháp chung quyết. Tuy vậy, điều có thể dễ dàng nhận ra ở đây là: việc Hegel gắn chặt nghệ thuật với cái đẹp như là biểu hiện cảm tính của Ý niệm khó có thể phù hợp với nghệ thuật hiện đại, trong khi đó, nơi Kant, giữa “tính hợp mục đích chủ quan” và cái đẹp không có mối liên kết chặt chẽ, tuyệt đối, do đó “tình cảm vui sướng và không vui sướng” gắn liền với tính hợp mục đích này có thể tiếp cận với bất kỳ phẩm tính thẩm mỹ nào khác, như quả đã xảy ra trong trường hợp nghệ thuật hiện đại và hậu hiện đại. Trong chừng mực đó, có thể nói mỹ học Kant “*hiện đại hơn*” mỹ học Hegel. Kant còn “hiện đại” ở chỗ nhấn mạnh đến sự tự trị của “sở thích”: trong nghệ thuật, rút cục chỉ có sự phân biệt giữa “*hay*” và “*dở*” chứ không quy chiếu vào giá trị nào khác bên ngoài sở thích. Chỉ sau khi phân biệt rạch ròi cái thẩm mỹ với cái dễ chịu, cái tốt... ta mới có thể “*hợp nhất*” chúng lại thành một toàn bộ. Mặt khác, quan trọng hơn, mỹ học Kant ngược hẳn với mỹ học Hegel ở nhận định cơ bản: Nghệ thuật không phải là “*Tinh thần tuyệt đối*”. Không có và không thể có một “*Siêu hình học về nghệ thuật*”. Đúng như H. Schnädelbach nhận định: “*Cái thẩm mỹ chỉ nằm bên trong khuôn khổ tính chủ thể hữu hạn của chúng ta mà thôi, như được thể hiện rõ bởi năng lực phán đoán phản tư như là cơ sở cho kinh nghiệm thẩm mỹ. Và chỉ từ đó ta mới hiểu được vị trí đặc thù của cái thẩm mỹ so với cái lý thuyết và cái thực hành nói chung. Thần linh thì không biết tới cái đẹp tự nhiên lẫn cái cao cả và cũng không hề có nghệ thuật*”²⁵. Như thế, tất cả còn tùy thuộc

nhắc đến “chủ nghĩa Stalin, chủ nghĩa Trotsky, chủ nghĩa Mao” – nhất định sẽ tạo ra sự khủng bố và chủ nghĩa khủng bố! (“Cái đẹp và cái cao cả. Nói chuyện với Gérard Raulet” trong *Spuren*, số 17, tháng 11-12.1986, tr. 34-42).

²⁵ H. Schnädelbach, 2005, *Kant*, Leibzig, tr. 119.

vào năng lực phê phán của mỗi người trong “*kinh nghiệm thẩm mỹ*” của mình; một khái niệm ta cũng nên đề cập sơ qua:

8.5.4 Kinh nghiệm thẩm mỹ

Sự khủng hoảng của cái đẹp – từ sự suy tàn của truyền thống siêu hình học và sự phát triển nghệ thuật hiện đại – đặt ra câu hỏi: mỹ học phải hướng theo khái niệm nào để thỏa ứng với những hiện tượng đã biến đổi? Thuật ngữ “*kinh nghiệm thẩm mỹ*” tỏ ra phù hợp vì trước mọi biến động đa tạp, trước sau nó vẫn làm nhiệm vụ quy định ranh giới cho một lĩnh vực kinh nghiệm đặc thù của con người. Cái đẹp, cái xấu, cái cao cả, cái tính cách, cái lý thú, cái bi, cái hài... đều là những hình thức biểu hiện nằm bên trong lĩnh vực của “*kinh nghiệm thẩm mỹ*”. Ngay cả chủ trương “phản-nghệ thuật” của phái Dada rút cục cũng nhằm khẳng định tính tự trị của lĩnh vực thẩm mỹ trước các lĩnh vực khác: tôn giáo, khoa học, luân lý, chính trị v.v...

Với tư cách là một phương diện của toàn bộ kinh nghiệm, kinh nghiệm thẩm mỹ hầu như là một hiện tượng “nguyên thủy” gắn liền với con người từ thời sơ khai với mọi hình thức biểu hiện trong đời sống sản xuất, tín ngưỡng, âm thực, tình dục v.v... Nhưng, nhìn chung, nó còn bị trộn lẫn và chưa trở nên “tự giác” để có thể được phân lập rõ rệt.

Mãi đến thế kỷ XVIII, phương Tây mới thực sự thừa nhận kinh nghiệm thẩm mỹ như một hình thức kinh nghiệm đặc thù và có yêu sách về quyền tự trị trước các hình thức trải nghiệm khác. Song, tính tự trị của nó không có nghĩa là không bị các lĩnh vực khác ra sức “công cụ hóa”, thậm chí tìm mọi cách để kiểm chế “sự ngoan cố” của nó. Ranh giới giữa các lĩnh vực kinh nghiệm khác nhau rút cục vẫn còn là một vấn đề *quy phạm*: kinh nghiệm thẩm mỹ phải hướng theo các tiêu chuẩn của một “cuộc sống thiện hảo”. Bao lâu sự tồn tại của con người được đánh giá từ một mô hình lý tưởng siêu việt lên trên “thế giới hiện tượng”, việc đắm mình vào kinh nghiệm thẩm mỹ là đáng lên án! Sự khinh rẻ của Platon đối với mọi cái giả tạm và với “bản sao của bản sao” của nghệ thuật lẫn sự cảnh giới thường xuyên của các nhà tư tưởng Kitô giáo trước sức cám dỗ của khoái lạc cảm tính là các biểu hiện rõ rệt nhất. Thêm

vào đó, xu hướng chung của thuyết duy lý và thuyết duy tâm bao giờ cũng muốn gắn chặt cái đẹp với cái chân và cái thiện.

Tuy nhiên, vẫn có nhiều tiếng nói bảo vệ cho tính tự trị của kinh nghiệm thẩm mỹ. Aristotle, ngay những dòng đầu tiên của quyển *Siêu hình học* lừng danh, đã nhận xét rằng con người “từ bản tính tự nhiên” yêu thích những tri giác cảm tính (aisthesis), hơn thế, sự yêu thích này là độc lập với mọi tính toán lợi ích dù là lý thuyết hay thực hành (*Siêu hình học*, 980a). Triết học mang đậm màu sắc nhân loại học của J. J. Rousseau cũng ca ngợi kinh nghiệm thẩm mỹ là sự hiện hữu “tròn đầy” trong phút giây như là trạng thái hạnh phúc tối cao, trong đó con người “không thường thức điều gì khác hơn là chính bản thân mình và sự hiện hữu của riêng mình”, và “bao lâu trạng thái ấy kéo dài, còn người tự túc tự mãn chẳng kém gì Thượng đế” (J. J. Rousseau, *Tác phẩm*, tiếng Đức, H. Ritter ấn hành, München, 1978, tập II, tr. 699). Tính nhạy cảm thẩm mỹ nơi Rousseau đối trọng lại với khái niệm lý tính chuyên “công cụ hóa” sự hiện hữu cụ thể cho những mục đích tự phong là “cơ bản hơn”.

Kant, trong việc xác định trạng thái thẩm mỹ là “một trò chơi tự do của trí tưởng tượng” và là “sự vui sướng đối với sự hài hòa giữa các quan năng nhận thức”, không quan tâm đến bất kỳ mục đích ngoại tại nào (xem: §9) cũng đã gián tiếp phê phán loại “lý tính công cụ” và đặt cơ sở lý luận cho tính tự trị của kinh nghiệm thẩm mỹ như đã phân tích khá kỹ trước đây. Schiller, Kierkegaard, Nietzsche tiếp tục con đường ấy nhưng rồi mỗi người lại đi theo một ngã rẽ khác nhau. Schiller rút cục vẫn xem “sự giáo dục hướng đến sở thích và cái đẹp” có chức năng phục vụ cho mục tiêu cao hơn là hiện thực hóa “tình trạng luân lý” trong “nhà nước đạo đức”. Kierkegaard cũng thấy sự tất yếu của “bước nhảy” từ lĩnh vực thẩm mỹ sang lĩnh vực luân lý của đời sống hiện sinh, còn Nietzsche cũng muốn biến kinh nghiệm thẩm mỹ thành công cụ của một “ý chí quyền lực”, trong sự quan tâm đến việc tăng cường và phát huy vô hạn sự tự do nội tâm.

Trong thế kỷ XX, có lẽ Herbert Marcuse là một trong những người kiên quyết nhất trong việc xem kinh nghiệm thẩm mỹ như một “không tưởng hữu lý” để chống lại đời sống chính trị trần trụi và chủ nghĩa luân lý khắc nghiệt bằng một câu hỏi:

“Trong kích thước thẩm mỹ, có chẳng một cái gì gần gũi về bản chất với sự Tự do, không chỉ trong hình thức văn hóa (nghệ thuật) được thăng hoa mà cả trong hình thức chính trị phản thăng hoa, khiến cho cái thẩm mỹ có thể trở thành một lực lượng sản xuất xã hội, một yếu tố trong công nghệ sản xuất, một chân trời trong đó những nhu cầu vật chất và tinh thần đều được phát huy?”²⁶.

Mở rộng “chân trời không tương của cái thẩm mỹ” thực chất là cách nói khác về *năng lực phán đoán phản tư* nơi Kant. Bên cạnh Marcuse, H. Arendt và Lyotard còn thử dùng phán đoán phản tư như là cơ sở cho phán đoán chính trị và như là phương tiện để đặt câu hỏi về cấu trúc của những phán đoán mang tính “xác định”, “giáo điều”, “tiền lập” trong các xã hội hiện đại, vì cả ba người đều *nhận ra tiềm năng tăng cường sự tự do vốn bao hàm trong việc phán đoán mà không cần dựa vào các quy luật có sẵn*.

9. Từ cái đẹp của Tự nhiên đến mục đích luận về Tự nhiên

Kant dành phần II của tác phẩm để bàn sâu về một lĩnh vực mới của năng lực phán đoán phản tư: lĩnh vực nhận thức về Tự nhiên. Với phần này, ông đã mở rộng lý luận của ông về Tự nhiên, do đó, thật không đầy đủ nếu ta chỉ tìm hiểu lý luận về Tự nhiên trong khuôn khổ lý luận về kinh nghiệm trong *Phê phán lý tính thuần túy* và trong *Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên*. Kant đặt nhiệm vụ mới cho triết học phê phán là xác định sự sử dụng “hợp pháp, chính đáng” khái niệm “tính hợp mục đích” trong quan hệ với tư duy nhân quả. Ông chọn con đường thứ ba giữa mục đích luận phổ quát kiểu Aristotle và cơ giới luận phổ quát trong khoa học tự nhiên đương thời. Với quan niệm về một “mục đích luận phê phán”, Kant đã mở đường không chỉ cho chủ nghĩa lãng mạn – như đã làm như thế với lý luận mỹ học của mình – mà còn gọi lên nhiều cuộc thảo luận bổ ích cho khoa học luận ngày nay, nhất là trong lĩnh vực sinh học.

²⁶ H. Marcuse, 1969, *Versuch über die Befreiung/Thử nghiệm về sự giải phóng*, Frankfurt/M, tr. 46 và tiếp.

9.1 Con đường thứ ba giữa mục đích luận phổ quát và cơ giới luận phổ quát

Với Kant, tính hợp mục đích (chủ quan) không chỉ là một nguyên tắc siêu nghiệm cho nhận thức về Tự nhiên xét như một toàn bộ và là cơ sở cho mọi phán đoán thẩm mỹ. Ông xem tính hợp mục đích *khách quan* cũng có một vai trò nhất định trong nhận thức về những đối tượng tự nhiên. Tuy nhiên, không phải cho *mọi* đối tượng tự nhiên mà chỉ cho một bộ phận: sinh thể hữu cơ. Như thế, Kant phản đối mục đích luận phổ quát của phái Aristotle xem *toàn bộ* giới Tự nhiên là được tổ chức một cách hợp mục đích lẫn cơ giới luận phổ quát xem thể giới hữu cơ cũng có thể *hoàn toàn* được giải thích bằng quan hệ nhân quả máy móc. Tính hợp mục đích *khách quan* ấy – cần nhắc lại, chỉ theo nghĩa “điều hành” chứ không phải “cấu tạo” – là một nguyên tắc nghiên cứu dành riêng cho môn sinh học chứ không phải cho môn vật lý học. Trong khi mọi giả định mục đích luận không có chỗ đứng trong vật lý học thì theo Kant, việc nghiên cứu cơ thể sống lại không thể chỉ đơn độc dựa vào phương thức xem xét cơ giới. Ta lược qua nhiệm vụ của các tiết lớn: trong tiết đầu tiên (Phân tích pháp về năng lực phán đoán mục đích luận: §§62-68), Kant phát triển khái niệm về tính hợp mục đích dành riêng cho thể giới hữu cơ. Trong tiết thứ hai (Biện chứng pháp: §§69-78), ông xét sự bổ sung lẫn nhau giữa những mệnh đề mục đích luận và những mệnh đề nhân quả trong lĩnh vực hữu cơ, đóng góp cho logic nghiên cứu của môn sinh học. Trong tiết cuối cùng (Học thuyết về phương pháp: §§79 đến hết), ông thử nghiệm mở rộng phán đoán phản tư vào toàn bộ thể giới, nhận ra mục đích tối hậu (letzter Zweck) của Tự nhiên – với tư cách là một “hệ thống những mục đích” – thể hiện trong “mục đích tự thân (Endzweck) của sự hiện hữu của thể giới, tức, của sự sáng tạo”. Giả định về một “tính nhân quả dựa theo các Ý niệm” đề ra các mục tiêu cho “kỹ thuật của Tự nhiên”, hình thành nên hình ảnh một thể giới hướng đến hình thái luân lý tối hậu. Như thế, phần “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận” không chỉ là một triết học phê phán về cái hữu cơ và sinh học. Nó đảm nhận cả chức năng hệ thống của năng lực phán đoán – như đã phác họa trong phần dẫn nhập tác phẩm – là trung giới và hợp nhất Tự nhiên và Tự do, triết học lý thuyết và triết

học thực hành. Trong Ý niệm về một thể giới như về sự sáng tạo, thì Tự do và hạnh phúc cũng hợp nhất trong khuôn khổ một tiến trình đào luyện luân lý.

9.2 Cách tiếp cận theo kiểu “lý tính-phê phán”

Ta biết rằng trong sinh học, mục đích luận từ lâu là một vấn đề khả nghi, thường bị hoàn toàn bác bỏ hoặc chỉ được thừa nhận một cách hết sức hạn chế. Lý do là vì người ta ngại rằng cách đặt vấn đề mục đích luận sẽ dẫn đến những tư biện mang tính siêu việt, làm rối loạn tư duy khoa học tự nhiên và không mang lại hiệu quả nghiên cứu nào cả. Nhất là, với sự lớn mạnh của di truyền học cùng với các mô hình tư duy theo lý thuyết hệ thống và điều khiển học, ngay cả những tiến trình hữu cơ từ lâu đã cho thấy là có thể giải thích được như những tiến trình hóa-lý. Vì thế, việc quay trở lại với các yếu tố mục đích luận tỏ ra là thừa thãi, thậm chí nguy hại. Nhưng mặt khác, ngày càng nhiều nhà sinh học cho rằng: tuy các bộ phận của sinh thể hữu cơ có thể giải thích được bằng những định luật hóa-lý, nghĩa là mang tính nhân quả, song, trong tổng thể của cơ chế vẫn có thể nói đến một tính hợp mục đích nào đó, chẳng hạn, những bộ phận và tiến trình tự bảo tồn và tái sinh sản của hệ thống cũng như sự thích nghi của hệ thống với những điều kiện đã biến đổi của môi trường. Nhà sinh học Mỹ C. S. Pittendrigh sử dụng thuật ngữ “Teleonomie” (“định luật mục đích”). Với thuật ngữ này, những tiến trình sinh học có thể được mô tả như là có tính hợp mục đích và hướng đích mà không nhất thiết phải đề ra các giả thuyết siêu việt về nguồn gốc của tính hợp mục đích ấy. Tuy nhiên, việc sử dụng các khái niệm mục đích luận hay “định luật mục đích” khi nghiên cứu giới sinh vật vẫn còn là một vấn đề nhận thức luận và khoa học luận hết sức phức tạp và nan giải. Tất nhiên, Kant vẫn chưa thể cung cấp được những lý giải thỏa đáng, nhưng ít ra, ông đã có công gọi ra vấn đề, và cách tiếp cận theo kiểu “lý tính-phê phán” của ông hứa hẹn nhiều thành công hơn là quan niệm “duy thực ngây thơ” về mục đích luận.

Kant chia vấn đề mục đích luận thành ba vấn đề nhỏ: a) khái niệm về tính hợp mục đích dành riêng cho sinh thể hữu cơ; b) vị trí và chức năng lý thuyết khác nhau giữa cách mệnh đề nhân

quả và các mệnh đề mục đích luận; và c) quan hệ giữa hai loại mệnh đề ấy với nhau.

9.3 Tính hợp mục đích của sinh thể hữu cơ

Khác với những đối tượng thẩm mỹ, việc phán đoán những tiến trình hữu cơ như là “hợp mục đích” là có tính khách quan chứ không phải chủ quan (§61), là hiện thực chứ không phải đơn thuần trí tuệ (§62) và sau cùng, là có tính nội tại nơi đối tượng chứ không phải ngoại tại (§63).

Tính hợp mục đích là *khách quan*, vì nó thuộc về bản thân sinh thể hữu cơ. Các phán đoán mục đích luận phát biểu về đối tượng chứ không phải chỉ về mối quan hệ của nó với chủ thể như các phán đoán thẩm mỹ. Tính hợp mục đích ấy là *hiện thực* hay có tính *chất liệu*, vì nó xem tiến trình hữu cơ thực sự là một mục đích của Tự nhiên, chẳng hạn: sự tự bảo tồn. Nó cũng không chỉ có nghĩa là tính hợp mục đích *hình thức* hay *trí tuệ* như khi nhà toán học phát hiện tính hợp mục đích nào đó trong những hình thể hình học nhưng không thể quy cho chúng một mục đích cụ thể nào cả. Sau cùng, tính hợp mục đích hữu cơ là thuộc tính *nội tại* của đối tượng chứ không phải để phục vụ cho việc sử dụng của cái khác. Hegel, trong chương về “Mục đích luận” trong “Khoa học Lôgic” đã đánh giá cao cách nhìn “nội tại” này của Kant, khác hẳn với cách hiểu về tính hợp mục đích ngoại tại và tương đối một cách thô thiển theo kiểu: cò cho bò ăn, bò cho người ăn...

Mặt khác, điều cần ghi nhớ là: những phát biểu về tính hợp mục đích khách quan, hiện thực và nội tại này trong sinh học tuyệt nhiên không phải là những lời lý giải *siêu việt*. Chúng không khẳng định như các nhà “vật hoạt luận” từ Louis Dumas (1765-1813) cho đến H. Driesch (1867-1941) về một yếu tố phi vật chất – tức một năng lực sống không thể giải thích được về hóa lý – nhưng lại có tác động vật chất. Các cách lý giải ấy (Kant gọi là “siêu vật lý”/Hyperphysik, §81, B377) bị Kant bác bỏ không khác gì môn sinh học ngày nay.

Vậy, tiền đề nào cho phép hình thành những phán đoán mục đích luận như thế về tính hợp mục đích khách quan, hiện thực và nội tại? Theo Kant, chúng là “chính đáng”, khi một số tiến trình tự nhiên nhất định không thể được giải thích trọn vẹn bằng nguyên tắc nhân quả đơn thuần, vì chúng là “nguyên nhân và kết quả tự mình” (B286), khiến cho tư duy nhân quả tuyến tính gặp hạn chế. Đó chính là lĩnh vực của sinh thể hữu cơ. Sinh thể hữu cơ (ví dụ đơn giản của Kant là tiến trình sinh trưởng, sinh sản, tự điều chỉnh của cái cây, khác với một chiếc đồng hồ, B292 và tiếp) là tính toàn thể có tổ chức, và tổ chức của nó không phải là kết quả của một nguyên nhân từ bên ngoài mà đúng hơn là “*tự tổ chức*” (B292, Chú giải dẫn nhập 5.2 và tiếp).

9.4 Chức năng “điều hành” (regulativ) của mục đích luận

Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, những hiện tượng của Tự nhiên được giác tính “cấu tạo” bằng tính định lượng (lượng quang tính và lượng cường độ), tính bản thể và tính nhân quả (PPLTTT: B198-294). Phải chăng quan niệm khoa học của quyền Phê phán thứ nhất bị phản “Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận” này phản bác hay bị giới hạn vào lĩnh vực vật lý học và mở ra một khoa học mục đích luận mới mẻ cho sinh học? Kant thấy rõ vấn đề ấy. Do đó, trong phần “Biện chứng pháp của năng lực phán đoán mục đích luận” (§§69-78), ông đã vấn đề trở thành một “*Nghịch lý*” (*Antinomie*) theo đó phải chăng “mọi sự sinh sản vật chất... đều chỉ tuân theo những quy luật đơn thuần cơ giới” (giải thích nhân quả) hoặc “một số sản phẩm... không thể tuân theo những quy luật đơn thuần cơ giới” (B314 và tiếp; Chú giải dẫn nhập: 6). Nhưng, theo Kant, Nghịch lý này sẽ tự giải quyết bao lâu ta dựa trên cơ sở của phương pháp phê phán siêu nghiệm để phát hiện ra rằng các khái niệm cơ bản của lối giải thích cơ giới luận và lối giải thích mục đích luận là *có nguồn gốc khác nhau*. Tính nhân quả (cơ giới) là một phạm trù của giác tính, có tính “cấu tạo” cho bất kỳ nhận thức nào về hiện tượng tự nhiên. Ngược lại, tính hợp mục đích nội tại không phải bắt nguồn từ giác tính mà từ *năng lực phán đoán mục đích luận phán tư*. Vì lẽ đối tượng tự nhiên đã được “cấu tạo” hoàn chỉnh bằng sự hợp tác giữa trực quan và giác tính, nên ngay bản thân tính hợp mục đích nội tại đang bàn dành cho môn

sinh học cũng *không* có ý nghĩa cấu tạo mà chỉ có ý nghĩa điều hành (§§67, 75, 77 và tiếp). Những lý giải khoa học là thuần túy và có tính cơ giới, nghĩa là có tính hóa-lý; còn tính hợp mục đích nội tại và khách quan của cơ thể sống là không thể quan sát được một cách thường nghiệm. Chỉ nhờ vào năng lực phán đoán *phản tư* mà nó được “suy tưởng thêm vào” cho sự quan sát (B336). Tuy nhiên, việc “suy tưởng thêm vào” này không thoát thai từ sự suy diễn chủ quan tùy tiện. Theo Kant, nó là *phổ quát và tất yếu*, vì chỉ như thế, sinh thể hữu cơ mới có thể được hiểu như là sinh thể hữu cơ, tức như một sản phẩm tự nhiên trong đó “mọi mục đích cũng là phương tiện hỗ tương cho nhau”, khiến cho không có gì là “vô ích, vô-mục đích hay bị quy cho một cơ chế Tự nhiên mù quáng” (§66).

Như thế, Ý niệm về tính hợp mục đích khách quan làm công việc *định hướng* cho thực tiễn nghiên cứu khoa học. Nó là một nguyên tắc “trợ giúp nghiên cứu” (heuristisch) cho công cuộc khảo cứu nhân quả của nhà sinh vật học, để, khi tìm hiểu cấu trúc và phương thức vận hành của thể giới thực vật và động vật, hãy nỗ lực quy càng nhiều càng tốt vào cho tính hợp mục đích nội tại và càng ít càng tốt cho cách nhìn nhận “vô ích và vô-mục đích”. Xem tính hợp mục đích chỉ như là nguyên tắc điều hành và hỗ trợ nghiên cứu không có nghĩa là đánh giá nó quá thấp, theo nghĩa, một khi nhà khoa học đã giải thích được trọn vẹn sự vật bằng cơ chế lý hóa, nó sẽ trở nên thừa thãi và hết tác dụng. Kant không nghĩ như thế. Ông hiểu hai lối tiếp cận là khác nhau về chất và hơn thế, cho rằng một sự giải quyết rốt ráo bằng nghiên cứu nhân quả đơn thuần không bao giờ có thể đạt được. Vì thế, Kant kết luận bằng một ý kiến thật đáng suy nghĩ và còn tiếp tục gây âm vang lớn trong hàng ngũ những nhà khoa học: ... “thật là phi lý cho con người chúng ta khi ta ra sức hay hy vọng sẽ có một Newton khác xuất hiện trong tương lai có thể làm cho ta hiểu rõ về sự sản sinh dù chỉ là của một cọng cỏ dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã sắp đặt cả; trái lại, ta buộc phải dứt khoát phủ nhận năng lực thấu hiểu này nơi con người”... (B338).

Tất nhiên, Kant không cố tìm cách phá vỡ sự nối kết nhân quả xuyên suốt của Tự nhiên. Ông chỉ muốn dùng mục đích luận phê

phán của ông để bổ sung và định hướng cho nó. Theo ông, trong môn sinh học, tư duy nhân quả và tư duy mục đích luận không loại trừ nhau mà bổ sung cho nhau.

9.5 Tự nhiên như một “hệ thống những mục đích”

Chương II của phần II (Biện chứng pháp của năng lực phán đoán mục đích luận, §69 và tiếp) mở ra một chân trời rộng lớn. Nó bắt đầu vượt ra khỏi khuôn khổ đóng góp cho logic nghiên cứu khoa học của sinh học. Vì lẽ Kant thấy rằng tư duy mục đích luận “được chấp nhận và được thử thách” như là “manh mối hướng dẫn” cho việc nghiên cứu Tự nhiên, ông muốn “ít ra ta cũng thử áp dụng châm ngôn nói trên của năng lực phán đoán vào cho giới Tự nhiên **xét như một toàn bộ**” (B334), qua đó phát hiện “cơ sở chứng minh duy nhất có giá trị đối với lý trí thông thường cũng như cho cả những triết gia về sự phụ thuộc và bất nguồn của thế giới đối với một Hữu thể hiện hữu ở bên ngoài thế giới, – một Hữu thể cũng phải có trí tuệ mới có được hình thức hợp mục đích ấy” (B335). Vì thế, tư duy mục đích luận “không tìm thấy sự kết thúc việc nghiên cứu của nó ở đâu khác hơn là trong một **môn thần học**” (nt).

Việc nghiên cứu thường nghiệm về Tự nhiên thì không bao giờ kết thúc và hoàn tất, nhưng việc nghiên cứu mục đích luận lại có thể “kết thúc” và kết thúc ở trong một môn Thần học. Ta không khỏi lấy làm lạ. Mỗi quan hệ khăng khít giữa tư duy mục đích luận và tư duy thần học vốn là chuyện thường tình và quen thuộc nơi Aristotle và nhất là Thomas Aquino. Nhưng, công hiến lớn lao của triết học phê phán của Kant chính là ở chỗ đã phá hủy mọi luận cứ chứng minh về sự tồn tại của Thượng đế. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B596-670). Bây giờ, ở chặng đường cuối cùng, phải chăng Kant lại từ bỏ tư duy phê phán để quay trở lại với thần học Sáng tạo?

Đã theo dõi Kant suốt cuộc hành trình, ta biết ngay rằng phỏng đoán ấy là không có cơ sở, vì thế đúng của mục đích luận phê phán là hoàn toàn khác. Khái niệm về tính hợp mục đích khách quan và nội tại thử áp dụng cho Tự nhiên – dù xét như là bộ phận (thế giới hữu cơ) hay như là toàn bộ – đều tuyệt nhiên

không phải là một sự khái quát hóa *thường nghiệm* và cũng không phải là một khái niệm thuần túy (phạm trù) của giác tính. Bản thân giác tính không có phạm trù về tính hợp mục đích để “thâu gồm” những hiện tượng tự nhiên, hình thành nhận thức có tính “cấu tạo” về nó! Khái niệm về tính hợp mục đích trước sau chỉ thoát thai từ năng lực phán đoán *phản tư*, chỉ có ý nghĩa “điều hành” cho việc tìm hiểu *của ta* về Tự nhiên mà thôi. Vì thế, “ngay cả môn mục đích luận hoàn thiện nhất cũng không thể chứng minh sự tồn tại hiện thực của một Hữu thể siêu cảm tính và có trí tuệ để làm nền tảng cho toàn bộ vũ trụ” (nt). Kant không hề khôi phục nền thần học tự biện của truyền thống. Ông kiên quyết phủ nhận việc “hoàn tất” có tính thần học đối với mục đích luận theo nghĩa nhận thức khách quan. Nói khác đi, việc suy tưởng “phản tư” về Tự nhiên như một “hệ thống những mục đích”, về con người như là mục đích tối hậu (letzter Zweck) của Tự nhiên, về mục đích tự thân (Endzweck) tuyệt đối, vô-điều kiện của toàn bộ vũ trụ, trong đó cũng lại chính con người – với tư cách là hữu thể luân lý – là hiện thân của “mục đích tự thân” ấy (B396 và tiếp) đều là sản phẩm của năng lực phán đoán phản tư. Câu hỏi bao trùm triết học Kant: “*Con người là gì?*” là một câu hỏi thường nghiệm, nhưng không thể chờ đợi có một câu trả lời đơn thuần thường nghiệm! Đó là giới hạn của thân phận con người, đồng thời cũng là phẩm giá và viễn tượng vô hạn trong sự thăng hoa và hướng thượng của con người. Trong ý nghĩa đó, năng lực phán đoán phản tư là chìa khóa cho câu hỏi “*Con người là gì?*”.

9.6 Hướng đến một “Đạo đức học về Tự nhiên”

“Xét về mặt hình thức, một ý tưởng vớ vẩn nào đó trong đầu óc con người cũng có giá trị nhiều hơn bất kỳ một sản phẩm tự nhiên nào”, đó là quan điểm của Hegel, vì ông cho rằng sứ mệnh hay sự quy định của Tinh thần là phải làm chủ giới Tự nhiên vô-tinh thần “trong tính cảm năng vô ý thức của nó” (*Mỹ học* I, tr. 14). Hegel xem nhẹ cái đẹp tự nhiên và loại bỏ nó ra khỏi lĩnh vực nghiên cứu của mỹ học triết học là có cơ sở về mặt phương pháp: “Nơi cái đẹp tự nhiên, ta cảm thấy mình tồn tại quá nhiều trong cái **bất định** không có **tiêu chuẩn**” (Sđd, II, 15). Sờ dĩ Hegel viết những dòng gay gắt như thế vì ông muốn phản đối quan điểm lãng mạn lẫn phiếm thần luận muốn “thiết định” và

thừa nhận giới Tự nhiên như một Chủ thể. Tất nhiên, khi đã loại bỏ một thứ Tự nhiên “có linh hồn”, tự thể hiện với tư cách là chủ thể xác định, mọi nghị luận mỹ học về cái đẹp vô-mục đích, cảm nín ấy – khác với cái đẹp nghệ thuật – là vô nghĩa. Nhưng, chính tính xa lạ ấy của Tự nhiên trở nên có ý nghĩa gợi hứng khi Tự nhiên không còn được lý giải một cách tư biện theo nghĩa phiếm thần luận hay vật hoạt luận. Kant đã nhận ra điều ấy khi ông vừa phân biệt giới Tự nhiên *được cảm thụ một cách thẩm mỹ* (xem B119 và tiếp) với giới Tự nhiên *được nhận thức một cách khoa học* cho các mục đích thực dụng của con người, vừa đồng thời đề ra *định đề* hướng dẫn cho hoạt động nghiên cứu khoa học lẫn hoạt động thực tiễn (công nghệ, kinh tế...): Hãy hành động “*như thể*” giới Tự nhiên là một chủ thể. Ý tưởng này của Kant hay nói đúng hơn, triết học về cái “Như thể” (Als Ob-Philosophie) của ông khác với giả định kiểu lãng mạn hay phiếm thần về tính chủ thể “hiện thực” của Tự nhiên, đồng thời mở ra khả thể cho một lựa chọn khác so với khái niệm về Tự nhiên bị “vật hóa” và công cụ hóa của nền khoa học-công nghệ hiện đại. Nói khác đi, Kant gọi lên yêu cầu về một “*Đạo đức học về Tự nhiên*”. Nền đạo đức học ấy, nếu có, ắt phải nêu lên được những điều kiện qua đó các khả thể của kinh nghiệm thẩm mỹ về Tự nhiên lẫn kinh nghiệm và hành động thực tiễn đối với Tự nhiên trong bối cảnh khủng hoảng toàn cầu về sinh thái có thể không ngừng được củng cố và mở rộng²⁷.

10. Kết luận

Nếu ta tin lời của Schopenhauer²⁸ thì Kant là một triết gia “tò ra ít có mỹ cảm, thậm chí có lẽ đã chưa bao giờ có được cơ hội tận mắt xem một tác phẩm nghệ thuật quan trọng nào”, nhưng, nhờ tư duy sắc bén và tầm nhìn quảng bác trong triết học lý thuyết lẫn thực hành, ông đã phát hiện ra cái tiên nghiệm thẩm mỹ để

²⁷ Về cuộc thảo luận chung quanh một nền “*Đạo đức học mới về Tự nhiên*”, xem các tham luận trong *Ökologie und Ethik/Sinh thái học và đạo đức học*. D. Birnbacher chủ biên, Stuttgart 1980.

²⁸ A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung/Thế giới như là ý chí và biểu tượng*, Phụ lục.

đặt được cơ sở mới mẻ “thật sự có ý nghĩa vạch thời đại”²⁹ cho mỹ học vì đã thiết lập tính độc lập và tính quy luật riêng có của nó trong quan hệ với nhận thức khoa học và thực hành luân lý, chính trị. Rồi cũng theo nhận xét khá châm biếm của Schopenhauer (Sdd, tr. 672-673), “trong phần Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận, do tính đơn giản của chất liệu, có lẽ hơn ở đâu hết, ta mới nhận ra tài nghệ lạ lùng của Kant là vận vẹo tới lui cùng một ý tưởng và phát biểu bằng nhiều cách khác nhau để cuối cùng hình thành cả một quyển sách!”. Trong khi đó, A. Gehlen³⁰, nhà nhân loại học triết học nổi tiếng đương đại lại tán đồng với nhận xét của Schelling rằng “có lẽ chưa bao giờ có quá nhiều ý tưởng sâu sắc lại được dồn nén lại trong một số ít trang sách như thế”!

Hai nhận xét có phần trái ngược nhau nhưng không... mâu thuẫn. Có lẽ một phần do chủ đề và chất liệu nghiên cứu, quyển Phê phán thứ ba này – so với hai quyển còn lại – bộc lộ rõ hơn những nét tài hoa của Kant. Xin bạn đọc hãy cầm lấy quyển sách, đọc và thưởng thức nó như một *công trình nghệ thuật* vì tác giả - bậc hiền triết nghiêm nghị nhưng cũng thuộc “nòi tình” - quá đã “góp nhặt cát đá” để xây nên cả một tòa Kim ốc. Triết học, Nghệ thuật, Tự nhiên vốn có duyên kỳ ngộ. Có khi chúng giao thoa, giao hòa được với nhau. Như ở đây. Ở tầng cao.

BVNS

Zell (Mosel), 08.2006

²⁹ O. Höffe, *Immanuel Kant*, München 1996, tr. 264.

³⁰ A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt/Con người. Bản tính tự nhiên và vị trí trong thế giới*, Toàn tập, Tập I, Frankfurt/M 1993, tr. 75, dẫn theo H. F. Klemme, Lời dẫn nhập cho bản *Meiner*, tr. XCIV.

LỜI TỰA

CHO LẦN XUẤT BẢN THỨ NHẤT (1790)

Ta có thể gọi **lý tính thuần túy** là quan năng nhận thức từ các nguyên tắc tiên nghiệm, và việc nghiên cứu nói chung về khả thể và các ranh giới của nó là **Phê phán lý tính thuần túy**. | [Định nghĩa này là hợp lý] mặc dù “lý tính thuần túy” – như tên gọi trong tác phẩm đầu tiên của chúng tôi** – chỉ được hiểu như là lý tính được sử dụng trong phạm vi **lý thuyết**, chứ không có ý định xem xét quan năng ấy với tư cách là lý tính **thực hành** dựa theo các nguyên tắc đặc thù của nó. Như thế, việc phê phán lý tính thuần túy chỉ đơn thuần nhằm vào quan năng nhận thức sự vật một cách tiên nghiệm của chúng ta mà thôi, tức, chỉ bàn về quan năng **nhận thức**, còn loại trừ [không xem xét] tình cảm vui sướng và không vui sướng*** lẫn “quan năng ham muốn” (Begehrungsvermögen)****; và, trong số các quan năng

* **Số trang bên lề trái:** B... là số trang theo ấn bản lần thứ hai (1793), ấn bản được Kant sửa chữa, bổ sung và được xem là bản chính thức để làm **căn cứ cho nghiên cứu và trích dẫn**, so với bản A (ấn bản lần thứ nhất, 1790, chưa được sửa chữa) và với bản C (ấn bản lần thứ ba, 1799, không được Kant trực tiếp theo dõi việc in ấn và sửa chữa). Số trang trong dấu [] là theo Ấn bản trong Toàn tập Viện Hàn Lâm (Akademie-Ausgabe) có giá trị tương đương. Ngoài ra, xin lưu ý: dấu * là chú thích của người dịch; số A rập (1) (2) là của tác giả; dấu [] là phần thêm vào của người dịch cho rõ hơn; dấu | là chỗ chấm câu lại cho gọn. Các thuật ngữ hoặc chữ khó thường được ghi thêm nguyên văn tiếng Đức để bạn đọc tiện tham khảo. (N.D).

** Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy/Kritik der reinen Vernunft* (1781, 1787). Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, Hà Nội, 2004. Câu trên đây cũng thường được xem là định nghĩa ngắn gọn, chính xác của Kant về “lý tính thuần túy” và về nhan đề của tác phẩm *Phê phán lý tính thuần túy*. (N.D).

*** “**Tình cảm vui sướng và không vui sướng**” (Gefühl der Lust und Unlust): đối tượng nhận thức của năng lực phán đoán (**thẩm mỹ**), sẽ được bàn trong phần I này của quyển *Phê phán năng lực phán đoán*. (Xem “Bảng danh mục các quan năng cao cấp của tâm thức”, B LVIII (cuối Lời dẫn nhập).

**** “**Quan năng ham muốn**” (Begehrungsvermögen): còn có thể dịch là “**quan năng ý chí**”. Bên cạnh quan năng nhận thức (đối tượng của **giác tính** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của tính hợp quy luật, áp dụng vào lĩnh vực nghiên cứu Tự

BIV

nhận thức, chỉ tập trung nghiên cứu về “giác tính” (Verstand) dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của nó, còn loại trừ năng lực phán đoán (Urteilkraft) và lý tính (Vernunft) (đều là các quan năng thuộc về nhận thức lý thuyết), bởi kết quả cho thấy không có quan năng nhận thức nào khác ngoài giác tính có thể mang lại các nguyên tắc nhận thức tiên nghiệm có tính cách “cấu tạo” (**konstitutive Erkenntnisprinzipien a priori**). Theo đó, sau khi soi rọi kỹ lưỡng tất cả mọi quan năng dựa trên phần đóng góp mà mỗi cái đều tự nhận là có công trong việc chiếm lĩnh nhận thức từ **nguồn gốc riêng biệt** của mình, sự Phê phán nói trên không giữ lại điều gì ngoài việc thừa nhận rằng: chỉ có giác tính là đề ra được (vorschreibt) quy luật một cách tiên nghiệm cho giới Tự nhiên* – Tự nhiên với tư cách là tổng thể (Inbegriff) của **những hiện tượng** –, (**mô thức** của những hiện tượng này cũng được mang lại một cách tiên nghiệm). | Còn tất cả mọi khái niệm thuần túy khác [của lý tính thuần túy] đều được sự Phê phán này xếp vào loại những “**Ý niệm**” (**Ideen**): những Ý niệm này tuy là siêu việt** đối với quan năng nhận thức lý thuyết của ta, nhưng không vì thế mà là vô dụng hay không cần thiết, trái lại, có thể phục vụ như những nguyên tắc **điều hành (regulative Prinzipien)**. | Những Ý niệm này, một mặt, được dùng để kiểm chế các tham vọng có tính bao biện của giác tính, bởi, do có khả năng mang lại những điều kiện tiên nghiệm cho khả thể của mọi sự vật mà mình có thể nhận thức được, giác tính làm như thể đã xác định những ranh giới ấy như là những ranh giới cho khả thể của **tất cả mọi sự vật**

nhiên) và tình cảm vui sướng và không vui sướng (đối tượng của **năng lực phán đoán** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của tính hợp mục đích, áp dụng vào lĩnh vực nghệ thuật). quan năng ham muốn (hay ý chí) là đối tượng của **lý tính** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm của “mục đích” hay “cứu cánh tự thân” (Endzweck) áp dụng vào lĩnh vực của sự Tự do (đời sống luân lý). (Xem “Bảng danh mục” nêu trên). (N.D).

* Trong sách này, một số từ được chúng tôi cố ý **viết hoa** chỉ với mục đích để dễ phân biệt: vd: Phê phán, Hệ thống, Siêu hình học, (giới) Tự nhiên, Ý niệm, Tự do, cái Siêu-cảm tính... (N.D).

** **Siêu việt/überschwenglich/transzendent**: vượt ra khỏi khả năng nhận thức của con người; phân biệt với “**siêu nghiệm**”/transzendental: điều kiện khả thể của nhận thức. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B25, 80, 81). (N.D).

- [168] **nói chung (die Möglichkeit aller Dinge überhaupt).** | Và mặt khác, những Ý niệm này **định hướng** cho bản thân giác tính trong việc nghiên cứu về Tự nhiên dựa theo nguyên tắc về **tính toàn thể** mà giác tính không bao giờ có thể đạt đến được, và qua đó, cổ vũ cho cứu cánh tối hậu (Endabsicht) của mọi nhận thức.
- BV

Do đó, chính là **giác tính**, trong chừng mực nó chứa đựng các nguyên tắc nhận thức tiên nghiệm có tính cấu tạo, mới có lĩnh vực **riêng biệt**, và lĩnh vực ấy là ở trong quan năng nhận thức, vốn đã được sự Phê phán – gọi chung là Phê phán lý tính thuần túy – thiết định cho một phạm vi “sở hữu” vững chắc, nhưng đặc thù trước mọi “đối thủ cạnh tranh” khác. Tương tự như thế, **lý tính**, vốn chỉ chứa đựng các nguyên tắc tiên nghiệm có tính **cấu tạo** duy nhất ở trong **quan năng ham muốn** mà thôi – đã được dành cho lĩnh vực “sở hữu” riêng biệt ở trong sự **Phê phán lý tính thực hành (Kritik der praktischen Vernunft)***.

Bây giờ đến lượt **năng lực phán đoán (Urteilstkraft)** là cái tạo nên khâu trung gian (Mittelglied) giữa giác tính và lý tính ở trong trật tự của [các] quan năng nhận thức của ta. | Phải chăng nó cũng có **các nguyên tắc tiên nghiệm** độc lập? Nếu có, thì các nguyên tắc ấy có tính cấu tạo (konstitutiv) hay chỉ có tính điều hành (regulativ) (tức không biểu thị một lĩnh vực riêng biệt)? Và liệu các nguyên tắc ấy có mang lại một **quy tắc (Regel) tiên nghiệm** cho tình cảm vui sướng và không vui sướng, tức cho cái khâu trung gian giữa quan năng nhận thức và quan năng ham muốn, giống như giác tính đã đề ra **các quy luật (Gesetze) tiên nghiệm** cho quan năng nhận thức, và lý tính đề ra các quy luật tiên nghiệm cho quan năng ham muốn? Đó là tất cả vấn đề mà công cuộc Phê phán năng lực phán đoán này sẽ nghiên cứu.

BVI

Một công cuộc Phê phán lý tính thuần túy, tức, phê phán quan năng của ta chuyên phán đoán dựa theo các

* Xem Kant, *Phê phán lý tính thực hành/Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chủ giải, NXB Tri thức, Hà Nội, sắp xuất bản. (N.D).

nguyên tắc tiên nghiệm, ắt sẽ không hoàn chỉnh nếu việc Phê phán năng lực phán đoán không được tiến hành như một bộ phận đặc thù, riêng biệt, bởi năng lực phán đoán là một quan năng nhận thức, và, với tư cách ấy, có quyền đòi hỏi có các nguyên tắc độc lập. | Dù vậy, trong một **Hệ thống** của triết học thuần túy, các nguyên tắc của nó không được phép tạo nên một bộ phận cấu thành đặc thù nằm giữa các bộ phận lý thuyết và thực hành, trái lại, chỉ có thể được kết nối như một phụ lục vào cho bộ phận này hay bộ phận kia tùy theo từng trường hợp cần thiết. Bởi nếu ngày nào đó, một Hệ thống như thế được hoàn thành dưới tên gọi chung là Siêu hình học, và việc hoàn thành ấy vừa khả thi, vừa cực kỳ quan trọng cho việc sử dụng lý tính trong mọi lĩnh vực hoạt động của nó, thì việc nghiên cứu có tính phê phán về nền móng cho tòa nhà này phải được tiến hành trước đó thật sâu tận cơ sở đầu tiên của quan năng về các nguyên tắc độc lập với kinh nghiệm*, để tránh việc sụp đổ ở một bộ phận tất yếu sẽ kéo theo sự sụp đổ của toàn bộ Hệ thống.

BVII Thế nhưng, từ bản tính tự nhiên của năng lực phán đoán
[169] (mà việc sử dụng nó một cách đúng đắn là yêu cầu chung và là cần thiết, nên khi gọi là “giác tính lành mạnh”, ta không muốn chỉ điều gì khác hơn là chính năng lực này), ta dễ thấy ngay rằng, việc tìm ra **một nguyên tắc riêng biệt** của nó đi liền với những khó khăn rất lớn (nó ắt phải bao hàm một nguyên tắc tiên nghiệm nào đó trong bản thân mình, bởi nếu không thì không thể là một quan năng nhận thức đặc thù, làm đối tượng cho một sự Phê phán dù là thông thường nhất). | Khó khăn là ở chỗ: nguyên tắc này không thể được rút ra từ các khái niệm tiên nghiệm [các phạm trù], bởi các khái niệm này đều thuộc về giác tính cả, còn năng lực phán đoán chỉ liên quan đến việc **áp dụng** các khái niệm tiên nghiệm này mà thôi. Vậy, **bản thân năng lực phán đoán phải mang lại một khái niệm**, nhưng qua đó, thật ra không có sự vật nào **được nhận thức cả**, trái lại chỉ được năng lực phán đoán sử

* “quan năng về các nguyên tắc độc lập với kinh nghiệm”: tức quan năng lý tính thuần túy. (N.D).

dụng như một **quy tắc (Regel)**; song, cũng không phải như một quy tắc **khách quan** để làm cho phán đoán của mình có thể tương thích, bởi như thế ắt lại phải cần có một năng lực phán đoán khác nữa để có thể phân biệt xem liệu trường hợp đang xét có phải là một trường hợp áp dụng đúng quy tắc hay không.

BVIII

Ta gặp phải khó khăn nói trên về một nguyên tắc (dù là nguyên tắc chủ quan hay khách quan) chủ yếu trong những phán đoán được gọi là phán đoán **thẩm mỹ (ästhetisch)** liên quan đến cái đẹp, cái cao cả của Tự nhiên hay của nghệ thuật. Và dù khó khăn, việc nghiên cứu có tính phê phán về một nguyên tắc của năng lực phán đoán trong loại phán đoán thẩm mỹ nói trên là bộ phận quan trọng **nhất** trong công cuộc Phê phán quan năng này. Bởi, dù chúng [những phán đoán thẩm mỹ] tự mình không hề có phần đóng góp gì vào việc nhận thức sự vật, song chúng lại chỉ thuộc về quan năng nhận thức và chứng minh một mối quan hệ trực tiếp giữa quan năng này với tình cảm vui sướng hay không vui sướng dựa theo một nguyên tắc tiên nghiệm nào đó, nhưng không được lẫn lộn nguyên tắc này với cái gì có thể làm cơ sở quy định (Bestimmungsgrund) cho quan năng ham muốn, vì lẽ quan năng ham muốn có các nguyên tắc tiên nghiệm của nó ở trong các khái niệm của lý tính [thực hành].

BIX

Còn việc phán đoán [hay đánh giá] **lôgic** về **giới Tự nhiên** lại dựa trên một cơ sở khác. | Đây là những trường hợp trong đó kinh nghiệm đề ra một tính hợp quy luật ở trong những sự vật, nhưng khái niệm phổ biến của giác tính về cái cảm tính không còn đủ để hiểu hay để giải thích nữa, và năng lực phán đoán có thể chỉ **dựa vào chính mình** để rút ra một nguyên tắc về mối quan hệ của sự vật trong Tự nhiên **với** cái Siêu-cảm tính không thể nhận thức được, bởi năng lực phán đoán buộc phải cần đến một nguyên tắc như thế mặc dù chỉ dựa vào bản thân mình nhằm nhận thức về Tự nhiên mà thôi. | Trong những trường hợp ấy, việc áp dụng một nguyên tắc tiên nghiệm như thế để nhận thức những gì tồn tại trong thế giới vừa **có thể**, vừa **phải làm**, đồng thời mở ra những viễn tượng có lợi cho lý tính thực hành [sinh hoạt luân lý và nhân

[170] sinh]. | Thế nhưng, ở đây lại không có mối quan hệ trực tiếp nào đối với tình cảm vui sướng và không vui sướng cả, và đó chính là chỗ bí hiểm trong nguyên tắc của năng lực phán đoán, khiến cho công cuộc Phê phán nhất thiết phải dành riêng một bộ phận đặc thù để nghiên cứu về quan năng này, bởi không có gì ngăn cản việc hình thành những phán đoán đánh giá có tính logic dựa theo các khái niệm [của giác tính] (song từ những khái niệm ấy, không thể rút ra kết luận trực tiếp nào đối với tình cảm vui sướng và không vui sướng [thuộc lĩnh vực thẩm mỹ] cả). | Những phán đoán [mục đích luận] này, – đi liền với một sự Phê phán nhằm giới ước chúng – có thể được xem như phần phụ lục bổ sung cho lĩnh vực lý thuyết của triết học*.

BX Bời lẽ ở đây, việc nghiên cứu về **quan năng sở thích (Geschmacksvermögen)**** với tư cách là năng lực phán đoán thẩm mỹ **không** nhằm mục đích đào luyện và vun bồi về “sở thích” (Geschmack) (vì việc này vẫn cứ được tiến hành như trước nay mà không cần đến những công cuộc thẩm xét như thế này), trái lại, chỉ nhằm mục đích nghiên cứu **siêu nghiệm (transzendental)** đơn thuần mà thôi***. Do đó, nếu có sự khiếm khuyết về hai mục đích trước, tôi tin chắc rằng bạn đọc sẽ rộng lòng lượng thứ. Còn đối với tất cả những gì liên quan đến phương diện **siêu nghiệm** thì dứt khoát phải chuẩn bị thật tốt để đứng vững được trước sự thâm tra nghiêm ngặt nhất. Tuy nhiên, ở đây, tôi cũng hy vọng rằng khó khăn lớn trong việc giải quyết một vấn đề có bản tính phức tạp như thế có thể dùng làm lý do để tạ lỗi bạn đọc về đôi chỗ tối tăm khó có thể hoàn toàn tránh khỏi, miễn là sự

* Sẽ bàn trong phần II (Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận) của quyển *Phê phán năng lực phán đoán* này. (N.D).

** “**Quan năng sở thích**” tức quan năng của “tình cảm vui sướng và không vui sướng”, tên gọi khác của “năng lực phán đoán thẩm mỹ”. Chữ “**Geschmack**” (“sở thích”) có thể hiểu là cái “**gu**”, cái năng khiếu thẩm định ở trong lẫn ngoài lĩnh vực thẩm mỹ (tiếng Anh thường dịch là: **taste**). (N.D).

*** “**Siêu nghiệm**” (**transzendental**): từ then chốt trong triết học Kant, chỉ việc nghiên cứu “những điều kiện khả thể” tạo nên kinh nghiệm nhưng lại có trước kinh nghiệm. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: B25, 80, 81, 352 và Chú giải dẫn nhập: Mục 3.5 và 9.6.4 của người dịch. (N.D).

xác đáng trong luận điểm của chúng tôi **về nguyên tắc** này phải được chứng minh với tất cả sự sáng sủa cần thiết. | Tôi thừa nhận rằng phương cách rút ra hiện tượng của năng lực phán đoán từ nguyên tắc nói trên không có được tất cả tính sáng sủa mà ta có thể đòi hỏi một cách chính đáng ở lĩnh vực khác, tức ở lĩnh vực nhận thức bằng các khái niệm [của giác tính], và tôi tin rằng cũng đã đạt được điều này trong phần hai của tác phẩm này.

Như vậy, với công trình này, tôi đã hoàn tất được toàn bộ công cuộc Phê phán của mình. Tôi phải nhanh chóng đi ngay vào phần **“học thuyết” (doktrinal)** để tranh thủ thời gian cho công việc này do tuổi tác ngày càng chồng chất thêm. Trong phần **học thuyết**, rõ ràng không có bộ phận nào dành riêng cho năng lực phán đoán cả, bởi đối với năng lực phán đoán, việc Phê phán thay chỗ cho lý luận [có tính học thuyết]; trái lại, dựa theo sự phân chia triết học ra thành triết học lý thuyết và triết học thực hành, và bản thân “triết học thuần túy” [tiên nghiệm] cũng được phân chia theo cách như vậy, nên **“Siêu hình học về Tự nhiên” (Metaphysik der Natur)** và **“Siêu hình học về đức lý” (Metaphysik der Sitten)** sẽ bao quát toàn bộ triết học.

LỜI DẪN NHẬP

I

VỀ VIỆC PHÂN CHIA [NỘI DUNG CỦA] TRIẾT HỌC

Trong chừng mực triết học được xem là chứa đựng các nguyên tắc cho nhận thức thuần lý về **những sự vật thông qua các khái niệm** (chứ không phải như môn logic học chỉ đơn thuần chứa đựng các nguyên tắc cho **mô thức** của tư duy nói chung, không phân biệt đối tượng), người ta hoàn toàn có lý khi thường phân chia triết học ra thành triết học **lý thuyết** và triết học **thực hành**. Nhưng, trong trường hợp đó, **các khái niệm** – vốn làm nhiệm vụ chỉ ra [lĩnh vực] **đối tượng** cho các nguyên tắc của nhận thức thuần lý này – lại nhất thiết phải được phân biệt một cách tách bạch, bởi, nếu không được phân biệt, chúng không thể biện minh được lý do cho sự phân chia [nội dung của triết học]; một sự phân chia bao giờ cũng giả định tiên quyết (voraussetzt) có một sự đối lập [loại trừ lẫn nhau] giữa các nguyên tắc của nhận thức thuần lý thuộc về các phần khác nhau [lý thuyết hay thực hành] của một môn khoa học [triết học].

BXII Song, hiện chỉ có **hai** loại khái niệm cho phép hình thành cùng một số lượng các nguyên tắc khác nhau cho khả thể của những đối tượng của chúng, đó là: các khái niệm về **Tự nhiên** và khái niệm về **Tự do**. Bởi các khái niệm thuộc loại trước làm cho một nhận thức **lý thuyết** dựa theo các nguyên tắc tiên nghiệm có thể có được, nên, đối với nhận thức ấy, khái niệm thuộc loại sau – do chính bản tính của mình quy định – không gì khác hơn là một nguyên tắc phủ định, tức một nguyên tắc của việc đối lập lại đơn thuần [như một nghịch đề]. | Trong khi đó, trái lại, đối với quy định của **ý chí**, nó lại thiết lập các nguyên tắc nền tảng mở rộng phạm vi hoạt động của ý chí, và vì thế, các nguyên tắc ấy được gọi

là “thực hành”. | Do đó, triết học được phân chia một cách hợp lý thành hai phần hoàn toàn khác nhau về các nguyên tắc của chúng: phần lý thuyết với tư cách là triết học Tự nhiên (Naturphilosophie) và phần thực hành với tư cách là triết học luân lý (Moralphilosophie) (vì đây là cách gọi “sự ban bố quy luật thực hành” của lý tính dựa theo khái niệm về Tự do). Tuy nhiên, cho tới nay, vẫn còn ngự trị một sự sử dụng sai lầm đối với việc áp dụng các thuật ngữ này để phân chia các nguyên tắc khác nhau, và cùng với chúng, để phân chia nội dung của triết học*, trong đó người ta đã xem cái “thực hành” (das Praktische) dựa theo các khái niệm của Tự nhiên là đồng nhất với cái “thực hành” theo khái niệm về Tự do; và [172] kết quả là tuy đã tiến hành một sự phân chia dựa theo các tên gọi là “triết học lý thuyết” và “triết học thực hành” nhưng thực ra là không phân chia được gì cả (bởi cả hai phần đều có thể có cùng các nguyên tắc như nhau).

Theo đó, **ý chí** là quan năng ham muốn, và, với tư cách ấy, là một trong nhiều nguyên nhân **tự nhiên** ở trong thế giới; tức là, một nguyên nhân tác động bằng các khái niệm; do đó, tất cả những gì được hình dung như là có thể có (hay tất yếu phải có) thông qua một ý chí thì đều được gọi là “có thể có về mặt thực hành” (praktisch-möglich) (hoặc “tất yếu phải có về mặt thực hành/praktisch-notwendig”) để phân biệt với tính có thể có hay với tính tất yếu có tính chất “vật lý” của một kết quả, mà nguyên nhân của nó không được quy định bằng khái niệm [của ý chí con người] trong quan hệ nhân quả mà bằng cơ chế [mù quáng] như đối với vật chất không có sự sống và bằng bản năng như nơi thú vật. Như vậy ở đây, câu hỏi liên quan đến quan năng “thực hành”: “Liệu khái niệm mang lại quy tắc (Regel) cho tính nhân quả của ý chí là một khái niệm của Tự nhiên hay một khái niệm của Tự do?” hoàn toàn bị bỏ ngỏ, không được xác định.

Thế nhưng, sự phân biệt này lại là cơ bản. Vì, để cho khái niệm quy định tính nhân quả là một khái niệm của Tự

* Ám chỉ chẳng hạn Alexander Gottlieb Baumgarten. Xem Baumgarten, *Initia philosophiae practicae primae acroamaticae*, Halle, 1760, §6. (N.D).

nhiên, thì các nguyên tắc là có tính “thực hành-kỹ thuật” (technisch-praktisch); còn nếu nó là một khái niệm của Tự do, các nguyên tắc này sẽ là “thực hành-luân lý” (moralisch-praktisch). | Và bởi lẽ điểm then chốt trong việc phân chia một khoa học thuần lý là hoàn toàn dựa trên sự dị biệt này của những đối tượng mà nhận thức về chúng đòi hỏi các nguyên tắc khác nhau, nên các nguyên tắc trước [“thực hành-kỹ thuật”] thuộc về triết học lý thuyết (với tư cách là học thuyết về Tự nhiên), còn các nguyên tắc sau [“thực hành-luân lý”] hoàn toàn chỉ thuộc về phần thứ hai, tức là triết học thực hành (với tư cách là học thuyết về luân lý).

BXIV Mọi quy tắc “thực hành-kỹ thuật” (tức những quy tắc của kỹ năng và tài khéo nói chung, kể cả sự khôn khéo như là tài nghệ gây ảnh hưởng trên người khác và trên ý chí của họ), trong chừng mực các nguyên tắc của chúng dựa trên các khái niệm, đều phải được xem như chỉ thuộc về triết học lý thuyết với tư cách là những “hệ luận” (Korollarien) của nó. Bởi chúng chỉ liên quan đến khả thể của những sự vật dựa theo các khái niệm của Tự nhiên và khả thể này bao hàm không chỉ những phương tiện có thể tìm thấy được trong Tự nhiên cho mục đích của mình mà cả bản thân ý chí (với tư cách là quan năng ham muốn, do đó, là quan năng tự nhiên), trong chừng mực ý chí có thể bị quy định bởi các động cơ tự nhiên, phù hợp với những quy tắc ấy. Song, những quy tắc thực hành này vẫn không được gọi là những **quy luật (Gesetze)** giống như những quy luật vật lý mà chỉ là những **“điều lệnh kiểu châm ngôn” (Vorschriften)**. Sở dĩ như vậy là vì ý chí không đơn thuần phục tùng khái niệm của Tự nhiên mà còn phục tùng cả khái niệm về Tự do. | Chỉ trong mối quan hệ nổi kết này, các nguyên tắc của ý chí mới được gọi là những **quy luật**; và chỉ duy các nguyên tắc này, cùng với những hệ luận của chúng, mới tạo nên phần thứ hai của triết học, tức phần triết học thực hành.

[173] Thật vậy, nếu việc giải đáp các vấn đề [cụ thể] của môn hình học thuần túy không thuộc về một bộ phận đặc thù của môn học này, hay ngành trắc địa không xứng đáng để được mang danh hiệu của một môn “hình học thực hành” với tư

BXV

cách là một phần thứ hai của môn hình học nói chung, thì kỹ thuật thí nghiệm hay quan sát có tính cơ giới hay hóa học càng không thể được xem là một bộ phận thực hành của khoa học tự nhiên. | Cũng thế, môn kinh tế học về hộ gia đình, về nông nghiệp và về kinh tế quốc dân, nghệ thuật về giao tiếp xã hội, điều lệnh của môn âm thực học, hay kể cả môn học chỉ dạy về phương cách để đạt được hạnh phúc, thậm chí để kiểm soát các xu hướng, chế ngự các tác động nhằm có được hạnh phúc đều không thể tính vào triết học thực hành, càng không thể tạo nên phần thứ hai của triết học nói chung. | Bởi vì, tất cả những môn học nói trên đều không chứa đựng điều gì khác hơn là các quy tắc của tài khéo, tức các quy tắc chỉ mang tính “thực hành-kỹ thuật”, nhằm tạo ra một kết quả khả hữu dựa theo các khái niệm của Tự nhiên về nguyên nhân-kết quả. | Các khái niệm này thuộc về triết học lý thuyết, chúng phục tùng các điều lệnh nói trên như phục tùng các “hệ luận” đơn thuần của triết học lý thuyết (tức các hệ luận của “khoa học về tự nhiên”) nên không thể đòi hỏi một vị trí nào trong phần triết học đặc thù được gọi là triết học thực hành.

Ngược lại, các điều lệnh mang tính “thực hành-luân lý” – hoàn toàn đặt cơ sở trên khái niệm về Tự do, loại trừ triệt để mọi nguyên nhân quy định của ý chí **xuất phát từ Tự nhiên** – mới tạo nên một loại các điều lệnh hoàn toàn đặc thù. | Các điều lệnh này – giống như các quy tắc mà Tự nhiên phải phục tùng – tuyệt đối xứng danh là **các quy luật**, nhưng lại khác với các quy luật tự nhiên vốn dựa vào các điều kiện cảm tính, chúng đều dựa trên một nguyên tắc **siêu-cảm tính (übersinnlich)**, và, với tư cách ấy, mới có quyền đòi hỏi **chỉ cho riêng mình** một bộ phận khác, mang danh là “triết học thực hành” bên cạnh bộ phận lý thuyết của triết học.

Từ đó, ta thấy rõ rằng: tổng thể tất cả các điều lệnh thực hành mà triết học mang lại đều không tạo nên một bộ phận đặc thù đứng bên cạnh bộ phận lý thuyết chỉ vì chúng mang tính “thực hành”, bởi chúng vẫn có thể mang tính chất này khi các nguyên tắc của chúng hoàn toàn được bắt nguồn từ nhận thức lý thuyết về Tự nhiên (với tư cách là các quy tắc “thực hành-kỹ thuật”). | Trái lại, **chỉ với lý do và chỉ khi**

- BXVI nguyên tắc của chúng không hề được vay mượn từ khái niệm về Tự nhiên – vốn bao giờ cũng phục tùng điều kiện cảm tính –, mà chỉ dựa trên **cái Siêu-cảm tính**, – là cái chỉ có khái niệm về Tự do mới cho ta nhận ra được thông qua các quy luật hình thức –, bây giờ chúng mới mang tính “thực hành-luân lý”, nghĩa là không đơn thuần là các điều lệnh và quy tắc nhắm vào mục đích này hay mục đích kia, mà là **các quy luật** độc lập với việc quy chiếu trước đó vào các mục đích và ý đồ.

[174]

II

VỀ “LĨNH VỰC” CỦA TRIẾT HỌC NÓI CHUNG

Những khái niệm tiên nghiệm được áp dụng đến đâu thì việc sử dụng quan năng nhận thức của ta dựa theo các nguyên tắc, và cùng với việc sử dụng ấy là triết học, vươn được đến đấy.

Việc phân chia tổng thể mọi đối tượng – được những khái niệm tiên nghiệm ấy quan hệ nhằm, nếu có thể, đạt được một nhận thức về chúng – có thể được tiến hành dựa theo sự khác nhau về **năng lực** hay **bất lực** của quan năng của ta đối với mục đích [nhận thức] ấy.

Những khái niệm, trong chừng mực quan hệ với những đối tượng mà không xét đến việc một nhận thức về chúng có thể có được hay không, đều có “vùng” (Feld) hoạt động của chúng; “vùng” này được xác định đơn thuần dựa theo mối quan hệ mà đối tượng của nó có được với quan năng nhận thức của ta nói chung. Bộ phận của “vùng” này, trong đó nhận thức **có thể có được** cho ta, là một **“lãnh thổ”** (cịn Boden/latin: **territorium**) dành cho những khái niệm ấy và cho quan năng nhận thức cần phải có cho việc này. Rồi bộ phận của “lãnh thổ” này, nơi đó những khái niệm tiên nghiệm dành quyền “ban bố quy luật” (gesetzgebend) thì mới chính là **“lĩnh vực”** (Gebiet/latin: **ditio**) của những khái niệm ấy và của quan năng nhận thức tương ứng của chúng. Do đó, những khái niệm **thường nghiệm** tuy có “lãnh thổ” của chúng ở trong giới Tự nhiên với tư cách là tổng thể của mọi đối tượng cảm tính, nhưng lại **không** có “lĩnh vực” [riêng] mà chỉ có **“chỗ cư trú”** (Aufenthalt/latin: **domicilium**) trong đó mà thôi, bởi, dù chúng được hình thành theo quy luật, nhưng bản thân không có thẩm quyền “ban bố quy luật”, trái lại, những quy tắc đặt

BXVII

nền tảng trên chúng chỉ là thường nghiệm, do đó, là bất tất.

Như thế, toàn bộ quan năng nhận thức của ta có **hai “lĩnh vực”**, đó là lĩnh vực của những khái niệm về Tự nhiên và lĩnh vực của khái niệm về Tự do, bởi, thông qua cả hai, quan năng nhận thức ban bố [hay đề ra] các quy luật tiên nghiệm. Triết học cũng tương ứng theo đó mà chia ra thành triết học lý thuyết và triết học thực hành. Tuy nhiên [cần nhớ rằng], “lãnh thổ” trên đó triết học thiết lập “lĩnh vực” của mình và thực thi quyền ban bố quy luật bao giờ cũng chỉ là tổng thể (Inbegriff) những đối tượng của **mọi kinh nghiệm khả hữu [có thể có]**, trong chừng mực những đối tượng ấy được hiểu không gì khác hơn chỉ là **những hiện tượng đơn thuần (bloße Erscheinungen)**, bởi vì, nếu khác đi, việc ban bố quy luật của giác tính đối với chúng là không thể nào suy tưởng được.

[175] Chức năng ban bố quy luật bằng những khái niệm về Tự nhiên là của giác tính và là lý thuyết. Còn chức năng ban bố quy luật bằng khái niệm về Tự do là do **lý tính** thực hiện và chỉ đơn thuần là thực hành. Chỉ riêng trong phạm vi thực hành, lý tính mới có tính năng ban bố quy luật, còn trong quan hệ với nhận thức lý thuyết (về Tự nhiên), lý tính chỉ làm nhiệm vụ rút ra những kết luận thông qua những suy luận từ những quy luật đã có sẵn (với tư cách là nhận thức được quy luật thông qua giác tính); những kết luận ấy bao giờ cũng chỉ dừng lại bên trong giới Tự nhiên. Song, ngược lại, không phải nơi nào các quy tắc mang tính thực hành thì lý tính lập tức được xem là có tính năng ban bố quy luật, bởi những quy tắc ấy vẫn có thể chỉ mang tính “thực hành-kỹ thuật” mà thôi.

BXVIII

Vậy, giác tính và lý tính có hai sự ban bố quy luật khác nhau trên cùng một “lãnh thổ” của kinh nghiệm, song sự ban bố này không được phép gây tổn hại cho sự ban bố kia. Nếu khái niệm về Tự nhiên không gây ảnh hưởng gì đến việc ban bố quy luật thông qua khái niệm về Tự do, thì khái niệm về Tự do cũng không hề quấy rối việc ban bố quy luật cho Tự nhiên. Quyển *Phê phán lý tính thuần túy* đã

chứng minh rằng, chỉ ít ta vẫn có thể suy tưởng mà không gặp mâu thuẫn nào về khả thể của việc cùng tồn tại bên nhau của cả hai sự ban bố quy luật này cùng với các quan năng liên quan trong **cùng một** chủ thể, bằng cách xóa tan những sự phản đối thông qua việc phát hiện ảo tượng biện chứng của chúng.

Thế nhưng, tại sao hai “lĩnh vực” khác nhau này lại không tạo thành “một” lĩnh vực, trong khi chúng không hề hạn chế lẫn nhau trong việc ban bố quy luật nhưng lại không ngừng hạn chế nhau trong các tác động của chúng ở trong thế giới cảm tính? | Lý do là vì: khái niệm về Tự nhiên tuy có thể hình dung những đối tượng của nó ở trong trực quan nhưng không phải như là những vật-tự thân (Dinge an sich selbst)* mà chỉ như là những hiện tượng đơn thuần; còn ngược lại, khái niệm về Tự do tuy có thể hình dung một vật-tự thân nhưng không thể trực quan nó được, do đó, không khái niệm nào trong cả hai loại có thể mang lại một nhận thức lý thuyết về đối tượng của mình (và cả về chủ thể suy tưởng) như là những vật-tự thân cá. | Vật-tự thân chính là cái Siêu-cảm tính mà **Ý niệm** về nó tuy phải được dùng như **cơ sở** cho khả thể của mọi đối tượng này của kinh nghiệm, nhưng bản thân nó lại không bao giờ có thể được nâng lên hay được mở rộng thành một nhận thức.

BXIX

Như vậy là có một “vùng” (Feld) vô giới hạn nhưng không thể vươn đến được cho toàn bộ quan năng nhận thức của ta, đó là “vùng” của cái Siêu-cảm tính, trong đó ta không tài nào tìm được một “lãnh thổ” (Boden) cho ta, do đó, cũng không thể nào có được một “lĩnh vực” (Gebiet) cho nhận thức lý thuyết, dù là cho những khái niệm của

* Ở đây, cũng như trong bản dịch tiếng Việt quyển *Phê phán Lý tính thuần túy* (NXB Văn học, Hà Nội, 2004), chúng tôi đề nghị dịch chữ “**Ding an sich**” là “**vật-tự thân**” thay vì “**vật-tự nó**” chỉ đơn giản vì lý do ngữ pháp. Trong tiếng Đức, chữ “an sich” không thay đổi tự dạng khi ở “số ít” hay “số nhiều” (Ding an sich/Dinge an sich), nhưng trong tiếng Việt, dạng số nhiều ắt phải viết: “những vật-tự **chúng**” chứ không thể viết “những vật-tự **nó**” (giống như trong tiếng Anh chẳng hạn: “thing in itself”/things in themselves), và như thế, trở thành quá rườm rà, khó đọc. (N.D).

giác tính hay của lý tính. | Đó là một “vùng” mà ta phải chiếm lĩnh bằng các “Ý niệm” (Ideen) vì lợi ích của việc sử dụng lý thuyết lẫn thực hành của lý tính, nhưng, trong quan hệ với những quy luật nảy sinh từ khái niệm của Tự do, ta không thể tạo ra cho các Ý niệm ấy điều gì khác hơn ngoài tính thực tại thực hành (praktische Realität), song qua đó, nhận thức lý thuyết của ta cũng không hề được mở rộng thêm chút nào về cái Siêu-cảm tính.

[176] Tuy rằng giữa “lĩnh vực” của khái niệm về Tự nhiên, tức của cái cảm tính và “lĩnh vực” của khái niệm về Tự do, tức của cái Siêu-cảm tính có một vực thẳm bao la khiến cho lĩnh vực này không thể bước sang lĩnh vực kia được (bằng cách sử dụng lý tính một cách lý thuyết) như thể chúng là các thế giới khác biệt nhau: thế giới trước không thể có ảnh hưởng nào đến thế giới sau, song thế giới sau lại **phải** có ảnh hưởng đến thế giới trước, theo nghĩa là: khái niệm về Tự do phải hiện thực hóa mục đích được đề ra bởi các quy luật của mình **ở trong** thế giới cảm tính; và do đó, giới Tự nhiên cũng phải có thể được suy tưởng rằng, khi hoạt động tương ứng với tính quy luật của riêng mình thì ít ra cũng **hòa hợp** được với khả thể của những mục đích được hiện thực hóa trong Tự nhiên dựa theo các quy luật của Tự do.

BXX

Như vậy, ắt phải có một **cơ sở (Grund)** cho tính thống nhất giữa cái Siêu-cảm tính vốn làm nền tảng cho Tự nhiên với cái Siêu-cảm tính mà khái niệm về Tự do hàm chứa bằng cách thực hành; và mặc dù khái niệm [về cơ sở này] **không thể** đạt đến được một **nhận thức** nào về bản thân cơ sở ấy cả bằng cách lý thuyết lẫn thực hành, và do đó, không có một “lĩnh vực” riêng biệt nào, **song lại làm cho bước quá độ từ lẽ lối tư duy (Denkungsart) dựa theo các nguyên tắc của cái này sang lẽ lối tư duy dựa theo các nguyên tắc của cái kia có thể có được.**

III

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN NHƯ LÀ MỘT PHƯƠNG TIỆN NỐI KẾT HAI BỘ PHẬN CỦA TRIẾT HỌC THÀNH MỘT TOÀN BỘ

Việc Phê phán nhằm xét các quan năng nhận thức về phương diện chúng có khả năng làm được những gì một cách tiên nghiệm thật ra không có “lĩnh vực” riêng của nó về những đối tượng, bởi Phê phán không phải là “học thuyết” (Doktrin); công việc duy nhất của Phê phán là căn cứ vào tình hình của các quan năng nhận thức của ta để xét xem qua đó có thể có được một “học thuyết” hay không, và nếu có, thì như thế nào. “Vùng” hoạt động của sự Phê phán triển khai trên toàn bộ phạm vi những tham vọng của các quan năng nhận thức nhằm đặt chúng vào đúng trong những ranh giới hợp pháp của chúng. Vậy, điều gì không thể được đưa vào trong sự phân chia nội dung của triết học thì vẫn có thể trở thành một bộ phận chủ yếu trong việc phê phán quan năng nhận thức thuần túy nói chung, khi nó quả có chứa đựng các nguyên tắc mà tự bản thân chúng lại không thích dụng cho việc sử dụng lý thuyết lẫn thực hành.

BXXI

Các khái niệm về Tự nhiên chứa đựng cơ sở cho toàn bộ nhận thức tiên nghiệm thì [như ta đã thấy] dựa trên sự ban bố quy luật của giác tính. Còn khái niệm về Tự do chứa đựng cơ sở tiên nghiệm cho toàn bộ những điều lệnh thực hành có tính vô điều kiện về mặt cảm tính (sinnlich unbedingt praktisch) dựa trên sự ban bố quy luật của lý tính. Do đó, ngoài việc có thể được áp dụng vào các nguyên tắc – bất kể nguồn gốc từ đâu – xét về mặt hình thức lôgic, thì, về mặt nội dung, cả hai quan năng trên mỗi bên đều có quyền ban bố quy luật của riêng mình; và trên chúng không còn có một thẩm quyền ban bố quy luật (tiên nghiệm) nào cao hơn

[177]

nữa, nên việc phân chia triết học thành hai phần lý thuyết và thực hành là chính đáng.

BXXII Nhưng, trong đại gia đình các quan năng nhận thức cao cấp còn có một khâu trung gian (Mittelglied) ở giữa giác tính và lý tính. Đó chính là NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN mà dựa vào sự tương tự [phép loại suy], ta có lý do để phỏng đoán rằng, tuy không có một thẩm quyền ban bố quy luật, năng lực phán đoán vẫn có thể chứa đựng một nguyên tắc riêng để **đi tìm** các quy luật, mặc dù nguyên tắc ấy chỉ là một nguyên tắc tiên nghiệm **đơn thuần chủ quan**. | Nguyên tắc này, tuy không hình thành “vùng” những đối tượng với tư cách là “lĩnh vực” của nó, song vẫn có thể có một “lãnh thổ” với đặc điểm riêng nào đó mà nơi ấy duy chỉ có nguyên tắc này mới có thể có hiệu lực.

BXXIII Thêm vào đó, (phán đoán dựa theo sự tương tự), còn có thêm một lý do mới để đưa năng lực phán đoán vào trong sự nối kết với một trật tự khác của những năng lực biểu tượng của ta; sự nối kết này dường như còn có tầm quan trọng lớn hơn là sự gắn gũi của năng lực phán đoán với đại gia đình các quan năng nhận thức. Bởi vì mọi quan năng của tâm hồn (Seelenvermögen) hay mọi năng lực đều có thể quy về **ba** năng lực và không còn có thể có sự dẫn xuất từ một cơ sở chung nào nữa, đó là: **quan năng nhận thức, tình cảm vui sướng và không vui sướng và quan năng ham muốn**⁽¹⁾. Đối với quan năng nhận thức, chỉ có

⁽¹⁾ Mỗi khi ta có lý do để ngờ rằng những khái niệm được ta dùng như những nguyên tắc thường nghiệm có mỗi quan hệ thân thuộc với quan năng nhận thức thuần túy tiên nghiệm, ta nên thử xét mỗi quan hệ này bằng một định nghĩa **siêu nghiệm**, tức là bằng các phạm trù thuần túy, trong chừng mực chi cần bản thân chúng là đủ cho thấy sự khác biệt của khái niệm đang xét với những khái niệm khác. Ở đây, ta noi gương nhà toán học khi ông để cho các dữ kiện thường nghiệm của bài toán cứ bất định và chỉ bằng sự tổng hợp thuần túy, đưa mỗi quan hệ của chúng vào dưới các khái niệm của số học thuần túy, và như thế, **khái quát hóa** lời giải của mình. Người ta trách tôi đã dùng phương pháp tương tự như thế (xem *Phê phán lý tính thực hành*, trang 16 của Lời Tựa) và phê phán định nghĩa [khái quát hóa của tôi] về quan năng ham muốn như là “quan năng mà thông qua những biểu tượng của mình là nguyên

BXXIV giác tính là có tính ban bố quy luật, khi quan năng này được xem xét đúng như bản thân nó, không bị trộn lẫn với quan năng ham muốn) – với tư cách là quan năng của nhận thức lý thuyết – quan hệ với Tự nhiên, và chỉ quan hệ với Tự nhiên (như là hiện tượng) mới cho phép ta có thể đề ra những quy luật bằng các khái niệm tiên nghiệm về Tự nhiên, tức bằng các quan niệm thuần túy của giác tính [các

BXXIII **nhân cho tính hiện thực của những đối tượng của những biểu tượng ấy**”, bởi [theo họ] những mong ước đơn thuần cũng có thể là những ham muốn, nhưng trong trường hợp ấy, bất cứ ai cũng phải từ bỏ tham vọng rằng chỉ cần dựa vào các mong muốn suông mà có thể tạo ra được đối tượng hiện thực. Nhưng, điều này không chứng minh điều gì hơn là: trong con người có cả những ham muốn, qua đó mình tự mâu thuẫn với chính mình. | Bởi trong trường hợp ấy, người ta tìm cách tạo ra đối tượng chỉ bằng biểu tượng của mình, song không thể hy vọng có thành công nào, bởi ý thức rằng các sức mạnh “cơ giới” của mình (nếu tôi được phép gọi các sức mạnh không thuộc lĩnh vực tâm lý như vậy) – được xác định bởi biểu tượng ấy nhằm tạo ra đối tượng (tức nhờ vào phương tiện) – hoặc bất cập hoặc thậm chí nhắm vào một việc bất khả, chẳng hạn như muốn làm cho quá khứ không diễn ra (latinh: “O mihi praeteritos referat si Juppiter annos!”) [“Ôi, ước gì thần Jupiter ban tặng lại cho tôi những năm tháng đã trôi qua!” Vergil, Aeneis VIII 560, ND], hoặc, vì quá nóng lòng, muốn có thể thủ tiêu khoảng thời gian chờ đợi ngăn cách ta với giây phút ước mong.

[178]

Trong những ham muốn hoang đường như thế, dù ta có ý thức về tính vô hiệu (thậm chí tính vô ích) của các biểu tượng của ta, thì các biểu tượng vẫn là **nguyên nhân** cho các đối tượng của chúng; cũng thế, trong bất kỳ mong ước nào đều chứa đựng mối quan hệ với biểu tượng như là nguyên nhân, do đó, là biểu tượng về tính nhân quả của nó; điều này đặc biệt dễ nhận thấy khi mong ước là một tác động như trong trường hợp của sự hoài vọng. Bởi những ham muốn ấy, khi chúng làm cho lòng ta chùng xuống, ủ rũ đi và vét cạn hết sức lực, chúng tỏ rằng chính vì các biểu tượng mà sức lực của ta liên tục bị căng bức, song, cũng cho thấy tâm thức ta không ngừng để rơi trở lại vào tình trạng chán chường do nhận ra tính bất khả của hoài vọng ấy. Ngay cả những lời cầu nguyện hòng đẩy lui những tai họa to lớn kể cả khi biết rõ đó là tai họa không thể tránh được, cũng như nhiều phương tiện có tính mê tín hòng đạt được những mục đích không thể nào đạt được bằng phương tiện tự nhiên chứng minh rõ mối **quan hệ nhân quả** giữa các biểu tượng và các đối tượng của chúng: một tính nhân quả mà dù có ý thức về tính vô hiệu của nó vẫn không thể ngăn cản người ta nỗ lực theo đuổi. Còn tại sao xu hướng vươn tới những ham muốn được biết rõ là vô vọng lại được đặt vào trong bản

BXXIV

phạm trù]*. Đối với quan năng ham muốn như là một quan năng cao cấp hoạt động dựa theo khái niệm về Tự do, chỉ có lý tính (và chỉ trong lý tính, khái niệm này mới có chỗ tồn tại) mới ban bố quy luật một cách tiên nghiệm.

BXXV
[179] Nhưng nay ở giữa quan năng nhận thức và quan năng ham muốn lại có tình cảm vui sướng và không vui sướng, giống như năng lực phán đoán nằm trung gian ở giữa giác tính và lý tính. Do đó, chí ít là tạm thời, ta có thể phỏng đoán rằng năng lực phán đoán cũng có chứa đựng cho mình một nguyên tắc tiên nghiệm; và rằng, bởi vui sướng và không vui sướng thiết yếu gắn liền với quan năng ham muốn (hoặc năng lực phán đoán **đi trước** nguyên tắc của quan năng ham muốn nơi các ham muốn thấp kém hoặc, nơi các ham muốn cao hơn, chỉ **đến sau** do sự quy định của quan năng ham muốn bởi quy luật luân lý), nên quan năng phán đoán cũng sẽ **tác động** để tạo ra **bước quá độ** từ quan năng nhận thức thuần túy, tức từ lĩnh vực của những khái niệm về Tự nhiên sang lĩnh vực của khái niệm về Tự do, cũng giống như trong việc sử dụng quan năng phán đoán một cách **lôgic**, nó đã làm cho bước chuyển từ giác tính sang lý tính có thể có được.

Vậy, mặc cho triết học chỉ có thể được chia ra làm hai phần chính là triết học lý thuyết và triết học thực hành, mặc cho tất cả những gì ta đã nói về các nguyên tắc riêng biệt của năng lực phán đoán khi xếp năng lực phán đoán vào phần lý thuyết, tức vào phần nhận thức thuần lý dựa theo

tính tự nhiên của chúng ta, thì đó lại là một vấn đề nhân loại học mang tính mục đích luận (anthropologisch-teleologische Frage). Đường như nếu chúng ta không chịu sử dụng sức lực trước khi biết chắc về tính hiệu quả của năng lực tạo ra đối tượng của ta, hẳn phần lớn sức lực của ta sẽ không được sử dụng. Bởi quy luật chung là: ta chỉ thực sự biết rõ năng lực của ta một khi ta cố thử sức. Do đó, ảo tưởng lừa dối của những mong ước vô vọng chỉ là kết quả của **một sự sắp đặt có ích lợi** ở trong bản tính tự nhiên của ta. (Chú thích của tác giả).

* Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B102 và tiếp. (N.D).

những khái niệm về Tự nhiên, thì dù sao việc **Phê phán lý tính thuần túy** – phải giải quyết tất cả những điều này trước khi tiến hành xây dựng Hệ thống cũng như để thẩm định khả thể của Hệ thống ấy – cũng bao gồm **ba** bộ phận: **Phê phán giác tính thuần túy, Phê phán năng lực phán đoán thuần túy** và **Phê phán lý tính thuần túy**; và sở dĩ các quan năng ấy được gọi là “thuần túy” là vì chúng ban bố quy luật một cách tiên nghiệm.

IV

NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN NHƯ LÀ MỘT QUAN NĂNG BAN BỎ QUY LUẬT TIỀN NGHIỆM

BXXVI Năng lực phán đoán nói chung là quan năng suy tưởng cái đặc thù như là được chứa đựng bên dưới cái phổ biến. Nếu cái phổ biến (quy tắc, nguyên tắc, quy luật) đã được mang lại (gegeben), thì năng lực phán đoán làm công việc thu gom (subsumiert) cái đặc thù vào dưới cái phổ biến ấy được gọi là năng lực phán đoán [có chức năng] **xác định (bestimmend)** (kể cả trường hợp năng lực phán đoán là năng lực phán đoán **siêu nghiệm**, và với tư cách ấy, mang lại các điều kiện tiên nghiệm mà chỉ khi tương ứng với các điều kiện ấy, việc thu gom vào dưới cái phổ biến nói trên mới có thể tiến hành được). Ngược lại nếu [chỉ] cái đặc thù đã được mang lại và còn phải **đi tìm** cái phổ biến cho nó, thì bấy giờ, năng lực phán đoán sẽ đơn thuần [có chức năng] **phản tư (reflektierend)**.

Năng lực phán đoán **xác định** phục tùng những quy luật siêu nghiệm phổ biến do giác tính mang lại thì chỉ làm công việc thu gom; đối với nó, quy luật đã được đề ra một cách tiên nghiệm và vì thế, 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. Nhưng, chỉ có điều, còn có rất nhiều những hình thức đa tạp của Tự nhiên, cũng như có nhiều sự biến thái (Modifikationen) tương ứng của những khái niệm siêu nghiệm phổ biến của Tự nhiên không được các quy luật nói trên của giác tính thuần túy tiên nghiệm xác định, bởi lẽ các quy luật này [của giác tính] chỉ đề cập đến khả thể của một Tự nhiên nói chung (với tư cách là đối tượng của giác quan) mà thôi, cho nên ở đây cũng phải cần có những quy luật cho

[180]

những hình thức đa tạp ấy. | Những quy luật này, vì là thường nghiệm, nên có thể mang tính bất tất xét theo cái nhìn của giác tính chúng ta, song, nếu chúng phải được gọi là những quy luật (như khái niệm về Tự nhiên đòi hỏi), thì chúng cũng phải được xem như là **tất yếu** bắt nguồn từ **một nguyên tắc về tính thống nhất [hay nhất thể] của cái đa tạp**, cho dù đối với ta, nguyên tắc này là không thể nhận thức được [bằng giác tính].

BXXVII Do đó, năng lực phán đoán **phản tư** – có nhiệm vụ đi từ cái đặc thù trong Tự nhiên tiến lên cái phổ biến – , lại cần đến một nguyên tắc. | Năng lực phán đoán phản tư không thể vay mượn nguyên tắc này từ kinh nghiệm, bởi nguyên tắc này phải làm công việc **đặt nền tảng** cho chính sự thống nhất của **mọi** quy luật thường nghiệm dưới những quy luật tuy cũng thường nghiệm nhưng cao hơn, và do đó, cho khả thể của việc phục tùng **có hệ thống** giữa những quy luật ấy với nhau. **Thế nên, năng lực phán đoán phản tư chỉ có thể mang lại một nguyên tắc siêu nghiệm như thế – với tư cách là quy luật – là từ chính mình và cho chính mình mà thôi***. | Nó không thể rút

* Ở trang BXXXVII, Kant còn gọi đó là “**Heautonomie**” (sự “**tự chế**”). “**Heautonomie**” là một nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư, theo đó, chủ thể mang lại quy luật không phải **cho Tự nhiên** (như là “**sự tự trị**” của chủ thể (Autonomie)) để nhận thức Tự nhiên một cách tiên nghiệm theo kiểu một quy luật khoa học, mà là **cho chính mình (Heautonomie)** để **hướng dẫn** sự phản tư của chủ thể về Tự nhiên nhằm tìm ra cái phổ biến cho cái đặc thù được mang lại cho năng lực phán đoán bởi tri giác. Việc phân biệt “**năng lực phán đoán xác định**” và “**năng lực phán đoán phản tư**” là cực kỳ hệ trọng để hiểu được tính thần cơ bản của quyền *Phê phán năng lực phán đoán* này: năng lực phán đoán **xác định** là áp dụng (niệm thức hóa và thấu gồm) một biểu tượng thường nghiệm vào dưới những khái niệm (phổ biến) của giác tính để có được nhận thức (tức để “**xác định**” khái niệm ấy); còn để mang lại sự thống nhất cho tính đa tạp của vô số quy luật thường nghiệm, năng lực phán đoán tiến hành một cách **phản tư** bằng một trong hai cách sau đây: **hoặc** bằng cách so sánh và nối kết những khái niệm 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 giả định là “**Kỹ năng hay nghệ thuật của Tự nhiên**”/“**Technik der Natur**”) nhằm đạt được những **phán đoán mục đích luận phản tư** [giả định chứ không phải xác định, chỉ để định hướng cho tư duy]; **hoặc** bằng cách so sánh và nối kết những khái niệm ấy với một **sự tương tác hài hòa** giữa các năng lực nhận thức

nguyên tắc này ra từ bất kỳ nơi nào khác (bởi nếu thế, nó sẽ là năng lực phán đoán **xác định**). | Đồng thời, nó cũng không thể đề ra (*vorschreiben*) nguyên tắc [hay quy luật] ấy cho Tự nhiên, bởi **sự phản tư** về những quy luật của Tự nhiên phải hướng theo Tự nhiên, chứ Tự nhiên không hướng theo các điều kiện mà dựa theo đó, ta cố đạt được một khái niệm về Tự nhiên, một khái niệm hoàn toàn có tính bất tất xét về mặt các điều kiện này.

Như thế, nguyên tắc [cần phải tìm ra] này chỉ có thể có ý nghĩa như sau: bởi những quy luật tự nhiên **phổ biến** có nguồn gốc **ở trong** giác tính chúng ta và do giác tính đề ra cho Tự nhiên (dù chỉ dựa theo khái niệm phổ biến về Tự nhiên xét như Tự nhiên), còn những quy luật thường nghiệm đặc thù – xét về phương diện những gì ở trong chúng không được những quy luật phổ biến trên đây xác định – đều **phải được xem** như là cùng hướng theo một sự thống nhất [hay nhất thể] **như thể (als ob)** có một Giác tính [hay Trí tuệ] (tuy **không** phải là giác tính của **con người chúng ta**) đã ban cho chúng sự thống nhất ấy **vì lợi ích** của các quan năng nhận thức của ta, cũng như đã làm

(giác tính và trí tưởng tượng) để có được **những phán đoán thẩm mỹ phản tư**. Quyển *Phê phán năng lực phán đoán* tập trung bàn về hai loại phán đoán phản tư này (phần I bàn về phán đoán thẩm mỹ phản tư (tức phần “Mỹ học”) và phần II bàn về phán đoán mục đích luận phản tư. Mỗi phần đều tiến hành giống như trong quyển *Phê phán Lý tính thuần túy*: Phân tích pháp và Biện chứng pháp, tức về việc sử dụng “hợp pháp, chính đáng” và về việc sử dụng “không hợp pháp, không chính đáng” về chúng).

Kant xem những phán đoán phản tư, về một mặt nào đó, còn “ưu việt” hơn những phán đoán xác định. Chính chúng mới tạo nên được **nhịp cầu nối** giữa ba lĩnh vực: lý tính lý thuyết, lý tính thực hành và năng lực phán đoán. Quan niệm của Kant về “phán đoán phản tư” có ảnh hưởng lớn đến hậu thế: Schelling (1800), Nietzsche (1901) đều tiếp thu và muốn đặt nền Siêu hình học hậu-phê phán trên cơ sở của năng lực phán đoán phản tư. Ở thời hiện đại, Arendt (1989) và Lyotard (1983) đều đã thử dùng phán đoán phản tư như là cơ sở cho phán đoán chính trị và như là phương tiện để đặt câu hỏi về cấu trúc của những phán đoán “xác định”, “giáo điều”, “tiền lập” trong các xã hội hiện đại, vì cả hai nhận ra tiềm năng tăng cường sự tự do vốn bao hàm trong việc phán đoán không dựa vào một quy luật cố sẵn. (Xem thêm chú thích * cho BXXVIII về “mục đích” và “tính hợp mục đích”). (N.D).

BXXVIII

cho một **Hệ thống** của [toàn bộ] kinh nghiệm dựa theo những quy luật tự nhiên đặc thù có thể có được. Nhưng, điều này **không** được phép hiểu là giả định có sự hiện hữu **thực sự** của một Giác tính như thế (bởi đây chỉ là năng lực phán đoán phản tư sử dụng **Ý niệm** này làm nguyên tắc để “phản tư” chứ không phải để “xác định” điều gì cả), trái lại, qua đó, quan năng này chỉ tự mang lại một quy luật **cho chính mình** chứ không phải cho Tự nhiên.

Bây giờ, ta gọi **mục đích (Zweck)** là khái niệm về một đối tượng, trong chừng mực khái niệm ấy đồng thời chứa đựng cơ sở cho [tính] **hiện thực (Wirklichkeit)** của đối tượng ấy; và gọi sự trùng hợp [hay nhất trí] của một sự vật với đặc tính cấu tạo ấy (Beschaffenheit) của những sự vật, – tức với đặc tính chỉ có thể có được dựa theo các mục đích – là **tính hợp mục đích (Zweckmäßigkeit)** về **hình thức** của chúng*. | Theo đó, nguyên tắc của năng lực

* “**Mục đích (Zweck)** (Hy Lạp: **telos**) là mục tiêu (**Ziel**) muốn đạt được hay nhắm đến. Tính từ “**zweckmäßig**” (“**hợp mục đích**” hay “**có tính mục đích**”), theo nghĩa thông thường, không nhất thiết bao hàm cái gì được xác định như là một mục đích mà chỉ cái gì **phục vụ** một mục đích, hay “có lợi”, “cần thiết”. Nhưng, với Kant, một thực thể là có “tính hợp mục đích” là **khi và chỉ khi** sự tồn tại và bản tính của nó không thể được giải thích bằng cách nào khác hơn là bằng một “tính nguyên nhân dựa theo các **khái niệm**”. Đặc tính này của một thực thể chính là “tính hợp mục đích” (**Zweckmäßigkeit**) của nó. Như thế, gọi cái gì đó là “hợp mục đích” **không** phải là do nó **phục vụ** một mục đích (như là phương tiện), mà là do nó chỉ có thể được xem như là **được tạo ra** bởi một mục đích, vì mục đích là **khái niệm** về thực thể ấy, trong chừng mực mục đích chứa đựng cơ sở hay **nguyên nhân (Grund)** của **tính hiện thực (Wirklichkeit)** của thực thể này.

Vd: nếu tôi hình thành **khái niệm** về một hành vi, về đối tượng hay về một tình huống nào đó, rồi tạo nó ra trên cơ sở khái niệm ấy của tôi, thì khái niệm là **mục đích**, còn hành vi hoặc thực thể được tạo ra bởi hành vi tương ứng với khái niệm ấy là “**hợp mục đích**” (**zweckmäßig**). Nhưng, theo Kant, một thực thể vẫn có thể là “hợp mục đích” dù trong thực tế không được tạo ra bởi một mục đích hay khái niệm: đó là thực thể chỉ có thể được giải thích bởi chính khái niệm hay mục đích **nơi bản thân nó**. Những **sinh thể hữu cơ** thuộc loại này, vì chúng cho thấy một “**tính hợp mục đích mà không có mục đích**” (**Zweckmäßigkeit ohne Zweck**). Do đó, tính mục đích của chúng chỉ có **tính chủ quan** trong phán đoán của ta ở cấp độ cao hơn so với những quan hệ nhân quả **khách quan** của sự vật: quan hệ nhân quả cần phải có **kinh nghiệm** khách quan, trong khi ta chỉ dùng tính mục đích (chủ quan) để giải thích sự tồn tại và bản tính của những sinh thể hữu cơ mà không có kinh nghiệm

[181] phán đoán, xét về phương diện **hình thức** của những sự vật của Tự nhiên phục tùng những quy luật thường nghiệm nói chung, là **tính hợp mục đích** của Tự nhiên trong tính đa tạp của nó. Có nghĩa là, thông qua khái niệm này, Tự nhiên được hình dung **như thể** có một Giác tính [hay Trí tuệ] chứa đựng cơ sở hay nguyên nhân cho sự thống nhất của cái đa tạp của những quy luật thường nghiệm của Tự nhiên.

Vậy, tính hợp mục đích của Tự nhiên là một khái niệm tiên nghiệm đặc thù, có nguồn gốc duy nhất từ trong năng lực phán đoán phản tư mà thôi. Bởi vì ta không thể gán cho những sản phẩm của Tự nhiên điều gì đó giống như thể ở nơi chúng có mối quan hệ giữa Tự nhiên với những mục đích, trái lại, ta chỉ cần sử dụng khái niệm này để **phản tư** về những mục đích theo phương diện sự nối kết giữa những hiện tượng ở trong Tự nhiên, một sự nối kết [chi] được mang lại dựa theo những quy luật thường nghiệm. Ngoài ra, khái niệm này cũng cần phải được phân biệt hẳn với khái niệm về tính hợp mục đích **thực hành** (theo nghĩa kỹ năng của con người hay cả theo nghĩa luân lý), mặc dù nó được suy tưởng dựa theo **một sự tương tự (nach einer Analogie)** với tính hợp mục đích thực hành [như sẽ bàn ở mục §59. N.D].

khách quan nào về mục đích ấy cả. Nhận định này sẽ có ý nghĩa rất quan trọng trong phán đoán **phản tư** của Kant đối với lĩnh vực tự nhiên và thẩm mỹ. (Xem §10, tr. B33 và tiếp).

(Quan niệm về tính hợp mục đích **chủ quan** và năng lực phán đoán **phản tư** này của Kant hoàn toàn khác với quan niệm của Hegel sau này. Hegel đồng ý với Kant rằng mục đích là một **khái niệm**. Nhưng vì Hegel tin rằng khái niệm là **nội tại** ở trong sự vật chứ không chỉ được hình thành bởi Tinh thần (hữu tận) của con người, nên Hegel bác quan niệm của Kant cho rằng tính mục đích (giả định) của sinh thể hữu cơ là không có mục đích và, do đó, không có **tính khách quan**. Hegel (giống với Aristote và khác với Platon) cho rằng mục đích (telos) của sự vật là nội tại trong bản thân nó và không cần đến Tinh thần (nous) ở bên ngoài nó để tạo ra hay có một mục đích. Cả Hegel và Aristote đều khẳng định một Tinh thần vũ trụ hay Nous, nhưng nó không áp đặt những mục đích của nó lên sự vật từ bên ngoài. Đó gọi là “**mục đích luận nội tại**”). (N.D).

BXXIX

V

NGUYÊN TẮC VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH HÌNH THỨC CỦA GIỚI TỰ NHIÊN LÀ MỘT NGUYÊN TẮC SIÊU NGHIỆM CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

Nguyên tắc **siêu nghiệm** là một nguyên tắc, qua đó ta hình dung một cách tiên nghiệm điều kiện phổ biến mà chỉ khi phục tùng điều kiện ấy, những sự vật mới có thể trở thành đối tượng cho nhận thức của ta nói chung. Ngược lại, một nguyên tắc được gọi là **siêu hình học** khi nó hình dung một cách tiên nghiệm điều kiện chỉ nhờ đó những đối tượng – mà khái niệm về chúng phải được mang lại một cách thường nghiệm – có thể được tiếp tục xác định bằng cách tiên nghiệm. Như thế, nguyên tắc của nhận thức về những vật thể như là những bản thể và như là những bản thể khả biến là [có tính] **siêu nghiệm** khi qua đó muốn phát biểu rằng sự biến đổi của chúng phải có một nguyên nhân; nhưng nguyên tắc ấy là [có tính] **siêu hình học** khi bảo rằng sự biến đổi của chúng phải có một nguyên nhân **bên ngoài**. | Bởi, trong trường hợp trước, những vật thể chỉ cần được suy tưởng bằng các thuộc tính bản thể học (tức các khái niệm thuần túy của giác tính) [các phạm trù], chẳng hạn, bằng [phạm trù] “bản thể” để có thể nhận thức được mệnh đề ấy một cách tiên nghiệm; trong khi đó, ở trường hợp sau, khái niệm **thường nghiệm** về một vật thể (như là một sự vật vận động trong không gian) phải được đưa vào làm nền tảng cho mệnh đề, mặc dù, một khi đã có được điều ấy, thì thuộc tính sau (vận động chỉ nhờ một nguyên nhân bên ngoài) hoàn toàn có thể được nhận ra một cách tiên nghiệm như là thuộc về vật thể ấy.

BXXX

[182]

Như tôi sẽ vạch rõ ngay sau đây, theo cách nhìn ấy, nguyên tắc về tính **hợp mục đích** của giới Tự nhiên (ở trong tính đa tạp của những quy luật thường nghiệm của nó) là một nguyên tắc **siêu nghiệm**. Bởi, khái niệm về những đối tượng được xem như phục tùng nguyên tắc này **chỉ** là khái niệm thuần túy về những đối tượng của nhận thức kinh nghiệm **khả hữu nói chung** chứ không chứa đựng điều gì thường nghiệm cả. Trái lại, nguyên tắc về tính hợp mục đích **thực hành** – phải được suy tưởng trong Ý niệm về sự quy định của **một** ý chí tự do – lại là một nguyên tắc **siêu hình học**, vì khái niệm về một quan năng ham muốn – với tư cách là một ý chí – phải được mang lại một cách thường nghiệm đã, nghĩa là: khái niệm này không được bao hàm trong số các thuộc tính bản thể học [các phạm trù]. Tuy nhiên, cả hai nguyên tắc này đều không phải là thường nghiệm, mà là tiên nghiệm, bởi lẽ không cần có thêm kinh nghiệm [thường nghiệm] nào để nối kết [tổng hợp] thuộc tính với khái niệm thường nghiệm về chủ thể của các phán đoán của chúng, trái lại, đều có thể hoàn toàn được nhận ra một cách tiên nghiệm.

BXXXI

Khái niệm về một tính hợp mục đích của Tự nhiên thuộc về loại các nguyên tắc siêu nghiệm là điều thấy rõ hiển nhiên từ những **châm ngôn (Maximen)** của năng lực phán đoán vốn được đặt làm nền tảng tiên nghiệm trong việc nghiên cứu về Tự nhiên, và những châm ngôn ấy không liên quan đến điều gì khác hơn là chính khả thể của kinh nghiệm, do đó, là khả thể của nhận thức về Tự nhiên: không chỉ là về Tự nhiên nói chung mà như là Tự nhiên được quy định bởi một tính đa tạp của những quy luật **đặc thù**. Là những “danh ngôn” (Aphorisms) của sự thông thái siêu hình học, những châm ngôn này vẫn thường xuất hiện trong môn học này, nhưng chỉ một cách phân tán và dưới dạng một số quy tắc mà tính tất yếu của chúng không thể chứng minh được từ những khái niệm. [Chẳng hạn:] “Tự nhiên đi theo con đường ngắn nhất” (**lex parsimoniae**: latinh: quy luật kiệm ước); “Tự nhiên không làm bước nhảy trong chuỗi những biến

đổi của nó lẫn trong sự kết nối của những hình thức dị biệt đặc thù” (**lex continui in natura**: latinh: quy luật liên tục trong Tự nhiên); “tính đa tạp rất lớn của Tự nhiên trong những quy luật thường nghiệm của nó luôn hướng về sự thống nhất của một số ít các nguyên tắc” (**principia praeter necessitatem non sunt multiplicanda**: latinh: không được gia tăng các nguyên tắc cơ bản nếu không thật cần thiết) v.v... và v.v...*

Nếu ta nghĩ đến việc tìm ra nguồn gốc của những nguyên tắc cơ bản này và thử tìm bằng con đường tâm lý học thì việc làm ấy hoàn toàn đi ngược lại ý nghĩa của chúng. Bởi chúng không hề cho ta biết điều gì xảy ra, nghĩa là không bảo ta thật sự vận dụng các năng lực nhận thức của ta theo quy tắc nào để phán đoán, trái lại, chỉ bảo chúng ta **nhên** phán đoán như thế nào; và ta không thể đạt được tính tất yếu lôgic khách quan này khi các nguyên tắc đơn thuần có tính thường nghiệm. Như thế, tính hợp mục đích của Tự nhiên – dành cho các quan năng nhận thức của ta lẫn việc sử dụng các quan năng ấy và bộc lộ rõ ràng từ chúng – là **một nguyên tắc siêu nghiệm** của phán đoán; và do đó, cũng cần một **sự diễn dịch siêu nghiệm**, qua đó cơ sở của loại hình phán đoán này phải được truy tìm ở trong những nguồn suối tiên nghiệm của nhận thức.

BXXXII
[183]

Trong những cơ sở cho khả thể của một kinh nghiệm, trước tiên ta tìm thấy cái gì tất yếu, đó là những quy luật phổ biến, mà nếu không có chúng thì Tự nhiên nói chung (với tư cách là đối tượng của giác quan) không thể được suy tường. | Những quy luật này dựa trên các phạm trù được áp dụng vào các điều kiện mô thức của mọi trực quan khả hữu của ta, trong chừng mực trực quan đồng thời được mang lại một cách tiên nghiệm. Trong việc phục tùng những quy luật [phổ biến] này thì

* Xem I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: Về việc sử dụng các ý niệm của lý tính thuần túy theo cách điều hành, B671-B696. (N.D).

năng lực phán đoán là có tính năng **xác định (bestimmen)**, bởi nó không làm việc gì khác hơn ngoài việc **thâu gồm (subsumieren)** vào dưới những quy luật sẵn có. Chẳng hạn, khi giác tính báo rằng: “mọi sự biến đổi đều có nguyên nhân” (quy luật tự nhiên phổ biến) thì năng lực phán đoán siêu nghiệm không phải làm gì nhiều hơn việc mang lại một cách tiên nghiệm điều kiện của việc thâu gồm vào dưới khái niệm sẵn có ấy của giác tính [phạm trù] và đó là sự tiếp diễn của những quy định của cùng một sự vật. Đối với Tự nhiên nói chung (như là đối tượng của kinh nghiệm khả hữu), quy luật ấy được nhận thức như là tuyệt đối tất yếu. Thế nhưng, ngoài điều kiện thời gian có tính mô thức ấy, những đối tượng của nhận thức thường nghiệm còn được xác định, hay trong chừng mực ta có thể phán đoán tiên nghiệm, còn **có thể** được xác định (bestimmbar) bằng nhiều cách khác nữa khiến cho những [hiện tượng] tự nhiên đặc thù khác nhau, ngoài những gì chúng có chung như là những sự vật của Tự nhiên nói chung, còn có thể là những nguyên nhân bởi vô hạn những phương cách đa tạp; và từng mỗi phương cách ấy, dựa theo khái niệm [phạm trù] về một nguyên nhân nói chung, đều phải có quy tắc của nó; quy tắc này là một quy luật và do đó, có tính tất yếu, mặc dù do đặc điểm cấu tạo và những giới hạn của các quan năng nhận thức của ta, ta hoàn toàn không nhận ra sự tất yếu này. Vậy, trong Tự nhiên, xét về những quy luật **đơn thuần thường nghiệm** của nó, ta phải nghĩ tới một khả thể của những quy luật thường nghiệm đa tạp đến vô tận; song chúng là bất tất đối với cái nhìn của ta, nghĩa là ta không thể nhận thức chúng một cách tiên nghiệm được. | Và đối với chúng, ta phán đoán sự thống nhất của Tự nhiên dựa theo những quy luật thường nghiệm và khả thể của sự thống nhất của kinh nghiệm ấy – xét như một hệ thống dựa theo những quy luật thường nghiệm – là bất tất. Song, một sự **thống nhất** như thế lại **tất yếu** phải được tiên giả định và thừa nhận; nếu không, ta sẽ không có được một sự nối kết xuyên suốt, trọn vẹn của nhận thức thường nghiệm thành một toàn bộ của kinh nghiệm. | Vì lẽ những quy luật phổ biến của Tự

BXXXIII

[184]

BXXXIV

nhiên tuy mang lại một sự nối kết như thế giữa những sự vật dựa theo chủng loài (Gattung) như là những sự vật của Tự nhiên nói chung, nhưng lại không tiến hành cho chúng một cách dị biệt với tư cách là những sự vật đặc thù của Tự nhiên, cho nên, năng lực phán đoán, vì sự định hướng cho chính mình, buộc phải thừa nhận như một nguyên tắc tiên nghiệm rằng: điều mà đối với cái nhìn của con người là **bất tất** trong những quy luật tự nhiên **đặc thù** (thường nghiệm) thì vẫn mặc nhiên chứa đựng **sự thống nhất** của quy luật ở trong sự nối kết của cái đa tạp của nó thành một kinh nghiệm khả hữu; sự thống nhất ấy tuy không thể thấu hiểu được nhưng có thể **suy tưởng được (denkbar)** cho ta. Do đó, vì lẽ sự thống nhất của quy luật trong một sự nối kết – được ta thừa nhận vì tuân theo một ý đồ tất yếu, (phù hợp với một nhu cầu của giác tính) nhưng đồng thời được nhận thức như là bất tất – được hình dung như là **tính hợp mục đích** của những đối tượng (ở đây là của Tự nhiên), nên năng lực phán đoán – nay chỉ đơn thuần có tính năng **phản tư (reflektierend)** trước những sự vật phục tùng những quy luật thường nghiệm khả hữu (còn phải tiếp tục phát hiện) – buộc phải suy tưởng về Tự nhiên – ở phương diện thường nghiệm này dựa theo **một nguyên tắc về tính hợp mục đích** cho quan năng nhận thức của ta; nguyên tắc ấy được diễn đạt trong những châm ngôn kê trên của năng lực phán đoán. Vậy, khái niệm siêu nghiệm này về tính hợp mục đích của Tự nhiên vừa không phải là khái niệm về Tự nhiên, vừa không phải là một khái niệm về Tự do, bởi nó không gắn thêm thuộc tính nào vào cho đối tượng cả (tức vào cho Tự nhiên), mà chỉ hình dung **phương cách** duy nhất mà ta phải tiến hành trong khi phản tư về những đối tượng của Tự nhiên nhằm làm thế nào đạt tới một kinh nghiệm được nối kết trọn vẹn, cho nên nó là **một nguyên tắc chủ quan** (châm ngôn) của năng lực phán đoán. | Đó là lý do khiến ta vui mừng như thể là một ngẫu nhiên may mắn thuận lợi cho ý đồ của ta (vì đã giải quyết được một nhu cầu) khi ta bắt gặp [trong thực tế] một sự thống nhất có hệ thống như thế giữa những quy luật đơn thuần thường nghiệm, mặc dù lúc

nào ta cũng **buộc phải giả định** có một sự thống nhất như thế, tuy không thể nào nhận rõ và chứng minh được sự hiện hữu của nó.

BXXXV Để tự thuyết phục chính mình về tính đúng đắn của sự diễn dịch này về khái niệm đang bàn [khái niệm về tính hợp mục đích của Tự nhiên] và về sự tất yếu phải thừa nhận nó như nguyên tắc nhận thức siêu nghiệm, ta chỉ cần thử nghĩ tới độ lớn lao của công việc phải làm, đó là: ta phải hình thành nên **một kinh nghiệm được nối kết** từ những tri giác được mang lại về giới Tự nhiên bao hàm tính đa tạp hầu như vô tận của những quy luật thường nghiệm, và vấn đề này vốn nằm sẵn một cách tiên nghiệm trong giác tính của ta. Giác tính tuy sở hữu một cách tiên nghiệm những quy luật phổ biến về Tự nhiên, mà nếu không có chúng, hẳn Tự nhiên sẽ không thể trở thành đối tượng của kinh nghiệm, nhưng ngoài điều đó ra, giác tính còn cần có một trật tự nào đó của Tự nhiên trong những quy tắc đặc thù (besondere Regeln): những quy tắc này chỉ có thể được giác tính nhận thức bằng con đường thường nghiệm và xét về mặt ấy, là có tính bất tất. [Song], đối với chúng – tức đối với những quy tắc đặc thù mà không có chúng thì không thể có sự tiến lên từ sự tương tự phổ biến (allgemeine Analogie) của một kinh nghiệm khả hữu nói chung đến một sự tương tự đặc thù –, giác tính **phải suy tưởng chúng như là** những quy luật (Gesetze) (nghĩa là có tính tất yếu), vì nếu khác đi, chúng ắt không tạo nên được một trật tự tự nhiên, mặc dù giác tính không nhận thức hoặc không bao giờ có thể thấu hiểu tính tất yếu của chúng được. Cho nên, tuy giác tính không thể xác định một cách tiên nghiệm điều gì cả về chúng (những đối tượng ấy), nhưng, để đối theo những cái gọi là quy luật thường nghiệm này, giác tính phải đề ra một nguyên tắc tiên nghiệm làm cơ sở cho mọi suy tưởng về chúng, đó là cho rằng: căn cứ vào chúng, ta có thể nhận thức được một trật tự tự nhiên. | Nguyên tắc [tiên nghiệm] thuộc loại ấy được diễn tả [chẳng hạn] trong những mệnh đề sau: trong Tự nhiên, có một sự lệ thuộc vào nhau có thể nhận

[185]

BXXXVI

thức được giữa các loài (Gattungen) và các giống (Arten); rồi mỗi loài lại đến gần với những loài khác trên cùng một nguyên tắc chung để có thể có được bước chuyển từ loài này sang loài khác và qua đó, đến loài cao hơn; và, nếu thoát đầu giác tính hình như không thể tránh được việc giả định có nhiều loại nguyên nhân khác nhau cho nhiều loại kết quả khác nhau trong Tự nhiên thì tất cả những nguyên nhân này đều có thể được quy giảm thành một số lượng nhỏ các nguyên tắc, và nhiệm vụ của ta là phải đi tìm cho ra chúng v.v... và v.v... **Sự trùng hợp (Übereinstimmung)** này giữa Tự nhiên và quan năng nhận thức của ta được năng lực phán đoán tiên giả định một cách tiên nghiệm dựa trên sự phản tư của nó về Tự nhiên theo những quy luật thường nghiệm. | Trong khi giác tính thừa nhận sự tương ứng mang tính khách quan này như là bất tất thì chỉ riêng năng lực phán đoán mới có thể gán cho Tự nhiên sự tương ứng này như là tính hợp mục đích **siêu nghiệm** (trong quan hệ với quan năng nhận thức của chủ thể), bởi, nếu không tiên giả định tiên quyết điều này, ắt ta sẽ không có được trật tự nào của Tự nhiên dựa theo những quy luật thường nghiệm cá, và do đó, không có được manh mối hướng dẫn (Leitfaden) nào cho một kinh nghiệm có nhiệm vụ xử lý chúng trong tất cả tính đa tạp cũng như cho việc nghiên cứu về chúng.

BXXXVII

Bởi hoàn toàn có thể nghĩ rằng, bất chấp mọi tính đồng dạng (Gleichförmigkeit) của những sự vật trong Tự nhiên dựa theo những quy luật phổ biến [của giác tính], – mà nếu không có đặc tính ấy, hình thức của một nhận thức kinh nghiệm nói chung không thể nào có được –, thì tính dị biệt đặc thù của những quy luật thường nghiệm của Tự nhiên cùng với mọi kết quả của chúng có thể quá lớn rộng đến nỗi giác tính của ta không thể nào phát hiện được trong Tự nhiên một trật tự khả niệm nào, không thể phân chia những sản phẩm của nó thành những giống và loài, không thể sử dụng các nguyên tắc vốn để giải thích và hiểu về sản phẩm tự nhiên này nhằm giải thích và hiểu về sản phẩm kia, và, để từ một chất liệu quá hỗn

độn (là chất liệu đa tạp vô hạn, vượt quá năng lực nắm bắt của ta) tạo ra được một kinh nghiệm được nối kết.

[186]

Như thế, năng lực phán đoán được trang bị một nguyên tắc tiên nghiệm về Tự nhiên, nhưng chỉ về **phương diện chủ quan** thôi. | Nhờ nguyên tắc ấy, năng lực phán đoán đề ra một quy luật, nhưng không phải cho Tự nhiên (như là **Autonomie***) mà là cho chính mình (như là **Heautonomie*** nhằm hướng dẫn cho sự phán tư về Tự nhiên. | Quy luật này có thể được gọi là “quy luật về sự dị biệt hóa” (Gesetz der Spezifikation der Natur) đối với những quy luật thường nghiệm của Tự nhiên. | Đây không phải là một quy luật được **nhận thức** một cách tiên nghiệm ở trong Tự nhiên, mà là do năng lực phán đoán **thừa nhận** nhằm có được một trật tự tự nhiên có thể nhận thức được đối với giác tính, khi năng lực phán đoán phân chia những quy luật phổ biến của Tự nhiên với mục đích đưa tính đa tạp của những quy luật đặc thù vào dưới những quy luật phổ biến. Cho nên, khi nói rằng: Tự nhiên dị biệt hóa những quy luật phổ biến dựa theo nguyên tắc về tính hợp mục đích của quan năng nhận thức của ta, nghĩa là, cho sự tương thích của giác tính con người trong chức năng tất yếu của nó là **tìm ra cái phổ biến cho những cái đặc thù** được tri giác mang lại cũng như tìm ra sự nối kết trong tính thống nhất của nguyên tắc cho những cái đa tạp, dị biệt (tất nhiên, những đa tạp dị biệt này lại là “cái chung” cho mỗi loài), thì ta không hề đề ra một quy luật **cho** Tự nhiên hay rút ra được quy luật này từ sự quan sát, – **mặc dù nguyên tắc đang bàn có thể được sự quan sát này xác nhận.**

* - **Autonomie:** sự tự trị của giác tính và năng lực phán đoán (xác định) trong việc đề ra quy luật **cho** Tự nhiên (Tự nhiên xét như tổng thể của những hiện tượng chứ không phải những vật-tự thân; và “quy luật đề ra cho Tự nhiên” là các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù) và những niệm thức của năng lực phán đoán để thấu gồm trực quan thường nghiệm vào dưới các phạm trù ấy để có được nhận thức khách quan.

- **Heautonomie:** “sự tự chế” của năng lực phán đoán **phán tư** đề ra quy luật **cho** chính mình. (Xem chú thích * cho BXXVII). (N.D).

BXXXVIII

Bởi lẽ: nguyên tắc này không phải là một nguyên tắc của năng lực phán đoán-xác định (bestimmende Urteilskraft) mà chỉ đơn thuần của năng lực phán đoán-phản tư (reflektierende Urteilskraft). | Tất cả những gì ta mong muốn ở đây chỉ là: mặc cho Tự nhiên thiết kế trật tự và sắp đặt như thế nào dựa theo những quy luật phổ biến, thì ta cứ phải nghiên cứu những quy luật **thường nghiệm** của nó hoàn toàn dựa theo nguyên tắc [về tính hợp mục đích] trên đây cũng như dựa theo những châm ngôn đặt cơ sở trên nguyên tắc ấy, vì: chỉ trong mức độ nguyên tắc này được áp dụng đến đâu, ta mới có thể tiến lên trong việc sử dụng giác tính của ta ở trong kinh nghiệm và thu hoạch được tri thức đến đấy.

VI

VỀ VIỆC NÓI KẾT TÌNH CẢM
VUI SƯỚNG (GEFÜHL DER LUST)
VỚI KHÁI NIỆM VỀ TÍNH HỢP
MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN

Sự trùng hợp được suy tưởng trên đây giữa Tự nhiên trong tính đa tạp của những quy luật đặc thù với nhu cầu của ta là đi tìm **tính phổ biến của những nguyên tắc** cho nó phải được xem là **bất tất**, xét theo tất cả những gì ta **nhận thức** được, nhưng lại là **tất yếu**, không thể thiếu đối với nhu cầu của giác tính chúng ta, và do đó, chính là tính hợp mục đích nhờ đó Tự nhiên trùng hợp với ý đồ của ta (song chỉ trong chừng mực ý đồ ấy **hướng đến** việc nhận thức mà thôi). Những quy luật phổ biến của giác tính – đồng thời cũng là những quy luật của Tự nhiên –*, tuy nảy sinh từ tính nội khởi (Spontaneität) [của giác tính] nhưng lại tất yếu đối với Tự nhiên giống như những quy luật của sự vận động áp dụng vào cho vật chất. | Nguồn gốc sản sinh của chúng không tiền giả định một ý đồ [hay quan tâm] nào đối với các quan năng nhận thức của ta, bởi chỉ thông qua chúng, ta mới biết được thế nào là nhận thức về những sự vật (của Tự nhiên), và chúng được áp dụng một cách **tất yếu** vào Tự nhiên như vào đối tượng của nhận thức của chúng ta nói chung. Trong khi đó, trật tự của Tự nhiên trong những quy luật đặc thù, với sự phong phú của tính đa tạp và tính dị loại chỉ ít là vượt ra khỏi mọi năng lực lĩnh hội của ta, lại thực sự trùng hợp, tương ứng với các năng lực lĩnh hội ấy thì, trong chừng mực ta có thể thấy được, là điều **bất tất**. | Việc tìm ra trật tự này là công việc của giác tính; công việc ấy được tiến hành

BXXXIX
[187]

* Xem I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, trang B163-165. (N.D).

nhằm phục vụ cho một mục đích tất yếu của **riêng bản thân** giác tính, đó là đưa vào trong Tự nhiên sự **thống nhất của các nguyên tắc**. | **Mục đích này là được gán vào cho Tự nhiên thông qua năng lực phán đoán, bởi ở đây, giác tính không thể đề ra một quy luật nào cho Tự nhiên được cả.**

Đạt được mục đích luôn gắn liền với tình cảm vui sướng. | Và khi điều kiện để đạt được mục đích ấy là một biểu tượng tiên nghiệm – như trường hợp ở đây là một nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư nói chung – thì tình cảm vui sướng cũng được quy định bởi một cơ sở tiên nghiệm và có giá trị hiệu lực đối với mọi người, và có nghĩa là: chỉ đơn thuần thông qua mối quan hệ của đối tượng đối với quan năng nhận thức mà thôi, chứ ở đây, khái niệm về tính hợp mục đích tuyệt nhiên không liên quan gì đến quan năng **ham muốn**, và do đó, hoàn toàn khác với mọi tính hợp mục đích [theo nghĩa] **thực hành** của Tự nhiên.

BXL

Thật vậy, ta không và cũng không thể cảm nhận ở trong ta chút tác động nào của tình cảm vui sướng về sự tương hợp giữa những tri giác với những quy luật dựa theo các khái niệm phổ biến về Tự nhiên (các phạm trù), bởi trong trường hợp này, giác tính tất yếu vận hành theo bản tính tự nhiên của nó một cách không có ý đồ (unabsichtlich). | Trái lại, sự tương hợp được phát hiện giữa hai hay nhiều quy luật tự nhiên thường nghiệm, dị loại với nhau dưới cùng một nguyên tắc bao trùm được cả hai lại là nguyên cơ cho một niềm vui sướng rất rõ rệt, thậm chí cho một nỗi thán phục, và xúc cảm này không mất đi cho dù ta đã quá quen thuộc với đối tượng. Đành rằng ta không còn cảm nhận niềm vui sướng rõ rệt nữa trước tính có thể hiểu được (Faßlichkeit) của Tự nhiên lẫn tính thống nhất của nó trong việc phân chia thành những giống và loài, những tính chất chỉ qua đó những khái niệm thường nghiệm – giúp ta có nhận thức về Tự nhiên trong những quy luật đặc thù – mới có thể có được. | Thế nhưng, chắc chắn niềm vui sướng đã từng có mặt trong thời điểm của nó và chỉ vì

kinh nghiệm bình thường nhất cũng không thể có được nếu không có nó nên niềm vui sướng ấy dần dần bị pha trộn với nhận thức thông thường khiến không còn được đặc biệt lưu ý đến nữa. Thế nên, khi phán đoán về Tự nhiên để tìm ra tính hợp mục đích của nó cho giác tính của ta, điều lưu ý là cần có **một nỗ lực** đưa những quy luật dị loại của Tự nhiên, – bất cứ lúc nào có thể – vào dưới những quy luật cao hơn, dù bao giờ cũng là những quy luật thường nghiệm thôi, để nếu thành công, ta cảm nhận được niềm vui sướng trước sự tương ứng giữa chúng với quan năng nhận thức, dù sự tương ứng này vốn được ta xem là đơn thuần bất tất. Một quan niệm ngược lại về Tự nhiên ắt sẽ làm ta hết sức buồn lòng, khi nó báo trước rằng chỉ cần đi ra khỏi kinh nghiệm tầm thường nhất một chút thôi, ta sẽ vấp ngay phải một tính dị loại của những quy luật tự nhiên làm cho sự hợp nhất của những quy luật đặc thù dưới những quy luật phổ biến thường nghiệm không thể nào có được. | Ta không vui bởi quan niệm này đi ngược lại nguyên tắc về sự dị biệt hóa thành những loài mang tính **hợp mục đích-chủ quan** của ta về Tự nhiên cũng như đi ngược lại năng lực phán đoán phản tư của ta về điều này.

[188]

BXLI

Tất nhiên, tiền-giả định trên đây của năng lực phán đoán là hết sức bất định (unbestimmt) trước câu hỏi phạm vi hiệu lực của tính hợp mục đích lý tưởng ấy của Tự nhiên mở rộng được đến đâu cho các quan năng nhận thức của ta, nên giả sử nếu được biết rằng càng đi sâu nghiên cứu và mở rộng nhận thức về Tự nhiên thông qua sự quan sát, rút cục nhất định ta sẽ gặp phải một tính đa tạp của những quy luật mà không một giác tính con người nào có thể quy về một nguyên tắc [chung] được, ta phải đành lòng chấp nhận. | Thế nhưng, ta ưa thích hơn khi được nghe những ai mang lại cho ta niềm hy vọng rằng càng đi sâu vào trong lòng bí mật của Tự nhiên hay càng so sánh nó với những phần tử bên ngoài mà ta chưa biết, ta sẽ thấy nó ngày càng đơn giản hơn trong những nguyên tắc; và kinh nghiệm càng tiến xa bao nhiêu, thấy Tự nhiên ngày càng tỏ ra nhất trí hơn, bất kể về dị loại bên ngoài của

BXLII

những quy luật thường nghiệm. Sở dĩ như vậy vì đó là một yêu sách bắt buộc của năng lực phán đoán của ta luôn vận hành dựa theo nguyên tắc về tính tương ứng giữa Tự nhiên với quan năng nhận thức trong mức độ có thể, dù không thể khẳng định nguyên tắc ấy có ranh giới ở chỗ nào hay không, vì nó không phải do [loại] năng lực phán đoán-xác định mang lại. | Lý do là: đối với việc sử dụng **thuần lý (rational)** các quan năng nhận thức, ta có thể xác định rõ những ranh giới, nhưng không thể xác định ranh giới ấy trong lĩnh vực thường nghiệm được.

VII

BIỂU TƯỢNG THẨM MỸ VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN

[189] Cái gì đơn thuần là **chủ quan** nơi biểu tượng (Vorstellung) về một đối tượng, nghĩa là, cái gì tạo nên mối quan hệ với chủ thể chứ không phải với đối tượng, thì đó chính là **tính chất thẩm mỹ (ästhetische Beschaffenheit)** của biểu tượng ấy. | Còn cái gì nơi biểu tượng phục vụ hoặc có thể được sử dụng cho việc xác định (Bestimmung) đối tượng (nhằm mục đích nhận thức), thì đó là giá trị **lôgic** của nó. Trong nhận thức về một đối tượng của giác quan, cả hai mối quan hệ này đều cùng xuất hiện bên nhau. Trong biểu tượng cảm tính về những sự vật bên ngoài tôi, chất (Qualität) của không gian, trong đó ta trực quan chúng, chỉ đơn thuần là mặt chủ quan của biểu tượng của tôi về chúng (còn qua đó, những sự vật ấy là gì trong **tự thân (an sich)** chúng với tư cách là những khách thể (Objekte)* là điều vẫn để mờ), nên về phương diện ấy, đối tượng (Gegenstand)* [được trực quan trong không gian] cũng chỉ được suy tưởng như là **hiện tượng (Erscheinung)** mà thôi. | Tuy nhiên, bất kể tính chất đơn thuần chủ quan của nó, không gian vẫn là **một bộ phận cấu thành của nhận thức** về sự vật như là về hiện tượng. Cũng thế, cảm giác (Empfindung) (ở đây là nói cảm giác bên ngoài) diễn tả cái đơn thuần chủ quan của những biểu tượng của ta về những sự vật bên ngoài ta, song, thật ra,

BXLIII

* “**Objekt**” và “**Gegenstand**” đều có nghĩa là “đối tượng”, nhưng Kant có sự phân biệt tế nhị: “**Objekt**” chỉ đối tượng theo nghĩa “khách thể”, độc lập với ta; còn “**Gegenstand**” là đối tượng cho ta thông qua các mô thức của cảm năng = hiện tượng. Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant đã có sự phân biệt này nhưng vẫn thường dùng lẫn lộn. Ở đây, ông sử dụng hai thuật ngữ riêng biệt nhau nên chúng tôi cũng có sự phân biệt trong cách dịch, nhưng từ đây xin sẽ dịch chung là “đối tượng” cho dễ đọc. (N.D).

cảm giác là chất liệu (cái thực tồn) của những biểu tượng ấy, qua đó một cái gì hiện hữu thực sự được mang lại cho ta, nên, cũng giống như không gian chỉ là mô thức tiên nghiệm cho khả thể của trực quan về chúng, cảm giác cũng là cái gì được sử dụng để **nhận thức** những khách thể ở ngoài ta.

Trong khi đó, [yếu tố] **chủ quan** nơi một biểu tượng nhưng **không** thể trở thành bộ phận cấu thành của nhận thức được, chính là sự vui sướng hay không vui sướng gắn liền với biểu tượng ấy. | Bởi thông qua nó, tôi không nhận thức được gì hết về đối tượng của biểu tượng, dù xúc cảm ấy hoàn toàn có thể là **hậu quả** của một nhận thức bất kỳ nào đó. Vậy, tính hợp mục đích của một sự vật, trong chừng mực được hình dung trong tri giác, cũng không phải là một tính chất của bản thân đối tượng (bởi một tính chất như thế không thể tri giác được), mặc dù [như đã nói] tính hợp mục đích có thể được suy ra từ một nhận thức về những sự vật. Như thế, tính hợp mục đích – đi trước nhận thức về một đối tượng, thậm chí độc lập với ý muốn sử dụng biểu tượng về đối tượng nhằm mục đích nhận thức nhưng lại trực tiếp gắn liền với biểu tượng ấy –, chính là **mặt chủ quan** của biểu tượng và **không** thể trở thành một yếu tố cấu thành của nhận thức. Nên ở đây, sở dĩ một đối tượng được ta gọi là “có tính hợp mục đích” là vì biểu tượng về nó trực tiếp gắn liền với tình cảm vui sướng; và bản thân biểu tượng này chính là một biểu tượng **thảm mỹ** về tính hợp mục đích. Vấn đề duy nhất đặt ra ở đây là: liệu có chẳng một biểu tượng như thế về tính hợp mục đích?

BXLIV

Nếu sự vui sướng gắn liền với việc lĩnh hội đơn thuần (Auffassung/latin: apprehensio) về **hình thức** của một đối tượng của trực quan mà không có mối quan hệ của nó với một khái niệm để trở thành một nhận thức nhất định, thì qua đó, biểu tượng không quan hệ với đối tượng mà chỉ với chủ thể. | Trong trường hợp ấy, sự vui sướng không gì khác hơn là tính tương ứng giữa đối tượng với các quan năng nhận thức đang thao tác ở trong năng lực

[190]

BXLV

phán đoán-phán tư, và, trong chừng mực các quan năng nhận thức có mặt trong đó, chúng diễn tả đơn thuần một **tính hợp mục đích chủ quan và hình thức** (*eine subjektive formale Zweckmäßigkeit*) của đối tượng mà thôi. Bởi sự lĩnh hội về **những hình thức (Formen)** ở trong trí tưởng tượng không bao giờ có thể diễn ra mà không có việc năng lực phán đoán-phán tư, dù không cố tình, vẫn so sánh những hình thức ấy chỉ ít với quan năng có nhiệm vụ liên hệ các trực quan với các khái niệm. Bây giờ, trong sự so sánh này, nếu trí tưởng tượng (quan năng của các trực quan tiên nghiệm), thông qua một biểu tượng được mang lại, trở thành nhất trí với giác tính (quan năng của những khái niệm) một cách không cố tình và qua đó nảy sinh một tình cảm vui sướng, thì, trong trường hợp ấy, đối tượng phải được xem như là hợp mục đích đối với năng lực phán đoán phán tư. Một phán đoán thuộc loại như vậy là một phán đoán **thẩm mỹ** về tính hợp mục đích của đối tượng; phán đoán ấy **không** dựa trên bất kỳ một khái niệm có sẵn nào về đối tượng cũng như không tạo ra một khái niệm nào cả. Khi **hình thức** của một đối tượng (chứ không phải **chất liệu** của biểu tượng về nó, tức là cảm giác) ở trong sự phán tư đơn thuần về hình thức (không nhắm đến việc đạt được khái niệm nào từ nó) được xem là **nguyên nhân** [hay cơ sở] của niềm vui sướng trong khi hình dung một đối tượng như vậy, thì sự vui sướng này cũng được xem là thiết yếu gắn liền với biểu tượng về đối tượng, do đó, không chỉ có giá trị đối với chủ thể [cá biệt] lĩnh hội hình thức này mà là cho **mọi** người đang phán đoán nói chung. Bây giờ, đối tượng sẽ được gọi là **đẹp** và quan năng phán đoán dựa vào một sự vui sướng như vậy (có giá trị phổ quát) được gọi là **sở thích (Geschmack)**. Vì lẽ nguyên nhân của sự vui sướng được xác định đơn thuần ở nơi **hình thức** của đối tượng cho sự phán tư nói chung, do đó, không phải ở nơi cảm giác về đối tượng cũng như không có quan hệ với một khái niệm chứa đựng điều này hay điều kia, nên chỉ là tính hợp quy luật trong việc sử dụng thường nghiệm năng lực phán đoán nói chung (sự thống nhất giữa trí tưởng tượng với giác tính) ở **nơi chủ thể**; đồng thời biểu tượng về đối

tượng trong sự phản tư – mà những điều kiện của sự phản tư này có giá trị phổ quát tiên nghiệm – **chỉ** tương ứng với chủ thể này mà thôi. | Và bởi lẽ sự trùng hợp này của đối tượng với các quan năng của chủ thể là có tính bất tất, nên nó tác động để tạo ra biểu tượng về một tính hợp mục đích của đối tượng trong quan hệ với các quan năng nhận thức của chủ thể.

BXLVI Vậy, niềm vui sướng này – giống như mọi sự vui sướng hay không-vui sướng không phải do khái niệm về Tự do tác động, (nghĩa là, không phải thông qua sự quy định trước đó của quan năng ham muốn là quan năng cao cấp bằng lý tính thuần túy) – không bao giờ có thể được xem là thiết yếu gắn liền với biểu tượng về một đối tượng xuất phát **từ các khái niệm**, trái lại, phải được nhận thức là thiết yếu gắn liền với biểu tượng này chỉ thông qua **tri**
[191] **giác được phản tư** mà thôi. | Do đó, cũng giống như mọi phán đoán thường nghiệm, nó không thể nói lên tính tất yếu khách quan nào cũng như không thể đòi hỏi có giá trị tiên nghiệm được. Song, trong thực tế, cũng giống như bất kỳ phán đoán thường nghiệm nào khác, phán đoán sở thích (Geschmacksurteil) cũng chỉ **đòi hỏi** là có giá trị [phổ biến] cho bất kỳ cá nhân riêng lẻ nào; điều mà, bất kể tính bất tất bên trong của nó, bao giờ cũng có thể làm được. Điều lạ lùng và khác thường chỉ là ở chỗ: nó không phải là một khái niệm thường nghiệm mà là một tình cảm vui sướng (do đó hoàn toàn không phải là khái niệm), nhưng thông qua phán đoán sở thích, lại làm **như thể (als ob)** là một thuộc tính gắn liền với tri thức về đối tượng, do đó, **phải** [tất yếu] đúng với bất cứ ai và nối kết chặt chẽ với biểu tượng về đối tượng ấy.

Một phán đoán thường nghiệm riêng lẻ, chẳng hạn phán đoán của một người đang nhìn thấy một giọt nước đang lăn trên phiến đá, có quyền đòi hỏi rằng bất kỳ một ai khác cũng phải nhìn thấy như vậy, bởi người ấy đưa ra phán đoán này là dựa theo những điều kiện phổ biến của năng lực phán đoán-**xác định**, phục tùng những quy luật của một kinh nghiệm khả hữu nói chung. Cũng thế, trong

BXLVII

sự phản tư đơn thuần về **hình thức** của một đối tượng và không quan tâm gì đến một khái niệm, một ai đó cảm nhận được vui sướng, thì, tuy phán đoán này là thường nghiệm và là một phán đoán riêng lẻ, vẫn có quyền đòi hỏi sự tán thành của bất kỳ người nào khác, bởi nguyên nhân đưa đến niềm vui sướng này là ở trong điều kiện phổ biến – mặc dù **chủ quan** – của các phán đoán phản tư, tức là của sự trùng hợp mang tính hợp mục đích giữa một đối tượng (là một sản phẩm của Tự nhiên hay của nghệ thuật) với mối quan hệ của các quan năng nhận thức với nhau (giữa trí tưởng tượng và giác tính) vốn phải có để đi đến bất kỳ nhận thức thường nghiệm nào. Vậy, trong phán đoán sở thích, tuy niềm vui sướng phụ thuộc vào một biểu tượng thường nghiệm và không thể được gắn kết với một khái niệm nào cả (ta không thể xác định một cách tiên nghiệm rằng một đối tượng sẽ tương ứng với sở thích của ta hay không, ta phải **thử** xem đối tượng ấy có như thế không), thế nhưng nó vẫn là nguyên nhân quy định của phán đoán này chỉ bởi ta ý thức rằng: nó [sự vui sướng] chỉ đơn thuần dựa trên sự phản tư và trên những điều kiện phổ biến, mặc dù chỉ là chủ quan, của sự trùng hợp giữa sự phản tư ấy với nhận thức về những đối tượng nói chung, mà đối với nó, **hình thức** của đối tượng là có tính hợp mục đích (zweckmäßig).

[192]

Đó là lý do tại sao những phán đoán của sở thích cũng phải phục tùng **một sự Phê phán về khả thể của chúng**. | Bởi khả thể của chúng tiên-giả định một nguyên tắc tiên nghiệm, mặc dù nguyên tắc này vừa không phải là một nguyên tắc nhận thức của giác tính, vừa không phải là một nguyên tắc thực hành của ý chí, và do đó, không thể nào xác định được một cách tiên nghiệm cả.

BXLVIII

Tuy nhiên, tính thụ nhận hay tính cảm thụ (Empfanglichkeit) một niềm vui sướng nảy sinh từ sự phản tư về những **hình thức** của sự vật (của Tự nhiên cũng như của nghệ thuật) không chỉ biểu thị một tính hợp mục đích **về phía những đối tượng** trong quan hệ của chúng với năng lực phán đoán-phản tư ở **nơi** chủ thể tương ứng với

khái niệm về Tự nhiên, mà ngược lại, cả tính hợp-mục đích **về phía chủ thể** đáp ứng khái niệm về Tự do, liên quan đến **hình thức (Form)**, thậm chí cả đến **cái vô-hình thức (Unform)*** của những đối tượng. | **Cho nên mới có việc**: phán đoán thẩm mỹ, với tư cách là một phán đoán sở thích, không chỉ đơn thuần liên quan đến **cái đẹp**, mà còn liên quan đến cái **cái cao cả (das Erhabene)**, với tư cách là cái gì được nảy sinh từ **một tình cảm tinh thần (Geistesgefühl)** [cao hơn]. | Do đó, “**sự Phê phán về năng lực phán đoán thẩm mỹ**” nói trên phải được chia ra làm hai phần chính, tương ứng với hai lĩnh vực này [“Phân tích pháp về cái đẹp” và “Phân tích pháp về cái cao cả”]**.

* “**Cái vô-hình thức**”: tức “cái cao cả” thường khi có “hình thức” đáng kính sợ hơn là đẹp, nên Kant gọi là “vô-hình thức” hay “phân-hình thức”. Xem phân tích ở mục §23 và tiếp (Phân tích pháp về cái cao cả). (N.D).

** “**cho nên mới có việc...**” (*dadurch geschieht es...*): ở đây, Kant ngầm phê phán quan niệm của Georg Friedrich Meyer (“Auszug aus der Vernunftlehre”/“Trích đoạn từ học thuyết về lý tính”, Halle 1754, §19) cho rằng đối tượng của mỹ học chỉ là cái đẹp (“Cognitio pulchrasive aesthetica”). (dựa theo chú thích của Pierro Giordanetti ở cuối bản tiếng Đức của NXB Meiner; từ nay sẽ gọi là “**dẫn theo bản Meiner**” cho gọn, ngoại trừ những chú thích ghi rõ là của riêng người dịch. Các chú thích, trích dẫn của Pierro Giordanetti thường rất dài và chi tiết, ở đây xin được rút gọn). (N.D).

VIII

BIỂU TƯỢNG LÔGÍC VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH CỦA TỰ NHIÊN

Có **hai** cách để có thể hình dung tính hợp mục đích trong một đối tượng được kinh nghiệm mang lại. Nó có thể xuất phát từ một nguyên nhân đơn thuần **chủ quan**. | Trong trường hợp này, đối tượng được xem – về mặt **hình thức** của nó – như là có mặt trong sự lĩnh hội (apprehensio) **trước** bất kỳ khái niệm nào; và sự trùng hợp của hình thức này với các quan năng nhận thức – để đưa tới sự hợp nhất giữa trực quan và các khái niệm thành một nhận thức nói chung – được hình dung như là một tính hợp mục đích của **hình thức** của đối tượng. | Hoặc, biểu tượng về tính hợp mục đích xuất phát từ cái gì **khách quan**, trong trường hợp ấy, nó được hình dung như là sự trùng hợp giữa hình thức của đối tượng với khả thể của **bản thân sự vật** dựa theo một khái niệm **có trước** về sự vật và chứa đựng cơ sở [hay nguyên nhân] của hình thức này. Ta đã thấy rằng: biểu tượng về tính hợp mục đích thuộc loại trước là dựa trên sự vui sướng được cảm nhận **trực tiếp** ở trong sự phán tư đơn thuần về **hình thức** của đối tượng. | Còn tính hợp mục đích thuộc loại sau thì, bởi nó liên hệ hình thức của đối tượng **không** phải với các quan năng nhận thức của chủ thể trong việc lĩnh hội mà với một nhận thức **nhất định** về đối tượng phục tùng một khái niệm được cho, nên không liên quan gì đến một tình cảm vui sướng trước những sự vật mà chỉ liên quan đến giác tính trong khi phán đoán về những sự vật ấy.

Một khi **khái niệm** về một đối tượng được mang lại, thì công việc [chức năng] của năng lực phán đoán – trong việc sử dụng khái niệm này để nhận thức – là ở chỗ **trình bày (Darstellung/exhibitio)**, tức là, đặt một trực quan bên cạnh khái niệm, tương ứng với khái niệm ấy. | Đây có thể là việc làm của trí tưởng tượng của ta như trong trường hợp

[193] [sáng tạo] nghệ thuật, là khi ta thực hiện một khái niệm **đã** được nhận rõ trước đó về đối tượng [sáng tác] và khái niệm ấy được đặt ra trước mắt ta như một mục đích. | Hoặc đây là việc làm của [bản thân] Tự nhiên ở trong “kỹ năng” (Technik) của chính nó (như ở những sinh thể hữu cơ), khi ta lấy quan niệm của ta về mục đích làm căn cứ để phán đoán về sản phẩm của Tự nhiên; và trong trường hợp này, điều được hình dung không đơn thuần là tính hợp mục đích của Tự nhiên ở trong **hình thức** của sự vật, mà chính [bản thân] sản phẩm này với tư cách là mục đích của Tự nhiên.

Quan niệm của ta cho rằng Tự nhiên, trong những quy luật thường nghiệm, là có tính hợp mục đích một cách chủ quan trong những hình thức của nó tuy hoàn toàn không phải là một khái niệm [xác định] về đối tượng, mà chỉ là một nguyên tắc của năng lực phán đoán của ta nhằm tạo ra **cho mình** những khái niệm ở trong tính đa tạp quá lớn của Tự nhiên (để có thể định hướng cho mình ở trong Tự nhiên), nhưng, hầu như vì dễ phục vụ cho quan năng nhận thức của ta, ta vẫn **gán** cho Tự nhiên **sự tương tự (Analogie)** của một “mục đích”. | Và như thế, ta có thể xem **vẻ đẹp của Tự nhiên (Natuschönheit)** như là sự diễn tả khái niệm về tính hợp mục đích **hình thức** (đơn thuần chủ quan của ta); và xem **những mục đích của Tự nhiên (Naturzwecke)** như là sự diễn tả khái niệm về tính hợp mục đích hiện thực (khách quan). | Đối với cái trước, ta phán đoán bằng **sở thích** (tức: thẩm mỹ, nhờ vào tình cảm vui sướng); còn với cái sau, ta phán đoán bằng giác tính và lý tính (tức: lôgic, nhờ vào các khái niệm).

Trên đây là cơ sở để phân chia việc “**Phê phán năng lực phán đoán**” ra thành sự phê phán **năng lực phán đoán thẩm mỹ** và sự phê phán **năng lực phán đoán mục đích luận**. | Ta hiểu cái trước là năng lực phán đoán về tính hợp mục đích **hình thức** (còn gọi là tính hợp mục đích **chủ quan**) thông qua tình cảm vui sướng hoặc không vui sướng; còn cái sau là về tính hợp mục đích **hiện thực** (hay **khách quan**) của Tự nhiên thông qua giác tính và lý tính.

Trong công cuộc Phê phán năng lực phán đoán thì

phần bàn về năng lực phán đoán **thăm mý** là thiết yếu hệ trọng, bởi chỉ duy nhất năng lực này là chứa đựng một nguyên tắc do chính nó mang lại một cách **hoàn toàn tiên nghiệm** làm cơ sở cho sự phản tư của nó về Tự nhiên. | Đó là nguyên tắc về tính hợp mục đích hình thức của Tự nhiên cho các quan năng nhận thức của ta trong những quy luật đặc thù (thường nghiệm) của Tự nhiên, – một nguyên tắc mà không

BLI có nó, ắt giác tính sẽ không thể tìm thấy được chính mình [không cảm thấy như ở trong ngôi nhà của chính mình] ở trong Tự nhiên. | Trong khi đó, hoàn toàn không thể trưng ra bất kỳ cơ sở tiên nghiệm nào, vâng, thậm chí không hề có khả thể nào từ khái niệm về Tự nhiên, xét như đối tượng của kinh nghiệm về phương diện phổ biến lần đặc thù, cho thấy nhất thiết phải có những mục đích **khách quan** của Tự nhiên, nghĩa là, tại sao những sự vật chỉ có thể có được khi chúng phải [thực sự] là những mục đích của Tự nhiên. | Trái lại, chỉ có năng lực phán đoán, tuy bản thân không sở hữu tiên nghiệm một nguyên tắc nào cho việc này, nhưng khi gặp phải những trường hợp (hay những sản phẩm nhất định của Tự

[194] nhiên) thì, vì lợi ích của lý tính, lại chứa đựng **quy tắc** để sử dụng khái niệm về mục đích, sau khi nguyên tắc siêu nghiệm nói trên đã chuẩn bị cho giác tính áp dụng khái niệm về mục đích (chỉ ít là về mặt **hình thức**) vào cho Tự nhiên.

Nhưng, nguyên tắc siêu nghiệm – nhờ đó một tính hợp mục đích của Tự nhiên được hình dung trong mỗi quan hệ chủ quan của nó với các quan năng nhận thức của ta nơi **hình thức** của một sự vật như là một nguyên tắc để phán đoán về hình thức ấy – hoàn toàn để bất định câu hỏi: ở đâu và trong những trường hợp nào tôi phải đánh giá đối tượng như là một sản phẩm vận hành theo nguyên tắc của tính hợp-mục đích chứ không phải đơn thuần vận hành theo các quy luật phổ biến của Tự nhiên. | Nó nhường lại cho năng lực phán đoán thăm mý công việc quyết định về tính tương hợp giữa sản phẩm này (trong **hình thức** của nó) với các quan năng nhận thức của ta như là một vấn đề thuộc **sở thích** (một vấn đề mà năng lực phán đoán thăm mý quyết định không phải bằng bất kỳ sự trùng hợp nào với các khái niệm, mà chỉ bằng tình cảm thăm mý). Ngược lại, năng lực phán đoán được sử dụng theo

- BLII kiểu **mục đích luận (teleologisch)** lại đề ra những điều kiện mang tính **xác định (bestimmt)** để đánh giá một cái gì đó (chẳng hạn một cơ thể có tổ chức) là phục tùng ý niệm về một mục đích của Tự nhiên. | Tuy nhiên, nó **không** thể rút ra bất cứ nguyên tắc nào từ khái niệm về Tự nhiên, xét như một đối tượng của kinh nghiệm, để cho phép nó có thẩm quyền gán cho Tự nhiên một cách tiên nghiệm là có quan hệ với những mục đích, hoặc thậm chí chỉ phỏng đoán một cách bất định những mục đích như thế từ kinh nghiệm hiện thực đối với các sản phẩm ấy. | Lý do của việc này [của việc không có thẩm quyền] là: để có thể nhận thức một cách đơn thuần thường nghiệm về tính hợp mục đích **khách quan** nơi một đối tượng nào đó, cần phải tập hợp rất nhiều những kinh nghiệm đặc thù và xem xét chúng dưới sự thống nhất của nguyên tắc về chúng. Do đó, năng lực phán đoán **thẩm mỹ** là một quan năng **đặc biệt** nhằm phán đoán về những sự vật dựa theo một **quy tắc (Regel)** chứ không phải dựa theo các khái niệm. Còn năng lực phán đoán **mục đích luận** không phải là một quan năng đặc thù mà chỉ là năng lực phán đoán-phán tư nói chung tiến hành phán đoán dựa theo các khái niệm như lúc nào cũng phải thế ở trong việc nhận thức lý thuyết, nhưng chỉ liên quan đến **một số** đối tượng nhất định của Tự nhiên dựa theo các nguyên tắc đặc thù, đó là các nguyên tắc của một năng lực phán đoán đơn thuần có tính năng **phản tư (reflektierend)** chứ **không xác định (bestimmend)** các đối tượng. | Vì thế, xét về mặt áp dụng, nó thuộc về bộ phận **lý thuyết** của triết học; và vì lẽ các nguyên tắc của nó là đặc thù, không có tính năng xác định như các nguyên tắc thuộc về phần Học thuyết (Doktrin) vốn phải có, nên nó phải trở thành một đối tượng đặc biệt của việc Phê phán. | Trong khi đó, năng lực phán đoán thẩm mỹ không đóng góp gì hết vào việc **nhận thức** các đối tượng của nó, do đó, phải được xếp chung vào công cuộc Phê phán **chủ thể phán đoán** cũng như phê phán các quan năng nhận thức của chủ thể ấy, trong chừng mực các quan năng này có khả năng sở hữu các nguyên tắc tiên nghiệm, dù các nguyên tắc này được dùng theo cách lý thuyết hay cách thực hành. | Việc Phê phán này [cũng như việc phê phán chủ thể nói chung] là phần **dự bị (Propädeutik)** của mọi ngành triết học.
- BLIII

[195]

IX

**SỰ NỐI KẾT CÁC VIỆC BAN BỐ
QUY LUẬT (GESETZGEBUNGEN)
CỦA GIÁC TÍNH VÀ LÝ TÍNH
THÔNG QUA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN**

BLIV Giác tính ban bố quy luật tiên nghiệm cho Tự nhiên như là đối tượng của giác quan để trở thành một nhận thức lý thuyết trong một kinh nghiệm khả hữu. Lý tính thì ban bố quy luật tiên nghiệm cho Tự do và cho tính nhân quả riêng biệt của nó như là cái Siêu-cảm tính ở trong chủ thể để trở thành một nhận thức thực hành-vô điều kiện. Lĩnh vực của khái niệm về Tự nhiên một bên và lĩnh vực của khái niệm Tự do ở bên kia, với sự ban bố quy luật khác nhau, mà ảnh hưởng qua lại có thể có giữa chúng với nhau (mỗi bên tuân theo các quy luật cơ bản của mình) là hoàn toàn bị cắt đứt bởi một vực thẳm mênh mông ngăn cách cái Siêu cảm-tính với những hiện tượng. Khái niệm Tự do không quy định điều gì cả liên quan đến nhận thức lý thuyết về Tự nhiên; còn khái niệm về Tự nhiên cũng không liên quan gì đến những quy luật thực hành của Tự do, và trong chừng mực đó, không thể nào bắt một nhịp cầu từ lĩnh vực này sang lĩnh vực kia.

Chỉ có điều, mặc dù những cơ sở quy định của tính nhân quả dựa theo khái niệm về Tự do (và quy tắc thực hành mà nó bao hàm) không có chỗ trong Tự nhiên, và cái cảm tính không thể quy định cái Siêu-cảm tính ở trong chủ thể, thì điều ngược lại vẫn là có thể (tất nhiên không phải trong phương diện nhận thức về Tự nhiên mà về những hậu quả này sinh từ cái Siêu-cảm tính tác động lên cái cảm tính). | Điều này được bao hàm trong khái niệm về một tính nhân quả **bởi Tự do**, mà hoạt động của nó, – phù hợp với các quy luật hình thức của Tự do – phải tạo ra tác động ở trong thế giới [cảm tính]. | Tuy nhiên, từ “nguyên nhân” (Ursache)

được áp dụng cho cái Siêu-cảm tính chỉ có ý nghĩa là “cơ sở” (Grund) quy định tính nhân quả cho những sự vật của Tự nhiên khiến chúng trở thành một kết quả vừa phù hợp với những quy luật tự nhiên của riêng chúng, nhưng cũng vừa đồng thời nhất trí được với nguyên tắc hình thức của các quy luật của lý tính; tức, một “cơ sở” mà khả thể của nó tuy không thể nhìn thấu được [bằng con mắt cảm tính] nhưng vẫn có thể thừa sức phản bác lại những nghi vấn về sự mâu thuẫn tưởng như có thể tìm được trong đó⁽¹⁾.

BLV Kết quả tác động dựa theo khái niệm về Tự do là **mục**
[196] **đích tự thân (Endzweck)**. | Mục đích tự thân này (hay sự thể hiện – như hiện tượng – của nó ở trong thế giới cảm tính) **phải** tồn tại và điều kiện khả thể của mục đích này được tiên-giả định ở trong Tự nhiên (tức trong bản tính **tự nhiên** của chủ thể với tư cách là sinh vật cảm tính, nghĩa là, với tư cách là con người). Chính năng lực phán đoán tiên-giả định điều này một cách tiên nghiệm và không quan tâm đến cái thực hành. | Quan năng này, với khái niệm của nó về một tính hợp mục đích của Tự nhiên, mang lại cho ta khái niệm **trung giới** [trung gian môi giới] giữa những khái niệm của Tự nhiên và khái niệm về Tự do, – một khái niệm làm cho sự quá độ

⁽¹⁾ Một trong nhiều điều tưởng rằng mâu thuẫn trong việc phân biệt hoàn toàn giữa tính nhân quả của Tự nhiên với tính nhân quả bởi Tự do được phát biểu trong vấn nạn rằng: khi tôi nói về những “trở ngại” gây ra bởi Tự nhiên đối với tính nhân quả theo những quy luật của Tự do (những quy luật luân lý) hoặc về những “thuận lợi” nhờ Tự nhiên mang lại, tức là tôi đồng thời thừa nhận một ảnh hưởng của cái trước [nhân quả Tự nhiên] đối với cái sau [nhân quả từ Tự do]. Thật ra, sự ngộ giải này rất dễ tránh nếu ta chịu lưu ý đến ý nghĩa của câu nói. “trở ngại” hay “thuận lợi” không phải là giữa Tự nhiên và Tự do, mà là giữa cái trước **xét như hiện tượng** và các hậu quả của cái sau cũng xét như **những hiện tượng** ở trong thế giới cảm tính. Ngay cả tính nhân quả của Tự do (của lý tính thuần túy và thực hành) vẫn là tính nhân quả của một nguyên nhân tự nhiên, song được đặt vào bên dưới Tự do (untergeordnet) (một tính nhân quả của chủ thể xét như của một con người và do đó, xét như **một hiện tượng**) mà “cơ sở” của tính quy định – bao hàm cái Khả niệm [Siêu cảm tính] được suy tưởng bằng Tự do – không thể giải thích được xa hơn hay bằng cách nào khác (giống như trường hợp cái khả niệm này lại cấu thành nên cái cơ chất siêu-cảm tính của Tự nhiên). [Chủ thích của tác giả].

(Übergang) từ cái thuần túy lý thuyết [sự ban bố quy luật của giác tính] sang cái thuần túy thực hành [sự ban bố quy luật của lý tính] có thể có được cũng như từ tính hợp quy luật của cái trước [giác tính] sang cứu cánh tối hậu của cái sau [lý tính]. | Bởi, thông qua khái niệm này, ta nhận ra khả thể của mục đích tự thân, là cái chỉ có thể hiện thực hóa ở trong Tự nhiên và nhất trí với những quy luật của Tự nhiên.

GI. VI Giác tính, do có khả năng mang lại những quy luật tiên nghiệm cho Tự nhiên, cung cấp **bằng cứ (Beweis)** chứng minh rằng ta chỉ có thể nhận thức Tự nhiên như là **hiện tượng**; và khi làm như thế, nó đồng thời **báo hiệu (Anzeige)** về một cơ chất siêu cảm tính (ein übersinnliches Substrat) của Tự nhiên, nhưng lại để điều này hoàn toàn **bất định**. Rồi chính năng lực phán đoán, thông qua nguyên tắc tiên nghiệm của nó trong việc phán đoán về Tự nhiên dựa theo những quy luật đặc thù khả hữu của Tự nhiên, mang lại cho cái cơ chất siêu cảm tính này (ở trong cũng như ở ngoài ta) **tính có thể xác định được (Bestimmbarkeit)** nhờ vào quan năng trí tuệ (intellektuelles Vermögen). Còn lý tính thì mang lại **sự xác định (Bestimmung)** cho cơ chất ấy bằng quy luật thực hành tiên nghiệm; và **như thế, năng lực phán đoán làm cho bước chuyển từ lĩnh vực của khái niệm Tự nhiên sang lĩnh vực của khái niệm Tự do có thể có được**.

[197] Xét về các quan năng của tâm hồn nói chung (Seelenvermögen überhaupt), trong chừng mực chúng được xét như là các quan năng cao cấp, tức, các quan năng chứa đựng tính tự trị (Autonomie) thì: giác tính là quan năng của nhận thức (nhận thức lý thuyết về Tự nhiên), chứa đựng những nguyên tắc tiên nghiệm có tính "cấu tạo" (konstitutiv). | Năng lực phán đoán là dành cho tình cảm vui sướng hay không vui sướng, độc lập với mọi khái niệm và cảm giác là những cái quan hệ với tính quy định của quan năng ham muốn và qua đó, có thể là thực hành một cách trực tiếp. | Còn cho quan năng ham muốn thì có lý tính, không qua trung giới của bất kỳ sự vui sướng nào dù nguồn gốc từ đâu, là có tính thực hành và với tư cách là quan năng cao cấp, xác định mục đích tự thân cho quan năng ham muốn; mục đích tự thân đồng thời

kéo theo **sự hài lòng (Wohlgefallen)** thuần túy trí tuệ nơi đối tượng.

BLVII Khái niệm của năng lực phán đoán về một tính hợp mục đích của Tự nhiên vẫn thuộc về những khái niệm của Tự nhiên, nhưng chỉ như là nguyên tắc **điều hành (regulativ)** của quan năng nhận thức, mặc dù phán đoán thẩm mỹ về một số đối tượng nào đó (của Tự nhiên hay của nghệ thuật), – phán đoán tạo cơ hội nảy sinh khái niệm về tính hợp mục đích – lại là một nguyên tắc có tính **cấu tạo** đối với tình cảm vui sướng hay không vui sướng. Tính nội khởi [hay tự khởi: Spontaneität] trong sự tương tác (Spiel) của các quan năng nhận thức – mà sự tương hợp hài hòa giữa chúng bao hàm cơ sở [nguyên nhân] cho niềm vui sướng này – làm cho khái niệm về tính hợp mục đích nói trên, cùng với các hậu quả của nó, trở nên thích hợp với vai trò trung giới cho việc nối kết lĩnh vực của khái niệm Tự nhiên với khái niệm về Tự do; đồng thời, sự tương hợp hài hòa này cũng thúc đẩy tình cảm thụ của tâm thức (Gemüt)* trước tình cảm luân lý.

Bảng sau đây có thể giúp ta dễ hình dung khái quát mọi quan năng cao cấp trong tính thống nhất có hệ thống của chúng⁽¹⁾:

* **“Tâm thức” (das Genüt)**: chỉ “ý thức nói chung” (Bewußtsein überhaupt) chứ không phải là một quan năng nhất định nào, do đó, được dịch là **“tâm thức”**, **“tâm trí”** hay **“tâm hồn”** tùy theo văn cảnh. (N.D).

⁽¹⁾ Người ta thường thắc mắc khi thấy các sự phân biệt của tôi trong phần Triết học thuần túy gần như lúc nào cũng là chia làm **ba** phần. Nhưng, điều này là nằm trong bản tính tự nhiên của sự việc: một sự phân chia, nếu là tiên nghiệm, thì có hai cách: hoặc có tính **phân tích** dựa theo nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn, và như thế thì lúc nào cũng chia làm **hai** phần [**Dichotomie: lưỡng phân**] (latinh: quodlibet ens est aut A aut non A: sự vật nào cũng là A hoặc không A). Hoặc có tính **tổng hợp**, và, trong trường hợp này, nếu sự phân chia tổng hợp phải tiến hành từ các khái niệm tiên nghiệm (chứ không phải như trong toán học và từ **trực quan** tiên nghiệm tương ứng với khái niệm) thì sự phân chia nhất thiết phải thành **ba** phần (**Trichotomie: tam phân**) căn cứ theo đòi hỏi của cái gì thuộc về sự thống nhất tổng hợp nói chung, đó là: 1: **điều kiện**; 2: **một cái có-điều kiện**; và 3: **khái niệm**, nảy sinh từ sự hợp nhất của cái có-điều kiện với điều kiện của nó. [Chú thích của tác giả]. [**“Tính nhị phân”/Triplizität** này cũng là mầm mống cho diễn trình biện chứng sẽ được Hegel

Toàn bộ các quan năng của tâm thức	Quan năng nhận thức	Các nguyên tắc tiên nghiệm	Lĩnh vực áp dụng
Quan năng nhận thức	Giác tính	Tính hợp quy luật	Tự nhiên
Tình cảm vui sướng và không vui sướng	Năng lực phán đoán	Tính hợp mục đích	Nghệ thuật
Quan năng ham muốn	Lý tính	Cứu cánh tối hậu	Tự do

tiếp thu và phát triển sau này. Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, Lời tựa, §50. Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, Hà Nội, 2006, N.D].

BLIX
[199]

NỘI DUNG CỦA TOÀN BỘ TÁC PHẨM

PHẦN MỘT

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

CHƯƠNG MỘT

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

QUYỂN MỘT

Phân tích pháp về cái đẹp

QUYỂN HAI

Phân tích pháp về cái cao cả

CHƯƠNG HAI

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

BLX

PHẦN HAI

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN

CHƯƠNG MỘT

Phân tích pháp về năng lực phán đoán mục đích luận

CHƯƠNG HAI

Biện chứng pháp của năng lực phán đoán mục đích luận

PHỤ LỤC

Phương pháp luận về năng lực phán đoán mục đích luận

B1
[201]

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

PHẦN MỘT

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

B3
[203]

CHƯƠNG MỘT

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

QUYỀN I

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ CÁI ĐẸP

PHƯƠNG DIỆN* THỨ NHẤT CỦA PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH⁽¹⁾, XÉT VỀ MẶT CHẤT (QUALITÄT)**

* “**Moment**”: từ khó dịch cho trọn nghĩa. Ở đây, có thể hiểu là “phương diện”. (N.D).

⁽¹⁾ Định nghĩa về sở thích (Geschmack) được dùng làm cơ sở ở đây là: **sở thích là quan năng để phán đoán về cái đẹp**. Nhưng cần những gì đề gọi được một đối tượng là đẹp thì **sự phân tích** về các phán đoán của sở thích phải phát hiện ra. Tôi đi tìm các phương diện (Momente) – mà năng lực phán đoán này phải lưu ý trong công việc phân tư của nó – dựa theo sự hướng dẫn của **các chức năng phán đoán lôgic** [về chất, về lượng, về tương quan và về hình thái. N.D] (bởi trong phán đoán sở thích bao giờ cũng có chứa đựng một mối quan hệ với giác tính [tức với quan năng để phán đoán**, N.D]). Trước hết, tôi xét phương diện **chất** vì phán đoán thẩm mỹ về cái đẹp quan tâm đến phương diện này đầu tiên. [Chú thích của tác giả].

** Kant sẽ xét cái đẹp (và cái cao cả) theo bốn phương diện: **chất (Qualität)**, **lượng (Quantität)**, **tương quan (Relation)** và **hình thái (Modalität)** tương đương với bốn đề mục của các chức năng phán đoán và của các phạm trù (xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B95 và tiếp). (N.D).

§1

PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH LÀ CÓ TÍNH THẨM MỸ

- B4 Để phân biệt cái gì đây là đẹp hay không, ta không dùng giác tính để liên hệ biểu tượng về nó với đối tượng nhằm có được nhận thức, trái lại, liên hệ với chủ thể và tình cảm vui sướng hay không vui sướng của chủ thể ấy thông qua trí tưởng tượng (có lẽ nối kết với giác tính khi hoạt động). Như thế, phán đoán sở thích không phải là một phán đoán nhận thức, do đó, không có tính lôgic, mà có tính thẩm mỹ, được hiểu là một phán đoán mà cơ sở quy định (Bestimmungsgrund) của nó không thể là gì khác hơn là **chủ quan**. Mọi liên hệ của những biểu tượng đều có thể là **khách quan**, kể cả của những cảm giác (trong trường hợp ấy, nó có nghĩa là cái thực tồn (das Reale) của một biểu tượng cảm tính). | Ngoại lệ duy nhất cho việc này là tình cảm vui sướng hay không vui sướng. | Nó 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.
- [204]

- Lĩnh hội về một ngôi nhà hợp quy tắc và hợp mục đích [đàng hoàng và hữu dụng] bằng quan năng nhận thức (dù phương cách biểu tượng* là sáng sủa hay mù mờ**) là cái gì hoàn toàn khác với việc có ý thức về biểu tượng này đi kèm với cảm giác **hài lòng*****. Ở trường hợp sau, biểu tượng hoàn toàn liên hệ đến chủ thể, và nói rõ hơn, đến tình cảm sống thực của chủ thể với tên gọi là tình cảm vui sướng hay không vui sướng; tình cảm này tạo nên cơ sở cho một quan năng phân biệt và đánh giá hoàn toàn đặc thù, không đóng góp gì vào việc nhận thức cả. | Tất cả những gì nó làm chỉ là **so sánh** biểu
- B5

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

** **Sáng sủa hay mù mờ**: xem chú thích (2) của Chú giải dẫn nhập 1.1.3.4. (N.D).

*** **Sự “hài lòng”** (das Wohlgefallen): theo Kant, cần phân biệt triệt để giữa **sự hài lòng** hướng đến hình thức đơn thuần của đối tượng với **sự dễ chịu** (das Angenehm) hướng đến sự hưởng thụ (Genuß) (xem §3 và tiếp). (N.D).

tượng được mang lại ở trong chủ thể với toàn bộ quan năng của những biểu tượng mà tâm thức ý thức được ở trong xúc cảm về trạng thái của mình.

Các biểu tượng được mang lại ở trong một phán đoán có thể là thường nghiệm (do đó có tính thẩm mỹ), nhưng phán đoán được đưa ra thông qua các biểu tượng ấy sẽ là có tính lôgic, nếu phán đoán liên hệ chúng với đối tượng. Ngược lại, cho dù các biểu tượng được mang lại là thuần lý (rational) đi nữa, nhưng trong phán đoán chỉ liên hệ đến chủ thể (đến tình cảm của chủ thể) thôi, thì trong chừng mực đó, chúng bao giờ cũng mang tính thẩm mỹ.

§2

SỰ HÀI LÒNG [CÓ CHỨC NĂNG] QUY ĐỊNH PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH LÀ HOÀN TOÀN ĐỘC LẬP VỚI MỌI SỰ QUAN TÂM (INTERESSE)*

Sự hài lòng được ta gắn liền với biểu tượng về **sự hiện hữu** [thực sự] (**Existenz**) của một đối tượng thì được gọi là **“sự quan tâm”** (**das Interesse**). Do đó, một sự hài lòng như thế bao giờ cũng đồng thời có quan hệ với quan năng ham muốn, hoặc như là cơ sở quy định cho quan năng ấy hoặc thiết yếu gắn liền với cơ sở quy định này. Nhưng, trước câu hỏi: một cái gì đấy là đẹp hay không, người ta thực ra không hề muốn biết liệu ta hay một ai khác có – hay có thể có – quan tâm gì đến sự hiện hữu của sự vật ấy hay không, mà chỉ muốn biết ta phán đoán thế nào về nó ở trong **sự nhìn ngắm đơn**

* **das Interesse** (nguyên nghĩa La tinh: “sự tham gia, sự có mặt, cái có tầm quan trọng): **sự quan tâm** của con người đối với người khác, với một sự việc hay sự kiện bắt nguồn từ các **động cơ** tâm lý hay các **nhu cầu**, **lợi ích** sống còn. Thuật ngữ này được các nhà tư tưởng Pháp, Anh (C.A Helvetius, J. Bentham, A. Smith) sử dụng trước tiên để lý giải đời sống xã hội. Kant cải biến và đào sâu hơn về mặt đạo đức học lẫn mỹ học; và thuật ngữ **“Interesse”** trở thành một trong những thuật ngữ quan trọng nhất trong triết học Kant (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B490-504). (N.D).

thuần (bloße Betrachtung)* (bằng trực quan hay phán tư).

- B6 Khi ai đó hỏi tôi có thấy tòa cung điện đang nhìn là đẹp hay không, tôi có thể, chẳng hạn, trả lời rằng: tôi chẳng ưa những thứ được làm ra chỉ để phục vụ cho việc xa hoa ấy; hoặc giống như vị tù trưởng bộ lạc Iroquois [ở Bắc Mỹ khi viếng thăm Paris] đã bảo rằng chẳng có gì ở Paris làm ông thích thú bằng mấy nhà ăn công cộng**. | Hoặc, hơn cả thế, tôi có thể phản nộ theo kiểu Rousseau và nguyên rủa thói huênh hoang của bọn vua chúa đã hoang phí mồ hôi lao khổ của nhân dân cho những thứ không cần thiết ấy. | Sau cùng, tôi cũng có thể dễ dàng tự nhủ rằng: giả sử mình bị ở nơi hoang đảo không hy vọng có ngày về nhưng có phép thần để nếu muốn thì có ngay tòa lâu đài tráng lệ kia, thì tôi vẫn sẽ không thêm làm, bao lâu tôi đã có được một mái lều tạm đủ cho tôi.
- [205]

Mọi cách trả lời ấy đều có thể được tán thành và ủng hộ, chỉ có điều không phải là chuyện bàn ở đây. Người ta chỉ muốn biết rằng: liệu biểu tượng đơn thuần về đối tượng ấy có đi liền với [tình cảm] hài lòng ở trong tôi hay không, độc lập, đứng vững với việc tôi như thế nào đối với sự **hiện hữu** của đối tượng của biểu tượng này. Rõ ràng là, để bảo rằng đối tượng là đẹp và chứng tỏ rằng tôi có sở thích, tất cả vấn đề là ở chỗ những gì tôi tạo ra ở **bên trong tôi** từ biểu tượng ấy chứ không phải ở chỗ tôi phụ thuộc vào sự hiện hữu của đối tượng. Ai cũng phải thừa nhận rằng phán đoán về vẻ đẹp mà có trộn lẫn trong đó một sự quan tâm tối thiểu nào thì đều rất thiên lệch và không phải là một phán đoán sở thích thuần túy. Ta

- B7 không được phép thiên vị một chút nào đối với sự hiện hữu

* Có khi cũng sẽ được Kant gọi là “sự tĩnh quan” hay “chiêm nghiệm” (Beschauung, Kontemplation); xem §5. (N.D).

** Trong các ký sự du hành của các tác giả như François Xavier de Charlevoix (Paris 1744) hay của tác giả khuyết danh (Brandenburg 1781) có kể chuyện một tù trưởng ở Bắc Mỹ (Canada ngày nay) sang thăm Paris theo lời mời của vua Louis 14. Được giới thiệu mọi công trình tráng lệ ở Paris, nhưng khi trả lời chỗ nào thích nhất, ông chỉ ca ngợi các bếp ăn công cộng ở các khu chợ, nơi lúc nào cũng có sẵn các thức ăn nóng sốt. Câu chuyện ám chỉ một người vốn quen săn bắn ở vùng lạnh chỉ thấy việc có sẵn thức ăn nóng mới là mối “quan tâm” thiết thân nhất. (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

của sự vật mà phải hoàn toàn dừng dừng về phương diện này mới giữ được vai trò thẩm phán trong vấn đề về sở thích.

Ta không thể giải thích mệnh đề cực kỳ quan trọng trên đây bằng cách nào tốt hơn là hãy đối chiếu để thấy sự tương phản giữa sự hài lòng thuần túy, không có sự quan tâm⁽¹⁾ trong phán đoán sở thích với sự hài lòng gắn với sự quan tâm, nhất là khi ta đồng thời có thể xác tín rằng không có những loại quan tâm nào khác ngoài những loại được kể ra ở đây.

§3

SỰ HÀI LÒNG ĐỐI VỚI CÁI DỄ CHỊU LÀ GẮN LIỀN VỚI SỰ QUAN TÂM

Dễ chịu (angenehm) là cái gì làm hài lòng các giác quan ở trong **cảm giác**. Định nghĩa này lập tức tạo cơ hội cho ta phê phán nghiêm khắc và đặc biệt lưu ý đến một sự lẫn lộn hết sức thông thường về hai ý nghĩa có thể có của từ “cảm giác” (Empfindung). Mọi sự hài lòng (khi ta nói hay khi ta nghĩ tới) thì bản thân đã là cảm giác (về một niềm vui sướng).

B8 Do đó, tất cả những gì làm ta hài lòng – và chính vì làm ta hài
[206] lòng – , nên đều là dễ chịu cả; (và tùy theo các mức độ khác nhau hay các mối quan hệ của nó với những cảm giác dễ chịu khác mà trở nên hấp dẫn, đáng yêu, ngon lành, thích thú v.v...). Nhưng, nếu thừa nhận như thế thì: những ấn tượng (Eindrücke) của giác quan vốn quy định xu hướng; hay những nguyên tắc của lý tính vốn quy định ý chí; hay những hình thức được phản tư đơn thuần của trực quan vốn quy định năng lực phán đoán, nghĩa là tất cả những gì liên quan đến tác động đối với tình cảm vui sướng, ắt đều cùng là một thứ giống hệt

⁽¹⁾ Một phán đoán về một đối tượng của sự hài lòng có thể hoàn toàn **không có sự quan tâm (uninteressiert)**, nhưng vẫn là rất **lý thú (interessant)**, nghĩa là, phán đoán ấy **không dựa trên** một mối quan tâm nào, song lại **tạo ra** một sự quan tâm. | Những phán đoán như thế chính là mọi phán đoán luân lý thuần túy. Tuy nhiên, những phán đoán sở thích tự mình không đặt nền tảng cho bất kỳ mối quan tâm nào. Chỉ có trong [đời sống] xã hội, thì việc có sở thích sẽ là “lý thú” (interessant); nguyên nhân của điều này sẽ được trình bày ở sau. [Chú thích của tác giả].

nhau cá, bởi đây là tính dễ chịu ở trong cảm giác về trạng thái của con người. Và cũng vì lẽ kỳ cùng mọi hoạt động của các quan năng của ta đều phải nhấm vào và hợp nhất lại trong cái thực tiễn như là mục tiêu của chúng, nên ta ắt không thể buộc các quan năng của ta có sự đánh giá nào khác hơn về các sự vật và giá trị của các sự vật ngoài sự **thích khoái (Vergnügen)** mà chúng hứa hẹn mang lại. Còn về phương cách làm thế nào đạt được điều ấy thì rút cục không bàn đến. | Và vì lẽ ở đây chỉ có thể có một sự phân biệt duy nhất ở trong việc chọn lựa phương tiện thôi, nên người ta chỉ có thể trách nhau là điên rồ và thiếu khôn ngoan chứ tuyệt nhiên không thể lên án sự thấp hèn và xấu xa, bởi mọi người, tùy theo cách nhìn sự vật của mỗi người, đều chạy theo một mục tiêu mà đối với họ là sự thích khoái.

B9 Khi một sự quy định (Bestimmung)* của tình cảm vui sướng hay không vui sướng được gọi là “cảm giác”, thì thuật ngữ này mang một ý nghĩa hoàn toàn khác với cái cũng được gọi là “cảm giác” khi tôi hiểu đó là biểu tượng về một sự vật (thông qua giác quan như là một tính thụ nhận thuộc về quan năng nhận thức). Bởi trong trường hợp sau, biểu tượng liên hệ với đối tượng, còn trong trường hợp trước, nó **chỉ** liên hệ đến **chủ thể** thôi và không phục vụ để đưa đến bất kỳ một nhận thức nào cả, kể cả một nhận thức qua đó chủ thể tự nhận biết chính mình.

Thế nhưng, trong cách lý giải trên đây, ta lại hiểu chữ “cảm giác” là một biểu tượng **khách quan** của các giác quan; và để tránh nguy cơ lúc nào cũng bị hiểu sai, ta hãy gọi cái lúc nào cũng chỉ đơn thuần phải là chủ quan và tuyệt nhiên không thể tạo nên một biểu tượng về đối tượng bằng tên gọi quen thuộc thông thường là “**tình cảm**” (**Gefühl**). Màu xanh của cánh đồng là thuộc về **cảm giác khách quan** với tư cách là tri giác về một đối tượng của giác quan, còn ngược lại, tính dễ chịu của màu xanh ấy lại thuộc về **cảm giác chủ quan**, qua đó không một đối tượng nào được hình dung cả, nghĩa là, thuộc

* “eine Bestimmung”: một sự quy định. Ở đây hiểu là một “biến thái” (Modifikation). (N.D).

về **tình cảm**, qua đó đối tượng được xem là đối tượng của sự hài lòng (sự hài lòng không phải là một nhận thức về đối tượng).

- [207] Bây giờ, phán đoán của tôi về một đối tượng, qua đó tôi bảo rằng đối tượng là dễ chịu, thì phán đoán này gắn liền với một sự quan tâm: điều này là hiển nhiên bởi thông qua cảm giác, phán đoán ấy kêu gọi nên một sự ham muốn (*Begierde*) đối với những đối tượng tương tự, do đó, sự hài lòng tiền-giá định không phải phán đoán đơn thuần về đối tượng mà mối quan hệ giữa sự hiện hữu của đối tượng với trạng thái của tôi trong chừng mực trạng thái ấy được một đối tượng như thế tác động. Vậy, đối với cái dễ chịu, ta không đơn thuần bảo: nó làm ta **hài lòng** (*es gefällt*), mà phải bảo: nó làm cho ta **thích khoái** (*es vergnügt*). Tôi không chỉ dành cho nó sự tán thán đơn thuần, trái lại xu hướng (*Neigung*) [ham muốn] qua đó được sản sinh ra; và đối với cái gì dễ chịu một cách cực độ, thì thậm chí chẳng có phán đoán nào cả về tính chất của đối tượng, bởi những người lúc nào cũng chỉ nhắm đến **sự hưởng thụ** (*das Genießen*) (“hưởng thụ” là từ được dùng để chỉ cường độ cao của việc thích khoái) luôn rất thích đặt mình lên trên mọi sự phán đoán.

§4

SỰ HÀI LÒNG ĐỐI VỚI CÁI TỐT [CŨNG] GẮN LIỀN VỚI SỰ QUAN TÂM

Tốt là cái gì nhờ vào lý tính làm hài lòng thông qua khái niệm đơn thuần. Ta gọi một số điều là **tốt** (cái hữu ích) khi chúng làm hài lòng chỉ với tư cách là phương tiện; và gọi là **“tốt tự thân”** (*an sich gut*) [hay là Thiện tự thân] những gì làm hài lòng do chính bản thân chúng. Trong cả hai trường hợp bao giờ cũng bao hàm khái niệm về một **mục đích**, do đó, là mối quan hệ giữa **lý tính** với **ý chí** (chỉ ít là với ý chí khả hữu), nên đây là một sự hài lòng gắn với sự **hiện hữu** (*Dasein*) của một đối tượng hay của một hành vi, tức với một sự quan tâm nào đó.

B11 Để thấy cái gì là tốt, lúc nào tôi cũng phải biết đối tượng ấy phải là một sự vật như thế nào, tức là, có một khái niệm về nó. Còn để thấy cái gì là đẹp, tôi không cần điều ấy. Đóa hoa, tranh vẽ tự do, những đường nét đan nhau vô tình, với tên gọi là “hoa văn” (Laubwerk) chẳng có ý nghĩa gì, không phụ thuộc vào một khái niệm nhất định nào, nhưng vẫn làm hài lòng. Sự hài lòng với cái đẹp phải phụ thuộc vào **sự phản tư** về một đối tượng. – sự phản tư này [có thể] dẫn đến một khái niệm bất kỳ nào đó (không được xác định dứt khoát) và đây chính là chỗ phân biệt nó với cái dễ chịu hoàn toàn dựa vào cảm giác.

[208] Đúng là thoạt nhìn có vẻ như cái dễ chịu, trong nhiều trường hợp, là đồng nhất với cái tốt. Cho nên người ta thường nói: mọi thích khoái (nhất là sự thích khoái lâu bền) là tốt tự thân; điều ấy hầu như cũng có nghĩa: dễ chịu lâu bền hay tốt là một thứ. Nhưng ta thấy ngay rằng đây chỉ là một sự tráo chữ sai lầm, bởi lẽ các khái niệm gắn liền một cách riêng biệt đối với các chữ này hoàn toàn không thể tráo chỗ cho nhau được. Cái dễ chịu, xét như cái dễ chịu, chỉ hình dung đối tượng trong quan hệ với giác quan; bản thân nó trước tiên phải được đưa vào dưới các nguyên tắc của lý tính thông qua khái niệm về một mục đích dễ bấy giờ, với tư cách là đối tượng của ý chí, mới được gọi là tốt [hay thiện]. Nhưng, mối quan hệ với sự hài lòng là hoàn toàn khác khi tôi đồng thời gọi cái gây thích khoái là tốt, bởi rõ ràng là đối với cái tốt, câu hỏi luôn đặt ra là liệu đó chỉ là tốt một cách gián tiếp hay là cái tốt trực tiếp, nghĩa là, chỉ hữu ích hay là tốt tự thân, trong khi đó câu hỏi này không đặt ra với cái dễ chịu, vì chữ này bao giờ cũng có nghĩa là cái gì làm hài lòng một cách trực tiếp (giống hệt như khi ta gọi cái gì đó là đẹp).

B12

Ngay trong ngôn ngữ thường ngày, ta vẫn phân biệt giữa cái dễ chịu và cái tốt. Thật vậy, đối với một món ăn được cho nhiều gia vị và các chất phụ gia để tăng cường khẩu vị, ta không ngần ngại bảo nó là ngon, song đồng thời cũng thú nhận nó là không tốt, bởi tuy trực tiếp thỏa mãn các giác quan, nhưng, xét một cách gián tiếp, tức là, bằng lý trí về các hậu quả, nó không làm ta hài lòng. Kể cả trong việc đánh giá về sức khỏe, ta cũng thấy có sự phân biệt này. Sức khỏe là sự dễ chịu một cách trực tiếp đối với ai đang có được nó (chỉ ít theo

nghĩa tiêu cực, tức là thoát khỏi mọi đau đớn thể xác). Nhưng để bảo rằng nó là tốt thì ta lại còn phải dùng lý tính để hướng sức khỏe vào những mục đích, nghĩa là, bấy giờ sức khỏe là một trạng thái giúp ta có thể thực hiện được tất cả những gì ta phải làm. Sau cùng, về mặt hạnh phúc, ai cũng tin rằng sự cộng dồn tối đa những tiện nghi của đời sống (về số lượng lẫn về độ lâu bền) xứng danh là cái tốt đích thực, thậm chí là cái tốt [cái thiện] tối cao. Nhưng, lý tính cũng kiên quyết bác bỏ điều ấy. Tính tiện nghi (Annehmlichkeit) là sự hưởng thụ. Song, nếu tất cả chỉ nhằm vào sự hưởng thụ, ắt sẽ là điên rồ khi bất chấp mọi phương tiện để mang lại sự hưởng thụ cho ta, cho dù sự hưởng thụ ấy đạt được một cách thụ động nhờ phúc lộc của Tự nhiên hay bằng sự chủ động và nỗ lực của chính ta. Còn cho rằng có một giá trị tự thân nào đó trong sự hiện hữu hiện thực của một con người chỉ đơn thuần sống để hưởng thụ (và hết sức bận rộn vì mục đích này), thậm chí khi qua đó, phục vụ những người khác – cũng chỉ biết theo đuổi sự hưởng thụ – như một phương tiện tối hảo, và nhờ được thiện cảm mà cùng hưởng thụ mọi sự thích khoái với những người ấy thì điều này cũng không bao giờ thuyết phục được lý tính. Vì chỉ thông qua hành động không nhằm đến sự hưởng thụ, trong sự Tự do trọn vẹn và độc lập với những gì có thể đạt được một cách thụ động từ bàn tay của Tự nhiên, con người mới mang lại cho sự tồn tại của mình – với tư cách là sự hiện hữu của một nhân cách (Person) – một giá trị tuyệt đối. | Hạnh phúc, với tất cả sự đầy đủ của tiện nghi, còn xa mới là một cái [tốt [cái Thiện] vô-diều kiện⁽¹⁾].

Nhưng, bất kể mọi tính dị biệt này giữa cái dễ chịu và cái tốt, cả hai đều giống nhau ở chỗ lúc nào cũng gắn liền với một **sự quan tâm** đối với đối tượng. | Điều này không chỉ đúng với cái dễ chịu (§3) và với cái tốt gián tiếp (cái hữu ích)

⁽¹⁾ Một sự bắt buộc hay bốn phận (Verbindlichkeit) phải hưởng thụ là một điều phi lý hiển nhiên. Cũng phải nói như thế đối với một sự bắt buộc được gán định cho những hành vi nào chỉ đơn thuần lấy việc hưởng thụ làm mục đích, cho dù sự hưởng thụ này có thể được nghĩ ra trong tư tưởng (hay khoa trương) mang tính tâm linh đến như thế nào; kể cả khi là một sự hưởng thụ có tính thần bí, tức cái gọi là sự hưởng thụ ở thiên đường. [Chú thích của tác giả].

- B14 xét như phương tiện cho một sự tiện nghi nào đó mà cũng đúng cả cho cái tốt tuyệt đối về mọi phương diện, tức **cái Thiện luân lý** mang theo mình sự quan tâm tối cao. Bởi cái Thiện là đối tượng của Ý chí (nghĩa là của một quan năng ham muốn được lý tính quy định).

Ham muốn một điều gì và hài lòng đối với **sự hiện hữu** của điều ấy, tức có mối quan tâm đến nó là hai việc **đồng nhất** với nhau.

§5

SO SÁNH BA PHƯƠNG CÁCH KHÁC NHAU [NÓI TRÊN] CỦA SỰ HÀI LÒNG

Cả hai cái dễ chịu và cái tốt đều có mối quan hệ với quan năng ham muốn; và trong chừng mực đó, đều dẫn đến một sự hài lòng: cái trước là sự hài lòng mang tính “sinh lý” (pathologisch) có điều kiện (thông qua sự kích thích/*Anreize*/latinh: *stimulos*), cái sau là sự hài lòng thuần túy thực hành. | Sự hài lòng này không chỉ được quy định đơn thuần bằng biểu tượng về đối tượng mà đồng thời bằng sự nối kết được hình dung giữa chủ thể với **sự hiện hữu** của đối tượng ấy. Không chỉ đối tượng mà cả **sự hiện hữu** của đối tượng làm ta hài lòng. Ngược lại, **phán đoán sở thích là đơn thuần có tính tĩnh quan [chiêm nghiệm] (kontemplative)**, nghĩa là, **một phán đoán đứng dừng với sự hiện hữu của đối tượng và chỉ xét xem tính chất của nó quan hệ nối kết (zusammenhält) như thế nào với tình cảm vui sướng và không vui sướng**. Nhưng, bản thân sự tĩnh quan này cũng không hướng tới các khái niệm, bởi phán đoán sở thích không phải là phán đoán nhận thức (dù là lý thuyết hay thực hành), và do đó không đặt nền tảng trên các khái niệm hoặc hướng đến chúng như là mục đích.

- B15 Vậy, **cái dễ chịu, cái đẹp và cái tốt** biểu thị ba mối quan hệ khác nhau của những biểu tượng đối với tình cảm vui

[210] sướng và không vui sướng mà dựa vào tình cảm ấy, ta phân biệt những đối tượng hay các phương cách biểu tượng* với nhau. Thật thế, các thuật ngữ tương ứng biểu thị sự hài lòng của ta nơi chúng là khác nhau. Dễ chịu là cái gì làm ta **thích khoái (vergnügt)**; đẹp là cái gì chỉ đơn thuần làm ta **hài lòng (gefällt)**; còn tốt là cái gì được **quý trọng (geschätzt)**, **thừa nhận (gebilligt)**, tức. cái gì được ta đặt vào đó một giá trị khách quan. Thích khoái có giá trị cho mọi sinh vật không có lý tính; cái đẹp chỉ dành cho con người, tức sinh vật nhưng có lý tính, song không phải đơn thuần chỉ có lý tính (chẳng hạn như thần linh) mà còn đồng thời là sinh vật; còn cái tốt [Thiện] thì có giá trị cho bất kỳ hữu thể nào có lý tính nói chung: đây là một mệnh đề mà chỉ sau này ta mới biện minh và giải thích thật đầy đủ.

Ta có thể nói: trong tất cả ba phương cách của sự hài lòng này thì chỉ duy nhất có sự hài lòng của sở thích về cái đẹp mới là một sự hài lòng **tự do** và **không có mối quan tâm nào**, vì lẽ ở đây, không có mối quan tâm nào – dù là của giác quan hay của lý tính – buộc ta phải tán thưởng (Beifall) cả. Do đó, ta có thể nói về sự hài lòng như sau: trong ba trường hợp kể trên, sự hài lòng liên hệ đến ba thái độ khác nhau: hoặc với **xu hướng (Neigung)**, hoặc với sự **ái mộ (Gunst)**, hoặc với sự **tôn kính (Achtung)**. Chỉ có sự **ái mộ** là sự hài lòng duy nhất có tính **tự do**. Một đối tượng của xu hướng cũng như một đối tượng do một quy luật của lý tính áp đặt cho quan năng ham muốn của ta [khiến ta phải tôn kính] không cho phép ta có tự do để chuyển hóa một cái gì đấy thành một đối tượng của sự vui sướng. Mọi sự quan tâm đều lấy một nhu cầu làm điều kiện tiên quyết, và, với tư cách là cơ sở quy định cho sự tán thưởng, không còn để cho phán đoán về đối tượng được tự do nữa.

Đối với sự quan tâm của xu hướng đối với cái dễ chịu, người ta thường bảo: “con đói là đầu bếp giỏi nhất” và “đôi với người ham ăn thì cái gì ăn được đều ngon cả”. | Một sự hài lòng như thế cho thấy không có sự lựa chọn về sở thích. Chỉ

* **Phương cách biểu tượng (Vorstellungsart)**: xem chú thích* của N.D cho B4 (N.D).

khi nào nhu cầu đã được thỏa mãn, bấy giờ người ta mới phân biệt được ai trong đám đông ấy có sở thích hay là không. Cũng thế, có những lễ thói (Sitten) không có nội dung đức hạnh, sự lễ độ không có lòng thành, sự đứng đắn thiếu trung thực v.v... Bởi ở đâu quy luật luân lý lên tiếng thì khách quan không còn có chỗ cho sự tự do lựa chọn những gì ta phải làm; và việc chứng tỏ **sở thích** trong khi thực hiện những mệnh lệnh luân lý này (hay đánh giá về cách thực hiện của người khác) là hoàn toàn khác với việc **biểu lộ** tâm niệm luân lý của mỗi người. | Bởi cái sau chứa đựng một mệnh lệnh [luân lý] và tạo ra một nhu cầu, trong khi cái trước, ngược lại, chỉ “đùa giỡn” với các đối tượng của sự hài lòng mà không gắn bó với đối tượng nào cả.

[211] **Định nghĩa về cái đẹp rút ra từ phương diện thứ nhất:**

Sở thích là quan năng phán đoán về một đối tượng hay về một phương cách biểu tượng bằng một sự hài lòng hay không hài lòng mà không có bất kỳ sự quan tâm nào. Đối tượng của một sự hài lòng như vậy gọi là ĐẸP.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

1. PHÂN TÍCH PHÁP VỀ CÁI ĐẸP VÀ VỀ CÁI CAO CẢ

“Phân tích pháp” (*Analytik*) là gì và thế nào là “Phân tích pháp về cái đẹp và cái cao cả”? Ta đã làm quen với chữ “Phân tích pháp” khi đọc hai quyển Phê phán khác của Kant (*Phê phán lý tính thuần túy* và *Phê phán lý tính thực hành*), nay xin ôn lại ngắn gọn:

- Thuật ngữ bắt nguồn từ Aristotle với nhan đề hai tác phẩm *Phân tích pháp I* và *Phân tích pháp II* (hay còn gọi là “tiên”, “hậu”) bàn về suy luận chứng minh. Quyển trước **phân tích** về tam đoạn luận; quyển sau về **các điều kiện** của nhận thức được chứng minh. Cùng với các quyển *Về các phạm trù*, *Về sự lý giải*, *Topika* và *Phân bác phái nguy hiểm*, hai quyển *Phân tích pháp* nói trên hợp thành một tập hợp các nghiên cứu về lôgic, nổi danh trong lịch sử triết học với tên gọi chung: “**Organon**” [Công cụ hay Phương pháp luận].
- “Organon” của Aristotle được Boethius (thế kỷ VI) chú giải cặn kẽ và được tái phát hiện ở Châu Âu vào thế kỷ XIII. Ảnh hưởng “bá quyền” của nó bị thách thức bởi các nhà “nhân văn chủ nghĩa” ở thời Phục Hưng, rồi bởi Ramus ở thế kỷ XVI. Ramus tìm cách “tổ chức lại” môn lôgic bằng cách phân biệt giữa việc “*phát hiện*” ra các luận cứ và việc “*áp dụng*” hay “*sắp đặt*” chúng. Sự phân biệt này được phong trào khôi phục Aristotle ở Đức vào thế kỷ XVII và XVIII tiếp thu: “sự phát hiện” được gọi là “Phân tích pháp” (theo cách gọi cũ của Aristotle) và “sự áp dụng” được gọi là “Biện chứng pháp” (Dialektik); cái trước nhằm “phát hiện” các yếu tố cơ bản hay các cấu phần của **phán đoán**, trong khi cái sau trình bày sự sử dụng chúng một cách đúng đắn hay lạm dụng chúng một cách không đúng đắn trong những suy luận.
- Kant tiếp thu mô hình này để xây dựng nên *cấu trúc* cho nội dung của cả ba quyển *Phê phán*. Nhiệm vụ của “Phân tích pháp phê phán” (hay còn gọi là “Phân tích pháp siêu nghiệm”) là thông qua sự phân tích hay tháo rời để phát hiện mọi tác vụ của lý tính khi ta tiến hành tư duy. Trong quyển *Phê phán thứ nhất (Phê phán lý tính thuần túy)*, Phân tích pháp phát hiện các “khái niệm và nguyên tắc” của lý tính lý thuyết; quyển *Phê phán thứ hai (Phê phán lý tính thực hành)*, phát hiện các nguyên tắc của “lý tính thuần túy thực hành”; và trong quyển thứ ba (*Phê phán năng*

lực phán đoán mà ta đang đọc), phát hiện các nguyên tắc của năng lực phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận. Tiếp theo sau Phân tích pháp siêu nghiệm (được gọi là “Lôgic của chân lý”) là Biện chứng pháp siêu nghiệm (được gọi là “Lôgic của ảo tượng”) nhằm phát hiện các “Nghịch lý” (Antinomien) khi các yếu tố và nguyên tắc cơ bản ấy bị lạm dụng, vượt ra khỏi khả năng nhận thức nói chung của con người. “Phê phán” tức là làm xong hai công việc nói trên để “dọn sạch miếng đất” cho công cuộc xây dựng “học thuyết” (Doktrin) một cách vững chắc.

Tuy các triết gia sau Kant không còn đi theo mô hình này nữa khi trình bày triết học của mình, ta vẫn cần hiểu rõ mô hình ấy để đọc được ba quyển Phê phán của Kant.

1.1 Phân tích pháp về cái đẹp

Vài dòng ôn lại như trên giúp ta không ngạc nhiên khi thấy Chương I của phần “Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ” (tức phần I của quyển sách) mang nhan đề: “Phân tích pháp về cái đẹp”. Câu hỏi chi còn là: nó “phân tích” như thế nào?

Kant tự đặt cho mình một nhiệm vụ rất chính xác. Đó là giải thích: khi ta bảo một đối tượng là **đẹp** thì có nghĩa là gì? Bảo như thế là đưa ra **một phán đoán**. Phán đoán luôn mang hình thức “X là P”, tức gán một thuộc tính (P) cho một đối tượng “X” bất kỳ.

Hàng ngày, ta dùng vô số những thuộc tính để biểu thị vô số những đối tượng hầu mang lại trật tự cho thế giới chung quanh. Có thể nói, nhờ có những sự phân biệt ấy về ngôn ngữ, thế giới mới được cấu trúc hóa. Không thể nói về những đối tượng trong thế giới mà quên rằng ta luôn hiểu được chúng là nhờ thông qua những tri giác cảm tính và những sự phân biệt về ngôn ngữ của chúng ta.

Bây giờ, nếu ta nhìn sự vật không dưới giác độ thực tiễn, thực dụng (để làm gì? dùng vào việc gì?) hay để nhận thức chúng (nó là cái gì? tại sao như thế?) mà với thái độ **thẩm mỹ**, ta cũng có vô số chữ để bày tỏ: “đẹp”, “hay”, “đạt”, “tuyệt vời”, “sâu sắc”, “thiên tài”... hoặc “dở”, “xấu”, “xoàng”, “nhàm”, “nông cạn”, “chán phèo”... “Phân tích pháp về cái đẹp” không bàn đến tất cả những “thuộc tính” ấy. Nó chỉ bàn **duy nhất** đến thuộc tính “đẹp” mà thôi!

Một phán đoán – trong đó thuộc tính “**đẹp**” được gán cho một đối tượng – được Kant gọi là **phán đoán sở thích**, vì chính sở thích làm cho ta phán đoán một đối tượng là đẹp hay xấu. Sở thích là quan năng phán đoán về cái đẹp, nhưng sự phân tích về nó ở đây không theo nghĩa sinh lý hay tâm lý học. Kant xuất phát từ sự kiện hiển nhiên rằng con người có sở thích (hay có “gu” thẩm mỹ) và chỉ hỏi: ta thực sự làm gì khi ta nói “X là đẹp”? Nghĩa là, Kant không bàn trực tiếp về những sự vật đẹp (tức không cho biết vật nào đẹp, vật nào xấu và tiêu chuẩn của nó) mà **chỉ phân tích lời nói của ta** về những sự vật đẹp (tức bàn về vấn đề cơ bản: bảo sự vật là đẹp, có nghĩa là gì?).

Việc phân tích ấy được tiến hành từ **bốn** phương diện của phán đoán sở thích: **chất, lượng, tương quan, hình thái**. Ai đã đọc “Phê phán lý tính thuần túy”, ắt sẽ nhận ra ngay rằng đây là bốn phương diện quen thuộc của học thuyết của Kant về phán đoán. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B95 và tiếp). Nhiều thế hệ – từ Schiller (1793), Hegel (1835) đến Derrida (1978), Lyotard (1988) – đều không đồng tình với cách làm này của Kant. Theo họ, kinh nghiệm thẩm mỹ không thể bị bó hẹp trong khuôn khổ lôgic được vay mượn từ triết học lý thuyết. Ta không thể đi sâu tìm hiểu sự phê phán này ở đây, mà chỉ lưu ý rằng: Kant có lý trong tính nhất quán của mình. Nếu mọi phát biểu, xét đến cùng, đều là những “phán đoán”, thì ngoài sự thuận tiện của việc nghiên cứu khi quy chúng về cùng một mối, chính việc phân tích cặn kẽ về chúng sẽ làm lộ rõ **tính đặc thù, riêng có** của loại “phán đoán sở thích” như ông đã làm sau đây:

1.1.1 Phân tích phán đoán sở thích về mặt chất (§§1-5)

Chất (Qualität) của phán đoán là xét tính khẳng định, tính phủ định, tính hạn định của nó. (Xem: *PPLTTT*, B95). Do đó, công việc hàng đầu ở đây là xem phán đoán sở thích có đặc tính gì, và khác với các loại phán đoán khác ở chỗ nào.

Đặc điểm đầu tiên được nêu ngay trong đề mục §1: “**Phán đoán sở thích là có tính thẩm mỹ**” (B3). Nêu như vậy để phân biệt nó với một phán đoán lôgic. Phán đoán lôgic là khẳng định thuộc tính **khách quan** của đối tượng, nên còn được gọi là **phán đoán nhận thức**. Một ví dụ dễ hiểu: khi ta bảo “bức tranh này là 40x27 cm, có khung bằng gỗ”: đó là phán đoán nhận thức và dễ dàng kiểm chứng đúng sai bằng mắt thường và một cái thước đo. Nhưng khi ta bảo: “Bức tranh này đẹp thật!” thì tình hình khác hẳn: ta không nêu đặc điểm cá biệt nào của đối tượng cả và

không thể kiểm tra đúng sai theo kiểu trước đó được. Do đó, Kant bảo: **cơ sở quy định của phán đoán sở thích là có tính chủ quan**. Nhận xét về cái đẹp là nói đến **cảm trạng** của người đang nhận xét, điều thường không cần phải quan tâm nơi một phán đoán nhận thức. Thật thế, khi ai đó buông ra câu nói: “Bức tranh này đẹp thật!” với vẻ mặt nhăn nhó, khổ sở, ta biết ngay có điều gì không ổn, vì ta chờ đợi **một thái độ** vui vẻ với bức tranh khi người ấy đưa ra một “phán đoán sở thích” tích cực về nó, trong khi đó, ta không cần quan tâm đến thái độ của người ấy khi phát biểu về kích thước và chất liệu của bức tranh. Nói cách khác, thấy một cái gì đó là đẹp nghĩa là có **sự hài lòng** với đối tượng. Và “hài lòng” rõ ràng không phải là một thuộc tính của đối tượng, mà là một trạng thái của chủ thể!

- Câu hỏi tiếp theo là: **sự hài lòng** nơi một phán đoán thẩm mỹ có đặc điểm cụ thể gì? Kant liên hệ vấn đề này với **“tình cảm về sự vui sướng hay không vui sướng”**. “Vui sướng” (Lust) hay “không vui sướng” (Unlust) thường được hiểu là “khoái lạc” hay “đau đớn” trong tâm lý học hiện đại hay trong phân tâm học nặng màu sắc sinh lý, tình dục. Với Kant – cũng như trong truyền thống triết học nói chung –, tình cảm này được hiểu theo nghĩa rất khái quát như là “sự hài lòng”, sự “vui sướng” hay ngược lại. Để xác định tình cảm này về mặt thẩm mỹ cũng không có cách nào tốt hơn là so sánh và phân biệt nó với các hình thức khác của sự hài lòng:
 - Trước hết, là phân biệt sự vui sướng trước sự vật đẹp với sự vui sướng trước sự vật **dễ chịu**. Sự phân biệt này cực kỳ hệ trọng với Kant và được ông xác định rõ: “Dễ chịu là cái gì làm hài lòng các giác quan ở trong cảm giác” (B7).
 - Khái niệm “dễ chịu” tất nhiên cũng quan hệ với tình cảm của chủ thể, chỉ tất cả những gì mang lại cho ta **sự hưởng thụ**: đồ ăn, thức uống, mùi thơm, sự êm ái... dễ chịu! Đặc điểm chính yếu của nó là: ta có **một sự quan tâm** đến sự hiện hữu của những sự vật dễ chịu vì chúng hứa hẹn mang lại **sự thích khoái** cho ta.
 - Bên cạnh sự hài lòng đối với cái dễ chịu, Kant còn thấy có một hình thức khác của sự vui sướng cũng gắn liền với **sự quan tâm**, đó là sự hài lòng đối với **cái tốt** (luân lý). Có sự khác nhau giữa hai mối quan tâm: với cái dễ chịu và với cái tốt (luân lý). Kinh nghiệm cho thấy người ham thích cái trước thường ít ham thích cái sau như lời than

thờ của cụ Không: ít thấy có ai “hiếu đức” hơn “hiếu sắc”! Nhưng, ở đây, Kant không bàn về lời thờ than này của cụ Không, mà chỉ tập trung phân tích về bản thân “sự quan tâm”. Nếu sự hài lòng đối với cái dễ chịu luôn có sự quan tâm đến sự hiện hữu của đối tượng, thì với cái tốt cũng thế: “cái tốt là một đối tượng của ý chí (tức của một quan năng ham muốn do lý tính quy định)” (B14 và tiếp), nên không thể bảo điều gì đó là tốt mà đồng thời không mong muốn điều ấy phải được thực hiện.

Vậy, ta có **ba** hình thức của sự hài lòng:

“Cái dễ chịu, cái đẹp và cái tốt biểu thị ba mối quan hệ khác nhau của những biểu tượng đối với tình cảm vui sướng và không vui sướng mà dựa vào tình cảm ấy, ta phân biệt những đối tượng hay các phương cách biểu tượng với nhau” (B14, 15).

Dù khác nhau đến mấy, các hình thức vui sướng đối với cái dễ chịu và cái tốt có điểm chung là gắn liền với **sự quan tâm đến đối tượng**. Ngược lại, Kant nhấn mạnh: chỉ duy có sự hài lòng đối với cái đẹp là “tự do”: “(...) vì lẽ ở đây không có sự quan tâm nào – dù là của giác quan hay của lý tính – **buộc** ta phải tán thưởng cả” (B15).

Ta nên lưu ý đến chữ “**buộc**”. Cái dễ chịu của cảm giác “buộc” ta phải “tán thưởng” đã đành, mà cả cái tốt cũng thế. Sự vui sướng với cái tốt cũng không “tự do”, vì nó không để cho ta có không gian lựa chọn nào hết, một khi lý tính đã xác định rằng đó là điều tốt, nghĩa là, “buộc” ta, với tư cách là hữu thể có lý tính, phải thực hiện, dù ta, như là con người cảm tính, yếu đuối và ham hưởng thụ, có miễn cưỡng đến mấy. “Ai thắng ai” giữa cái dễ chịu và cái tốt là điều chưa bàn đến (Kant dù thực tế dễ thú nhận rằng cái tốt thường thua cuộc!), nhưng cả hai đều không “tự do”. Ngược lại, cái đẹp thì khác. Kant bảo sự hài lòng với cái đẹp là “tự do” và “không có sự quan tâm nào”:

“Một đối tượng của xu hướng [= cái dễ chịu làm hài lòng cảm giác] cũng như một đối tượng do một quy luật của lý tính áp đặt cho quan năng ham muốn của ta [= cái tốt] không cho phép ta có tự do (...). Mọi sự quan tâm đều lấy một **nhu cầu** làm điều kiện tiên quyết, và, với tư cách là cơ sở quy định cho sự tán thưởng, không còn để cho phán đoán về đối tượng được tự do nữa” (B15-16).

Tóm lại, từ sự so sánh, đối lập ba hình thức của sự hài lòng (cái dễ chịu, cái đẹp và cái tốt), Kant rút ra đặc điểm quy định của phán đoán sô thích về mặt **chất** một cách ngắn gọn và chặt chẽ:

“Sô thích là quan năng phán đoán về một đối tượng hay về một phương cách biểu tượng bằng một sự hài lòng hay không hài lòng mà **không có bất kỳ sự quan tâm nào**⁽¹⁾. Đối tượng của một sự hài lòng như vậy gọi là đẹp” (B16).

⁽¹⁾ Cần chú ý: “không có sự quan tâm nào” nói ở đây là chỉ xét về cơ sở “**tiên nghiệm**” của phán đoán thẩm mỹ, còn sự quan tâm “thường nghiệm” đến sự hiện hữu của đối tượng đẹp trong đời sống xã hội và luân lý **đến sau** phán đoán thẩm mỹ thuần túy. Xem thêm §41: “**Về sự quan tâm thường nghiệm đối với cái đẹp**” (B162-173) và Chú giải dẫn nhập: 2.6; 2.7. (N.D).

B17

**PHƯƠNG DIỆN THỨ HAI
CỦA PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH,
TỨC LÀ, XÉT VỀ MẬT LƯỢNG (QUANTITÄT)**

§6

**CÁI ĐẸP LÀ CÁI GÌ ĐƯỢC HÌNH DUNG
NHƯ ĐỐI TƯỢNG CỦA MỘT SỰ HÀI LÒNG
PHỔ BIẾN, ĐỘC LẬP VỚI MỌI KHÁI NIỆM.**

B18

Định nghĩa này có thể suy ra từ định nghĩa trên đây về cái đẹp như về một đối tượng của sự hài lòng mà không có bất kỳ sự quan tâm nào. Bởi vì khi ý thức rằng sự hài lòng của mình đối với một đối tượng quả thật không gắn với mối quan tâm nào cả, thì người ta không tránh khỏi cho rằng đối tượng ấy phải chứa đựng **lý do** cho sự hài lòng của tất cả mọi người. Do lẽ sự hài lòng không dựa trên bất kỳ xu hướng (Neigung) nào của chủ thể (hay trên bất kỳ một sự quan tâm có tính toán nào khác), nên chủ thể cảm thấy mình hoàn toàn **tự do** trước sự hài lòng dành cho đối tượng; chủ thể không thể tìm thấy các điều kiện riêng tư nào chỉ thuộc về chủ thể của riêng mình làm lý do cho sự hài lòng ấy. | Như thế, ta phải xem sự hài lòng là được đặt cơ sở trên một cái gì mà ta có thể tiên-giả định nơi bất kỳ người nào khác, vì thế phải tin rằng có lý do để đòi hỏi một sự hài lòng **tương tự** nơi mọi người. Cho nên ta nói về cái đẹp **như thể (als ob)** tính đẹp là một tính chất của đối tượng và **như thể** phán đoán ấy là có tính lôgic (tức tạo ra một nhận thức về đối tượng bằng cái khái niệm về nó), mặc dù phán đoán này chỉ có tính thẩm mỹ và đơn thuần chứa đựng một mối quan hệ giữa biểu tượng về đối tượng với chủ thể; và sở dĩ nó có chỗ giống với phán đoán lôgic là vì ta có thể tiên-giả định rằng nó có giá trị (Gültigkeit) cho tất cả mọi người. Thế nhưng, tính phổ biến này lại không thể nảy sinh từ các khái niệm. Vì, từ các khái niệm, không có bước quá độ sang tình cảm vui sướng hay không vui sướng (trừ trường hợp trong những quy luật thuần túy thực hành [quy luật luân lý], song những quy luật này lại đi liền với một sự quan tâm vốn không có nơi những phán đoán sở thích thuần túy). Do đó, phán đoán

- [212] sở thích, với ý thức về sự tách biệt của nó với mọi sự quan tâm, phải đi liền với yêu cầu là có giá trị cho mọi người, song độc lập với tính phổ biến đặt ra cho các đối tượng, nghĩa là, phán đoán ấy phải thiết yếu gắn liền với một yêu cầu về **tính phổ biến chủ quan (subjektive Allgemeinheit)**.

§7

SO SÁNH CÁI ĐẸP VỚI CÁI DỄ CHỊU VÀ VỚI CÁI TỐT THÔNG QUA ĐẶC ĐIỂM TRÊN ĐÂY

- B19 Đối với cái dễ chịu, ai cũng thừa nhận rằng phán đoán dựa trên một tình cảm riêng tư, qua đó bảo rằng một đối tượng làm hài lòng mình thì chỉ đơn thuần giới hạn nơi bản thân cá nhân mình thôi. Cho nên khi ai đó bảo rằng “rượu Kim tước (Kanariensekt) là ngon”, người ấy không lấy gì phiền lòng khi bị một người khác chỉnh lại và nhắc rằng câu nói ấy lẽ ra phải là: “nó ngon **đối với tôi**”. | Điều này không chỉ đúng với sở thích của lưỡi, khẩu cái và cổ họng mà cả với tất cả những gì là dễ chịu đối với tai và mắt. Đối với người này, màu tím là dịu dàng, đáng yêu, nhưng với người khác là u buồn, chết chóc. Người này yêu âm thanh của các nhạc cụ thổi bằng hơi; người khác lại thích âm thanh của nhạc cụ chơi bằng dây. Tranh cãi về những điều này nhằm lên án phán đoán của người khác là sai khi phán đoán của họ khác với của mình, làm như thể hai phán đoán là mâu thuẫn logic với nhau thì quá là điên khùng. | Do đó, đối với cái làm ta dễ chịu, định đề sau đây là đúng đắn: “Ai có sở thích này” (tất nhiên là sở thích của giác quan).

Nhưng với cái đẹp thì lại hoàn toàn khác. Thật vậy, ngược lại với trường hợp trên, sẽ là buồn cười nếu ai đó tìm cách tự biện hộ cho sở thích của mình khi bảo rằng: “Đối tượng này (ngôi nhà ta đang nhìn, bộ áo quần người kia đang mặc, bản hòa tấu ta đang nghe, bài thơ đưa cho ta phẩm bình) là “**đẹp đối với tôi**” thôi”. Bởi nếu nó chỉ làm hài lòng cá nhân người ấy thôi, thì không được gọi nó là **đẹp**. Rất nhiều điều có thể là hấp dẫn và dễ chịu đối với người ấy, song chẳng làm ai bận tâm cả, nhưng khi người ấy khẳng quyết cái gì đó là đẹp, tức đòi hỏi mọi người khác cũng có cùng một sự hài lòng như

- B20 vậy. | Người ấy không chỉ phán đoán cho riêng mình, mà cho tất cả mọi người; và trong trường hợp ấy, nói về tính đẹp (Schönheit) **như thể** đó là một thuộc tính của sự vật. Cho nên, sở dĩ người ấy bảo: “sự vật là đẹp” không phải là mong chờ sự tán đồng của người khác đối với phán đoán về sự hài lòng của mình bởi đã thấy có được sự tán đồng này trong **nhiều** trường hợp khác, mà là **đòi hỏi** sự tán đồng ấy của mọi người. Người ấy sẽ chê trách họ nếu họ phán đoán khác đi và phủ nhận nơi họ năng lực có được sở thích, dù người ấy luôn đòi hỏi họ phải có; và trong chừng mực ấy, không thể cho phép người ta nói: “ai có sở thích này” được. Bởi nếu vậy không khác gì bảo rằng: không hề có sở thích, nghĩa là, không có phán đoán thâm mỹ nào có thể đưa ra yêu sách chính đáng buộc tất cả mọi người phải tán đồng.
- [213]

Đành rằng đối với cái dễ chịu, ta cũng thấy có sự nhất trí trong đánh giá khiến ta phủ nhận năng lực có được sở thích nơi một số người này, nhưng lại thừa nhận đối với một số người khác, và tất nhiên không chỉ theo nghĩa của giác quan mà là của năng lực phán đoán về cái dễ chịu nói chung. Cho nên ta bảo ai đó biết chiêu đãi khách – bằng những điều tiện nghi (của sự thương thức trọn vẹn của mọi giác quan) – khiến ai cũng hài lòng, rằng: “người ấy quả có sở thích” [có “gu” thương thức]. Tuy nhiên ở đây, tính phổ biến ấy chỉ được hiểu theo nghĩa **so sánh** [tương đối] thôi; và cũng chỉ có các quy tắc **tổng quát** (*generale Regeln*) (như mọi quy tắc thường nghiệm) chứ không có được các quy tắc **phổ quát** (*universale Regeln*), là các quy tắc mà phán đoán sở thích về cái đẹp sử dụng hay đòi hỏi. Đó là một phán đoán trong quan hệ với tính hợp quần xã hội (*Geselligkeit*), trong chừng mực tính hợp quần này dựa trên các quy tắc thường nghiệm. Còn đối với cái tốt [cái Thiện] thì tuy các phán đoán này cũng có quyền đòi hỏi có giá trị cho tất cả mọi người, nhưng chỉ có điều, cái tốt chỉ được hình dung **thông qua một khái niệm** như là đối tượng của một sự hài lòng phổ biến; sự hài lòng loại này lại **không** phải như trong trường hợp đối với cái dễ chịu và đối với cái đẹp.

- B21

§8

**TRONG MỘT PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH, TÍNH
PHỔ BIẾN CỦA SỰ HÀI LÒNG CHỈ ĐƯỢC HÌNH
DUNG NHƯ LÀ [TÍNH PHỔ BIẾN] CHỦ QUAN**

Quy định đặc thù này về **tính phổ biến** của một phán đoán thẩm mỹ bất gặp trong một phán đoán sở thích là một đặc điểm **đáng lưu ý**, không phải cho nhà logic học, nhưng đặc biệt cho nhà triết học siêu nghiệm. | Nó đòi hỏi không ít nỗ lực từ phía nhà triết học siêu nghiệm để phát hiện cho ra **nguồn gốc (Ursprung)** của nó, để, đến lượt nó, soi sáng một đặc tính của quan năng nhận thức của ta: một đặc tính mà nếu không có sự phân tích [Zergliederung; tháo rời] này chắc hẳn vẫn không được biết đến.

- [214] Trước hết, ta phải hoàn toàn xác tín rằng, thông qua
phán đoán sở thích (về cái đẹp), sự hài lòng đối với đối tượng
là điều được ta đòi hỏi nơi mọi người, nhưng lại không dựa
B22 trên một khái niệm nào cả (bởi nếu thế ắt sẽ là cái tốt); và rằng,
sự đòi hỏi này về tính giá trị phổ biến (Allgemeingültigkeit) –
khi ta bảo một cái gì là đẹp – gắn liền một cách bản chất với
phán đoán ấy, đến nỗi, nếu tính phổ biến ấy không có mặt
trong đầu óc ta, ắt nó không khiến ta nghĩ đến việc sử dụng
thuật ngữ ấy [“là đẹp”], trái lại, tất cả những gì làm ta hài lòng
mà không có khái niệm đều sẽ bị gộp chung hết vào cho thuật
ngữ: “cái dễ chịu”. | Vì, đối với cái dễ chịu, ai cũng có quyền
có ý kiến riêng và không ai lại buộc người khác tán đồng với
phán đoán của mình về sở thích, trong khi điều này lúc nào
cũng xảy ra trong phán đoán sở thích về cái đẹp. Tôi gọi cái
trước là **“sở thích của giác quan” (Sinnengeschmack)**, còn
cái sau là **“sở thích của sự phản tư” (Reflektionsgeschmack)**,
trong chừng mực cái trước đưa ra những phán đoán
đơn thuần riêng tư (privat), còn cái sau, ngược lại, đưa ra
những phán đoán tự nhận là có giá trị chung (gemeingültig)
hay “công cộng” (publik); song cả hai đều là các phán đoán có
tính “thẩm mỹ” (chứ không có tính “thực hành”) về một đối
tượng, xét đơn thuần về mặt mối quan hệ giữa biểu tượng về
nó với tình cảm vui sướng và không vui sướng. Bây giờ, điều

- có vẻ lạ lùng là: với **sở thích của giác quan**, không chỉ kinh nghiệm cho thấy rằng phán đoán của nó (về sự vui sướng hay không vui sướng đối với điều gì đó) là không có giá trị phổ biến, và ai ai cũng tự nguyện không đòi hỏi mọi người khác phải tán đồng (mặc dù trong thực tế lại thường có sự nhất trí rất phổ biến về những phán đoán này), trong khi đó, **sở thích của sự phản tư** – như kinh nghiệm cũng cho thấy – thường bị phản đối trước đòi hỏi về tính giá trị phổ biến cho phán đoán của nó (về cái đẹp), mặc dù vẫn có thể – như thực sự vẫn làm –
- B23 là đưa ra các phán đoán đạt được sự nhất trí phổ biến. | Trong thực tế, sự nhất trí mà nó đòi hỏi nơi mỗi người đối với từng mỗi phán đoán sở thích của họ, đó là: những người đưa ra các phán đoán ấy không tranh cãi với nhau về **khả thể** của một đòi hỏi như thế mà chỉ có thể không nhất trí với nhau được về việc áp dụng đúng đắn quan năng này trong những trường hợp đặc thù.

- Điều trước hết cần chú ý ở đây là, một tính phổ biến không đặt cơ sở trên các khái niệm về đối tượng (dù các khái niệm chỉ là thường nghiệm) thì không hề có tính lôgic, mà chỉ có tính thẩm mỹ, nghĩa là, không chứa đựng một **lượng (Quantität)*** khách quan nào của phán đoán, trái lại, chỉ có một **lượng chủ quan** thôi. | Đối với tính phổ biến này, tôi dùng thuật ngữ **“tính có giá trị chung” (Gemeingültigkeit)**, biểu thị tính giá trị không phải của mối quan hệ giữa một biểu tượng với quan năng nhận thức mà với tình cảm vui sướng và không vui sướng cho bất kỳ chủ thể nào. (Nhưng ta vẫn có thể dùng thuật ngữ ấy cho lượng **lôgic** của phán đoán khi chỉ cần
- [215] thêm vào: **“tính giá trị phổ biến khách quan” (objektive Allgemeingültigkeit)** để phân biệt với tính giá trị chung đơn thuần chủ quan và lúc nào cũng chỉ có tính thẩm mỹ thôi).

Một phán đoán có giá trị phổ biến khách quan bao giờ cũng có giá trị **chủ quan**, nghĩa là, nếu phán đoán về tất cả những gì được chứa đựng trong một khái niệm được cho là có

* **Lượng (Quantität):** Lượng của phán đoán gồm: phổ biến, đặc thù, cá biệt tương ứng với ba phạm trù về lượng: nhất thể, đa thể, toàn thể. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B95-106). (N.D).

B24

giá trị thì cũng có giá trị cho bất kỳ ai hình dung một đối tượng thông qua khái niệm ấy. Nhưng ngược lại, từ một tính giá trị phổ biến chủ quan, tức tính giá trị phổ biến thẩm mỹ – không dựa trên khái niệm nào cả – thì **không** thể suy ra tính phổ biến logic, vì các phán đoán thuộc loại này không bàn gì về đối tượng cả. Song cũng chính vì thế, tính phổ biến thẩm mỹ được gán vào cho một phán đoán cũng phải là tính phổ biến thuộc loại **đặc biệt**, vì tuy nó không nổi kết thuộc tính “đẹp” với khái niệm về đối tượng, xét trong **toàn bộ** phạm vi **logic** của đối tượng ấy, nhưng lại vẫn mở rộng thuộc tính này lên trên toàn bộ phạm vi của **những chủ thể phán đoán**.

B25

Trong lượng logic của chúng, mọi phán đoán sở thích đều là những phán đoán **cá biệt**. Là cá biệt, bởi tôi phải giữ đối tượng hiện diện trực tiếp đối với tình cảm vui sướng hay không vui sướng của tôi, nhưng lại không có sự giúp đỡ thông qua các khái niệm, nên các phán đoán như thế không thể có được lượng của phán đoán với giá trị phổ biến-khách quan. | Nếu lấy biểu tượng cá biệt về đối tượng của phán đoán sở thích và bằng cách so sánh để chuyển hóa nó thành một khái niệm dựa theo các điều kiện **xác định** phán đoán này, ta có thể đi tới một phán đoán phổ biến có tính logic. Chẳng hạn, bằng một phán đoán của sở thích, tôi bảo dóa hồng [cá biệt] mà tôi đang ngắm là đẹp. Ngược lại, phán đoán này sinh bằng sự so sánh nhiều biểu tượng cá biệt: “Hoa hồng nói chung đều đẹp” thì phát biểu ấy không còn là một phán đoán thẩm mỹ thuần túy mà là một phán đoán logic **dựa trên** một phán đoán thẩm mỹ. Như thế, phán đoán: “Hoa hồng là dễ chịu” (về hương thơm) tuy cũng đúng là một phán đoán thẩm mỹ và cá biệt, nhưng không phải là một phán đoán của sở thích mà là của giác quan. Bởi nó có sự khác biệt với một phán đoán của sở thích ở chỗ: phán đoán của sở thích có **lượng** thẩm mỹ của tính phổ biến, nghĩa là, của tính giá trị cho bất cứ ai; điều không thể có được trong một phán đoán về cái dễ chịu. Chỉ riêng các phán đoán về cái tốt là có tính phổ biến logic chứ không đơn thuần thẩm mỹ dù chúng cũng **xác định** sự hài lòng nơi một đối tượng, vì với tư cách là một nhận thức về đối tượng, nên nếu chúng có giá trị đối với đối tượng ấy thì cũng chính vì thế, có giá trị [phổ biến] đối với mọi người.

[216] Khi ta phán đoán về đối tượng đơn thuần theo các khái niệm, mọi biểu tượng về tính đẹp đều bị mất hết. Vì thế, không thể có quy tắc nào để dựa theo đó bắt người ta phải thừa nhận cái gì đây là đẹp. Một bộ quần áo, một ngôi nhà, một đóa hoa có đẹp hay không, người ta không thể bàn nhảm (*beschwatzen*) về phán đoán ấy bằng những lý do hay những nguyên tắc gì cả. Ta muốn nhìn đối tượng bằng chính con mắt của ta **như thể** sự hài lòng của ta là phụ thuộc vào cảm giác. | Tuy nhiên, một khi đã gọi đối tượng ấy là đẹp, thì ta tin rằng mình đã nói lên một tiếng nói chung và đồng thời đòi hỏi sự “gia nhập” vào tiếng nói chung ấy của mọi người, trong khi ngược lại, không ai quyết định về cảm giác riêng tư của mình ngoài chính mình và sự hài lòng của riêng mình thôi.

B26 Ở đây, ta cần thấy rằng, không có gì được định đề hóa (*postuliert*) cả ở trong phán đoán về sở thích ngoài một **tiếng nói chung** như thể đối với sự hài lòng không qua môi giới của các khái niệm, do đó, chỉ là **khả thể** của một phán đoán thẩm mỹ **có thể** đồng thời được xem như là có giá trị cho mọi người. Bản thân phán đoán về sở thích không đặt định đề [có tính bắt buộc] (*postuliert*) đối với sự tán đồng của mọi người (bởi đó chỉ là thẩm quyền của một phán đoán logic-phổ biến, vì nó có thể trưng ra các lý do), trái lại, ở đây chỉ **đòi hỏi** (*ansinnen*) sự tán đồng của mọi người như một trường hợp của quy tắc đối với điều mà nó chờ đợi sự xác nhận, không phải từ các khái niệm, mà từ sự “gia nhập” (*Beitritt*) [vào tiếng nói chung] của mọi người khác. Cho nên, “tiếng nói chung” chỉ là một **Ý niệm (Idee)** (Ý niệm ấy dựa vào đâu là điều ta chưa bàn tới ở đây). Còn việc một người nào đó tin rằng mình đã đưa ra một phán đoán sở thích, nhưng trong thực tế có phán đoán phù hợp với Ý niệm này chẳng, là điều có thể không có gì chắc chắn, nhưng việc người ấy liên hệ với Ý niệm này khi phán đoán và do đó, phán đoán trên phải là một phán đoán sở thích, được báo hiệu qua việc người ấy dùng chữ “đẹp”. Đối với bản thân, người ấy có thể xác tín về điều này bằng ý thức đơn thuần về sự tách biệt của tất cả những gì thuộc về cái dễ chịu và cái tốt với sự hài lòng **còn sót lại** nơi chính mình; và đó cũng chính là tất cả những gì người ấy hy vọng có được sự tán đồng của mọi người: một đòi hỏi mà, dưới các điều kiện này, người ấy hẳn có thẩm quyền chính đáng, miễn là đừng quá thường khi đi

ngược các điều kiện nói trên để từ đó, đưa ra một phán đoán sai lầm về sở thích.

B27

§9

**NGHIÊN CỨU CÂU HỎI: TRONG PHÁN ĐOÁN
VỀ SỞ THÍCH, TÌNH CẢM VUI SƯỚNG ĐI TRƯỚC
HAY ĐẾN SAU SỰ PHÁN ĐOÁN VỀ ĐỐI TƯỢNG**

Giải quyết câu hỏi này là **chìa khóa** cho sự Phê phán về sở thích, và vì thế, đáng tập trung mọi sự chú ý.

- [217] Nếu xem sự vui sướng về một đối tượng được mang lại là cái **có trước**, và nếu chỉ có **tính có thể thông báo được một cách phổ biến** (*allgemeine Mitteilbarkeit*) về sự vui sướng này là tất cả những gì mà phán đoán sở thích thừa nhận nơi biểu tượng về đối tượng, thì cách làm này sẽ tự mâu thuẫn với chính mình. Vì sự vui sướng thuộc loại này ắt không gì khác hơn là tính tiện nghi đơn thuần trong cảm quan; và như thế, đo bản tính tự nhiên của nó, chỉ có thể có giá trị riêng tư, bởi nó **phụ thuộc** trực tiếp vào biểu tượng qua đó đối tượng được mang lại.

- B28 Vậy, chính năng lực có thể thông báo được một cách phổ biến của trạng thái tâm thức trong biểu tượng được cho phải là cái làm nền tảng như là điều kiện chủ quan của phán đoán về sở thích, và sự vui sướng về đối tượng là hậu quả đến sau. Thế nhưng, không có gì có thể thông báo cho nhau một cách phổ biến được ngoài **nhận thức** và **biểu tượng**, trong chừng mực biểu tượng này cũng thuộc về nhận thức. Vì chỉ trong chừng mực ấy, biểu tượng mới có tính khách quan; và chỉ qua đó mới có một **điểm quan hệ [chung]** (*Beziehungspunkt*) để cho năng lực biểu tượng của mọi người buộc phải hòa hợp nhất trí với nó. Còn nếu **cơ sở quy định** của phán đoán về tính có thể thông báo được một cách phổ biến này chỉ là đơn thuần **chủ quan**, nghĩa là, được quan niệm một cách độc lập với bất kỳ khái niệm nào về đối tượng, thì cơ sở ấy không thể là gì khác hơn là **trạng thái tâm thức có mặt khi các năng lực biểu tượng đang ở trong quan hệ với nhau**,

trong chừng mực chúng làm nhiệm vụ liên hệ một biểu tượng được cho với nhận thức nói chung.

Các năng lực nhận thức – được đưa vào sự tương tác (Spiel) bởi biểu tượng này – cũng tham gia vào một “trò chơi” tương tác tự do, bởi không có khái niệm nhất định nào giới hạn chúng vào một quy tắc nhận thức đặc thù nào cả. Do đó, trạng thái tâm thức ở trong biểu tượng này phải là **trạng thái về một xúc cảm** (Gefühl: tình cảm) trước sự tương tác tự do của các năng lực biểu tượng nơi một biểu tượng được cho để trở thành một nhận thức nói chung. Bây giờ [ta đã biết rằng] một biểu tượng – qua đó một đối tượng được mang lại – nói chung muốn từ đó trở thành nhận thức, thì phải có **trí tưởng tượng (Einbildungskraft)** để tập hợp cái đa tạp của trực quan, và phải có **giác tính (Verstand)** để mang lại tính thống nhất của khái niệm, là cái hợp nhất các biểu tượng lại. Trạng thái này [của tâm thức] về sự tương tác tự do giữa các quan năng nhận thức nơi một biểu tượng – qua đó một đối tượng được mang lại – phải thông báo được [cho mọi người khác] một cách phổ biến, bởi nhận thức – với tư cách là sự xác định về đối tượng, nhờ đó các biểu tượng được mang lại (dù cho bất kỳ chủ thể nào) phải hài hòa nhất trí với nhau – là phương cách biểu tượng duy nhất có giá trị cho tất cả mọi người.

Tính có thể thông báo được một cách **phổ biến** và **chủ quan** của phương cách biểu tượng ở trong một phán đoán về sở thích, – phải có mà **không** lấy một khái niệm nhất định nào làm điều kiện tiên quyết – không thể là gì khác hơn là **trạng thái tâm thức trong lúc tương tác tự do giữa trí tưởng tượng và giác tính** (trong chừng mực hai quan năng này tương hợp hài hòa với nhau như là điều kiện cần cho một nhận thức nói chung), vì ta ý thức rằng mỗi quan hệ chủ quan này – thích hợp cho một nhận thức nói chung – cũng phải có giá trị cho bất kỳ ai, và do đó, có thể thông báo được một cách phổ biến, giống như bất kỳ nhận thức nhất định nào đều luôn luôn dựa vào mối quan hệ này như là điều kiện chủ quan của nó.

Việc phán đoán [đánh giá] (thẩm mỹ) đơn thuần chủ quan này về đối tượng, hay về biểu tượng – thông qua đó đối tượng được mang lại – là **đi trước** sự vui sướng về đối tượng

ấy và là cơ sở của sự vui sướng này trước sự hài hòa của các quan năng nhận thức. | Tính phổ biến nói trên đây của các điều kiện chủ quan trong việc phán đoán về các đối tượng là cái duy nhất tạo nên nền tảng cho tính giá trị phổ biến-chủ quan của sự hài lòng mà ta nối kết với biểu tượng về đối tượng được ta gọi là đẹp.

B30

Khả năng có thể thông báo được [cho mọi người khác] về trạng thái tâm thức của mình, dù chỉ về phương diện các quan năng nhận thức, luôn đi kèm với một niềm vui sướng, là một sự kiện rất dễ chứng minh (một cách thường nghiệm và tâm lý học) từ thiên hướng tự nhiên muốn hợp quần trong đời sống xã hội (Geselligkeit) của con người. Nhưng điều ta đang nghiên cứu ở đây đòi hỏi một sự chứng minh còn nhiều hơn thế nữa. Trong một phán đoán sở thích, niềm vui sướng do ta cảm nhận được ta đòi hỏi nơi mọi người khác một cách **tất yếu** làm **như thế** khi ta gọi cái gì đấy là đẹp, thì tính đẹp được xem như một đặc tính của đối tượng, như bộ phận của sự quy định nội tại của nó dựa theo các khái niệm, mặc dù tính đẹp, xét cho riêng nó, mà không có quan hệ với tình cảm của chủ thể, thì vốn **không là gì cả**. Tuy nhiên, ta phải tạm gác việc khảo sát vấn đề này lại cho tới khi trả lời được câu hỏi: **có chăng và làm thế nào để những phán đoán thẩm mỹ có thể có được một cách tiên nghiệm?**

Bây giờ ta hãy tập trung vào câu hỏi thứ yếu hơn: trong một phán đoán sở thích, **bằng cách nào** ta ý thức được về một sự tương ứng hài hòa có tính chủ quan và hỗ tương lẫn nhau giữa các năng lực nhận thức? | Phải chăng bằng cách **thẩm mỹ** thông qua cảm giác và giác quan bên trong đơn thuần của ta? | Hay là một cách **trí tuệ** thông qua ý thức về hoạt động có ý hướng của ta để đưa các năng lực ấy vào sự tương tác?

Nếu giả thiết biểu tượng được mang lại – tạo cơ hội ra đời cho phán đoán sở thích – là một **khái niệm** có chức năng hợp nhất giác tính và trí tưởng tượng trong sự phán đoán đối tượng để trở thành một nhận thức về đối tượng, thì ý thức về mối quan hệ này là có **tính trí tuệ (intellektuell)** (như trong

- thuyết Niệm thức** khách quan của năng lực phán đoán mà quyền Phê phán đã bàn*). Nhưng, trong trường hợp ấy, phán đoán được đưa ra mà không có quan hệ nào với sự vui sướng và không vui sướng, do đó, không phải là phán đoán sở thích.
- B31 [219] Nhưng ở đây, phán đoán sở thích xác định đối tượng, một cách độc lập với các khái niệm, đối với sự hài lòng và thuộc tính “đẹp”. Cho nên, không có cách nào khác để sự thống nhất chủ quan của mỗi quan hệ đang bàn có thể nhận biết được ngoài cách thông qua **cảm giác (Empfindung)**. Việc khởi hoạt hay làm sinh động hóa (Belebung) cả hai quan năng (trí tưởng tượng và giác tính) hướng đến một hoạt động **bất định (unbestimmt)**** nhưng hài hòa – nhờ vào biểu tượng được mang lại – vốn thuộc về nhận thức nói chung, chính là cảm giác, mà tính có thể thông báo được một cách phổ biến của nó được định đề hóa bởi phán đoán sở thích. Tuy rằng một mối quan hệ khách quan chỉ có thể được suy tưởng, nhưng, trong chừng mực mỗi quan hệ ấy là **chủ quan** xét theo các điều kiện của nó, thì có thể **cảm nhận được** trong hậu quả tác động đối với tâm thức; và, trong trường hợp của một mối quan hệ (như mỗi quan hệ của các năng lực biểu tượng với một quan năng nhận thức nói chung) vốn không dựa vào một khái niệm nào, không có một ý thức nào khác về nó có thể có được ngoài ý thức thông qua **cảm giác về** tác động của nó trên tâm thức – một tác động nằm ở trong sự tương tác dễ dàng hơn của cả hai năng lực tâm thức (trí tưởng tượng và giác tính) đã được kích hoạt bởi sự tương hợp hài hòa qua lại giữa chúng. Một biểu tượng **cá biệt**, độc lập với việc so sánh với những biểu tượng khác, nhưng lại hài hòa với các điều kiện của tính phổ biến – **tính phổ biến** là công việc của giác tính nói chung – chính là một biểu tượng **mang** các quan năng nhận thức **vào trong** sự hài hòa cân đối mà ta luôn đòi hỏi đối với mọi nhận thức và vì thế, được ta xem là có giá trị [phổ biến] cho bất cứ ai vốn có
- B32

* Ý Kant muốn nhắc đến “**Thuyết niệm thức (Schematismus) của các Khái niệm thuần túy của giác tính**” trong quyển *Phê Phán lý tính thuần túy*, tr. B176-B187. (N.D.).

** Trong ấn bản C (ấn bản lần thứ 3, 1799), viết là: “nhất định” hay “xác định” (bestimmt). Bản B đáng tin cậy hơn nên chúng tôi dịch theo bản B. (N.D.).

đặc tính cấu tạo là phải kết hợp giác tính và giác quan khi phán đoán (nghĩa là, cho tất cả mọi người chúng ta).

Định nghĩa về cái đẹp rút ra từ phương diện thứ hai này:

“Đẹp là cái gì làm hài lòng một cách phổ biến, độc lập với khái niệm”.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

1.1.2 Phân tích phán đoán sở thích về mặt lượng (§§6-9)

Lượng của một phán đoán là xét về “lượng logic” của nó: cá biệt, đặc thù hay phổ biến.

Nhan đề của §6 gói trọn mọi nội dung của phần phân tích này:

“Cái đẹp là cái gì được hình dung như đối tượng của một sự hài lòng **phổ biến**, độc lập với mọi khái niệm”.

Ta thường biết rằng chỉ khái niệm mới có tính phổ biến (vd: khái niệm “con chó” bao hàm **mọi** con chó khả hữu), nay bảo “độc lập với khái niệm” hay “không có khái niệm” mà lại “phổ biến” thì thật khó hiểu. Do đó, Kant phải tiến hành bằng nhiều bước chứng minh:

1.1.2.1 Trước hết, sự vui sướng về cái đẹp như là một “sự hài lòng phổ biến” nghĩa là gì? Hay dễ hiểu hơn: điều kiện của nó là gì? Kant trả lời bằng cách nêu ra một sự phân biệt quan trọng: đó là khi “**không** có những điều kiện **riêng tư** như là cơ sở cho sự hài lòng”, cho nên có thể yêu cầu “**bất cứ ai** cũng có một sự hài lòng tương tự” như của riêng ta.

Điều kiện “riêng tư” (privat) cho một sự hài lòng dễ nhận biết nhất là trong trường hợp sở thích ẩm thực. Khi ta đánh giá món ăn hay thức uống theo khẩu vị của chính mình, nhận định ấy rõ ràng nằm bên trong “lĩnh vực riêng tư” của ta thôi, nghĩa là khó mà tranh cãi đúng sai. Ở đây không có chuyện “lý luận”, trái lại, chỉ có thể... “tự ăn tự ngộ” theo cách **chủ quan** của mình.

Tất nhiên, trong câu chuyện ẩm thực cũng có thể tranh cãi nhau ra trò. Chẳng hạn, các người bạn sành rượu tranh cãi xem ly rượu mạnh hay ly rượu chất vừa được rót ra có đúng là VSOP, là X.O, là “sec” hay “demi-sec” theo các tiêu chuẩn phân loại nhất định hay không để phân biệt đúng sai.

So sánh với hai trường hợp trên, có thể nói: phán đoán sở thích (thâm mỹ) là một **hình thức pha trộn, giao thoa** của cả hai! Phán đoán sở thích yêu sách một giá trị hiệu lực không chỉ đơn thuần chủ quan. Khi bảo cái gì đó không chỉ là cái dễ chịu (theo nghĩa của Kant) mà là “đẹp” thì đồng nghĩa với sự chờ đợi rằng **những người khác cũng chia sẻ** với nhận định của ta. Nhưng sự chờ đợi hay hy vọng này không thể chỉ dùng lý luận mà “cưỡng ép”, vì

như đã thấy, phán đoán sở thích không phải là một phán đoán liên hệ **trực tiếp** với các thuộc tính khách quan của đối tượng, trái lại, chỉ là... **“như thể”** mà thôi:

“Cho nên ta nói về cái đẹp **như thể (als ob)** tính đẹp là một tính chất của đối tượng và **như thể** phán đoán ấy là có tính logic (tức tạo ra một nhận thức về đối tượng bằng cái khái niệm về nó {vd: VOSP, XO, Sec, demi-sec...}), mặc dù phán đoán này chỉ có tính thẩm mỹ và đơn thuần chứa đựng một mối quan hệ giữa biểu tượng về đối tượng với chủ thể; và sở dĩ nó có chỗ giống với phán đoán logic là vì ta có thể tiên-giả định rằng nó có giá trị cho tất cả mọi người” (B18).

1.1.2.2 Nhưng, tính phổ biến của sự hài lòng với cái đẹp khác với tính phổ biến của một phán đoán nhận thức (về các thuộc tính khách quan của sự vật) ở chỗ nào?

Kant trở lại với sự phân biệt giữa cái dễ chịu và cái đẹp bằng hai thuật ngữ mới: **“sở thích của giác quan”** và **“sở thích của sự phản tư”** (B22): cái trước phán đoán về cái dễ chịu “thuần túy riêng tư” (ai có sở thích này), còn cái sau phán đoán về cái đẹp (với sự tán đồng của những người khác).

Kant biết rõ rằng việc đòi hỏi sự tán đồng của những người khác là không dễ dàng (chẳng hạn với một trào lưu hay hình thức nghệ thuật nào đó, nhất là khi nó mới lạ, khác thường). Ông viết một câu dài, hơi dây cà dây muống – theo đúng văn phong đặc sần của Kant – nhưng quan trọng:

“Bây giờ, điều có vẻ lạ lùng là: với **sở thích của giác quan**, không chỉ kinh nghiệm cho thấy rằng phán đoán của nó (về sự vui sướng hay không vui sướng đối với điều gì đó) là không có giá trị phổ biến, và ai ai cũng tự nguyện không đòi hỏi mọi người khác phải tán đồng (mặc dù trong thực tế lại thường có sự nhất trí rất phổ biến về những phán đoán này), trong khi đó, **sở thích của sự phản tư** – như kinh nghiệm cũng cho thấy – thường bị phản đối trước đòi hỏi về tính giá trị phổ biến cho phán đoán của nó (về cái đẹp), mặc dù vẫn có thể – như thực sự vẫn làm – là đưa ra các phán đoán đạt được sự nhất trí phổ biến. † Trong thực tế, sự nhất trí mà nó đòi hỏi nơi mỗi người đối với từng mỗi phán đoán sở thích của họ, đó là: những người đưa ra các phán đoán ấy không tranh cãi với nhau về **khả thể** của mọi đòi hỏi như thế mà chỉ có thể không nhất trí với nhau được về **việc áp dụng** đúng đắn quan năng này trong những trường hợp đặc thù” (B22, 23).

Ý ông muốn nói: về **nguyên tắc**, không ai phản đối “khả thể” của sự tán đồng phổ biến đối với phán đoán của sở thích phán tư, dù trong thực tế rất khó nhất trí. Trong khi đó, về **nguyên tắc**, không ai đòi hỏi sự nhất trí về sở thích của giác quan nhưng lại dễ nhất trí với nhau! Vậy, chỉ còn cách: luôn phải **nỗ lực** đạt tới sự tán thành phổ biến về cái đẹp, dù luôn bị phản đối hoặc cự tuyệt, với lòng tin rằng: những người khác sớm muộn cũng sẽ tán đồng, miễn họ có một **thái độ thẩm mỹ** đối với đối tượng và phán đoán về nó một cách không có định kiến. Đó là phương diện **lượng** đầu tiên của phán đoán thẩm mỹ: sự tán đồng **phổ biến**, khác với tính riêng tư của sở thích cảm tính.

1.1.2.3 Nhưng, mặt khác, phán đoán sở thích lại quan hệ với những đối tượng *cá biệt*. Đó là đặc điểm riêng có của nó, vì phán đoán thẩm mỹ không dựa trên **khái niệm** về một loại gồm nhiều đối tượng mà dựa trên cách thức linh hội đối tượng thông qua chủ thể. Ví dụ của Kant: “Hoa hồng **này** là đẹp!”. Sự hài lòng luôn nhắm đến một đối tượng *cá biệt* có trước mắt mình. Kinh nghiệm ấy lặp đi lặp lại khiến ta có thể nêu một phán đoán tổng kết: “[Mọi] Hoa hồng đều đẹp!”. Một cách nào đó, phán đoán tổng kết có phần thay đổi tính chất: nó không còn là một phán đoán **thuần túy** thẩm mỹ nữa, mà là một phán đoán **lôgic** có tính nhận thức về cả một loại đối tượng.

1.1.2.4 Một đặc điểm khác nữa liên quan đến vấn đề: có luận cứ nào “buộc” ta phải tán đồng một phán đoán sở thích hay không? Kant viết:

“Khi ta phán đoán về đối tượng đơn thuần **theo các khái niệm**, mọi biểu tượng về tính đẹp **đều bị mất hết**. Vì thế, **không** thể có quy tắc nào để dựa theo đó bắt người ta phải thừa nhận cái gì đó là đẹp. Một bộ quần áo, một ngôi nhà, một đóa hoa có đẹp hay không, người ta không thể **bàn nhảm** về phán đoán ấy bằng những lý do hay nguyên tắc gì cả” (B25).

Ví dụ: ta thấy ngôi nhà ấy không đẹp. Liệu một kiến trúc sư cổ thuyết phục ta về “các nguyên tắc” của nó – nào là “cô điển”, “tân-cổ điển”, thậm chí “hậu-hiện đại” – có làm ta thay đổi ý kiến? Không hẳn, vì phán đoán về vẻ đẹp của đối tượng không lệ thuộc vào những khái niệm hay nguyên tắc! Tuy nhiên, không loại trừ việc giải thích đầy tính chuyên môn ấy có thể “gợi” cho ta một cách nhìn **mới** về đối tượng, và phán đoán thẩm mỹ có thể được thay đổi **từ chính mắt** của ta.

1.1.2.5 Ta nhớ rằng phán đoán về vẻ đẹp gắn liền với sự hài lòng. Ở tiết trước, Kant đã nhắc đến **sự vui sướng** đối với cái đẹp khi bàn về việc phán

đoán thẩm mỹ không có sự quan tâm nào. Bây giờ, ông đào sâu hơn mối quan hệ giữa phán đoán ấy với sự vui sướng. Ông đặt câu hỏi:

“Trong phán đoán về sở thích, tình cảm vui sướng **đi trước** hay **đến sau** sự phán đoán về đối tượng?” (nhan đề §9; B27).

Câu hỏi này thực ra không đơn giản như mới thoát nhìn. Ta biết rằng đối với phán đoán về cái dễ chịu, cảm giác vui sướng là cơ sở quy định **chung nhất** của phán đoán. Tại sao đã biết thừa rằng sự vui sướng nơi phán đoán thẩm mỹ không “đi trước” giống như nơi phán đoán về cái dễ chịu mà Kant vẫn đặt câu hỏi về mối quan hệ giữa cảm giác vui sướng và phán đoán thẩm mỹ? Và thậm chí, còn bảo rằng việc giải quyết câu hỏi này là “**chìa khóa cho sự Phê phán về sở thích**” (B27)?

Trước hết, chữ “đi trước” (vorhergeht) dễ gây hiểu lầm. Nó không nói lên trình tự thời gian đơn giản, vì ngay trong tình cảm vui sướng nơi phán đoán sở thích – hay nơi kinh nghiệm thẩm mỹ nói chung – khó có thể bảo tình cảm vui sướng là cái “đến sau” được. Thật thế, không phải ta cứ dùng dụng khi nghe một bài hát, rồi khi “khúc tận”, ta mới buông ra câu phán đoán: “khúc hát hay thật”, và sau đó đột ngột cảm nhận một sự hài lòng. Ở đây, Kant muốn lưu ý đến khía cạnh khác, cơ bản hơn:

“Nếu xem sự vui sướng về một đối tượng được mang lại là cái có trước, và nếu chỉ có **tính có thể thông báo được một cách phổ biến** về sự vui sướng này là tất cả những gì mà phán đoán sở thích thừa nhận nơi biểu tượng về đối tượng, thì cách làm này sẽ tự mâu thuẫn với chính mình. Vì sự vui sướng thuộc loại này ắt không gì khác hơn là tính tiện nghi đơn thuần trong cảm quan”... (B27).

Câu viết khá tối tăm ấy dường như muốn nhấn mạnh đến điểm cốt yếu là phải phân biệt phán đoán về đối tượng với phán đoán sở thích, và lưu ý rằng việc phán đoán về đối tượng **chưa** phải là phán đoán sở thích. Phán đoán sở thích còn là cái gì “nhiều” hơn thế. Thật vậy, phát biểu phán đoán “X là đẹp” bao giờ cũng dựa trên cơ sở cảm nhận về một “tình cảm”. Tình cảm này vừa khác với sự vui sướng đối với cái dễ chịu, vừa khác với phán đoán nhận thức:

- Nó khác với sự vui sướng đối với cái dễ chịu ở chỗ: chủ thể không xem tình cảm này chỉ như là phán đoán **riêng tư** của mình về đối tượng. Tình cảm vui sướng với cái đẹp còn gắn liền với **nhận thức**

rằng tình cảm này là **có thể thông báo một cách phổ biến** và được những người khác cảm nhận như thế. Bản thân sự cảm nhận này cũng có cương vị như một sự phán đoán. Nói khác đi, tình cảm vui sướng và cái biết có ý thức về cảm trạng này là thiết yếu gắn liền với nhau. Sự vui sướng với cái dễ chịu là sự vui sướng **thụ động**, được cảm nhận nơi một số sự vật thông qua các giác quan mà không có sự tác động của ta. Còn sự hài lòng nơi đối tượng đẹp gắn liền với một sự **kích hoạt** các quan năng nhận thức. Sự đối lập giữa tính nhận thức **thụ động** khi hưởng thụ cái dễ chịu với tính nhận thức **chủ động** khi phán đoán về cái đẹp là hết sức hệ trọng đối với Kant.

- Hoạt động của tâm trí nơi phán đoán thẩm mỹ cũng **theo một kiểu khác** so với hoạt động nơi phán đoán nhận thức. Nơi phán đoán nhận thức, tôi không chỉ tiến gia định rằng tôi có thể thông báo phán đoán của tôi đối với những người khác mà còn có yêu sách là mọi người **nhất thiết** phải đồng ý với tôi, hay còn gọi là “tính giá trị hiệu lực phổ biến” một cách nghiêm ngặt. Ngược lại, đối với sở thích về cái dễ chịu (ví dụ: ẩm thực), ta không thể đề ra yêu sách ấy, còn đối với sở thích về cái đẹp, ta chỉ thể yêu sách sự đồng tình một cách **tương đối, giả định**.

1.1.2.6 Vậy, trở lại với câu hỏi ban đầu: tình cảm vui sướng như là tiền đề tất yếu cho một phán đoán sở thích (thẩm mỹ) tích cực (“X là đẹp”) là như thế nào? Kant có câu trả lời độc đáo, bất ngờ: tình cảm vui sướng ấy vừa không dựa trên những cảm giác của giác quan, vừa không đơn thuần dựa trên khái niệm về đối tượng. Đúng hơn, đó là khi **các năng lực nhận thức ở trong một tình trạng tương tác tự do**. Các năng lực hay quan năng nhận thức nói ở đây là **trí tưởng tượng và giác tính**. Trí tưởng tượng tổng hợp cái đa tạp của trực quan cảm tính. Giác tính xử lý chất liệu trực quan đã được trí tưởng tượng “cấu trúc hóa” sơ bộ ấy bằng cách thu gom nó vào dưới các phạm trù nhất định.

Hoạt động của ta nơi phán đoán nhận thức là hướng đến mục đích, còn trong phán đoán sở thích, các quan năng nhận thức **ở trong một trạng thái hoạt động**. Hoạt động này không dừng lại với việc thu gom, sắp xếp đối tượng vào dưới một phạm trù nhất định của giác tính. Trái lại, trí tưởng tượng và giác tính ở trong một trạng thái tương tác **hài hòa**. Trạng thái này là có thể thông báo một cách phổ biến, và vì thế, – giống như phán đoán nhận thức – **đường như** độc lập với những đặc điểm cá nhân của chủ thể:

“Tính có thể thông báo được một cách phổ biến và chủ quan của phương thức biểu tượng ở trong một phán đoán về sở thích, – phải có mà không lấy một khái niệm nhất định nào làm điều kiện tiên quyết – không thể là gì khác hơn là **trạng thái tâm thức trong lúc tương tác tự do giữa trí tưởng tượng và giác tính** (trong chừng mực hai quan năng này tương hợp hài hòa với nhau như là điều kiện cần cho một nhận thức nói chung)”... (B29).

Từ đặc điểm cơ bản ấy của sự hoạt động của các quan năng nhận thức trong thái độ thẩm mỹ, Kant rút ra kết luận cho vấn đề đã nêu ở đầu mục:

“Việc phán đoán [đánh giá] (thẩm mỹ) đơn thuần chủ quan này về đối tượng, hay về biểu tượng – thông qua đó đối tượng được mang lại – là **đi trước** sự vui sướng về đối tượng ấy và là **cơ sở** của sự vui sướng này trước sự hài hòa của các quan năng nhận thức”... (B29).

Như thế, chữ “đi trước” không hiểu theo nghĩa trình tự thời gian thường nghiệm mà theo nghĩa “**siêu nghiệm**” như là điều kiện khả thể cho phán đoán sở thích. Nói cách khác, sự vui sướng với cái đẹp **không** phải là sự vui sướng với các thuộc tính nhất định của đối tượng mà là sự vui sướng **trước** trạng thái hài hòa của năng lực nhận thức của chính ta.

Nhưng từ đâu ta biết được rằng trí tưởng tượng và giác tính là đang “ở” trong trạng thái ấy? Kant trả lời dứt khoát: không phải do suy nghĩ bằng khái niệm mà do ta **cảm nhận** được trò chơi tương tác giữa trí tưởng tượng và giác tính như là một sự “sinh động hóa” (B31) tâm thức của ta.

Câu kết luận của Kant về phương diện thứ hai, tức phương diện **lượng** này quá ngắn gọn: “**Đẹp là cái gì làm hài lòng một cách phổ biến, độc lập với khái niệm**”, nên dễ gây hiểu nhầm. Với tất cả điều đã trình bày ở trên, ta lưu ý rằng: phán đoán sở thích tuy không do khái niệm quy định, nhưng giác tính (như là quan năng của các khái niệm) cũng có phần đóng góp **tích cực** ở trong đó. Vậy, chữ: “độc lập với khái niệm” hay “không có khái niệm” cần được hiểu theo nghĩa: những quy định khái niệm không giữ vai trò quyết định hay không tạt cận được hết phán đoán thẩm mỹ.

**PHƯƠNG DIỆN THỨ BA CỦA CÁC PHÁN ĐOÁN
SỞ THÍCH XÉT VỀ MẶT TƯƠNG QUAN (RELATION)
VỚI MỤC ĐÍCH (ZWECKE) ĐƯỢC ĐƯA VÀO
XEM XÉT TRONG CÁC PHÁN ĐOÁN ẤY**

§10

**TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH (ZWECKMÄßIGKEIT)
NÓI CHUNG**

[220] Định nghĩa một **“mục đích” (Zweck)** dựa theo các quy định siêu nghiệm của nó (tức là không tiền-giả định một cái gì thường nghiệm cả, chẳng hạn như tình cảm vui sướng). ta thấy: mục đích là đối tượng của một khái niệm, trong chừng mực khái niệm này được xem như là nguyên nhân (Ursache) của đối tượng (cơ sở hiện thực cho khả thể của nó); và tính nhân quả (Kausalität) của một khái niệm đối với đối tượng của nó là **“tính hợp mục đích” (Zweckmäßigkeit) (lat: forma finalis)**. Vậy, ở đây không chỉ đơn thuần nhận thức về một đối tượng mà **bản thân đối tượng** (hình thức hay sự hiện hữu hiện thực của nó) với tư cách là kết quả tác động (Wirkung) được suy tưởng là chỉ có thể được thông qua một khái niệm về nó, là

B33 ở đó ta đang suy tưởng [hay hình dung] ra **một mục đích. Ở đây, sự hình dung ra kết quả là cơ sở quy định cho nguyên nhân của nó và đi trước nguyên nhân ấy**. Ý thức về tính nhân quả của một biểu tượng đối với trạng thái của chủ thể muốn duy trì sự tiếp tục của trạng thái ấy có thể gọi chung là sự vui sướng; còn sự không vui sướng là biểu tượng chứa đựng cơ sở cho việc đảo ngược trạng thái ấy của các biểu tượng thành cái đối lập với chúng (để ngăn cản hay xóa bỏ chúng).

Quan năng ham muốn, trong chừng mực có thể được quy định (bestimmbar) đơn thuần bởi các khái niệm, nghĩa là, phải hành động phù hợp với biểu tượng [sự hình dung] về một mục đích, ắt hẳn là **ý chí (Wille)**. Trong khi đó, sở dĩ một đối tượng, một trạng thái tâm thức hay một hành vi vẫn có thể được gọi là **“hợp mục đích” (zweckmäßig)** cho dù khả thể của nó **không** nhất thiết phải lấy biểu tượng về một mục đích làm

điều kiện tiên quyết, chính là do khả thể của nó có thể được giải thích và được hiểu **chỉ bởi ta thôi**, trong chừng mực **ta giả định (annehmen)** cơ sở của nó là một tính nhân quả tuân theo các mục đích, nghĩa là, giả định có một ý chí đã sắp đặt nó dựa theo một quy tắc đã được hình dung nào đó. Như vậy, tính hợp mục đích có thể vẫn có mà **không có mục đích [nhất định] nào cả**, trong chừng mực ta không thiết định (setzen) [xác định] các nguyên nhân của hình thức này ở trong một ý chí [có thực], trái lại, có thể đưa ra sự giải thích về khả thể của nó **chỉ để cho ta hiểu thôi** bằng cách suy nó ra từ một “ý chí”. Cho nên, không phải lúc nào cũng buộc ta phải dùng con mắt của lý trí để tìm hiểu những gì ta đang quan sát (tức xem xét tính khả thể của chúng). Chỉ ít, ta vẫn có thể quan sát thấy một tính hợp mục đích **về mặt hình thức** [forma finalis] và nhận ra nó nơi các đối tượng, tất nhiên chỉ bằng cách **phản tư** thôi, chứ không lấy một mục đích [có thực] (với tư cách là chất liệu của một sự **nexus finalis** [nối kết có tính mục đích khách quan]) làm cơ sở cho nó.

B34

§11

CƠ SỞ DUY NHẤT CỦA PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH LÀ HÌNH THỨC CỦA TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH CỦA MỘT ĐỐI TƯỢNG (HAY CỦA PHƯƠNG CÁCH BIỂU TƯỢNG VỀ NÓ)

Mọi mục đích được xem là nguyên nhân cho sự hài lòng bao giờ cũng gắn liền với một mối **quan tâm** làm cơ sở quy định cho phán đoán về đối tượng của sự vui sướng. Vì thế, phán đoán sở thích không thể lấy một **mục đích chủ quan** làm nền móng cho mình. Cũng không có sự hình dung nào về một **mục đích khách quan**, tức là, về khả thể của bản thân đối tượng dựa theo các nguyên tắc về sự nối kết có tính mục đích, do đó, không có khái niệm nào về cái tốt lại có thể quy định phán đoán sở thích được cả, bởi đây là một phán đoán thẩm mỹ chứ không phải phán đoán nhận thức; phán đoán này không liên quan gì đến khái niệm về tính chất lẫn về khả thể bên trong hay bên ngoài của đối tượng bởi nguyên nhân này hay nguyên nhân kia, mà chỉ đơn thuần là **mối quan hệ** giữa

các năng lực biểu tượng **với nhau**, trong chừng mực chúng được một biểu tượng xác định.

B35 Nay ta thấy, mỗi quan hệ này – có mặt khi một đối tượng được xác định là đẹp – gắn liền với tình cảm về sự vui sướng. | Thông qua phán đoán sở thích, sự vui sướng này đồng thời được tuyên bố là có giá trị đối với **mọi** người; do đó, cũng giống như biểu tượng về tính hoàn hảo của đối tượng và biểu tượng về cái tốt, một tính tiện nghi đi kèm theo biểu tượng **không** thể chứa đựng cơ sở quy định cho phán đoán ấy được. Như vậy, không còn gì khác hơn là **tính hợp mục đích chủ quan** ở trong biểu tượng về một đối tượng, **độc lập với mọi mục đích (khách quan lẫn chủ quan)**, nói khác đi, chỉ **hình thức đơn thuần về tính hợp mục đích** ở trong biểu tượng, qua đó một đối tượng được mang lại cho ta, trong chừng mực ta ý thức về nó như về cái duy nhất có thể tạo nên sự hài lòng – độc lập với mọi khái niệm mà lại có thể thông báo được một cách phổ biến –, mới là cái tạo nên cơ sở quy định cho phán đoán sở thích.

§12

PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH DỰA TRÊN CÁC CƠ SỞ TIỀN NGHIỆM

Xác định một cách **tiền nghiệm (a priori)** sự nối kết giữa tình cảm vui sướng hay không vui sướng như là kết quả với một biểu tượng nào đó (cảm giác hay khái niệm) như là nguyên nhân của nó, là điều tuyệt đối không thể làm được, bởi đó hẳn là một quan hệ nhân quả (giữa những đối tượng của kinh nghiệm) bao giờ cũng chỉ có thể nhận thức được một cách
B36 [222] hậu nghiệm (a posteriori) với sự trợ giúp của kinh nghiệm thôi. Đúng là trong quyển *Phê phán lý tính thực hành*, ta đã thực sự xuất phát từ các khái niệm luân lý phổ biến để rút ra một cách tiền nghiệm tình cảm **tôn kính (Achtung)** (như là một biến thái đặc thù và riêng biệt của tình cảm [vui sướng] này, một tình cảm không hoàn toàn trùng hợp với sự vui sướng lẫn không vui sướng mà ta nhận được từ những đối tượng thường nghiệm). Nhưng ở đó, ta đã có thể vượt qua các ranh giới của

kinh nghiệm và cầu viện đến một tính nhân quả dựa trên một tính chất siêu-cảm tính của chủ thể, đó là Tự do. Song, thật ra ngay ở đó, ta cũng đã không thực sự rút tình cảm này ra từ ý niệm về luân lý như là nguyên nhân, trái lại, từ ý niệm luân lý chỉ đơn thuần rút ra sự quy định của ý chí. Nhưng trạng thái tâm thức có mặt trong sự quy định ý chí bất kể bằng phương cách nào tự nó đã là một tình cảm vui sướng và đồng nhất với tình cảm ấy, nên không thoát thai từ đó như một kết quả. | Một kết quả như thế chỉ có thể được giả định khi khái niệm về luân lý – như khái niệm về cái Thiện – **đi trước** sự quy định ý chí thông qua quy luật, bởi trong trường hợp đó, quả là hoài công khi muốn rút ra sự vui sướng – gắn liền với khái niệm – từ khái niệm này với tư cách là khái niệm của một nhận thức đơn thuần.

Tình hình cũng tương tự như thế đối với sự vui sướng trong phán đoán thẩm mỹ, chỉ có điều ở đây, sự vui sướng chỉ đơn thuần có tính tĩnh quan, chiêm nghiệm (kontemplativ) và không nhắm đến một sự quan tâm nào nơi đối tượng, trong khi ngược lại, ở phán đoán luân lý, có sự quan tâm về mặt **thực hành** [luân lý]. Ý thức về tính hợp mục đích đơn thuần hình thức ở trong sự tương tác qua lại của các năng lực nhận thức của chủ thể nơi một biểu tượng, qua đó một đối tượng được mang lại, là **bản thân** sự vui sướng, bởi lẽ ý thức ấy chứa đựng cơ sở quy định cho hoạt động của chủ thể đối với việc kích hoạt các năng lực nhận thức của chủ thể, và như thế, chứa đựng một tính nhân quả nội tại (có tính hợp mục đích) đối với nhận thức nói chung, nhưng không bị giới hạn ở một nhận thức nhất định nào cả, nghĩa là, chứa đựng một hình thức đơn thuần về tính hợp mục đích chủ quan của một biểu tượng ở trong một phán đoán thẩm mỹ. Sự vui sướng này cũng không hề có tính **thực hành**, dù đó là sự vui sướng về tính tiện nghi do nguyên nhân sinh lý (pathologisch) lẫn của cái Thiện được hình dung do nguyên nhân trí tuệ (intellektuell). Nhưng, sự vui sướng này vẫn bao hàm một tính nhân quả, đó là **việc duy trì** sự tiếp tục trạng thái của bản thân biểu tượng và sự tham dự tích cực của các năng lực nhận thức mà không có một ý đồ nào khác. Chúng ta kéo dài sự lưu trú khi chiêm ngưỡng cái đẹp, vì sự chiêm ngưỡng này tự gia cường và tái tạo chính mình, cũng tương tự (chỉ tương tự thôi chứ không phải là một) như khi

một sự kích thích (Reiz) kêu gọi sự chú ý liên tục trong sự hình dung về đối tượng, và trong suốt thời gian ấy, tâm thức ở trong trạng thái bị động (passiv).

[223]

§13

PHÁN ĐOÁN-SỞ THÍCH THUẦN TÚY LÀ ĐỘC LẬP VỚI SỰ KÍCH THÍCH VÀ RUNG ĐỘNG

B38 Mọi sự quan tâm đều làm hỏng phán đoán sở thích và tước mất đi tính vô tư của nó. | Nhất là khi thay vì lấy tính hợp mục đích đặt trước tình cảm vui sướng như trong trường hợp sự quan tâm của lý tính thì lại đặt tính hợp mục đích lên trên cơ sở của tình cảm vui sướng giống như vẫn thường xảy ra trong các phán đoán thẩm mỹ về những gì mang lại thích khoái hay đau đớn. Do đó, những phán đoán bị tác động như thế hoặc tuyệt đối không thể đòi hỏi một sự hài lòng có giá trị phổ biến được, hoặc chỉ có thể hạ thấp đòi hỏi ấy xuống tương ứng với mức độ mà các cảm giác thuộc loại nói trên có mặt trong số các cơ sở quy định của sở thích. Vậy có thể nói, sở thích còn cần đến yếu tố bổ sung của sự kích thích (Reize) và rung động (Rührung) cho sự hài lòng của nó, chứ chưa nói đến việc biến chúng thành thước đo (Maßstabe) cho sự tán thưởng của mình, là chưa thoát khỏi tính dã man mông muội*.

Thật thế, những sự kích thích không chỉ rất thường được nhập chung vào với tính đẹp (trong khi tính đẹp lẽ ra chỉ liên quan đơn thuần đến hình thức) như là phần đóng góp cho sự hài lòng mang tính thẩm mỹ nói chung, mà thậm chí tự thân chúng còn được xem là những cái đẹp, nghĩa là, đã biến **chất**

* Ý tham khảo từ: J. J. Winckelmann, *Geschichte der Kunst des Alterthums/Lịch sử nghệ thuật cổ đại*, Dresden, 1764, tr. 143: Nguyên nhân của các sai lầm về sở thích là ở trong các niềm khoái lạc của ta. [...] đó là những khoái lạc được kích động ngay từ cái nhìn đầu tiên đối với tuyệt đại đa số con người; và cảm năng đã bị tràn ngập khi giác tính muốn tìm cách thưởng thức cái đẹp: trong trường hợp ấy, cái chiếm lĩnh ta không phải là tính đẹp mà là sự khoái lạc [...]. Xem thêm *Toàn tập Kant*, bản Viện Hàn Lâm (Akademie-Ausgabe, Berlin 1900) [từ đây viết tắt là AA], tập XV, tr. 280, 352, 369, 838 và tập XXV, trang 284). (Dẫn theo bản *Meiner*). (N.D).

liệu của sự hài lòng thành **hình thức**. | Đây là một sự ngộ nhận, và, cũng như nhiều sự ngộ nhận khác bao giờ cũng có một yếu tố sự thật nào đó làm nền tảng, nó có thể được khắc phục bằng một sự xác định thật cẩn thận về các khái niệm này.

Một phán đoán sở thích không bị ảnh hưởng bởi sự kích thích lẫn sự rung động (dù hai cái này vẫn có thể được kết hợp với sự hài lòng trước cái đẹp), và vì thế, cơ sở quy định của nó chỉ đơn thuần là tính hợp mục đích của hình thức [forma finalis] chính là một **phán đoán sở thích thuần túy (reines Geschmacksurteil)**.

B39

§ 14

CÁC VÍ DỤ ĐỂ GIẢI THÍCH

Những phán đoán thẩm mỹ, – cũng như những phán đoán lý thuyết (lôgic) – có thể được chia làm hai loại: **thường nghiệm và thuần túy**. Thường nghiệm là những phán đoán nói lên tính tiện nghi hay không tiện nghi, còn thuần túy là những phán đoán nói lên tính đẹp đối với một đối tượng hay đối với phương cách hình dung về đối tượng ấy. | Loại trước là những phán đoán của giác quan (những phán đoán thẩm mỹ **chất thể**); và chỉ có loại sau mới thực sự là những phán đoán sở thích (những phán đoán thẩm mỹ **hình thức** [hay **mô thức**]).

[224] Như thế, một phán đoán sở thích chỉ là **thuần túy** khi cơ sở quy định của nó không bị pha trộn với bất kỳ sự hài lòng đơn thuần thường nghiệm nào cả. Sự pha trộn này luôn xảy ra, khi sự kích thích hay rung động có phần tham gia vào việc hình thành phán đoán để bảo một cái gì đó là “đẹp”.

Nhưng vẫn có một số ý kiến ngược lại, muốn làm cho ta tin rằng sự kích thích không chỉ là một bộ phận cấu thành thiết yếu của tính đẹp mà thậm chí tự riêng nó đã đủ để được gọi là đẹp. Một màu sắc đơn thuần, chẳng hạn màu xanh của một bãi cỏ, một tiếng nhạc đơn thuần (khác với âm thanh và tiếng ồn) chẳng hạn của một vĩ cầm được nhiều người xem tự nó là đẹp,

B40 mặc dù cả hai chỉ đơn thuần là chất liệu của các biểu tượng, nghĩa là có vẻ chỉ lấy cảm giác làm cơ sở và vì thế lẽ ra chỉ đáng gọi là dễ chịu thôi. Nhưng ta cũng đồng thời nhận thấy rằng các cảm giác về màu sắc cũng như về tiếng nhạc chỉ được xem là đẹp một cách chính đáng trong chừng mực cả hai là **thuần túy**. | Đây là một tính quy định vốn đã liên quan đến **hình thức** của chúng, và cũng là tính quy định duy nhất nhờ đó các biểu tượng này chắc chắn có thể được thông báo một cách **phổ biến**. | Bởi vì không thể nào giả định được rằng **chất lượng** của bản thân các cảm giác là nhất trí ở trong mọi chủ thể, cũng như khó báo đảm được rằng sự dễ chịu của một màu sắc hay của thanh âm của một nhạc cụ được ta ưu ái hơn so với cái khác lại cũng chiếm được sự ưu ái như thế trong phán đoán của những người khác.

Nếu ta giả định cùng với Euler rằng*, màu sắc là những nhịp đập (pulsus) nối tiếp nhau liên tục của “ê-te”, cũng như thanh âm là của không khí bị chấn động, và điều quan trọng nhất là: tâm thức không chỉ tri giác bằng giác quan về tác động của chúng khi chúng kích hoạt các giác quan này mà còn thông qua **sự phản tư**, tri giác cả sự tương tác đều đặn, hợp quy tắc của các ấn tượng (do đó, cả **hình thức** trong đó các biểu tượng khác nhau được nối kết lại [thành một nhất thể]) – và đây cũng là điều tôi không có chút nghi ngờ gì –, và như thế, hóa ra màu sắc và thanh âm không phải là các cảm giác đơn thuần, trái lại, đã là sự quy định **hình thức** cho sự thống nhất của một cái đa tạp gồm những cảm giác, và, trong trường hợp ấy, tự chúng cũng có thể được xếp vào hàng ngũ những cái đẹp.

Nhưng, **tính thuần túy** trong một phương cách cảm giác đơn giản có nghĩa là tính đồng dạng về hình thức (Gleichförmigkeit) của nó không bị phá rối và cắt đứt bởi bất kỳ một

* Leonhard Euler: trong “Các lá thư gửi một công chúa Đức về những đối tượng khác nhau trong vật lý học và triết học”, Leibzig 1769. (In lại: Braunschweig 1986, phần 2, tr. 232). Kant tán thành học thuyết về màu sắc và âm thanh của Euler, chống lại quan niệm của Descartes và của Newton. (Descartes cho rằng ánh sáng gồm một số lượng những hạt nhỏ, cứng, nằm sát bên nhau, còn Newton giải thích cái thấy của con người bằng cách giả định rằng có những tia sáng toát ra từ những vật thể phát sáng) (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

- B41 cảm giác thuộc loại xa lạ nào khác. | **Tính thuần túy này chỉ đơn thuần thuộc về hình thức mà thôi**, bởi ta có thể **trừu tượng hóa [lược bỏ] mặt chất (Qualität)** của phương cách cảm giác ấy (tức màu sắc hay thanh âm nào, nếu có, do nó hình dung ra). Cho nên, mọi màu sắc đơn giản, trong chừng [225] mực chúng là thuần túy, thì được xem là đẹp, còn những màu sắc pha trộn thì không có được ưu điểm này, chính bởi vì chúng không đơn giản (einfach) nên ta không có thước đo để đánh giá rằng nên gọi chúng là thuần túy hay không thuần túy.

Còn đối với ý kiến cho rằng tính đẹp – được quy vào cho đối tượng chỉ do **hình thức** của nó thôi – có thể được tăng thêm lên nhờ sự hấp dẫn (Reiz), thì đây quả là một nhầm lẫn chung, rất có hại đối với sở thích chân chính, đích thực và không bị bại hoại. | Đúng là bên cạnh tính đẹp có thể bổ sung thêm các [kích thích] hấp dẫn để làm cho tâm thức, ngoài sự hài lòng khô khan, thích thú hơn trong việc hình dung về đối tượng, và qua đó, phục vụ cho việc tôn vinh sở thích và sự đào luyện của nó, nhất là khi sở thích còn thô lậu và chưa được rèn luyện thành thạo. Nhưng, chúng sẽ thực sự làm hỏng phán đoán sở thích khi chúng lôi cuốn sự chú ý vào bản thân chúng như là các cơ sở để phán đoán về tính đẹp. Vậy, không thể bảo chúng đóng góp gì vào tính đẹp ngoài trường hợp sở thích còn quá yếu ớt và thiếu rèn luyện, còn thật ra, là những dị vật, chúng chỉ được dung nạp với điều kiện không làm rối **hình thức** đẹp nói trên.

- B42 Trong hội họa, điêu khắc, và nói chung trong mọi bộ môn nghệ thuật tạo hình như nghệ thuật kiến trúc, nghệ thuật vườn cảnh, trong chừng mực chúng là những ngành mỹ thuật*, thì **việc thiết kế (Zeichnung/[design]) là cái cốt yếu (das Wesentliche)**. | Trong đó, không phải cái gây nên thích thú trong cảm giác mà chỉ đơn thuần cái gì làm hài lòng thông qua **hình thức** của nó mới tạo nên **nền móng cơ bản cho mọi tổ chất (Grund aller Anlage)** của sở thích. Những màu sắc tô điểm cho bản phác thảo là thuộc về sự hấp dẫn, kích thích; và

* Xem mục §51: “**Phân loại các ngành mỹ thuật**”, B204 nhất là B209 và tiếp. (N.D.).

tuy rằng chúng có thể, bằng cách riêng của mình, làm sinh động đối tượng cho cảm giác nhưng không thể làm cho đối tượng đáng xem và đẹp. | Đúng hơn, chính những đòi hỏi của **hình thức** đẹp luôn hạn chế ngặt nghèo phạm vi hoạt động của chúng, và ngay cả ở đâu sự kích thích, hấp dẫn được dung nạp thì cũng chỉ có **hình thức** này mới là cái dành cho chúng một vị trí danh dự.

Mọi hình thức của những đối tượng của giác quan (của giác quan bên ngoài và, một cách gián tiếp, của cả giác quan bên trong) đều hoặc là **hình thể (Gestalt)** hoặc là “trò” [**chơi (Spiel)**]. | Trong trường hợp sau, thì hoặc là trò chơi của các hình thể (trong không gian: trò nhại (Mimik) hay múa) hoặc trò chơi đơn thuần của các cảm giác (trong thời gian). Sự kích thích, hấp dẫn của màu sắc hay các thanh âm dễ chịu của nhạc cụ có thể được bổ sung vào, nhưng **chính thiết kế (Zeichnung/[Design]) đối với màu sắc, và kết cấu (Komposition) đối với thanh âm mới là cái tạo nên đối tượng đích thực của phán đoán sở thích thuần túy**. | Còn bảo rằng tính thuần túy của màu sắc và thanh âm hay của sự đa dạng và đối nghịch của chúng dường như có góp phần vào tính đẹp thì điều này hoàn toàn **không** có nghĩa rằng bởi chúng là dễ chịu nên hầu như mang lại một sự bổ sung **cùng một loại (gleichartig)** cho sự hài lòng ở nơi **hình thức**. Trái lại, ý nghĩa thực sự đúng ra chỉ là: chúng làm cho **hình thức** có thể được trực quan một cách rõ ràng hơn, chính xác hơn và đầy đủ hơn; ngoài ra, làm cho sự hình dung được sinh động lên nhờ sự kích thích, hấp dẫn của chúng, khi chúng đánh thức và duy trì sự chú ý đến bản thân đối tượng.

Ngay cả đối với môn được gọi là nghệ thuật trang hoàng (Zieraten), tức cái gì chỉ là sự thêm thắt bên ngoài chứ không thuộc về bộ phận cấu thành bên trong đối với biểu tượng toàn bộ về đối tượng, nhằm tăng thêm sự hài lòng của sở thích thì khi làm như vậy cũng chỉ nhờ đến **hình thức** của nó, chẳng hạn như khung của bức tranh, y trang cho bức tượng hay các dây hành lang bằng cột của một tòa nhà tráng lệ. Nhưng, nếu bản thân sự trang hoàng không có sự kết cấu trong một **hình thức** đẹp, – chẳng hạn như cái khung mạ vàng chỉ nhằm tranh thủ sự tán thưởng cho bức tranh qua vẻ hấp dẫn của nó – thì

bấy giờ chỉ được gọi là đồ trang sức (Schmuck) và làm hỏng vẻ đẹp đích thực.

Còn sự rung động (Rührung), – một cảm giác nơi đó sự dễ chịu được tạo ra chỉ nhờ vào việc kìm hãm nhất thời để rồi tiếp theo đó là sự tuôn trào mạnh mẽ hơn của sức sống – thì hoàn toàn không dính líu gì đến vẻ đẹp cả. Tính cao cả (Erhabenheit) (gắn liền với tình cảm rung động) đòi hỏi một thước đo [hay tiêu chuẩn] phán đoán khác với tiêu chuẩn làm cơ sở cho sở thích. | Và vì vậy, một phán đoán sở thích thuần túy tuyệt nhiên không lấy sự kích thích, hấp dẫn lẫn sự rung động, hay nói ngắn, không lấy một cảm giác nào như là **chất liệu** của phán đoán thẩm mỹ, làm cơ sở quy định cho mình.

B44

§15

PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH LÀ HOÀN TOÀN ĐỘC LẬP VỚI KHÁI NIỆM VỀ TÍNH HOÀN HẢO

Tính hợp mục đích **khách quan** chỉ có thể được nhận thức thông qua mối quan hệ của cái đa tạp với một mục đích nhất định, do đó, chỉ thông qua một khái niệm. Chỉ riêng từ điều này đã cho thấy, cái đẹp – mà sự phán đoán về nó dựa trên cơ sở một tính hợp mục đích đơn thuần **hình thức**, tức một tính hợp mục đích **không có** mục đích – là hoàn toàn độc lập với biểu tượng về cái tốt, bởi cái tốt là một tính hợp mục đích khách quan, nghĩa là, lấy mối quan hệ của đối tượng với một mục đích nhất định làm tiền đề.

Tính hợp mục đích khách quan **bên ngoài** là **tính hữu ích**, còn tính hợp mục đích khách quan **bên trong** là **tính hoàn hảo (Vollkommenheit)** của đối tượng. Qua hai mục trên đây, ta đã thấy quá rõ ràng, sự hài lòng đối với một đối tượng – mà vì thế ta gọi nó là đẹp – không thể dựa trên sự hình dung về tính hữu ích của nó, bởi trong trường hợp ấy, ắt không phải là một sự hài lòng **trực tiếp** về đối tượng, trong khi đây là điều kiện cốt yếu của phán đoán về cái đẹp. Thế nhưng, một tính hợp mục đích khách quan bên trong, tức tính hoàn hảo lại có vẻ gần gũi hơn với thuộc tính “đẹp”, nên được cả các triết gia

[227]

B45 có tên tuổi xem là đồng nhất với tính đẹp, tuy có thêm câu bổ sung rằng đó là khi “tính hoàn hảo được suy tưởng một cách mù mờ, hỗn độn”*. Do đó, điều có tầm quan trọng bậc nhất trong một công cuộc “Phê phán về sở thích” (Kritik des Geschmacks) là phải quyết định xem phải chăng tính đẹp có thực sự hòa tan trong khái niệm về tính hoàn hảo hay không**.

Để phán đoán về tính hợp mục đích khách quan, bao giờ ta cũng cần khái niệm về một mục đích và (nếu tính hợp mục đích ấy không phải là bên ngoài [tính hữu ích] mà phải là một tính hợp mục đích bên trong) ta cần khái niệm về một mục đích bên trong, chứa đựng cơ sở [hay nguyên nhân] cho khả thể bên trong của đối tượng. Bây giờ, một mục đích, nói chung, là ở chỗ khái niệm của nó có thể được xem như là cơ sở cho khả thể của bản thân đối tượng. | Cho nên, để hình dung một tính hợp mục đích khách quan trong một sự vật, đầu tiên ta phải có một khái niệm về sự vật ấy **phải là sự vật như thể nào** trước đã. | Sự trùng hợp của cái đa tạp trong sự vật ấy với khái niệm này (khái niệm là cái cung cấp quy tắc cho sự tổng hợp về sự vật) là **tính hoàn hảo về chất** của sự vật. Phải phân biệt hoàn toàn tính hoàn hảo về chất này với tính hoàn hảo về **lượng**, là cái nói lên **tính đầy đủ** của sự vật gì đó theo loại (Art) của nó và là một khái niệm đơn thuần về **lượng** (của tính toàn thể). | Trong trường hợp của tính hoàn hảo về lượng, câu hỏi sự vật phải là sự vật như thể nào đã được suy tưởng một cách xác định và ở đây ta chỉ hỏi liệu sự vật ấy có hội đủ tất cả mọi điều đòi hỏi để trở thành một sự vật như thể hay không mà thôi. Còn **cái hình thức (das Formale)** trong biểu tượng về một sự vật, tức là sự trùng hợp của cái đa tạp của nó với cái

B46 “một” [sự vật] nào đó (không xác định “cái một” ấy phải như thể nào) thì, tự thân nó, không hề cho phép ta có được nhận thức nào về tính hợp mục đích khách quan cả. | Vì lẽ “cái một”

* “Các triết gia có tên tuổi”: Âm chỉ Alexander Gottlieb Baumgarten, cha đẻ của môn Mỹ học, trong tác phẩm *Metaphysica (Siêu hình học)*, 1757. “Mù mờ, hỗn độn”: xem Chú giải dẫn nhập I.1.3.4. (N.D).

** Về nguồn gốc của khái niệm “**Phê phán**” trong lý luận mỹ học: xem Henry Home, Lord Kames, *Các nguyên lý của sự Phê phán (Grundsätze der Kritik)*, bản dịch tiếng Đức của J. N. Meinhard, 3 tập, Leibzig 1763-66. (Xem thêm AA IX 15; XVI 27 và XXIV 506). (Dẫn theo bản *Meiner*). (N.D).

nào đó – với tư cách là **mục đích** (mà sự vật phải là) – đã được trừu tượng hóa đi, nên không còn gì sót lại ngoài tính hợp mục đích **chủ quan** của những biểu tượng ở trong tâm thức của chủ thể đang trực quan. | Điều này mang lại một tính hợp mục đích nào đó của **trạng thái biểu tượng** trong chủ thể, trong đó chủ thể cảm thấy thoải mái trong việc lĩnh hội một **hình thức** được mang lại ở trong trí tưởng tượng, chứ không phải tính hoàn hảo của một đối tượng nào cả, [bởi] đối tượng này không hề được suy tưởng ở đây bằng khái niệm về một mục đích. Chẳng hạn, tôi gặp một bãi cỏ ở trong rừng có cây cối bao bọc chung quanh thành một vòng tròn và khi ấy tôi không hình dung cho mình một mục đích nào cả, ví dụ không nghĩ rằng bãi cỏ này nên dùng để tổ chức các cuộc khiêu vũ ở nông thôn, thì hoàn toàn không có chút khái niệm nào về tính hoàn hảo được mang lại thông qua **hình thức đơn thuần** [của bãi cỏ]. Còn hình dung một tính hợp mục đích **khách quan** mà lại không có một mục đích, nghĩa là, chỉ hình dung hình thức đơn thuần về một tính hoàn hảo (không có mọi chất liệu và khái niệm về đối tượng để tính hoàn hảo trùng hợp, cho dù đó chỉ là một ý tưởng về một tính hợp quy luật nói chung) là một mâu thuẫn thực sự.

Còn ở đây phán đoán sở thích là một phán đoán thẩm mỹ, tức phán đoán dựa trên các cơ sở chủ quan. | Không có khái niệm nào có thể là cơ sở quy định cho nó được, do đó, cũng không có khái niệm về một mục đích nhất định. Vậy tính đẹp như là một tính hợp mục đích chủ quan-hình thức, không hề suy tưởng về một tính hoàn hảo nào của đối tượng cả, tính hoàn hảo mạo xưng là tính hợp mục đích hình thức mà thực ra là khách quan. | Và quan niệm cho rằng sự khác biệt giữa khái niệm về cái đẹp và về cái tốt chỉ là sự khác biệt về hình thức lôgic, tức khái niệm trước là một khái niệm mù mờ, khái niệm sau là một khái niệm minh bạch về tính hoàn hảo, còn về nội dung và nguồn gốc là đồng nhất với nhau, rõ ràng là vô hiệu. | Bởi vì trong trường hợp ấy, không còn có sự khác biệt **đặc trưng** nào giữa chúng nữa và một phán đoán sở thích sẽ không khác gì một phán đoán nhận thức khi đó là một phán đoán để bảo rằng điều gì đó là tốt: chẳng hạn, một người bình thường khi cho rằng sự lừa bịp là xấu, thì phán đoán của người ấy là

- mù mờ, còn của bậc triết gia là minh bạch, mặc dù cả hai đều cùng dựa trên các nguyên tắc lý tính giống nhau. Nhưng tôi đã vạch rõ rằng một phán đoán thẩm mỹ là **duy nhất độc đáo** trong loại của nó và tuyệt nhiên không mang lại một nhận thức nào về đối tượng cả (kể cả một nhận thức còn mù mờ). | Nhận thức chỉ có thể có được thông qua một phán đoán lôgic mà thôi. | Ngược lại, phán đoán thẩm mỹ chỉ liên hệ biểu tượng – qua đó một đối tượng được mang lại – với chủ thể và không cho ta biết gì về **tính chất** của đối tượng, mà chỉ có **hình thức hợp mục đích** trong sự quy định của các năng lực biểu tượng khi chúng tham gia vào việc tìm hiểu đối tượng. Sở dĩ phán đoán được gọi là thẩm mỹ, vì cơ sở quy định của nó không phải là khái niệm mà là tình cảm (của giác quan bên trong) về tính hài hòa trong sự tương tác giữa các năng lực của tâm thức,
- B48 trong chừng mực tính hài hòa này chỉ có thể được cảm nhận mà thôi. Ngược lại, nếu người ta muốn gọi các khái niệm mù mờ – và phán đoán khách quan làm cơ sở cho chúng – là có tính thẩm mỹ, thì ắt người ta phải có một giác tính có thể phán đoán một cách cảm tính, hay một giác quan lại có thể hình dung các đối tượng của mình bằng các khái niệm, rõ ràng hai điều ấy là mâu thuẫn với nhau. Quan năng của những khái niệm – dù mù mờ hay minh bạch – là giác tính; và cho dù giác tính cũng thuộc về phán đoán sở thích, với tư cách là phán đoán thẩm mỹ (như đối với mọi phán đoán khác)*, thì nó vẫn
- [229] **không** thuộc về phán đoán sở thích với tư cách là quan năng nhận thức về một đối tượng mà như là quan năng để quy định phán đoán này và biểu tượng của nó (không có khái niệm) dựa theo mối quan hệ của nó với chủ thể và với tình cảm bên trong của chủ thể, và làm như thế trong chừng mực phán đoán này là có thể có được dựa theo một quy tắc phổ biến.

* Theo Kant, giác tính theo nghĩa rộng là “**quan năng để phán đoán**”, còn cảm năng thì chỉ lĩnh hội (thụ nhận) chứ không phán đoán gì cả. Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, tr. B94 và tiếp. (N.D).

§16

**PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH, QUA ĐÓ MỘT ĐỐI
TƯỢNG ĐƯỢC GỌI LÀ ĐẸP MÀ LẠI PHỤC TÙNG
ĐIỀU KIỆN CỦA MỘT KHÁI NIỆM NHẤT ĐỊNH, LÀ
PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH KHÔNG THUẦN TÚY**

Có hai loại vẻ đẹp: **vẻ đẹp tự do** (latinh: *pulchritudo vaga*) và **vẻ đẹp đơn thuần phụ thuộc** (*pulchritudo adhaerens*). Vẻ đẹp trước không lấy khái niệm về đối tượng phải như thế nào làm tiền đề; vẻ đẹp sau lấy khái niệm ấy và tính hoàn hảo của đối tượng tương ứng với khái niệm ấy làm điều kiện tiên quyết. Loại trước gọi là những vẻ đẹp tự tồn cho mình của sự vật này hay sự vật kia; loại sau – gắn liền với một khái niệm (vẻ đẹp có điều kiện) – dành cho những đối tượng phục tùng khái niệm về một mục đích nhất định.

B49

Hoa là những vẻ đẹp **tự do** của Tự nhiên. Một đoá hoa phải như thế nào thì ngoài nhà thực vật học ra, khó có ai biết được, và ngay cả nhà thực vật học, dù biết rõ về cơ quan sinh dục của cây cối, nhưng khi muốn đưa ra phán đoán về nó bằng sở thích, cũng sẽ chẳng quan tâm gì đến mục đích tự nhiên này. Do đó, chẳng có tính hoàn hảo về một loài nào đó, chẳng có tính hợp mục đích bên trong nào – để sự nối kết cái đa tạp liên hệ – làm cơ sở cho phán đoán này cả. Nhiều loài chim (chim vẹt, chim sâu, chim phong điều...), nhiều loài thủy tộc có vẻ đều là những vẻ đẹp tự tồn “cho mình”, không thuộc về loại đối tượng bị quy định theo khái niệm về mục đích, mà là tự do và đẹp tự mình. Cũng thế, những bức họa à la grecque [theo kiểu Hy Lạp], hoa văn ở các khung ảnh hay trên giấy dán tường v.v... tự chúng không có ý nghĩa gì cả; chúng không hình dung điều gì, – không đối tượng nào phục tùng một khái niệm nhất định – và là những vẻ đẹp tự do. Có thể kể vào đây các màn ứng tác (không có chủ đề) trong âm nhạc, thậm chí toàn bộ loại âm nhạc không lời.

B50

Trong việc phán đoán về một vẻ đẹp tự do (về hình thức đơn thuần), phán đoán sở thích là thuần túy. Ở đây, không có khái niệm về bất kỳ mục đích nào được tiên-giả định cả để cho cái đa tạp phải phục vụ cho đối tượng được cho và khiến đối

- [230] tượng phải hình dung ra cái đa tạp ấy, nghĩa là không có những điều chi có thể làm hạn chế sự tự do của trí tưởng tượng là quan năng hầu như luôn tham gia vào việc quan sát hình thể [bên ngoài] của sự vật.

Chỉ riêng có vẻ đẹp của con người (gồm cả đàn ông, đàn bà và trẻ em), vẻ đẹp của một con ngựa, của một tòa nhà (giáo đường, cung điện, công xưởng hay nhà nghỉ...) là tiền-giá định một khái niệm về mục đích xác định sự vật phải như thế nào, và do đó, có một khái niệm về tính hoàn hảo của sự vật, cho nên đều chi là vẻ đẹp **phụ thuộc**. Cũng như sự nổi kết của cái dễ chịu (của cảm giác) với vẻ đẹp – vẻ đẹp thực ra chỉ liên quan đến hình thức –, gây trở ngại cho tính thuần túy của phán đoán sở thích, thì ở đây, sự nổi kết của cái tốt (tức dễ cho cái đa tạp là “tốt” đối với bản thân sự vật dựa theo mục đích của nó) làm hỏng tính thuần túy của nó.

- Nhiều điều có thể được đưa thêm vào cho một tòa nhà để chúng trực tiếp làm thích mắt ta, nếu tòa nhà ấy không buộc phải là một ngôi giáo đường [đúng theo mục đích đã hoạch định trong khái niệm]. | Một hình dáng có thể được làm cho đẹp hơn lên bằng mọi cách trang điểm và bằng những đường nét nhẹ nhàng nhưng đều đặn như người Tân Tây Lan vẫn làm với nghệ thuật xăm mình của họ, nếu hình dáng ấy không buộc phải là của một con người; và con người này cũng có thể có vẻ mặt dịu dàng đáng yêu hơn với các nhiều đường nét tinh tế hơn nếu người ấy không nhất thiết phải là một người đàn ông hay thậm chí một chiến binh với khuôn mặt phải lộ vẻ thiện chiến. Như thế, sự hài lòng đối với cái đa tạp trong một sự vật có quan hệ với mục đích bên trong quy định khả thể của nó là sự hài lòng đặt cơ sở trên một khái niệm, trong khi đó, sự hài lòng trước vẻ đẹp lại là một sự hài lòng không tiền-giá định một khái niệm nào cả, mà trực tiếp gắn liền với biểu tượng, qua đó đối tượng được mang lại (chứ không phải qua đó được suy tưởng). Bây giờ, nếu phán đoán sở thích đối với sự hài lòng thuộc loại sau bị buộc phải phụ thuộc vào một mục đích được đặt ra trong sự hài lòng thuộc loại trước như một phán đoán của lý tính, và qua đó, bị hạn chế, thì nó không còn là một phán đoán sở thích **tự do và thuần túy** nữa.
- B51

Đúng là, qua việc nối kết này giữa sự hài lòng thẩm mỹ và sự hài lòng trí tuệ, sở thích có thu được mỗi lợi. | Đó là, nó trở thành cố định hóa, và, tuy không có tính phổ biến, nó tạo khả thể cho việc đề ra được **những quy tắc (Regel)** cho nó đối với một số đối tượng có tính mục đích nhất định. Nhưng, trong trường hợp này, những quy tắc này không phải là những quy tắc của sở thích, mà chỉ đơn thuần là những quy tắc cho việc thiết lập sự thỏa thuận (Vereinbarung) giữa sở thích với lý tính, tức là giữa cái đẹp và cái tốt; những quy tắc nhờ đó cái đẹp trở thành khả dụng như một **công cụ** có ý đồ cho cái tốt, nhằm mục đích đưa tâm trạng tự tồn và có giá trị phổ biến chủ quan [của cái đẹp] vào làm chỗ dựa cho phương thức suy tưởng tuy có giá trị phổ biến khách quan nhưng phải nỗ lực rất khó nhọc mới tự tồn được [của cái tốt]. Nhưng, nói thật ra, tính hoàn hảo không thu được lợi thông qua tính đẹp và tính đẹp cũng không thu được lợi thông qua tính hoàn hảo. | Sự thật đúng ra là: khi ta so sánh biểu tượng – qua đó một đối tượng được mang lại cho ta – với đối tượng (về phương diện đối tượng ấy phải [có mục đích] như thế nào) nhờ vào một khái niệm, ta không thể tránh khỏi phải đồng thời xem xét biểu tượng ấy cùng với cảm giác ở trong chủ thể, nên **toàn bộ** quan năng của năng lực biểu tượng sẽ được lợi, khi cả hai trạng thái tâm thức hòa hợp với nhau.

Đối với một đối tượng có một mục đích bên trong nhất định, một phán đoán sở thích sẽ chỉ là **thuần túy**, khi chủ thể phán đoán hoặc không có khái niệm nào hết về mục đích này, hoặc phải tước bỏ [trừu tượng hóa] mục đích ấy đi trong phán đoán của mình. Tuy nhiên, trong trường hợp ấy, mặc dù chủ thể này có thể đưa ra một phán đoán sở thích đúng đắn, vì chỉ xét đối tượng như một vẻ đẹp tự do, nhưng vẫn có thể bị người khác – không thấy gì khác trong vẻ đẹp ấy ngoài tính chất phụ thuộc (tức chỉ nhìn thấy mục đích ở trong đối tượng) – cho là sai và còn bị chê là có sở thích tồi, tuy cả hai đều phán đoán đúng đắn theo cách riêng của mỗi người: kẻ này thì dựa theo những gì bày ra trước giác quan, còn người nọ thì dựa theo những gì có trong tư tưởng. [Cho nên] chính **sự phân biệt này** cho phép ta có thể phân giải nhiều sự bất đồng giữa những kẻ thẩm định sở thích, bằng cách vạch cho họ thấy rằng người thì căn cứ vào vẻ đẹp **tự do**, còn người thì căn cứ vào vẻ đẹp **phụ thuộc**: kẻ trước đưa ra một phán đoán sở thích **thuần túy**, còn kẻ sau đưa ra một phán

đoán sở thích được vận dụng [theo ý đồ].

B53

§17

VỀ LÝ TƯỞNG CỦA VẺ ĐẸP

Không thể có quy tắc khách quan nào về sở thích để xác định “cái gì đây là đẹp [hay không đẹp]” nhờ vào các khái niệm. Bởi lẽ mọi phán đoán từ nguồn suối này đều có tính thẩm mỹ (ästhetisch), nghĩa là, cơ sở quy định của chúng là tình cảm của chủ thể chứ không phải là khái niệm nào cả về một đối tượng. Chỉ là phí công vô ích khi đi tìm một nguyên tắc của sở thích mang lại **tiêu chuẩn phổ biến** của cái đẹp thông qua các khái niệm nhất định, vì cái được tìm là không thể có và là điều mâu thuẫn tự thân. Tuy nhiên, ở trong tính có thể thông báo được một cách phổ biến (allgemeine Mitteilbarkeit) [xem lại: B27. N.D] của cảm giác (về sự hài lòng hay không hài lòng) – một tính thông báo vốn độc lập với [232] mọi khái niệm – thể hiện **sự nhất trí ở mức độ có thể giữa mọi thời đại và mọi dân tộc** về tình cảm này khi hình dung những đối tượng nào đó, ta [chỉ] có tiêu chuẩn **thường nghiệm** khá yếu ớt và không đủ để đưa ra phỏng đoán về nguồn gốc phát sinh của một sở thích được thử thách qua bao nhiêu điển hình từ những cơ sở ẩn tàng thật sâu và có chung cho mọi người làm nền tảng cho sự nhất trí của họ khi họ phán đoán về **các hình thức** do các đối tượng mang lại.

Vì thế, một số sản phẩm của sở thích được ta xem như [có giá trị] **điển hình (exemplarisch)**; nhưng “điển hình” không theo nghĩa như thể sở thích là cái gì có thể sở đắc được bằng cách bắt chước những cái khác. Lý do là vì: sở thích phải B54 là một quan năng **độc đáo của riêng mình**: bắt chước thành công một mẫu điển hình chỉ cho thấy tài khéo thôi, còn muốn cho thấy có sở thích thì chỉ trong chừng mực có thể đánh giá [phê phán] về bản thân mẫu điển hình ấy⁽¹⁾. Từ đó suy ra: mẫu

⁽¹⁾ [Có lẽ vì thế mà] các mẫu điển hình đối với các môn nghệ thuật ngôn từ nhất thiết phải được soạn thảo trong một từ ngữ bác học [ám chỉ các cổ ngữ và từ ngữ như

diễn hình cao nhất, cái hình mẫu nguyên thủy (Urbild/[arche-type]) của sở thích là một **Ý niệm (Idee)** đơn thuần mà mỗi người phải tạo ra trong chính mình và **dựa theo đó** mà phải hình thành phán đoán của mình về tất cả những gì dù đó là đối tượng của sở thích, một diễn hình của sự phê phán về sở thích hay cả bản thân sở thích phổ biến của mọi người. Thật ra, **Ý niệm là một khái niệm của lý tính, và Lý tưởng (Ideal) là biểu tượng về một cá thể như là hữu thể tương ứng trọn vẹn (adequat) với một Ý niệm***. Vì thế, cái nguyên mẫu nói trên của sở thích tuy đúng là dựa trên Ý niệm bất định của lý tính về một cái tối đa (Maximum) nhưng lại không thể được hình dung thông qua các khái niệm mà chỉ ở trong **một sự diễn tả cá biệt**, nên đúng hơn nên gọi là **Lý tưởng của cái đẹp**, một lý tưởng dù ta không sở hữu được, song luôn nỗ lực để tạo ra nó trong ta. Nhưng, nó sẽ chỉ trở thành một lý tưởng của trí tưởng tượng, chính bởi vì nó không dựa trên các khái niệm mà trên **sự diễn tả**; quan năng của sự diễn tả là **trí tưởng tượng**. Vậy, làm thế nào để ta đi đến được với một lý tưởng như thế về tính đẹp? Bằng cách tiên nghiệm hay thường nghiệm? Ngoài ra, loại cái đẹp nào mới có thể tạo ra một lý tưởng cho nó?

B55

Trước hết, cần lưu ý rằng cái đẹp mà ta phải đi tìm một lý tưởng cho nó không phải là một cái đẹp **tự do** mà phải là cái đẹp được **cố định hóa** thông qua một khái niệm về tính hợp mục đích khách quan, do đó, không thuộc về một đối tượng của phán đoán sở thích hoàn toàn thuần túy mà của phán đoán [233] sở thích đã phần nào được trí tuệ hóa (intellektuiert). Nói cách

Latinh, Hy Lạp]. | Lý do thứ nhất là để cho chúng khỏi chịu những sự biến đổi không thể tránh khỏi của các sinh ngữ làm cho những cách diễn đạt cao nhã, bình thường hay mới mẻ của chúng bị xuống cấp, trở thành cổ hủ và sớm lạt hậu. | Lý do thứ hai là để cho chúng có được một ngữ pháp không dễ bị thay đổi tùy tiện theo thời thượng, trái lại có quy tắc bất biến của riêng mình. [Chú thích của tác giả].

* Chữ “Ideal” được chúng tôi dịch là “**Lý tưởng**” trong chừng mực nó là sản phẩm của trí tưởng tượng cảm tính, và dịch là “**Ý thể**” khi nó là Ý niệm tối cao của lý tính thuần túy để chỉ Thượng đế. Trong cả hai trường hợp, đó là hình dung về **một cá thể (ein Einzelner)** hay **một cá vị (Individuum)** tương ứng trọn vẹn với Lý tưởng hay Ý thể ấy. (Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*; Biện chứng pháp siêu nghiệm; Chương III: Ý thể của lý tính thuần túy, B595 và tiếp). (N.D.).

khác, khi nào một lý tưởng phải có mặt trong số những cơ sở để hình thành phán đoán thì phải có bất kỳ một Ý niệm nào đó của lý tính dựa theo các khái niệm nhất định, qua đó mục đích làm nền tảng cho khả thể bên trong của đối tượng được xác định một cách tiên nghiệm. Một lý tưởng của những loài hoa đẹp, của một phòng trưng bày đồ gỗ đẹp, hay của một tầm nhìn đẹp là không thể suy tưởng được. Nhưng ngay cả đối với vẻ đẹp phụ thuộc vào một mục đích nhất định, chẳng hạn một ngôi nhà ở đẹp, một cái cây đẹp, một khu vườn đẹp v.v... đều không thể hình dung được một lý tưởng nào, có lẽ bởi vì các mục đích không được khái niệm về chúng xác định và cố định thật đầy đủ, nên tính mục đích ở đây hầu như khá tự do không khác gì đối với vẻ đẹp tự do. Chỉ có cái gì có mục đích của sự hiện hữu của mình ở trong chính bản thân mình, chỉ có **CON NGƯỜI** có năng lực tự xác định những mục đích của mình bằng lý tính, hoặc, nếu phải rút các mục đích này ra từ tri giác bên ngoài thì vẫn có thể so sánh chúng với những mục đích cơ bản và phổ biến để rồi cũng có thể đánh giá một cách thẩm mỹ về sự hòa hợp của chúng với những mục đích ấy: vì thế, chỉ có **Con Người ấy**, trong số mọi đối tượng trong thế gian, là có thể trở thành một Lý tưởng của vẻ đẹp, cũng như tính người trong nhân cách (Person) của Con Người ấy, với tư cách là trí tuệ, mới duy nhất có thể trở thành Lý tưởng của tính hoàn hảo.

B56

Nhưng, ở đây có hai yếu tố: thứ nhất là có **Ý niệm thẩm mỹ chuẩn (ästhetische Normalidee)**, [tức] một trực quan cá biệt (của trí tưởng tượng) hình dung ra chuẩn mực (Richtmass) nhờ đó ta phán đoán về một con người như là thành viên của một giống động vật đặc thù. | Thứ hai là, có một Ý niệm của lý tính. | Ý niệm này biến những mục đích của tính người, trong chừng mực chúng không thể được hình dung một cách cảm tính, thành nguyên tắc để đánh giá về **hình thể bên ngoài** của con người, là chỗ qua đó những mục đích này bộc lộ ra như là kết quả ở trong thế giới hiện tượng. Ý niệm chuẩn phải rút ra **từ trong kinh nghiệm** những yếu tố cấu thành mà nó đòi hỏi cho hình thái bên ngoài của một sinh vật thuộc giống (Spezies) đặc thù này. | Nhưng còn tính hợp mục đích lớn nhất ở trong việc cấu tạo nên hình thái này, tức hình thái có thể dùng làm chuẩn mực chung của việc phán đoán thẩm mỹ về từng cá thể của giống (Spezies) đặc thù ấy, [hay nói khác đi] cái hình ảnh

(Bild) hầu như được đặt ra một cách cố tình để làm nền tảng cho kỹ năng của Tự nhiên (Technik der Natur) mà chỉ có cá loài (Gattung) xét như cái toàn bộ chứ không một cá thể riêng lẻ nào tương ứng trọn vẹn được, thì lại chỉ đơn thuần ở trong Ý niệm của **chủ thể phán đoán**. | Ý niệm này, với tất cả mọi tỉ lệ của nó, là một Ý niệm thẩm mỹ, và, với tư cách ấy, có thể được diễn tả hoàn toàn **in concreto** [cụ thể] ở trong một **hình ảnh mẫu điển hình (Musterbild)**. Nhưng, hình ảnh mẫu ấy

B57 hình thành như thế nào? Để hiểu được phần nào về điều này (vì làm sao biết hết được bí mật của Tự nhiên?) ta thử đưa ra một giải thích có tính tâm lý học.

- [234] Điều cần ghi nhận là, dù thời gian đã qua rất lâu, trí tưởng tượng, bằng một phương cách mà ta không sao hiểu thấu, không những từng lúc có thể gọi lại những dấu hiệu cho những khái niệm mà còn có thể tái tạo lại hình ảnh và dáng vẻ của một đối tượng từ trong vô số những đối tượng thuộc các loại khác hay kể cả thuộc cùng một loại. | Và hơn thế, nếu tâm thức đi vào việc so sánh, ta phỏng đoán rằng, tuy một cách không hoàn toàn có ý thức, trí tưởng tượng hầu như có thể chồng hình ảnh này lên hình ảnh kia, để, thông qua sự trùng hợp của nhiều hình ảnh thuộc cùng một loại, biết cách rút ra một cái trung bình làm chuẩn chung cho tất cả. Mỗi người trong chúng ta ắt đã có dịp nhìn thấy hàng ngàn con người trưởng thành. Bây giờ, nếu muốn phán đoán về kích thước chuẩn được xác định bằng cách so sánh thì trí tưởng tượng (theo ý riêng tôi) chồng một số lượng lớn hình ảnh (có lẽ của tất cả hàng nghìn người ấy) lên nhau; và nếu cho phép tôi áp dụng sự tương tự với cách diễn tả quang học, thì, trong khoảng không gian mà tuyệt đại đa số tập hợp lại và bên trong đường viền nơi đó vị trí được rọi sáng bằng màu sắc tập trung mạnh nhất, ta sẽ nhận ra tầm thước trung bình mà chiều cao lẫn chiều ngang của nó có khoảng cách đều với các ranh giới tối đa của những vóc dáng lớn nhất và nhỏ nhất. Và đó là vóc dáng của một con người đẹp. (Ta cũng có thể đạt được cùng một kết quả ấy một cách khá máy móc bằng cách lấy số đo của cả hàng nghìn người này, thêm vào chiều cao, chiều ngang (và cả chiều dày) rồi chia tổng số của từng loại ra cho một nghìn. Chỉ có điều, trí tưởng tượng cũng làm chính việc này bằng một hiệu quả năng động lên trên cơ quan của giác quan bên trong.
- B58

này sinh từ việc lĩnh hội thường xuyên và đa dạng về những hình thể ấy). Rồi nếu ta cũng dùng cách tương tự để đi tìm cho vóc người trung bình này cái đầu trung bình và tìm cho cái đầu trung bình này cái mũi trung bình v.v..., thì ta sẽ có được hình thể làm cơ sở cho Ý niệm chuẩn về con người đẹp ở địa phương mà sự so sánh được tiến hành. | Vì thế, một người da đen – dưới các điều kiện thường nghiệm này – tất yếu phải có một Ý niệm chuẩn về vẻ đẹp của hình thức khác hơn một người da trắng, một người Trung Quốc khác với một người Châu Âu. Tình hình chắc cũng giống như vậy với mẫu điển hình của một con ngựa đẹp hay con chó đẹp (thuộc về một chủng nào đó).

Như thế, Ý niệm chuẩn này không được rút ra từ những tỉ lệ do kinh nghiệm mang lại với tư cách là những quy tắc **xác định**, song vẫn phải dựa theo Ý niệm chuẩn ấy mà các quy tắc của việc phán đoán, đánh giá mới có thể có được. Nó là cái trung gian ở giữa mọi trực quan cá biệt về những cá thể riêng lẻ với tính đa tạp khác nhau, là hình ảnh trôi nổi cho toàn bộ cả loài (Gattung) được Tự nhiên sử dụng làm hình ảnh nguyên mẫu cho những sản phẩm của mình thuộc về cùng một loài.

[235] nhưng hình ảnh ấy có vẻ không bao giờ đạt được trọn vẹn nơi
B59 một cá thể nào cả. Ý niệm chuẩn không phải là hình ảnh nguyên mẫu **toàn bộ** về vẻ đẹp của loài này, mà chỉ là **hình thức** tạo nên điều kiện không thể thiếu được cho mọi vẻ đẹp, do đó, chỉ đơn thuần là **tính đúng đắn** [tính chính xác] trong việc diễn tả về một loài. [Theo nghĩa ấy], Ý niệm chuẩn chính là **quy tắc (Regel)**, như ta vẫn gọi bức tượng *Doryphorus* của Polyklet* như thế (và cả tượng con bò của Myron** cũng có thể được dùng làm quy tắc cho việc diễn tả về loài này).

Cũng chính vì thế, Ý niệm chuẩn không chứa đựng cái gì có **tính cách riêng (Spezifisch-Charakteristisches)**, bởi

* Polyklet: nhà điêu khắc Hy Lạp, môn đệ của nhà điêu khắc Agelada. Tác phẩm *Doryphorus* là tên gọi bức tượng nổi tiếng của ông về một cậu bé cầm ngọn giáo trong tay. (N.D).

** **Con bò của Myron**: Myron là nhà điêu khắc Hy Lạp, cũng là môn đệ của Agelada với tượng con bò nổi tiếng là chuẩn mực của ông. (N.D).

nếu vậy, nó sẽ không còn là Ý niệm chuẩn cho cả loài. Sự diễn tả của nó cũng không làm ta hài lòng thông qua vẻ đẹp, trái lại, chỉ vì nó **không đi ngược lại** điều kiện nào để một sự vật thuộc loài ấy có thể được gọi là đẹp. Sự diễn tả của nó chỉ “đúng” đơn thuần theo nghĩa hàn lâm mà thôi⁽¹⁾.

- B60 Nhưng, **Lý tưởng** của cái đẹp vẫn là cái gì khác với ý niệm chuẩn về nó, [mặc dù] vì các lý do đã nêu, lý tưởng cũng chỉ được tìm thấy ở nơi **hình thể** của con người. Nơi hình thể, Lý tưởng là ở trong sự biểu hiện về [giá trị] luân lý, bởi nếu không có biểu hiện này, đối tượng ấy sẽ không làm hài lòng một cách phổ biến và, do đó, tích cực (mà chỉ đơn thuần tiêu cực, thụ động như trong một sự diễn tả hàn lâm). Tuy rằng biểu hiện hữu hình về các Ý niệm luân lý – chế ngự con người ở bên trong nội tâm – chỉ có thể rút ra từ kinh nghiệm, nhưng sự kết hợp của chúng với tất cả những gì lý tính của ta liên hệ với cái thiện về luân lý trong Ý niệm về tính hợp mục đích cao nhất – chẳng hạn thiện tâm, sự trong sạch hay tính kiên quyết, tính an nhiên v.v... – hầu như vẫn có thể nhìn thấy được trong biểu hiện ra bên ngoài của thân xác (như là kết quả tác động của cái gì trong nội tâm); và sự hiện thân này hợp nhất các Ý niệm thuần túy của lý tính với sức mạnh lớn lao của trí tưởng tượng nơi một con người không chỉ muốn đưa ra phán đoán đánh giá về nó mà còn muốn diễn tả nó ra. Tính đúng đắn [tính chính xác] của một Lý tưởng như vậy về vẻ đẹp tự mình chứng ở chỗ không cho phép một kích thích cảm tính nào được pha trộn vào trong sự hài lòng trước đối tượng của nó, tuy nhiên,
- [236]

⁽¹⁾ Ta thấy rằng một khuôn mặt hoàn toàn đều đặn làm mẫu cho họa sĩ chẳng nói lên được điều gì, bởi nó không chứa đựng nét nào có “tính cách” riêng cả, do đó, khuôn mặt ấy diễn tả Ý niệm về loài nói chung hơn là nét riêng của một cá nhân. Còn nếu tính cách riêng ấy được thổi phồng quá đáng, phá vỡ bản thân Ý niệm chuẩn (về tính hợp mục đích của loài ấy) thì sẽ thành **hý họa**. Nhưng, kinh nghiệm cũng cho thấy hầu như là một quy tắc chung rằng những khuôn mặt quá đều đặn thường chỉ phản ánh một con người “thường thường bậc trung” về nội tâm, có lẽ là vì (nếu được phép giả định rằng Tự nhiên diễn tả về bên ngoài tỉ lệ thuận với cái bên trong): ở đâu không có tổ chất nội tâm nào vượt trội hơn tỉ lệ trung bình cần thiết để tạo nên một con người không có khiếm khuyết thì ở đó khó chờ đợi một cái gì thường được gọi là tổ chất **thiên tài**, tức là nơi Tự nhiên dường như muốn rời bỏ các mối quan hệ bình thường giữa các năng lực tâm hồn để dành ưu tiên cho một vài tổ chất đặc biệt nào đó. (Chú thích của tác giả).

- B61 vẫn cho phép có một **sự quan tâm** lớn đối với nó. | Chính điều này, đến lượt mình, minh chứng rằng sự phán đoán theo một tiêu chuẩn như thế không bao giờ có thể là thuần túy thẩm mỹ; và sự phán đoán dựa theo một lý tưởng về vẻ đẹp không phải là một phán đoán đơn thuần của sở thích.

Định nghĩa rút ra từ phương diện thứ ba [phương diện tương quan] của cái đẹp:

Vẻ đẹp (Schönheit) 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⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Người ta có thể bác lại định nghĩa này bằng cách đưa ra bằng chứng rằng: có những sự vật trong đó ta thấy có một hình thức có tính hợp mục đích nhưng không một mục đích [cụ thể] nào được nhận ra nơi chúng cả, chẳng hạn, một vật dụng bằng đá có khoét lỗ như thể được dùng để cắm vào một cái gì đây thường được khai quật lên từ các khu mộ cổ. | Mặc dù về hình thể, những vật thuộc loại ấy tỏ rõ một tính hợp mục đích nhưng bản thân mục đích thì không biết được, thì không phải vì thế mà chúng được gọi là đẹp. Bởi khi xem chúng là tác phẩm nghệ thuật, ta nhận ra ngay lập tức rằng hình thức của chúng gắn liền với một ý đồ nào đó và với một mục đích nhất định. Chính vì thế, trong trường hợp ấy, không có được sự hài lòng **trực tiếp** khi thường ngoạn chúng. Ngược lại, một đoá hoa, chẳng hạn hoa tu-líp, được xem là đẹp, vì một tính hợp mục đích nào đó mà ta bắt gặp trong tri giác về nó khi phán đoán không hề có quan hệ với bất kỳ một mục đích nào cả. (Chú thích của tác giả).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

1.1.3 Phân tích phán đoán sở thích về mặt tương quan (§§10-17):

Tương quan (Relation) là xét về sự phụ thuộc lẫn nhau, về tính nhân qua và sự tương tác. Phần phân tích này là phần tương đối khó hiểu nhất của quyển sách vì nó đề cập đến nhiều vấn đề và nhiều thuật ngữ mà ý nghĩa và vai trò của chúng chỉ dần dần mới lộ rõ trong văn cảnh của toàn bộ tác phẩm: *mục đích; tính hợp mục đích; tính hợp mục đích không có mục đích; tính hợp mục đích của hình thức; phán đoán sở thích thuần túy* và một số vấn đề thuộc về *lý luận nghệ thuật*: phân loại cái đẹp và lý tưởng thẩm mỹ... Để dễ theo dõi và tránh lẫn lộn, ta nên lần lượt tìm hiểu sơ qua các thuật ngữ này:

1.1.3.1 Mục đích và tính [hợp] mục đích

Nhan đề của tiết 3 về Phân tích pháp đối với cái đẹp nghiên cứu về sự tương quan giữa các **mục đích** ở trong phán đoán sở thích. Đến nay, Kant chưa nhắc đến khái niệm “mục đích” (Zweck) và “tính hợp mục đích” (Zweckmäßigkeit), nên ta cần tìm hiểu hai khái niệm này trước đã.

- Khái niệm “mục đích” giữ vai trò chủ yếu khi bàn về những khả năng hành động của con người: định ra các mục đích và tìm cách thực hiện chúng bằng các phương tiện khác nhau. Vd: Anh A muốn làm giàu (= định ra một mục đích) và biết rằng “phi thương bất phú”, nên bắt đầu mở một cửa tiệm hay sản xuất một món hàng (= phương tiện để đạt mục đích). Theo cách nói của Kant, chính “hình dung về kết quả” (lợi nhuận thu được) là “cơ sở quy định cho nguyên nhân và **đi trước** nguyên nhân” (mở cửa tiệm hay sản xuất) (B33). Như thế, không phải số lợi nhuận **đang có** là động cơ của hành động mà chính số lợi nhuận “được hình dung” như là kết quả dự kiến mới đi trước “nguyên nhân” hành động. Khác với việc nguyên nhân đi trước kết quả trong sự giải thích sự kiện (vd: mây gây ra mưa), mục đích lại là cái “đi trước” (vd: đến Vũng Tàu là để tắm biển: việc tắm biển đến sau về thời gian nhưng lại “đi trước” nguyên nhân là việc lái xe).

Vậy, phán đoán về những đối tượng hay hành động dựa trên tiền đề là các mục đích nhất định để xét xem những đối tượng hay hành động ấy

có góp phần vào việc thực hiện các mục đích ấy không, gọi là **“phán đoán mục đích”** hay **“phán đoán về tính [hợp] mục đích”** (*Zweckmäßigkeitssurteil*). Ta hãy nghe Kant định nghĩa khá rắc rối:

“Định nghĩa một mục đích dựa theo các quy định siêu nghiệm của nó (tức là không tiên-giả định một cái gì thường nghiệm cả, chẳng hạn như tình cảm vui sướng), ta thấy: mục đích là đối tượng của một khái niệm, trong chừng mực khái niệm này được xem như nguyên nhân của đối tượng (cơ sở hiện thực cho khả thể của nó); và tính nhân quả của một khái niệm đối với đối tượng của nó là tính hợp mục đích (lat: *forma finalis*)” (B32).

Diễn nôm: mục đích là đối tượng [kết quả] được suy tương hay hình dung bằng khái niệm và khái niệm này là nguyên nhân hay cơ sở thực sự cho khả thể của đối tượng [làm cho đối tượng trở thành sự thực]. Tính nhân quả của một khái niệm đối với đối tượng của nó được gọi là tính hợp mục đích. Đây thực ra là cách hiểu truyền thống về “nguyên nhân mục đích” (*causa finalis*) có từ thời Aristotle, nhưng nó liên quan gì đến vấn đề đang bàn là phán đoán sở thích và khái niệm về cái đẹp? Kant bắt đầu cho thấy mối liên hệ khi nói về sự vui sướng và không vui sướng:

“Ý thức về **tính nhân quả của một biểu tượng** đối với **trạng thái của chủ thể** muốn **duy trì** sự tiếp tục của trạng thái ấy có thể gọi chung là sự vui sướng; còn sự không vui sướng là biểu tượng chứa đựng cơ sở cho việc đảo ngược trạng thái ấy của các biểu tượng thành cái đối lập với chúng (để **ngăn cản** hay **xóa bỏ** chúng)” (B33).

Ta chú ý hai ý quan trọng: a) “trạng thái hay cảm trạng **của chủ thể**” liên quan đến mục đích và tính hợp mục đích bên cạnh những hành vi hay đối tượng như là mục đích ở thế giới **bên ngoài**; và b) **“tính nhân quả của biểu tượng”** (tương tự với tính nhân quả bằng khái niệm, vd: làm giàu), nghĩa là: không ít “biểu tượng” (hay sự hình dung) là nguyên nhân gây nên sự vui sướng hay không vui sướng, tức gây nên các cảm trạng nhất định. Vd: hình dung về các thử thách trong tương lai (đi thi, lấy vợ, làm quan...) có thể khiến vui sướng hoặc... không vui sướng: “đường xa nghĩ nổi sau này mà kinh”.

Điều cơ bản cần chú ý ở đây là Kant không xác định sự vui sướng như là tình trạng tâm thức **nhất thời** của chủ thể mà là **lâu bền**. Theo đó,

tình cảm vui sướng luôn gắn liền với ý muốn duy trì tình trạng hiện tại, trong khi tình cảm không vui sướng thì muốn điều ngược lại.

1.1.3.2 “Tính mục đích không có mục đích” và “tính hợp mục đích của hình thức”

Mục đích và tính hợp mục đích là một hình thức giải thích về đối tượng. Ta biết nhiều hơn về đối tượng khi ta biết mục đích mà nó phục vụ. Nhưng, ở phần sau của §10, Kant nêu ra một sự phân biệt rất hệ trọng: ông bảo, cũng có những đối tượng mà ta không thể nói gì về mục đích của người làm ra nó! Dù vậy, ta vẫn có thể giải thích chúng bằng cách **giả định** rằng có một ý chí đã sắp đặt nên chúng dựa theo các hình dung về mục đích:

... “Tính hợp mục đích vẫn có mà **không có mục đích** [nhất định] nào cả, trong chừng mực ta không thiết định [xác định] các nguyên nhân của hình thức này ở trong một ý chí [có thực], trái lại, có thể đưa ra sự giải thích về khả thể của nó **chỉ để cho ta hiểu thôi** bằng cách suy nó ra từ một ý chí” (B33).

Chữ quan trọng ở đây là **“tính hợp mục đích mà không có mục đích”**. Tính hợp mục đích **có** mục đích là khi ta giải thích những đối tượng và những hành vi do con người làm ra. Còn tính hợp mục đích không có mục đích là ở bên ngoài lĩnh vực hành động có mục đích. Kant nghĩ tới những đối tượng ở trong Tự nhiên, chẳng hạn những sinh vật, như là đối tượng của môn sinh vật học. Ta giải thích về chúng **như thể** có một ý chí trú liệu cho tổ chức nội tại của chúng (vd: không thể bảo con thỏ hay quả táo là do một ý chí tạo ra, nhưng có thể giả thiết rằng các bộ phận và thuộc tính cá biệt của chúng là nằm trong một sự nối kết có tính mục đích). Ông còn gọi đó là **“tính hợp mục đích về hình thức” (forma finalis)** (B33). Vậy, cách giải thích này khác với cách giải thích sự vật trong khuôn khổ các mô hình cơ giới dựa theo những định luật tự nhiên. Những định luật này yêu sách tính hiệu lực **không giới hạn**, trong khi đó, lối giải thích “giả định” này chỉ có yêu sách bị giới hạn:

“Chỉ ít, ta vẫn có thể quan sát thấy một tính hợp mục đích **về mặt hình thức** và nhận ra nó nơi các đối tượng, tất nhiên chỉ bằng cách **phản tư** thôi, chứ không lấy một mục đích [có thực] (với tư cách là chất liệu của một nexus finalis [nối kết có tính mục đích khách quan]) làm cơ sở cho nó” (B33-34).

Tới đây, ta vẫn chưa thấy rõ mấy mối quan hệ của tính hợp mục đích này với Phân tích pháp về cái đẹp. Kant không để ta phải chờ đợi lâu; vì ngay nhan đề của §11 đã khẳng định rõ:

“Cơ sở duy nhất của phán đoán sở thích là **HÌNH THỨC** của tính hợp mục đích của một đối tượng (hay của phương cách biểu tượng về nó)” (B34).

Thế nào là “hình thức của tính hợp mục đích”? “Hình thức” là đối lập lại với “chất liệu”, vậy để hiểu nó, ta cần phân biệt nó với hai khái niệm mục đích có tính “chất liệu” sau đây:

- a) **mục đích chủ quan**: là tình cảm vui sướng và trạng thái vui sướng của chủ thể, tức những đối tượng mang lại tình cảm vui sướng, quy định những cảm trạng nhất định của chủ thể.
- b) **mục đích khách quan**: là những sự cân nhắc có giá trị **phổ biến** cho con người nói chung, đó là cái hữu ích và cái tốt luân lý.

Kant sẽ chứng minh rằng: **trong phán đoán sở thích (thẩm mỹ), đối tượng không liên quan gì đến cả hai loại mục đích nói trên!**

Một mặt, như đã kết luận ở tiết 1 về **chất** của phán đoán sở thích là “không có sự quan tâm nào” (khác với sự quan tâm đối với cái dễ chịu và cái tốt), nên không thể lấy **mục đích chủ quan** nào của chủ thể làm cơ sở cho phán đoán sở thích được cả. Mặt khác, phán đoán sở thích cũng không phải là phán đoán nhận thức, nên cũng không có một **mục đích khách quan**. Kant viết:

“... do đó, cũng giống như biểu tượng về tính hoàn hảo của đối tượng và biểu tượng về cái tốt, một tính tiện nghi đi kèm theo biểu tượng không thể chứa đựng cơ sở quy định cho phán đoán ấy được. Như vậy, không còn gì khác hơn là tính hợp mục đích **chủ quan** ở trong biểu tượng về một đối tượng, **độc lập với mọi mục đích (khách quan lẫn chủ quan)**, nói khác đi, chỉ **hình thức đơn thuần về tính hợp mục đích** ở trong biểu tượng, qua đó một đối tượng được mang lại cho ta, trong chừng mực ta ý thức về nó như về cái duy nhất có thể tạo nên sự hài lòng – độc lập với mọi khái niệm mà lại có thể thông báo được một cách phổ biến –, mới là cái tạo nên cơ sở quy định cho phán đoán sở thích” (B35).

Ta không nên đọc câu trên vội vàng để không thấy rõ dụng ý của Kant khi ông phân biệt phán đoán sở thích với các loại phán đoán khác: cơ sở của phán đoán sở thích không phải là **mục đích chủ quan** (“một tính tiện nghi đi kèm theo biểu tượng”) cũng không phải **mục đích khách quan** (“biểu tượng [hay hình dung] về tính hoàn hảo của đối tượng và khái niệm về cái tốt”). Thế nhưng, để đi đến chỗ hiểu rõ “tính độc lập với mọi mục đích” và “hình thức đơn thuần về tính hợp mục đích” của phán đoán thẩm mỹ, ta cần theo dõi Kant ở vài bước chứng minh kế tiếp nữa.

Ông đi đường vòng thông qua nhận định **then chốt** được lấy làm tiêu đề cho §12: **“Phán đoán sở thích dựa trên các cơ sở tiên nghiệm”** (B35).

Ta khá bất ngờ trước nhận định có vẻ nghịch lý này. Phân tích pháp về cái đẹp đã chỉ ra vai trò trung tâm của tình cảm về sự hài lòng – không có sự quan tâm – đối với cái đẹp. Tình cảm của chủ thể **có vẻ** là cái gì hoàn toàn **thường nghiệm**, sao lại bảo là **“tiên nghiệm”** được? Kant nhìn khác.

Ta biết rằng toàn bộ triết học phê phán của Kant là nỗ lực tìm cho ra các cơ sở **tiên nghiệm** cho nhận thức. Ông không phải là người đề ra khái niệm này, nhưng là kẻ mang lại cách hiểu độc đáo nhất và cũng có ảnh hưởng mạnh mẽ nhất. Khi chia cái biết ra thành cái biết có giá trị tiên nghiệm (a priori) và cái biết có giá trị hậu nghiệm (a posteriori), Kant gọi cái trước là độc lập, không cần cầu viện đến kinh nghiệm; còn cái sau là hoàn toàn dựa vào kinh nghiệm. Dựa vào kinh nghiệm thì nhận thức tuy cũng vững chắc nhưng không thể có giá trị “phổ quát và tất yếu”. Chỉ có nhận thức tiên nghiệm mới thỏa ứng được điều đó và mang lại cơ sở bất di bất dịch cho “khoa học”. Ví dụ quen thuộc của ông là nhận thức toán học $2+2=4$, dù ta có cộng bất kỳ đối tượng thường nghiệm nào lại với nhau!

Trở lại với phán đoán sở thích. Ở tiết 2 (bàn về phương diện **lượng**), Kant đã cho thấy sự vui sướng đối với cái đẹp là một tình cảm có thể thông báo một cách phổ biến. Tình cảm này dựa trên một “trò chơi tương tác” đặc sắc giữa trí tưởng tượng và giác tính. Vậy, “cơ sở tiên nghiệm” ở đâu? Kant trả lời: ta **không** cần cầu viện đến kinh nghiệm để biết rằng, bất kỳ khi nào trí tưởng tượng và giác tính được đưa vào một mối quan hệ tương tác và hòa hợp bằng một biểu tượng, thì chủ thể có thể có một phán đoán thẩm mỹ tích cực (“X là đẹp!”). Ở đây, ta **không**

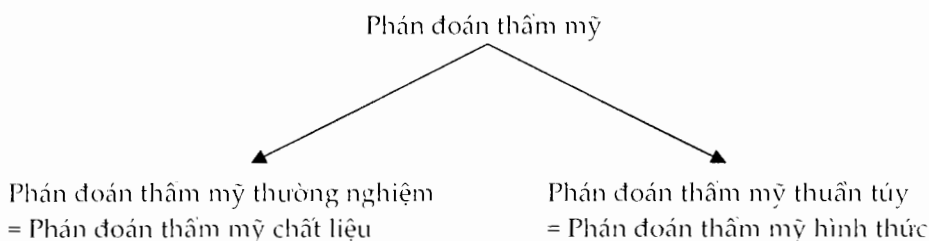
cần biết tới các thuộc tính **khách quan** của sự vật làm cơ sở cho biểu tượng ấy [vd: bức tranh có kích thước ra sao? Khung làm bằng gì? Màu được sử dụng mang nhãn hiệu nào, giá bao nhiêu? v.v...).

1.1.3.3 Phán đoán sở thích thuần túy

Sau khi đã phân biệt phán đoán sở thích với các loại phán đoán khác như ta đã thấy, bây giờ, dựa vào kết quả trên đây về “cơ sở tiên nghiệm”, Kant khẳng định rằng ông đã tìm ra được một hình thức hoàn toàn đặc thù của phán đoán sở thích: phán đoán sở thích **thuần túy**.

“Thuần túy” thì khác với “không thuần túy”. Không thuần túy là trộn lẫn với cái thường nghiệm, ở đây, là với sự kích thích và rung động, vì kích thích và rung động là sự tác động thường nghiệm lên chủ thể quan sát. Vậy, phán đoán thuần túy chỉ đơn thuần do **hình thức của tính hợp mục đích của đối tượng** quy định, và do đó, mới có thể đề ra yêu sách về sự tán đồng của **mọi người**, tức có tính phổ quát và tất yếu. (Những phán đoán sở thích **không**-thuần túy vẫn là quan trọng và giữ vai trò đặc biệt trong lĩnh vực nghệ thuật, sẽ được làm rõ ở các phần sau).

Để dễ nhớ, ta có sơ đồ sau:



Giải thích thêm về sự phân biệt này, Kant bảo: phán đoán về tính dễ chịu hay không dễ chịu của đối tượng chủ yếu là do cảm giác của giác quan quy định; có thể gọi đó là phán đoán giác quan. Còn trong phán đoán về cái đẹp, cảm giác của giác quan không giữ vai trò quan trọng. Yếu tố chủ yếu ở đây là yếu tố **hình thức** của biểu tượng.

Với sự phân biệt này, dường như Kant muốn loại trừ việc **đối tượng** của phán đoán sở thích thuần túy là ở trong cảm giác của giác quan. Điều này khá lạ lùng khi ta nghĩ tới khoái cảm do việc trình diễn một bản nhạc mang lại cho người nghe. Ở đây, rõ ràng sự kích thích giác

quan về mặt âm thanh là động cơ quan trọng cho sự hài lòng của thính giả. Nhưng, Kant lại nghĩ khác:

“... Một phán đoán sở thích chỉ là **thuần túy** khi cơ sở quy định của nó không bị pha trộn với bất kỳ sự hài lòng đơn thuần thường nghiệm nào cả...” (B39).

Ở các đoạn tiếp theo, Kant biện luận để bảo vệ quan điểm của mình bằng các ví dụ từ âm nhạc và hội họa:

- Sự thích khoái của ta trước thanh âm êm ái của cây đàn vĩ cầm là gì? “Đó là một âm thanh đẹp!” theo nghĩa phán đoán thuần túy hay “Âm thanh là dễ chịu đối với tôi!” theo nghĩa là phán đoán của giác quan? Kant “kiên định” với quan niệm: âm thanh chỉ được gọi là đẹp, khi chính **hình thức** của tri giác quy định phán đoán. “Hình thức” của âm thanh khác với chất liệu của nó như thế nào? Kant trả lời cũng khá khó hiểu: chính **sự đều đặn** và **thuần túy** của cảm giác của giác quan mới mang lại sự hài lòng, còn cảm giác ấy có chất liệu gì là không quan trọng. Phai chẳng sự trầm bổng và “màu âm” của nhạc cụ là không quan trọng? Ví dụ của ông trong hội họa dễ hình dung hơn dù không dễ hiểu hơn: ở đây, ông phân biệt “đường nét” như là hình thức, còn “màu sắc” là chất liệu, và cho rằng phán đoán sở thích thuần túy chỉ dựa vào phương diện hình thức:

“Trong hội họa, điêu khắc, và nói chung trong mọi bộ môn nghệ thuật tạo hình như nghệ thuật kiến trúc, nghệ thuật vườn cảnh, trong chừng mực chúng là các ngành mỹ thuật, thì **việc thiết kế (Zeichnung/tiếng Anh: design) là cái cốt yếu**. | Trong đó, không phải cái gây nên thích thú trong cảm giác mà chỉ đơn thuần cái gì làm hài lòng thông qua **hình thức** của nó mới tạo ra nền móng cơ bản cho mọi tổ chất của sở thích. Những màu sắc tô điểm cho bản phác thảo (Abriß) là thuộc về sự hấp dẫn, kích thích...” (B42).

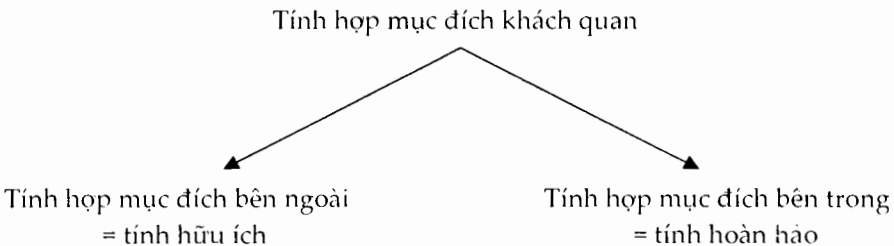
Không thiếu gì những ý kiến phản đối quan niệm này của Kant về âm nhạc và hội họa mà khuôn khổ chú giải dẫn nhập không thể đi sâu⁽¹⁾, tuy nhiên, điều ta có thể “bệnh vực” ông là: Kant không chủ trương

⁽¹⁾ Xem thêm: “Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch” ở đầu sách: 8.3, tr.XL-XLI.

một “chủ nghĩa hình thức” khô cứng trong nghệ thuật; điều ông quan tâm chỉ là làm sao phân biệt phán đoán “X là đẹp!” với phán đoán “X là dễ chịu đối với tôi!”, như ông trước đây đã từng cố phân biệt phán đoán “tri giác”: “Khi mang vật này, tôi **cảm thấy** nặng!” với phán đoán nhận thức: “Vật này **là** nặng!” trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (xem PPLTTT, Lời dẫn nhập).

1.1.3.4 Phán đoán sở thích là hoàn toàn độc lập với khái niệm về tính hoàn hảo (§15)

Tiểu mục này liên quan đến mỹ học của A. G. Baumgarten (1714-1762)¹¹¹. Kant phân bác quan niệm của Baumgarten cho rằng khái niệm thẩm mỹ được rút ra từ khái niệm về **cái hoàn hảo (das Vollkommene)**. Tại sao? Như đã biết, Kant cho rằng tính hợp mục đích **khách quan** của đối tượng chỉ có thể được nhận thức nhờ vào một **khái niệm**. Tính hợp mục đích khách quan chia làm hai loại:

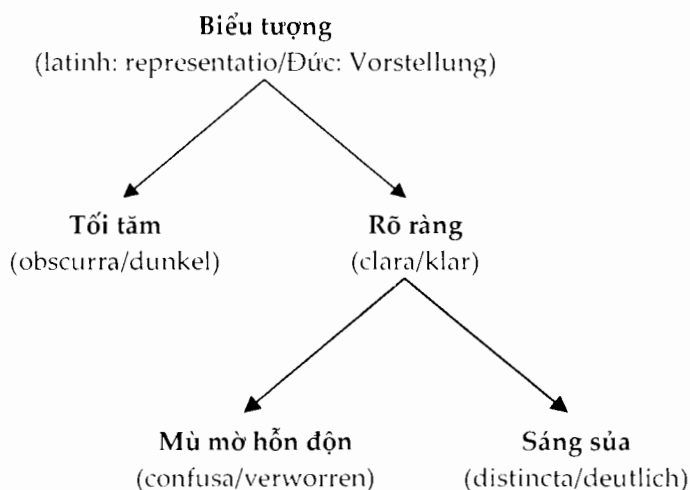


¹¹¹ A. G. Baumgarten thuộc trường phái triết học duy lý của Leibniz-Wolff, có vai trò trung tâm trong mỹ học và lý luận nghệ thuật, vì chính ông là người đã khai sinh ra thuật ngữ và môn học: mỹ học (Ästhetik). Ông xem “mỹ học” là ngành độc lập của nhận thức luận. Với ông, mỹ học là khoa học về nhận thức cảm tính và lý luận về các ngành mỹ thuật. Các tư tưởng chủ yếu được trình bày trong “Luận văn” năm 1735 và trong công trình “Mỹ học”/Aesthetica dở dang (1750). Xem A. G. Baumgarten, *Philosophische Betrachtungen über einige Bedingungen des Gedichts/Các nghiên cứu triết học về một số điều kiện của tác phẩm thi ca*, H. Pactzold ấn hành, Hamburg, 1983, và A. G. Baumgarten, *Texte zur Grundlegung der Ästhetik/Các bản văn đặt cơ sở cho Mỹ học*, H. R. Sehmeizer ấn hành, Hamburg, 1983.

Tính hợp mục đích bên ngoài (tính hữu ích) rõ ràng không có vai trò gì đối với phán đoán thẩm mỹ. Tình hình phức tạp hơn đối với tính hợp mục đích bên trong (tính hoàn hảo). Kant viết:

“... một tính hợp mục đích khách quan bên trong, tức tính hoàn hảo lại **có vẻ** gần gũi hơn với thuộc tính “đẹp”, nên được các triết gia có tên tuổi [ám chỉ Baumgarten và phái duy lý] xem là đồng nhất với tính đẹp, tuy có thêm câu bổ sung rằng đó là khi tính hoàn hảo được suy tưởng một cách mù mờ, hỗn độn⁽¹⁾. Do đó, điều có tầm quan trọng bậc nhất trong một công cuộc “Phê phán về sô thích” là phải quyết định xem

⁽¹⁾ Ta cần hiểu các chữ “tối tăm”, “rõ ràng”, “sáng sủa” và “mù mờ hỗn độn” không theo nghĩa thông thường mà theo nghĩa của triết học duy lý, được dùng để **phân loại** các biểu tượng khác nhau. Theo đó:



Một biểu tượng là “tối tăm” hoặc “rõ ràng”. “Tối tăm” là không nhận ra lại được điều đã trình bày (vd: nhớ đã thấy một đóa hoa nhưng không nhận ra được nó nữa). Còn biểu tượng “rõ ràng” thì có hai loại: “mù mờ hỗn độn” = nhận ra được sự vật nhưng không kê ra được các đặc điểm chi tiết hay các bộ phận cấu thành; còn “sáng sủa” (phân minh) là nhận ra được các đặc điểm chi tiết và có thể phân biệt sự vật ấy với những sự vật khác. Nhìn chung, quan niệm của Baumgarten là muốn xóa bỏ việc truyền thống thường đánh giá thấp những biểu tượng “rõ ràng-hỗn độn” so với những biểu tượng “rõ ràng-sáng sủa”.

phải chẳng tính đẹp có thực sự hòa tan trong khái niệm về tính hoàn hảo hay không” (B44-45).

Kant nêu ra ba luận cứ để bác lại Baumgarten:

1. Phán đoán sở thích là một phán đoán thẩm mỹ. Có nghĩa: nó không đặt cơ sở trên một khái niệm về đối tượng mà được xác định bằng tình cảm về một mối quan hệ hòa hợp giữa các quan năng nhận thức.
2. Trường phái Baumgarten xem phán đoán “thẩm mỹ” (đồng nghĩa với “cảm tính”) là nhận thức về tính hoàn hảo của đối tượng một cách **mù mờ, hỗn độn**⁽¹⁾. Theo Kant, đây là nhận xét sai lầm và mâu thuẫn. Vì lẽ: phán đoán về các thuộc tính của sự vật – bất kể phán đoán ấy là “rõ ràng-sáng sủa” hay “mù mờ hỗn độn” – bao giờ cũng là những phán đoán của **giác tính** chứ không phải của **giác quan**. Theo Kant, Baumgarten đã không phân biệt được chức năng và thẩm quyền của giác tính và cảm năng [cảm năng thì không phán đoán]. Tức là, Baumgarten “làm như thể người ta có một giác tính có thể phán đoán một cách cảm tính, hay một giác quan lại có thể hình dung các đối tượng của mình bằng các khái niệm, **rõ ràng hai điều ấy là mâu thuẫn với nhau**” (B48).
3. Từ sự phân biệt chức năng của giác tính và cảm năng, Kant kết luận: **phán đoán sở thích (thẩm mỹ) không thể là phán đoán về tính hoàn hảo của sự vật**, bởi sự phán đoán về tính hoàn hảo nhất thiết đòi hỏi sự xác định đối tượng bằng khái niệm (tức thuộc công việc của giác tính để có những phán đoán nhận thức).

1.1.3.5 Phân loại cái đẹp để xác định phán đoán thẩm mỹ thuần túy

Ngay ở các mục §13 và §14, Kant đã bàn đến các trường hợp trong đó phán đoán thẩm mỹ là không thuần túy, nghĩa là còn có sự tham gia của khái niệm và các động cơ cảm tính (sự kích thích và rung động). Bây giờ, ông bàn về những trường hợp trong đó **khái niệm** quy định đối tượng đẹp:

⁽¹⁾ Xem chú thích trang trước.

“Có hai loại vẻ đẹp: vẻ đẹp **tự do** và vẻ đẹp đơn thuần **phụ thuộc**. Vẻ đẹp trước không lấy khái niệm về đối tượng phải như thế nào làm tiền đề; vẻ đẹp sau lấy khái niệm ấy và tính hoàn hảo của đối tượng tương ứng với đối tượng ấy làm điều kiện tiên quyết” (B48-49).

Những đối tượng thuộc loại “vẻ đẹp tự do” là thuộc về phán đoán thẩm mỹ **thuần túy**, vì việc quan sát chúng không lấy khái niệm (mục đích) nào làm cơ sở. Ông kể: hoa, chim, hoa văn... ứng tác âm nhạc không có chủ đề... Thuộc loại vẻ đẹp lệ thuộc khái niệm mục đích là: con người, con ngựa, các công trình xây dựng v.v...

Nguyên tắc phân loại nào được sử dụng ở đây? Đó chính là việc gắn liền hay không gắn liền với mục đích sử dụng và với sự quy định của khái niệm. Ví dụ: ta có niềm vui **thuần túy** nơi vẻ đẹp “tự do”, “vô vị lợi” của con vẹt. Tất nhiên, ta cũng thấy con ngựa là đẹp, nhưng nó – theo nghĩa rộng – vẫn bị lệ thuộc vào quy định khái niệm như là con vật để cưỡi.

Kant không phủ nhận rằng ta có thể “trừu tượng hóa” một cách giả tạo khỏi tính quy định khái niệm ấy, tức nhìn một sự vật vừa như vẻ đẹp tự do, vừa như vẻ đẹp phụ thuộc. Ở đây, vấn đề không phải là phân làm hai loại đối tượng dựa vào các thuộc tính khách quan cố định mà là phân biệt **hai hình thức phán đoán** về đối tượng.

Sự phân biệt của Kant khá tinh tế, giúp ta hiểu được những bất đồng trước tình thế “nước đôi”: người nuôi ngựa chuyên nghiệp ắt khó gọi con ngựa là đẹp khi biết nó ít có giá trị để làm ngựa cưỡi, trong khi người bình thường có thể nức nở khen nó đẹp chỉ vì dáng vẻ và màu sắc.

“... mặc dù chủ thể này có thể đưa ra một phán đoán sở thích đúng đắn, vì chỉ xét đối tượng như một vẻ đẹp tự do, nhưng vẫn có thể bị người khác – không thấy gì khác trong vẻ đẹp ấy ngoài tính chất phụ thuộc (tức chỉ nhìn thấy mục đích ở trong đối tượng) – cho là sai và còn bị chê là có sở thích tồi, tuy cả hai đều phán đoán đúng đắn **theo cách riêng của mỗi người**: kẻ này thì dựa vào những gì bày ra trước giác quan, còn người nọ thì dựa vào những gì có trong tư tưởng...” (B52).

Vậy, từ §13 trở đi, vấn đề chính yếu của Kant là phân biệt phán đoán sở thích **thuần túy** với các loại phán đoán khác mang tính khái niệm hay

mục đích. Từ đó, một lần nữa, Kant nhấn mạnh đến sự **TỰ TRI (AUTONOMIE)** của sở thích thẩm mỹ. Ông muốn làm nổi bật rằng phán đoán sở thích thuần túy là độc lập với mọi quy định khái niệm hay mục đích. Sự hài lòng thẩm mỹ luôn do **cách thức** cảm nhận của chủ thể về đối tượng quyết định chứ không phải do những thuyết giảng về việc đối tượng **phải** như thế nào.

Điểm hệ trọng khác cần ghi nhớ là: việc phân tích về phán đoán sở thích của Kant là một công cuộc nghiên cứu **siêu nghiệm**. Có nghĩa là: Kant không nghiên cứu những phán đoán cá biệt, được mang lại một cách thường nghiệm về những sự vật đẹp mà muốn làm rõ: đâu là những **điều kiện phổ biến và có tính cấu tạo** khiến cho sự vật được gọi là đẹp. Vì thế, ông khẳng định rằng, đối với tình cảm về một sự hài lòng đối với cái đẹp, có một sự **“nhất trí của mọi thời đại và mọi dân tộc”** (B53). Kant không phải không biết đến những phong cách và thị hiếu khác nhau về sở thích nơi nhiều nền văn hóa khác nhau. Nhưng ông đặt tính đa dạng này xuống dưới yêu sách phổ quát của phán đoán sở thích. Tuy sự ưa thích có khác nhau, nhưng **lôgic** của sự phán đoán bao giờ cũng là một.

1.1.3.6 Ý niệm và lý tưởng thẩm mỹ (§17)

Ông rời lĩnh vực phán đoán sở thích thẩm mỹ **thuần túy** để đặt câu hỏi: có đối tượng nào có thể có giá trị như là “nguyên mẫu của sở thích” hay không, trong chừng mực nó tương ứng với “Ý niệm về vẻ đẹp”? Một đối tượng như thế của trực quan gọi là “Lý tưởng”; nói khác đi, Lý tưởng là sự “cảm tính hóa” một Ý niệm của lý tính vốn bản thân không thể trực quan được.

Sau khi loại bỏ một loạt những đối tượng, ông thấy chỉ có **con người** mới có khả năng trở thành lý tưởng của vẻ đẹp, vì đó là hữu thể “có mục đích của sự hiện hữu ở ngay trong chính mình” (B55). Để lý giải điều này, ông đề ra khái niệm **“Ý niệm thẩm mỹ chuẩn”** (*ästhetische Normalidee*) và đối lập nó với khái niệm về **Lý tưởng** của vẻ đẹp.

- “Ý niệm thẩm mỹ chuẩn” là sự trình bày về các đặc điểm đặc trưng của cả một **loài** (*Gattung*), không phải bằng một điển hình của loài mà bằng cách trừu tượng hóa hay lược bỏ mọi nét cá biệt. Có thể nói, đây là việc “cảm tính hóa” hay “trực quan hóa” khái niệm loài trong một hình thể cụ thể không có những đặc điểm cá biệt. Ví dụ

được Kant dẫn ra là bức tượng Doryphorus của Polyklet thời cổ đại như là hình mẫu cho việc mô tả một đứa trẻ. Pho tượng này “không làm ta hài lòng thông qua vẻ đẹp, trái lại, chỉ vì nó **không đi ngược lại** điều kiện nào để một sự vật thuộc loài ấy có thể được gọi là đẹp. Sự diễn tả của nó chỉ “đúng” đơn thuần theo nghĩa hàn lâm mà thôi” (B59).

Kant dùng “ý niệm chuẩn” này để phân biệt với khái niệm về “lý tưởng thẩm mỹ”. “Ý niệm chuẩn” có thể áp dụng cho mọi loài: ngựa, chó hay chim. Trong khi đó, theo Kant, chỉ có lý tưởng về vẻ đẹp nơi **con người** mà thôi, vì chỉ ở đây, việc mô tả cơ thể trở thành “sự diễn đạt rõ ràng về các Ý niệm luân lý” (B60).

Ý Kant muốn nói gì? Theo ông, sức mạnh theo nghĩa thể lực có chung cho mọi loài vật. Nhưng chỉ nơi con người, ta mới có thể nói rằng ai đó có sức mạnh **về ý chí**. Các thuộc tính “nội tâm” hay các trạng thái tâm lý này gắn liền với Ý niệm của ta về cái Thiện luân lý, về lòng tốt, về sự tự chủ hay dũng khí... như là các điều kiện cho hành động luân lý. “Cảm tính hóa” hay “trực quan hóa” các đặc điểm này chính là sự diễn tả “lý tưởng thẩm mỹ”. Nhưng, theo nghĩa ấy, lý tưởng thẩm mỹ không thuộc về lĩnh vực sở thích **thuần túy**! Một sự quy định như thế là có tính khái niệm hay tính hợp mục đích mà phán đoán sở thích thẩm mỹ **thuần túy** không thể can dự vào. (Ta biết rằng trong lý luận nghệ thuật sau Kant, nhất là trong mỹ học của Hegel với quan niệm về cái đẹp như là biểu hiện cảm tính của Ý niệm, khái niệm về “lý tưởng thẩm mỹ” do Kant nêu ra giữ vai trò quan trọng. Kant có ý thức về điều ấy nhưng ông vẫn xem nó chỉ có vai trò thứ yếu, ngoại vi trong phân tích của ông về sở thích).

Tóm lại, phần nghiên cứu về phương diện **tương quan** với mục đích trong phán đoán sở thích (§§10-17) hợp nhất một loạt các đề mục nghiên cứu với yêu cầu chính yếu là tách rời phán đoán sở thích (thẩm mỹ) ra khỏi mọi khẳng định về mục đích của đối tượng. Theo Kant, trong viễn tượng thẩm mỹ, đối tượng không được phán đoán dựa theo mục đích chủ quan lẫn khách quan. Ở đây, điều cốt yếu chỉ là “hình thức” của tính hợp mục đích. “Hình thức” này chỉ có “tính mục đích” trong quan hệ với các quan năng nhận thức của chủ thể phán đoán mà thôi, đó là: sự hình dung về đối tượng thẩm mỹ mang trí tưởng tượng và giác tính vào trong một “trò chơi” tương tác **tự do**.

B62

**PHƯƠNG DIỆN THỨ TƯ CỦA PHÁN ĐOÁN SỞ
THÍCH, XÉT VỀ MẶT HÌNH THÁI (MODALITÄT)*
CỦA SỰ HÀI LÒNG ĐỐI VỚI ĐỐI TƯỢNG**

§18

**TÍNH HÌNH THÁI CỦA MỘT
PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH LÀ GÌ?**

Đối với bất kỳ một biểu tượng nào, tôi đều có thể nói rằng: biểu tượng ấy (với tư cách là một nhận thức) chỉ ít cũng **có khả năng (möglich)** gắn liền với một sự vui sướng. Còn đối với điều được tôi gọi là dễ chịu, tôi bảo rằng nó **thực sự (wirklich)** tạo ra trong tôi sự vui sướng. Nhưng, riêng với cái đẹp thì ta suy tưởng rằng nó có một quan hệ **tất yếu (notwendig)** với sự hài lòng. Tuy nhiên, sự tất yếu này là [237] thuộc về một loại **đặc biệt**: nó **không** phải là một sự tất yếu khách quan theo nghĩa lý thuyết theo kiểu có thể nhận thức được một cách tiên nghiệm rằng bất cứ ai cũng sẽ cảm nhận sự hài lòng này nơi đối tượng được tôi gọi là đẹp. | Nó cũng không phải là một sự tất yếu [theo nghĩa] thực hành, tức là, nhờ vào các khái niệm của một ý chí thuần lý [ý chí của lý tính thuần túy] trong đó những tác nhân tự do được cung cấp một quy tắc, [và] sự hài lòng này là kết quả **tất yếu** của một quy luật khách quan, và không có nghĩa gì khác hơn là mỗi người đều tuyệt đối “phải” (solle) hành động theo một cách thức nhất định nào đó (mà không có ý đồ nào khác được). Trái lại, ở đây là một sự tất yếu được suy tưởng ở trong một phán đoán thẩm mỹ, nên nó chỉ có thể được gọi là sự tất yếu [theo nghĩa] **điển hình (exemplarisch)** thôi. | Nói khác đi, nó là một sự tất yếu

* **Modalität**: Hình thái hay thể cách. Theo Kant, khác với ba loại phạm trù: **lượng, chất**. Tương quan, loại phạm trù hình thái có chức năng đặc biệt là không thêm gì vào nội dung của phán đoán mà chỉ nói lên quan hệ giữa đối tượng với **tư duy (chủ thể nhận thức)**: đối tượng **có thể có** hay không (cặp phạm trù khả năng-bất khả năng); có thực có hay không (cặp phạm trù hiện thực-không hiện thực) và có tất yếu hay không (cặp phạm trù tất yếu-bất tất). Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, tr. B106 và tiếp. (N.D).

- B63 của sự tán đồng của mọi người đối với một phán đoán được xem như một **điển hình** của một quy tắc phổ biến **mà ta không thể nêu rõ ra được**. Vì lẽ một phán đoán thẩm mỹ không phải là một phán đoán nhận thức và khách quan, nên sự tất yếu này không thể được rút ra từ các khái niệm nhất định và vì thế, không có tính tất nhiên (apodistisch). Tính tất yếu này càng không thể được suy ra từ tính phổ biến của kinh nghiệm (về một sự nhất trí trọn vẹn đối với các phán đoán về vẻ đẹp của một đối tượng nào đó). Bởi vì, ngoài việc kinh nghiệm rất khó có thể cung cấp đầy đủ những bằng chứng cho mục đích này thì bản thân những phán đoán thường nghiệm cũng không bao giờ làm **cơ sở** cho một khái niệm về tính tất yếu của những phán đoán [thẩm mỹ] ấy được cả.

§19

**TÍNH TẤT YẾU CHỦ QUAN ĐƯỢC
TA GÁN CHO PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ
LÀ TÍNH TẤT YẾU CÓ-ĐIỀU KIỆN**

- Phán đoán sở thích đòi hỏi (ansinnen) sự tán đồng của bất kỳ người nào; và ai bảo cái gì đây là đẹp, tất người ấy muốn rằng bất cứ ai cũng tán thưởng đối tượng ấy và cũng **phải (solle)** bảo đối tượng ấy là đẹp giống như mình. Thế nhưng, trong phán đoán thẩm mỹ, dù đã đáp ứng mọi dữ kiện (Datis) đòi hỏi để đưa ra phán đoán, cái **“phải”** này cũng chỉ được phát biểu ra một cách **có điều kiện** mà thôi. Ta tranh thủ sự tán đồng của bất kỳ người nào khác, bởi ta có một **cơ sở** [hay lý do] chung cho tất cả mọi người. | Ngoài ra, ta có thể hy vọng vào sự tán đồng ấy với điều kiện lúc nào ta cũng phải bảo đảm có một sự thấu gôm (Subsumption) đúng đắn trường hợp ấy vào dưới cơ sở chung nói trên xét như quy tắc cho sự tán thưởng.
- B64

§20

**ĐIỀU KIỆN CHO SỰ TẮT YẾU DO MỘT
PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH ĐỀ RA LÀ Ý NIỆM VỀ
MỘT “CẢM QUAN CHUNG” (GEMEINSINN)**

Nếu giả sử những phán đoán sở thích (giống như những phán đoán nhận thức) có một nguyên tắc khách quan nhất định [được xác định] thì hẳn người đưa ra phán đoán dựa theo [238] nguyên tắc này có quyền yêu sách tính tất yếu **vô-điều kiện** cho phán đoán của mình. Còn giả sử những phán đoán ấy không tuân theo nguyên tắc nào hết, giống như trong những phán đoán sở thích của cảm quan đơn thuần, hẳn ta không hề nghĩ tới một tính tất yếu nào cả của chúng ở đây. Do đó, chúng phải có một nguyên tắc **chủ quan** xác định cái gì làm hài lòng hay không hài lòng chi thông qua tình cảm [hay xúc cảm] chứ không thông qua các khái niệm, dầu vậy **vẫn có giá trị phổ biến**. Một nguyên tắc như thế chỉ có thể được xem như một **“cảm quan chung” (Gemeinsinn)** mà thôi. | Cảm quan chung này khác một cách cơ bản với “giác tính thông thường” (gemeiner Verstand) mà đôi khi cũng được gọi là “cảm quan chung” [hay “lương thức chung”] (latin: *sensus communis*), vì cái sau [“giác tính thông thường”] không phán đoán theo tình cảm mà lúc nào cũng theo các khái niệm, dù thường chỉ dựa theo các nguyên tắc được hình dung một cách mù mò*.

Vậy, chỉ với điều kiện tiên quyết là có một **“cảm quan chung”** (nhưng không có nghĩa là một giác quan bên ngoài nào, mà là hiệu quả này sinh từ sự tương tác tự do của các B65 năng lực nhận thức của ta), tôi xin nhắc lại, chỉ với điều kiện

* “gemeiner Verstand” (“*sensus communis*”): “giác tính thông thường” (latin: “lương thức chung”). Còn thường được (Kant) dùng đồng nghĩa với “lý trí con người thông thường” (*gemeine Menschenvernunft*), “lý trí con người lành mạnh” (*gesunder Menschenverstand*) tương đương với chữ “*common sense*” trong truyền thống triết học Anh và chữ “*bon sens*” nơi J. J. Rousseau. Ở đây, Kant dùng từ đồng âm nhưng khác nghĩa nên chúng tôi đề nghị dịch là “**cảm quan chung**”. Xem thêm Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, tr. AVIII, Lời tựa I). (N.D).

tiên quyết của một “cảm quan chung” như thế, ta mới có thể đưa ra một phán đoán về sở thích.

§21

CÓ THỂ CÓ CƠ SỞ ĐỂ TIỀN-GIẢ ĐỊNH MỘT “CẢM QUAN CHUNG” HAY KHÔNG?

Nhận thức và phán đoán, cùng với tất cả sự xác tín đi kèm với chúng phải có khả năng được thông báo một cách phổ biến, bởi, nếu không, chúng sẽ không được thừa nhận là có sự trùng hợp với đối tượng, và tất cả chúng hóa ra chỉ là một trò chơi đơn thuần chủ quan của các năng lực biểu tượng, đúng như thuyết hoài nghi đã chủ trương. Nhưng nếu những nhận thức muốn được thông báo một cách phổ biến thì **trạng thái tâm thức** – tức là phương cách sắp xếp của các năng lực nhận thức để trở thành một nhận thức nói chung và trong thực tế, cái tỷ lệ cân đối phù hợp cho một biểu tượng (nhờ đó một đối tượng được mang lại cho ta) để từ đó tạo ra nhận thức – cũng phải được thông báo một cách phổ biến, vì nếu không có điều này, với tư cách là điều kiện chủ quan của hành vi nhận thức, thì nhận thức, với tư cách là kết quả, ắt không thể nảy sinh ra được. Điều này bao giờ cũng thực sự diễn ra, mỗi khi một đối tượng được mang lại – thông qua giác quan – đưa trí tưởng tượng vào hoạt động để tập hợp cái đa tạp lại; rồi đến lượt nó, trí tưởng tượng lại đưa giác tính vào hoạt động để tạo ra sự thống nhất [hay nhất thể] của cái đa tạp đã được tập hợp lại này thành những khái niệm. Nhưng, sự sắp xếp này nơi trạng thái tâm thức đối với các năng lực nhận thức có một tỉ lệ khác nhau tùy theo sự khác nhau của các đối tượng được mang lại.

- B66 Tuy nhiên, vẫn phải có một “sự sắp xếp hài hòa” (Stimmung/Disposition) trong đó mối quan hệ nội tại này [tỉ lệ] là phù hợp nhất cho việc kích hoạt (Belebung) (năng lực này bởi năng lực kia) đối với cả hai năng lực tâm thức [trí tưởng tượng và giác tính] nhằm vào việc nhận thức (các đối tượng được mang lại) nói chung; và sự sắp xếp này chỉ có thể được xác định bằng tình cảm (chứ không phải bằng các khái niệm). Bây giờ, vì lẽ bản thân sự sắp xếp này phải có khả năng thông báo một cách phổ biến, và do đó, cả tình cảm về nó (trong trường hợp một
- [239]

biểu tượng được mang lại), nên tính có thể thông báo phổ biến của một tình cảm tiên-giả định một **cảm quan chung**: điều này chứng tỏ rằng giả định của ta về nó là hoàn toàn có cơ sở. | Và ở đây, ta không dựa trên cơ sở các quan sát có tính tâm lý học, trái lại, ta giả định một cảm quan chung như là điều kiện tất yếu của tính có thể thông báo phổ biến của nhận thức chúng ta, và đó là điều phải được tiên-giả định trong mọi môn logic và mọi nguyên tắc của nhận thức không mang tính chất của thuyết hoài nghi.

§22

TÍNH TẤT YẾU CỦA SỰ TÁN ĐỒNG PHỔ BIẾN ĐƯỢC SUY TƯỞNG TRONG MỘT PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH LÀ TÍNH TẤT YẾU CHỦ QUAN, NHƯNG ĐƯỢC HÌNH DUNG NHƯ LÀ KHÁCH QUAN KHI TIÊN-GIẢ ĐỊNH MỘT “CẢM QUAN CHUNG”

B67 Trong mọi phán đoán qua đó ta bảo cái gì đây là đẹp, ta không cho phép bất cứ ai có một ý kiến khác; và khi lấy lập trường như vậy, ta không đặt phán đoán của ta trên cơ sở các khái niệm mà chỉ trên tình cảm (Gefühl) [hay xúc cảm] của ta thôi. | Như thế, ta nêu ra tình cảm cơ bản này không phải như tình cảm riêng tư của ta mà như một tình cảm chung của mọi người. Nhằm mục đích ấy, kinh nghiệm không thể được lấy làm cơ sở cho cảm quan chung này được, bởi vì cảm quan chung là nhằm biện minh cho những phán đoán có chứa đựng một cái “Nên là” (ein Sollen): nó không nói rằng bất cứ ai cũng sẽ đồng ý với phán đoán của ta, trái lại, **nên** đồng ý với ta. Vậy, ở đây, tôi đưa ra phán đoán về sở thích của tôi như một ví dụ điển hình của cảm quan chung và vì thế, gán cho nó giá trị điển hình. | [Theo nghĩa đó], cảm quan chung chỉ là **một quy phạm hay chuẩn mực đơn thuần có tính lý tưởng (idealische Norm)** thôi. | Với chuẩn mực này như là điều kiện tiên quyết, một phán đoán trùng hợp với nó, cũng như sự hài lòng đối với một đối tượng được diễn đạt trong phán đoán ấy có quyền chuyển hóa thành một quy tắc [chung cho mọi người]. | Vì lẽ, tuy nguyên tắc chỉ là chủ quan, nhưng được giả định như là **có giá trị phổ biến-chủ quan** (một ý niệm tất yếu

cho tất cả mọi người) nên, trong những gì liên quan đến sự nhất trí của những chủ thể phán đoán khác nhau, có thể đòi hỏi một sự tán đồng phổ biến **giống như** một nguyên tắc **khách quan**, miễn là ta bảo đảm rằng đã thấu gồm phán đoán của ta vào dưới nguyên tắc ấy một cách đúng đắn.

- [240] Khi chúng ta có tham vọng đưa ra những phán đoán sở thích, thì điều này chứng minh rằng trong thực tế, ta thực sự tiên-giả định cái chuẩn mực bất định ấy về một “cảm quan chung”. Nhưng liệu một cảm quan chung như thế có thực sự tồn tại như một nguyên tắc **cấu tạo (konstitutiv)** cho khả thể của kinh nghiệm, hay nó chỉ được hình thành cho ta như một nguyên tắc **điều hành (regulativ)** bởi một nguyên tắc cao hơn của lý tính nhằm tạo ra trong ta một cảm quan chung hướng về những mục đích còn cao hơn nữa? | Nói khác đi, phải chăng sở thích là một quan năng tự nhiên và căn nguyên hay chỉ là Ý niệm về một quan năng nhân tạo, còn phải được ta sở đắc, khiến cho phán đoán sở thích, với yêu cầu của nó về một sự tán đồng phổ biến, thật ra chỉ là một đòi hỏi của lý tính để tạo ra một sự nhất trí như thế? | Và cái “Phải là”, tức tính tất yếu khách quan của việc tương hợp giữa tình cảm của mọi người với tình cảm đặc thù của mỗi người, chỉ nói lên khả thể của việc đi tới được một dạng nhất trí nào đó về vấn đề này, và phán đoán sở thích chỉ nêu ra một ví dụ của việc áp dụng nguyên tắc này? | Đó là các vấn đề mà hiện nay ta chưa muốn và cũng chưa thể đi sâu nghiên cứu. Trước mắt ta chỉ có nhiệm vụ tháo rời [phân tích] quan năng sở thích ra thành những thành tố của nó và rút cục, hợp nhất chúng lại trong **Ý niệm về một “cảm quan chung”**.

Định nghĩa về cái đẹp rút ra từ yếu tố thứ tư này:

Đẹp là cái gì được nhận thức như là đối tượng của một sự hài lòng TẤT YẾU, nhưng độc lập với khái niệm.

NHẬN XÉT CHUNG VỀ PHẦN PHÂN TÍCH PHÁP VỀ CÁI ĐẸP

B69 Kết quả rút ra từ các phân tích trên đây cho thấy: tất cả đều quy về khái niệm về sở thích như một quan năng phán đoán [đánh giá] về một đối tượng trong mối quan hệ với tính hợp quy luật **tự do** của **trí tưởng tượng**. Bây giờ, trong phán đoán sở thích, nếu trí tưởng tượng phải được xem xét trong tính **tự do** của nó, thì trước hết, nó **không** phải là trí tưởng tượng **tái tạo (reproduktiv)** như khi nó phải phục tùng những quy luật của sự liên tưởng, mà là trí tưởng tượng **tác tạo (produktiv)** và **tự hành (selbsttätig)** (như là tác giả của những hình thức tùy tiện của những trực quan khả hữu*. | Và mặc dù trong việc lĩnh hội một đối tượng được giác quan mang lại, nó bị ràng buộc với một hình thức nhất định của đối tượng này, và trong chừng mực đó, không phải là “trò chơi” tự do (như khi sáng tác thi ca), ta vẫn có thể nhận ra rằng đối tượng

[241] hầu như mang lại cho trí tưởng tượng một hình thức như thế – chứa đựng một sự tập hợp cái đa tạp – giống như hình thức mà bản thân trí tưởng tượng, nếu để cho nó tự do và tự hành, ắt cũng sẽ phác họa ra trong sự hài hòa với tính hợp quy luật nói chung của giác tính. Chỉ có điều, trí tưởng tượng vừa tự do, mà lại vừa tự mình có tính hợp quy luật, tức là, trí tưởng tượng mang theo mình một **sự tự trị (Autonomie)**, là một sự mâu thuẫn. Chỉ có giác tính mới mang lại quy luật. Nhưng nếu trí tưởng tượng lại buộc phải vận hành theo một quy luật nhất định, thì sản phẩm của nó, về mặt hình thức, là được khái niệm quy định, và trong trường hợp ấy, như đã chỉ ra ở trên, sự hài lòng không phải là sự hài lòng trước cái đẹp mà là trước cái tốt (tức trước tính hoàn hảo, dù chỉ là tính hoàn hảo về hình thức); và phán đoán sẽ không phải là một phán đoán do sở thích đưa ra nữa.

Vậy, chi [có thể] có **một tính hợp quy luật mà không**

* Trí tưởng tượng tái tạo và trí tưởng tượng tác tạo: xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B151-152. (N.D).

có quy luật, và một sự hài hòa **chủ quan** giữa trí tưởng tượng và giác tính mà không có một sự hài hòa khách quan – bởi hài hòa khách quan có nghĩa là biểu tượng quan hệ với một khái niệm nhất định về đối tượng – mới có thể cùng tồn tại với tính hợp quy luật tự do đối với quy luật của giác tính (còn gọi là “tính hợp mục đích không có mục đích”) và với đặc tính riêng có của một phán đoán sở thích.

B70 Bây giờ, ta thấy các hình thể hình học hợp quy tắc, chẳng hạn một hình tròn, hình vuông, hình lập phương v.v... thường được các nhà phẩm bình về sở thích trưng ra như các ví dụ điển hình đơn giản nhất và hiển nhiên nhất về vẻ đẹp*. | Và tuy vậy, chúng vẫn được gọi là hợp quy tắc bởi người ta không thể hình dung chúng bằng cách nào khác hơn là phải xem chúng như các diễn tả đơn thuần của một khái niệm nhất định vốn đã đề ra quy tắc cho hình thể ấy (và hình thể ấy cũng chỉ có thể có được khi tuân theo quy tắc này mà thôi). Vậy sai lầm phải thuộc về một trong hai phía: hoặc đó là sai lầm trong phán đoán của các nhà phẩm bình khi gán thuộc tính đẹp vào cho các hình thể nói trên; hoặc đó là sai lầm của ta khi xem tính hợp mục đích mà không có mục đích mới là điều cần thiết đối với vẻ đẹp.

Thật ra, không ai nghĩ rằng một người muốn có “gu” thẩm mỹ phải thấy cần yêu thích một hình dáng tròn trịa hơn là một phác họa nguệch ngoạc, hài lòng trước một hình tam giác đều cạnh đều góc hơn là một hình tam giác nghiêng lệch, không đều và thậm chí méo mó, bởi điều này chỉ cần lý trí thông thường chứ không cần gì đến gu thẩm mỹ cả. Ở đâu có mặt một mục đích, chẳng hạn để đánh giá vị trí của một khu đất hay để nắm được mối quan hệ giữa các bộ phận với nhau

* Âm chỉ quan điểm của Johann Georg Sulzer: “Các nghiên cứu về nguồn gốc của cảm giác dễ chịu và không dễ chịu” (*Untersuchungen über den Ursprung der angenehmen und unangenehmen Empfindungen*), trong: Các tác phẩm triết học, tập hợp từ các niên giám của Viện Hàn Lâm khoa học Berlin, Tập I, Leibzig 1773, tr. 1-99. Quan niệm này cũng bị David Hume bác bỏ (trong: *Nhà hoài nghi*, bản tiếng Đức, Hamburg/Leibzig 1754, Ấn bản 2, 1756, tr. 278-279). Theo Hume, vẻ đẹp không nằm trong hình thể hay trong đối tượng mà trong cảm giác và sở thích của người xem. (Dẫn theo bản *Meiner*). (N.D).

- và với cái toàn bộ khi có một sự phân chia thì bấy giờ các hình thể hợp quy tắc – và là các hình thể thuộc loại đơn giản nhất – là cần thiết; và sự hài lòng không dựa trực tiếp trên vẻ xuất
- [242] hiện đẹp mắt của hình thể mà trên tính hữu dụng của nó cho một mục đích khả hữu nào đó. Một căn phòng với các bức tường tạo nên các góc lệch; một khu vườn cũng có kiểu dáng như thế, và kể cả mọi sự vi phạm tính đối xứng không những nơi hình thể của thú vật (v.d: chỉ có một mắt) mà cả nơi nhà cửa hay bó hoa sớ dĩ không làm hài lòng, là vì nó trái mục đích không chỉ theo nghĩa thực tiễn trong việc sử dụng các sự vật ấy
- B71 mà cả trong việc phán đoán về bất kỳ mục đích nào khác. | Nhưng với phán đoán về sở thích, tình hình lại không như thế. | Bởi vì, khi phán đoán ấy là **thuần túy**, sự hài lòng hay không hài lòng trực tiếp gắn liền với sự chiêm ngưỡng **đơn thuần** đối với đối tượng chứ không quan tâm gì đến việc sử dụng hay đến một mục đích nào cả.

Tính hợp quy tắc dẫn đến khái niệm về một đối tượng đúng là điều kiện không thể thiếu được (latinh: *conditio sine qua non*) để nắm bắt đối tượng trong một biểu tượng duy nhất và để mang lại cho cái đa tạp một hình thức nhất định. Sự xác định này là một mục đích đối với việc nhận thức, và trong mối quan hệ này bao giờ nó cũng gắn liền với sự hài lòng (đi kèm theo sự hoàn tất một mục đích nào đó, kể cả mục đích đơn thuần có tính nghi vấn). Tuy nhiên ở đây, ta chỉ có sự thừa nhận giá trị của giải pháp đã giải quyết tốt một vấn đề chứ không phải sự tiêu khiển tự do và có tính hợp mục đích-bất định của các năng lực tâm thức ở nơi cái được ta gọi là đẹp. |

Ở trường hợp sau, giác tính phục vụ cho trí tưởng tượng, còn ở trường hợp trước thì ngược lại.

Đối với một sự vật chỉ có thể ra đời thông qua một mục đích, chẳng hạn một ngôi nhà hay thậm chí một con vật thì tính hợp quy tắc của nó – thể hiện bằng sự đối xứng – phải diễn tả sự thống nhất của trực quan đi liền với khái niệm về mục đích của nó và cũng thuộc về sự nhận thức. Còn bất cứ nơi đâu chỉ nhằm duy trì một sự tương tác tự do của các năng lực biểu tượng (tất nhiên với điều kiện không đi ngược lại giác tính), chẳng hạn trong các vườn cảnh, trong việc trang hoàng phòng ốc, trong đủ loại trang bị cho thấy có “gu” thẩm mỹ v.v..., thì

B72 cần phải tránh tính hợp quy tắc có tính khiên cưỡng càng nhiều càng tốt. | Cho nên, sở thích của người Anh trong kiến tạo vườn, sở thích theo kiểu Barock trong nghệ thuật đồ gỗ đẩy sự tự do của trí tưởng tượng gần đến chỗ kỳ dị (Grotesken), và trong sự ly khai này với mọi sự cưỡng chế của quy tắc, khẳng định trường hợp nào sở thích có thể chứng tỏ tính hoàn hảo ở mức độ cao nhất trong những dự phóng của trí tưởng tượng.

[243] Mọi cái hợp quy tắc cứng nhắc (đến gần với tính hợp quy tắc kiểu toán học) tự chúng có cái gì đi ngược lại với sở thích [thẩm mỹ]. | Trong việc thường ngoạn, chúng không dành cho ta một sự tiêu khiển lâu bền; và trong chừng mực không có một mục đích nhận thức hay một mục đích thực tiễn nhất định nào đó, chúng sẽ làm ta nhàm chán. Ngược lại, những gì để cho trí tưởng tượng tự do tung hoành một cách không vấp vạ, kỳ khu nhưng lại hợp-mục đích [của bản thân trí tưởng tượng], chúng luôn mới mẻ, thanh tân với ta và ta cũng thường ngoạn chúng không chán mắt. Marsden*, trong trần thuật của mình về đảo Sumatra có nhận xét rằng ở đây cảnh đẹp tự do của Tự nhiên quá nhiều bao bọc chung quanh người xem nên ít có sức hấp dẫn đối với ông ta; trái lại, một vườn tiêu mà ông gặp được trong rừng với những dây cộc sắp thành hàng song song thẳng tắp, trên đó dây tiêu bám vào làm ông thấy thích thú hơn. | Từ đó, ông kết luận rằng vẻ đẹp hoang dã, có vẻ ngoài vô quy tắc chỉ làm hài lòng như một sự thay đổi đối với những ai đã nhìn quá đủ cái gì hợp quy tắc. Chỉ có điều là, giả như ông ta chỉ cần thử ở nguyên cả ngày trong vườn tiêu ấy, ắt sẽ nhận ra rằng: trước đây chính tính hợp quy tắc đã cho phép giác tính đặt mình vào sự hài hòa với trật tự vốn là đòi hỏi thường xuyên của nó, nhưng đối tượng không duy trì được lâu hơn cho giác tính mà đúng hơn, áp đặt một sự cưỡng bách khó chịu lên trên trí tưởng tượng; trong khi ngược lại, Tự nhiên-không phục tùng một sự cưỡng chế nào của những quy tắc nhân tạo – lại dồi dào đến độ thừa thãi tính đa dạng như phong cảnh ở đảo kể trên có thể cung ứng đường chất cho sở

* Wilhelm Marsden: *Trần thuật về người và cảnh tại đảo Sumatra ở Đông Ấn/Natürliche und bürgerliche Beschreibung der Insel Sumatra in Ostindien*, Leibzig, 1785, tr. 151- 152. (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

B73 thích của ông ta một cách bền vững. Ngay cả tiếng chim hót mà ta không thể nào đưa vào dưới một quy tắc âm nhạc nào cả lại xem ra chứa đựng nhiều sự tự do hơn và vì thế, phong phú hơn cho sở thích thường thức của ta so với bản thân một tiếng hát của con người được cất lên đúng theo mọi quy tắc bài bản của nghệ thuật thanh nhạc, bởi tiếng hát của con người, nếu được lặp đi lặp lại quá thường và quá lâu, sẽ càng làm ta chán ngấy hơn nhiều. Ở đây dường như rất giống với trường hợp ta có cảm tình với vẻ nhí nhảnh của con vật nhỏ đáng yêu cùng với vẻ đẹp trong tiếng hót của nó mà nếu con người bắt chước giống hệt (như vẫn thường có người nhái giọng hót của chim họa mi) ắt có lẽ sẽ rất vô vị đối với tai của chúng ta.

Ngoài ra cũng còn cần phải phân biệt giữa **những đối tượng đẹp** với **tâm nhìn đẹp về đối tượng** (thường đối tượng không còn được nhận ra thật minh bạch do khoảng cách xa). Với tâm nhìn xa, dường như sở thích gắn bó không nhiều lắm với những gì trí tưởng tượng **lĩnh hội (auffassen)** được trong bối cảnh ấy mà là với những gì tạo cơ hội cho trí tưởng tượng **mơ mộng (dichten)** thêm, tức là gắn bó với những hình ảnh hư cấu đúng nghĩa, để tâm thức tự tiêu khiển khi nó được đánh thức do tính đa tạp của đối tượng liên tục đập vào mắt. | Đó chính là trường hợp như khi ta ngồi ngắm những hình thể đổi thay không ngừng của ngọn lửa bập bùng trong lò sưởi hay của dòng suối đang chảy róc rách: cả hai đều không phải là những sự vật có vẻ đẹp nhưng lại mang theo mình một sự kích thích đối với trí tưởng tượng vì chúng duy trì lâu bền “trò chơi” tự do của trí tưởng tượng.

[244]

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

1.1.4 Phân tích phán đoán sở thích về mặt hình thái (§§18-22)

1.1.4.1 Tính tất yếu có-điều kiện:

Tiết thứ tư này của Phân tích pháp về cái đẹp tiếp nối trực tiếp với chủ đề đã bàn ở tiết hai (về phương diện **lượng**). Ở tiết hai, Kant đã cho thấy rằng phán đoán sở thích không phải là một phán đoán của giác tính, tuy nhiên vẫn yêu sách tính hiệu lực **phổ biến** (khác với phán đoán về cái dễ chịu). Như thế, phán đoán sở thích hầu như đúng **giữa** một bên là phán đoán nhận thức khách quan và bên kia là phát biểu về cảm giác của giác quan đơn thuần có giá trị riêng tư.

Nếu ta chỉ căn cứ vào sự lưỡng phân (Dichotomie) này giữa phán đoán của giác tính và phán đoán của giác quan, ắt ta sẽ không thể hiểu được làm sao có thể suy tưởng về sự kết hợp giữa việc nhận xét về đối tượng và việc khởi phát của tình cảm trong phán đoán sở thích.

Vấn đề ấy được bàn trong các tiểu đoạn §§18-22. Kant sẽ nghiên cứu: trong chừng mực nào, một phán đoán – vốn không phải là một phán đoán nhận thức khách quan – lại có thể được gán cho tính tất yếu?⁽¹⁾

Tính tất yếu có vai trò gì trong phán đoán sở thích? Và hiểu như thế nào về tính tất yếu ở đây? Kant viết:

“... riêng với cái đẹp thì ta suy tưởng rằng nó có **một quan hệ tất yếu với sự hài lòng**” (B62).

Nói khác đi, trong phán đoán sở thích, ta đã **mặc nhiên** ngụ ý rằng biểu tượng hay sự hình dung về một đối tượng tất yếu gắn liền với một tình cảm **vui sướng**. Sự nối kết giữa trạng thái tình cảm và sự hình dung về đối tượng được suy tưởng như là sự nối kết tất yếu, chứ không phải bất tất.

⁽¹⁾ “**Hình thái**” (Modalität) của phán đoán không thêm gì vào nội dung của phán đoán mà chỉ nói lên giá trị chân lý của hệ từ (“LÀ”) trong quan hệ với **tư duy**: ba hình thái là: tính khả năng (có thể có); tính hiện thực (có thật); tính tất yếu (nhất định có). Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B100-101.

Sự nối kết **bất tất** giữa tình cảm vui sướng và phán đoán nhận thức là điều **có thể** xảy ra: niềm vui khi học được một điều gì mới mẻ hay khi giải được một bài toán, một vấn đề khoa học hóc búa... Nhưng, niềm vui này chỉ là “bên lề”: nó không gắn kết gì với sự đúng sai của phán đoán nhận thức. Trong khi đó, khi đưa ra phán đoán sở thích (“X là đẹp!”), tôi chờ đợi rằng bất kỳ ai nhìn vào đối tượng “X” cũng sẽ bảo: “X là đẹp!”.

Như thế, Kant không chủ yếu xét sự tất yếu của việc nối kết giữa sự hình dung về đối tượng với tình cảm vui sướng nơi phán đoán thẩm mỹ **của tôi**. Trái lại, ông chủ yếu nghiên cứu sự kiện: tôi chờ đợi rằng những người khác cũng sẽ **tất yếu** tán đồng **với tôi**.

Do đó, ông phân biệt các hình thức khác nhau của sự tất yếu, và cho rằng, trong phán đoán sở thích, ta có một dạng **đặc thù** của sự tất yếu:

“... sự tất yếu này chỉ có thể được gọi là **có tính điển hình (exemplarisch)** mà thôi. | Nói khác đi, nó là một sự tất yếu của sự tán đồng của mọi người đối với một phán đoán được xem như một điển hình của **một quy tắc phổ biến mà ta không thể nêu rõ ra được**” (B62-63).

“Quy tắc” của một phán đoán là nguyên tắc phổ biến mà ta phải dựa theo đó để đưa ra phán đoán dưới dạng khẳng định hay phủ định. Trong khi đó, nơi phán đoán sở thích, thay chỗ cho một nguyên tắc phổ biến có tính khái niệm giữ chức năng của “quy tắc”, ta chỉ có trạng thái tình cảm của chủ thể. Tất nhiên, tôi có thể mô tả trạng thái này dưới hình thức khái niệm (như cách làm quen thuộc của các nhà văn). Nhưng, trạng thái ấy có thật hay không, tôi không thể rút ra từ tư duy khái niệm được. Tôi phải **trải nghiệm** trạng thái ấy; tôi phải cảm nhận trực tiếp sự hài lòng này.

Nhưng, vì tôi biết rằng, về nguyên tắc, bất cứ ai – trong các điều kiện tương tự và cũng có thể có một sự hài lòng (không có sự quan tâm nào) giống như tôi, nên phán đoán sở thích là có **tính phổ quát**. Phán đoán ấy còn có **tính điển hình**, tức như là **một trường hợp cụ thể**, vì tôi không thể xác định – bằng mô tả khái niệm – rằng những thuộc tính nào của đối tượng làm cơ sở cho phán đoán sở thích của tôi. Tôi chỉ căn cứ vào trạng thái tình cảm của mình để biết rằng ở đây quả đang có một điển hình, một ví dụ về một đối tượng đẹp.

Thế nhưng tại sao Kant lại bảo rằng: tính tất yếu phổ quát ấy không có giá trị vô-điều kiện, vô-giới hạn? Đó là vì: ta có thể **ngộ nhận** về trạng thái tình cảm của mình và của người khác. Sự hài lòng cũng có thể giả mạo: nó không thật sự “không có sự quan tâm nào” mà gắn liền với một mục đích hay ý đồ nào đó.

Vậy, chỉ có **khả thể** về một thái độ thẩm mỹ đối với đối tượng là chắc chắn **một cách tiên nghiệm** mà thôi. Khi tôi bảo: “X là đẹp!”, tôi biết (một cách tiên nghiệm) rằng người khác cũng có thể có một thái độ thẩm mỹ tương tự để đi đến một phán đoán tích cực như tôi. Chứ tôi **không** biết một ai đó có **thực sự** chọn thái độ và tiến hành phán đoán như thế hay không. (Chẳng hạn, trong khi tôi chỉ “đơn thuần” ngắm bức tranh đẹp thì có thể người đứng bên cạnh tính đến chuyện mua hay... đánh cắp nó!). Vì thế, phán đoán thẩm mỹ không thể đề ra yêu sách về sự tất yếu vô-điều kiện được.

1.1.4.2 “Cảm quan chung” (Gemeinsinn)

Để biện chính cho sự kiện: trạng thái tình cảm làm cơ sở cho phán đoán sở thích là trạng thái có thể có chung cho những chủ thể khách quan, Kant dùng chữ “**cảm quan chung**”. Ông cẩn thận lưu ý ta không nên nhầm nó với chữ đồng âm trong các ngôn ngữ Châu Âu (latin: *sensus communis*; Anh: *common sense*; Pháp: *bon sens*) để chỉ năng lực suy luận đúng đắn một cách bản năng mà không có những khái niệm “rõ ràng và sáng sủa”. Ông dùng chữ “**cảm quan chung**” để chỉ **trạng thái tình cảm** xác định phán đoán sở thích và để chứng tỏ cách dùng chữ này là hợp lý, ông quay trở lại với các nhận định trước đây. Ông gọi tình cảm vui sướng giữ vai trò chủ yếu trong phán đoán sở thích là “sự sắp xếp hài hòa (*Stimmung*) các năng lực nhận thức thành một nhận thức nói chung” (B65). Ta nhớ lại rằng Kant đã bảo trí tưởng tượng và giác tính ở trong một mối quan hệ hợp tác hài hòa. Quan hệ hài hòa này cũng là một điều kiện cần thiết cho nhận thức khách quan. Nghĩa là: mỗi khi ta xác định một sự hình dung về đối tượng nhờ vào khái niệm của giác tính thì bao giờ cũng phải có một sự hợp tác hài hòa giữa trí tưởng tượng và giác tính như là điều kiện tiên quyết.

Chỉ có điều: trong trường hợp **nhận thức** về đối tượng, mối quan hệ này không được nhận thức **một cách tự giác** mà hoàn toàn bị chìm khuất trong tiến trình xác định đối tượng. Nơi phán đoán sở thích thì lại khác. Ở đây, đối tượng không được chuyển thành khái niệm, trái lại, **ta hướng sự chú ý của mình đến mối quan hệ giữa các quan năng nhận thức của ta và, trong**

trường hợp quan hệ ấy là hài hòa, ta cảm nhận được một tình cảm vui sướng.

Nếu ta xác định sự vui sướng thâm mỹ như thế, ắt ta có thể tiên giả định rằng mọi con người có lý tính đều có khả năng cảm nhận được sự hài lòng này. Chỉ cần họ sẵn sàng [tạm] từ bỏ “thái độ lý thuyết”. Và do chỗ tiến trình này gắn gũi với tiến trình nhận thức khách quan, nên Kant bảo rằng sự sắp xếp hài hòa này là **có thể thông báo một cách phổ biến**. Tính có thể thông báo một cách phổ biến này tiên-giả định một **cảm quan chung** (tức một trạng thái tình cảm có chung nơi mọi chủ thể phán đoán thẩm mỹ), xuất phát từ sự đồng dạng về **cấu trúc** của các quan năng nhận thức của con người (trực quan, giác tính, lý tính, trí tưởng tượng, năng lực phán đoán).

1.1.4.3 “Chuẩn mực hay quy phạm lý tưởng” (Idealnorm) (B67):

Trước một bức tranh lập thể của Picasso, anh A gật gù khen đẹp. Cơ sở nào cho phép anh A yêu cầu anh B cũng phải tán đồng? Rồi, nếu anh B – cũng nhìn bức tranh ấy – không những không tán đồng mà còn nhún vai và bĩu môi thì làm sao?

Kant cho rằng cơ sở cho lòng tin chắc của anh A về khả năng tán đồng phán đoán thẩm mỹ của mình phải là một quy phạm hay một chuẩn mực nào đó. Thế nhưng, trong phán đoán sở thích, chuẩn mực này không thể mang tính khách quan như cái gì thuộc về đối tượng mà chỉ dựa trên **giả định** về một tình cảm có khả năng phổ quát hóa. Và giả định này, đến lượt nó, cũng không phải là một sự kiện thường nghiệm. Khi anh A bảo “bức tranh này đẹp!”, anh không hề có kinh nghiệm rằng mọi người khác cũng sẵn sàng cảm nhận rằng nó là đẹp. Vậy, phán đoán sở thích họa chăng chỉ là một **lời kêu gọi, một đề nghị** để người khác đồng tình với mình. Ông viết:

“... kinh nghiệm không thể được lấy làm cơ sở cho cảm quan chung này được, bởi vì cảm quan chung là nhằm biện minh cho những phán đoán có chứa đựng một cái “nên là” (ein Sollen): nó không nói rằng bất cứ ai cũng sẽ đồng ý với phán đoán của ta, trái lại, **nên** đồng ý với ta. Vậy, ở đây, tôi đưa ra phán đoán về sở thích của tôi như một ví dụ điển hình của cảm quan chung (...) nên cảm quan chung chỉ là một quy phạm hay chuẩn mực **đơn thuần có tính lý tưởng** thôi” (B67).

Nói cách khác, chỉ khi người khác cũng chọn một “thái độ thẩm mỹ”, tôi mới có hy vọng rằng họ cũng sẽ tán đồng với phán đoán của tôi. Trong

trường hợp kể trên, sở dĩ anh B nhún vai và bĩu môi có thể là vì còn nhiều lý do khác bên ngoài “thái độ thẩm mỹ” chi phối, chẳng hạn anh ấy đang mệt hay đang bức mình về điều gì đấy. Trong tình hình ấy, anh A vẫn giữ vững phán đoán của mình và hy vọng rằng, một lúc nào đó, khi bình tâm lại, anh B sẽ thay đổi thái độ, vì anh A tin rằng sự hài lòng của mình không có tính đặc ứng (idiosynkratisch), riêng có. Nhưng, nếu anh B, khi bình tâm và thực sự chọn “thái độ thẩm mỹ”, vẫn khẳng định rằng “bức tranh ấy không đẹp!” thì liệu còn có cách nào để tranh thủ sự đồng tình của anh B? Kant không cho ta biết ý kiến của ông về tình huống này! Đường như, trước sau ông vẫn chỉ muốn khẳng định một điều: về nguyên tắc, người ta sẽ tán đồng với nhau về phán đoán thẩm mỹ, nếu họ tập trung vào **hình thức** của biểu tượng, vào mối **quan hệ** giữa các quan năng nhận thức và cảm nhận sự **hài hòa** trong sự tương tác giữa trí tưởng tượng và giác tính.

Ông kết luận ngắn gọn về phương diện thứ tư này: “*Đẹp là cái gì được nhận thức như là đối tượng của một sự hài lòng tất yếu, nhưng độc lập với khái niệm*”.

1.1.4.4 Nhận xét chung về phần Phân tích pháp về cái đẹp (B69-B73)

Phần “Nhận xét chung” này tập trung bàn sâu hơn về vai trò của **trí tưởng tượng** o trong phán đoán sở thích và gọi nên nhiều suy nghĩ thú vị. Ông bắt đầu bằng cách nêu thêm một định nghĩa về sở thích:

“... sở thích như là một quan năng phán đoán về một đối tượng trong mối quan hệ với **tính hợp quy luật tự do của trí tưởng tượng**” (B69).

Thế nào là “tính hợp quy luật tự do của trí tưởng tượng”? Kant dùng thuật ngữ này để cho thấy trí tưởng tượng thực ra không phải **hoàn toàn** tự do. Hoàn toàn tự do là khi trí tưởng tượng tha hồ tạo nên những hình tượng tuyệt nhiên không có liên quan gì đến những quy định của giác tính, tức tuyệt nhiên không có “tính hợp quy luật” nào hết. Trong trường hợp đó, Kant gọi trí tưởng tượng là “tác giả của những hình thức tùy tiện của những trực quan khả hữu” (B69). Điều này chỉ có trong những hình tượng được theo dệt trong giấc mơ, và ta không đi tìm một khái niệm và sự lý giải nào cho chúng ca. So với tính vô giới hạn này, vai trò của trí tưởng tượng trong phán đoán sở thích, dù muốn hay không, vẫn tỏ ra bị hạn chế. Vì lẽ: trí tưởng tượng tổng hợp những biểu tượng có đặc trưng là tính thống nhất của những yếu tố. Sự thống nhất này làm cho trí tưởng tượng có quan hệ với những khái niệm của giác tính. (Biết bao trường phái hay loại hình nghệ thuật: phái trừu tượng, phái “Dada”, phái sáng tạo theo tiềm thức hay “tự

động”... đều muốn thoát ra khỏi mối quan hệ này, nhưng, về nguyên tắc, hầu như bao giờ cũng chỉ đạt được kết quả có mức độ). Chính vì nhận rõ vai trò không thể tránh khỏi của giác tính, nên Kant hết sức nhấn mạnh đến việc không nên để cho sự hợp tác giữa trí tưởng tượng và giác tính bị khống chế quá nhiều bởi các nguyên tắc cứng nhắc của giác tính. Ông mong mỏi một sự trùng hợp may mắn giữa trực quan và khái niệm của giác tính, nên nói về “tính hợp quy luật” của trí tưởng tượng phải được “tự do”, hay “một tính hợp quy luật không có quy luật” (B69), thậm chí: “giác tính phải phục vụ cho trí tưởng tượng” trong “sự tiêu khiển tự do và **có tính hợp mục đích-bất định** của các năng lực tâm thức ở nơi cái ta gọi là đẹp” (B71):

“Mọi cái hợp quy tắc cứng nhắc (đến gần với tính hợp quy tắc kiểu toán học) tự chúng có cái gì đi ngược lại với sở thích [thẩm mỹ]. | Trong việc thưởng ngoạn, chúng không dành cho ta một sự tiêu khiển lâu bền; và trong chúng mục không có một mục đích nhận thức hay một mục đích thực tiễn nào đó, chúng sẽ làm ta nhàm chán. Ngược lại, những gì để cho trí tưởng tượng tự do tung hoành một cách không vấp vạ, kỳ khu nhưng lại hợp-mục đích [của bản thân trí tưởng tượng], chúng luôn mới mẻ, thanh tân với ta và ta cũng thưởng ngoạn chúng không chán mắt” (B72).

Nếu trước đây, ta có thể ngộ nhận ông về một thứ “chủ nghĩa hình thức” cứng nhắc (xem lại 2.1.3.3) do ta hiểu không đúng về chữ “hình thức” rất khó hiểu của ông thì phần “Nhận xét chung” này góp phần cải chính ngộ nhận ấy và cho thấy ông luôn bận tâm bảo vệ **sự tự trị** và **quyền tự do** của lĩnh vực thẩm mỹ đến như thế nào.

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ CÁI CAO CẢ*

§23

BƯỚC CHUYỂN TỪ QUAN NĂNG
PHÁN ĐOÁN VỀ CÁI ĐẸP SANG QUAN
NĂNG PHÁN ĐOÁN VỀ CÁI CAO CẢ

Cái đẹp trùng hợp với cái cao cả ở chỗ cả hai đều làm hài lòng trên cơ sở của chính mình. Ngoài ra còn ở chỗ: cả hai đều không lấy một phán đoán của giác quan lẫn một phán đoán xác định có tính logic làm điều kiện tiên quyết, mà là một phán đoán phản tư. | Do đó, sự hài lòng không dựa trên một cảm giác như sự hài lòng về cái dễ chịu, cũng không dựa trên một khái niệm nhất định như sự hài lòng về cái tốt, mặc dù nó có quan hệ một cách **không xác định** với các khái niệm. | Như thế, sự hài lòng này gắn liền với sự diễn tả đơn thuần (blosse Darstellung) hay với quan năng của sự diễn tả, qua đó được xem là nói lên sự ăn khớp ở trong một trực quan được mang lại giữa quan năng diễn tả hay trí tưởng tượng với quan năng của các khái niệm vốn thuộc về giác tính hay lý tính theo nghĩa quan năng trước hỗ trợ các quan năng sau. Cho nên cả hai loại phán đoán [về cái đẹp và về cái cao cả] tuy là phán đoán cá biệt nhưng có giá trị phổ biến đối với bất kỳ chủ thể phán đoán nào, dù yêu sách của chúng chỉ nhằm đến tình cảm vui sướng chứ không nhằm đến bất kỳ nhận thức nào về đối tượng cả.

B75 Tuy nhiên giữa hai cái cũng có các sự khác biệt quan trọng và nổi bật. Cái đẹp ở trong Tự nhiên liên quan đến **hình thức** của đối tượng trong **tính hữu hạn**, còn ngược lại, cái cao cả được nhận ra ngay cả nơi một đối tượng **vô-hình thức**,

* “Cái cao cả”/“tính cao cả” (Das Erhabene/die Erhabenheit): cũng có thể được dịch là “cái/tính siêu tuyệt”. (N.D).

trong chừng mực **tính không bị giới hạn** được hình dung ra nơi nó hoặc do nó gợi nên, cộng thêm sự suy tưởng về **tính toàn thể** của tính chất này nữa. | Theo đó, cái đẹp dường như được xem là sự thể hiện một khái niệm bất định của **giác tính**, còn cái cao cả thể hiện một khái niệm [Ý niệm] cũng bất định nhưng của **lý tính**. Như thế, sự hài lòng với cái đẹp gắn liền với biểu tượng về **chất**, còn cái cao cả với biểu tượng về **lượng**. Sự hài lòng đối với hai cái cũng khác nhau về **loại**. | Nếu cái trước (cái đẹp) trực tiếp mang theo một xúc cảm hỗ trợ cho sự sống và vì thế, có thể hợp nhất được với các kích thích hấp dẫn và với một trí tưởng tượng “chơi đùa” [tự do], thì cái sau (cái cao cả) là một sự vui sướng chỉ nảy sinh gián tiếp, nghĩa là, sự vui sướng được tạo ra bởi một xúc cảm kìm hãm sức sống trong phút giây rồi mới lập tức để cho sức sống tuôn trào càng mạnh mẽ hơn nữa; và như thế là một sự kích động dường như không phải để “chơi đùa” mà là cái gì nghiêm trọng trong công việc của trí tưởng tượng. Vì thế, cái cao cả cũng không hợp nhất được với các kích thích hấp dẫn; và bởi tâm thức không chỉ được đối tượng lôi cuốn mà còn không ngừng bị nó làm cho ghê sợ, nên sự hài lòng đối với cái cao cả không chứa đựng sự vui sướng tích cực chủ động (positiv) cho bằng sự ngưỡng mộ hay tôn kính, tức là, xứng đáng với tên gọi là **sự vui sướng bị động, tiêu cực (negativ)**.

Nhưng sự khác biệt nội tại và quan trọng nhất của cái cao cả so với cái đẹp chân hần là điều sau đây: nếu ta được phép tập trung sự chú ý trước hết vào cái cao cả thể hiện trong các đối tượng của Tự nhiên (còn cái cao cả trong nghệ thuật bao giờ cũng bị hạn chế bởi các điều kiện đòi hỏi sự tương hợp với Tự nhiên), ta thấy rằng, trong khi vẻ đẹp tự nhiên (có tính tự lập [chứ không phải phụ thuộc]) mang theo mình một tính hợp mục đích trong hình thức của nó, nhờ đó đối tượng có vẻ hầu như được xác định sẵn [được chấp nhận từ trước] đối với năng lực phán đoán của ta, và cũng nhờ thế, tự mình tạo nên một đối tượng cho sự hài lòng; thì, ngược lại, điều tạo ra trong ta xúc cảm về cái cao cả – không cần ta suy nghĩ rắc rối mà chỉ cần đơn thuần lĩnh hội – lại tỏ ra **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

càng bạo hành đối với trí tưởng tượng, lại càng được đánh giá là cao cả hơn do chính các đặc điểm ấy.

Từ đó thấy ngay rằng ta diễn đạt không đúng khi gọi một đối tượng nào đó của giới Tự nhiên là “cao cả” (erhaben), mặc dù ta có thể hoàn toàn đúng khi gọi nhiều đối tượng như thế là “đẹp”. | Bởi vì làm sao có thể biểu thị điều gì đấy bằng thuật ngữ của sự tán thưởng khi bản thân nó được lĩnh hội như là trái với tính hợp mục đích? Vậy, ta không thể nói gì hơn là: đối tượng [ấy] là thích dụng để diễn tả một tính cao cả (Erhabenheit) có thể được tìm thấy ở **bên trong tâm thức** [của ta mà thôi]. | Bởi lẽ cái cao cả theo đúng nghĩa đích thực không thể được bao hàm trong một hình thức cảm tính mà chỉ liên quan đến các Ý niệm của lý tính thôi; các Ý niệm này – mà không sự diễn tả nào tương ứng với chúng nổi – được kích động và gọi lại trong tâm thức chính do chỗ không thích hợp này một khi nó được diễn tả một cách cảm tính [thành đối tượng bên ngoài]. Như thế, đại dương bao la đang nổi cơn thịnh nộ trong bão tố không thể được gọi là cao cả. Hình ảnh của nó là khủng khiếp, và ta đã phải lấp đầy tâm thức mình trước đó bằng nhiều Ý niệm để đến khi một trực quan như thế có nhiệm vụ đẩy tâm thức đến một xúc cảm mà bản thân là có tính cao cả; – là cao cả, bởi vì tâm thức đã được kích động để rời bỏ cảm năng và tập trung làm việc với các Ý niệm chứa đựng tính hợp mục đích cao hơn.

Về đẹp tự tồn [tự do] của Tự nhiên vén mở cho ta một “**kỹ năng của Tự nhiên**” (**Technik der Natur**) soi sáng nó trong ánh sáng của một hệ thống có trật tự dựa theo những quy luật mà nguyên tắc của chúng không được tìm thấy trong toàn bộ quan năng giác tính của ta. | Nguyên tắc này là nguyên tắc về một tính hợp mục đích tương ứng với việc sử dụng năng lực phán đoán đối với những hiện tượng, khiến cho những hiện tượng này phải được phán đoán không chỉ như là thuộc về giới Tự nhiên với tư cách là một cơ chế mù quáng vô mục đích mà còn thuộc về giới Tự nhiên xét tương tự như là nghệ thuật. Do đó, tính hợp mục đích này mang lại một sự mở rộng thật sự, tất nhiên không phải là mở rộng nhận thức của ta về những đối tượng trong Tự nhiên mà là sự mở rộng quan niệm của ta về bản thân Tự nhiên: Tự nhiên như là cơ chế [tất yếu, mù quáng]

- B78 đơn thuần được mở rộng thành quan niệm về Tự nhiên **như là Nghệ Thuật**; một sự mở rộng mời gọi các nghiên cứu sâu xa về khả thể của một hình thức như thế. Thế nhưng, trong những gì ta quen gọi là “cao cả” trong Tự nhiên thì lại thiếu vắng hoàn toàn những gì dẫn đến các nguyên tắc khách quan đặc thù và các hình thức của Tự nhiên tương ứng với các nguyên tắc này, mà đúng hơn chính Tự nhiên trong sự hỗn độn của nó hay trong sự vô trật tự man dại nhất, vô quy tắc nhất và cả sự tàn phá của nó – miễn là cho thấy trong đó những dấu hiệu của sự vĩ đại và mãnh lực – mới là cái kích động các Ý niệm về cái cao cả nhiều nhất. Do đó, ta thấy rằng khái niệm về cái cao cả của Tự nhiên kém xa về tầm quan trọng lẫn về tính phong phú của các hậu quả so với khái niệm về cái đẹp trong Tự nhiên. | Nói chung, khái niệm về cái cao cả không mang lại chỉ dẫn nào về tính hợp mục đích trong bản thân giới Tự nhiên, mà chỉ ở trong việc **sử dụng** khả hữu những trực quan về nó để làm cho ta có thể cảm nhận được một tính hợp mục đích hoàn toàn độc lập với Tự nhiên **ở trong bản thân ta**. Đối với cái đẹp của Tự nhiên, ta phải đi tìm một cơ sở [nguyên nhân] ở bên ngoài ta, còn đối với cái cao cả thì chỉ đơn thuần **ở trong ta** và trong lẽ lối tư duy (Denkungsart) của tâm thức đưa tính cao cả **vào trong** hình dung của ta về Tự nhiên. Đây là một nhận xét sơ bộ nhưng rất cần thiết [phải ghi nhớ]. | Nhận xét này tách biệt hoàn toàn các Ý niệm về cái cao cả ra khỏi một tính hợp mục đích của Tự nhiên và biến lý luận về cái cao cả thành một phần phụ lục đơn thuần của việc phán đoán thẩm mỹ về tính hợp mục đích của Tự nhiên, bởi nó không mang lại một hình dung về bất kỳ hình thức đặc thù nào cả ở trong Tự nhiên mà chỉ nhằm phát triển việc **sử dụng** một cách có mục đích của trí tưởng tượng về sự hình dung của chính mình.

B80

Vì xúc cảm về cái cao cả mang tính cách (Charakter) là một sự vận động của tâm thức gắn liền với việc phán đoán về đối tượng, trong khi đó, sở thích đối với cái đẹp tiền-giả định rằng tâm thức ở trong trạng thái tĩnh quan [chiêm ngưỡng yên tĩnh] và duy trì trạng thái ấy. | Nhưng, sự vận động này phải được phán đoán như là hợp mục đích-chủ quan (vì cái cao cả làm hài lòng). | Cho nên, thông qua trí tưởng tượng, sự vận động này hoặc quan hệ với quan năng nhận thức hoặc với quan năng ham muốn; nhưng dù quan hệ với quan năng nào thì tính hợp mục đích của một biểu tượng được mang lại cũng chỉ được phán đoán theo phương diện của các quan năng này (độc lập với mục đích hay với sự quan tâm). | Theo đó, cái thứ nhất được gán cho đối tượng như là một tác động có tính toán học, cái thứ hai như là một tác động có tính năng động của trí tưởng tượng; và vì thế, ta có **hai phương cách** nói trên để hình dung một đối tượng như là cao cả.

[248] **A: CÁI CAO CẢ THEO CÁCH TOÁN HỌC****§25****ĐỊNH NGHĨA “CÁI CAO CẢ”**

B81 Cái gì lớn [vĩ đại] một cách tuyệt đối thì được ta gọi là cao cả. Nhưng “lớn” và có “**một độ lớn**” [một đại lượng] là hai khái niệm hoàn toàn khác nhau (latinh: **magnitudo** và **quantitas**). Cũng thế, nói một cách đơn giản (simpliciter) rằng “cái gì đó là lớn” là hoàn toàn khác với nói “cái gì đó là lớn một cách tuyệt đối” (absolute, non comparative magnum). Cái sau là lớn vượt lên hẳn mọi sự so sánh. Vậy, khi khẳng định cái gì đó là “lớn”, là “nhỏ” hay “trung bình” thì điều này có nghĩa là gì? Điều được khẳng định không phải là một khái niệm thuần túy của giác tính [phạm trù]; càng không phải là một trực quan cảm tính, và lại càng không phải là một khái niệm [Ý niệm] của lý tính, bởi nó không hề mang theo mình nguyên tắc nào của nhận thức cả. Do đó, nó phải là một khái niệm của **năng lực phán đoán**, hoặc có nguồn gốc từ một khái niệm như thế và phải lấy một tính hợp mục đích-chủ quan của biểu tượng trong quan hệ với năng lực phán đoán làm cơ sở.

Khi đa thể của cái cùng loại [nhiều cái giống nhau] tập hợp lại tạo nên cái Một [sự vật], ta có thể lập tức nhận thức từ bản thân sự vật ấy rằng nó là một đại lượng (quantum). Nhưng, để xác định sự vật ấy “lớn bao nhiêu”, ta luôn luôn cần có một cái gì khác mà bản thân cũng là một đại lượng để đo lường “độ” (Maß) của nó. Song vì lẽ trong việc đánh giá về đại lượng, điều quan trọng không phải chỉ là tính đa thể (con số các đơn vị) mà cả đại lượng của đơn vị thống nhất (Độ), và vì đại lượng của đơn vị thống nhất này đến lượt nó bao giờ cũng đòi hỏi một cái gì khác như là độ của nó để nó có thể được so sánh và cứ thế tiếp tục, nên ta thấy rằng việc xác định đại lượng của hiện tượng, trong mọi trường hợp, đều tuyệt nhiên không thể mang lại một khái niệm tuyệt đối nào về một đại lượng, trái lại, bao giờ cũng chỉ là một khái niệm [dựa trên sự] so sánh thôi.

B82 Bây giờ, nếu tôi khẳng định một cách giản đơn rằng cái gì đây là “lớn” thì dường như tôi không hề nghĩ đến một sự so sánh, hay ít ra không có một độ đo lường khách quan nào, bởi qua đó không hề có ý muốn xác định đối tượng ấy “lớn bao nhiêu”. Tuy nhiên, mặc dù tiêu chuẩn của sự so sánh là đơn thuần có tính chủ quan, nhưng không vì thế mà phán đoán không có yêu sách có được sự tán đồng phổ biến: các phán đoán chẳng hạn: “người ấy đẹp”, hay “ông ấy vĩ đại” không tự giới hạn đơn thuần nơi chủ thể phán đoán mà đòi hỏi sự tán đồng của bất kỳ người nào, giống như những phán đoán lý thuyết.

[249] Nhưng, trong một phán đoán biểu thị cái gì đó là “lớn” một cách giản đơn*, nó không chỉ muốn nói rằng đối tượng có một đại lượng, trái lại, đại lượng đồng thời được gán cho nó một cách ưu tiên (vorzugsweise) trước nhiều đối tượng khác cùng loại, song không **xác định** rõ sự ưu tiên này như thế nào. | Tuy thế một tiêu chuẩn rõ ràng cũng đã được dùng làm nền tảng cho phán đoán và được tiên-giả định như một tiêu chuẩn có thể được chấp nhận chung cho mọi người, nhưng chỉ khả dụng cho việc phán đoán thẩm mỹ về tính chất “lớn” chứ không phải cho một phán đoán lôgic (có tính xác định theo kiểu toán học), vì tiêu chuẩn chỉ là đơn thuần chủ quan làm nền tảng cho phán đoán phản tư về tính chất “lớn”. Ngoài ra, tiêu chuẩn này cũng có thể là thường nghiệm, chẳng hạn như kích thước trung bình của những con người mà ta đã biết, của các thú vật thuộc một loại nào đó, của cây cối, nhà cửa hay núi non v.v... | Hoặc nó cũng có thể là một tiêu chuẩn được mang lại một cách tiên nghiệm, nhưng do sự bất toàn của chủ thể phán đoán, bị hạn chế bởi các điều kiện chủ quan trong việc diễn tả **in concreto** [một cách cụ thể], chẳng hạn như trong lĩnh vực **thực hành**: phán đoán về “độ lớn” của một đức hạnh nào đó hay của sự tự do công cộng và công lý trong một đất nước; hoặc như trong lĩnh vực **lý thuyết**: phán đoán về “độ lớn” của tính đúng đắn hay không đúng đắn của một sự quan sát hay đo đạc v.v...

* **Schlechtweg**: giản đơn, ở đây có nghĩa là không xác định rõ đối tượng “lớn bao nhiêu”. (N.D).

Ở đây, có điều đáng chú ý là, mặc dù ta không có quan tâm nào đến đối tượng, nghĩa là, ta đứng đứng trước **sự hiện hữu** của nó, thế nhưng, chỉ “sự lớn” đơn thuần của nó thôi, kể cả khi nó được xem là vô-hình thức, lại có thể mang theo mình một sự hài lòng có thể thông báo một cách phổ biến, và như thế chứa đựng ý thức về một tính hợp mục đích chủ quan trong việc sử dụng các quan năng nhận thức của ta; nhưng [cần nhắc lại rằng] nó không phải là một sự hài lòng **nơi** đối tượng (vì đối tượng này có thể là vô-hình thức), khác hẳn với trường hợp hài lòng với cái đẹp, là nơi năng lực phán đoán phân tư tìm thấy chính mình ăn khớp một cách hợp mục đích trong quan hệ với nhận thức nói chung, còn ở đây là sự hài lòng trước việc **mở rộng** [tác động lên] **bản thân trí tưởng tượng**.

B84
[250] Khi ta (phục tùng sự hạn chế nói trên) nói về một đối tượng một cách giản đơn rằng: “nó là lớn” thì đây không phải là một phán đoán xác định theo kiểu toán học mà chỉ là một phán đoán phân tư về biểu tượng **về** nó; biểu tượng này là có tính hợp mục đích-chủ quan cho một sự sử dụng nào đó của các quan năng nhận thức của ta trong việc đánh giá về độ lớn; và trong trường hợp đó, lúc nào ta cũng gắn liền với biểu tượng ấy một kiểu **tôn kính** nào đó, giống như một kiểu **khinh rẻ** nào đó đối với cái gì bị ta gọi giản đơn là “nhỏ”. Và lại, việc đánh giá sự vật là “lớn” hay “nhỏ” trải rộng trên **mọi** sự vật, kể cả trên **mọi** thuộc tính của chúng. | Vì thế, chúng ta cũng gọi cả về đẹp là “lớn” hay “nhỏ” [“nhiều” hay “ít”]. | Lý do của việc này là ở chỗ: chúng ta chỉ có thể diễn tả một sự vật ở trong **trực quan** tuân theo điều lệnh quy định của năng lực phán đoán (cũng vì thế có thể hình dung nó một cách thâm mỹ), bởi sự vật toàn là **hiện tượng** thôi, và do đó, cũng là một **đại lượng (Quantum)***.

Tuy nhiên, nếu ta gọi một cái gì đấy không chỉ là “lớn” mà còn **vĩ đại một cách tuyệt đối, về mọi phương diện** (vượt lên trên mọi sự so sánh), nghĩa là gọi nó là **cao cả**, ắt ta thấy ngay rằng ta không được phép đi tìm cho nó một tiêu chuẩn

* Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Các tiên đề của trực quan: Nguyên tắc của chúng là: mọi trực quan là những lượng có quảng tính”, B203 và tiếp. (N.D).

nào tương ứng với nó ở bên ngoài nó cả, mà chỉ ở bên trong nó thôi. Nó là một đại lượng chỉ đơn thuần ngang bằng với chính bản thân nó. **Kết luận rút ra từ đó là: không thể đi tìm cái cao cả ở trong những sự vật của giới Tự nhiên mà chỉ ở trong các Ý niệm của ta.** | Còn chúng nằm ở trong các Ý niệm nào, xin dành lại cho phần **Diễn dịch (Deduktion)** sau này. [Xem mục §30 và tiếp, N.D].

B85 Định nghĩa nói trên cũng có thể được diễn tả như thế này: **cao cả là cái gì mà khi so sánh với nó, mọi cái khác đều là nhỏ.** Ở đây, ta dễ dàng thấy ngay rằng: không có gì có thể có ở trong Tự nhiên – dù được ta đánh giá là lớn đến như thế nào – lại không thể bị hạ thấp xuống thành cái nhỏ vô tận nếu được xem xét trong một mối quan hệ khác; và ngược lại, không có gì là nhỏ mà không thể mở rộng thành lớn như cả một thế giới nếu so sánh nó với những tiêu chuẩn còn nhỏ hơn nữa đối với trí tưởng tượng của ta. Kính viễn vọng trong trường hợp trước và kính hiển vi trong trường hợp sau đã sẵn sàng mang lại cho ta quá nhiều chất liệu xác minh cho nhận xét trên đây. Vậy, không có gì có thể là đối tượng của giác quan mà được gọi là cao cả nếu được xem xét trên cơ sở này. Nhưng cũng chính vì trong trí tưởng tượng của ta có một nỗ lực tiến lên đến vô tận, còn trong lý tính của ta có một yêu sách về tính toàn thể tuyệt đối như một Ý niệm mang tính thực tại, nên bản thân **sự bất lực** của quan năng đánh giá độ lớn của những sự vật thuộc thế giới cảm tính nhằm đạt tới Ý niệm này làm thức dậy nỗi xúc cảm về một quan năng siêu-cảm tính ở trong ta; và chính **sự sử dụng** mà năng lực phán đoán dùng một cách tự nhiên để đặt một số đối tượng đặc thù phục vụ cho xúc cảm này chứ không phải đối tượng của giác quan mới lớn một cách tuyệt đối, còn bất kỳ sự sử dụng nào khác đều là nhỏ. Do đó, chính cảm trạng của tinh thần (Geistesstimmung)* thông qua một biểu tượng đặc thù đẩy năng lực phán đoán phản tư vào hoạt động chứ không phải đối tượng mới là cái được gọi là cao cả.

* Chúng tôi hiểu chữ “Stimmung” ở đây là “cảm trạng” theo nghĩa là “sự sắp xếp” (Disposition), còn “Geist” (Tinh thần) theo nghĩa là “tâm thức” (Gemüt) ở cấp độ cao của lý tính. (N.D).

Tóm lại, ta có thể bổ sung cho các công thức trước đây để định nghĩa cái cao cả một công thức khác sau đây: **“cao cả là cái gì mà năng lực đơn thuần của sự suy tưởng minh chứng [sự có mặt của] một quan năng của tâm thức vượt hẳn lên mọi tiêu chuẩn hay thước đo của giác quan”**.

[251]

§26

VIỆC LƯỢNG ĐỊNH ĐỘ LỚN CỦA NHỮNG SỰ VẬT TRONG TỰ NHIÊN CÀN THIỆT CHO Ý NIỆM VỀ CÁI CAO CẢ

B86 Việc lượng định độ lớn bằng các khái niệm của con số (hay bằng các ký hiệu của chúng trong đại số học) là có tính toán học, còn sự lượng định trong trực quan đơn thuần (bằng mắt) là có tính thẩm mỹ. Thật thế, ta chỉ có thể có được các khái niệm xác định về câu hỏi: “sự vật lớn bao nhiêu” bằng cách dựa vào những con số (hoặc thường là những tiệm cận bằng các dãy số kéo dài đến vô tận), và sự thống nhất của chúng là Độ. | Trong chừng mực đó, mọi sự lượng định lôgic về độ lớn đều có tính toán học. Nhưng, vì độ lớn của Độ phải được giả định như là một lượng đã biết, nên, nếu muốn lượng định về điều này, ta lại phải dựa vào những con số có một Độ [tiêu chuẩn] khác cho sự thống nhất của chúng và do đó, lại phải tiến hành một cách toán học, ta sẽ không bao giờ đạt tới một Độ đầu tiên hay Độ cơ bản và như thế, không thể có được bất kỳ khái niệm xác định nào về một độ lớn đã cho. Do đó, việc lượng định độ lớn của Độ cơ bản chỉ ở chỗ ta có thể nắm bắt độ lớn ấy một cách trực tiếp ở trong một trực quan và sử dụng nó thông qua trí tưởng tượng để diễn tả các khái niệm về con số, nghĩa là, mọi lượng định về độ lớn đối với những đối tượng của Tự nhiên **kỳ cùng** là có tính thẩm mỹ (tức là được xác định một cách chủ quan chứ không phải khách quan).

Bây giờ ta thấy, đối với việc lượng định độ lớn toán học, không thể có cái “lớn nhất” (vì sức mạnh của những con số là có thể đi tới vô tận); nhưng, trong việc lượng định độ lớn theo kiểu thẩm mỹ thì lại có một cái “lớn nhất”; và tôi nói về cái này rằng: khi nó được đánh giá như là Độ tuyệt đối, nghĩa

là bên ngoài nó không thể có cái gì lớn hơn được nữa một cách **chủ quan** (tức đối với chủ thể phán đoán), nó mang theo mình Ý niệm về cái cao cả và tạo nên một sự rung động (Rührung) mà không một sự lượng định độ lớn nào theo kiểu toán học

B87 bằng những con số có thể tạo ra được (trừ khi trong chừng mực Độ cơ bản mang tính thẩm mỹ được duy trì một cách sống động ở trong trí tưởng tượng). | Lý do là vì cái sau bao giờ cũng chỉ diễn tả độ lớn tương đối qua việc so sánh với những độ lớn khác cùng loại, còn cái trước diễn tả độ lớn một cách tuyệt đối (schlechthin), trong chừng mực tâm thức có thể nắm bắt nó ở trong một trực quan.

Tiếp thu một đại lượng (Quantum) vào trong trí tưởng tượng bằng cách trực quan để có thể sử dụng nó làm Độ hay như là sự thống nhất [của đơn vị] nhằm lượng định độ lớn bằng các con số, cần có **hai** hành vi [hay thao tác] của quan năng này: **sự lĩnh hội (Auffassung/latinh: apprehensio) và sự thống hội [thẩm mỹ] (Zusammenfassung/latinh: comprehensio aesthetica)**. Sự lĩnh hội không gặp khó khăn gì, vì tiến trình này có thể đi đến vô tận, nhưng, với tự tiến lên phía trước của sự lĩnh hội, sự thống hội gặp khó khăn với từng bước tiến này và sớm đạt tới cái tối đa của nó, và đó là Độ cơ bản lớn nhất – có tính thẩm mỹ đối với việc lượng định độ lớn. Vì khi sự lĩnh hội đã đạt tới một điểm mà các biểu tượng bộ phận của trực quan cảm tính đã được lĩnh hội đầu tiên bắt đầu biến mất khỏi trí tưởng tượng, trong khi trí tưởng tượng tiếp tục tiến lên lĩnh hội các biểu tượng khác, thì phần nó mất đi ở mặt này cũng ngang bằng với phần nó thu được ở mặt kia, và đối với sự thống hội, ta đạt được một cái lớn nhất [cái tối đa] mà trí tưởng tượng không thể vượt ra khỏi được.

[252]

Điều này giải thích các quan sát được Savary* ghi nhận trong các tường trình của ông về nước Ai Cập, đó là người ta

* Claude Etienne Savary: “Tình hình nước Ai Cập xưa và nay về phương diện cư dân, thói tục, nông nghiệp và thể chế chính trị”. J. G. Schneider bổ sung và hiệu đính 3 phần, 2 tập, Berlin 1786-1788, tr. 147 và tiếp. Sau khi ca ngợi về uy nghi của kim tự tháp và nói lên xúc cảm kính phục và lòng hoài cổ của mình, Savary viết: “Khi ta nhìn gần, dường như kim tự tháp được tập hợp từ những tảng đá khối, nhưng nếu

B88 không nên đến quá gần mà cũng không nên đứng quá xa các kim tự tháp mới có thể cảm nhận trọn vẹn sự rung động trước sự vĩ đại của chúng. Bởi vì trong trường hợp sau, những bộ phận đã được lĩnh hội (những khối đá chồng lên nhau) chỉ được hình dung mơ hồ và biểu tượng về chúng không gây tác động nào lên phán đoán thẩm mỹ của chủ thể. Còn trong trường hợp trước, mắt ta cần một ít thời gian để hoàn tất việc lĩnh hội từ đáy lên đến đỉnh, nhưng trong khoảng thời gian này, các điều được lĩnh hội đầu tiên bao giờ cũng mất đi một phần trước khi trí tưởng tượng tiếp thu được điều sau cùng, và như thế, sự thống hội không bao giờ hoàn tất được. Cách này cũng có thể đủ để giải thích sự thăng thốt hay một dạng bối rối nào đó nơi khách tham quan khi đặt chân lần đầu tiên vào nhà thờ Thánh Phêrô ở Roma, như người ta thường kể. Vì ở đây là một xúc cảm về nỗi bất lực của trí tưởng tượng để diễn tả Ý niệm về một cái toàn bộ trong đó trí tưởng tượng của người du khách đạt tới sự tối đa của nó, và trong nỗ lực [không kết quả] để mở rộng giới hạn này, trí tưởng tượng rơi trở lại vào trong chính mình, song qua đó được hưởng một sự hài lòng đầy xúc động.

Trước mắt, tôi chưa muốn bàn về nguyên nhân của sự hài lòng này, đặc biệt khi nó được nối kết với một biểu tượng mà ta ít chờ đợi nhất, đó là cho thấy có sự bất lực [sự không tương ứng nổi] và do đó, **tính phản-mục đích chủ quan của chính biểu tượng đối với năng lực phán đoán trong việc lượng định độ lớn**. | Ở đây, tôi tự giới hạn vấn đề và chỉ nhận xét rằng nếu phán đoán thẩm mỹ là **thuần túy** (không bị trộn lẫn với bất kỳ phán đoán mục đích luận – teleologisch – nào, vốn là phán đoán của lý tính), và nếu ta phải đưa ra một ví dụ hoàn toàn thích hợp về nó cho công cuộc Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ, thì ta **không** được chỉ ra cái cao cả ở nơi những sản phẩm của nghệ thuật [nhân tạo] (chẳng hạn như nhà cửa, tượng v.v...) là nơi một mục đích của con người quy định hình thức lẫn độ lớn; cũng không phải ở nơi những sự vật của

đứng xa chừng trăm bước chân, những khối đá mất đi sự vĩ đại của chúng trong cái toàn khối khổng lồ vô lượng và lại có vẻ như rất nhỏ bé". (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

- [253] Tự nhiên, mà ngay trong khái niệm về chúng đã mang theo một mục đích nhất định (vd: thú vật thuộc một quy định tự nhiên được thừa nhận nào đó), mà là ở trong Tự nhiên hoang sơ có chứa đựng độ lớn (và chỉ ở đây trong chừng mực không mang theo mình sự kích thích hấp dẫn hay rung động nào nảy sinh từ sự nguy hiểm hiện thực). Bởi vì, ở trong một biểu tượng thuộc loại này, [bản thân] Tự nhiên không chứa đựng điều gì là kinh dị (ungeheuer) cả (cũng không tráng lệ hay khủng khiếp): độ lớn được lĩnh hội có thể tăng lên đến đâu cũng được, miễn là trí tưởng tượng còn có khả năng nắm bắt nó trong một cái toàn bộ. Một đối tượng là “kinh dị” (ungeheuer) khi nó phá hủy mục đích tạo nên khái niệm về nó, do độ lớn của nó. Còn “khổng lồ” (kolossalisch) là chỉ sự diễn tả đơn thuần về một khái niệm, nhưng khái niệm ấy gần như là quá lớn đối với bất cứ sự diễn tả nào (tiếp cận với cái kinh dị, xét một cách tương đối), bởi mục đích nhắm tới khi diễn tả một khái niệm khó thực hiện được do trực quan về đối tượng hầu như quá lớn đối với quan năng lĩnh hội của ta. Tuy nhiên, B90 một phán đoán **thuần túy** về cái cao cả tuyệt nhiên không được lấy bất kỳ mục đích nào của đối tượng làm cơ sở quy định cho mình, nếu nó muốn là phán đoán thẩm mỹ chứ không muốn bị pha trộn với một phán đoán của giác tính hay của lý tính.

-----o0o-----

Bởi lẽ tất cả những gì muốn là nguồn gốc của sự vui sướng nhưng không có sự quan tâm nào đều phải mang theo trong biểu tượng của mình tính hợp mục đích chủ quan, và, với tư cách ấy, có giá trị phổ biến, thế nhưng ở đây lại không có tính hợp mục đích nào cả về mặt **hình thức** của đối tượng làm nền tảng cho sự phán đoán [thẩm mỹ] của ta (như trong trường hợp với cái đẹp), nên câu hỏi nảy sinh ra là: tính hợp mục đích-chủ quan ở đây là gì? và bằng cách nào nó có thể được đề ra như một **chuẩn mực (Norm)** [hay quy phạm] làm cơ sở cho sự hài lòng có giá trị phổ biến trong việc lượng định đơn thuần về độ lớn, thậm chí trong trường hợp nó được đẩy tới chỗ tri

tưởng tượng thất bại trong việc diễn tả khái niệm về một độ lớn và cho thấy sự bất lực [sự không tương ứng] của trí tưởng tượng trước nhiệm vụ của mình?

B91
[254] Trong việc tổ hợp (Zusammensetzung) [các đơn vị một cách tuần tự] theo đòi hỏi của việc hình dung về độ lớn, trí tưởng tượng tự mình tiến lên đến vô tận mà không gặp khó khăn trở ngại gì. | Còn giác tính thì hướng dẫn trí tưởng tượng bằng các khái niệm về con số, trong khi trí tưởng tượng phải cung cấp **niệm thức (Schema)*** cho giác tính. | Nhưng phương cách này là thuộc về sự lượng định có tính lôgic về độ lớn, và với tư cách ấy, quả có cái gì hợp mục đích một cách **khách quan** dựa theo khái niệm về một mục đích (như vốn có trong mọi sự đo lường), tuy nhiên lại không có gì là hợp mục đích hay làm hài lòng đối với năng lực phán đoán **thẩm mỹ** ở đây cả. Ngoài ra, trong tính hợp mục đích có ý hướng này cũng không có gì buộc ta phải tận dụng hết sức lực của trí tưởng tượng và đẩy nó đến mức diễn tả được tối đa việc mở rộng kích thước của Độ và, qua đó, làm cho một trực quan duy nhất có thể thống hội (Zusammenfassung) được cái đa thể. Bởi vì, trong việc lượng định độ lớn của giác tính (trong số học), ta cũng đi tới được như thế hoặc bằng cách đẩy sự thống hội các đơn vị cho tới con số 10 (trong hệ thập phân) hoặc chỉ tới số 4 (trong hệ tứ phân), rồi việc tạo ra tiếp tục độ lớn được thực hiện bằng sự tổ hợp dần dần các đơn vị, hoặc nếu đại lượng đã được mang lại trong trực quan, thì bằng cách lĩnh hội, tức chỉ tiến lên dần dần (chứ không phải một cách thống hội), dựa theo một nguyên tắc tiến lên (Progressionsprinzip) đã được chấp nhận. Trong việc lượng định độ lớn theo kiểu toán học này, giác tính cũng được phục vụ và thoả mãn không kém nếu trí tưởng tượng chọn lựa cho sự thống nhất [của đơn vị] một độ lớn mà người ta có thể nắm bắt ngay lập tức, chẳng hạn một “Fuß” hay một “Rute”**, hay thậm chí một dặm Đức hoặc cả

* **Niệm thức (Schema) và thuyết niệm thức (Schematismus)** = sự sử dụng các niệm thức của giác tính thuần túy. Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, tr. B176-B187 và Chú giải dẫn nhập (mục 9.2) của người dịch cho tác phẩm này. (N.D).

** “**Fuß**” và “**Rute**” là các đơn vị đo chiều dài cổ của Đức (một “Rute” bằng 3 đến 5 mét, gồm nhiều “Füsse”, mỗi Fuß bằng 30,5cm). (N.D).

đường kính của trái đất mà sự **lĩnh hội** về chúng đúng là có thể làm được, nhưng không phải là sự **thống hội** ở trong trực quan của trí tưởng tượng (nghĩa là không thể làm được bằng một sự “comprehensio aesthetica” [thống hội thẩm mỹ], dù có thể làm được bằng một sự “comprehensio logica” [thống hội logic] ở trong một khái niệm về con số). Trong cả hai trường hợp nói trên, việc lượng định độ lớn về mặt logic đi tới vô tận mà không gặp cản ngại gì cả.

B92 Nhưng bây giờ tâm thức lại nghe theo tiếng nói của lý tính vốn luôn đòi hỏi một **tính toàn thể (Totalität)** cho mọi độ lớn được mang lại, kể cả cho những cái không bao giờ có thể được lĩnh hội một cách trọn vẹn, mặc dù (trong biểu tượng cảm tính) được xem như **đã được mang lại** trọn vẹn. | Và do đó là đòi hỏi sự thống hội ở trong **một** trực quan cũng như đòi hỏi một sự diễn tả đáp ứng cho tất cả mọi mắt xích của một chuỗi số lớn lên không ngừng và thậm chí không những không loại trừ khỏi sự đòi hỏi này cả **cái vô tận** (của không gian và thời gian đã trôi qua), mà còn làm cho ta không thể tránh được việc phải suy tưởng **cái vô tận** này (ở trong phán đoán của lý trí thông thường) như là **đã được mang lại một cách toàn bộ** (nghĩa là: đã được mang lại trong tính toàn thể của nó).

Nhưng, cái vô tận là lớn một cách **tuyệt đối** (chứ không phải chỉ lớn theo nghĩa so sánh). So sánh với cái lớn tuyệt đối này, mọi cái khác (cùng một loại độ lớn) đều là nhỏ. Tuy nhiên, **điểm đặc sắc nhất** ở đây là: bản thân việc đơn thuần có thể suy tưởng cả về cái vô tận như một cái **toàn bộ** cho thấy có một quan năng của tâm thức vượt hẳn lên trên mọi tiêu chuẩn (Maßstab: thước đo) của giác quan. Bởi nếu muốn thế, ắt đòi hỏi giác quan phải có một sự thống hội cung cấp một thước đo như là đơn vị thống nhất có một mối tương quan bằng con số nhất định với cái vô tận, điều này là phi lý, không thể có được. Tuy nhiên, ngay việc có thể suy tưởng về cái vô tận – như là đã được mang lại – mà không gặp mâu thuẫn là việc làm đòi hỏi phải có một quan năng bản thân là **siêu-cảm tính** ở trong tâm thức con người. Bởi chỉ nhờ vào quan năng này và Ý niệm

- [255] của nó về một cái **“Noumenon”*** [“vật tự thân”, “cái khả niệm”], – tức cái bản thân không cho phép [ta] có được trực quan nào về nó, song lại được đặt làm nền tảng như là **cơ chất (Substrat)** cho trực quan về thế giới xét như hiện tượng đơn thuần – thì cái vô tận của thế giới cảm tính mới được thống hội lại toàn bộ trong việc lượng định về độ lớn một cách thuần túy trí tuệ **dưới** một khái niệm, mặc dù trong việc lượng định theo kiểu toán học bằng các khái niệm số, nó [cái vô tận] không bao giờ có thể được suy tưởng một cách trọn vẹn như một toàn bộ. Ngay một quan năng tạo khả năng cho cái vô tận của trực quan siêu-cảm tính được suy tưởng như là “đã được mang lại” (trong cơ chất khả niệm của nó) vượt hẳn mọi tiêu chuẩn của cảm năng và là “lớn” hơn hẳn mọi sự so sánh, kể cả so với quan năng lượng định theo kiểu toán học: tất nhiên, không phải – từ quan điểm lý thuyết – để phục vụ cho quan năng nhận thức, mà nhằm mở rộng tâm thức, giúp cho tâm thức, từ một quan điểm khác (tức quan điểm **thực hành**), tự cảm thấy bản thân mình có năng lực vượt ra khỏi các khuôn khuôn khổ hạn chế của cảm năng.

- Vậy, giới Tự nhiên là cao cả trong những gì thuộc về những hiện tượng của nó khi **trực quan** về những hiện tượng này mang theo mình **Ý niệm** về tính vô tận của chúng. Nhưng điều này không thể diễn ra bằng cách nào khác hơn là thông qua tính không tương ứng [hay: sự bất lực] kể cả của nỗ lực lớn nhất của trí tưởng tượng của ta trong việc lượng định độ lớn của một đối tượng. Bây giờ ta thấy: đối với sự lượng định độ lớn theo kiểu toán học, trí tưởng tượng hoàn toàn có đủ năng lực để cung cấp một Độ đáp ứng đúng các đòi hỏi của bất kỳ đối tượng nào. | Bởi vì các khái niệm về con số của giác tính, bằng con đường tổng hợp tiến lên (Progression), có thể tạo ra bất kỳ Độ nào tương ứng với bất kỳ độ lớn nào được cho. Do đó, phải là sự lượng định độ lớn theo kiểu **thảm mỷ**, trong đó ta vừa có được cảm xúc về nỗ lực hướng đến một sự thống hội vượt ra khỏi quan năng của trí tưởng tượng để nắm
- B94 bắt việc lĩnh hội tiến lên tuần tự [của trí tưởng tượng] trong

* **Noumenon**: xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, tr. 295-315. (N.D).

một cái **toàn bộ** của trực quan; và, đồng thời vừa nhận rõ sự bất lực của quan năng này – vốn phải tiến lên vô giới hạn –, mới nắm lấy và sử dụng được một Độ cơ bản (Grundmaß) thích dụng trong việc lượng định độ lớn mà giác tính không phải mất công sức gì cả. Độ cơ bản bất biến đích thực của Tự nhiên chính là **cái toàn bộ tuyệt đối** của Tự nhiên, tức là cái, cùng với Tự nhiên, xét như một hiện tượng, không gì khác hơn là **tính vô tận được thống hội**. Song, bởi lẽ Độ cơ bản này là một khái niệm tự-mâu thuẫn (do không thể có một tính toàn thể tuyệt đối của một tiến trình không kết thúc), nên độ lớn của một đối tượng Tự nhiên – mà trí tưởng tượng dù tận lực vẫn hoài công trong việc thống hội nó – nhất thiết phải dẫn khái niệm về Tự nhiên của ta đến một cơ chất siêu-cảm tính (ein übersinnliches Substrat) (làm cơ sở cho cả Tự nhiên lẫn quan năng suy tưởng của ta) lớn hơn hẳn mọi thước đo của giác quan. | Như thế, không phải đối tượng mà chính là cảm trạng

[256] của tâm thức (Gemütsstimmung) khi lượng định về đối tượng mới là cái được phán đoán là cao cả.

Vì thế, cũng giống như năng lực phán đoán thẩm mỹ khi đánh giá về cái đẹp đã liên hệ trí tưởng tượng trong “trò chơi” tự do của nó với **giác tính** để tạo ra sự tương hợp với các khái niệm của giác tính nói chung (nhưng không nhằm **xác định** chúng), thì trong việc đánh giá một sự vật là **cao cả**, năng lực phán đoán thẩm mỹ liên hệ trí tưởng tượng với **lý tính** nhằm tạo ra sự trùng hợp chủ quan với các **Ý niệm** của lý tính (không xác định là các Ý niệm nào), nghĩa là, nhằm tạo ra một cảm trạng của tâm thức tương ứng và ăn khớp với lý tính khi ảnh hưởng của các Ý niệm (thực hành) nhất định có thể tác động lên cảm xúc.

B95

Điều này cho thấy rõ rằng: **tính cao cả đích thực phải được đi tìm ở trong tâm thức của chủ thể phán đoán, chứ không phải ở nơi đối tượng tự nhiên**, mà chính sự đánh giá về nó mới tạo cơ hội có được cảm trạng này về nó. Ai chẳng muốn gọi những dãy núi trùng điệp vô hình thù chồng chất lên nhau một cách hỗn độn với những đỉnh cao đầy băng tuyết hay đại dương mù mịt đang gầm thét là “cao cả”? Nhưng [thực ra], khi ta chiêm ngưỡng chúng, không xét đến hình thức của chúng, tâm thức ta phó thác cho trí tưởng tượng và cho một lý

tính được gắn liền với nó, một lý tính hoàn toàn không có một mục đích nhất định nào cả mà chỉ nhằm mở rộng tầm nhìn của trí tưởng tượng, tâm thức cảm thấy bản thân mình được **nâng cao** lên trong sự tự đánh giá về chính mình khi thấy ra rằng toàn bộ sức mạnh của trí tưởng tượng vẫn bất lực, không thể tương xứng với các Ý niệm của lý tính.

- Những điển hình về cái cao cả-toán học của Tự nhiên ở trong trực quan đơn thuần cung cấp cho ta trong mọi trường hợp khi trí tưởng tượng không chỉ có được một khái niệm về con số lớn hơn cho bằng một đơn vị thống nhất lớn hơn như là Độ (để rút ngắn các dãy số). Một cái cây được ta lượng định bằng chiều cao của con người sẽ mang lại một thước đo [tiêu chuẩn] trong mọi trường hợp cho một hòn núi; rồi giả định rằng hòn núi này cao một dặm, nó có thể dùng làm đơn vị cho con số thể hiện đường kính của trái đất để làm cho đường kính này có thể hình dung được bằng trực quan; và tương tự như thế, dùng đường kính trái đất cho hệ thống hành tinh đã được biết; rồi lại dùng cái này cho hệ thống Ngân hà; và số lượng vô hạn những hệ thống ngân hà như thế với tên gọi là “Nebulae” lại có thể, đến lượt chúng, hình thành một hệ thống tương tự và ta không chờ đợi có một ranh giới nào ở đây cả. Vậy, trong việc phán đoán thẩm mỹ về một cái toàn bộ vô lượng như thế, cái cao cả không nằm ở trong độ lớn của con số cho bằng nằm trong sự kiện là, càng tiến lên phía trước, ta càng luôn đạt đến
- [257] những đơn vị lớn hơn nữa. | Chính sự phân chia có hệ thống của toà nhà vũ trụ dẫn đến kết quả này, vì nó hình dung tất cả những gì là lớn ở trong Tự nhiên, đến lượt chúng, lại trở thành nhỏ; hay, nói chính xác hơn, nó hình dung trí tưởng tượng của ta trong toàn bộ tính vô-ranh giới, và cùng với trí tưởng tượng, **Tự nhiên cũng tiêu biến thành bé mọn vô nghĩa trước các Ý niệm của lý tính**, một khi trí tưởng tượng muốn ra sức mang lại một sự diễn tả tương ứng với các Ý niệm này.

§27

VỀ [PHƯƠNG DIỆN] CHẤT (QUALITÄT) CỦA SỰ
HÀI LÒNG TRONG PHÁN ĐOÁN VỀ CÁI CAO CẢ

B97 Sự **tôn kính (Achtung)** là xúc cảm về nỗi bất lực của ta trong việc đạt đến được một Ý niệm [của lý tính], khi Ý niệm ấy là **quy luật** đối với ta. Bây giờ ta thấy, Ý niệm về sự thống hội bất kỳ một hiện tượng nào có thể được mang lại cho ta trong một **cái toàn bộ** của trực quan chính là một Ý niệm áp đặt lên ta bởi một quy luật của lý tính, Ý niệm này không thừa nhận một Độ nào có tính xác định, có giá trị phổ biến và bất biến ngoài cái toàn bộ-tuyệt đối. Thế nhưng, trí tưởng tượng của ta, kể cả khi nỗ lực tối đa để thống hội một đối tượng được mang lại trong cái toàn bộ của trực quan như lý tính đòi hỏi (tức để diễn đạt được Ý niệm của lý tính) vừa chứng tỏ các giới hạn và sự bất lực [sự không tương ứng] của mình, thì đồng thời cũng cho thấy **sứ mệnh (Bestimmung)*** của nó là phải làm cho mình tương ứng được với Ý niệm ấy như với một **quy luật**. Do đó, **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 (Subreption) nào đó (tôn kính đối tượng thay vì tôn kính Ý niệm về Con người trong chính Chủ thể của ta); và chính xúc cảm này mới hầu như cho phép ta trực quan được tính ưu việt của các quan năng nhận thức về phương diện sứ mệnh của lý tính (Vernunftbestimmung)* hơn hẳn quan năng mạnh mẽ nhất của cảm năng.

Như thế, xúc cảm về cái cao cả **vừa** là một xúc cảm của sự **không vui sướng**, nảy sinh từ tính không tương ứng [hay bất lực] của trí tưởng tượng trong việc lượng định thẩm mỹ về độ lớn hầu đạt đến được sự lượng định bởi lý tính, nhưng **đồng**

* **Bestimmung: sự quy định**, nhưng ở đây còn có nghĩa là “sứ mệnh”, “ý hướng và mục tiêu”. Có khi chúng tôi cũng dịch là “vận mệnh” (của con người) (Bestimmung des Menschen) tùy theo văn cảnh đối với từ có ý nghĩa khá rộng này. Xem thêm Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, tr. B345. (N.D).

thời vừa là một sự vui sướng được khơi dậy cũng chính từ chỗ phán đoán về tính không tương ứng của quan năng cảm tính lớn nhất so với các Ý niệm của lý tính, trong chừng mực nỗ lực vươn đến các Ý niệm này là một **quy luật** đối với ta. Nói khác đi, quy luật (của lý tính) đối với ta và cũng là sứ mệnh của ta buộc ta phải đánh giá tất cả những gì được ta xem là lớn ở trong Tự nhiên với tư cách là đối tượng của giác quan đều là nhỏ so với các Ý niệm của lý tính; và những gì khơi dậy trong ta niềm xúc cảm về sứ mệnh [hay tính quy định] siêu-cảm tính này của mình thì đều tương hợp với quy luật ấy. Nay, nỗ lực lớn nhất của trí tưởng tượng trong việc diễn tả đơn vị thống nhất nhằm lượng định độ lớn có quan hệ với cái gì lớn-tuyệt đối, do đó, có quan hệ với quy luật của lý tính khẳng định rằng chỉ duy cái lớn-tuyệt đối này mới được thừa nhận như là Độ tối cao của tất cả những gì là lớn. Cho nên, sự tri giác bên trong về tính không thích hợp của mọi thước đo cảm tính đối với việc lượng định độ lớn của lý tính lại là một sự trùng hợp với các quy luật của lý tính, và một sự không-vui sướng – mà xúc cảm về sứ mệnh siêu-cảm tính khơi dậy trong ta – xét theo sứ mệnh ấy, lại là hợp-mục đích, do đó, là sự vui sướng khi thấy rằng bất kỳ thước đo nào của cảm năng đều không tương ứng với các Ý niệm của lý tính.

Trong việc hình dung cái cao cả ở trong Tự nhiên, tâm thức cảm thấy được đặt vào trạng thái **vận động**, trong khi phán đoán thâm mỹ về cái đẹp để yên tâm thức trong trạng thái **tĩnh quan** yên tĩnh. Sự vận động này (nhất là trong lúc đầu) có thể so sánh với một sự chấn động, nghĩa là, với trạng thái thay đổi nhanh chóng giữa “sức hút” và “sức đẩy” của cùng một đối tượng [vừa thấy lôi cuốn, vừa ghê sợ]. Đối với trí tưởng tượng, điểm quá mức độ (mà nó bị đẩy tới trong việc lĩnh hội về trực quan) hầu như là một hồ thẳm khiến nó sợ hãi sẽ đánh mất mình trong đó, thì đối với Ý niệm của lý tính về cái Siêu-cảm tính lại không phải là quá mức độ mà là hợp quy luật, nhằm tạo ra một nỗ lực như thế của trí tưởng tượng, do đó, đến lượt mình, lại thấy ngay trong Độ [tuyệt đối] là có tính hấp dẫn, trong khi Độ ấy vốn đã là cái đáng ghê sợ đối với cảm năng đơn thuần. Tuy nhiên, bản thân phán đoán ở đây bao giờ cũng chỉ có tính thâm mỹ thôi, bởi nó – không lấy một khái niệm

nhất định nào về đối tượng làm cơ sở cả – chỉ đơn thuần hình dung “trò chơi” chủ quan của các năng lực tâm thức (ở đây là giữa trí tưởng tượng và lý tính) như là **hòa hợp** với nhau nhờ thông qua chính sự tương phản giữa chúng. Bởi vì, cũng giống như khi phán đoán về cái đẹp, **trí tưởng tượng và giác tính** nhờ thông qua sự nhất trí với nhau, thì ở đây, **trí tưởng tượng và lý tính** nhờ thông qua sự đối lập giữa chúng mới tạo ra **tính hợp mục đích chủ quan** của các năng lực tâm thức; nghĩa là, tạo ra một xúc cảm rằng chúng ta sở hữu một lý tính tự chủ và thuần túy, hay sở hữu một quan năng lượng định độ lớn mà tính ưu việt của nó không thể được trực quan bằng cách nào khác hơn là thông qua sự bất tức của chính quan năng trước [trí tưởng tượng] vốn bản thân không bị giới hạn trong việc diễn tả những độ lớn khác nhau (của những đối tượng cảm tính).

- [259] Việc đo đạc một không gian (như là hành vi lĩnh hội) đồng thời là sự mô tả nó, do đó, là sự vận động khách quan ở trong trí tưởng tượng và là một tiến trình **quy tiến (Progressus)**. | Ngược lại, sự thống hội cái đa thể vào trong cái nhất thể không phải của tư tưởng mà của trực quan, do đó, là thống hội cái đã được lĩnh hội tuần tự vào trong một khoảnh khắc tức thời, lại là một tiến trình **quy thoái (Regressus)**, thủ
- B100 [259] tiêu đi điều kiện thời gian trong tiến trình quy tiến của trí tưởng tượng và làm cho sự **tồn tại đồng thời (das Zugleichsein)** có thể trực quan được. Vì thế, bởi lẽ chuỗi thời gian là một điều kiện của giác quan bên trong và của một trực quan, nên sự thống hội là một tiến trình vận động chủ quan của trí tưởng tượng qua đó nó dùng bạo lực cưỡng bức đối với giác quan bên trong; một bạo lực cưỡng bức càng dễ nhận thấy rõ khi đại lượng (Quantum) mà trí tưởng tượng thống hội trong một trực quan càng lớn. Cho nên, nỗ lực tiếp nhận một Độ cho những độ lớn ở trong một trực quan riêng lẻ, – mà việc lĩnh hội Độ ấy lẽ ra đòi hỏi khá nhiều thời gian – là một phương cách hình dung, xét về mặt chủ quan, là đi ngược lại mục đích, nhưng xét về khách quan, là cần thiết cho việc lượng định độ lớn, do đó, là hợp-mục đích. | Ở đây, cũng chính cùng một bạo lực đã cưỡng bức chủ thể thông qua trí tưởng tượng và được đánh giá là hợp-mục đích đối với toàn bộ sứ mệnh của tâm thức.

Chất (Qualität) của xúc cảm về cái cao cả nằm ở xúc cảm về sự không vui sướng đối với một đối tượng xét về phương diện quan năng phán đoán thẩm mỹ. Nhưng xúc cảm không vui sướng này đồng thời được hình dung như là hợp-mục đích; một sự hình dung sở dĩ có thể có được là từ sự kiện: chính sự bất lực của chủ thể làm phát hiện ra ý thức về một quan năng không bị giới hạn của bản thân chủ thể ấy, và, tâm thức chỉ có thể đưa ra phán đoán thẩm mỹ về quan năng này là nhờ vào sự bất lực nói trên.

B101 Trong việc lượng định có tính **lôgic** về độ lớn, sự bất khả thể của việc hy vọng đạt được một tính toàn thể tuyệt đối thông qua tiến trình đo đạc theo kiểu quy tiến (Progressus) về những sự vật của thế giới cảm tính trong không gian và thời gian được nhận thức như là một sự bất khả thể **khách quan**, tức là, một sự bất khả thể của việc **suy tưởng** về cái vô tận như là cái gì đã được mang lại, chứ không phải như là sự bất khả thể đơn thuần chủ quan, tức là, sự bất khả thể của việc **nhắm bắt (fassen)** được nó; bởi ở đây vấn đề không phải là mức độ thống hội vào trong một trực quan như là Độ, trái lại, tất cả đều dựa vào một khái niệm về con số. Còn trong việc lượng định có tính **thẩm mỹ** về độ lớn, khái niệm về con số phải dẹp bỏ đi hoặc phải được biến đổi. | Điều duy nhất có tính hợp-mục đích đối với một sự lượng định như thế là sự thống hội về phía trí tưởng tượng để đi đến đơn vị thống nhất của Độ (do đó, tránh được khái niệm về một quy luật của việc tạo ra **tuần tự** các khái niệm về độ lớn).

Bây giờ, nếu một độ lớn hầu như đạt tới mức cực điểm cho quan năng của ta để thống hội nó vào một trực quan, nhưng vẫn còn là những độ lớn bằng con số (do đó ta có ý thức về tính không bị giới hạn của quan năng của ta) đang yêu cầu trí tưởng tượng thống hội thẩm mỹ vào một đơn vị thống nhất lớn hơn, ắt tâm thức ta sẽ cảm thấy bị gò bó bên trong những ranh giới về mặt thẩm mỹ. | Tuy nhiên, hướng đến sự mở rộng trí tưởng tượng một cách tất yếu để tương ứng với cái gì không bị giới hạn trong quan năng lý tính của ta, tức là với Ý niệm về [260] cái Toàn bộ-tuyệt đối, thì sự không vui sướng này, và do đó, sự thiếu tính hợp mục đích trong quan năng trí tưởng tượng vẫn được hình dung như là hợp-mục đích đối với các Ý niệm

- B102 của lý tính và với việc khơi dậy các Ý niệm này. Cũng chính bằng cách này, bản thân phán đoán thẩm mỹ là hợp mục đích-chủ quan đối với lý tính như là nguồn suối của những Ý niệm, nghĩa là, của một sự thống hội có tính **trí tuệ** mà đối với nó, mọi sự thống hội thẩm mỹ đều là bé nhỏ; và đối tượng được tiếp thu như là cao cả với một niềm vui sướng chỉ có thể có được thông qua sự trung gian của một sự không vui sướng.

B: CÁI CAO CẢ THEO CÁCH NĂNG ĐỘNG CỦA TỰ NHIÊN

§28

GIỚI TỰ NHIÊN NHƯ MỘT MÃNH LỰC (MACHT)

Mãnh lực là một lực lượng thắng vượt những trở lực lớn. Cũng chính mãnh lực ấy sẽ được gọi là quyền lực thống trị khi nó thắng vượt cả sự đề kháng của những gì bản thân cũng có mãnh lực. **Giới Tự nhiên, được xem như là mãnh lực ở trong phán đoán thẩm mỹ, nhưng không có quyền lực (Gewalt) thống trị trên ta, chính là cao cả một cách năng động (dynamisch-erhaben).**

Nếu ta đánh giá Tự nhiên như là cao cả một cách năng động, thì nó phải được hình dung như là nguồn gốc gây ra sự khiếp sợ (Furcht) (dù không phải ngược lại rằng bất kỳ đối tượng gây khiếp sợ nào cũng được xem là cao cả trong phán đoán thẩm mỹ của ta). Vì khi hình thành một phán đoán thẩm mỹ (không có sự có mặt của khái niệm), tính ưu thắng trước các trở lực chỉ có thể được đánh giá tùy theo độ lớn của sự đề kháng. Nay, điều mà ta ra sức đề kháng là một cái gì hung dữ, và nếu ta thấy các năng lực của ta không ngang sức, thì đó là một đối tượng của sự sợ hãi. Vậy, đối với năng lực phán đoán thẩm mỹ, Tự nhiên chỉ có giá trị như là mãnh lực, do đó, cao cả một cách năng động, trong chừng mực nó được xem như là đối tượng của sự sợ hãi.

Nhưng ta có thể xem một đối tượng là **đáng sợ** mà lại không khiếp sợ trước nó, nếu ta phán đoán về nó theo kiểu: chỉ cần tưởng tượng đến trường hợp muốn đề kháng lại nó, sẽ nhận ra ngay rằng mọi sự đề kháng như thế ắt là vô vọng. Như thế, một người có đức hạnh kính sợ Thượng đế nhưng không sợ hãi trước Ngài, bởi người ấy xem trường hợp muốn chống lại Thượng đế và những lời răn của Ngài là trường hợp không hề được suy nghĩ tới. Nhưng nếu cả trường hợp ấy vẫn được xem tự thân không phải là điều bất khả thì bấy giờ người ấy sẽ nhìn nhận Thượng đế là quyền lực **đáng sợ**.

Ai đang ở trong tình trạng sợ hãi tuyệt nhiên không thể phán đoán về cái cao cả của Tự nhiên, không khác gì kẻ đang bị sự ưa thích và thèm khát chế ngự không thể phán đoán về cái đẹp. Người đang sợ hãi trốn chạy trước diện mạo của đối tượng làm mình sợ hãi và không thể nào tìm thấy sự hài lòng nơi cái gì được xem là khủng khiếp thực sự. vì thế, nỗi khoan khoái sau khi một điều khó chịu đã chấm dứt mới được gọi là sự vui mừng. Nhưng sự vui mừng nhờ đã thoát hiểm này là sự vui mừng đi kèm với quyết tâm là không bao giờ để mình bị rơi vào tình cảnh nguy hiểm nọ; thậm chí người ta còn không hề muốn nhớ lại cảm giác đáng sợ ấy chứ đừng nói đến việc tìm cơ hội để nó tái diễn.

- B104 Tàng đá lơ lửng, lạnh lùng nhô ra đầy hăm dọa, những đám mây giông kéo đen mịt trời kèm sấm chớp dữ dội, những ngọn núi lửa hung hãn với toàn bộ sức mạnh hủy diệt, những cơn bão tố để lại cảnh hoang tàn sau lưng chúng, đại dương mênh mông đang phẫn nộ, thác nước cao ngất của con sông dâng mãnh v.v... đúng là đã làm cho sức đề kháng của ta trở nên nhỏ nhoi, bé mọn so với sức mạnh khổng lồ của chúng. Tuy nhiên, hình ảnh của chúng càng đáng sợ thì lại càng hấp dẫn lôi cuốn ta hơn, **miễn là ta đang ở trong tình trạng an toàn**; và ta sẵn sàng gọi các đối tượng này là cao cả, bởi chúng **nâng cao sức mạnh tâm hồn** lên trên Độ trung bình thông thường và cho phép phát hiện ra trong ta **một năng lực đề kháng** thuộc loại hoàn toàn khác; năng lực ấy làm cho ta có sự dũng cảm để có thể **tự sánh mình** với lực lượng tương đương như toàn năng của Tự nhiên.

Quả thật, trong tính bao la vô lượng của Tự nhiên và trong sự bất túc của quan năng của ta để có được một thước đo hợp tỷ lệ cho việc lượng định có tính thẩm mỹ về độ lớn của lĩnh vực Tự nhiên, ta đã thấy rõ sự hạn chế của chính mình. | Nhưng dầu vậy, ta cũng đồng thời tìm thấy trong quan năng lý tính của ta một thước đo phi-cảm tính khác; thước đo này đặt bản thân tính vô tận của Tự nhiên vào bên dưới nó như là một đơn vị thống nhất và khi so sánh với thước đo ấy, vạn sự vạn vật ở trong Tự nhiên đều là bé nhỏ cả, và như thế là ta đã tìm thấy trong tâm thức ta một sự ưu việt hơn hẳn giới Tự nhiên, bất chấp tính bao la vô lượng của nó. | Cũng thế, tính bất khả

- B105 đề kháng của mãnh lực Tự nhiên buộc ta phải nhận rõ sự yếu đuối về mặt thể chất của mình xét như sản phẩm của Tự nhiên, nhưng đồng thời phát hiện một năng lực tự đánh giá chính ta như là độc lập với Tự nhiên cũng như một tính ưu việt hơn hẳn Tự nhiên làm cơ sở cho việc tự bảo tồn chính mình bằng một phương cách hoàn toàn khác với kiểu có thể bị xâm hại và bị
- [262] đẩy vào nguy cơ do Tự nhiên ở bên ngoài ta gây ra. | Nhờ đó, tính Người ở trong nhân cách của ta vẫn đứng vững, không bị hạ nhục, mặc dù, với thân phận là con người [khả diệt], ta phải phục tùng quyền lực thống trị của Tự nhiên. Bằng cách ấy, trong phán đoán thẩm mỹ của mình, Tự nhiên bên ngoài không được ta đánh giá là cao cả, trong chừng mực nó gây nên sự sợ hãi, mà đúng hơn, là cao cả bởi nó kêu đòi năng lực ở trong ta (vốn không phải là năng lực tự nhiên) hãy xem mọi sự mà ta lo toan (của cái thể gian, sức khoẻ và sinh mệnh) đều là nhỏ bé; và từ đó, xem mãnh lực của Tự nhiên (mà trong những sự vụ vừa kể ắt ta phải phục tùng) không thể có quyền lực thống trị đối với ta và với nhân cách của ta khiến ta phải khuất phục, một khi vấn đề liên quan đến **những nguyên tắc tối thượng** của ta và đến việc phải khẳng định hay buông bỏ chúng. Như vậy, ở đây sở dĩ Tự nhiên được gọi là cao cả chỉ đơn thuần bởi vì nó **nâng** trí tưởng tượng lên nhằm diễn tả những trường hợp như vừa kể, trong đó tâm thức có thể làm cho bản thân mình cảm nhận được **chính tính cao cả của sứ mệnh của mình**; một tính cao cả đứng lên trên cả Tự nhiên.

- Việc tự lượng định nói trên về chính ta không hề bị tổn thất bởi sự kiện: ta phải thấy mình được **an toàn** mới cảm nhận được sự hài lòng có tác dụng nâng cao tâm hồn này. | Sự kiện này thoát nhìn tưởng như có lý khi cho rằng: nếu sự nguy hiểm không thực sự nghiêm trọng thì tính cao cả của quan năng tinh thần cũng không thể thực sự là cao cả. Song thực ra ở đây, sự hài lòng chỉ liên quan đến sứ mệnh của quan năng tinh thần được bộc lộ trong trường hợp kể trên, trong chừng mực tổ chất (Anlage) dẫn đến quan năng này bắt nguồn từ trong bản tính tự nhiên của ta, còn sự phát triển và tập luyện quan năng ấy là công việc tự ta phải làm và vẫn mãi mãi là trách nhiệm của riêng ta. Nên điều này vẫn là đúng sự thật, cho dù con người, khi triển khai sự suy tưởng của mình đến mức
- B106

độ ấy, có ý thức đến đâu đi nữa về sự bất lực thực sự của mình trong hiện tại.

Nguyên tắc trên đây quả thật còn có vẻ quá xa vời và cao kỳ, do đó, tưởng như vượt khỏi tầm với của một phán đoán thẩm mỹ. | Thế nhưng, việc quan sát thái độ của con người mình chứng ngay điều ngược lại và cho thấy nguyên tắc ấy có thể làm cơ sở cho cả những nhận định tầm thường nhất dù người ta không phải lúc nào cũng ý thức ngay được. Vì thử hỏi, ngay đối với con người ở thời hoang dã, đối tượng được ngưỡng mộ nhất là gì? Đó chính là [hình ảnh] một con người không hoảng hốt, nghĩa là không biết sợ hãi, do đó vừa không lùi bước trước nguy hiểm vừa hiên ngang tiến hành công việc một cách đầy suy tính. Rồi ngay trong thời đại đã văn minh hơn rất nhiều, người ta vẫn dành sự kính trọng đặc biệt này đối với người chiến sĩ, chỉ có điều đòi hỏi người ấy đồng thời chứng tỏ mọi đức tính như hiếu hòa, nhân từ, lòng trắc ẩn và cả sự quan tâm thích đáng đối với bản thân; và sở dĩ đòi hỏi như thế vì ta thừa nhận tính bất khuất trước hiểm nguy nơi tâm thức của người chiến sĩ. Cho nên, dù người ta có thể tranh cãi bao nhiêu đi nữa về việc nên dành sự tôn kính đặc biệt cho ai trước – khi so sánh giữa một chính khách và một vị tướng lĩnh cầm quân – thì phán đoán thẩm mỹ vẫn ngã về cho người sau. Ngay cả chiến tranh, nếu được tiến hành có trật tự và tôn trọng những quyền thiêng liêng của thường dân, vẫn có một cái gì cao cả nơi chính nó và đồng thời làm cho cung cách tư duy của quốc gia tiến hành cuộc chiến tranh theo kiểu ấy chỉ càng thêm cao cả hơn khi quốc gia ấy bị đặt vào tình cảnh càng có nhiều hiểm nguy phải đương đầu và có thể dừng cảm đứng vững trước những hiểm nguy ấy. | Ngược lại, một cảnh thái bình kéo dài quá lâu thường tạo điều kiện cho óc mua bán đơn thuần, và cùng với nó là lòng vị kỷ thấp hèn, tính hèn nhát và nhu nhược trở thành thống lĩnh và hạ thấp khí độ của quốc gia ấy*.

* Ý tưởng gây nhiều tranh cãi về vai trò của “chiến tranh” cũng sẽ được Kant nêu rõ hơn trong bài viết ngắn về triết học lịch sử: “Ý tưởng về một lịch sử khái quát hướng theo mục đích làm công dân thế giới”/“Idee zu einer allgemeinen

Việc xóa bỏ quan niệm gắn tính cao cả cho mãnh lực [Tự nhiên] xem ra trái với thói quen của chúng ta khi hình dung Thượng đế trong cơn cuồng phong, bão tố, động đất v.v... như chính Ngài đang thể hiện mình qua cơn thịnh nộ, nhưng đồng thời cũng thể hiện cả tính cao cả của Ngài; và ở đây quả là điên rồ và tự phụ khi tưởng tượng ra một tính ưu việt của tâm thức con người vượt lên trên các hành động ấy, thậm chí còn có vẻ vượt lên trên cả các ý đồ của mãnh lực ghê gớm như thế. Ở đây, dường như không phải xúc cảm về tính cao cả của bản tính tự nhiên ở trong ta mà chính sự khuất phục, sự sồn lòng thối chí và xúc cảm về nỗi bất lực hoàn toàn mới đúng là cảm trạng của tâm thức tương ứng với sự biểu lộ của một đối tượng như thế và thường gắn liền với Ý niệm về

B108 đối tượng cao cả nhân chứng kiến các hiện tượng tự nhiên thuộc loại trên. Trong tôn giáo nói chung, sự khuất phục và cầu khẩn với mái đầu cúi thật thấp đi kèm với cử chỉ và lời nguyện cầu đầy sợ hãi và sấm hối dường như là thái độ duy nhất phù hợp khi đối diện với thần linh như ta thấy tuyệt đại đa số các dân tộc đều chấp nhận và không ngừng thể hiện như vậy. Chỉ có điều, một cảm trạng như thế của tâm thức thực ra **không** thiết yếu gắn liền một cách tự thân với Ý niệm về tính cao cả của một tôn giáo và của đối tượng sùng bái của tôn giáo ấy. Con người ở trong tình trạng thực sự run sợ – thấy mình có lý do để phải run sợ vì ý thức rằng mình đang xúc phạm đến một mãnh lực mà ý chí của mãnh lực ấy là bất khả đề kháng và nghiêm minh bởi động cơ bất chính của mình – thì không hề được ở trong trạng thái tâm thức sẵn sàng để ngưỡng mộ sự vĩ đại của Thượng đế, một trạng thái đòi hỏi sự chiêm ngưỡng đầy an tĩnh và một sự phán đoán hoàn toàn tự do. Chỉ khi nào con người ý thức rằng mình đang có động cơ chính trực và làm hài lòng Thượng đế thì những hành động dữ dội kể trên của mãnh lực mới làm khơi dậy nơi mình Ý niệm về tính cao cả của Hữu thể thần linh này, trong chừng mực con người nhận ra **nơi chính mình** tính cao cả của động cơ phù hợp với ý chí ấy và qua đó được **nâng mình lên cao hơn** nỗi sợ hãi trước các

- [264] uy lực của Tự nhiên và không còn nhìn chúng như những con bùng phát thịnh nộ của Thượng đế nữa. Ngay thái độ tự hạ mình [trong tôn giáo] như là sự đánh giá không khoan nhượng về những khiếm khuyết của mình – những khiếm khuyết
- B109 thường có thể được bào chữa dễ dàng bằng sự yếu đuối của con người khi có ý thức về động cơ tốt – cũng là một cảm trạng cao cả của tâm thức khi tự nguyện đặt mình dưới sự đau đớn dày vò của việc tự hỏi nhằm mục đích dần dần tiêu trừ nguyên nhân ấy đi. Đây chính là phương cách duy nhất có tính nội tại **để phân biệt tôn giáo với sự mê tín**. | Sự mê tín không tạo dựng trong tâm thức sự kính sợ (Ehrfurcht) trước cái cao cả mà chỉ có sự khiếp sợ (Furcht) và lo sợ (Angst)* trước Hữu thể có quyền lực cao hơn mình mà con người đang khiếp hãi thấy phải chịu khuất phục trước ý chí của Hữu thể ấy nhưng không biết kính trọng. | Từ thái độ mê tín thực sự không thể nảy sinh được điều gì ngoài sự van nài phước lộc và sự siểm nịnh, thay vì một nền tôn giáo được thể hiện trong đời sống thiện hảo.

Vậy, **tính cao cả không được chứa đựng trong bất kỳ sự vật nào của Tự nhiên mà chỉ ở trong tâm thức của ta**, trong chừng mực ta có thể ý thức rằng mình ưu việt hơn hẳn bản tính tự nhiên ở bên trong ta và qua đó cả giới Tự nhiên ở bên ngoài ta (trong chừng mực nó gây ảnh hưởng đến ta). Tất cả những gì gây nên được xúc cảm này ở trong ta, kể cả mãnh lực của Tự nhiên thách thức sức lực của ta, mới được gọi là cao cả (dù không phải là cao cả **đích thực** [theo nghĩa tự bản thân chúng]); và cũng chỉ là cao cả với điều kiện tiên quyết là phải có Ý niệm [về cái cao cả] ở trong ta đã và chỉ trong quan hệ với Ý niệm này, ta có khả năng đạt tới được **Ý niệm** về tính cao cả của Hữu thể [tuyệt đối] tạo nên trong ta lòng tôn kính sâu xa không phải bởi sự biểu lộ đơn thuần về mãnh lực của mình ở trong Tự nhiên cho bằng thông qua **quan năng** được đặt vào bên trong ta để phán đoán về mãnh lực ấy một cách không khiếp sợ và xem sứ mệnh của mình là cao cả hơn hẳn

* - **Sự khiếp sợ (Furcht/Anh: fear; Pháp: la peur)**: sự sợ hãi trước một đối tượng cụ thể (vd: cái chết).

- **Sự lo sợ (Angst/Anh: anxiety, in peril; Pháp: angoisse)**: sự sợ hãi không có đối tượng cụ thể. (N.D).

mãnh lực ấy.

B110

§29

VỀ [PHƯƠNG DIỆN] HÌNH THÁI (MODALITÄT) CỦA PHÁN ĐOÁN VỀ CÁI CAO CẢ CỦA TỰ NHIÊN

Trong giới Tự nhiên có vô số sự vật đẹp để mà ta có thể đòi hỏi cũng như chờ đợi sự nhất trí của mọi người – không quá cách xa – với phán đoán của ta về những sự vật ấy. | Nhưng, đối với phán đoán của ta về cái cao cả trong Tự nhiên lại khó có thể hy vọng một sự chấp nhận dễ dàng như thế ở mọi người. Bởi dường như cần phải có một trình độ **đào luyện (Kultur)** cao hơn nhiều không chỉ về năng lực phán đoán thẩm mỹ mà cả về năng lực **nhận thức** làm nền tảng mới cho phép ta có khả năng đưa ra một phán đoán về đặc điểm cao cấp này của những đối tượng tự nhiên.

[265]

Cảm trạng của tâm thức đối với cảm xúc về cái cao cả đòi hỏi một tính cảm thụ (Empfänglichkeit) của tâm thức đối với những **Ý niệm**, vì chính trong sự bất lực của Tự nhiên khi muốn vươn tới những Ý niệm này – và do đó, chỉ với điều kiện tiên quyết là có tính cảm thụ này và có sự nỗ lực của trí tưởng tượng để sử dụng Tự nhiên như là một Niệm thức [hay sơ đồ] (Schema) cho những Ý niệm – mới hình thành một cái gì đáng sợ đối với cảm năng, nhưng cái đáng sợ này lại có sức hấp dẫn ta. | Điều này nảy sinh từ sự kiện: cái đáng sợ ấy là quyền lực thống trị được lý tính áp đặt lên trên cảm năng nhằm mở rộng nó theo đúng các đòi hỏi của lĩnh vực riêng của lý tính (lĩnh vực **thực hành**) và nhằm buộc cảm năng phải mở rộng tầm nhìn ra bên ngoài chính mình, hướng tới **cái vô tận** vốn là một

B111

hố thăm đối với nó. Thật vậy, nếu không có sự phát triển của những Ý niệm luân lý thì những gì chúng ta gọi là cao cả – nhờ sự chuẩn bị từ trước của sự đào luyện văn hóa – hẳn chỉ là những gì đơn thuần đáng sợ đối với con người còn trong tình trạng hoang dã. Người ấy sẽ thấy trong những bằng chứng của bạo lực tàn phá của Tự nhiên – và so với mãnh lực có quy mô không lồ ấy, năng lực của cá nhân mình trở thành vô nghĩa – toàn là sự vất vả, hiểm nguy và khốn khó bao bọc quanh mình

như trong cảnh bị lưu đày.

Cho nên, (như Saussure đã kể lại)*, người nông dân chất phác nhưng khá khôn ngoan ở vùng núi Savoyard ở dãy Alpen đã không ngần ngại gọi mọi kẻ yêu thích [leo lên] những ngọn núi tuyết là một lũ khùng. Ai có thể bảo rằng người nông dân này hoàn toàn không có lý, khi kẻ leo núi chịu hết mọi hiểm nguy về phía mình – giống như thói quen của mọi phần lớn khách du thám – chỉ vì lòng say mê hay chỉ để sau đó có thể viết được những trang tường thuật đầy hấp dẫn? Nhưng, rõ ràng ý định của Saussure là để giáo dục cho con người; và bản thân tác giả tuyệt vời này đã trải nghiệm cảm giác nâng cao tâm hồn của mình cũng như mang lại cho những người đọc sách du khảo của ông.

Tuy nhiên, bảo rằng sự đào luyện văn hóa là điều cần có để phán đoán về cái cao cả của Tự nhiên (nhiều hơn so với việc phán đoán về cái đẹp) không có nghĩa rằng cái cao cả là sản phẩm do văn hóa tạo ra và được đưa vào trong xã hội theo kiểu đơn thuần quy ước, trái lại, cái cao cả có cơ sở của nó ở trong bản tính tự nhiên của con người và là cái mà, cùng với tâm trí lành mạnh của con người, ta có thể hy vọng và đòi hỏi
B112 rằng ai ai cũng có ở trong tổ chất bẩm sinh (Anlage) của mình đối với xúc cảm về những Ý niệm (thực hành), tức là, về những Ý niệm luân lý.

Đây chính là cơ sở cho **tính tất yếu** của sự tán đồng giữa phán đoán của những người khác về cái cao cả và phán đoán của riêng ta; tính tất yếu được ta bao hàm ngay trong phán đoán của riêng ta. Cho nên, giống như ta chê trách một người đứng dưng trước một đối tượng tự nhiên được ta thấy đẹp là kẻ thiếu óc thẩm mỹ thì ta cũng bảo người nào bất động tâm trước cái gì được ta phán đoán là cao cả là kẻ không có xúc cảm. Nhưng ta đòi hỏi cả hai [sở thích thẩm mỹ và xúc cảm] nơi bất kỳ người nào, và nếu người ấy có ít nhiều văn
[266] hóa, ta già định tiên quyết cả hai điều ấy nơi họ. | Tuy nhiên

* H.B. de Saussure, *Voyages dans les Alpes/Những chuyến du khảo vùng núi Alpe*, 4 tập 1779, (in lại: Genève, 1978). Kant còn trích dẫn Saussure ở trang B127. (N.D).

chỉ với một sự khác biệt: trong trường hợp trước, bởi năng lực phán đoán chỉ liên hệ trí tưởng tượng với **giác tính** – như một quan năng của khái niệm –, ta đòi hỏi điều này như một việc đương nhiên; còn ở trường hợp sau, vì ở đây năng lực phán đoán liên hệ trí tưởng tượng với **lý tính**, như là quan năng của những Ý niệm, nên ta chỉ đòi hỏi với một tiền-giả định chủ quan (tuy nhiên ta tin rằng mình rất có quyền đòi hỏi), đó là tiền-giả định về tình cảm luân lý ở trong con người. | Và, với tiền-giả định này, ta cũng gắn **tính tất yếu** vào cho phán đoán thẩm mỹ về cái cao cả.

- B113 Ở trong hình thái (Modalität) này của các phán đoán thẩm mỹ, cụ thể là ở trong **tính tất yếu** được giả định của chúng, ta có **một phương diện chủ yếu cực kỳ hệ trọng** đối với công cuộc Phê phán năng lực phán đoán. Bởi chính hình thái này cho thấy rõ một nguyên tắc **tiên nghiệm** nơi chúng và tách chúng ra khỏi lĩnh vực của môn Tâm lý học thường nghiệm – là nơi chúng ắt sẽ bị chôn vùi dưới những tình cảm khoái lạc và đau đớn (cùng lắm chỉ được ban cho một từ bỏ sung vô nghĩa như là một tình cảm “tinh tế” hơn) – để có thể đặt chúng, và nhờ chúng, đặt năng lực phán đoán vào trong hàng ngũ những phán đoán thuộc loại có những nguyên tắc tiên nghiệm làm nền tảng, và, với tư cách ấy, được chuyển vào trong lĩnh vực của **TRIẾT HỌC SIÊU NGHIỆM**.

NHẬN XÉT CHUNG VỀ SỰ TRÌNH BÀY NHỮNG PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ PHẢN TƯ

Trong quan hệ với xúc cảm vui sướng, một đối tượng thuộc về một trong bốn loại sau đây: hoặc thuộc về **cái dễ chịu**, **cái đẹp**, **cái cao cả** hay **cái tốt (tuyệt đối)** (latinh: **iucundum; pulchrum; sublime; honestum**).

- **Cái dễ chịu**, với tư cách là động lực của những ham muốn, đều thuộc cùng một loại như nhau, bất kể nó có nguồn gốc từ đâu và bất kể biểu tượng (của giác quan và của cảm giác, xét một cách khách quan) khác biệt nhau một cách đặc thù như thế nào. Do đó, khi đánh giá ảnh hưởng của nó lên tâm thức, yếu tố quan trọng duy nhất chỉ là **số lượng** của những kích thích, hấp dẫn (đồng thời và tiếp theo nhau) và **khối lượng** của cảm giác dễ chịu; và như vậy, cảm giác này chỉ cho ta hiểu được nó không bằng gì khác hơn là **LƯỢNG (QUANTITÄT)** của nó. Nó cũng không góp phần vào việc đào luyện văn hóa mà chỉ thuộc về sự hưởng thụ đơn thuần.
- **Cái đẹp**, ngược lại, đòi hỏi sự hình dung về một **CHẤT (QUALITÄT)** nào đó của đối tượng; biểu tượng này cho phép ta hiểu và chuyển thành những khái niệm (mặc dù trong phán đoán thẩm mỹ, nó không được chuyển thành khái niệm). | Nó góp phần đào luyện văn hóa vì dạy ta phải biết đồng thời lưu ý tới tính hợp mục đích ở trong cảm xúc về sự vui sướng.
- **Cái cao cả** chỉ đơn thuần ở trong sự **TƯƠNG QUAN (RELATION)** khi hình dung về Tự nhiên, trong đó cái cảm tính được đánh giá là thích dụng để phục vụ cho một sự sử dụng siêu-cảm tính khả hữu.
- **Cái tốt** hay **cái thiện-tuyệt đối** – được phán đoán một cách chủ quan dựa theo xúc cảm do nó gây ra (đối tượng của xúc cảm) như là tính có thể được quy định của các năng lực của chủ thể thông qua sự hình dung về một quy luật có tính bắt buộc tuyệt đối – có đặc điểm phân biệt chủ yếu thông qua

B114
[267]

HÌNH THÁI (MODALITÄT) của một **tính tất yếu** dựa trên các khái niệm tiên nghiệm. | Tính tất yếu này không chỉ chứa đựng **yêu sách** đơn thuần mà cả **điều răn** hay **mệnh lệnh (Gebot)** buộc mọi người phải tán đồng; và tự bản thân, cái Tốt-tuyệt đối không thuộc về năng lực phán đoán thẩm mỹ mà thuộc về năng lực phán đoán **thuần túy trí tuệ** [của lý tính thuần túy thực hành], do đó, không phải là thuộc tính của phán đoán **phản tư** mà của phán đoán **xác định**, không phải là thuộc tính của **Tự nhiên** mà là của **Tự do**. Tuy nhiên, tính có thể bị quy định của chủ thể thông qua Ý niệm này, – tức của một chủ thể có thể cảm nhận những trở lực về phương diện cảm năng nhưng đồng thời cũng cảm nhận tính ưu việt của mình cao hơn hẳn những trở lực ấy như là sự biến thái tình trạng của mình; – nói khác đi, một tính có thể bị quy định với tư cách là xúc cảm luân lý vẫn **gắn bó gần gũi** với năng lực phán đoán thẩm mỹ và với những điều kiện mô thức của năng lực này trong chừng mực xúc cảm luân lý có thể được dùng để phục vụ cho sự hình dung **thẩm mỹ** về tính hợp quy luật của hành vi xuất phát từ nghĩa vụ, nghĩa là cho sự hình dung điều này như là **cao cả** hay thậm chí là **đẹp** mà vẫn không bị tổn hại đến tính thuần túy của mình; một kết quả không thể có được nếu ta làm cho xúc cảm luân lý này gắn liền một cách tự nhiên với xúc cảm về cái dễ chịu.

Kết quả rút ra từ sự trình bày cho đến nay về cả hai loại phán đoán thẩm mỹ [về cái đẹp và cái cao cả] có thể tóm tắt trong hai định nghĩa ngắn gọn sau đây:

- B115
- **ĐẸP** là cái gì làm hài lòng ở trong sự phán đoán đơn thuần (do đó không nhờ vào cảm giác của giác quan dựa theo một khái niệm của giác tính). Từ đó suy ra ngay rằng cái đẹp phải làm hài lòng mà không đi liền với bất kỳ một sự quan tâm nào.
 - **CAO CẢ** là cái gì làm hài lòng một cách trực tiếp thông qua sự đề kháng của nó chống lại sự quan tâm của giác quan.

Cả hai, với tư cách là các định nghĩa về sự phán đoán thẩm mỹ có giá trị phổ biến, liên hệ đến các cơ sở [hay nguyên

do] chủ quan. | Một bên liên hệ đến các cơ sở của cảm năng, trong chừng mực các cơ sở này nhằm vào việc phục vụ cho **giác tính tĩnh quan (komtemplativ)**; còn bên kia, ngược lại, trong chừng mực các cơ sở **đổi lập lại** với cảm năng, chúng nhằm vào việc phục vụ cho các mục đích của **lý tính thực hành**. Tuy nhiên, cả hai đều hợp nhất lại ở trong cùng một chủ thể nhằm mục đích phục vụ cho tình cảm luân lý. **Cái đẹp chuẩn bị để ta yêu một cái gì, kể cả yêu Tự nhiên mà không có sự quan tâm nào; còn cái cao cả đánh giá cao một cái gì cho dù nó đổi lập lại với [đối tượng của] sự quan tâm (cảm tính) của chúng ta.**

[268] Ta có thể diễn tả cái cao cả như sau: nó là một đối tượng (của Tự nhiên) mà biểu tượng về nó đặt tâm thức trước sứ mệnh phải xem việc nâng Tự nhiên lên khỏi tầm với của ta là tương đương với một sự diễn tả về những Ý niệm.

Theo nghĩa chặt chẽ và xét về mặt lôgic, **những Ý niệm** là không thể diễn tả được. Nhưng, nếu ta **mở rộng** quan năng biểu tượng thường nghiệm của ta (một cách toán học hay năng động) trong việc trực quan về Tự nhiên, thì không tránh khỏi sự tham gia của lý tính – với tư cách là quan năng liên quan đến tính độc lập của cái Toàn thể tuyệt đối – khơi dậy nỗ lực của tâm thức, dù bất túc đến đâu, hãy làm cho biểu tượng của giác quan tương ứng với cái toàn thể này. Bản thân nỗ lực này và niềm xúc cảm về việc không thể nào đạt tới được Ý niệm bằng trí tưởng tượng là một sự diễn tả về tính hợp mục đích chủ quan của tâm thức ta trong việc sử dụng trí tưởng tượng phục vụ cho sứ mệnh siêu-cảm tính của tâm thức và buộc ta, B116 một cách chủ quan, phải suy tưởng **bản thân Tự nhiên** trong tính toàn thể của nó như là sự diễn tả về cái gì siêu-cảm tính, mặc dù ta không thể nào thực hiện được sự diễn tả này một cách **khách quan**.

Bởi vì ta đã thấy rằng Tự nhiên, trong không gian và thời gian, hoàn toàn không có được cái vô-điều kiện, do đó, không có được độ lớn tuyệt đối mà lý tính bình thường nhất vẫn luôn đòi hỏi. Chính điều này cũng nhắc nhở ta rằng ta chỉ làm việc với một giới Tự nhiên xét như là **hiện tượng** và bản thân Tự nhiên-hiện tượng này **phải** được xem như là sự diễn tả

đơn thuần về một Tự nhiên **tự-thân (an sich)** (mà lý tính có ở trong Ý niệm của mình). Nhưng, Ý niệm về cái Siêu-cảm tính này – tức Ý niệm mà ta không thể xác định rõ được, do đó không thể **nhận thức** Tự nhiên như là sự diễn tả của Ý niệm mà chỉ **suy tưởng** về nó như thể thôi – được cảm thức ở trong ta thông qua một đối tượng, khi sự đánh giá tham mỷ về đối tượng ấy đẩy nỗ lực của trí tưởng tượng đến tận ranh giới của nó, dù bằng sự mở rộng (theo kiểu toán học) hay bằng sức mạnh của nó trên tâm thức (theo kiểu năng động). | Vì Ý niệm này đặt nền tảng trên cảm xúc về một sứ mệnh của tâm thức hoàn toàn vượt lên trên lĩnh vực của Tự nhiên (tức là, dựa trên nền tảng của tình cảm luân lý), nên về phương diện này, sự hình dung về đối tượng được đánh giá là hợp mục đích-chủ quan.

- Thật ra, khó suy tưởng về một sự xúc cảm trước cái cao cả của Tự nhiên mà không gắn liền nó với một cảm trạng của tâm thức tương tự như cảm trạng có tính **luân lý**. | Và mặc dù giống như xúc cảm này, sự vui sướng trực tiếp về cái đẹp trong Tự nhiên tiền-giả định và đào luyện một tính tự do (Liberalität) nào đó của lẽ lối tư duy, nghĩa là, làm cho sự hài lòng của ta độc lập với việc hưởng thụ đơn thuần cảm tính, thì qua đó vẫn hình dung có sự tham gia nhiều hơn của Tự do so với chức năng áp đặt quy luật vốn là đặc tính đích thực của luân lý, là nơi lý tính phải sử dụng quyền lực thống trị đối với cảm năng. |
- [269] B117 Chỉ có điều, trong phán đoán thẩm mỷ về cái cao cả, quyền lực thống trị này được hình dung như là do bản thân trí tưởng tượng thực hiện, với tư cách là một công cụ của lý tính.

Vì thế, sự hài lòng trước cái cao cả của Tự nhiên cũng chỉ có tính **tiêu cực** [hay phủ định] (**negativ**) (trong khi sự hài lòng trước cái đẹp có tính **tích cực (positiv)**), có nghĩa, đó là một xúc cảm về sự **tước đoạt** Tự do của trí tưởng tượng bởi **bản thân** trí tưởng tượng, khi nó mang tính quy định về mục đích dựa theo một quy luật **khác** so với quy luật khi nó được sử dụng một cách thường nghiệm. Qua sự việc này, trí tưởng tượng đạt được một sự mở rộng và sức mạnh lớn hơn những gì nó chịu thiệt, nhưng **nguyên do (Grund)** của điều này vẫn bí ẩn đối với bản thân nó; thay vào đó, nó chỉ **cảm nhận** được sự hy sinh mất mát hay sự bị tước đoạt [Tự do] và đồng thời [chỉ

cảm nhận] cái **nguyên nhân** [trực tiếp] (**Ursache**) mà nó phải phục tùng. Sự kinh ngạc đến mức kinh hoàng, nỗi khiếp sợ và rùng mình ớn lạnh nơi con người khi đối diện với cảnh núi non chón chờ cao ngất tầng mây, những vực thăm hun hút đầy nước cuồng sóng réo, hay quang cảnh cô liêu kêu gọi nỗi buồn tê tái... thật ra đều không phải là nỗi sợ hãi **thực sự** một khi con người biết rõ mình đang ở trong tình thế **an toàn**. | Trái lại, đây chỉ là một **nỗ lực** tự đặt mình vào cảm xúc ấy bằng trí tưởng tượng, nhằm mục đích cảm nhận được sức mạnh của chính năng lực [tưởng tượng] này, nối kết sự xúc động của tâm thức do các quang cảnh ấy gây ra với trạng thái an tĩnh của chính tâm thức, và do đó, thấy mình **đứng cao hơn** bản tính **tự nhiên** ở trong ta, lẫn giới **Tự nhiên** ở bên ngoài ta, trong chừng mực giới Tự nhiên có thể có ảnh hưởng nào đó đến xúc cảm về sự an nguy của chính ta. Vì trí tưởng tượng dựa theo quy luật của sự liên tưởng [thường nghiệm] đặt trạng thái an vui của chúng ta phụ thuộc vào các điều kiện thể chất (physisch), nhưng cũng chính nó, khi tương ứng với các nguyên tắc của thuyết niệm thức (Schematismus) của năng lực phán đoán (do đó, trong chừng mực phục tùng sự Tự do) đồng thời lại là một công cụ của lý tính và của những Ý niệm của lý tính. | Với tư cách ấy, nó là một sức mạnh cho phép ta khẳng định **sự độc lập** của mình trước những ảnh hưởng của Tự nhiên, hạ thấp những gì là **lớn** đối với các điều kiện trước thành **nhỏ**, và như thế, đặt cái Vĩ đại-tuyệt đối (das Schlechthin-Grösse) **chỉ ở trong sứ mệnh riêng của chính mình (của chủ thể) mà thôi**. Sự phản tư này của năng lực phán đoán thẩm mỹ – tự nâng mình lên tương ứng với lý tính (dù không có bất kỳ khái niệm **xác định** nào của lý tính cả) – vẫn là sự hình dung về đối tượng như là có tính hợp mục đích-**chủ quan**, ngay cả khi nhờ vào tính không tương ứng [tính bất lực] của trí tưởng tượng trong việc mở rộng tối đa bản thân nó hông đáp ứng được các yêu cầu của lý tính (như là quan năng của những Ý niệm).

[270] Nói chung, ở đây điều **cần phải đặc biệt lưu ý** như đã từng nhắc nhở, đó là: trong Cẩm năng học siêu nghiệm (transzendente Ästhetik) về năng lực phán đoán, ta **không** bàn về điều gì khác ngoài những phán đoán thẩm mỹ **thuần**

túy, do đó không được vay mượn các ví dụ từ những đối tượng đẹp hay cao cả của Tự nhiên, xét như những đối tượng lấy khái niệm về **một mục đích** làm điều kiện tiên quyết. | Bởi, nếu vậy, tính hợp mục đích ấy sẽ hoặc là có tính mục đích luận, hoặc dựa vào những cảm giác đơn thuần về một đối tượng (thích khoái hay đau đớn) và như thế, trong trường hợp trước, không phải là tính hợp mục đích thẩm mỹ, trong trường hợp sau, không đơn thuần là tính hợp mục đích hình thức. Cho nên, khi ta gọi quang cảnh một bầu trời đầy sao là cao cả, ta không được đặt sự đánh giá ấy của ta trên bất kỳ khái niệm nào về những thế giới có những sinh vật đang cư ngụ và rồi, những điểm sáng mà ta thấy đang tràn ngập không gian trên đầu ta như là những mặt trời vận động trong những quỹ đạo được quy định sẵn cho chúng một cách hết sức hợp mục đích; trái lại, ta phải nhìn bầu trời đầy sao như nó đang xuất hiện ra trước mắt ta giống như một mái vòm bao la bao trùm tất cả; và, chỉ đơn thuần dưới một sự hình dung như thế, ta mới được phép nói đến tính cao cả mà phán đoán thẩm mỹ thuần túy gán cho đối tượng này. Cũng tương tự như thế, khi nhìn đại dương, ta không nhìn như khi ta suy tưởng với biết bao kiến thức phong phú của ta về nó (những kiến thức không hề được chứa đựng ở trong trực quan trực tiếp). Chẳng hạn như suy nghĩ rằng đó là một thế giới mệnh mông của những loài thủy tộc, như là kho dự trữ nước khổng lồ để bốc hơi thành mây mang lại độ ẩm cho không khí, có lợi cho đất đai, hoặc như là một môi trường tuy cách ngăn các vùng đất trên thế giới nhưng lại cũng giúp cho việc giao thương giữa chúng có thể có được một cách tối đa, bởi lẽ đây toàn là những phán đoán mục đích luận. | Trái lại, ta phải có khả năng nhìn thấy đại dương là cao cả giống như cách các nhà thơ đã làm dựa theo ấn tượng gieo vào mắt họ, chẳng hạn, nhìn đại dương khi nó yên tĩnh như một “guang sáng bụi không mờ”, “cộng trường thiên nhất sắc”*, còn khi cuồng nộ thì như một hồ thủy hỏa đe dọa nuốt chửng tất cả. | Ở đây, về các cơ sở quy định cho việc phán đoán, ta không được viện đến các khái niệm về mục đích phục vụ lẫn nhau giữa các

* Nguyên văn: “như một mặt gương bằng nước trong sáng, chỉ bị giới hạn bởi bầu trời”. Chúng tôi dịch thoát cho rõ ý. (N.D).

bộ phận của cơ thể, hay cho phép sự tương hợp giữa chúng với các mục đích này ảnh hưởng đến phán đoán thẩm mỹ (vì như thế, phán đoán thẩm mỹ không còn thuần túy nữa), mặc dù, quả cũng là một điều kiện cần thiết của sự hài lòng thẩm mỹ khi chúng không xung đột với các mục đích ấy. Tính hợp mục đích thẩm mỹ là tính hợp quy luật của năng lực phán đoán trong **sự tự do** của nó. Sự hài lòng đối với đối tượng tùy thuộc vào mối quan hệ ta muốn dành cho năng lực tưởng tượng, chỉ [271] với điều kiện là trí tưởng tượng giúp cho tâm thức được hoạt động tự do. Còn ngược lại, nếu một cái gì khác – cảm giác hay khái niệm của giác tính – quy định sự phán đoán, thì tất nhiên nó hợp với quy luật nhưng lại không phải là một hành vi của năng lực phán đoán **tự do**.

Vì thế, nói về tính đẹp và tính cao cả **trí tuệ** là sử dụng thuật ngữ không hoàn toàn đúng đắn. | Bởi, thứ nhất, chúng là B120 các phương cách hình dung về mặt thẩm mỹ hoàn toàn xa lạ với chúng ta, nếu giả sử chúng ta đơn thuần là những [sinh vật] trí tuệ thuần túy (hoặc nếu ta tự nghĩ như thế trong tư tưởng). | Thứ hai, mặc dù cả hai, với tư cách là các đối tượng của một sự hài lòng trí tuệ (luân lý), là tương thích với sự hài lòng thẩm mỹ trong chừng mực không dựa trên một sự quan tâm [hay lợi ích] nào, thì, mặt khác, cũng khó mà tương hợp được với một sự hài lòng [luân lý] như thế, vì chức năng của chúng là tạo ra một sự quan tâm; và, giả định rằng sự trình bày phải tương thích với sự hài lòng trong phán đoán thẩm mỹ, thì sự quan tâm này chỉ có thể diễn ra bằng một sự quan tâm của cảm quan được kết hợp với nó ở trong sự trình bày. | Nhưng, bằng cách này thì tính hợp mục đích trí tuệ [luân lý] ắt bị vi phạm và bị làm cho trở thành không thuần túy.

Đối tượng của một sự hài lòng trí tuệ có tính thuần túy và vô-điều kiện chính là **quy luật luân lý** với sức mạnh mà nó áp đặt lên trên mọi động cơ có trước đó của tâm thức ở bên trong ta. | Và, bởi lẽ ta chỉ có thể cảm nhận được sức mạnh này một cách thẩm mỹ là thông qua những sự hy sinh nào đó (tức nó tước đoạt đi một cái gì đó, mặc dù là nhằm lợi ích của sự tự do nội tâm, trong khi, đến lượt nó, nó khai mở trong ta một sự sâu thẳm không thể dò tìm của quan năng siêu cảm tính này

mà các hậu quả của nó vượt ra khỏi tầm nhìn của giác quan), cho nên sự hài lòng [luân lý], xét từ phương diện thẩm mỹ (trong quan hệ với cảm năng) là tiêu cực, tức là đối lập lại với sự quan tâm này, nhưng từ phương diện trí tuệ [luân lý], nó lại là tích cực và gắn liền với một sự quan tâm [thực hành]. Kết luận rút ra là: cái Thiện trí tuệ và hợp mục đích tự thân (tức cái Thiện luân lý), xét về mặt thẩm mỹ, không nên được xem là đẹp cho bằng là cao cả, bởi nó khơi dậy một tình cảm tôn kính (Achtung) (khinh rẻ sự hấp dẫn) hơn là tình cảm yêu thương và lời cuốn thâm tình, vì lẽ bản tính tự nhiên của con người không tự mình trùng hợp được với cái Thiện mà chỉ có thể nhờ vào sự chế ngự của lý tính đối với cảm năng. Ngược lại cũng thế, những gì ta gọi là cao cả ở trong giới tự nhiên bên ngoài B121 hay thậm chí ở trong bản tính tự nhiên bên trong (chẳng hạn: những sự kích động nào đó) chỉ được hình dung và trở nên lý thú như là một sức mạnh của tâm thức cho phép tâm thức thắng vượt những trở lực này khác của cảm năng nhờ dựa vào những nguyên tắc luân lý.

Tôi muốn dừng lại ở điểm này một lát. Ý niệm về cái [272] Thiện mà được bổ sung bằng **sự kích động (Affekt)** thì gọi là nhiệt tình (Enthusiasm). Trạng thái tâm thức này có vẻ như là cao cả, chẳng thế mà người ta thường bảo là không có gì vĩ đại có thể đạt được nếu không có nó*. Thế nhưng, bất kỳ **sự kích động**⁽¹⁾ nào cũng là mù quáng, hoặc trong việc chọn lựa mục đích của nó, hoặc, – nếu mục đích được lý tính mang lại –, trong việc thực hiện mục đích ấy, vì nó là sự vận động của tâm

* Xem Shaftesbury, *Ein Brief über den Enthusiasmus/Một lá thư về sự nhiệt tình*, đoạn 6, trong *Các tác phẩm triết học*, 3 tập, Leibzig, 1776, 1779, tập I, tr. 67 (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

⁽¹⁾ Cần phân biệt tính chất của sự kích động và của sự đam mê. Những sự kích động liên quan đơn thuần đến tình cảm, còn những đam mê thì thuộc về quan năng ham muốn và là những xu hướng ngăn cản hay thậm chí làm cho mọi nỗ lực không chế sự tùy tiện bằng các nguyên tắc trở thành bất khả. Những kích động thì sôi nổi và không có dự mưu, còn những đam mê thì lâu bền và có tính toán, cho nên sự bất bình thể hiện bằng sự giận dữ là một sự kích động, còn thể hiện như sự thù ghét (khao khát trả thù) là một đam mê. Đam mê, trong mọi trường hợp, không bao giờ được gọi là cao cả, vì trong sự kích động, sự tự do của tâm thức bị kìm hãm, còn trong sự đam mê, sự tự do bị triệt tiêu. (Chú thích của tác giả).

thức làm cho việc cân nhắc tự do về các nguyên tắc để tự định hướng chính mình trở nên không thể thực hiện được. Do đó, sự kích động tuyệt nhiên không thể hưởng được sự hài lòng về phía lý tính. Dầu vậy, về mặt thẩm mỹ, nhiệt tình lại có tính cao cả, bởi nó là một sự gắng sức nhờ các Ý niệm, mang lại cho tâm thức một sức bật có tác động mạnh mẽ hơn và lâu bền hơn là sự thúc đẩy thông qua các biểu tượng cảm tính. Tuy nhiên (điều có vẻ lạ lùng), chính việc **không bị kích động** (apatheia, phlegma in significato bono)* trong một tâm thức kiên trì tuân thủ những nguyên tắc bất di bất dịch cũng là cao cả, và là cao cả ở mức độ ưu việt hơn nhiều, vì nó đồng thời giành được sự hài lòng của lý tính thuần túy [thực hành] đứng về phía mình. Chỉ duy có một loại tâm thức như thế mới được gọi là **“cao thượng” [hay cao quý] (edel)**. | Tên gọi này về sau cũng được áp dụng cho cả những sự vật, chẳng hạn cho tòa nhà, một bộ quần áo, một văn phong, hay phong cách của một con người v.v..., một khi chúng không chỉ gây nên sự kinh ngạc (sự kích động do hình dung về tính mới mẻ vượt khỏi sự chờ đợi) mà còn cả sự thán phục (tức sự kinh ngạc không mất đi khi không còn có tính mới mẻ nữa); và điều này chỉ có được là khi các Ý niệm – được diễn tả một cách không cố ý và không giả tạo – hài hòa với sự hài lòng mang tính thẩm mỹ.

Một sự kích động thuộc loại **cường tráng** (tức cái gì kích thích để ta cố ý thức về các sức mạnh của ta nhằm thắng vượt bất kỳ sự đề kháng nào) [animi strenui] là cao cả về mặt thẩm mỹ, chẳng hạn, sự phẫn nộ, hay thậm chí sự tuyệt vọng (nhưng là sự tuyệt vọng đầy bi phẫn chứ không phải sự tuyệt vọng buông xuôi, nản lòng). Còn sự kích động thuộc loại **yếu ớt, rã rời** (ngăn cản nỗ lực đề kháng, cả trước đối tượng của [273] sự không vui sướng) [animum languidum] thì không có gì cao quý nơi tự thân cả, nhưng lại có thể được kể vào cái đẹp cảm tính. Vì thế, những sự xúc động cũng rất khác nhau một khi chúng có thể đạt tới độ cao của sự kích động. Ta có những sự xúc động hùng dũng mà cũng có những xúc động dịu dàng. Những xúc động dịu dàng, khi tăng lên thành sự kích động thì

* Latinh: “sự bất động tâm theo nghĩa tốt”: chỉ khái niệm **“apatheia”** (bất động tâm, không dễ bị kích động) của Epiktet (thuộc Phái Khắc kỷ cổ đại Hy Lạp). (N.D).

B123 lại chẳng dùng được việc gì: ham thích loại kích động này gọi là **sự cảm thương (Empfindlei)**. Một nỗi đau đớn khôn nguôi hay một nỗi bất hạnh tương tự khiến ta cố tính tự thù dệt như thể nó có thật, vừa minh chứng vừa tạo nên một tâm hồn ủy mị, yếu đuối, tuy cho thấy có một mặt đẹp nào đó, nhưng chỉ có thể gọi là “huyền ảo” (phantastisch) chứ không thể gọi là nhiệt tình (enthusiastisch) được. Những cuốn tiểu thuyết, những vở diễn bi lụy*, những thói tục hủ bại cột đũa với những tình cảm được gọi là “cao thượng” (mặc dù là sai lầm), còn trong thực tế, lại làm cho lòng người ủ rũ, vô cảm trước điều lệnh nghiêm ngặt của nghĩa vụ, làm cho con người không còn khả năng biết tôn kính phẩm giá của tính người trong bản thân mình cũng như đối với quyền hạn của con người (là cái gì hoàn toàn khác với hạnh phúc của họ) và nói chung, đối với mọi nguyên tắc vững chắc; và, ngay cả một bài thuyết giảng tôn giáo khuyến khích sự nịnh hót và cầu xin ân huệ một cách hèn hạ, thấp kém, vứt bỏ hết mọi lòng tự tin vào năng lực bản thân để chống lại cái ác ở trong ta, thay vì kiên quyết ra sức sử dụng những sức mạnh vẫn còn sót lại – cho dù ta có yếu đuối, tội lỗi đến đâu – để vượt qua những xu hướng của bản năng; rồi cả sự sùng mộ sai lầm dùng việc tự hạ mình, ăn năn rên rỉ đạo đức giả và thái độ đơn thuần thụ động như là phương cách duy nhất để tưởng có thể làm hài lòng đáng tối cao: tất cả những điều ấy đều không phù hợp với những gì được xem là thuộc về tính đẹp, càng không thể thuộc về tính cao cả, của tâm hồn.

Nhưng, ngay cả những vận động sôi nổi của tâm thức, dù nhân danh sự nâng cao tâm hồn gắn liền với những Ý niệm của tôn giáo hay chỉ đơn thuần thuộc về đời sống văn hóa gắn liền với những Ý niệm có chứa đựng một sự quan tâm [hay lợi ích] xã hội nào đó, thì, tuy có tạo ra một sự nỗ lực lớn của trí tưởng tượng, vẫn tuyệt nhiên không thể có quyền đòi hỏi được hưởng vinh dự là một sự thể hiện **cao cả** của tâm hồn, nếu chúng không lưu lại được một cảm trạng của tâm thức – dù là

* Âm chỉ những tiểu thuyết diễm tình suốt suốt đương thời của Samuel Richardson được dịch sang tiếng Đức trong những năm từ 1742-1755 (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

một cách gián tiếp – có ảnh hưởng đến ý thức về sự dũng mãnh và kiên quyết của tâm hồn liên quan đến những gì mang theo mình tính hợp mục đích thuần túy trí tuệ (tức về cái Siêu-cảm tính). Bởi, nếu thiếu vắng điều này, tất cả những sự xúc động ấy chỉ thuộc về sự cử động (Motion) sở dĩ được ưa thích chỉ vì có lợi cho sức khỏe mà thôi. Thật thế, sự mệt mỏi đầy khoan khoái có được sau khi vận động kịch liệt với sự tương tác của các sự kích động là một sự thụ hưởng khoái cảm khỏe mạnh từ việc phục hồi sự cân bằng của nhiều lực sống khác nhau ở bên trong ta. | Khoái cảm này, rút cục, chẳng đạt được gì nhiều hơn so với khoái cảm của các nhà thuật sĩ ở phương đông khi họ hầu như xoa bóp toàn thân rồi sau đó có thể dễ dàng uốn vặn mọi cơ bắp và khớp xương; chỉ có điều là trong trường hợp trước, nguyên tắc vận động phần lớn là ở bên trong ta, còn trong trường hợp này, ngược lại, là hoàn toàn ở bên ngoài ta. Cũng thế, không ít người tưởng rằng mình được nâng cao tâm hồn (erbaut) nhờ một bài thuyết giáo nào đó, nhưng trong đó chẳng kiến tạo (aufgebaut) được gì (tức không có hệ thống nào về những châm ngôn thiện hảo), hoặc, như khi ta tưởng rằng mình được thiện lương hơn nhờ xem một vở bi kịch, nhưng thật ra ta chỉ vui vẻ vì đã được giải buồn mà thôi. Cho nên, cái **cao cả** lúc nào cũng phải có mối quan hệ với lẽ lối tư duy (Denkungsart), tức với những châm ngôn (Maxime) tạo ra được sức mạnh ưu thế cho trí tuệ [luân lý] và cho những Ý niệm của lý tính trước cảm năng.

Ta không có lý do gì để lo ngại rằng tình cảm về cái cao cả sẽ mất đi do phương cách diễn tả có tính trừu tượng hóa như thế; một phương cách diễn tả hoàn toàn có thái độ tiêu cực, phù định đối với những gì là cảm tính. | Bởi vì, trí tưởng tượng, tuy nó sẽ không tìm được gì ở bên ngoài cái cảm tính mà nó có thể bám vào, lại sẽ cảm thấy mình **không bị giới hạn**, chính là nhờ dẹp bỏ hết những sự giới hạn này; và chính việc cô lập hóa như thế lại là một sự diễn đạt về **cái vô tận (das Unendliche)**. Sự diễn đạt như thế ắt chỉ có thể là tiêu cực, phù định thôi nhưng lại mở rộng tâm hồn. Cho nên, có lẽ không có đoạn nào **cao cả** hơn trong bộ luật của người Do Thái cho bằng điều răn sau đây: người không được tạo ra bất kỳ hình tượng hay biểu tượng ẩn dụ nào về những gì ở trên

trời, dưới đất hay ở dưới mặt đất v.v... Chỉ duy lời răn này mới giải thích được sự nhiệt tình mà dân tộc Do Thái cảm nhận được về tôn giáo của họ trong thời kỳ luân lý khi họ so sánh mình với những dân tộc khác; hay giải thích được lòng tự hào do đạo Islam gây nên. Chính điều này cũng có giá trị khi ta hình dung về quy luật luân lý và về thiên hướng tự nhiên hướng về luân lý của ta. Sự lo ngại rằng khi ta tước bỏ hết những gì có thể khuyến khích sự hình dung này hướng đến những giác quan cảm tính thì chẳng còn lại gì ngoài sự chấp nhận [luân lý] một cách lạnh lẽo, vô hồn và không còn mang theo được chút sức mạnh vận hành hay sự xúc động nào nữa cả, là một sự lo ngại hoàn toàn sai lầm. Đúng ra là hoàn toàn ngược lại, vì, một khi không còn điều gì hiện diện trước giác quan nữa, nhưng vẫn tồn tại Ý niệm không thể phai mờ và không thể xóa bỏ của luân lý, thì bấy giờ mới thấy cần thiết phải điều tiết bớt sức bật của một trí tưởng tượng vô giới hạn, không để cho nó gia tăng lên thành sự nhiệt tình, hơn là cầu viện đến sự trợ giúp của những hình tượng và những trò rườm rà ấu trĩ chỉ vì lo ngại cho sự yếu đuối, bất lực của những Ý niệm [luân lý và lý tính] này. Chính vì lý do đó, những nhà cầm quyền rất thích tạo điều kiện cho tôn giáo được trang bị bằng đủ thứ phụ tùng rườm rà này, để, bằng cách ấy, tìm cách ngăn chặn nỗ lực cũng như khả năng của những “thần dân” khi họ muốn mở rộng những sức mạnh tâm hồn vượt ra khỏi những giới hạn bị áp đặt trên họ một cách tùy tiện, và, để qua đó, những nhà cầm quyền có thể càng dễ dàng hơn trong việc đối xử với thần dân như thể họ là đám đông đơn thuần thụ động*.

Mặt khác, cách trình bày đơn thuần tiêu cực, phủ định, và, do đó là cách trình bày thuần túy và [thực sự] nâng cao tâm hồn này về luân lý sẽ không tạo ra nguy cơ của **sự cuồng tín (Schwärmerei)**, tức của một sự ngông cuồng tưởng rằng có thể nhìn thấy được cái gì đó vượt ra khỏi mọi ranh giới của

* Đoạn trên đây cũng có thể được xem như cách trả lời gián tiếp của Kant trước sự phê phán mạnh mẽ về “chủ nghĩa hình thức” trong học thuyết luân lý của Kant về “mệnh lệnh tuyệt đối” của các triết gia sau Kant như Jacobi, Schiller, Hegel v.v... Xem thêm đoạn tiếp theo B126. (N.D).

cảm năng; nghĩa là, muốn mơ mộng dựa theo các nguyên tắc (ngông cuồng bằng lý tính!), bởi sự trình bày về luân lý vốn đơn thuần tiêu cực. Trong khi Ý niệm về Tự do là không thể dò tìm được và hoàn toàn cắt đứt mọi sự trình bày tích cực, khẳng định về nó*, thì quy luật luân lý là nguồn suối của sự quy định có tính nguyên thủy và tự đầy đủ ở bên trong ta, khiến ta không được phép đi tìm một cơ sở quy định nào khác ở **bên ngoài** bản thân nó. [Cho nên] nếu sự nhiệt tình có thể so sánh với sự điên cuồng (Wahnsinn) thì sự cuồng tín có thể so sánh với sự ngông cuồng (Wahnwitz). Trong cả hai, thì cái sau lại càng không có gì tương thích được với cái cao cả, bởi nó là trò dị hợm, buồn cười. Trong sự nhiệt tình, với tư cách là sự kích động, trí tưởng tượng là không bị kìm chế, còn trong sự cuồng tín, như là sự mê cuồng được ấp ủ một cách thâm căn cố đế, trí tưởng tượng trở nên vô quy tắc. Cái trước là sự ngẫu nhiên nhất thời mà lý trí lành mạnh nhất cũng có khi gặp phải, còn cái sau là một căn bệnh hủy hoại lý trí.

[Vây], **tính đơn điệu (Einfalt)** (tính hợp mục đích một cách không màu mè) hầu như là phong cách của Tự nhiên ở trong cái cao cả. | **Và luân lý cũng hệt như thế.** | Luân lý là bản tính tự nhiên (siêu cảm tính) thứ hai mà ta chỉ nhận biết những quy luật của nó chứ ta không thể dùng trực quan [cảm tính] để đạt tới quan năng siêu cảm tính này ở bên trong ta, mặc dù quan năng này chứa đựng cơ sở cho việc ban bố các quy luật nói trên.

Xin nêu thêm một nhận xét: sự hài lòng nơi cái đẹp cũng như nơi cái cao cả không chỉ phân biệt với những phán đoán thẩm mỹ khác ở tính có thể thông báo được một cách phổ biến mà còn thông qua đặc điểm là có một sự quan tâm trong quan hệ với xã hội (trong đó sự hài lòng ấy được thông báo). | Dầu vậy, ta thấy rằng **việc** [tự] **cô lập** mình trước xã hội cũng được xem là cái gì cao cả, với điều kiện nó đặt cơ sở trên những Ý niệm không tính tới mọi quan tâm hay lợi ích cảm

* Ý nói: ta không thể chứng minh **sự tồn tại hiện thực** của Tự do bên cạnh sự tất yếu của Tự nhiên, mặc dù có thể và phải **suy tưởng** về Tự do như là **không mâu thuẫn lại** với Tự nhiên. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B586 (N.D).

- tính. Tự “tri túc”, do đó, không cần đến xã hội mà vẫn không phải không có tính hợp quần, tức là, không trốn tránh xã hội, là cái gì gần gũi với cái cao cả, giống tương tự như bất kỳ việc đứng lên trên những nhu cầu [cảm tính] này khác. Còn ngược lại, trốn tránh con người do thù ghét con người (Misanthropie) hay do ngại ngùng trước con người (Anthropophobie) vì e người khác hại mình thì vừa đáng ghét vừa đáng khinh. Tuy vậy, cũng có một loại thù ghét con người (Misanthropie) (tuy cách gọi ấy không thật đúng) thường lôi cuốn tâm trạng tự nhiên của nhiều người lão thành, những người, xét về thiện chí, vẫn quý chuộng con người, nhưng do từng trải nhiều kinh nghiệm đau buồn trong thời gian dài nên sự hài lòng đối với con người bị suy giảm nhiều. | Ta thấy nhiều bằng chứng về điều này, thể hiện trong lòng ham thích được lui về ẩn dật, chẳng hạn lòng khao khát đầy mơ mộng muốn tìm chỗ cư ngụ ở một vùng quê hẻo lánh, hoặc (ngay cả nơi những người trẻ tuổi) ôm ấp giấc mơ có thể được hưởng hạnh phúc trọn đời, với một gia đình nhỏ, nơi một hoang đảo vô danh tách biệt với thế gian, những giấc mơ được các nhà viết tiểu thuyết hay các nhà thơ theo kiểu Robinson* khéo dùng làm chất liệu cho các tác phẩm của họ. Sai lầm, bội bạc, bất công, tính tâm phào, ấu trĩ trong những mục đích được chính ta xem là quan trọng và lớn lao, rồi khi theo đuổi những mục đích ấy, con người gây nên bao điều xấu xa tàn ác với nhau rõ ràng mâu thuẫn lại với Ý niệm về những gì con người có thể trở thành nếu như họ **muốn** làm và cũng trái ngược quá nhiều với niềm mong mỏi tha thiết được thấy con người tốt đẹp hơn; tất cả những điều ấy khiến cho việc từ bỏ những niềm vui trong giao tiếp xã hội – bởi không thể yêu con người nhưng cũng để tránh khỏi phải ghét họ – tỏ ra là một sự hy sinh nhỏ bé! Nỗi buồn này, không phải là nỗi buồn về điều xấu mà số phận dành cho những người khác (tức nỗi buồn bắt nguồn từ cảm tình) mà nỗi buồn về những gì con người tự gây ra cho chính mình (nỗi buồn dựa trên sự bất bình liên quan đến những vấn đề về nguyên tắc)

* Alex Selkirk (1676-1721) là nguyên mẫu cho tiểu thuyết *Robinson Crusoe* nổi tiếng của Daniel Defoe sau này. Xem thêm J. J. Rousseau, *Emile ou de l'Éducation/Emile hay là về giáo dục*, La Haye 1762, tr. 455 (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

mới có tính cao cả, vì nó đặt nền móng trên những Ý niệm, trong khi nỗi buồn bắt nguồn từ cảm tình chỉ có thể được gọi là đẹp mà thôi.

- B128 Saussure*, một tác giả vừa tinh tế vừa sâu sắc, trong khi tường thuật chuyến du hành của ông ta ở vùng núi Alpen đã nhận xét như sau về Bonhomme, một trong những hòn núi ở Savoy: “ở đây toát ra một nỗi buồn **vô vị**”. Như thế là ông ta cũng biết đến một nỗi buồn **thú vị**, nảy sinh khi nhìn một vùng hoang vắng nào đó mà con người có thể lui về để không còn phải nghe, phải biết gì nữa về thế gian này, nhưng cũng không nhất thiết phải là một mảnh đất quá cần cỗi đến nỗi con người phải quá vất vả mới sống được. Tôi nêu nhận xét này chỉ nhằm lưu ý rằng ngay cả nỗi u buồn (chứ không phải nỗi buồn thâm) vẫn có thể được kể vào loại những kích động **cường tráng**, nếu nó có cơ sở ở trong những Ý niệm luân lý; còn nếu nó chỉ dựa trên cảm tình (Sympathie) – và với tư cách ấy, là đáng yêu – thì chỉ thuộc về loại những kích động **yếu ớt, rã rời**. | Chỉ trong trường hợp trước, cảm trạng của tâm thức mới được gọi là cao cả.

-----o0o-----

- [277] Bây giờ, ta có thể so sánh việc trình bày **siêu nghiệm** đã được tiến hành cho tới nay về những phán đoán thẩm mỹ với cách trình bày **sinh lý học** như Burke và nhiều tác giả sắc sảo khác trong chúng ta đã làm, để xem một sự trình bày đơn thuần **thường nghiệm** về cái cao cả và cái đẹp sẽ dẫn ta đến đâu. Burke⁽¹⁾, – xứng đáng được gọi là tác giả xuất sắc nhất về

* Saussure, *Reisen durch die Alpen/Các chuyến du hành xuyên dãy Alpen*, 1781, phần 2, tr. 271 và tiếp. (N.D).

⁽¹⁾ Trích dẫn theo bản dịch tiếng Đức về tác phẩm của ông: *Các nghiên cứu triết học về nguồn gốc của các khái niệm của chúng ta về cái đẹp và cái cao cả/Philosophische Untersuchungen über den Ursprung unserer Begriffe vom Schönen und Erhabenen*, Riga, NXB Hartknock, 1773. (Chú thích của tác giả).

- phương cách nghiên cứu này – đã, theo phương cách ấy, suy diễn như sau trong tác phẩm của mình (tr. 223): “tình cảm về cái cao cả dựa trên động lực tự bảo tồn bản thân [bản năng sinh tồn] và trên sự sợ hãi, tức dựa trên một sự đau đớn, nhưng vì sự đau đớn này không đi đến mức hủy hoại thực sự những bộ phận của cơ thể nên tạo ra những vận động có tác dụng tẩy rửa những cơ bắp tinh hay thô khỏi những sự tắc nghẽn nguy hiểm hay khó chịu, do đó, có khả năng kích thích những cảm giác dễ chịu, tuy không phải là sự vui sướng, nhưng là một
- B129 kiểu rung mình thích thú, tức một trạng thái yên tĩnh nào đó được pha trộn với sự kinh sợ”. Còn cái đẹp thì được ông đặt cơ sở trên tình yêu (dù ông biết tách nó ra khỏi sự ham muốn) và quy vào cho việc “thư giãn, thả lỏng và ngơi nghỉ của những thớ thịt trong cơ thể, do đó, là một sự làm mềm, làm tan rã, làm mệt mỏi, một sự trầm xuống, chết đi, rã rời trước sự thích khoái” (tr. 251-252). Rồi ông xác nhận cách giải thích này không chỉ ở những trường hợp trong đó trí tưởng tượng có sự nối kết với giác tính, mà thậm chí nối kết với những cảm giác cảm tính ở trong ta để gọi nên tình cảm về cái đẹp lẫn về cái cao cả. Xét như là các nhận xét tâm lý học, các phân tích trên đây về những hiện tượng của tâm thức chúng ta quả là rất hay và mang lại chất liệu phong phú cho những tìm tòi được ham thích nhất trong lĩnh vực Nhân loại học thường nghiệm. Và lại, cũng không thể phủ nhận rằng, mọi biểu tượng ở bên trong 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 (bởi những biểu tượng này, xét chung, đều có ảnh hưởng đến cảm giác về sự sống, và không biểu tượng nào, trong chừng mực là một biến thái của chủ thể, có thể giữ vị trí đứng vững được). | Thậm chí, ta cũng phải thừa nhận như Epikur* rằng thích khoái và đau đớn – dù bắt đầu từ trí tưởng tượng hay cả từ những biểu tượng của giác tính – kỳ
- [278] cùng bao giờ cũng có **tính thể xác**, vì lẽ sự sống, nếu không có cảm xúc của cơ quan thể xác thì chỉ đơn thuần là ý thức về sự

* Xem Diogenes Laertius, *Vitae philosophorum/Cuộc đời của các triết gia* [cổ đại] (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

hiện hữu của mình chứ không thể có được cảm xúc về trạng thái sướng hay khổ, nghĩa là không có cảm xúc về sự thuận lợi hay trở ngại cho các sức sống. | Và 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.

B130 Thế nhưng, nếu ta đặt sự hài lòng nơi một đối tượng hoàn toàn và duy nhất ở chỗ đối tượng làm ta hài lòng là thông qua sự hấp dẫn hay cảm xúc thì ắt ta không thể đòi người khác phải tán thành những phán đoán thẩm mỹ do ta đưa ra, vì mỗi người đều có quyền chỉ hỏi đến cảm nhận **riêng tư** của chính mình. Trong trường hợp ấy, ắt mọi sự thẩm định về sở thích đều hoàn toàn kết liễu, trừ khi ta chịu lấy một trường hợp nào đó được người khác **ngẫu nhiên** tán đồng làm mệnh lệnh hay điều răn cho sự tán thưởng về phía ta. | Nhưng, nguyên tắc này ắt cũng sẽ bị ta phản đối ngay và ta vẫn có quyền viện đến quyền tự nhiên của ta rằng: phán đoán dựa trên những tình cảm **trực tiếp** của sự lạc thú **riêng tư** của tôi thì chỉ phục tùng cảm quan của riêng tôi chứ không chịu phục tùng cảm quan của người nào khác cả.

Như thế, nếu phán đoán sở thích không muốn có tính chất “vị kỷ” [hay tự quy/egoistisch], nếu ta trọng thị nó như một phán đoán đồng thời có quyền đòi hỏi bất cứ ai cũng phải tán đồng, nghĩa là dựa theo bản tính nội tại của nó, **vì** chính bản thân nó chứ không phải **vì** những trường hợp do những người khác [ngẫu nhiên] mang lại từ sở thích của họ, thì nó tất yếu phải có giá trị một cách liên-chủ thể (pluralistisch) và ta phải đặt nó trên nền tảng một nguyên tắc **tiên nghiệm** nào đó (dù là khách quan hay chủ quan) mà việc dò tìm những quy luật **thường nghiệm** về những trạng thái biến đổi của tâm thức không bao giờ có thể đạt đến được. | Lý do là vì những quy luật [thường nghiệm] này chỉ cho biết ta đã phán đoán **như thế nào**, nhưng lại không thể ra mệnh lệnh buộc ta **phải** phán đoán ra sao. Và thậm chí, mệnh lệnh như thế là vô-điều kiện, và những mệnh lệnh thuộc loại này là điều kiện tiên quyết cho những phán đoán sở thích, trong chừng mực chúng đòi hỏi rằng sự hài lòng phải được xem là **trực tiếp** gắn liền với một

- biểu tượng. Do đó, việc trình bày **thường nghiệm** về những phán đoán thẩm mỹ bao giờ cũng chỉ là bước đầu để thu thập chất liệu cho một sự nghiên cứu cao hơn; và [như đã thấy] một sự trình bày **siêu nghiệm** về quan năng này là có thể có được
- B131 và tạo nên phần cơ bản của việc Phê phán về sở thích. Bởi lẽ, nếu giả sử sở thích không có được các nguyên tắc tiên nghiệm thì ắt nó không thể phán xét về những phán đoán [thẩm mỹ] của người khác, cũng như không thể đưa ra những lời tuyên bố tán thành hay bác bỏ với ít nhiều vẻ thẩm quyền.

Phần còn lại của Phân tích pháp về năng lực phán đoán

[279] thẩm mỹ trước hết là: **sự Diễn dịch về những phán đoán thẩm mỹ thuần túy**.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

1.2 Phân tích pháp về cái cao cả (§§23-29)

1.2.1 Chỗ giống nhau và khác nhau giữa cái đẹp và cái cao cả

Theo Kant, khái niệm về cái cao cả không phải là khái niệm bộ phận của cái đẹp mà là một phạm trù thẩm mỹ **độc lập**. Vì thế, ông dành cho cái cao cả một phần nghiên cứu riêng trong Phân tích pháp.

- Ngay trong phần dẫn nhập vào Phân tích pháp này, Kant vạch rõ: có hai hình thức phán đoán thẩm mỹ **khác nhau về cơ bản: phán đoán sở thích thuần túy (“X là đẹp”)** và **phán đoán về cái cao cả (“X là cao cả”)**. Điểm chung của cả hai là “đều làm hài lòng trên cơ sở của chính mình” (B74). Câu này có nghĩa: cả hai loại phán đoán đều không phải là phán đoán của giác quan lẫn của sự nhận thức mà là các phán đoán **phản tư**. Gọi là “phán đoán phản tư” vì cả hai đều không nói gì về thuộc tính **khách quan** của những đối tượng ở trong thế giới mà – thông qua mối quan hệ với đối tượng – nói lên mối quan hệ giữa các năng lực hay quan năng tâm thức của chủ thể. Trước cái đẹp và cái cao cả, chủ thể phán đoán **phản tư (reflektiert)** về cảm trạng của chính mình. Chính vì thế, giống như trong trường hợp cái đẹp, trạng thái của chủ thể ở đây cũng có thể phổ quát hóa và thông báo được đến những người khác.
- Tuy nhiên, dù có nhiều chỗ giống nhau, cả hai (cái đẹp và cái cao cả) không phải là một. Chúng khác nhau ở chỗ nào? Qua cách trình bày khá phức tạp của Kant, ít ra ta có thể thấy được **ba** điểm chính yếu:
 1. Cái đẹp (như là cái đẹp của Tự nhiên) quan hệ với **hình thức** của đối tượng. Kant lưu ý: hình thức của những đối tượng đẹp trong Tự nhiên là bị giới hạn. Ngược lại, đối tượng cao cả thì tỏ ra “vô hình thức” (formlos) và không bị giới hạn. Hình thức và hình thể (giới hạn) là các đặc điểm về **chất**; còn vô-hình thức và không bị giới hạn là quy định về **lượng**. Do đó, Kant bảo rằng: sự hài lòng với cái đẹp gắn liền với các biểu tượng về chất, còn sự vui sướng trước cái cao cả gắn liền với các biểu tượng về lượng. Kant sẽ bàn kỹ hơn ở §25 và ta cũng sẽ quay trở lại vấn đề này ở phần sau.

2. Cũng có sự khác nhau đáng kể giữa sự hài lòng với cái đẹp và sự vui sướng với cái cao cả. Theo Kant, cái đẹp làm hài lòng ta một cách trực tiếp. Ta cảm nhận tính hợp mục đích hình thức của biểu tượng về đối tượng đối với các quan năng nhận thức của ta một cách vui sướng và sống động.

Ngược lại, sự vui sướng đối với cái cao cả là sự vui sướng **gián tiếp** và **được trung giới**. Ông viết: “Xúc cảm về cái cao cả là một sự vui sướng chỉ nảy sinh gián tiếp, nghĩa là, sự vui sướng được tạo ra bởi một xúc cảm kim hãm sức sống trong phút giây rồi mới lập tức để cho sức sống tuôn trào càng mạnh mẽ hơn nữa...” (B75).

Ta sẽ tìm hiểu kỹ hơn, nhưng ít ra cũng thấy rõ: khác với chữ “đẹp”, chữ “cao cả” được dùng để biểu thị một **hiệu quả hỗn hợp**. Tình cảm vui sướng trước cái cao cả gắn liền một cách độc đáo với tình cảm không-vui sướng; Kant còn gọi nó là “sự vui sướng bị động, tiêu cực” (negative Lust) (B76).

3. Theo Kant, khác biệt quan trọng nhất là ở chỗ: với những đối tượng đẹp, ta quan hệ với tính hợp mục đích của **hình thức** của chúng. Với cái cao cả thì khác; ở đây: “... điều tạo ra trong ta xúc cảm về cái cao cả... lại tỏ ra **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 càng **bạo hành** đối với trí tưởng tượng, lại càng được đánh giá là cao cả hơn...” (B76).

Từ nhận xét đó, ông bảo rằng gọi những đối tượng nhất định nào đó ở trong Tự nhiên là “cao cả” là sai: “Từ đó thấy ngay rằng ta diễn đạt không đúng khi gọi một đối tượng nào đó của giới Tự nhiên là “cao cả”, mặc dù ta có thể **hoàn toàn đúng khi gọi nhiều đối tượng như thế là “đẹp”** (B76).

Tại sao Kant lại quá nhấn mạnh đến việc tính “cao cả” không biểu thị trực tiếp thuộc tính của đối tượng? Trong phần Phân tích pháp trước đây, chẳng phải cái đẹp cũng không quan hệ **trực tiếp** với đối tượng mà chỉ với trạng thái của chủ thể đó sao? Phải chăng không có sự nhất quán trong quan niệm của Kant hay ông muốn làm rõ hơn sự khác biệt trong **hình thức** của việc quan hệ với đối tượng nơi cái đẹp và cái cao cả?

Nếu “cao cả” không biểu thị thuộc tính của đối tượng, vậy nó là gì? Ông khẳng định: không phải bản thân đối tượng là cao cả mà là bản thân các **Ý niệm nhất định** của lý tính (ta nhớ rằng các Ý niệm của lý tính là các biểu tượng về cái Thiện luân lý, về Tự do, sự bất tử và Thượng đế). Đứng trước tính “phản mục đích” và tính “không tương ứng” của một số đối tượng nhất định, chính chủ thể khởi hoạt các Ý niệm ấy của lý tính và qua đó, nâng mình lên trên sự đe dọa của thế giới bên ngoài: “Bởi lẽ cái cao cả theo đúng nghĩa đích thực không thể được bao hàm trong một hình thức cảm tính mà chỉ liên quan đến các Ý niệm của lý tính thôi; các Ý niệm này – mà không sự diễn tả nào tương ứng với chúng nổi – được kích động và gọi lại trong tâm thức [của chủ thể]...” (B77).

Đoạn sau đây cho ta hình dung rõ hơn về khái niệm cái cao cả: “... đại dương bao la đang nổi cơn thịnh nộ trong bão tố không thể được gọi là cao cả. Hình ảnh của nó là khủng khiếp, và ta đã phải lấp đầy **tâm thức mình** [chúng tôi nhấn mạnh] trước đó bằng nhiều Ý niệm để đến khi một trực quan như thế có nhiệm vụ **đẩy tâm thức đến một xúc cảm mà bản thân là có tính cao cả**; – là cao cả, bởi vì tâm thức đã được kích động để rời bỏ cảm năng và tập trung làm việc với các Ý niệm [của lý tính] chứa đựng tính hợp mục đích **cao hơn**” (B77).

Phân tích trên đây của Kant ít ra cũng làm nảy sinh một vấn đề và một thế lưỡng nan khá khó hiểu:

Vấn đề là: nếu phán đoán thẩm mỹ phải được phân biệt dứt khoát với phán đoán của giác quan và phán đoán nhận thức như phần trước đã khẳng định, thì khi cái cao cả bị quy định chủ yếu bởi các Ý niệm của lý tính, còn tri giác cảm tính [“nhìn Tự nhiên trong sự hỗn độn của nó hay trong sự vô trật tự man dại nhất, vô quy tắc nhất và cả sự tàn phá của nó”, B78] là “động lực” để “khởi phát” các Ý niệm ấy, thì khó bảo rằng phán đoán về cái cao cả là **một phán đoán thẩm mỹ thuần túy!**

Thế lưỡng nan là: nếu phán đoán về tính cao cả là một phán đoán thẩm mỹ (“không có sự quan tâm” và “không gắn liền với mục đích”) thì khó biện minh được vai trò quá lớn của các Ý niệm của lý tính đối với cái cao cả. Còn nếu nó không phải là phán đoán thẩm mỹ đúng nghĩa, thì tại sao Kant lại bàn về nó trong khuôn khổ một phân tích pháp về năng lực phán đoán **thẩm mỹ** cùng với cái đẹp?

Có lẽ Kant cũng thấy vấn đề này khi ở cuối trang B78, ông kết luận bằng một câu khá bí hiểm là muốn “biến lý luận về cái cao cả thành **một phần phụ lục đơn thuần** của việc phán đoán thẩm mỹ về tính hợp mục đích của Tự nhiên, bởi nó không mang lại một hình dung về bất kỳ hình thức đặc thù nào cả ở trong Tự nhiên mà chỉ nhằm phát triển **việc sử dụng một cách có mục đích của trí tưởng tượng** về sự hình dung của chính mình”.

Như ta sẽ thấy, Phân tích pháp về cái đẹp cố khảo sát **một cách cô lập** các phán đoán thẩm mỹ **thuần túy**, nhưng điều này không thể thực hiện được nữa nơi Phân tích pháp về cái cao cả, vì ở đây, các Ý niệm của lý tính và thái độ luân lý giữ vai trò chi phối. Nói khác đi, cái cao cả dường như mờ rộng khuôn khổ của kinh nghiệm thẩm mỹ trong mối quan hệ với các quan năng khác của tâm thức.

1.2.2 Các phương diện nghiên cứu về cái cao cả

Một mặt, Kant cho rằng việc nghiên cứu về cái cao cả cũng có thể dựa theo các quy định giống như việc phân tích về cái đẹp, đó là quy định về lượng (có giá trị phổ biến), về chất (không có sự quan tâm), về tương quan (tính hợp mục đích chủ quan) và về hình thái (tất yếu). Có một biến thái nhỏ so với nghiên cứu về cái đẹp: phương diện “lượng” được khảo sát trước phương diện **chất** vì cái cao cả liên quan chủ yếu đến cái “vô-hình thức”. Mặt khác, ông chia cái cao cả thành hai loại: cái cao cả toán học (§§25-27) và cái cao cả năng động (§§28-29). Lý do của sự phân chia này là ở mối quan hệ đặc thù của trí tưởng tượng: với cái cao cả toán học, trí tưởng tượng quan hệ với **quan năng nhận thức**; với cái cao cả năng động, trí tưởng tượng quan hệ với **quan năng ham muốn** (tức quan năng ý chí của đời sống thực hành luân lý) của chủ thể.

1.2.2.1 Cái cao cả-toán học (§§25-27)

Ông bắt đầu bằng nhận định chung về khái niệm “**độ lớn**”:

- Mọi quy định về độ lớn được diễn tả bằng tiến trình đo đạc như là sự so sánh giữa đối tượng được đo và thước đo. Vì đo là so sánh hai đại lượng, nên quá trình đo bao giờ cũng chỉ mang lại một độ lớn tương đối chứ không tuyệt đối. Những đối tượng của Tự nhiên luôn là những đại lượng tương đối. Ta lúc nào cũng có thể nghĩ tới những đối tượng lớn hơn đối tượng được cho. Tất nhiên, có lúc ta không thể đo

được nữa, nhưng đó là vấn đề của kỹ thuật đo chứ không phải sự bất khả về nguyên tắc hay có một ranh giới của cái đo được.

Dù việc đo là không bị giới hạn nhưng ta lại vẫn có một hình dung về cái lớn **tuyệt đối**. Thoạt nhìn, hình dung này là một sự mâu thuẫn: đã không có ranh giới cho việc đo, làm sao có được cái tuyệt đối? Nhưng, Kant cho rằng việc nói về cái lớn tuyệt đối là chính đáng, vì nó không liên quan đến những sự vật của trực quan trong không gian-thời gian mà đến mối quan hệ **giữa trí tưởng tượng của ta và lý tính**.

Ta không thấy được, không đo được nhưng lại có thể **suy tưởng** được về cái lớn tuyệt đối, chẳng hạn trong trường hợp cái cao cả:

“Cao cả là cái gì mà khi so sánh với nó, mọi cái khác đều là nhỏ” (B84).

“Cao cả là cái gì mà năng lực đơn thuần của sự suy tưởng mình chúng [sự có mặt của] một quan năng của tâm thức vượt hẳn lên mọi tiêu chuẩn hay thước đo của giác quan”. (B85).

- Sự quy định toán học về độ lớn không biết đến cái tối đa. Ta có thể thêm vào cho con số được cho mà không bao giờ gặp phải ranh giới nào cả. Thế nhưng, kinh nghiệm **thâm mỹ** về độ lớn lại vấp phải những ranh giới. Kant nói đến hai hình thức của kinh nghiệm thâm mỹ về độ lớn: **“sự lĩnh hội” (apprehensio) và sự “thống hội” (comprehensio aesthetica)** (B87).

Sự giới hạn của kinh nghiệm thâm mỹ về độ lớn là do trí tưởng tượng chỉ có thể thống hội trực quan cảm tính một cách tiếp diễn (sukzessiv) thành một hình ảnh tổng thể. Khi số lượng của những biểu tượng bộ phận vượt khỏi một mức giới hạn nào đó, thì không còn có thể thống hội một cách đầy đủ được nữa. Trong trường hợp đó, chủ thể phán đoán có thể cảm nhận **tính không tương hợp** của sự hình dung về đối tượng đối với quan năng nhận thức của mình. Ông nên ví dụ về trạng thái choáng ngợp của mắt du khách trước kích thước khổng lồ của nhà thờ thánh Phêrô ở Roma. Tầm mắt không còn bao quát ngay một lúc toàn bộ không gian và người xem cảm nhận một tình cảm về tính không tương hợp của trí tưởng tượng đối với Ý niệm về một cái Toàn bộ. Hay như khi ta đột ngột đứng bên bờ vực thẳm: tầm mắt mất đi định hướng và hầu như bị rơi vào một không gian vô tận. Kant bảo tính không tương thích ấy là “tính phản mục đích-chủ quan của biểu tượng đối với năng lực phán đoán trong việc lượng định về độ lớn” (B88).

Trong phương diện thứ ba (tương quan) của Phân tích pháp về cái đẹp, chính **tính hợp-mục đích chủ quan** trong sự hình dung về đối tượng cùng quy định việc ta thấy đối tượng là đẹp.

Còn ở đây thì ngược lại. Cái cao cả gắn liền với một tính “phản-mục đích” hay “trái-mục đích” chủ quan của những biểu tượng.

- Khi nói về **Ý niệm về cái Toàn bộ** nơi Kant, ta biết ngay rằng đó **không** phải là một khái niệm của giác tính tương ứng với một trực quan. Trái lại, Ý niệm về cái Toàn bộ (Idee des Ganzen) hay về tính Toàn thể (Idee der Totalität) là một tư tưởng của lý tính mà không một trực quan nào có thể tương ứng nổi. Chẳng hạn đối với không gian vô tận, ta không thể nào hình dung cái Toàn bộ bằng trực quan được. Ta chỉ có thể hình dung những không gian bị giới hạn.

Vậy, điều có ý nghĩa quyết định để hiểu được khái niệm về cái cao cả là **sự phân liệt** giữa một bên là trực quan và khái niệm tương ứng với nó với bên kia là Ý niệm của lý tính. Vì trước hết, cái cao cả không gì khác hơn là việc biết rằng, trước một số đối tượng nhất định, có cái gì đó **trượt ra khỏi thước đo hay tiêu chuẩn của giác quan**.

- Kant tiếp tục luận giải từ điểm xuất phát sau: nhu cầu cơ bản của lý tính là phải thống hội **mọi** hiện tượng một cách hoàn chỉnh. Nhưng, trước cái cao cả, ta đã thất bại khi tìm cách thỏa ứng nhu cầu này. Một mặt, sự thất bại ấy mang lại cảm giác khó chịu (khi cảm nhận tính không tương ứng), **đồng thời** cái cao cả lại gắn liền với một tình cảm vui sướng. Kant nhấn mạnh đến **tính đồng thời** ấy của tình cảm vui sướng lẫn không vui sướng:

“... xúc cảm về cái cao cả **vừa** là một xúc cảm của sự **không vui sướng**, này sinh từ tính không tương ứng [hay bất lực] của trí tưởng tượng trong việc lượng định thẩm mỹ về độ lớn hầu đạt đến được **sự lượng định bởi lý tính**, nhưng **đồng thời vừa** là một **sự vui sướng** được khơi dậy cũng chính từ chỗ phán đoán về tính không tương ứng của quan năng cảm tính lớn nhất **so với** các Ý niệm của lý tính, trong chừng mực nỗ lực vươn đến các Ý niệm này là **một quy luật** đối với ta...” (B97).

Ta biết rằng các Ý niệm của lý tính (cái Thiện, Tự do, sự bất tử và Thượng đế) là siêu việt (transzendent) khỏi lĩnh vực của kinh nghiệm, nên việc ta bất lực khi hình dung tính toàn thể ấy bằng trực quan không

phải là một thất bại bi đát mà là chuyện thường tình. Nhưng, sờ dĩ kinh nghiệm ấy lại làm ta vui sướng là vì nó lập tức chỉ ra cho ta các Ý niệm của lý tính; chúng giúp ta định hướng được mỗi khi trực quan và giác tính đã bất lực và bỏ ta bơ vơ.

Từ đó, Kant đã có thể đi đến được định nghĩa về **chất** của xúc cảm về cái cao cả: “**Chất (Qualität)** của xúc cảm về cái cao cả nằm ở xúc cảm về sự không vui sướng đối với một đối tượng xét về phương diện quan năng phán đoán thẩm mỹ. Nhưng xúc cảm không vui sướng này đồng thời được hình dung như là hợp-mục đích; một sự hình dung sờ dĩ có được là từ sự kiện: chính sự bất lực của chủ thể làm phát hiện ra ý thức về **một quan năng không bị giới hạn** của bản thân chủ thể ấy, và, tâm thức chỉ có thể đưa ra phán đoán thẩm mỹ về quan năng này là nhờ vào sự bất lực nói trên” (B100).

“Quan năng không bị giới hạn” được Kant nói ở đây chính là năng lực của lý tính cho phép ta hình thành Ý niệm về một cái Toàn bộ tuyệt đối. Ta biết rằng cái Toàn bộ tuyệt đối không phải là khái niệm của giác tính và cũng không thể là đối tượng của giác quan. Vậy, những hình tượng nào mà độ lớn của chúng làm cho ta ý thức được sự giới hạn và bất lực của giác tính và trí tưởng tượng sẽ đưa ta về lại với các Ý niệm của lý tính. Chính trong chừng mực đó, những hình tượng này được Kant gọi là “hợp-mục đích chủ quan”. Chúng là “phản-mục đích” hay “trái mục đích” một cách chủ quan với *giác tính và trí tưởng tượng*, nhưng lại là “hợp-mục đích – cũng một cách chủ quan – đối với *lý tính*”.

1.2.2 Cái cao cả-năng động (§§28-29)

Kant bắt đầu tìm hiểu hình thức thứ hai của cái cao cả bằng cách giải thích hai khái niệm: **mãnh lực (Macht)** và **quyền lực (Gewalt)**. Mãnh lực là khả năng vượt qua những trở lực lớn. Còn quyền lực là khả năng vượt qua những trở lực **vốn bản thân có mãnh lực**. Vậy, quyền lực là hình thức cao độ của mãnh lực. Ông kết hợp hai khái niệm này với phán đoán thẩm mỹ và nói: “Giới Tự nhiên, được xem như là mãnh lực ở trong phán đoán thẩm mỹ, nhưng không có quyền lực thống trị trên ta, chính là **cao cả một cách năng động**” (B102).

- Trước hết, khác với cái cao cả-toán học, ở đây chủ yếu bàn về phản ứng tình cảm của chủ thể quan sát. Tác động ở đây là sự **khấp sợ** và một hình thức nào đó của cái gì **đáng sợ**. Ta cảm thấy khấp sợ khi bất

lực trước những đối tượng quá mãnh liệt. Hình thức **khiếp sợ** này giữ vai trò trọng yếu khi bàn về cái cao cả.

Sự khiếp sợ trước một cơn thiên tai hay trước một cơn mãnh thú chắc chắn không thể tạo nên “tình cảm vui sướng” hay “sự hài lòng” nào cả! Thế nhưng, tại sao cả hai hiệu ứng – khiếp sợ và hài lòng – lại đi chung với nhau được nơi cái cao cả? Kant viết: “Nhưng ta có thể xem một đối tượng là **đáng sợ** mà lại không khiếp sợ trước nó, nếu ta phán đoán về nó theo kiểu: chỉ cần **tưởng tượng** đến trường hợp muốn đề kháng lại nó, sẽ nhận ra ngay rằng mọi sự đề kháng như thế ắt là vô vọng” (B103).

Như vậy, cần phân biệt giữa tình huống hiện thực và trạng thái khả hữu. Chỉ có **sự hình dung hay tưởng tượng** về những mối đe dọa khả hữu của các mãnh lực của Tự nhiên mới gắn liền với sự vui sướng. Nhưng, tưởng tượng bị lũ cuốn hay bị hổ vồ mà thấy vui sướng là điều khó hiểu, nên cần lý giải rõ hơn: “Tảng đá lơ lửng, lạnh lùng nhô ra đầy hiểm họa, những đám mây giông kéo đen mịt trời kèm sấm chớp dữ dội, những ngọn núi lửa hung hân với toàn bộ sức mạnh hủy diệt, những cơn bão tố để lại cảnh hoang tàn sau lưng chúng, đại dương mênh mông đang phẫn nộ, thác nước cao ngất của con sông dững mãnh v.v... đúng là đã làm cho sức đề kháng của ta trở nên nhỏ nhoi, bé mọn so với sức mạnh không lồ của chúng. Tuy nhiên, hình ảnh của chúng càng đáng sợ thì lại càng hấp dẫn lôi cuốn ta hơn, **miễn là ta đang ở trong tình trạng an toàn...**” (B104).

Tại sao cái đáng sợ lại “hấp dẫn lôi cuốn” ta? Chính yếu là vì nó chỉ được hình dung chứ không **có thực**. Ta vui mừng là vui mừng được an toàn. Đó là một trong các lý do khiến Hollywood không ngừng cho ra đời những bộ phim kinh dị về khủng long và núi lửa! Tất nhiên, tình cảm này không khỏi có mặt trái là “niềm vui” ích kỷ của cảnh “cháy nhà hàng xóm bình chân như vại!”. Nhưng, thực ra Kant nghĩ tới một điều hoàn toàn khác chứ không phải chỉ là về sự vui sướng vì được an toàn.

- Sự hài lòng không chỉ hướng đến sự an toàn nhất thời. Ý nghĩa cốt yếu của cái cao cả-năng động là ta ý thức rằng mình **không chỉ** là một thân xác yếu đuối! Chia khóa ở đây là sự phân biệt giữa **con người như một hữu thể tự nhiên với con người như là một hữu thể có lý tính**. Chính hình dung về khả năng bị tiêu diệt dễ dàng của sự tồn tại

vật chất khiến ta nghĩ đến một “năng lực để kháng thuộc loại hoàn toàn khác: “... Nhưng dầu vậy [thấy rõ sự hạn chế của chính mình], ta cũng đồng thời tìm thấy trong quan năng lý tính của ta **một thước đo phi-cảm tính khác**; thước đo này đặt bản thân tính vô tận của Tự nhiên vào bên dưới nó như là một đơn vị thống nhất và khi so sánh với thước đo ấy, vạn sự vạn vật ở trong Tự nhiên đều là bé nhỏ cả, và như thế là ta đã tìm thấy trong tâm thức ta **một sự ưu việt hơn hẳn giới Tự nhiên**, bất chấp tính bao la vô lượng của nó” (B104).

Tất nhiên, “sự ưu việt hơn hẳn giới Tự nhiên” này không phải là sức mạnh hiện thực giúp ta có được sức mạnh siêu nhiên hay siêu phàm để “chống” lại Tự nhiên mà là sức mạnh **tinh thần** của con người sẵn sàng chấp nhận, đương đầu và tương đối hóa mãnh lực của những gì bên ngoài ta: “Nhờ đó, tính Người ở trong nhân cách của ta vẫn đứng vững, không bị hạ nhục, mặc dù, với thân phận con người, ta phải phục tùng quyền lực thống trị của Tự nhiên (...). Ở đây, sớ dĩ Tự nhiên được gọi là cao cả chỉ đơn thuần bởi vì nó **nâng** trí tưởng tượng lên (...) trong đó tâm thức có thể làm cho bản thân mình cảm nhận được **chính tính cao cả của sự mệnh của mình**; một tính cao cả đứng lên trên cả Tự nhiên” (B105).

Tóm lại, “tính cao cả đích thực phải được đi tìm ở trong tâm thức của chủ thể phán đoán, chứ không phải ở nơi đối tượng tự nhiên...” (B95).

1.2.3 Tính tất yếu của phán đoán thẩm mỹ về cái cao cả

Cuối phần Phân tích pháp về cái cao cả, Kant trở lại với câu hỏi về phương diện hình thái: phải chăng sự vui sướng đối với cái cao cả là một sự hài lòng **tất yếu** mà ta có thể gia định nơi bất cứ ai?

Ở đây ta thấy có chỗ khác biệt cơ bản với phương diện hình thái của cái đẹp. Sự hài lòng với cái đẹp là sự hài lòng **trực tiếp** trước hình dung về đối tượng (khi tôi nhìn hay hình dung một cảnh sơn thủy hữu tình chẳng hạn). Và vì lẽ sự vui sướng này chủ yếu dựa trên **hình thức** của đối tượng và trên tính hợp mục đích của nó đối với tâm thức ta, nên cảm giác ấy có thể được xem là phổ quát và tất yếu.

Trái lại, sự vui sướng với cái cao cả không dựa **trực tiếp** vào sự hình dung về đối tượng; sự hình dung **trực tiếp** chỉ mang lại tác dụng trái ngược: sự không vui sướng hay khiếp sợ. Sự vui sướng ở đây chỉ dựa

trên sự kích hoạt các Ý niệm nhất định của lý tính. Ở đây, chỉ duy có lý tính mới mang lại cho ta viễn tượng, trong đó ta không còn thấy mình chỉ là một hữu thể tự nhiên mà còn có một sự hình dung về **sự tự trị và tự do**, cho phép ta giữ khoảng cách với toàn bộ giới Tự nhiên.

Như thế, rõ ràng tình cảm về cái cao cả đòi hỏi nhiều hơn nơi ta, thậm chí đòi hỏi một sự **đào luyện** hay **mức độ văn hóa** khá cao nào đó, tức một sự phát triển và vun bồi các Ý niệm của lý tính, sau khi thoát khỏi sự ràng buộc ngặt nghèo của cuộc sống vật chất tối thiểu. Kant nêu ví dụ về người nông dân chất phác ở vùng núi Alpe xem những khách du lịch say sưa leo núi để thường ngoạn hết “tính cao cả” của phong cảnh là một “lũ khùng” (B111).

Tuy nhìn nhận vai trò quan trọng của “văn hóa” trong việc cảm nhận tình cảm cao cả, nhưng Kant không xem nó là điều kiện giới hạn nơi một số ít người. Ông không xem phán đoán thuần túy về cái đẹp và phán đoán về cái cao cả là khác nhau một cách triệt để. Trái lại, về nguyên tắc, Kant vẫn chủ trương rằng **mọi** con người đều có lý tính và đều có tiềm năng để lấy thái độ đúng đắn về cái cao cả: “Tuy nhiên, bảo rằng sự đào luyện văn hóa là điều cần có để phán đoán về cái cao cả của Tự nhiên (nhiều hơn so với việc phán đoán về cái đẹp) **không có nghĩa rằng cái cao cả là sản phẩm do văn hóa tạo ra** và được đưa vào trong xã hội theo kiểu đơn thuần quy ước, trái lại, cái cao cả có cơ sở của nó ở trong **bản tính tự nhiên** của con người và là cái mà, cùng với tâm trí lành mạnh của con người, ta có thể hy vọng và đòi hỏi rằng ai ai cũng có ở trong tổ chất bẩm sinh của mình đối với xúc cảm về những Ý niệm (thực hành), tức là, về những Ý niệm luân lý. (B111-112)

Cần chú ý ở đây sự nhấn mạnh của Kant đến các “Ý niệm luân lý thực hành”. Như đã nói trước đây, trong Phân tích pháp về cái đẹp, ông cố xem xét “phán đoán thẩm mỹ thuần túy” một cách cô lập. Từ nay, ông bắt đầu quan tâm đến mối quan hệ giữa kinh nghiệm thẩm mỹ với thái độ luân lý, và, rộng hơn, với các quan năng nhận thức khác, như ta sẽ dần dần theo dõi sau đây.

1.3 Nhận xét chung về sự trình bày những phán đoán thẩm mỹ phản tư (B114-131)

Phần “Nhận xét chung” này thực ra không phải là một phụ lục thứ yếu, vì mục đích của Kant ở đây là muốn làm rõ hơn lập trường “**phê phán**

siêu nghiệm” của mình so với các chủ trương nghiên cứu “thường nghiệm” về vấn đề mỹ học đương thời.

- Điểm đầu tiên được bàn là mối quan hệ giữa lĩnh vực thẩm mỹ với các Ý niệm của lý tính về cái Thiện. Sờ dĩ có mối quan hệ này là vì các Ý niệm của lý tính (cái Thiện, Tự do, Bất tử, Thượng đế) tuyệt nhiên không phải là các đối tượng của trực quan. Và cũng chính cái cao cả là cái làm cho ta có ý thức về sự dị biệt cơ bản giữa các Ý niệm của lý tính với trực quan. Trong chừng mực đó, **kinh nghiệm thẩm mỹ về cái cao cả có vai trò hệ trọng đối với lý tính.**

- Điểm thứ hai là nhấn mạnh về tính chất “siêu nghiệm” của lý luận mỹ học của ông so với các lập trường của các tác giả khác. Cái cao cả là một phạm trù mỹ học đã được nhiều nhà lý luận đương thời phân tích và có tác động lớn đến nhiều tác phẩm nghệ thuật thế kỷ XVIII và XIX.

Ta đã biết thế nào là **“nghiên cứu siêu nghiệm”** trong triết học Kant nói chung và trong phần Phân tích pháp về cái đẹp mới đây: sự phân tích siêu nghiệm không vừa lòng với việc nghiên cứu về những đối tượng riêng lẻ được mang lại một cách thường nghiệm, trái lại, đặt câu hỏi căn để hơn về **những điều kiện cho khả thể của kinh nghiệm của chúng ta.** Để không phải “quy thoái đến vô tận” (*regressus ad infinitum*), các điều kiện siêu nghiệm phải thực sự căn để và không thể lại trở thành những đối tượng của kinh nghiệm.

Trong tinh thần ấy, một công cuộc nghiên cứu siêu nghiệm về cái cao cả không đơn giản mô tả những trường hợp nhất định, trong đó những đối tượng được trải nghiệm như là cao cả hay những cá nhân riêng lẻ thông báo về xúc cảm về cái cao cả của họ. Những phân tích như thế đi không đủ sâu để nhận diện cái Logic riêng biệt làm nền tảng chung cho tất cả những trường hợp khác nhau ấy.

Kant gọi những công trình của các bậc tiền bối là “sự trình bày đơn thuần thường nghiệm” (B128), trong đó tiêu biểu là quan niệm của triết

Theo Kant, cái cao cả của nghệ thuật phải gắn liền với cái đẹp, nhưng tiếc rằng ông không đi sâu nghiên cứu về mối quan hệ **giữa** hai phạm trù mỹ học cơ bản này.

3. Một khía cạnh khác cũng đáng chú ý, liên quan đến mối quan hệ giữa cái cười hay tính buồn cười với cái cao cả. Kant cũng bàn khá nhiều về tiếng cười và tính hài hước (B225 và tiếp) như một “phản ứng giải thoát”, nhưng không thấy ông gắn nó với cái cao cả. Burke đã nhận xét rằng cái cao cả không phải là sự “đe dọa” thực sự, vì thế, là “vô hại”. Thomas Paine, ngay từ 1794, trong *The Age of Reason*, cũng đã viết: “Khi những nhà văn và những nhà phê bình nói về cái cao cả, họ không thấy nó gần gũi với cái buồn cười đến mức nào”. Muộn hơn, mấy ai không biết đến câu nói nổi tiếng của Napoléon khi tháo chạy khỏi nước Nga: “Từ cái cao cả đến cái kỳ cục chỉ là một bước nhỏ” (“Du sublime au ridicule il n’y a qu’un pas”). J. F. Lyotard lấy cái cao cả làm khái niệm trung tâm cho mỹ học của mình⁽¹⁾ chắc hẳn đã biết đến điều này, nhưng Lyotard cũng không đề cập đến mối quan hệ ấy. Lý do phải chăng là vì Kant đã quá nhấn mạnh đến “sự thăng hoa” của các Ý niệm của lý tính và Lyotard quá nhấn mạnh đến phương diện “hùng tráng” và “nghiêm chỉnh” của trào lưu “văn nghệ tiền phong”?

⁽¹⁾ Xem: “Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch”, 8.5.3, tr. LIX.

§30

**SỰ DIỄN DỊCH NHỮNG PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ
VỀ NHỮNG ĐỐI TƯỢNG CỦA TỰ NHIÊN KHÔNG
NHẢM ĐẾN CÁI ĐƯỢC GỌI LÀ CAO CẢ Ở TRONG
TỰ NHIÊN MÀ CHỈ HƯỚNG ĐẾN CÁI ĐẸP**

Yêu sách của một phán đoán thẩm mỹ về tính giá trị phổ biến đối với mọi chủ thể – với tư cách là một phán đoán dựa vào một nguyên tắc tiên nghiệm nào đó – cần đến một **sự diễn dịch (Deduktion)*** (tức là: biện minh sự chính đáng của yêu sách của nó), khi sự hài lòng hay không hài lòng liên quan đến **hình thức** của đối tượng. | Sự diễn dịch này nhất thiết phải là phần bổ sung, vượt lên trên sự trình bày [hay sự khảo sát siêu nghiệm] về phán đoán. Đó chính là trường hợp liên quan đến những phán đoán sở thích về **cái đẹp** trong tự nhiên. Bởi lẽ ở đây, tính hợp mục đích có cơ sở **ở trong đối tượng và ở trong hình thức bên ngoài của đối tượng**, cho dù tính hợp mục đích này không nói lên mối quan hệ của đối tượng với những đối tượng khác dựa theo những khái niệm (nhằm có được những phán đoán nhận thức), trái lại, chỉ đơn thuần liên quan nói chung đến việc lĩnh hội **hình thức** này mà thôi, trong

B132 chừng mực hình thức này chứng tỏ là phù hợp, ở trong tâm thức, với quan năng của khái niệm cũng như với quan năng trình bày những khái niệm (quan năng này là đồng nhất với quan năng lĩnh hội). Vì thế, đối với cái đẹp trong Tự nhiên, ta có thể đặt ra không ít câu hỏi liên quan đến nguyên nhân của tính hợp mục đích này về **những hình thức** của Tự nhiên, chẳng hạn, làm sao giải thích lý do tại sao Tự nhiên lại dàn trải vẻ đẹp khắp nơi một cách phung phí như thế, kể cả dưới đáy đại dương là nơi mắt người hiếm khi nhìn đến được (cho dù mục đích duy nhất của nó là dành cho cái nhìn của con người) v.v...

Chỉ riêng có cái cao cả trong Tự nhiên – nếu ta đưa ra

* Xem thêm Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Về các nguyên tắc của diễn dịch siêu nghiệm nói chung”, B116-124. (N.D).

một phán đoán thuần túy thẩm mỹ về nó, không bị trộn lẫn với các khái niệm về tính hoàn hảo như là tính hợp mục đích khách quan, bởi nếu vậy sẽ thành một phán đoán mục đích luận – là có thể được xem như hoàn toàn **thiếu hẳn hình thức hay hình thể**, dầu vậy vẫn được nhìn nhận là một đối tượng của sự hài lòng thuần túy và cho thấy một tính hợp mục đích **chủ quan** của biểu tượng được mang lại ấy. | Cho nên, câu hỏi nảy sinh ngay ở đây là, đối với phán đoán thẩm mỹ thuộc loại này [về cái cao cả], phải chăng ngoài **sự trình bày** [siêu nghiệm] về những gì được suy tưởng trong phán đoán ấy cũng cần có thêm một **sự diễn dịch** biện minh cho yêu sách của nó về một nguyên tắc (chủ quan) tiên nghiệm nào đó hay không?

- [280] Ta có thể trả lời ngay rằng: cái cao cả trong Tự nhiên chỉ là một cách gọi không thật đích thực, và thật ra nó chỉ được phép gán vào cho **lề lối tư duy (Denkungsart)** hay đúng hơn, cho **cơ sở** để đi đến lề lối tư duy ở trong bản tính tự nhiên của
- B133 con người mà thôi. Chính sự lĩnh hội một đối tượng không có hình thức và đi ngược lại với mục đích [chi] đơn thuần mang lại cơ hội để ta đi đến chỗ có ý thức về cái cơ sở này; và, bằng cách ấy, đối tượng này được sử dụng theo kiểu hợp mục đích-chủ quan, chứ không được phán đoán như một đối tượng xét theo bản thân nó và theo hình thức của nó (hầu như có thể nói, đó là: species finalis accepta, non data). Do đó, **việc trình bày [siêu nghiệm] của chúng ta về những phán đoán về cái cao cả trong Tự nhiên đồng thời đã là sự diễn dịch về chúng**. Bởi vì, khi ta đã phân tích sự phân tư của năng lực phán đoán trong những phán đoán ấy, ta đã tìm thấy trong chúng một mối quan hệ hợp mục đích giữa các quan năng nhận thức; mỗi quan hệ này phải được đặt làm nền tảng cho quan năng về những mục đích (ý chí) một cách tiên nghiệm, và, vì thế, bản thân là có tính hợp mục đích tiên nghiệm, cho nên mối quan hệ này lập tức chứa đựng sự diễn dịch, tức là sự biện minh cho yêu sách của một phán đoán như thế về tính giá trị phổ biến-tất yếu.

Vì lý do trên, ở đây, ta chỉ có nhiệm vụ đi tìm sự diễn dịch cho những phán đoán sở thích, tức, những phán đoán về **tính đẹp** của những sự vật tự nhiên mà thôi và việc làm này là đủ để đáp ứng nhiệm vụ đối với toàn bộ năng lực phán đoán

thẩm mỹ.

§31

VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA VIỆC DIỄN DỊCH NHỮNG PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH

Tính bắt buộc của một sự diễn dịch, tức, của sự bảo đảm
B134 về tính hợp pháp của một loại phán đoán nào đó chỉ nảy sinh khi phán đoán ấy có yêu sách về tính tất yếu. | Điều này cũng đúng cả trong trường hợp phán đoán đòi hỏi một tính phổ biến **chủ quan**, nghĩa là đòi hỏi sự tán thành của mọi người, song không phải là một phán đoán nhận thức mà chỉ là phán đoán về sự vui sướng hay không vui sướng đối với một đối tượng được cho, nghĩa là, yêu sách về một tính hợp mục đích chủ quan có giá trị cho bất kỳ ai mà không được dựa vào khái niệm nào về sự vật cả, bởi nó là phán đoán sở thích.

Trong trường hợp sau, ta không làm việc với một phán đoán nhận thức – dù đó là một phán đoán lý thuyết dựa trên khái niệm về một giới Tự nhiên nói chung được giác tính mang lại, hay một phán đoán (thuần túy) thực hành dựa trên Ý niệm về tự do do lý tính mang lại một cách tiên nghiệm –. cho nên ta không buộc phải biện minh một cách tiên nghiệm về tính giá trị của một phán đoán hoặc hình dung sự vật là gì [phán đoán lý thuyết] hoặc điều gì **phải được** làm để tạo ra sự vật ấy [phán đoán thực hành]. | Vậy, vấn đề ở đây chỉ là phải
[281] chứng minh **tính giá trị phổ biến của một phán đoán cá biệt** diễn tả tính hợp mục đích chủ quan của một biểu tượng thường nghiệm về hình thức của một đối tượng cho năng lực phán đoán nói chung, nhằm lý giải tại sao có thể có được việc: cái gì đây lại có thể làm hài lòng đơn thuần ở trong việc đánh giá (mà không có cảm giác lẫn khái niệm)? Và, giống như việc
B135 phán đoán về một đối tượng nhằm mục đích nhận thức nói chung đều có **những quy tắc (Regeln)** phổ biến, thì làm sao có thể có được việc: sự hài lòng của một cá nhân riêng lẻ lại có thể tuyên bố như là **một nguyên tắc** cho mọi người khác?

Bây giờ, nếu tính giá trị phổ biến này không dựa vào

việc bỏ phiếu và phỏng vấn những người khác về cách cảm nhận của họ mà hầu như dựa trên một sự tự trị của một chủ thể phán đoán về tình cảm vui sướng (đối với biểu tượng được cho), nghĩa là, dựa trên sở thích riêng của chủ thể, – nhưng lại không được rút ra từ những khái niệm –, thì một phán đoán như thế – trong thực tế, chính là phán đoán sở thích – hẳn có đặc điểm **song đôi** và mang tính **logic** như sau. | Đó là, thứ nhất, nó có tính giá trị phổ biến tiên nghiệm, nhưng không phải một tính phổ biến logic dựa theo khái niệm, mà là tính phổ biến của một phán đoán **cá biệt**; và thứ hai, nó có một tính tất yếu (tính tất yếu thì bao giờ cũng phải đặt trên những cơ sở tiên nghiệm), nhưng lại không phụ thuộc vào những cơ sở chứng minh tiên nghiệm nào cả để, thông qua biểu tượng về chúng, có thể bắt buộc một sự tán đồng mà phán đoán sở thích vốn muốn đòi hỏi nơi mọi người.

Chỉ riêng việc lý giải hai đặc điểm logic này – hai đặc điểm làm cho một phán đoán sở thích khác với mọi phán đoán nhận thức – tự nó là đủ để diễn dịch về quan năng lạ thường này, với điều kiện ta thoát đầu thủ tục bỏ hết mọi nội dung của phán đoán, tức trừ tượng hóa khỏi tình cảm vui sướng và chỉ so sánh **hình thức** thẩm mỹ với hình thức của những phán đoán khách quan như môn logic học đã quy định. Vậy, bằng một số ví dụ, trước hết, ta thử minh họa và làm rõ hai đặc điểm này của sở thích.

§32

ĐẶC ĐIỂM THỨ NHẤT CỦA PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH

Phán đoán sở thích quy định đối tượng của nó về phương diện sự hài lòng (như là tính đẹp của sự vật) bằng một yêu sách về sự tán đồng của mọi người **như thể** phán đoán ấy là có tính khách quan.

Bảo rằng: “đóa hoa này đẹp” không khác gì lặp lại yêu
[282] sách của chính mình về sự hài lòng [phổ biến] của mọi người. Nhưng, tính dễ chịu của mùi hương lại không có yêu sách nào cả. Mùi hương làm người này thích thú và làm người kia nhức

dầu. Điều này khiến ta không khỏi phỏng đoán rằng phải chăng tính đẹp phải được xem là một thuộc tính của bản thân đóa hoa, không chiều theo những cái đầu và nhiều giác quan khác nhau, trái lại, những cái đầu và giác quan ấy phải hướng theo thuộc tính này nếu họ muốn phán đoán về đóa hoa? Thật ra không phải như thế. Phán đoán sở thích chính là ở chỗ: một sự vật được gọi là đẹp chỉ xét theo đặc điểm là nó phải hướng theo phương cách tiếp nhận của ta.

B137 Và lại, bất kỳ phán đoán nào muốn chứng minh sở thích của chủ thể đều đòi hỏi phải là một phán đoán độc lập của bản thân chủ thể [cá nhân] ấy. | Ở đây không cần phải mò mẫm dựa theo kinh nghiệm về những phán đoán của người khác và dựa vào sự chỉ dẫn trước đó từ sự hài lòng hay không hài lòng của những người khác về cùng một đối tượng. | Cho nên, phán đoán của chủ thể phải được đưa ra một cách tiên nghiệm, chứ không phải là một sự bắt chước dựa trên sự hài lòng phổ biến mà một sự vật đã tạo ra được trong thực tế. Song, ta lại có thể nghĩ rằng một phán đoán tiên nghiệm thì ắt phải chứa đựng một khái niệm về đối tượng mà để nhận thức về nó, phán đoán bao hàm một nguyên tắc. | Nhưng, phán đoán sở thích thì không hề dựa trên những khái niệm và tuyệt nhiên không phải là một phán đoán nhận thức mà chỉ là một phán đoán thẩm mỹ thôi.

Cho nên, một nhà thơ trẻ chắc hẳn không chịu nghe lời bình phẩm của dư luận và bạn bè để rút lại lòng tin chắc rằng thơ của mình là hay. | Còn nếu anh ta chịu nghe thì cũng không phải anh ta thay đổi nhận định của mình mà là bởi vì muốn được người khác thừa nhận, – dù trong thâm tâm cho rằng dư luận đã sai, ít ra là đối với tác phẩm của mình – nên đành chịu thích nghi với sai lầm chung ấy (dù trái ngược lại với phán đoán của riêng mình). Chỉ về sau, khi năng lực phán đoán của anh ta, nhờ tập tành nhiều, trở nên sắc bén hơn, anh ta mới tự nguyện rút lại nhận định trước đây của mình cùng một kiểu như khi anh ta xử trí với những phán đoán khác vốn chỉ hoàn toàn dựa trên lý tính. Vậy, sở thích đề ra yêu sách đơn thuần từ **sự tự trị (Autonomie)**. Còn nếu lấy những phán đoán của người khác làm cơ sở quy định cho phán đoán của chính mình thì hóa ra là **“ngoại trị” (Heteronomie)**.

- B138 Khi ta ca tụng những công trình của cổ nhân như là những mẫu mực và gọi những tác gia ấy là “kinh điển” như thể họ là một lớp quý tộc nào đó trong số những người cầm bút và mang lại những quy luật cho quần chúng thì có vẻ như điều này cho thấy có các nguồn suối hậu nghiệm về sở thích và đi ngược lại với sự tự trị của sở thích nơi từng chủ thể riêng lẻ. Chi có điều, ta cũng có thể nói hết như thế về sự kiện: những
- [283] nhà toán học cổ đại – đến nay vẫn được xem là những bậc thầy mẫu mực không thể thiếu được về tính thâm thúy cực độ và sự trang nhã trong các phương pháp tổng hợp – đã chứng minh rõ ràng về một thứ lý tính bất chước từ phía chúng ta, cũng như về sự bất tài của ta trong việc tự mình đưa ra được những chứng minh chặt chẽ, với trực quan lớn lao nhất, qua việc cấu tạo nên các khái niệm [toán học]. Không hề có một sự sử dụng các năng lực của ta, dù sự sử dụng ấy là tự do, cũng không có sự sử dụng bản thân lý tính (lý tính phải tạo ra mọi phán đoán của mình từ nguồn suối tiên nghiệm chung), một sự sử dụng mà, giả sử mỗi chủ thể cá nhân bao giờ cũng hoàn toàn bắt tay từ đầu với trang bị thô sơ của trạng thái tự nhiên nguyên thủy của mình há lại không rơi vào những thử nghiệm đầy lầm lạc, nếu không có những người đi trước mở đường? | Không phải những bậc tiền phong này làm cho những kẻ hậu bối trở thành những kẻ bất chước đơn thuần, trái lại, thông qua phương pháp của họ, họ đưa những kẻ đi sau vào đúng dấu vết để từ đó **tự đi tìm** những nguyên tắc ở trong chính mình, và khi làm như thế, thường có được con đường đi riêng hay ho hơn nhiều. Rồi ngay trong tôn giáo cũng thế. | Đó rõ ràng là nơi mà mỗi người phải tự rút ra quy tắc cho hành vi từ chính bản thân mình, vì chính bản thân mình sẽ tự chịu trách nhiệm và không thể dùn
- B139 đẩy trách nhiệm về những lầm lỗi của mình sang cho người khác, tức sang những vị thầy hay những bậc đàn anh. | Những điều lệnh chung chung học được từ các bậc giáo sĩ hay các triết gia hoặc thậm chí rút ra được từ chính mình cũng không bao giờ kiến hiệu cho bằng một tấm gương điển hình của đức hạnh hay của sự linh thánh; song, tấm gương điển hình ấy, được nêu ra trong lịch sử, vẫn cần đến sự tự trị của đức hạnh được rút ra từ Ý niệm nguyên thủy và tự phát của luân lý (một cách tiên nghiệm), hoặc [nếu không] sẽ đảo ngược thành một sự bất chước máy móc. **Tiếp bước (Nachfolge)** chứ không

phải **bất chước (Nachahmung)** mới đúng là cách nói thỏa đáng về mọi ảnh hưởng mà những sản phẩm của một bậc tiền phong mẫu mực có thể gây nên nơi những người đi sau; điều này chỉ có nghĩa là: sáng tạo từ cùng một nguồn cội, từ đó mỗi người tự sáng tạo chính mình và chỉ học nơi người tiền bối phong cách hành xử với nguồn cội ấy mà thôi. Tuy nhiên, trong mọi quan năng và tài nghệ của con người, chính sở thích – do phán đoán của nó không thể được quy định bằng khái niệm và điều lệnh – lại cần nhiều nhất đến những gương điển hình đã nhận được sự tán thưởng lâu bền nhất trong suốt tiến trình phát triển của văn hóa, để tránh khỏi việc sớm trở thành thô thiển một lần nữa và rơi trở lại tình trạng thô lậu của những nỗ lực ban đầu.

§33

B140 **ĐẶC ĐIỂM THỨ HAI CỦA PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH** [284]

Phán đoán sở thích tuyệt nhiên không thể được quy định bằng những cơ sở chứng minh và do đó, có vẻ như thể có tính chất đơn thuần chủ quan.

Nếu ai đó thấy một tòa nhà, một phong cảnh là không đẹp, một bài thơ là không hay thì, thứ nhất, dù có hàng trăm người đề cao, người ấy vẫn không thể thật lòng tán thưởng được. Anh ta có thể làm ra vẻ hài lòng để không bị xem là không có khiếu thẩm mỹ. | Thậm chí, anh ta có thể bắt đầu tự nghi ngờ phải chăng mình đã hình thành sở thích do quá quen thuộc với một số lượng đối tượng khá đủ về một loại nào đó (giống như người từ xa tin rằng mình thấy một khu rừng trong khi mọi người khác đều thấy đó là một thành phố nên trở nên nghi ngờ chính phán đoán của mắt mình). Tuy nhiên, trong mọi trường hợp, người ấy đều nhận rõ rằng sự tán thưởng của người khác hoàn toàn không thể mang lại bằng chứng có giá trị cho việc đánh giá về cái đẹp. | Người khác có thể nhìn và quan sát hộ cho anh ta, và, những gì đã được nhiều người cùng nhìn theo một kiểu giống nhau có thể dùng làm một cơ sở chứng minh khá đầy đủ cho phán đoán lý thuyết, do đó, cho phán đoán lôgic khi anh ta tin rằng mình đã nhìn thấy một cách

- khác, nhưng điều gì làm hài lòng người khác thì lại không bao giờ có thể dùng làm cơ sở cho một phán đoán thẩm mỹ được. Nếu phán đoán của những người khác không ủng hộ cho phán đoán của ta, có thể làm cho ta nghi ngờ, băn khoăn về phán đoán của mình nhưng không bao giờ có thể thuyết phục được rằng ta đã phán đoán sai [về thẩm mỹ]. Do vậy, không có một cơ sở chứng minh thường nghiệm nào có thể cưỡng ép phán đoán thẩm mỹ của một con người.

- Điểm thứ hai là, càng không thể có một chứng minh tiên nghiệm nào dựa theo những nguyên tắc nhất định để quy định phán đoán về tính đẹp. Nếu ai đó đọc cho tôi nghe bài thơ của họ hay dẫn tôi vào xem một vở diễn mà rút cục tôi không thấy thích, thì dù anh ta có viện dẫn đến Batteux* hay Lessing* hay những nhà phê bình cổ hơn và nổi tiếng hơn nữa với tất cả những quy tắc của họ để chứng minh rằng bài thơ của anh ta là hay, cũng như cho thấy những chỗ tôi không ưa thì vẫn trùng hợp với các quy tắc về cái đẹp (được nêu và được thừa nhận phổ biến trong các sách này), ắt tôi vẫn cứ bịt tai lại, không thêm nghe sự biện hộ và lý sự nào cả. | Tôi thà cho rằng những quy tắc của các nhà phê bình ấy là sai hoặc chỉ ít cũng không áp dụng được cho trường hợp này hơn là chịu để cho phán đoán của tôi phải bị quy định bởi những cơ sở chứng minh tiên nghiệm, vì đây là một phán đoán của sở thích chứ không phải của giác tính hay của lý tính gì cả.

- Có lẽ điều này là một trong những lý do chính yếu cắt nghĩa tại sao người ta gọi quan năng phán đoán thẩm mỹ này bằng cái tên là: sở thích. Vì lẽ, nếu có ai kể hết cho tôi nghe mọi thành phần cấu tạo của một món ăn và lưu ý rằng thành phần nào cũng đúng là thứ tôi thích và có lý do để ca ngợi món ăn là rất bổ thì tôi vẫn cứ làm thinh trước mọi lý lẽ ấy và phải đích thân thử món ăn bằng lưỡi và miệng đã để sau đó mới đưa ra nhận xét (chứ không dựa theo những nguyên tắc phổ biến

* - Charles Batteux, *Nhập môn vào các khoa mỹ thuật*, dịch từ bản tiếng Pháp, 4 tập, Leibzig, 1763-69.

- G. E. Lessing, *Kịch nghệ Hamburg* (1769), trong Tác phẩm, 8 tập (München 1970-1979). (N.D).

nào hết!).

Trong thực tế, rõ ràng phán đoán sở thích bao giờ cũng là một phán đoán **cá biệt** về đối tượng. Giác tính có thể đưa ra một phán đoán **phổ biến** bằng cách so sánh đối tượng này với phán đoán về đối tượng khác liên quan đến điểm làm hài lòng: vd: “mọi đóa tu-líp đều đẹp”, nhưng đó không phải là một phán đoán sở thích mà là một phán đoán logic, biến quan hệ giữa một đối tượng với sở thích thành thuộc tính của những sự vật thuộc một loại nào đó. | Còn chỉ có phán đoán qua đó tôi thấy một đóa hoa tu-líp **riêng lẻ** là đẹp, tức là, sự hài lòng của tôi đối với nó lại có giá trị phổ biến, mới đúng là phán đoán sở thích. **Đặc điểm** của phán đoán này là ở chỗ: dù nó chỉ đơn thuần có giá trị chủ quan nhưng lại vẫn mở rộng yêu sách của nó đến **mọi** chủ thể khác, điều vốn chỉ có thể có được nếu giả sử nó là một phán đoán khách quan dựa trên các cơ sở nhận thức và có thể buộc mọi người phải tán đồng thông qua một sự chứng minh.

§34

B143

KHÔNG THỂ CÓ MỘT NGUYÊN TẮC KHÁCH QUAN NÀO VỀ SỞ THÍCH CẢ

Ta có thể hiểu “một nguyên tắc” (Prinzip) về sở thích là một “tiền đề” hay một “mệnh đề cơ bản” (Grundsatz) để ta có thể thu gom (subsumieren) khái niệm về một đối tượng vào dưới điều kiện của nó và từ đó, rút ra một kết luận rằng đối tượng ấy là đẹp. Nhưng, điều này [như đã biết] tuyệt nhiên không thể có được. Bởi, tôi phải cảm nhận sự vui sướng một cách trực tiếp nơi biểu tượng về đối tượng ấy, và không một cơ sở chứng minh [khách quan] nào có thể dẫn tôi đến với cảm nhận ấy được. Cho nên, như David Hume nói*, cho dù các nhà

* Xem David Hume, *Vermischte Schriften/Hợp tuyển*, tiếng Đức, tập IV, 1756, tr. 274: ... “Trong sở thích của tâm hồn, có chút gì đó gần như tương tự với những quy tắc; và các nhà phê bình nghệ thuật có lẽ có thể “lý sự” và tranh cãi nhiều hơn là các người đầu bếp”. (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

phê bình có thể “lý sự” nhiều hơn là các người đầu bếp, nhưng họ cũng chịu chung một số phận! Họ không thể tìm thấy cơ sở quy định cho phán đoán của họ nhờ vào sức mạnh của những cơ sở chứng minh mà chỉ từ sự phản tư của chủ thể về trạng thái (vui sướng hay không vui sướng) của riêng mình, chệch ra khỏi mọi điều lệnh và quy tắc.

Tuy nhiên, vẫn có chỗ cho các nhà phê bình có thể và cần phải lý luận nhằm mục đích điều chỉnh và mở rộng những phán đoán sở thích của ta. | Song, đó không phải là việc trình bày cơ sở quy định cho loại phán đoán thẩm mỹ đang bàn bằng một **công thức (Formel)** có thể áp dụng phổ biến, vì điều này là bất khả; trái lại, đó phải là sự nghiên cứu về các quan năng của nhận thức và về chức năng của chúng ở trong những phán đoán [thẩm mỹ] này, và là sự minh họa, bằng cách phân tích những điển hình, về tính hợp mục đích chủ quan, tương hỗ giữa chúng mà hình thức của tính hợp mục đích ở trong một biểu tượng được cho – như đã trình bày ở trên – tạo nên tính đa tạp của đối tượng của chúng. Do đó, liên quan đến biểu tượng qua đó một đối tượng được mang lại cho ta, sự phê phán về bản thân sở thích chỉ có tính chủ quan; nói rõ hơn, sự phê phán ấy có thể là **nghệ thuật** hoặc là **khoa học** để mang mối quan hệ tương hỗ giữa giác tính và trí tưởng tượng ở trong biểu tượng được cho (không liên quan đến cảm giác có trước đó hay đến khái niệm), do đó, mang sự nhất trí hay không nhất trí của chúng vào dưới các quy tắc và xác định chúng dựa theo các điều kiện của chúng. Sự phê phán ấy sẽ là nghệ thuật, nếu nó chỉ minh họa điều này bằng những ví dụ điển hình; còn nó là khoa học, nếu nó dẫn xuất [rút] khả thể của một sự đánh giá như thể từ bản tính tự nhiên của các quan năng này xét như là các quan năng về nhận thức nói chung. Vậy, ở đây, ta chỉ làm việc với loại sau, tức với sự phê phán **siêu nghiệm**. Nhiệm vụ của phê phán siêu nghiệm là phát triển và biện minh nguyên tắc chủ quan của sở thích như là một nguyên tắc tiên nghiệm của năng lực phán đoán. Còn sự phê phán – như là một nghệ thuật – thì chỉ đi tìm những quy tắc sinh lý học (ở đây là tâm lý học), tức, những quy tắc **thường nghiệm** về diễn trình hiện thực của sở thích (không bàn đến khả thể của nó) và tìm cách áp dụng những quy tắc này vào việc đánh giá những đối tượng.

| Loại phê phán này làm công việc phê bình những sản phẩm của mỹ thuật, còn loại phê phán trước [phê phán siêu nghiệm] bản về **bản thân quan năng** phán đoán [thẩm mỹ] về những sản phẩm ấy.

B145

§35

NGUYÊN TẮC CỦA SỞ THÍCH LÀ NGUYÊN TẮC CHỦ QUAN CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN NÓI CHUNG

[287] Phán đoán sở thích phân biệt với phán đoán lôgic ở chỗ: phán đoán lôgic thấu gồm một biểu tượng vào dưới khái niệm về đối tượng, còn phán đoán sở thích không thấu gồm vào dưới khái niệm nào cả, bởi nếu nó làm thế, ắt sự tán thưởng tất yếu và phổ biến có thể dùng những chứng minh để cưỡng ép được. Tuy nhiên, dù khác nhau như thế, phán đoán sở thích có điểm giống với phán đoán lôgic là ở chỗ khẳng quyết tính **phổ biến** và **tất yếu**; nhưng tất nhiên không phải dựa theo các khái niệm về đối tượng mà chỉ là tính phổ biến và tất yếu **chủ quan** thôi.

Bây giờ, vì lẽ các khái niệm ở trong một phán đoán tạo nên nội dung của phán đoán (thuộc về việc nhận thức đối tượng), trong khi phán đoán sở thích không thể được quy định bằng khái niệm, nên nó chỉ đặt cơ sở trên **điều kiện hình thức chủ quan** của một phán đoán nói chung. Điều kiện chủ quan của mọi phán đoán chính là bản thân năng lực **để** phán đoán, hay, chính là “năng lực phán đoán” (Urteilkraft). Được áp dụng vào cho một biểu tượng – qua đó một đối tượng được mang lại –, điều này đòi hỏi sự **trùng hợp hài hòa** giữa hai năng lực biểu tượng: đó là giữa trí tưởng tượng (cho trực quan và sự tập hợp cái đa tạp của trực quan) và giác tính (cho khái niệm như là biểu tượng về sự thống nhất của sự tập hợp này). Nay, vì lẽ không có khái niệm nào về đối tượng làm nền tảng cho phán đoán [sở thích] ở đây cả, nên nó chỉ có thể có được ở trong sự thấu gồm (Subsumption) của bản thân trí tưởng tượng (trong trường hợp một biểu tượng có một đối tượng được mang lại) dưới điều kiện cho phép giác tính nói chung đi từ

trực quan tiến tới những khái niệm. Điều này có nghĩa là: vì sự tự do của trí tưởng tượng chính là ở chỗ nó niệm thức hóa mà không có khái niệm, nên phán đoán sở thích phải được đặt nền trên một cảm giác đơn thuần về sức sống năng động tương hỗ của trí tưởng tượng trong sự tự do của nó và của giác tính với tính hợp quy luật của mình. | Vì thế, phán đoán sở thích phải đặt nền tảng trên một tình cảm cho phép đối tượng được đánh giá bởi tính hợp mục đích của biểu tượng (qua đó một đối tượng được mang lại) nhằm thúc đẩy, tạo thuận lợi cho các quan năng nhận thức trong hoạt động tự do của chúng. | Như thế, sở thích – như là năng lực phán đoán chủ quan – chứa đựng một nguyên tắc của **sự thấu gồm**, không phải sự thấu gồm những trực quan vào dưới những khái niệm mà là sự thấu gồm **quan năng** của những trực quan hay của những sự trình bày, tức của trí tưởng tượng, **vào dưới quan năng** của những khái niệm, tức giác tính, trong chừng mực trí tưởng tượng, trong sự tự do của mình, trùng hợp hài hòa với giác tính, trong tính hợp quy luật của giác tính*.

Để tìm ra cơ sở pháp lý (Rechtsgrund) [chính đáng] này bằng một sự diễn dịch các phán đoán sở thích, ta chỉ có thể dùng **các đặc điểm hình thức** [đã bàn trên đây] của loại phán đoán này làm người dẫn đường, nghĩa là chỉ xem xét đơn thuần **hình thức lôgic** nơi loại phán đoán [sở thích] mà thôi.

B147

§36

VẤN ĐỀ CHỦ YẾU PHẢI GIẢI QUYẾT CỦA MỘT SỰ DIỄN DỊCH NHỮNG PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH

Để hình thành một phán đoán nhận thức, ta có thể trực tiếp nối kết khái niệm về một đối tượng nói chung với tri giác [288] về một đối tượng [nhất định] chứa đựng những thuộc tính thường nghiệm. | Bằng cách ấy, ta tạo ra được một **phán đoán của kinh nghiệm (Erfahrungsurteil)**. Phán đoán [kinh nghiệm] này dựa trên cơ sở các khái niệm tiên nghiệm [các

* Xem Chú giải dẫn nhập, 3.4.1. (N.D).

phạm trù] về một sự thống nhất tổng hợp cái đa tạp của trực quan, cho phép nó được suy tưởng như là sự xác định về một đối tượng. Các khái niệm tiên nghiệm này (tức các phạm trù) đòi hỏi phải có một sự diễn dịch mà quyển *Phê phán Lý tính thuần túy* đã mang lại*. | Sự diễn dịch này cho phép ta giải đáp câu hỏi: làm thế nào có thể có được những phán đoán nhận thức mang tính **tổng hợp tiên nghiệm**? Vậy, vấn đề này liên quan đến các nguyên tắc tiên nghiệm của giác tính thuần túy và những phán đoán lý thuyết của nó.

Nhưng, ta cũng có thể trực tiếp nối kết một tình cảm vui sướng (hay không vui sướng) và một sự hài lòng với một tri giác, để chúng đi kèm theo biểu tượng về đối tượng và phục vụ cho biểu tượng **thay thế (statt)** cho một thuộc tính; và qua đó, một phán đoán thẩm mỹ chứ không phải một phán đoán nhận thức được ra đời**. Bây giờ, nếu một phán đoán như thế không chỉ đơn thuần là một phán đoán của cảm giác mà là một phán đoán **hình thức** của sự phản tư yêu sách rằng sự hài lòng này là tất yếu nơi mọi người, vậy ắt phải có một cái gì làm nền tảng cho nó như là nguyên tắc tiên nghiệm. | Nguyên tắc này hiển nhiên chỉ có thể là một nguyên tắc chủ quan (vì một phán đoán khách quan là không thể có được đối với phán đoán thuộc loại này), nhưng, dù vậy, vẫn cần phải có một sự diễn dịch để lý giải việc làm thế nào một phán đoán thẩm mỹ lại có thể có yêu sách về tính tất yếu. Đây chính là gốc rễ của vấn đề mà bây giờ ta phải bàn: **làm sao có thể có được** những phán đoán sở thích? Do đó, vấn đề này liên quan đến các nguyên tắc tiên nghiệm của năng lực phán đoán thuần túy ở trong những phán đoán thẩm mỹ, nghĩa là, trong những phán đoán (không phải như trong những phán đoán lý thuyết) chỉ đơn thuần được thu gom vào dưới những khái niệm khách quan của giác tính và phục tùng một quy luật mà là nơi năng lực phán đoán, một

* Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Về sự diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính” [các phạm trù], B116 và tiếp. (N.D).

** Phán đoán tri giác (vd: “khi mang một vật thể, tôi **cảm thấy** nặng”) sẽ trở thành phán đoán của **kinh nghiệm** (phán đoán **nhận thức**) khi nối kết với một phạm trù (vd: “vật thể **là** nặng”). Phán đoán tri giác nối kết với tình cảm vui sướng (hay không vui sướng) và một sự hài lòng sẽ trở thành phán đoán **thẩm mỹ**. (N.D).

cách chủ quan, **vừa là đối tượng vừa là quy luật đối với chính mình.**

Ta cũng có thể đặt vấn đề theo cách sau đây: làm sao có thể có được một phán đoán vốn chỉ xuất phát từ tình cảm riêng của mình về sự vui sướng nơi một đối tượng, độc lập với khái niệm về đối tượng, lại đánh giá sự vui sướng này như là sự vui sướng gắn liền với sự hình dung cùng một đối tượng ấy nơi **mọi chủ thể khác**, và lại đánh giá một cách tiên nghiệm, nghĩa là, không cần phải chờ đợi sự tán đồng của những người khác?

- Những phán đoán sở thích là có **tính tổng hợp***, đó là điều dễ thấy, vì lẽ nó đi ra khỏi khái niệm và đi ra khỏi cả trực quan về đối tượng và gắn thêm vào cho trực quan một **thuộc tính** không hề thuộc về nhận thức, đó là tình cảm về sự vui sướng (hay không vui sướng). Nhưng, mặc dù thuộc tính (sự vui sướng riêng tư gắn liền với biểu tượng) là thường nghiệm, B149 nó vẫn đòi hỏi sự tán đồng của mọi người, tức rõ ràng những phán đoán sở thích là đồng thời có tính **tiên nghiệm** hoặc tự [289] cho mình là như thế. | Cho nên, vấn đề này của sự Phê phán năng lực phán đoán quả nhiên thuộc về vấn đề chung của Triết học siêu nghiệm, đó là vấn đề: **làm sao có thể có được những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm?***

* “**Tính tổng hợp của một phán đoán**”: Kant phân biệt các nhận thức có giá trị một cách tiên nghiệm hoặc hậu nghiệm; các phán đoán có tính tổng hợp hoặc phân tích. Phán đoán phân tích là khi vị ngữ đã ẩn chứa sẵn trong chủ ngữ (vd: “người độc thân là kẻ không lập gia đình”, “mọi vật thể đều có quảng tính”...), có tính tiên nghiệm và tất yếu nhưng không mở rộng tri thức (nên còn gọi là “phán đoán giải thích”). Phán đoán tổng hợp thì “đi ra khỏi” chủ ngữ để kết hợp với những thuộc tính hay phán đoán đến từ kinh nghiệm, gia tăng kiến thức thường nghiệm, nên còn gọi là phán đoán mở rộng, nhưng chỉ có tính hậu nghiệm, không tất yếu và phổ biến (vd: “ông hàng xóm của tôi là viên chức về hưu rất khá ái”: các vị ngữ “viên chức”, “về hưu”, “khá ái” không ẩn chứa sẵn hay không được rút ra một cách tất yếu từ chủ ngữ “ông hàng xóm” mà đến từ kinh nghiệm). Vậy, tìm ra “**phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm**” (vừa tất yếu, phổ biến vừa mở rộng tri thức) trở thành vấn đề then chốt của Kant để đặt cơ sở cho tri thức khoa học... (Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, Lời dẫn nhập, B10 và tiếp). (N.D).

** Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Vấn đề chủ yếu của lý tính thuần túy”: Làm sao có thể có được những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm? B19 và tiếp. (N.D).

§37

**TRONG MỘT PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH,
KHẲNG ĐỊNH TIỀN NGHIỆM VỀ MỘT
ĐỐI TƯỢNG THẬT RA LÀ GÌ?**

Sự nối kết trực tiếp biểu tượng về một đối tượng với một sự vui sướng chỉ có thể là công việc của sự tri giác bên trong nội tâm, và, nếu không biểu thị điều gì khác hơn, nó chỉ mang lại một phán đoán thường nghiệm đơn thuần mà thôi. Bởi lẽ, tôi không thể kết hợp một tình cảm nhất định (vui sướng hay không vui sướng) với một biểu tượng một cách **tiền nghiệm** được, trừ khi có một nguyên tắc **tiền nghiệm** ở trong lý tính làm nền tảng, có chức năng quy định ý chí. | Thật thế, sự vui sướng (ở trong tình cảm **luân lý**) là kết quả của việc quy định ý chí bởi nguyên tắc, nên không thể so sánh sự vui sướng này với sự vui sướng ở trong sở thích [thẩm mỹ] được. | Lý do [dễ hiểu]: sự vui sướng [luân lý] cần đến một khái niệm nhất định về một quy luật, trong khi sự vui sướng trong sở thích phải được nối kết trực tiếp với sự đánh giá hay phán đoán đơn thuần **đi trước** mọi khái niệm. Cũng chính vì lý do đó, mọi phán đoán sở thích đều là những phán đoán **cá biệt**, vì chúng không nối kết thuộc tính “sự hài lòng” với khái niệm mà với một biểu tượng thường nghiệm **cá biệt** được cho.

B150

Vậy, trong một phán đoán sở thích, điều được hình dung một cách **tiền nghiệm** như là một quy tắc phổ biến cho sự phán đoán và như là có giá trị cho mọi người **không phải là sự vui sướng mà là tính giá trị phổ biến của sự vui sướng được tri giác này** như là được kết hợp chung lại ở trong tâm thức khi đơn thuần đánh giá hay phán đoán [thẩm mỹ] về một đối tượng. [Nói khác đi], khi tôi tri giác và phán đoán một đối tượng **với** sự vui sướng, đó là một phán đoán **thường nghiệm**. Còn khi tôi thấy đối tượng ấy **đẹp**, tức là được quyền đòi hỏi sự hài lòng một cách tất yếu nơi mọi người, bấy giờ nó là một phán đoán **tiền nghiệm**.

§38

[ĐI VÀO VIỆC] DIỄN DỊCH
NHỮNG PHÁN ĐOÁN SỞ THÍCH

- Nếu thừa nhận rằng, trong một phán đoán sở thích thuần túy, sự hài lòng nơi đối tượng gắn liền với sự đánh giá đơn thuần về hình thức của nó, thì những gì ta cảm thấy được kết
- [290] hợp ở trong tâm thức với biểu tượng về đối tượng không gì khác hơn là tính hợp mục đích chủ quan của nó đối với năng lực phán đoán. Nay, vì lẽ, về phương diện những quy tắc hình thức của việc đánh giá, tách rời với mọi chất liệu (dù là cảm giác hay khái niệm), năng lực phán đoán chỉ có thể hướng đến
- B151 những điều kiện chủ quan của việc sử dụng nó nói chung (năng lực phán đoán không bị hạn chế vào một phương cách cảm quan đặc thù lẫn một khái niệm giác tính đặc thù nào cả), và như thế, chỉ có thể hướng vào **yếu tố chủ quan (das Subjektive) mà ta có thể tiên-giả định ở trong mọi con người** (như là yếu tố cần thiết để có nhận thức khả hữu nói chung); như thế, có thể thừa nhận rằng sự trùng hợp của một biểu tượng với những điều kiện này của năng lực phán đoán là **có giá trị tiên nghiệm cho mọi người**. Nói cách khác, ta có quyền đòi hỏi rằng mọi người đều có sự vui sướng hay có tính hợp mục đích chủ quan của biểu tượng trong mối quan hệ của những quan năng nhận thức tham gia vào việc đánh giá một đối tượng cảm tính nói chung⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Để có thể biện minh cho yêu sách về một sự tán đồng phổ biến đối với một phán đoán chỉ đơn thuần dựa trên các cơ sở chủ quan, chỉ cần thừa nhận các điều sau:

- a) những điều kiện chủ quan của quan năng phán đoán thẩm mỹ này là **giống hệt nhau (einerlei)** nơi mọi người trong những gì liên quan đến mối quan hệ giữa các quan năng nhận thức khi được đưa vào hoạt động nhằm đến một sự nhận thức nói chung. | Điều này nhất thiết phải đúng, bởi nếu không, con người không thể thông báo cho nhau về những biểu tượng hay cả về những nhận thức của mình;
- b) phán đoán chỉ quan tâm đến mối quan hệ này (do đó, chỉ đơn thuần quan tâm đến điều kiện **hình thức** của quan năng phán đoán), và có tính thuần túy, nghĩa là, không bị trộn lẫn với các khái niệm về đối tượng cũng như với các cảm giác như là các cơ sở quy định. Nếu có khiếm khuyết nào về điểm sau này thì chỉ liên quan đến việc áp dụng không đúng **thẩm quyền** ấy vào từng trường hợp đặc thù,

B152

NHẬN XÉT THÊM

Sở dĩ ta thấy việc diễn dịch này dễ dàng như thế là bởi nó không cần thiết phải biện minh về tính thực tại khách quan của một khái niệm*, vì tính đẹp không phải là một khái niệm về đối tượng và phán đoán sở thích không phải là một phán đoán nhận thức. Ở đây, chỉ khẳng định rằng, ta có quyền tiên-giả định các điều kiện chủ quan giống hệt nhau của năng lực phán đoán nói chung nơi mọi con người, tức chính các điều kiện mà ta bắt gặp ở trong chính ta; và chỉ cần thêm rằng: ta đã thấu gồm đối tượng được cho vào dưới các điều kiện ấy một cách đúng đắn. Việc thấu gồm này, tất nhiên, không khỏi gặp phải nhiều khó khăn mà phán đoán lôgic không khỏi đương đầu (vì ở đó chỉ là sự thấu gồm vào dưới các khái niệm, trong [291] khi ở đây, phán đoán thẩm mỹ thấu gồm vào dưới một mối quan hệ đơn thuần cảm tính giữa trí tưởng tượng và giác tính hài hòa với nhau trong **hình thức** được hình dung về đối tượng, nên trong trường hợp này, việc thấu gồm dễ rơi vào lầm lẫn). | Nhưng điều này không hề làm suy yếu tính chính đáng của yêu sách của năng lực phán đoán về sự tán đồng phổ biến; một yêu sách không muốn nói điều gì khác hơn là: tính đúng đắn của nguyên tắc phán đoán có giá trị cho mọi người dựa trên các cơ sở chủ quan. Vả lại, nếu có khó khăn và băn khoăn về tính đúng đắn của việc thấu gồm dưới nguyên tắc nói trên thì điều này cũng không làm cho tính chính đáng của yêu sách về tính giá trị của một phán đoán thẩm mỹ nói chung, tức cũng không làm cho bản thân nguyên tắc ấy trở thành khả nghi, bởi khi gặp phải sự thấu gồm sai lầm của năng lực phán đoán **lôgic** (dù có khi xảy ra và cũng dễ khắc phục) vào dưới nguyên tắc của nó vẫn không hề làm cho ta nghi ngờ nguyên tắc – có giá

chứ thẩm quyền này – vốn mang lại cho ta quy luật – không hề bị thủ tiêu đi.
(Chú thích của tác giả).

* Khác với sự diễn dịch rất khó khăn đối với các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù) trong “Phê phán Lý tính thuần túy” vì phải chứng minh các khái niệm chủ quan lại có giá trị và có tính thực tại khách quan. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B116 và tiếp. (N.D).

- B153 tri khách quan – của quan năng này. Còn nếu câu hỏi lại là: làm sao có thể giả định một cách tiên nghiệm rằng giới Tự nhiên là một tổng thể của những đối tượng của sở thích?, thì câu hỏi này lại liên quan đến mục đích luận, vì [trong trường hợp ấy] phải giả định rằng một mục đích của Tự nhiên – thiết yếu thuộc về khái niệm của nó – là phải phối bày những hình thức có tính hợp mục đích ra cho năng lực phán đoán của ta. Nhưng, tính đúng đắn của giả định này vẫn còn hết sức đáng nghi ngờ, một khi sự tồn tại hiện thực của những cái đẹp của Tự nhiên còn là vấn đề chưa sáng tỏ đối với kinh nghiệm.

§39

VỀ TÍNH CÓ THỂ THÔNG BÁO ĐƯỢC (MITTELBARKEIT) CỦA MỘT CẢM GIÁC

- Cảm giác, như là cái thực tồn (das Reale) ở trong tri giác, trong quan hệ với nhận thức, được gọi là cảm giác của **giác quan (Sinnenempfindung)** và phẩm chất đặc thù của nó có thể được hình dung như là hoàn toàn có thể thông báo được đến những người khác theo cùng một loại giác quan, nếu ta giả định rằng người khác cũng có cùng một loại giác quan như ta. | Thế nhưng, ta lại không thể tiên-giả định về điều này được. Thật thế, với một người thiếu khứu giác thì cảm giác thuộc loại này không thể thông báo được; và cho dù người ấy không thiếu cơ quan này, thì ta cũng không thể chắc chắn rằng người ấy có cùng một cảm giác về một đóa hoa giống như cảm giác của ta. Về tính dễ ưa hay khó ưa trong cảm giác về cùng một đối tượng, ta lại càng thấy người ta khác nhau rất xa và tuyệt nhiên không thể đòi hỏi rằng sự vui sướng [thuộc loại này] nơi cùng một đối tượng phải đúng cho mọi người. Vì loại vui sướng này đến với tâm thức thông qua giác quan và ta chỉ giữ vai trò thụ động, nên loại vui sướng này có thể gọi là sự vui sướng của việc hưởng thụ (Lust des Genusses).
- [292]

- B154 Ngược lại, sự hài lòng đối với một hành vi vì tính chất luân lý của nó thì không phải là một sự vui sướng của việc hưởng thụ mà là của hành động tự khởi và của tính phù hợp của nó với Ý niệm về sự quy định [những gì phải làm]. Song.

tình cảm này, được gọi là tình cảm luân lý, lại đòi hỏi phải có những khái niệm và thể hiện một tính hợp mục đích không phải tự do mà là dựa theo quy luật. | Do vậy, nó chỉ có thể thông báo được đến người khác thông qua lý tính và, nếu sự vui sướng là cùng một loại cho mọi người, thì cũng nhờ vào những khái niệm thực hành được quy định hết sức chặt chẽ của lý tính.

Còn sự vui sướng đối với cái cao cả ở trong Tự nhiên, xét như sự vui sướng của sự tĩnh quan có lý sự (*vernünfteln*de Kontemplation)* thì tuy cũng có yếu sách về sự tham gia phổ biến [của mọi người], nhưng nó vẫn tiên-giả định một tình cảm khác nữa, tức, tình cảm về cái gì **siêu-cảm tính** ở trong ta; tình cảm ấy, tuy bí hiểm đến mấy đi nữa, cũng có một nền tảng **luân lý**. Nhưng tôi tuyệt đối không có quyền tiên-giả định rằng mọi người khác đều để tâm đến điều này và đều thấy hài lòng khi phải đối mặt với sự vĩ đại nhưng tàn bạo của Tự nhiên (sự hài lòng thực ra khó có được trước phương diện này của Tự nhiên vì nó có thể chỉ làm người ta sợ hãi). Dù vậy, xét đến thiên hướng luân lý tự nhiên của con người, ta vẫn có thể đòi hỏi sự hài lòng này nơi mọi người, nhưng chỉ có thể làm như thế thông qua quy luật luân lý, là cái, đến lượt nó, lại đặt nền tảng trên các khái niệm của lý tính.

- B155 Ngược hẳn lại tất cả các trường hợp trên đây, sự vui sướng đối với **cái đẹp** không phải là một sự vui sướng của sự hưởng thụ, không phải của một hoạt động hợp quy luật, cũng không phải của sự tĩnh quan có lý sự dựa theo các Ý niệm mà là sự vui sướng của sự phản tư đơn thuần. Không hề có sự hướng dẫn của một mục đích hay nguyên tắc nào hết, sự vui sướng này đi kèm theo sự lĩnh hội bình thường về một đối tượng nhờ vào trí tưởng tượng, như một quan năng của trực quan, nhưng có quan hệ với giác tính như là quan năng của khái niệm, và thông qua một tiến trình vận hành của năng lực

* “*vernünfteln*”: “lý sự”, thường có nghĩa là một khẳng quyết tự xem là có giá trị phổ biến, nhưng tùy tiện; khác với “*Vernunfturteil*” (phán đoán lý tính) có cơ sở tiên nghiệm. Xem thêm giải thích của Kant ở chú thích (1) cho B231 (§55: Biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ). (N.D).

phán đoán vốn giúp tạo ra kinh nghiệm bình thường nhất; chỉ có điều, trong trường hợp kinh nghiệm bình thường, chức năng của nó hướng về việc tri giác một quan niệm khách quan thường nghiệm, còn ở đây (trong việc phán đoán thẩm mỹ), chỉ cần đơn thuần tri giác sự tương ứng của biểu tượng dẫn đến sự hoạt động hài hòa (hợp mục đích một cách chủ quan) của hai quan năng nhận thức [trí tưởng tượng và giác tính] trong sự tự do của chúng, nghĩa là, cảm nhận **trạng thái chủ quan của việc hình dung, cùng với sự vui sướng**. Sự vui sướng này phải tất yếu dựa trên các điều kiện nói trên nơi bất kỳ ai, vì chúng là những điều kiện chủ quan cho khả thể của một nhận thức nói chung; và tỉ lệ [hài hòa, cân đối] của các quan năng nhận thức này – vốn cần thiết cho sở thích – là cũng cần thiết cho tâm trí bình thường và lành mạnh mà ta được phép tiên-giả định nơi mọi người. Cũng chính vì lẽ đó, người nào phán đoán bằng sở thích (chỉ cần không phạm sai lầm trong việc có ý thức về việc đưa ra phán đoán thẩm mỹ, không lấy nội dung làm hình thức, không lấy sự hấp dẫn làm tính đẹp) thì đều có quyền đòi hỏi tính hợp mục đích chủ quan, tức đòi hỏi sự hài lòng nơi đối tượng ở mọi người khác, và, có quyền giả định rằng tình cảm của mình [về cái đẹp] là có thể thông báo được một cách phổ biến mà không cần thông qua trung gian của những khái niệm.

§40

SỞ THÍCH NHƯ LÀ MỘT LOẠI “SENSUS COMMUNIS” [CẢM QUAN CHUNG]

Người ta thường dùng tên gọi: “**một cảm quan**” (**ein Sinn**) để chỉ năng lực phán đoán khi không lưu ý lắm đến hành vi phản tư của nó cho bằng đến kết quả của nó, chẳng hạn: có “một cảm quan về chân lý”, có “một cảm quan về sự lịch thiệp”, có “một cảm quan về sự công bằng” v.v... | Tất nhiên, ta biết hay ít ra cũng cần phải biết rằng các khái niệm này [chân lý, lịch thiệp, công bằng...] không thể trú ngụ ở trong “một cảm quan” được [chữ “Sinn” có nghĩa đen là “giác quan”. N.D.]; và “cảm quan” càng không có khả năng, dù ít ỏi đến mấy, để ban bố những quy tắc phổ biến, trái lại, ta phải

thừa nhận rằng một biểu tượng thuộc loại này, tức biểu tượng về chân lý, tính lịch thiệp, sự công bằng, tính đẹp... không bao giờ có thể đến được với đầu óc ta, nếu bản thân ta không có khả năng tự nâng mình lên các quan năng nhận thức **cao hơn**, vượt lên trên các giác quan. Vì thế, “lý trí con người bình thường” (*gemeiner Menschenverstand*) – xét như lý trí đơn thuần lành mạnh (chứ chưa được đào luyện về văn hóa) được xem là điều tối thiểu mà ta có thể chờ đợi nơi bất kỳ ai muốn xứng danh là con người – lại bị “hưởng” cái vinh dự khá xúc phạm là bị gán cho danh hiệu “cảm quan thông thường” [hay “lương thức thông thường”] (*sensus communis*). Và, sở dĩ gọi B157 là bị gán cho danh hiệu ấy là vì người ta đã sử dụng chữ “thông thường” (*gemein*) – vốn có ý nghĩa nước đôi không chỉ trong ngôn ngữ chúng ta [tiếng Đức] mà cả trong nhiều ngôn ngữ khác – theo nghĩa là cái gì “tầm thường” (*vulgare*), tức, một phẩm chất mà ai có nó thì chẳng vẻ vang hay đặc sắc gì cả.

Trong khi đó, ở đây, ta phải hiểu chữ “**sensus communis**” là Ý niệm về một **cảm quan chung** [công cộng, tập thể], tức, về 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, qua đó, tránh được ảo tưởng nảy sinh từ các điều kiện chủ quan và riêng tư, rất dễ xem nhận định của mình như là có giá trị khách quan; một ảo tưởng gây ảnh hưởng bất lợi [294] đối với việc thẩm định. Điều này có thể đạt được bằng cách ta không xem phán đoán của mình – trong quan hệ với phán đoán của người khác – là những phán đoán thực sự mà chỉ như là những phán đoán **khả hữu** thôi, **biết đặt mình vào vị trí của người khác** bằng cách tước bỏ đi những chỗ hạn chế vốn gắn liền một cách ngẫu nhiên với sự thẩm định của riêng ta. | Điều này, đến lượt nó, lại chỉ có thể thực hiện được là khi ta dẹp bỏ càng nhiều càng tốt chất liệu, tức cảm giác nằm trong trạng thái hình dung của ta và chỉ lưu tâm đến các đặc điểm **hình thức** của sự hình dung ấy hay của trạng thái khi ta đang hình dung. Thao tác này của sự phản tư không khỏi có vẻ như quá B158 giả tạo, thiếu tự nhiên để được gán cho quan năng gọi là “cảm

quan thông thường”; có điều, nó chỉ “có vẻ” thể thôi khi ta diễn đạt bằng các công thức trừu tượng, chứ thật ra, tự mình, không có gì tự nhiên hơn là thoát ly khỏi sự hấp dẫn và sự xúc động khi ta tìm đến một phán đoán có chức năng phục vụ như là một quy tắc phổ biến.

Các châm ngôn (Maxime) sau đây của “lý trí con người bình thường” tuy không trực tiếp là bộ phận của việc Phê phán về sở thích [thẩm mỹ], nhưng vẫn có thể góp phần soi sáng các nguyên tắc của việc phê phán này. Các châm ngôn ấy là: 1. **tự suy nghĩ bằng cái đầu của mình**; 2. **suy nghĩ từ vị trí hay quan điểm của người khác**, và 3. **bao giờ cũng suy nghĩ nhất quán với chính mình**. Châm ngôn thứ nhất là châm ngôn của lẽ lối tư duy (Denkungsart) không có tiên kiến; châm ngôn thứ hai là của lẽ lối suy tư khoáng đạt và châm ngôn thứ ba là của lẽ lối suy tư triệt để. [Nói rõ hơn], châm ngôn thứ nhất là châm ngôn cho một lý tính không bao giờ chịu **thụ động**. Nếu chiều theo loại lý tính thụ động này, tức chiều theo sự “ngoại trị” (Heteronomie) của lý tính thì gọi là tiên kiến [hay định kiến]; và tiên kiến nặng nề nhất trong tất cả là nhằm tưởng rằng Tự nhiên không hề phục tùng những quy tắc mà giác tính – nhờ những quy luật cơ bản của chính mình -- đặt làm nền tảng, tức là: sự mê tín. Giải phóng khỏi sự mê tín được gọi là **sự Khai sáng**⁽¹⁾, bởi vì, mặc dù tên gọi này chỉ chung cho sự giải phóng khỏi mọi tiên kiến nói chung, nhưng

(1) Ta thấy ngay rằng sự Khai sáng (Aufklärung) ở “thiết đề” (in Thesi) [về mặt khẳng định] là dễ thực hiện, nhưng ở “giả định đề” (in Hypothesi) [về mặt phủ định] lại là việc khó làm và làm rất chậm. | Bởi lẽ, [về mặt khẳng định], giữ cho lý tính của mình không ở thể thụ động mà lúc nào cũng tự ban bố quy luật cho chính mình, rõ ràng là điều khá dễ dàng đối với những ai chỉ muốn sống phù hợp với nội cứu cánh cơ bản của chính mình và **không cầu tìm những gì nằm bên ngoài [năng lực của] giác tính**. | Nhưng, vì lẽ xu hướng ham thích làm điều này là khó tránh khỏi, và cũng vì không bao giờ thiếu những kẻ luôn sẵn sàng tìm đến và hứa hẹn như định đóng cột rằng họ có khả năng thỏa mãn sự khao khát hiểu biết này [về những điều vượt ra khỏi năng lực nhận thức của con người], cho nên, việc giữ vững hay tạo ra thái độ **phủ định** (là thái độ mang lại sự Khai sáng đích thực) ở trong lẽ lối tư duy (nhất là ở trong lẽ lối tư duy công cộng của xã hội) là hết sức khó khăn. (Chú thích của tác giả).

chính sự mê tín mới đáng “ưu tiên” (in sensu eminenti) bị gọi là một tiên kiến, vì lẽ sự mù quáng mà sự mê tín dẫn đến, thậm chí đòi hỏi, chính là nhu cầu được người khác dẫn dắt, do đó, là dấu hiệu rõ nhất cho tình trạng của một thứ lý tính thụ động. Còn về châm ngôn thứ hai của lẽ lối tư duy, ta thường quen gọi người nào đó là hẹp hòi, thiên cận (“hẹp hòi” là trái nghĩa với “khoáng đạt”) khi tài năng của họ không đạt tới được sự sử dụng nào lớn lao cả (nhất là không được sử dụng một cách mãnh liệt). Tất nhiên, ở đây ta không nói đến năng lực của sự nhận thức mà chỉ nói về lẽ lối tư duy để biết sử dụng năng lực ấy một cách hợp mục đích. | Cho dù phạm vi và mức độ [nhận thức] có nhỏ bé đến đâu đi nữa do năng khiếu bẩm sinh quy định thì một con người vẫn chứng tỏ là có được lẽ lối tư duy khoáng đạt, khi người ấy có khả năng vượt ra khỏi những điều kiện chủ quan riêng tư của việc thẩm định – mà người nào cũng bị ràng buộc – để phản tư về sự thẩm định của chính mình từ một quan điểm hay thể đứng **phổ biến** (và người ta chỉ có thể xác định được quan điểm phổ biến khi biết đặt mình vào quan điểm hay vị trí của người khác). Châm ngôn thứ ba, tức châm ngôn về lẽ lối tư duy nhất quán, triệt để là châm ngôn khó đạt được nhất và chỉ có thể đạt được là nhờ kết hợp cả hai châm ngôn trước và thường xuyên tuân thủ chúng để trở thành thói quen. Vậy, ta có thể nói: **châm ngôn thứ nhất là châm ngôn của giác tính; châm ngôn thứ hai là của năng lực phán đoán; và châm ngôn thứ ba là của lý tính.**

B160

Bây giờ, tôi xin nối lại đường dây ý tưởng đã bị tạm thời cắt đứt bởi đoạn bàn thêm trên đây để nói rằng: sở thích có đủ lý do để có thể được gọi là **sensus communis** [cảm quan chung] hơn là “giác tính lành mạnh”; và 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]⁽¹⁾, 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

⁽¹⁾ Ta có thể gọi sở thích là **sensus communis aestheticus** [latinh: cảm quan chung về thẩm mỹ], còn gọi giác tính của con người bình thường là **sensus communis logicus** [latinh: cảm quan hay lương thức thông thường về lôgic]. (Chú thích của tác giả).

đây, ta hiểu “cảm quan” là tình cảm về sự vui sướng. Ta cũng có thể định nghĩa sở thích như là quan năng thẩm định làm cho tình cảm của ta trong một biểu tượng được cho có thể được thông báo một cách phổ biến mà không cần tới sự trung gian của một khái niệm.

Tài nghệ khéo léo của con người để thông báo những tư tưởng của mình cho nhau cũng đòi hỏi một mối quan hệ giữa trí tưởng tượng và giác tính để nối kết các trực quan với khái niệm, và, các khái niệm, đến lượt chúng, nối kết với các trực quan; cả hai hợp nhất lại trong một nhận thức; nhưng, trong trường hợp ấy, sự trùng hợp hài hòa của hai quan năng này của tâm thức là **có tính quy luật**, dưới sự cưỡng chế của các khái niệm nhất định. [Trái lại], 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, thì bấy giờ biểu tượng mới tự thông báo chính mình, không phải như là tư tưởng, mà như là tình cảm **nội tâm** của một trạng thái hợp mục đích của tâm thức.

Vậy, sở thích là quan năng hình thành một sự thẩm định tiên nghiệm về tính có thể thông báo được của **những tình cảm** được nối kết với biểu tượng được mang lại (không qua trung gian của một khái niệm).

Nếu giả thiết ta có thể giả định rằng tính có thể thông báo được một cách đơn thuần phổ biến về tình cảm của ta phải tự mình mang theo một **sự quan tâm** cho ta (một giả định mà ta không được phép rút ra như một kết luận từ tính chất của một năng lực phán đoán đơn thuần phản tư), thì ắt ta có thể giải thích được tại sao tình cảm ở trong phán đoán sở thích có thể đòi hỏi phải có ở nơi mọi người hầu như là **một nghĩa vụ**.

§41

VỀ SỰ QUAN TÂM THƯỜNG NGHIỆM
ĐỐI VỚI CÁI ĐẸP

Trước đây, ta đã chứng minh đầy đủ rằng phán đoán sở thích, qua đó một cái gì đấy được gọi là đẹp, tuyệt nhiên không được lấy một sự quan tâm nào làm cơ sở quy định cho mình
B162 [xem: §2]. Tuy nhiên, từ đó không được suy ra rằng, **sau khi** đã có một phán đoán thẩm mỹ thuần túy thì không được nối kết nó với một sự quan tâm. Song, sự nối kết này bao giờ cũng chỉ có thể là **gián tiếp** thôi, nghĩa là: sở thích trước hết phải được hình dung như là nối kết với một cái gì **khác** để, cùng với sự hài lòng của sự phản tư đơn thuần về một đối tượng, vẫn có thể nối kết thêm vào đó một sự vui sướng về **sự hiện hữu (Existenz)** [hiện thực] của đối tượng (là nơi mọi sự quan tâm dồn vào). Câu nói vốn có giá trị cho phán đoán nhận thức (về mọi sự vật nói chung): **“a posse ad esse non valet consequentia”** [latinh: suy diễn từ khả năng sang hiện thực là không có giá trị (N.D)] cũng đúng cho cả phán đoán thẩm mỹ. Vậy, cái “khác” này chỉ có thể là cái gì **thường nghiệm**, tức một xu hướng ham thích vốn thuộc về bản tính tự nhiên của con người; hoặc là cái gì có tính **trí tuệ**, tức như là thuộc tính của **ý chí**, có thể được quy định một cách tiên nghiệm bởi lý tính. | Cả hai hướng đến một sự hài lòng nơi sự **hiện hữu** hiện thực của một đối tượng, và bằng cách ấy, có thể đặt cơ sở cho **một sự quan tâm đến** những gì vốn làm hài lòng từ bản thân nó và vốn không dính líu đến sự quan tâm nào cả [tức phán đoán thẩm mỹ thuần túy].

Sự quan tâm thường nghiệm đối với cái đẹp chỉ có ở trong **xã hội**. | Và nếu ta thừa nhận rằng động lực hướng đến xã hội là tự nhiên đối với con người, cũng như năng lực và sự
[297] ham thích hướng đến xã hội, tức tính hợp quần (Geselligkeit) là một đặc tính bản chất thiết yếu đối với con người như một sinh vật gắn liền với xã hội, do đó, như là đặc tính thuộc về
B163 tính nhân văn, thì ta ắt phải nhìn sở thích như là một quan năng thẩm định về tất cả những gì cho phép ta có thể thông báo cả tình cảm của mình cho mọi người khác, do đó, như là phương

tiện để thúc đẩy, hỗ trợ những gì xu hướng ham thích tự nhiên của mọi con người đều đòi hỏi.

Nếu chỉ sống đơn độc một mình không có xã hội, chắc hẳn một người bị bỏ rơi nơi hoang đảo không thêm trang điểm gì cho mình lẫn cho túp lều của mình, hay, cũng chẳng tìm hoa để hái, càng không thêm trồng hoa để trang hoàng, tô điểm gì cả. | Chỉ ở trong xã hội, con người mới không chỉ là một con người trần trụi mà là một con người “sành điệu” theo kiểu của mình (khởi điểm của việc văn minh hóa), vì ta đánh giá con người khi họ có ý muốn và có khả năng truyền đạt niềm vui sướng của mình cho người khác; và người ấy không thực sự thỏa mãn với một đối tượng trừ khi cảm nhận về sự hài lòng ấy có thể được chia sẻ ở trong cộng đồng cùng với những người khác. Ngoài ra, bất cứ ai cũng chờ đợi và đòi hỏi nơi người khác một sự lưu tâm đến sự thông báo phổ biến, như thể điều này là bộ phận của một “khế ước” nguyên thủy do chính loài người đặt ra. | Và thật thế, thoát tiên người ta chỉ dùng những gì hấp dẫn, chẳng hạn, màu sắc, để vẽ lên người (ví dụ: người Rocou trong nhóm dân Karaib và người Zinnober nơi nhóm dân Irokese)*, hay dùng hoa, vỏ sò, lông chim đẹp, rồi dần dần dùng đến các hình thức đẹp (như nơi xuống độc mộc, nơi áo quần...) là những cái tự chúng không mang lại sự thích khoái theo nghĩa sự hài lòng của việc hưởng thụ [xem lại: B153-154, N.D] nhưng lại quan trọng ở trong xã hội và gắn liền với sự quan tâm lớn lao. | Rồi sau cùng, khi nền văn minh đã 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. | Ở giai đoạn này, ngay cả khi sự vui sướng mà một cá nhân có được nơi một đối tượng là nhỏ bé, không đáng kể và không được quan tâm gì đặc biệt, thì ý tưởng về tính có thể thông báo phổ biến về đối tượng hầu như gia tăng giá trị của nó lên đến vô tận.

* Xem “**Lịch sử các cuộc du hành...**” của Hội các nhà học giả, dịch sang tiếng Đức, 21 tập, do J. J. Schwabe ấn hành, Leipzig 1747-1774, tập 17 (1759), tr. 476 và tiếp, 689 và tiếp. (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

Tuy nhiên, sự quan tâm này – tức sự quan tâm gắn liền **gián tiếp** với cái đẹp thông qua xu hướng ham thích hướng đến xã hội; do đó, là sự quan tâm **thường nghiệm** – lại không có ý nghĩa quan trọng nào cả đối với [công việc nghiên cứu của] chúng ta ở đây. | Bởi vì, điều quan trọng duy nhất mà ta hướng đến là cái gì có thể quan hệ và ảnh hưởng đến phán đoán sở thích một cách **tiên nghiệm**, cho dù chỉ là gián tiếp. Nếu giả sử cả trong hình thức này, ta phát hiện ra được một sự quan tâm gắn liền với nó, thì sở thích hóa ra cho thấy là một bước quá độ của quan năng phán đoán của ta đi từ sự hướng thụ của giác quan đến tình cảm luân lý. Điều này ắt không chỉ có nghĩa rằng ta được cung cấp một sự hướng dẫn hiệu quả hơn nhiều đối với việc sử dụng hợp mục đích về sở thích, mà

[298] bản thân sở thích cũng có thể được trình bày [chỉ] như là một mắt xích trong chuỗi những quan năng tiên nghiệm của con người mà mọi sự ban bố quy luật đều phụ thuộc vào đó. Điều này quả thật có thể khẳng định như thế đối với sự quan tâm **thường nghiệm** trong những đối tượng của sở thích và ở trong bản thân sở thích, rằng, vì lẽ sở thích chiều theo xu hướng ham thích, tuy là ham thích được tinh tế hóa, nên sự quan tâm ấy cũng sẵn sàng hòa quyện với mọi xu hướng ham thích và đam mê vốn đạt tới sự đa dạng và cường độ tối đa ở trong xã hội;

B165 và sự quan tâm đối với cái đẹp, nếu nó đặt cơ sở trên điều vừa nói, thì ắt có thể cho thấy một sự quá độ hết sức hàm hồ [và khả nghi] từ sự ưa thích [của hướng thụ cảm tính] cho đến cái Thiện [luân lý]. Tuy nhiên, ta có lý do để nghiên cứu phải chăng sự quá độ này vẫn có thể được mang lại bằng sở thích nhưng theo một cách khác khi ta giữ vững sở thích ở trong **tính thuần túy** của nó.

§42

VỀ SỰ QUAN TÂM TRÍ TUỆ [LUÂN LÝ] ĐỐI VỚI CÁI ĐẸP

Tất nhiên là với thiện ý khi những ai thích nhìn mục tiêu của mọi hoạt động mà con người hướng đến do sự thúc đẩy bên trong của bản tính tự nhiên là ở trong cứu cánh tối hậu của nhân loại, tức ở trong cái Thiện luân lý sẽ cho rằng một **dấu**

hiệu của tính cách luân lý tốt lành là ở chỗ có một sự quan tâm đến cái đẹp **nói chung**. Tuy nhiên, không phải không có lý do khi cách nhìn này bị nhiều người khác bác lại, khi họ viện dẫn đến kinh nghiệm thực tế cho thấy những trang tuyệt nghệ trong sở thích [thẩm mỹ] không chỉ đôi khi mà còn rất thường có tính kiêu căng, ngang ngạnh và chiều theo những đam mê đòi bại và có lẽ, – còn ít hơn nhiều so với những loại người khác – để có thể yêu sách rằng mình ưu tiên gắn bó với những nguyên tắc luân lý. | Và dường như là: tình cảm dành cho cái đẹp không chỉ có đặc điểm khác với tình cảm luân lý (trong thực tế đúng là như thế!) mà ngay cả sự quan tâm có thể gắn liền với cái đẹp cũng khó hợp nhất với sự quan tâm luân lý, và càng không thể hợp nhất trên cơ sở sự tương đồng **nội tại** [vốn không có] của cả hai.

Tôi cũng sẵn sàng thừa nhận rằng sự quan tâm đến cái đẹp của **nghệ thuật** (tôi kể vào đó cả việc sử dụng những cái đẹp của Tự nhiên một cách có nghệ thuật để trang điểm cho cá nhân, tức, xuất phát từ tính tự phụ) hoàn toàn không phải là bằng chứng của một lẽ lối tư duy gắn liền với cái Thiện-luân lý hay thậm chí, chi nghiên về cái Thiện ấy. Nhưng ngược lại, tôi khẳng định rằng một sự quan tâm **trực tiếp** đến **cái đẹp trong Tự nhiên** (chứ không chỉ đơn thuần có năng khiếu thẩm mỹ để thẩm định nó) bao giờ cũng là một dấu hiệu của một tâm hồn đẹp [luong thiện]; và rằng, nếu sự quan tâm này trở thành thói quen thì chỉ ít cũng cho thấy một cảm trạng của tâm thức thuận lợi đối với tình cảm luân lý, khi thích gắn liền với sự chiêm ngưỡng, tĩnh quan (Beschauung = Kontemplation) về Tự nhiên. Nhưng, cũng xin nhớ rằng ở đây tôi chỉ muốn nói đến những **hình thức** đẹp của Tự nhiên mà thôi, còn gạt đi sự hấp dẫn (Reize) – vốn thường gắn liền rất phong phú với những hình thức ấy –, bởi sự quan tâm đến sự hấp dẫn tuy cũng là trực tiếp nhưng lại có tính thường nghiệm.

Một người cô đơn (và không hề có ý định muốn thông báo những nhận xét của mình cho người khác) ngắm nhìn hình thức đẹp của một đóa hoa dại, của một con chim, một con côn trùng v.v... để ngưỡng mộ, yêu thương và không hề muốn chúng bị mất đi ở trong thiên nhiên nói chung, mặc dù qua đó bản thân mình có thể bị tổn hại ít nhiều, và càng không thấy có

B167 triển vọng hưởng lợi gì từ đó cả, tức là người ấy có một sự quan tâm **trực tiếp** và **có tính trí tuệ** [luân lý] đối với vẻ đẹp của Tự nhiên. Nghĩa là, người ấy không chỉ hài lòng với sản phẩm của Tự nhiên về phương diện hình thức mà còn hài lòng cả về sự hiện hữu hiện thực của nó, và ở đây, không có một sự kích thích bởi tính hấp dẫn cảm tính nào chen vào cả hay không kết hợp vào đó bất kỳ một mục đích nào hết.

Nhưng, điều đáng lưu ý ở đây là: nếu có ai đó muốn kín đáo đánh lừa con người yêu cái đẹp tự nhiên này bằng cách cắm những cành hoa giả (được làm giống như thật) lên mặt đất và đặt những con chim được tía gọt rất khéo lên các cành cây, thì khi người đó phát hiện ra rằng mình bị lừa, sự quan tâm **trực tiếp** trước đây của ông ta lập tức tiêu tan, và, có lẽ ông ta sẽ nghĩ ra một sự quan tâm khác để thế chỗ: đó là sự quan tâm đến sự huênh hoang, tự phụ, bằng cách mang chúng về trang trí trong phòng của mình cho những người khác thưởng thức. Vậy là: chính Tự nhiên là cái đã tạo ra vẻ đẹp trước đây; tư tưởng này phải đi kèm theo trực quan và sự phản tư [thẩm mỹ], và sự quan tâm **trực tiếp** chỉ đặt cơ sở trên tư tưởng này mà thôi. Còn nếu không phải như thế, thì chỉ còn lại hai khả năng: hoặc là một phán đoán sở thích đơn thuần [thuần túy] không có bất kỳ sự quan tâm nào, hoặc chỉ là một phán đoán [thẩm mỹ] **gián tiếp**, tức phán đoán gắn liền với xã hội; và phán đoán gián tiếp này không hề cho thấy một dấu hiệu chắc chắn nào về lẽ lối tư duy theo cái Thiện luân lý cả.

Vị thế ưu thế này (dieser Vorzug) của vẻ đẹp tự nhiên trước vẻ đẹp nghệ thuật – cho dù vẻ đẹp sau có thể vượt hơn
B168 vẻ đẹp trước cả về mặt hình thức, nhưng chỉ có vẻ đẹp trước mới khơi dậy một sự quan tâm **trực tiếp** – là trùng hợp với lẽ lối tư duy sâu sắc và được tinh tế hóa của mọi con người đã từng hun đúc tình cảm luân lý của mình. Nếu một người có thừa sở thích [khíếu thẩm mỹ] để thẩm định những sản phẩm
[300] mỹ thuật với sự đúng đắn và tinh tế lớn nhất vẫn thích rời bỏ căn phòng của mình, nơi đó có không thiếu những vẻ đẹp để thỏa mãn lòng tự phụ và mọi niềm vui giao tiếp, để hướng về cái đẹp của Tự nhiên hầu tìm thấy ở đây bữa tiệc cho tâm hồn ở trong một hành trình tư tưởng không bao giờ cạn, ta sẽ nhìn sự lựa chọn này của ông ta với lòng kính trọng và tiền giả định

noi ông một tâm hồn thiện lương mà không một người yêu và sành nghệ thuật nào có thể yêu sách điều ấy được, xét theo sự quan tâm mà người ấy dành cho các đối tượng của mình. Vậy, ở đây là hai loại đối tượng có lẽ cạnh tranh với nhau về vị trí ưu thế ở trong phán đoán của sở thích đơn thuần; vậy đâu là sự phân biệt khiến ta có cách đánh giá khác nhau như thế về chúng?

B169 Ta có một quan năng phán đoán đơn thuần thẩm mỹ, làm công việc phán đoán về những hình thức mà không dùng khái niệm và đi tìm một sự hài lòng ở trong việc phán đoán đơn thuần ấy về chúng, nhưng sự hài lòng này được ta đồng thời biến thành quy tắc cho mọi người, mặc dù phán đoán này không dựa trên một sự quan tâm nào và cũng không **tạo ra** một sự quan tâm nào cả. Mặt khác, ta lại cũng có một quan năng của năng lực phán đoán trí tuệ, làm công việc xác định một sự hài lòng một cách tiên nghiệm về những hình thức đơn thuần của các châm ngôn thực hành (trong chừng mực các châm ngôn này tự mình có phẩm chất của một sự ban bố quy luật phổ biến). | Ta biến sự hài lòng này thành quy luật [luân lý] cho mọi người, không đặt phán đoán ấy của ta trên cơ sở một sự quan tâm nào cả nhưng lại **tạo ra** một sự quan tâm như thế. **Sự vui sướng hay không vui sướng trong phán đoán thứ nhất là của sở thích [thẩm mỹ], còn trong phán đoán thứ hai là của tình cảm luân lý.**

Nhưng, vì lẽ lý tính cũng còn quan tâm đến việc những Ý niệm cũng phải có tính thực tại khách quan (trong tình cảm luân lý, lý tính gây nên một sự quan tâm **trực tiếp** đến những Ý niệm này), nghĩa là, lý tính mong đợi rằng Tự nhiên ít ra cũng cho thấy có một dấu vết hay một dấu hiệu nhấn bảo nào đó rằng Tự nhiên chứa đựng trong lòng mình một cơ sở cho phép giả định có một sự trùng hợp hợp quy luật nào đó giữa những sản phẩm của nó với sự hài lòng hoàn toàn không có sự quan tâm của chúng ta (một sự hài lòng được ta nhận thức một cách tiên nghiệm như là quy luật cho mọi người, dù không thể đặt quy luật ấy trên cơ sở của những sự chứng minh). | Như thế, nơi mỗi sự biểu hiện ra bên ngoài của Tự nhiên, lý tính phải có một sự quan tâm về một sự trùng hợp như thế. | Cho nên, tâm thức không thể phản tư về tính đẹp của Tự nhiên mà

[301]
B170 không đồng thời thấy sự quan tâm của mình gắn liền vào đó. Song, sự quan tâm này là gần gũi, thân thuộc với **luân lý**. | Một người có một sự quan tâm như thế đến cái đẹp ở trong Tự nhiên chỉ có thể làm điều ấy trong chừng mực trước đó đã đặt sự quan tâm của mình rất sâu vào trong cơ sở của cái Thiện luân lý. Do đó, đối với ai có sự quan tâm **trực tiếp** đến tính đẹp của Tự nhiên, ta có lý do để giả định sự có mặt nơi họ chỉ ít là một tố chất (Anlage) [mầm mống] của tình cảm có tính thiện-luân lý.

Người ta ắt sẽ bảo rằng sự lý giải này về những phán đoán thẩm mỹ dựa theo sự gần gũi thân thuộc với tình cảm luân lý có vẻ quá chi ly (studiert) để được xem là sự minh giải đúng thật về tượng số [hay mặt mã/Chiffreschrift], qua đó Tự nhiên cất lên tiếng nói với ta một cách hình tượng ở trong những hình thức đẹp đẽ của nó. Chỉ có điều là, trước hết, sự quan tâm **trực tiếp** này đối với cái đẹp của Tự nhiên thực sự không phải là cái gì thông thường, trái lại, nó là đặc điểm riêng có ở những ai mà lẽ lối tư duy của họ hoặc đã được đào luyện hướng đến cái Thiện hoặc sẵn sàng tiếp nhận sự đào luyện này. | Và rồi, chính sự tương tự (Analogie) giữa phán đoán sở thích thuần túy – không gắn với sự quan tâm nào và cho phép có được cảm nhận về một sự hài lòng và đồng thời hình dung một cách tiên nghiệm về sự chia sẻ của nhân loại nói chung – và phán đoán luân lý – cũng làm hết như thế nhưng từ những khái niệm và không có sự phản tư rõ ràng, tình vi và cố ý – sẽ dẫn đến một sự quan tâm **trực tiếp** như nhau đối với đối tượng của phán đoán trước lẫn với đối tượng của phán đoán sau, chỉ khác ở chỗ sự quan tâm trước [thẩm mỹ] là một sự quan tâm tự do, còn sự quan tâm sau [luân lý] là dựa trên những quy luật khách quan. Thêm vào đó là sự ngưỡng mộ của ta đối với Tự nhiên, vì nó tự thể hiện nơi những sản phẩm đẹp đẽ của mình như là nghệ thuật, không phải đơn thuần là cái gì ngẫu nhiên, bất tất mà hầu như có ý đồ, dựa theo một sự xếp đặt hợp quy luật và như là **tính hợp mục đích mà không có mục đích**. | Vì lẽ ta không bắt gặp mục đích ấy ở đâu cả ở bên ngoài ta, nên, một cách tự nhiên, ta đi tìm nó ở **trong chính bản thân ta**, và, B171 trong thực tế, là đi tìm ở trong những gì tạo nên cứu cánh [hay mục đích] tối hậu của sự hiện hữu của ta, đó là, của sự quy

định hay vận mệnh (Bestimmung) luân lý (nghiên cứu về cơ sở cho khả thể của một tính hợp mục đích tự nhiên như thế sẽ được ta bàn ở phần “Mục đích luận”) [tức phần II của quyển *Phê phán năng lực phán đoán* này. N.D].

Ta cũng dễ dàng giải thích tại sao sự hài lòng đối với mỹ thuật ở trong phán đoán sở thích thuần túy lại không gắn liền với một sự quan tâm **trực tiếp** như là đối với cái đẹp của Tự nhiên. Đó là vì, mỹ thuật (schöne Kunst) hoặc là một sự mô phỏng của cái đẹp Tự nhiên; sự mô phỏng này khéo đến nỗi gây nhầm lẫn và, trong trường hợp ấy, mỹ thuật tạo nên tác động nơi ta như thể ta cho đó là tính đẹp của Tự nhiên; hoặc mỹ thuật là một nghệ thuật **cố ý** hướng đến sự hài lòng của ta một cách minh nhiên. | Tuy nhiên, trong trường hợp sau, sự hài lòng đối với tác phẩm nghệ thuật tuy diễn ra một cách **trực tiếp** bởi sở thích, nhưng thực ra không gì khác hơn là một sự quan tâm **gián tiếp** đối với nguyên nhân nằm ở nền tảng, nghĩa là, một sự quan tâm nơi một ngành nghệ thuật chỉ có thể có là thông qua mục đích của nó, chứ không bao giờ [trực tiếp] ở nơi chính bản thân nó. Có lẽ ta phải nói rằng đây cũng chính là trường hợp khi một đối tượng của Tự nhiên chỉ làm ta quan tâm bởi vẻ đẹp của nó trong chừng mực một Ý niệm luân lý [302] được gắn thêm vào song hành (Beigesellung) với nó. | Nhưng không phải đối tượng là cái được quan tâm **trực tiếp** mà đúng hơn, chính tính chất cấu tạo tự thân (die Beschaffenheit an sich selbst) của tính đẹp làm cho nó đủ tư cách (qualifiziert) để có một sự song hành như thế [với một Ý niệm luân lý], – một tính chất, do đó, thuộc về chính bản thân nội tại của tính đẹp.

Những sự hấp dẫn ở trong cái đẹp của Tự nhiên – thường được thấy hầu như hòa quyện với hình thức đẹp – thì hoặc thuộc về những sự biến thái của ánh sáng (trong việc mang lại màu sắc) hoặc của âm thanh (trong các âm điệu). Vì lẽ chúng là những cảm giác duy nhất không chỉ đơn thuần cho phép có được xúc cảm của các giác quan mà còn của sự phân tư về hình thức của những sự biến thái này của giác quan, và như thế, hầu như chứa đựng bên trong chúng một ngôn ngữ – dường như mang một ý nghĩa cao hơn – mà Tự nhiên nói với chúng ta. Cho nên, màu trắng của hoa huệ có vẻ gọi cho tâm thức đi đến với các Ý niệm về sự trong sạch; và, theo thứ tự

của bảy màu từ đỏ đến tím gợi lên sự tương tự với các Ý niệm về 1: tính cao cả; 2: tính dũng cảm; 3: lòng chân thành; 4: tình hữu hảo; 5: tính khiêm cung; 6: tính bất khuất và 7: tính nồng nàn, âu yếm. Tiếng hót của chim nói lên niềm vui và sự vừa lòng với sự hiện hữu của mình. Đó ít ra là những gì chúng ta lý giải về Tự nhiên, bất kể đó có phải là ý đồ của Tự nhiên hay là không. Nhưng, sự quan tâm này của chúng ta ở đây về tính đẹp rõ ràng đòi hỏi rằng đó phải là vẻ đẹp của Tự nhiên và sự quan tâm này sẽ tiêu tan hoàn toàn bao lâu ta nhận ra rằng mình bị lừa dối, rằng đó chỉ là “nghệ thuật” (Kunst) [cái gì giả tạo] mà thôi, và tiêu tan hoàn toàn đến nỗi sở thích không còn có thể tìm thấy trong đó chút gì đẹp để lần hấp dẫn nữa cả. Có gì khiến các nhà thơ ngợi ca hơn là tiếng hót tuyệt diệu của chim họa mi trong lùm cây hoang vắng vào một đêm hè vắng lặng dưới bóng trăng mờ? Nhưng giả sử ở một nơi không có loài chim-ca sĩ này, một anh chủ quán lém lỉnh muốn lừa dối để làm vui lòng khách đến hưởng hương vị đồng quê bằng cách cho một chàng trai ẩn mình sau bụi cây cổ tình và khéo léo dùng ống sáo hay ống tiêu bắt chước giống hệt như tiếng hót của họa mi. Song, một khi người ta nhận ra rằng đó là trò lừa bịp thì không còn ai thềm lắng nghe giọng hót trước đó vốn được cho là rất hấp dẫn ấy nữa, và điều này cũng đúng như thế đối với mọi loài chim biết hót khác. Thế thì, phải là Tự nhiên hay được ta cho là Tự nhiên mới có thể làm cho ta có được một sự quan tâm **trực tiếp** đối với cái đẹp xét như là cái đẹp. | Hơn thế nữa, ta thậm chí có quyền đòi hỏi mọi người khác [303] cũng phải có một sự quan tâm như thế. | Đòi hỏi ấy là có thật khi ta xem lẽ lối tư duy của những ai không có tình cảm đối với cái đẹp của Tự nhiên (đó là chữ ta dùng để chỉ tính cảm thụ một sự quan tâm nhằm chiêm ngưỡng cái đẹp của Tự nhiên) là thô tục và thấp hèn vì chỉ biết vui đầu hưởng thụ những cảm giác đơn thuần của giác quan trong miếng ăn hay chai rượu.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

2. DIỄN DỊCH VỀ NHỮNG PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ THUẦN TÚY (§§30-42)

2.1 Nhiệm vụ của sự diễn dịch siêu nghiệm

“Phân tích pháp”, như đã biết, làm công việc “tháo rời” các hình thức phán đoán ra thành những phương diện hay những yếu tố cấu thành. Do đó, hai phần Phân tích pháp trước đây đã cho thấy các phán đoán về cái đẹp và cái cao cả có những yếu tố gì. Câu hỏi của chúng là: **bảo “X là đẹp” hay “Y là cao cả” nghĩa là gì?** Chúng chưa đặt cơ sở cho các **yêu sách** của hai loại phán đoán ấy.

Bây giờ, công việc “diễn dịch” (Deduktion) có nhiệm vụ dựa trên kết quả hai phần Phân tích pháp để xét xem các phán đoán thẩm mỹ ấy có cơ sở chính đáng cho các yêu sách về giá trị hiệu lực cho mình không. Vấn đề ở đây là phải tìm ra **nguyên tắc tiên nghiệm** như là cơ sở biện minh cho các phán đoán ấy, vì theo Kant, chỉ có nguyên tắc tiên nghiệm mới mang lại được tính phổ quát và tính tất yếu vốn là điều kiện quyết định cho giá trị hiệu lực của yêu sách nơi bất kỳ phán đoán nào. *Câu hỏi bây giờ không còn là: bảo “X là đẹp” có nghĩa là gì? mà là: lấy cái gì làm cơ sở cho yêu sách về sự tán đồng phổ quát và tất yếu đối với một phán đoán thuộc loại: “X là đẹp”?*

- Trước khi bắt đầu công việc “diễn dịch”, Kant đặt câu hỏi về nguyên tắc: phải chăng cả hai loại phán đoán thẩm mỹ (tức phán đoán thẩm mỹ thuần túy về cái đẹp và phán đoán về cái cao cả) đều cần một sự diễn dịch như nhau? Đối với phán đoán về cái đẹp, Kant xem một sự diễn dịch là có thể làm được và hơn thế, bắt buộc phải làm. Vì lẽ trong phán đoán này, **hình thức** của đối tượng được đánh giá như là hợp mục đích-chủ quan, nên cần phải làm rõ việc đánh giá này dựa một cách tiên nghiệm trên nguyên tắc nào.

Ngược lại, đối với cái cao cả, Kant thấy không cần hay đúng hơn, không thể diễn dịch được. Vì sao? Phán đoán này chỉ **có vẻ** như quy chiếu đến những đối tượng, nhưng thực chất là một phán đoán tự-phản tư hay tự-phản thân (selbstreflexiv) của chủ thể về chính các quan năng nhận thức của mình. Nhất là, chủ thể đã được đảm bảo vững chắc từ các Ý niệm của lý tính của chính mình. Việc phân tích về cái cao cả tự nó đã mang lại một sự biện minh

khi cho thấy rằng, khi phán đoán về cái cao cả, bản thân chủ thể phán đoán trở nên có ý thức về chính năng lực lý tính của mình. Ở đây, các Ý niệm của lý tính giữ vai trò chủ đạo; bản thân chúng là có tính phổ quát, tất yếu và **không thể** được rút ra từ một nguyên tắc nào cao hơn được nữa. Nói ngắn, các Ý niệm của lý tính đã là cơ sở tối cao cho mọi sự diễn dịch!

- Trở lại với phán đoán thuần túy về cái đẹp. Nó có yêu sách về tính phổ biến. Yêu cầu ấy cần **phải** được biện minh (tức “diễn dịch”) và **có thể** biện minh được, vì ta có cơ sở để hy vọng tìm ra được các nguyên tắc tiên nghiệm đúng cao hơn nó để nó được rút ra (tức được “diễn dịch” ra) từ đó.

Song, “lôgic” của phán đoán sở thích là phức tạp vì nó vừa không giống với “lôgic” của phán đoán nhận thức, vừa không đồng nhất với phán đoán luân lý (của lý tính thực hành). Nói khác đi, việc diễn dịch phán đoán thẩm mỹ thuần túy về cái đẹp phải giải đáp hai điểm khúc mắc:

1. Làm sao một phán đoán **cá biệt** (phán đoán về cái đẹp bao giờ cũng là **cá biệt**; vd: “đóa hoa hồng **này** là đẹp”, “bức tranh **này** đẹp”; không dựa trên cơ sở khái niệm [có tính phổ biến] nào cả mà lại có thể yêu sách một tính giá trị hiệu lực **phổ biến tiên nghiệm**? (B134).
2. Làm sao một phán đoán có thể yêu sách sự tán đồng của mọi người một cách **tất yếu**, khi ta không thể đưa ra bất kỳ bằng chứng nào về giá trị hiệu lực của phán đoán này hết (vì nó là phán đoán về sự cảm nhận của riêng ta)? (B135).

2.2 Sự “tự trị” (Autonomie) của phán đoán sở thích (B137 và tiếp)

Kant **gián tiếp** trả lời hai câu hỏi trên bằng cách nhấn mạnh rằng phán đoán sở thích là có tính tự trị. Sự **tự trị** ở đây được hiểu theo cả **hai** khía cạnh: sở thích (thẩm mỹ) là độc lập tự chủ, không cần dựa vào các khái niệm của giác tính và sự hướng dẫn của bất kỳ một quan năng nào khác; đồng thời cũng không chịu phục tùng **các quy tắc hiện hành** của một nền văn hóa nhất định nào đó, chẳng hạn đối với việc đánh giá tác phẩm nghệ thuật. Ta đã khá quen thuộc với khía cạnh trước trong phần Phân tích pháp (phân biệt phán đoán sở thích với phán đoán nhận thức), nên ta cần tìm hiểu kỹ hơn về khía cạnh sau:

- Kant lưu ý rằng phán đoán sở thích gắn liền với một sự hài lòng **trực tiếp** đối với hình dung về đối tượng. Khi không có sự hài lòng mà chỉ có lời khẳng định suông, ta biết đó không phải là một phán đoán sở thích đích thực. Có vô số ví dụ: người ta khen bức tranh là tuyệt vời chỉ vì nghĩ đến việc kiếm lời khi bán lại hơn là sự hài lòng trực tiếp. Hay ta ca ngợi một buổi biểu diễn nghệ thuật chỉ vì... giá vé của nó rất cao và có vẻ danh giá. Như thế, thay chỗ cho sự hài lòng trực tiếp là sự tính toán kinh tế hay việc chiều theo thị hiếu và các thước đo giá trị của một nhóm xã hội nhất định nào đó.

Chính vì thế, Kant khẳng định rằng: không có gì có thể thay thế được cho sự hài lòng trực tiếp khi nói về cái đẹp, nếu không muốn phán đoán thẩm mỹ là giả tạo và rỗng tuếch. Nói khác đi, kẻ xu thời không xem trọng tình cảm của chính mình mà chỉ chạy theo sự đánh giá của người khác.

Ngược lại với thái độ ấy là sở thích hẹp hòi, bảo thủ. Người hẹp hòi không lưu tâm đến đánh giá của người khác và bo bo giữ riêng cảm giác vui sướng hay không vui sướng của riêng mình. Trong khi kẻ xu thời hoàn toàn vi phạm “Lôgic” của phán đoán sở thích khi không xem trọng tình cảm của chính mình thì người hẹp hòi đánh mất cơ hội vun bồi và phát triển sở thích của mình. Tóm lại, sự hài lòng – như là nền tảng của phán đoán thẩm mỹ – là **trực tiếp** và **không bị những quy ước điều kiện hóa**.

- Mặt khác, Kant cũng lưu ý đến khả năng rèn luyện và phát triển sở thích nhờ vào “những mẫu mực” và tấm gương của “những nhà kinh điển” (B138). Thoạt nhìn, điều này có vẻ mâu thuẫn lại với sự tự trị của phán đoán thẩm mỹ, khi ta phán đoán một cách “ngoại trị” (Heteronomie) dựa vào những “mẫu mực” có tính ước lệ từ bên ngoài chứ không phải từ các nguyên tắc tiên nghiệm.

Kant không hề lo ngại trước điều ấy và vẫn giữ vững tính tự trị về nguyên tắc của sở thích khi nó tiếp thu tính đa dạng từ bên ngoài để vun bồi cho chính mình. Ông nêu một ví dụ: việc tiếp thu và phát triển nền toán học cổ đại. Nếu ta chấp nhận thuyết “ngoại trị”, ắt ta phải nói rằng việc ta xem trọng những thành tựu mẫu mực của các nhà toán học cổ đại chứng tỏ **bản thân** ta không hề có khả năng tiến hành và tìm tòi những chứng minh mới mẻ trong toán học mà chỉ biết bắt chước theo những thành tựu có sẵn (B138).

Kant nhìn nhận rằng ta phải học để biết cách sử dụng các năng lực nhận thức của ta. Nhưng, học, một mặt, là hướng theo những tấm gương của người đi trước, mặt khác là thực hiện những hành vi nhận thức tự lập với nhiều vấp vấp, sai lầm, qua đó sở thích của ta cũng biến đổi vì được rèn luyện để ngày càng tinh tế hơn. Khi ta biết cách quan tâm đến các “mẫu mực kinh điển”, ta không đánh mất sự tự trị mà biết cách nhìn nhận những trường hợp mới mẻ như là những điển hình thành công của cái đẹp. Ông gọi sự định hướng theo những mẫu mực mà không đánh mất sự tự trị là “**sự tiếp bước**” (*Nachfolge*), còn sự mô phỏng mù quáng là sự “**bắt chước**” (*Nachahmung*) (B139). Ông dành các trang viết tuyệt đẹp (B137 và tiếp) để luận giải về điều này:

“**Tiếp bước** chứ không phải **bắt chước** mới đúng là cách nói thỏa đáng về mọi ảnh hưởng mà những sản phẩm của một bậc tiền phong mẫu mực có thể gây nên nơi những người đi sau; điều này chỉ có nghĩa là: **sáng tạo từ cùng một nguồn cội, từ đó mỗi người tự sáng tạo chính mình và chỉ học nơi người tiền bối phong cách hành xử với nguồn cội ấy mà thôi**. Tuy nhiên, trong mọi quan năng và tài nghệ của con người, chính sở thích – do phán đoán của nó không thể được quy định bằng khái niệm và điều lệnh [luân lý] – lại cần nhiều nhất đến những gương điển hình đã nhận được sự tán thưởng lâu bền nhất trong suốt tiến trình phát triển của văn hóa, để tránh khỏi việc sớm trở thành thô thiển một lần nữa và rơi trở lại tình trạng thô lậu của những nỗ lực ban đầu” (B139).

2.3 Vai trò của lý luận về nghệ thuật (§33)

Phán đoán sở thích – như là phán đoán thẩm mỹ – hướng đến sự hài lòng trực tiếp và, như thế, bao hàm sự bất khả của bất kỳ sự biện luận hay phản bác nào mang tính lý luận, khái niệm. Vậy, đâu là vai trò và chức năng của lý luận và phê bình nghệ thuật về giá trị thẩm mỹ của những đối tượng cụ thể?

Kant nêu trường hợp: ta thấy một bài thơ hay một vở kịch dở. Dù người khác có viện dẫn đến quyền uy của một nhà phê bình bậc thầy, ta vẫn không thay đổi ý kiến; ta có thể đồng ý rằng đó là một bài thơ đúng niêm luật, một vở kịch được biên soạn và dàn dựng đúng bài bản, nhưng không vì thế mà “hay” được:

“... Bởi, tôi phải cảm nhận sự vui sướng một cách trực tiếp nơi biểu tượng về đối tượng ấy và không một cơ sở chứng minh [khách quan] nào có thể dẫn tôi đến với cảm nhận ấy được...” (B143).

Tại sao Kant lại quá nhấn mạnh đến tính chủ quan của phán đoán sở thích và phải chẳng quan niệm ấy cho rằng lý luận và phê bình nghệ thuật là thừa? Thật ra, ta cần đặt nó vào trong bối cảnh của thế kỷ XVIII khi lý luận và phê bình nghệ thuật ở Châu Âu được hiểu chủ yếu như là điển phạm về thi pháp. Theo cách hiểu này, lý luận nghệ thuật gần như đồng nghĩa với sự hướng dẫn để sáng tác và đánh giá nghệ phẩm, không khác mấy với loại sách dạy... nấu ăn! Bên cạnh vấn đề nguyên tắc về tính chủ thể của phán đoán thẩm mỹ, điều Kant quan tâm là xây dựng một môn mỹ học vượt bỏ quan niệm giản đơn và xơ cứng ấy. Với chủ trương của mình, Kant đã giải phóng nghệ thuật và phán đoán thẩm mỹ nói chung ra khỏi khuôn khổ quy phạm “ngoại trị” và mở đường cho **sự tự trị** của kinh nghiệm thẩm mỹ.

Qua đó, nhiệm vụ và khái niệm về lý luận nghệ thuật, hay, như cách nói của Kant, công cuộc “phê phán sở thích” cũng *thay đổi tính chất*. Lý luận nghệ thuật không còn làm công việc đề ra những quy tắc sáng tác liên quan đến đối tượng thẩm mỹ mà tập trung chủ yếu vào việc nghiên cứu **phương thức xử lý** những hình dung về đối tượng thẩm mỹ của chủ thể thưởng ngoạn. Kant phân biệt: nếu “công cuộc phê phán sở thích” (lý luận và phê bình nghệ thuật) chỉ tiến hành đối với từng hiện tượng hay nghệ phẩm riêng lẻ, nó là “**nghệ thuật**” (**phê bình**). Còn nếu nó tiến hành công việc nghiên cứu ở bề sâu và tìm hiểu **khả thể** của những phán đoán cá biệt thì đó là **khoa học** (về lý luận và phê bình nghệ thuật) (B144).

Trong tinh thần ấy, việc Kant nhấn mạnh đến tính chủ quan của phán đoán thẩm mỹ không hề loại trừ vai trò quan trọng trong lĩnh vực kinh nghiệm thẩm mỹ của những hình thức lý luận mang tính cách điển phạm về thi pháp. Chúng không còn được hiểu như là sự “chứng minh” theo nghĩa nghiêm ngặt mà như sự hướng dẫn và mở rộng khả năng thẩm định cái đẹp của ta đối với những đối tượng cá biệt. Nhà lý luận và phê bình cho ta những kiến thức, những lời khuyên hữu ích về cách tìm hiểu một tác phẩm nghệ thuật, về việc đánh giá phù hợp hơn đối với kỹ thuật, cấu trúc và quá trình sáng tạo nghệ thuật. Tác dụng của những nhà chuyên môn ấy là góp phần làm thay đổi cách nhìn của ta về **hình thức** của đối tượng, qua đó có thể thay đổi cả “trạng thái tình cảm” của ta đối với tác phẩm.

2.4 Vấn đề chủ yếu của công việc diễn dịch: chứng minh rằng phán đoán sở thích là “phán đoán tổng hợp tiên nghiệm” (§§35-38)

2.4.1 Sự “thâu gồm” (Subsumption) trong năng lực phán đoán xác định và năng lực phán đoán phản tư:

Trong phần Phân tích pháp, Kant đã bàn về mối quan hệ nền tảng giữa trí tưởng tượng và giác tính trong phán đoán sở thích và nhất là về sự tương tác **tự do** giữa các quan năng nhận thức (trong tiết hai của Phân tích pháp về cái đẹp, xem: §9). Bây giờ, Kant đào sâu và xác định rõ hơn quan hệ tương tác giữa trí tưởng tượng và giác tính như là tiền đề cho sự diễn dịch.

Ta biết rằng, trong phán đoán nhận thức, trực quan – do trí tưởng tượng tổng hợp – được “thâu gồm” vào dưới các khái niệm của giác tính. Việc thâu gồm ấy (tức việc nối kết giữa trực quan và khái niệm của giác tính) là công việc của năng lực phán đoán. Trong trường hợp phán đoán nhận thức, năng lực phán đoán tiến hành bằng cách **thâu gồm** (tiến trình chi tiết được Kant bàn trong “*Phê phán lý tính thuần túy*, B176-186: Về thuyết niệm thức của các khái niệm thuần túy của giác tính).

Ví dụ đơn giản: trước các triệu chứng của bệnh nhân, người thầy thuốc định bệnh. Có nghĩa là, ông ta “thâu gồm” trường hợp cụ thể ấy vào dưới khái niệm về một căn bệnh nào đó. Tri thức khái niệm (y học) đơn thuần chưa cho phép ông chẩn đoán được. Ông phải sử dụng **năng lực phán đoán** của chính mình mới thâu gồm được trường hợp này vào dưới khái niệm “bệnh A” chứ không phải “bệnh B”. Có kiến thức mà thiếu năng lực phán đoán, người thầy thuốc vẫn có thể chẩn đoán sai và làm hỏng việc.

Nhưng, đối với phán đoán sở thích, hình thức “thâu gồm” trực quan vào dưới khái niệm này không áp dụng được. Theo thuật ngữ của Kant, năng lực phán đoán không chỉ biết thâu gồm trực quan vào dưới khái niệm mà còn có thể tạo ra nối kết này bằng **sự phản tư (Reflektion)** nữa. Khác với sự thâu gồm, ở đây trực quan không được một khái niệm **có sẵn** (ví dụ: “bệnh cúm”, “bệnh sởi”...) **xác định**. Ngược lại, ta phải “phản tư” để **đi tìm** các sự xác định về khái niệm cho thích hợp cho một trực quan có sẵn, được cho. Như thế, thoát nhìn, có vẻ như công việc “thâu gồm” là dành riêng cho phán đoán nhận thức và không có vai trò

gì trong kinh nghiệm thẩm mỹ. Lý do dễ hiểu: khi năng lực phán đoán thấu gồm, thì các quan năng nhận thức không ở trong một trạng thái tương tác theo kiểu “vui đùa” (spielerisch) khiến bản thân chúng cũng muốn duy trì trạng thái này càng lâu càng tốt.

Thế nhưng, trong §35, Kant lại vẫn nói đến một nguyên tắc của sự thấu gồm nơi phán đoán sở thích! Ông viết: “... sở thích – như là năng lực phán đoán chủ quan – chứa đựng một nguyên tắc của sự thấu gồm, không phải sự thấu gồm những trực quan nào dưới những khái niệm mà là sự thấu gồm **quan năng** của những trực quan hay của những sự trình bày, tức của trí tưởng tượng, vào dưới **quan năng** của những khái niệm, tức giác tính, trong chừng mực trí tưởng tượng, trong sự tự do của mình, trùng hợp hài hòa với giác tính, trong tính hợp quy luật của giác tính” (B146).

Vậy là, theo Kant, ở một cấp độ cao hơn, chính **bản thân** các quan năng nhận thức (chứ không phải nội dung của chúng: trực quan và khái niệm) được đưa vào một mối quan hệ của sự thấu gồm. Điểm quyết định trong mối quan hệ này là: **trí tưởng tượng không đánh mất sự tự do của mình và giác tính cũng không từ bỏ tính hợp quy luật của những sự xác định của nó.**

Theo dõi kỹ lưỡng tư tưởng của Kant, ta thấy mối quan hệ giữa trí tưởng tượng, giác tính và năng lực phán đoán được ông xác định bằng nhiều cách khác nhau. Cuối phần Phân tích pháp về cái đẹp, ông bảo rằng: đối với phán đoán sở thích, **tính hợp quy luật tự do** của trí tưởng tượng giữ vai trò quyết định (B145). Bây giờ, có sự thay đổi, và yếu tố “hợp quy luật” được quy vào cho giác tính. Ta chưa rõ lý do của sự thay đổi ấy, nhưng điều cơ bản có thể nhận ra ở đây là: chỉ trong phán đoán sở thích, ta mới tạo ra được **sự nối kết giữa các nguyên tắc đối lập nhau** của các quan năng nhận thức (tự do đối lập với tính hợp quy luật; sự tự phản tư đối lập lại quan hệ với đối tượng). Nói cách khác: **trước cái đẹp, những gì vốn loại trừ nhau được kết hợp lại.**

2.4.2 Phán đoán sở thích là phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm (§36)

Sự diễn dịch có nhiệm vụ rút các phán đoán ra từ các nguyên tắc tiên nghiệm để biện minh cho tính chính đáng của nó. Bây giờ, Kant làm công việc khó khăn là chứng minh rằng phán đoán sở thích là có tính “tổng hợp-tiên nghiệm”. Ông tiến hành việc này một cách ngắn gọn và

cho rằng với việc chứng minh này, ông đã mang lại cơ sở vững chắc cho phán đoán sở thích, hay, rộng hơn, cho môn mỹ học, đó là tính phổ biến và tất yếu, yêu cầu then chốt của một khoa học.

Trước hết, ta cần ôn lại thế nào là phán đoán tổng hợp-tiên nghiệm. Hình thức cơ bản của một phán đoán là gán một vị ngữ vào cho một chủ ngữ: “X là P”:

- phán đoán là **phân tích** khi vị ngữ đã được hàm chứa sẵn trong chủ ngữ, vd: “người độc thân là người chưa lập gia đình” hay “vật thể là có quang tính”. Khi ta biết ý nghĩa của chủ ngữ thì, qua việc phân tích phán đoán, ta không biết thêm điều gì mới mẻ.
- phán đoán là **tổng hợp** khi vị ngữ không được chứa đựng sẵn trong chủ ngữ. Vd: ta bảo rằng: khi Kiều gặp Kim Trọng thì “xuân xanh xấp xỉ đến tuần cập kê”, hoặc bảo rằng: “vật thể là nặng”. Ta biết tên cô Kiều nhưng phải hỏi Nguyễn Du mới biết được tuổi của cô ấy. Cũng thế, vật thể là đối tượng có quang tính được trực tiếp suy ra từ khái niệm vật thể, nhưng “nặng” là một thuộc tính mới mẻ, chỉ được biết đến khi ta mang vác nó.

Tóm lại, phán đoán phân tích **giải thích** khái niệm, còn phán đoán tổng hợp **mở rộng** khái niệm. Phán đoán phân tích là tiên nghiệm, tất yếu và phổ quát nhưng không gia tăng kiến thức; phán đoán tổng hợp gia tăng kiến thức (nhờ vào kinh nghiệm = hậu nghiệm) nhưng không phổ quát và tất yếu. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B10 và tiếp).

Bây giờ, Kant không chỉ bảo rằng phán đoán sở thích là một phán đoán tổng hợp (“gắn thêm vào cho trực quan một thuộc tính không hề thuộc về nhận thức, đó là tình cảm về sự vui sướng hay không vui sướng”. B148) mà còn là tổng hợp-tiên nghiệm nữa. Ta thử xem Kant giải quyết hay đúng hơn, kết hợp thế nào giữa các cái khác biệt này (phán đoán phân tích/tổng hợp; nhận thức tiên nghiệm/hậu nghiệm). Phán đoán tổng hợp tiên nghiệm phải là một phán đoán vừa độc lập với kinh nghiệm, vừa mở rộng khái niệm chủ ngữ. Kant lưu ý rằng: trong phán đoán sở thích, khái niệm về đối tượng (vị ngữ) không được mở rộng nhờ vào một thuộc tính (đẹp) như trong phán đoán nhận thức. Thay chỗ cho một thuộc tính mở rộng nhận thức, ta có ở đây **sự hài lòng** đối với cái đẹp. Nhiệm vụ của sự diễn dịch bây giờ là cho thấy phán đoán sở thích dựa trên các cơ sở **tiên nghiệm** (độc lập với kinh nghiệm) nào

để có yêu sách về tính phổ quát và tất yếu: "... làm sao có thể có được một phán đoán vốn chỉ xuất phát từ tình cảm riêng của mình về sự vui sướng nơi một đối tượng, độc lập với khái niệm về đối tượng, lại đánh giá sự vui sướng này như là sự vui sướng gắn liền với sự hình dung cùng một đối tượng ấy nơi **mọi chủ thể** khác, và lại đánh giá một cách **tiên nghiệm**, nghĩa là, không cần phải chờ đợi sự tán đồng của những người khác?" (B148).

Giải quyết vấn đề ấy (chỉ ra nguyên tắc tiên nghiệm trong phán đoán sở thích) cần nhiều bước suy nghĩ. Thoạt nhìn, vấn đề thật khó khăn khi bảo phán đoán sở thích là phán đoán tiên nghiệm vì chính phần Phân tích pháp về cái đẹp đã cho thấy đó là phán đoán chỉ làm việc với những đối tượng **cá biệt** của trực quan (đóa hoa **này**; tác phẩm nghệ thuật **này**). Ngoài ra, sự vui sướng trực tiếp nơi đối tượng – vốn là cơ sở quy định cho phán đoán sở thích – rõ ràng là một yếu tố thường nghiệm chứ đâu phải tiên nghiệm! Kant giải quyết vấn đề hóc búa này một cách gọn ghẽ và khá tài tình. Ông viết: "... Trong một phán đoán sở thích, điều được hình dung một cách **tiên nghiệm** như là một quy tắc phổ biến cho sự phán đoán và như là có giá trị cho mọi người **không phải là sự vui sướng mà là tính giá trị phổ biến của sự vui sướng được tri giác này** như là được kết hợp chung lại ở trong tâm thức khi đơn thuần đánh giá hay phán đoán [thẩm mỹ] về một đối tượng. [Nói khác đi], **khi tôi tri giác và phán đoán một đối tượng với sự vui sướng**, đó là một phán đoán **thường nghiệm**. Còn khi tôi thấy đối tượng ấy **đẹp**, tức là có quyền đòi hỏi sự hài lòng một cách tất yếu nơi mọi người, bấy giờ nó là một phán đoán **tiên nghiệm**" (B150).

Nói dễ hiểu hơn: yếu tố trung tâm của phán đoán sở thích là ở sự hài hòa "vui đùa" giữa các quan năng nhận thức (trí tưởng tượng và giác tính). Quan hệ này được xác định bằng tính hợp mục đích chủ quan của sự hình dung về đối tượng. Ta có thể xuất phát từ **khả thể** của một mối quan hệ như thế giữa các quan năng nhận thức trong sự hình dung hợp mục đích chủ quan nơi **mọi** con người. Vì thế, phán đoán sở thích có thể yêu sách sự tán đồng phổ biến.

Tóm lại, Kant không bảo rằng **những** phán đoán sở thích đều có tính tổng hợp tiên nghiệm. Với tư cách là những phán đoán **cụ thể** về một phong cảnh hay một nghệ phẩm ("bức tranh **này** đẹp"; "đóa hoa **này** đẹp"), chúng là **thường nghiệm**. Nhưng, ông chỉ phát hiện **một điều**

kiện tổng hợp tiên nghiệm cho chúng; điều kiện ấy là phổ quát và có giá trị độc lập với kinh nghiệm.

2.5 Tính có thể thông báo được của sự hài lòng thẩm mỹ (§39)

Tiếp sau sự diễn dịch, Kant quay sang tìm hiểu ý nghĩa của tính có thể thông báo được của sự hài lòng thẩm mỹ hay của tình cảm về sự vui sướng. Ở đây, Kant cũng lại dùng **phương pháp loại trừ** để xác định nó:

- a) Sự vui sướng về cái đẹp không phải là cảm giác thích thú của giác quan. Cảm giác của giác quan không phải lúc nào cũng có thể thông báo được. Chẳng hạn, ta không thể thông báo mùi thơm cho một người không có hoặc bị tổn thương về khứu giác. Sự vui sướng về cái đẹp phải là một sự vui sướng có thể thông báo một cách phổ biến.
- b) Sự vui sướng về cái đẹp cũng không phải là một sự hài lòng về luân lý. Sự hài lòng về một hành vi tốt dựa trên các khái niệm của lý tính, nên không phải là một sự hài lòng **tự do**. Nó nhất thiết phải được suy ra từ khái niệm về hành vi tốt, sau đó mới phổ quát hóa và thông báo phổ biến được.
- c) Sự vui sướng về cái đẹp cũng khác với sự vui sướng về cái cao cả. Sự vui sướng về cái cao cả chỉ thoát thai từ sự khởi hoạt các Ý niệm của lý tính, thoát đầu liên quan đến các biểu tượng không-vui sướng (khiếp sợ, e ngại...). Sự vui sướng này chỉ có thể phổ quát hóa và thông báo trong chừng mực nó dựa vào các Ý niệm phổ quát của lý tính.

Nói khác đi, trong ba trường hợp kể trên, bao giờ cũng có **ít nhất** một đặc điểm mâu thuẫn lại với sự hài lòng thẩm mỹ. Sau các bước loại trừ ấy, Kant xác định đặc điểm tích cực của sự vui sướng về cái đẹp: nó là **sự vui sướng thuần túy của sự phản tư**. Nghĩa là, tính có thể thông báo được dựa vào sự kiện: sự phản tư này được hiểu như là năng lực cảm nhận vốn có sẵn nơi mọi người. Kant lặp lại: "Sự vui sướng này phải tất yếu dựa trên các điều kiện nói trên nơi bất kỳ ai, vì chúng là **những điều kiện chủ quan** cho khả thể của một nhận thức nói chung..." (B155).

Cách làm của Kant có thuyết phục không? Phương pháp loại trừ có thật sự góp phần làm sáng tỏ khái niệm “sự vui sướng thẩm mỹ”? “Tính có thể thông báo được” sẽ như thế nào khi ta muốn truyền đạt cảm giác đẹp của ta về một bức tranh hay một phong cảnh cho một người khiếm thị? Liệu người mù cũng có thể hiểu được một phán đoán thẩm mỹ dù không hề nhìn thấy được đối tượng ấy? Muốn giải đáp, ta lại phải dựa vào sự phân biệt cơ bản của Kant giữa phán đoán của giác quan và phán đoán thẩm mỹ thuần túy và nhấn mạnh đến tính chất “phản tư” của phán đoán thẩm mỹ thuần túy. Có nghĩa là: sở dĩ người mù có thể hiểu được phán đoán của tôi về bức tranh đẹp vì người ấy biết rằng tôi không nói đến những thuộc tính cụ thể của đối tượng mà biểu lộ **trạng thái tình cảm** của tôi thôi. Trạng thái tình cảm này đồng nghĩa với một tỉ lệ hài hòa giữa trí tưởng tượng và giác tính. Tuy người mù không trải nghiệm được tình cảm này bằng các biểu tượng thị giác, nhưng lại bằng sự so sánh với trạng thái tình cảm tương tự khi người ấy nghe nhạc hay nghe đọc một bài thơ. Từ tình cảm phổ quát ấy, người mù có thể hiểu được ý nghĩa của câu tôi nói: “Đây là một bức tranh hay một phong cảnh đẹp”.

Tất nhiên, sự phân biệt giữa phán đoán giác quan và phán đoán sở thích cũng không thể giải quyết tận gốc mọi vấn đề. Tuy tôi có thể thông báo phán đoán thẩm mỹ của tôi cho người mù, nhưng, thật vô nghĩa nếu tôi yêu cầu người ấy phải tán đồng với phán đoán ấy của tôi! Do đó, sự phân biệt giữa phán đoán cảm giác và phán đoán phản tư là chính đáng về nguyên tắc, từ các cơ sở phân tích nhưng không có nghĩa là được phép xem nhẹ hoặc đánh giá thấp khía cạnh cảm tính (phán đoán của giác quan) trong kinh nghiệm thẩm mỹ.

2.6 Kích thước xã hội của kinh nghiệm thẩm mỹ (§§40-41)

Trong Phân tích pháp về cái đẹp, ta có cảm tưởng rằng tính có thể thông báo được và khả năng có thể phổ quát hóa của phán đoán sở thích **chỉ** nhằm phân biệt hình thức phán đoán đặc thù này với phán đoán của giác quan (“X là dễ chịu”). Nhưng, bây giờ, ta mới thấy dụng ý của Kant khi ông mở rộng ý nghĩa của hai tính chất này.

Sở thích được hình dung như một loại “**cảm quan chung**” (“**sensus communis**”), không theo nghĩa là lương năng “tầm thường” (vulgare) (không cần sự đào tạo và có tính bản năng, tự nhiên) mà theo nghĩa “công cộng, tập thể”. “Cảm quan chung” chính là năng lực phán đoán

hướng đến tập thể, cộng đồng. Nó trừu tượng hóa khỏi mọi điều kiện riêng tư, chỉ có giá trị cho cá nhân chủ thể phán đoán.

Ở trang B158, Kant dành một đoạn dài để “mở dấu ngoặc”, nói thêm một số điều tưởng như “lạc đề”, nhưng thật sâu sắc, đánh thép của một nhà Khai sáng đích thực. Ông nhấn mạnh đến “lẽ phải thông thường” của con người, không cần phải lý luận dông dài. Theo ông, “lý trí con người bình thường, lành mạnh” bao hàm ba châm ngôn:

“Đó là: **1. tự suy nghĩ bằng cái đầu của mình; 2. suy nghĩ từ vị trí hay quan điểm của người khác, và 3. bao giờ cũng suy nghĩ nhất quán với chính mình.** Châm ngôn thứ nhất là châm ngôn của lẽ lối tư duy không có tiên kiến; châm ngôn thứ hai là của lẽ lối tư duy khoáng đạt, và châm ngôn thứ ba là của lẽ lối tư duy triệt để”... (B158).

Kant gọi các châm ngôn này là “**các quy tắc tự nhiên**”. Những ai tuân theo chúng, nhất là tuân theo châm ngôn đầu tiên (tư duy độc lập, tự trị), là người thực hành sự Khai sáng.

Còn sở thích – như là *sensus communis* (cảm quan chung) – phán đoán chủ yếu dựa theo chuẩn mực của châm ngôn **thứ hai**. Nó tước bỏ hay trừu tượng hóa khỏi mọi điều kiện riêng tư để chỉ tập trung vào khía cạnh **hình thức** của những hình dung về đối tượng.

Trong phán đoán sở thích, các đặc điểm **hình thức** của biểu tượng không được cố định hóa bằng khái niệm. Sở thích chỉ quan hệ với tình cảm. Trạng thái tình cảm được cảm nhận trực tiếp từ các hình dung hợp mục đích về mặt hình thức và được bản thân sở thích – trong chừng mực nó là một cảm quan chung – nhận ra rằng nó có thể phổ quát hóa được.

Việc nghiên cứu siêu nghiệm [Phân tích pháp] về phán đoán sở thích đã phân tích các phương diện của nó và nêu lên nguyên tắc tiên nghiệm làm cơ sở cho yêu sách của nó. Như thế, Kant đã hình thành được khuôn khổ chung và các điều kiện cho khả thể của những phán đoán sở thích cá biệt.

Như ta đã thấy, đối với phân Phân tích pháp siêu nghiệm về phán đoán sở thích và đối với logic nội tại của nó, khái niệm “sự quan tâm” không giữ vai trò gì, thậm chí vai trò tiêu cực, phủ định. Bây giờ, khi xét ý

nghĩa của phán đoán “không có sự quan tâm nào” này bên trong đời sống hiện thực, ông không thay đổi quan điểm mà chỉ xét nó ở **bình diện khác**. Ông đặt câu hỏi mới về “**sự quan tâm thường nghiệm đối với cái đẹp**” (§41)

Ông trả lời gọn ghẽ: “**Sự quan tâm thường nghiệm đối với cái đẹp chỉ có ở trong xã hội**” (B162). Dường như ở đây Kant muốn nói rằng: sự hài lòng và niềm vui thẩm mỹ không chỉ được quy định bởi sự phản tư về cảm trạng của chủ thể mà còn phải được hiểu sâu xa hơn như là một niềm vui sướng **được thông báo phổ biến** về cảm trạng này. Niềm vui sướng này thậm chí còn vượt xa hơn hẳn niềm vui “cô độc”:

“... ngay cả khi sự vui sướng mà một cá nhân có được nơi một đối tượng là nhỏ bé, không đáng kể và không được quan tâm gì đặc biệt, thì ý tưởng về tính có thể thông báo phổ biến về đối tượng hầu như **gia tăng giá trị của nó lên đến vô tận**” (B164).

Ta thấy: trong Phân tích pháp, tính có thể thông báo phổ biến chỉ giữ vai trò phân biệt phán đoán sở thích với phán đoán của giác quan, còn bây giờ nó có thêm ý nghĩa và kích thích mới mẻ, độc lập. Nói cách khác, con người không chỉ có thể thông báo trạng thái xúc cảm của mình mà còn có thể tranh thủ **sự thừa nhận** của người khác trong việc đào luyện và tinh tế hóa sở thích của mình. Qua đó, một sự **cảm thông** và **liên đới** có thể đạt được, **vượt ra khỏi sự đồng thuận** về các vấn đề lý thuyết và thực hành (luân lý).

Thậm chí, Kant còn nói: “Nếu chỉ sống đơn·độc một mình không có xã hội, chắc hẳn một người bị bỏ rơi nơi hoang đảo không thêm trang điểm gì cho mình lẫn cho túp lều của mình cả, hay, cũng chẳng tìm hoa để hái, càng không thêm trồng hoa để trang hoàng, tô điểm gì cả” (B163).

Tiếc rằng ông không bàn sâu về vấn đề này, nhưng ta vẫn có thể nhận ra rằng: sự cảm thông, liên đới, việc thảo luận, đồng thuận với người khác, hay nói khác đi, **sự đồng điệu** không phải là một phương diện bên lề mà là bộ phận cơ bản của kinh nghiệm thẩm mỹ. Kant chỉ mới gợi ra và mở đường cho sự thảo luận về mối quan hệ **giữa tính chủ thể và tính xã hội**, và các thế hệ đi sau sẽ tiếp nối ngay ở điểm này để phát triển môn mỹ học một cách phong phú hơn (tiêu biểu là F. Schiller khi nhà thơ lớn này đặt kinh nghiệm thẩm mỹ trong quan hệ trực tiếp với

kích thước chính trị-xã hội. Xem F. Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen/Về sự giáo dục thẩm mỹ của con người, Tác phẩm, Ấn bản quốc gia, tập XXII, Weimar, 1962, tr. 309-412.*

2.7 Cái đẹp và sự quan tâm về luân lý (§42)

Phân tích pháp về cái đẹp đã cho thấy phán đoán thẩm mỹ là **độc lập** với đánh giá về luân lý. Đó là vấn đề thuộc về nguyên tắc. Nhưng, ông vẫn đặt câu hỏi: phải chăng giữa niềm vui thẩm mỹ và sự hài lòng về cái thiện luân lý có quan hệ gì với nhau không.

Trước khi bàn về quan hệ giữa cái đẹp và cái thiện, ông lại nêu ra một sự phân biệt quan trọng nữa bên trong bản thân cái đẹp. Ông phân biệt giữa **cái đẹp của Tự nhiên** và **cái đẹp của nghệ thuật**. Trong mỗi quan hệ giữa cái đẹp và cái thiện, chỉ có cái đẹp của Tự nhiên là có vai trò quan trọng, vì – khá độc đáo – theo ông, sự yêu thích nghệ thuật và các sản phẩm của nó không cho phép ta suy đoán ra động cơ luân lý của chủ thể! Trong khi đó, việc yêu thích cái đẹp trong Tự nhiên có thể được hiểu như “dấu hiệu của một tâm hồn tốt lành”. (Trong §59 sau này, ông sẽ còn bàn sâu về quan hệ giữa cái đẹp nghệ thuật và cái thiện).

Sự hài lòng với cái đẹp của Tự nhiên là xuất phát từ **nhận thức** rằng chính giới Tự nhiên đã tạo ra những đối tượng đẹp. Phán đoán này tất nhiên không còn là một phán đoán thẩm mỹ thuần túy nữa: “... chính Tự nhiên đã tạo ra vẻ đẹp (...); tư tưởng này phai **đi kèm theo** trực quan và sự phản tư [thẩm mỹ]...” (B167).

“**Đi kèm theo**” liên quan đến **thái độ** của người thưởng ngoạn. Kant không hề nói đến những đặc điểm **vật chất** của sản phẩm tự nhiên đối lập lại những sản phẩm nghệ thuật của con người; cũng không bảo rằng những đối tượng tự nhiên tham gia vào cái thiện một cách thần bí. Ông chỉ muốn nói: giữa phán đoán thẩm mỹ về các đối tượng của Tự nhiên và phán đoán luân lý về các châm ngôn thực hành cũng như hành vi tốt lành có **một sự gắn gũi** nào đó. Vấn đề chỉ là nhận ra **sự tương tự** giữa hai tình huống phán đoán ấy mà thôi.

Lý tính con người có các Ý niệm, nhưng không thể bảo đảm rằng “trong thực tế” có những đối tượng tương ứng với các Ý niệm ấy. Ý niệm về cái thiện tuy xác định việc đề ra các châm ngôn về luân lý và làm vai trò

định hướng. Nhưng, để ra châm ngôn là một việc, còn hành động tương ứng với châm ngôn này lại là chuyện khác! Hành vi chỉ có thể tương ứng ít nhiều với Ý niệm về cái thiện mà thôi, và các yếu tố tạo thuận lợi hay ngăn cản việc thực hiện là nằm ngoài tầm ảnh hưởng của lý tính thực hành. Chính vì thế, lý tính có **sự quan tâm** nơi **những dấu hiệu** cho thấy rằng thế giới mang lại những điều kiện thuận lợi cho việc thực hiện các tổ chất của lý tính. Chỉ ở đây mới có sự tương tự giữa phán đoán sô thích và phán đoán luân lý. Tính hợp mục đích hình thức của những đối tượng tự nhiên – mang lại khoái cảm thẩm mỹ – mang lại **dấu hiệu** cho thấy Tự nhiên có thể đáp ứng các năng lực và nhu cầu của lý tính con người!

“... Đối với ai có sự quan tâm **trực tiếp** đến tính đẹp của Tự nhiên, ta có lý do để **giả định** sự có mặt nơi họ chỉ ít là một tổ chất (Anlage) của tình cảm có tính thiện-luân lý” (B169-170).

Một người yêu vẻ đẹp của Tự nhiên không phải bao giờ cũng là một người tốt về luân lý. Nhưng đó là một người thực hành **một cách** đánh giá về những đối tượng **giống** với sự đánh giá về luân lý. Chỉ trong chừng mực đó mới được phép nói về một mối quan hệ giữa thẩm mỹ và luân lý, giữa cái đẹp và cái thiện.

§43

VỀ NGHỆ THUẬT NÓI CHUNG

- B174 1. Nghệ thuật khác với Tự nhiên giống như **việc tạo tác** (Tun; latinh: facere) khác với việc vận hành hay tác động nói chung (Handeln, Wirken; latinh: agere); và sản phẩm hay kết quả của nghệ thuật và của Tự nhiên khác nhau như giữa tác phẩm (Werk; latinh: opus) với tác động (Wirkung; latinh effectus).

Đáng lẽ, chỉ có việc tạo ra bằng sự tự do, tức bằng một hành vi của ý chí, lấy lý tính làm nền tảng cho những việc làm của mình mới được gọi là nghệ thuật. Vì, cho dù ta thường thích gọi sản phẩm của con ong (những tổ sáp ong được xây dựng hợp quy tắc) là một tác phẩm nghệ thuật, nhưng đó chỉ là do sự tương tự (Analogie) với nghệ thuật thôi, chứ khi ta nhớ rằng những con ong không hề đặt lao động của nó trên sự suy nghĩ lý tính nào cả của riêng chúng, ta sẽ nói ngay rằng đó là một sản phẩm của bản tính tự nhiên của chúng (của bản năng) mà thôi, còn với tư cách là nghệ thuật, ắt phải được quy cho Đấng sáng tạo nên chúng.

Đôi lúc ta bắt gặp một khúc gỗ được chạm trở khi khảo sát một đám lầy, ta không bảo đó là một sản phẩm của Tự nhiên mà là của nghệ thuật. | Nguyên nhân tạo tác nên nó có một mục đích mà nhờ đó đối tượng có được hình dáng. Không kể những trường hợp ấy, ta thừa nhận là một nghệ thuật ở trong mọi sự vật có đặc điểm: một hình dung về sự vật nơi nguyên nhân của chúng phải **đi trước** hiện thực của chúng (kể cả trong trường hợp của những con ong), mặc dù **kết quả** không được nguyên nhân ấy suy tưởng. | Nhưng, nếu để phân biệt với một tác động của Tự nhiên, ta tuyệt đối phải gọi đó là một tác phẩm nghệ thuật, thì, trong mọi trường hợp, ta hiểu đó là một công trình của con người.

- B175 2. Nghệ thuật, như là tài khéo của con người, cũng cần 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

[304] lực lý thuyết, giữa kỹ năng với lý luận (giống như phân biệt giữa thuật đo đạc với môn hình học). Và điều gì ta chỉ cần biết làm như thế nào là có thể làm được ngay và đồng thời biết rõ về kết quả mong muốn thì không được gọi là nghệ thuật. Chỉ có những gì dù ta biết đầy đủ nhất đi nữa mà vẫn không làm được nếu không có tài khéo, bấy giờ mới thuộc về nghệ thuật. Chẳng hạn ông Camper* mô tả rất chính xác về cách làm ra một đôi giày đẹp nhất, nhưng bản thân ông ta thì không thể đóng được đôi nào cả!⁽¹⁾

3. Nghệ thuật cũng được phân biệt với nghề thủ công. | Cái trước là nghệ thuật tự do; còn cái sau là nghệ thuật làm công. Ta nhìn cái trước – với kết quả thành công – như là “trò chơi”, tức là, một việc làm tự nó là thú vị; còn nhìn cái sau như là lao động, tức là một nghề tự nó là không thú vị (vất vả) và chỉ có kết quả của nó (vd: tiền công) là hấp dẫn thôi, do đó, có thể xem là việc làm có tính cưỡng bách. Liệu trong bậc thang thứ tự của các ngành nghề, ta có thể gọi người thợ làm đồng hồ là nghệ nhân, còn ngược lại, người thợ rèn là người thợ thủ công hay không, điều này cần một tiêu chuẩn đánh giá khác hơn là điều ta bàn ở đây, đó là tỉ lệ về tài năng phải được lấy làm cơ sở cho ngành này hay ngành kia. Còn liệu trong số gọi là bảy ngành mỹ nghệ**, phải chăng một số phải được tính vào cho các khoa học, còn một số khác thì có thể so sánh với nghề thủ công, tôi xin không bàn ở đây. Song, trong mọi ngành nghệ thuật tự do, có một điều lưu ý không phải là không bổ ích, đó là: trong chúng, vẫn đòi hỏi phải có điều gì đấy mang tính

* Xem Petrus Camper, *Nghiên cứu về hình thức đẹp nhất của giày/Abhandlung über die beste Form der Schuhe*, Berlin, 1783 (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

⁽¹⁾ Ở vùng tôi ở, khi đặt ra cho ai đó một vấn đề phải giải quyết, chẳng hạn như Columbus với quả trứng của ông ta, người bình thường nào cũng bảo: đó không phải là một nghệ thuật mà chỉ là một khoa học. Bởi vì, chỉ cần biết cách làm, ai cũng có thể làm được. Ta cũng sẽ nói y như thế với mọi trò ảo thuật được gọi là “nghệ thuật”. Nhưng ngược lại, không ai dám bảo tài nghệ của người đi dây trên không trung không phải là nghệ thuật! (Chú thích của tác giả).

** Phương Tây cổ điển thường gọi bảy ngành nghệ thuật tự do gồm: **bộ tam (Trivium)**: ngữ pháp, tu từ pháp, biện chứng pháp và **bộ tứ (Quadrivium)**: số học, hình học, thiên văn học, âm nhạc. Cách chia này dựa vào Rabanus Maurus. (N.D).

cưỡng bách, hay, như ta thường gọi, một “cơ chế” (Mechanismus), mà nếu không có thì Tinh thần – tất nhiên phải là tự do ở trong nghệ thuật và là cái duy nhất làm cho nghệ thuật sống động, có hồn – ắt sẽ không có được **xác thân** và hoàn toàn tiêu tan như làn khói (chẳng hạn, trong nghệ thuật thi ca, phải có niêm luật và vần điệu bên cạnh tính chính xác và phong phú của ngôn từ). | Ta nhắc lại sự lưu ý này là vì không ít các nhà giáo dục hiện nay tin rằng cách cổ vũ tốt nhất cho một ngành nghệ thuật tự do là tước bỏ hết mọi sự cưỡng chế và biến nghệ thuật từ lao động thành trò vui chơi đơn thuần.

§44

VỀ MỸ THUẬT

B177
[305] Không có một khoa học về cái đẹp mà chỉ có sự phê phán [thường nghiệm hay siêu nghiệm về cái đẹp]; không có khoa học “đẹp” mà chỉ có nghệ thuật đẹp [mỹ thuật]. Vì những gì liên quan đến khoa học [về cái đẹp], ắt đòi hỏi trong đó phải tiến hành một cách khoa học, tức bằng cơ sở chứng minh, xem cái gì đó được gọi là đẹp hay không đẹp, song, phán đoán về tính đẹp, nếu thuộc về khoa học, thì không phải là một phán đoán sở thích. Còn liên quan đến điểm thứ hai [khoa học “đẹp”], thì đòi một khoa học, xét như là một khoa học, phải là “đẹp”, là một điều hoang đường, không thể có được. Bởi lẽ, thay vì tra hỏi ở trong khoa học, với tư cách là khoa học, về những lý lẽ và chứng minh, hóa ra ta [chỉ lo] soạn thảo nó bằng những văn từ thanh nhã (bons mots)*. Lý do dẫn đến thuật ngữ quen thuộc: “các khoa học đẹp” rõ ràng không gì khác hơn là từ điều sau đây: người ta đã nhận xét hoàn toàn đúng đắn rằng, để có được mỹ thuật trong tính hoàn hảo hoàn toàn của nó, đòi hỏi phải có nhiều khoa học, chẳng hạn, phải có kiến thức về các ngôn ngữ cổ đại, tính uyên bác trong việc đọc các tác giả được xem là các nhà kinh điển, kiến thức về lịch sử, về thời cổ đại v.v...; và vì thế, các ngành khoa học lịch

* tiếng Pháp trong nguyên bản (N.D).

sử này, bởi chúng tạo nên sự chuẩn bị và cơ sở cần thiết cho mỹ thuật, và phần khác, bởi chúng bao gồm cả kiến thức về các sản phẩm của mỹ thuật (như tu từ học và nghệ thuật thi ca), nên, do sự lẫn lộn về từ ngữ, mà bản thân các khoa học này được mệnh danh là các khoa học “đẹp”.

- B178 Nghệ thuật, khi nó phù hợp với kiến thức về một đối tượng nào đó, rồi tiến hành những hành vi cần thiết để đơn thuần biến đổi tượng ấy thành hiện thực thì đó là nghệ thuật máy móc (mechanische); còn nếu có lấy tình cảm về sự vui sướng làm ý đồ trực tiếp, thì gọi là nghệ thuật thẩm mỹ. Nghệ thuật thẩm mỹ chia làm hai loại: hoặc là nghệ thuật dễ chịu (augenehme), hoặc là nghệ thuật đẹp [mỹ thuật]. Đối với loại trước, mục đích của nó làm cho sự vui sướng đi kèm theo những biểu tượng được xét như là những **cảm giác đơn thuần**; còn loại sau là khi sự vui sướng phải đi kèm theo những biểu tượng được xét như là những **phương cách của việc nhận thức**.

- Loại trước, – những nghệ thuật dễ chịu –, chỉ nhằm đến sự hưởng thụ. | Đó là tất cả những điều hấp dẫn có thể giúp giải trí trong một buổi dạ tiệc: kể chuyện lý thú, đưa thực khách vào cuộc đối thoại cời mờ, sinh động, pha trò và cười đùa để tạo nên không khí vui tươi, hay như ta thường bảo, đó là “để cho rượu nói”, nghĩa là không để cho ai phải chịu trách nhiệm về lời nói của mình cả, vì đây chỉ là chuyện vui đùa chốc lát chứ không phải chất liệu để suy nghĩ hay nhắc lại. (Kể cả vào đây là cách thức trang trí bàn tiệc, hay, ở những buổi đại tiệc, có cả dàn nhạc: một trò tuyệt diệu chỉ nhằm tạo ra tiếng động dễ chịu kích thích không khí vui vẻ chứ không ai quan tâm gì nhiều đến tác phẩm được trình diễn, vì nó chỉ tạo điều kiện cho sự trao đổi thoải mái giữa những thực khách mà thôi). Kể thêm vào đó nữa là mọi thứ trò chơi chẳng có sự quan tâm nào ngoài việc giết thời gian.

- B179 Ngược lại, **mỹ thuật là một phương cách hình dung tự có tính hợp mục đích cho chính mình và, mặc dù không có mục đích, nhưng lại hỗ trợ cho việc đào luyện các năng lực của tâm hồn hướng đến sự thông báo phổ biến.**

Tính có thể thông báo phổ biến về một niềm vui sướng, ngay trong bản chất của nó, cho thấy đây không phải là một sự vui sướng của việc hưởng thụ, xuất phát từ cảm giác đơn thuần, mà phải xuất phát từ sự phân tư; và do đó, nghệ thuật thẩm mỹ, với tư cách là mỹ thuật, là một nghệ thuật lấy **năng lực phán đoán phân tư** chứ không phải lấy cảm giác của giác quan làm chuẩn mực.

§45

MỸ THUẬT LÀ MỘT NGHỆ THUẬT, TRONG CHỨNG MỤC ĐỒNG THỜI CÓ VẼ NHƯ LÀ TỰ NHIÊN

Trước một sản phẩm của mỹ thuật, ta phải ý thức rằng nó là nghệ thuật chứ không phải là Tự nhiên, nhưng tính hợp mục đích trong hình thức của nó phải tỏ ra tự do, thoát ly khỏi mọi cưỡng chế của các quy tắc, **như thể** nó là một sản phẩm của Tự nhiên đơn thuần. Niềm vui sướng – duy nhất có thể được thông báo một cách phổ biến mà không dựa vào các khái niệm – đặt nền tảng trên tình cảm này của **sự tự do** ở trong trò chơi (Spiel) tương tác của các quan năng nhận thức của ta; sự tương tác ấy đồng thời cũng phải có tính hợp mục đích. **Giới Tự nhiên vốn đã là đẹp khi nó đồng thời có vẻ như là nghệ thuật; và nghệ thuật chỉ có thể được gọi là đẹp, khi ta ý thức rằng nó là nghệ thuật, mà lại xuất hiện ra cho ta có vẻ như là Tự nhiên.**

- B180 Bởi vì, ta có thể nói khái quát về cái đẹp của Tự nhiên lẫn của nghệ thuật như sau: **đẹp là cái gì làm hài lòng trong sự phán đoán [hay thẩm định] đơn thuần** (chứ không phải ở trong cảm giác của giác quan hay thông qua một khái niệm). Bây giờ, ta thấy: nghệ thuật bao giờ cũng có một ý đồ nhất định là tạo ra một cái gì đó. Nếu cái này chỉ là cảm giác đơn thuần (cái gì đơn thuần chủ quan) mà đi kèm theo bằng sự vui sướng, thì ắt sản phẩm này chỉ làm hài lòng ở trong sự phán đoán nhờ vào xúc cảm của giác quan. Còn nếu ý đồ hướng vào việc tạo ra một đối tượng nhất định, thì, khi nó đạt được bằng nghệ thuật, đối tượng chỉ làm hài lòng nhờ vào khái niệm. Nhưng, trong cả hai trường hợp ấy, hóa ra nghệ thuật không

làm hài lòng ở trong sự phán đoán hay thẩm định đơn thuần, tức không phải là đẹp mà là nghệ thuật máy móc.

- [307] Do đó, tính hợp mục đích trong sản phẩm của mỹ thuật, tuy là có ý đồ, nhưng không được tỏ ra là có ý đồ, nghĩa là, mỹ thuật phải được nhìn giống như thể là Tự nhiên, cho dù ta ý thức rõ ràng đó là nghệ thuật. Một sản phẩm của nghệ thuật xuất hiện ra như thể là Tự nhiên bằng cách: tuy có tất cả tính chính xác (Pünktlichkeit) trong việc trùng hợp với những quy tắc mà chỉ dựa theo đó sản phẩm mới có thể trở thành cái đúng là nó, nhưng lại không có sự **gượng gạo (Peinlichkeit)**, không được lộ ra hình thức trường quy, nghĩa là, không được cho thấy một dấu vết nào của việc quy tắc luôn chập chờn trước mắt và trói buộc các năng lực tâm thức của người nghệ sĩ.

§46

B181

MỸ THUẬT LÀ NGHỆ THUẬT CỦA TÀI NĂNG THIÊN BẨM (GENIE)

Tài năng thiên bẩm (Genie) là tài năng (Talent) (được Tự nhiên phú cho) [để] **đang lại quy tắc cho nghệ thuật**. Vì bản thân tài năng này, như là quan năng sáng tạo bẩm sinh của nhà nghệ sĩ, thuộc về Tự nhiên, nên ta cũng có thể diễn đạt như sau: tài năng thiên bẩm là tổ chất bẩm sinh của tâm thức (angeborene Gemütsanlage/latin: ingenium), **qua đó, Tự nhiên mang lại quy tắc cho nghệ thuật**.

Cho dù tình hình có như thế nào với định nghĩa này, và liệu định nghĩa ấy là tùy tiện hay phù hợp hoặc không phù hợp với khái niệm mà người ta có thói quen gắn liền với chữ “Genie” (mà ta sẽ giải thích rõ hơn ở mục §47 sau đây)* thì ta

* Ý Kant muốn nhắc đến các định nghĩa quen thuộc đương thời về chữ “Genie”. Xem chẳng hạn: Claude Adrien Helvétius, *Discurs über den Geist des Menschen/Bản về tinh thần của con người* (bản dịch tiếng Đức từ nguyên tác tiếng Pháp của J. G. Forkut), Leibzig/1760, *Genie est qui fait Epoque/Thiên tài là kẻ làm nên thời đại*; và Alexander Gerard, *Versuch über das Genie/Bản về tài năng thiên bẩm* (dịch từ tiếng Pháp của Ch. Garve), Leibzig 1776 (in lại: Bristol 2000), tr. 9:

vẫn có thể chứng minh ngay từ đầu rằng: dựa theo ý nghĩa đã được giả định ở đây của từ này, các ngành mỹ thuật nhất thiết phải được xem như là các ngành nghệ thuật của tài năng thiên bẩm.

B182 Vì lẽ bất kỳ một ngành nghệ thuật nào cũng phải tiên giả định hay phải lấy **các quy tắc** làm điều kiện tiên quyết và chỉ nhờ có việc đặt nền móng này mà một sản phẩm, để được gọi là có nghệ thuật, mới được hình dung như là có thể có được. Nhưng, khái niệm về mỹ thuật lại không cho phép phán đoán về tính đẹp của sản phẩm của nó được rút ra từ bất kỳ một quy tắc nào vốn lấy một khái niệm làm cơ sở quy định, do đó, không dựa vào một khái niệm về phương cách trong đó sản phẩm có thể có được. Cho nên, mỹ thuật không thể tự mình nghĩ ra các quy tắc để dựa theo đó mà tạo nên được sản phẩm của mình. Song, nếu không có quy tắc đi trước thì một sản phẩm không bao giờ có thể được gọi là nghệ thuật, nên **chính** [bản tính] tự nhiên (Natur) ở trong chủ thể (và nhờ vào sự hài hòa của các quan năng của chủ thể) phải mang lại quy tắc cho nghệ thuật, nghĩa là, mỹ thuật chỉ có thể có được như là sản phẩm của tài năng thiên bẩm.

Từ đó, ta thấy tài năng thiên bẩm là:

- [308] 1. Tài năng tạo ra được cái gì mà không có quy tắc nhất định nào có thể được mang lại cho nó cả và không phải là tổ chất thuộc về tính khéo léo đối với cái gì có thể **học được** dựa theo một quy tắc nào đó; cho nên, **tính độc đáo** hay **độc sáng (Originalität)** phải là đặc tính đầu tiên của nó;
2. Bởi lẽ cũng có thể có sự độc đáo vô nghĩa, nhằm nhí, nên những sản phẩm của nó đồng thời phải là **những kiểu mẫu (Muster)**, tức, có tính mẫu mực điển hình, cho nên, tuy bản thân không bắt nguồn từ sự mô phỏng, nhưng chúng phải phục vụ cho mục đích này của những người khác, nghĩa là,

“Tài năng thiên bẩm đích thực là năng lực phát kiến. Nhờ tài năng thiên bẩm, con người có khả năng tạo nên những khám phá mới mẻ trong các ngành khoa học hay tạo ra những công trình độc đáo của nghệ thuật”. (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

trở thành chuẩn mực hay quy tắc cho việc thẩm định;

- B183 3. Nó không thể chỉ ra hay mô tả một cách khoa học việc nó tạo ra sản phẩm như thế nào, mà đúng hơn, nó mang lại quy tắc như là Tự nhiên. | Và, do đó, khi tác giả tạo ra sản phẩm nhờ vào tài năng thiên bẩm của mình, bản thân người ấy không biết những ý tưởng về sản phẩm đã đến được với đầu óc mình như thế nào, cũng không làm chủ được điều ấy để sáng tạo ra cái tương tự một cách tùy hứng hay có phương pháp và không thể thông báo điều lệnh ấy cho người khác để giúp người khác có khả năng tạo ra được những sản phẩm tương tự. (Nên có lẽ chữ **“Genie”** bắt nguồn từ chữ **“genius”**, tức vị thần bảo hộ và hướng dẫn được ban cho con người khi mới sinh ra, và nhờ sự linh tính của vị thần này mà sở đắc được những ý tưởng độc đáo).
4. Thông qua tài năng thiên bẩm, Tự nhiên đề ra quy tắc không phải cho khoa học mà cho nghệ thuật, và chỉ cho nghệ thuật trong chừng mực nghệ thuật này phải là mỹ thuật mà thôi.

§47

GIẢI THÍCH VÀ XÁC NHẬN LÝ GIẢI TRÊN ĐÂY VỀ TÀI NĂNG THIÊN BẨM

Ai cũng đồng ý rằng tài năng thiên bẩm và tinh thần mô phỏng (Nachahmung) là hoàn toàn trái nghịch với nhau. Vì việc học không gì khác hơn là việc mô phỏng, nên ngay năng lực **lớn nhất** của việc học, xét như tinh thần của người học trò, cũng không có giá trị tương đương với tài năng thiên bẩm. Kể cả một người biết tự mình suy nghĩ hay tưởng tượng chứ không đơn thuần lĩnh hội những gì người khác đã suy nghĩ, và thậm chí đi xa đến độ mang lại được cái gì mới mẻ cho nghệ thuật và khoa học, thì đó cũng chưa phải là lý do chính đáng để gọi một **đầu óc** (có khi là lớn) như thế là một thiên tài hay tài năng thiên bẩm so với kẻ thường bị gọi là ngớ ngẩn, vì không bao giờ có thể làm gì hơn là học và bắt chước đơn thuần, vì lẽ ngay cả việc làm của đầu óc lớn ấy cũng là cái gì có thể học được, tức vẫn nằm trên con đường tự nhiên của việc

- tìm tòi và phản tư theo các quy tắc và không có điểm khác gì đặc biệt so với những gì có thể sở đắc được bằng sự chăm chỉ dựa vào sự mô phỏng. Như thế, ta có thể học được tất cả những gì Newton đã trình bày trong các công trình bắt từ của ông về “những Nguyên tắc của Triết học tự nhiên”*, (tất nhiên cần một đầu óc không lờ mờ mới khám phá ra được tất cả những điều ấy), nhưng ta lại không thể học được cách làm thơ thật hay cho dù có sẵn đầy đủ mọi mẹo luật của nghệ thuật thi ca và những bài thơ mẫu mực tuyệt vời. Lý do là vì: mọi bước đi của Newton từ những yếu tố đầu tiên của hình học cho đến những phát kiến lớn lao và sâu xa của ông đều được ông vạch ra một cách hoàn toàn rõ ràng để mô phỏng không chỉ cho bản thân riêng ông mà còn cho mọi người khác. | Trong khi đó, ngược lại, không có Homer hay Wieland** nào có thể cho thấy rõ những ý tưởng – vừa phong phú vừa sâu sắc – đã đi vào và tập hợp lại trong đầu óc của họ như thế nào, nên, nếu bản thân họ cũng không biết thì cũng không thể dạy lại cho người khác được. Cho nên, trong khoa học, nhà phát minh lớn nhất chỉ khác với người mô phỏng và người học trò chăm chỉ nhất là ở **mức độ** mà thôi, trong khi đó họ lại khác một cách đặc biệt với người có tài năng thiên bẩm trong mỹ thuật. Điều này không hề có ý đánh giá thấp các bậc vĩ nhân mà nhân loại phải hàm ơn rất nhiều so với những người được Tự nhiên ưu đãi về phương diện tài năng thiên bẩm trong lĩnh vực mỹ thuật. Thật ra, một ưu thế lớn của những bậc vĩ nhân này so với những người xứng đáng với vinh dự được gọi là những thiên tài chính là ở chỗ: tài năng trong khoa học được hình thành để phục vụ cho tính hoàn hảo ngày càng gia tăng và tiến lên không ngừng của tri thức và của mọi sự hữu dụng thực tiễn, cũng như cho việc truyền dạy lại cùng những điều ấy cho người khác, trong khi đó, tài năng thiên bẩm chỉ đạt đến một

* Xem I. Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica*, London, 1687. Về sự tự đánh giá của Newton, xem (*Toàn tập Kant*, AAXXV 1311): Trong một lá thư gửi cho TS Bentley nói về các khám phá của mình, Newton cho rằng: “nếu tôi có đóng góp được gì về mặt này thì không nhờ vào điều gì khác hơn là sự chăm chỉ và sự kiên trì trong tư tưởng”. (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

** Christoph Martin Wieland. (Trong các bài giảng về Nhân loại học (AA XXV), Kant cũng xem Pope, Milton và Shakespeare là các thiên tài). (N.D).

điểm, rồi ở nơi đó nghệ thuật dừng lại, một khi một ranh giới đã được xác lập khiến nghệ thuật không thể vượt lên được nữa. | Ranh giới này rất có thể đã đạt đến từ lâu và không còn có thể được mở rộng hơn được nữa. | Thêm nữa, một tài năng như thế cũng không thể trao truyền cho người khác, trái lại, đòi hỏi phải được phú bẩm trực tiếp từ bàn tay của Tự nhiên cho mỗi cá nhân, và, cùng chết đi với cá nhân ấy, rồi chờ cho đến ngày Tự nhiên lại phú bẩm cho một người khác; và người này không cần đến một gương điển hình nào cả để lại thi thố tài năng mà bản thân mình tự biết theo một cách giống như thế.

Bảo rằng tài năng thiên bẩm phải mang lại quy tắc cho nghệ thuật (xét như là mỹ thuật), vậy quy tắc này thuộc loại gì? Nó không thể được đề ra như **một công thức** để dùng như một bài bản quy định; bởi nếu vậy, phán đoán về cái đẹp hóa ra là có thể xác định được dựa theo các khái niệm. | Trái lại, 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, và như là mẫu mực không phải để làm lại giống như đúc (Nachmachen) mà để mô phỏng (Nachahmung). Việc này có thể có được như thế nào là hết sức khó giải thích. Những ý tưởng của nhà nghệ sĩ kêu gọi những ý tưởng tương tự nơi người môn đệ, nếu Tự nhiên cũng ban cho người môn đệ một tỉ lệ tương tự của các năng lực tinh thần. Vì thế, những tác phẩm mẫu mực của mỹ thuật là những phương tiện hướng dẫn duy nhất để trao truyền nghệ thuật này lại cho kẻ hậu sinh. | Đó là cái gì không thể thực hiện chỉ bằng những sự mô tả đơn thuần (nhất là không thể làm trong các ngành thuộc nghệ thuật dùng lời nói), và hơn nữa, trong các ngành nghệ thuật này, những mẫu mực ấy cũng chỉ có thể trở thành kinh điển ở trong môi trường của các ngôn ngữ đã cũ, đã chết và bây giờ chỉ được bảo tồn như ngôn ngữ để học.

Mặc dù nghệ thuật máy móc và mỹ thuật là rất khác nhau, vì loại trước là nghệ thuật đơn thuần của sự chịu khó và học tập, còn loại sau là của tài năng thiên bẩm, nhưng, cũng không có ngành mỹ thuật nào lại không có trong mình điều gì đầy có tính “máy móc”, có thể được lĩnh hội và tuân thủ dựa theo các quy tắc, tức có điều gì đầy có **tính trường quy (schulgerecht)** tạo nên điều kiện cơ bản cho nghệ thuật. Bởi

phải có cái gì được suy tương như là mục đích, nếu không, ta không thể quy sản phẩm của nó vào ngành nghệ thuật nào cả và hóa ra chỉ là một sản phẩm đơn thuần của sự ngẫu nhiên. Nhưng, để hướng đến một mục đích trong tác phẩm thì đòi hỏi phải có những quy tắc nhất định mà ta không được phép thoát ly. Vì lẽ tính độc đáo của tài năng [thiên bẩm] là một phần cơ bản (nhưng không phải phần duy nhất) tạo nên tính cách của thiên tài, nên nhiều đầu óc nông cạn tin rằng họ có thể chứng tỏ mình là những thiên tài phát tiết khi vứt bỏ hết sự cưỡng chế trường quy của mọi quy tắc và tin rằng có thể thao diễn tốt hơn trên lưng một con ngựa chứng hơn là trên lưng một con ngựa đã thuần. Tài năng thiên bẩm chỉ có thể mang lại chất liệu dồi dào cho những sản phẩm của mỹ thuật, còn việc xử lý chất liệu ấy và hình thức của nó lại đòi hỏi một tài năng được đào tạo chính quy khiến cho việc sử dụng tài năng có thể đứng vững được trước thử thách của năng lực phán đoán. Còn những ai ăn

B187 nói và phán quyết như một thiên tài, thậm chí cả trong các lĩnh vực đòi hỏi sự nghiên cứu về lý tính một cách thận trọng nhất, thì hoàn toàn chỉ là trò hề*. | Ta không biết nên cười tên ảo thuật gia tung hỏa mù khiến người khác càng không nhìn rõ càng dễ tưởng tượng và mất khả năng phê phán hay nên cười đám cử tọa ngây thơ tưởng rằng sờ sờ mình không hiểu nổi tác phẩm bậc thầy ấy vì nó tung ra hàng khối những chân lý mới mẻ, nhưng, ngược lại, nếu đi vào chi tiết bằng sự trình bày cân nhắc và sự thẩm tra có tính học thuật nghiêm ngặt về các nguyên tắc, thì tỏ ra chỉ là sản phẩm của sự cầu thả mà thôi.

* Âm chi thuyết “cuồng tin về thiên tài” (Genieschwärmerei) (xem lại B125) của các tác giả sau: Johann Georg Hamann (AAXI 76), Johann Gottfried Herder (AA VIII 45-46 và XV 337 và tiếp) và Friedrich Heinrich Jacobi (AA VIII 131-148). (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

[311]

§48

VỀ MỐI QUAN HỆ CỦA TÀI NĂNG THIÊN BẨM VỚI SỞ THÍCH

Để phán đoán [thẩm định] những đối tượng đẹp, xét như những đối tượng đẹp, cần phải có sở thích [khiếu thẩm mỹ]; còn để có được bản thân mỹ thuật, tức để tạo ra được những đối tượng như thế, cần phải có tài năng thiên bẩm.

B188 Nếu ta xem tài năng thiên bẩm như là tài năng để có được mỹ thuật (đó là nghĩa đen của từ này) và nếu ta, từ cách nhìn này, muốn phân tích hay tháo rời nó ra thành những năng lực tập hợp nhau lại để tạo nên một tài năng như thế, điều cần thiết phải làm ngay từ đầu là xác định rõ **sự dị biệt** giữa vẻ đẹp của Tự nhiên, vốn chỉ cần sở thích để đánh giá và vẻ đẹp của nghệ thuật, vốn đòi hỏi tài năng thiên bẩm cho khả thể của nó (khi đánh giá hay phán đoán về một đối tượng như thế của vẻ đẹp nghệ thuật, ta cũng phải lưu ý đến khả thể này):

Một vẻ đẹp [của] Tự nhiên là một sự vật đẹp; còn vẻ đẹp nghệ thuật là một hình dung [hay một biểu tượng/ Vorstellung] đẹp về một sự vật.

Để đánh giá một vẻ đẹp Tự nhiên, xét như vẻ đẹp Tự nhiên, trước đó tôi không cần phải có một khái niệm về việc đối tượng **phải** là một sự vật như thế nào; nghĩa là, tôi không cần biết tính hợp mục đích chất thể (nói ngắn: mục đích), mà đúng hơn, độc lập với bất kỳ hiểu biết nào về mục đích khi đánh giá, chỉ có hình thức đơn thuần là làm hài lòng nơi chính nó thôi. Nhưng nếu đối tượng hiện diện như là một sản phẩm của mỹ thuật và, với tư cách ấy, được bảo là đẹp, thì trước hết phải lấy một khái niệm về sự vật ấy **phải** như thế nào làm nền tảng, vì nghệ thuật bao giờ cũng tiên giả định một mục đích ở trong nguyên nhân (và trong tính nhân quả) của nó. | Và vì lẽ sự trùng hợp, nhất trí của cái đa tạp ở trong một sự vật để trở thành một sự quy định nội tại của sự vật như là mục đích chính là tính hoàn hảo của sự vật, nên khi đánh giá về vẻ đẹp nghệ thuật, tính hoàn hảo của sự vật cũng đồng thời phải được tính

tới, điều mà trong sự đánh giá về một vẻ đẹp Tự nhiên (xét như một vẻ đẹp Tự nhiên) không hề được đặt ra.

- B189 Lẽ cố nhiên, tuy rằng trong khi đánh giá, nhất là đánh giá những đối tượng có sự sống ở trong Tự nhiên, chẳng hạn về con người hay về một con ngựa, tính hợp mục đích khách quan cũng thường được xét đến để phán đoán về vẻ đẹp của chúng; nhưng trong trường hợp ấy, phán đoán không còn là thẩm mỹ-thuần túy nữa, tức, không còn là phán đoán sở thích đơn thuần. Giới Tự nhiên không còn được đánh giá như thể nó xuất hiện ra **giống như** nghệ thuật mà là trong chừng mực nó **là** nghệ thuật một cách thực sự (tuy là nghệ thuật vượt khỏi
- [312] sức người); và phán đoán mục đích luận trở thành cơ sở và điều kiện cho phán đoán thẩm mỹ, và là một phán đoán mà phán đoán thẩm mỹ phải xét tới. Đó là trường hợp khi ta nói chẳng hạn: “đó là một người đàn bà đẹp”, thì trong thực tế, ta không nghĩ đến điều gì khác hơn là: trong hình thức của người đàn bà, Tự nhiên đã khéo hình dung về những mục đích hiện diện trong hình dáng phụ nữ; và như thế, ta phải mở rộng cái nhìn của ta ra bên ngoài hình thức đơn thuần để đi đến một khái niệm cho phép ta suy tưởng về đối tượng theo cách ấy, nhờ vào một phán đoán thẩm mỹ được điều kiện hóa một cách lôgic (ein logisch-bedingtes ästhetisches Urteil).

- Chính ở đây, mỹ thuật cho thấy tính hơn hẳn của nó, đó là có thể mô tả những sự vật vốn xấu xí hay khó ưa ở trong Tự nhiên với vẻ đẹp nghệ thuật. Những điều hung dữ, bệnh tật, những sự tàn phá của chiến tranh v.v..., tức những điều gây hại, có thể được miêu tả rất đẹp, thậm chí được trình bày bằng tranh; nhưng chỉ có một loại đáng ghét không thể được trình bày giống hệt với Tự nhiên mà không hủy hoại sự hài lòng thẩm mỹ, và, do đó, cả vẻ đẹp nghệ thuật, là cái gì gọi lên sự kinh tởm. Lý do là vì: trong cảm giác khác thường này [cảm giác kinh tởm], vốn thuần túy dựa trên sự tưởng tượng, đối tượng hầu như được trình bày như thể buộc ta phải thưởng thức điều mà ta cương quyết muốn chống lại, nên sự hình dung có tính nghệ thuật về đối tượng không còn có thể được phân biệt với bản tính tự nhiên của bản thân đối tượng ở trong cảm giác của ta, nên ta không thể xem đó là đẹp được. Cũng vì thế, nghệ thuật tạo hình, – bởi trong những sản phẩm của nó, nghệ
- B190

thuật gần như bị lẫn lộn với Tự nhiên – đã loại trừ ra khỏi những sáng tạo của mình sự hình dung trực tiếp về những đối tượng đáng ghét, và, thay vào đó, chẳng hạn, chỉ cho phép diễn tả cái chết (bằng một vị thần đẹp) hay tinh thần hiếu chiến (bằng thần Mars), tức nhờ vào một phúng dụ (Allégorie) hay những thuộc tính tạo nên được sự hài lòng, và như thế, chỉ là một cách gián tiếp thông qua sự lý giải về phía lý tính chứ không phải trực tiếp cho năng lực phán đoán thẩm mỹ đơn thuần.

Đây là những gì về hình dung đẹp đối với một đối tượng; hình dung này thực sự chỉ là hình thức của sự trình bày về một khái niệm và là phương tiện để khái niệm được thông báo một cách phổ biến. Tuy nhiên, để mang hình thức này lại cho sản phẩm của mỹ thuật, chỉ đơn thuần cần có sở thích [khieu thẩm mỹ]. Với sở thích này, người nghệ sĩ – sau khi đã tập luyện và điều chỉnh sở thích của mình bằng vô số ví dụ từ Tự nhiên hay nghệ thuật – mới làm chủ tác phẩm của mình và sau nhiều thử nghiệm thường rất vất vả để thỏa mãn sở thích, tìm ra **hình thức** thỏa đáng với chính mình. | Do đó, hình thức này hầu như không phải là một công việc của sự ngẫu hứng hay của một bước nhảy vọt tự do của các năng lực tâm thức mà là của một quá trình cải tiến chậm chạp và thậm chí khổ sở nhằm làm cho hình thức tương ứng với tư tưởng của mình mà

B191
[313] không làm thiệt hại đến sự tự do trong sự tương tác của các năng lực tâm thức nói trên.

Song, sở thích chỉ đơn thuần là quan năng phán đoán, thẩm định chứ không phải một quan năng sáng tạo; và vì thế cái gì phù hợp với nó không đương nhiên là một tác phẩm của mỹ thuật. | Nó có thể thuộc về nghệ thuật hữu dụng và máy móc, hay thậm chí thuộc về khoa học, xét như một sản phẩm dựa theo những quy tắc nhất định có thể học được và phải được tuân thủ chặt chẽ. Hình thức đáng hài lòng được mang lại cho sở thích chỉ là cỗ xe để chuyên chở sự thông báo [phổ biến] và hầu như chỉ là một kiểu thức thao tác mà đối với kiểu thức này, ta vẫn còn tự do ở mức độ nào đó, khi ta, ngoài nó ra, còn gắn liền với một mục đích nhất định. Cho nên, ta đòi hỏi các trang trí của bàn tiệc, hay cả một luận văn về luân lý hay thậm chí một bài thuyết giảng tôn giáo cũng phải có hình

thức này của mỹ thuật, mặc dù không có vẻ quá kỳ công, nhưng không phải vì điểm này mà ta gọi chúng là các sản phẩm của mỹ thuật. Một bài thơ, một bản nhạc, một phòng tranh v.v... mới được kể là thuộc về mỹ thuật; tuy nhiên, ngay nơi một tác phẩm “phải là tác phẩm” của mỹ thuật*, ta vẫn thường có thể nhận ra được tài năng thiên bẩm nhưng lại không có sở thích [gu thẩm mỹ], còn nơi một tác phẩm khác thì có sở thích nhưng lại không có tài năng thiên bẩm.

B192

§49

VỀ CÁC QUAN NĂNG CỦA TÂM THỨC GÓP PHẦN TẠO NÊN TÀI NĂNG THIÊN BẨM

Đối với không ít tác phẩm được ta chờ đợi rằng chỉ ít chúng cũng cho thấy là thuộc về mỹ thuật, ta vẫn bảo chúng là **vô hồn (ohne Geist)**, mặc dù về mặt sở thích [gu thẩm mỹ], ta không thấy có gì đáng chê trách. Một bài thơ có thể rất chỉnh chu và thanh nhã nhưng nó vẫn vô hồn. Một câu chuyện kể là chính xác và bài bản nhưng vô hồn. Một bài diễn văn trịnh trọng vừa sâu sắc vừa văn hoa nhưng vẫn vô hồn. Cuộc đàm thoại tuy không phải không thú vị nhưng vẫn vô hồn: và ngay cả về một cô gái, ta vẫn có thể nói: cô ta đẹp, hoạt bát và hiền hậu nhưng không có duyên. Vậy, “hồn” [và “duyên”] (Geist) ở đây có nghĩa là gì?

“Hồn”, theo nghĩa thẩm mỹ, là nguyên tắc sống động ở trong tâm thức. Nguyên tắc này dùng cái gì để làm cho tâm hồn trở nên sống động? “Chất liệu” được nó sử dụng chính là cái khiến cho các năng lực của tâm thức phấn khích lên một cách hợp mục đích, nghĩa là, đặt chúng vào một “trò chơi” vừa tự bảo tồn chính mình, vừa tăng cường chính các năng lực này.

Khẳng định của tôi là: nguyên tắc này không gì khác

* “Một tác phẩm phải là tác phẩm” của mỹ thuật (ein seinsollendes Werk der schönen Kunst); một tác phẩm có mục đích trở thành mỹ thuật đích thực chứ không phải thuộc về “nghệ thuật dễ chịu” hay “nghệ thuật cơ giới”. (N.D).

- [314] hơn là quan năng trình bày **các Ý niệm thẩm mỹ (ästhetische Ideen)**. | Tôi hiểu một **“Ý niệm thẩm mỹ”** là sự hình dung của trí tưởng tượng gây nên nhiều điều suy nghĩ (die viel zu denken veranlaßt) nhưng lại không có bất kỳ một tư tưởng nhất định nào, tức không một khái niệm nào có thể tương ứng trọn vẹn (adequat) với nó cả, và do đó, không một ngôn ngữ nào có thể hoàn toàn đạt đến và làm cho nó có thể hiểu được (verständlich). Ta dễ dàng nhận ra rằng **“Ý niệm thẩm mỹ”** là cái đối trọng (Pendant) với **“Ý niệm thuần lý”** của lý tính, tức, – ngược lại với Ý niệm thẩm mỹ – là một khái niệm mà không có một trực quan (hình dung hay biểu tượng của trí tưởng tượng) nào có thể tương ứng trọn vẹn (adequat) được*.

Trí tưởng tượng (với tư cách là quan năng nhận thức tác tạo) [khác với trí tưởng tượng tái tạo, chỉ là sự liên tưởng thường nghiệm. N.D] thực ra là có sức mạnh hết sức lớn để hầu như sáng tạo ra **một giới Tự nhiên khác** từ chất liệu mà Tự nhiên hiện thực đã mang lại cho nó**. Ta tìm vui với nó khi kinh nghiệm thường ngày tỏ ra quá nhàm chán; ta cũng có thể cải biến kinh nghiệm này lại, tuy bao giờ cũng phải dựa theo những quy luật của sự tương tự (analogische Gesetze) [với kinh nghiệm thường ngày], nhưng đồng thời cũng dựa theo những nguyên tắc nằm cao hơn nhiều ở trong lý tính (những nguyên tắc này, đối với ta, cũng tự nhiên không khác gì những nguyên tắc mà giác tính dựa theo để lĩnh hội giới Tự nhiên thường nghiệm). | Nhờ vào các nguyên tắc này, ta cảm nhận được sự tự do của ta, thoát ly ra khỏi quy luật của sự liên tưởng (vốn gắn liền với việc sử dụng trí tưởng tượng một cách thường nghiệm)*** mà kết quả là: tuy chất liệu được ta vay mượn từ giới Tự nhiên phù hợp với quy luật tự nhiên nhưng lại

* Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Về các Ý niệm siêu nghiệm”, B377 và tiếp. “Tôi hiểu “Ý niệm” là một khái niệm tất yếu của lý tính và không có đối tượng nào trong thế giới cảm tính có thể tương ứng với nó”... (B383). (N.D).

** Với thuật ngữ **“một giới Tự nhiên khác”**, Kant muốn phê phán loại thi ca tự nhiên chủ nghĩa đương thời của Barthold Heinrich Brockes và của Albrecht von Haller. Xem thêm Kant, AA XXIV 622 và XXV 991. (Dẫn theo bản *Meiner*). (N.D).

*** Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B152: “trí tưởng tượng tái tạo [phân biệt với trí tưởng tượng tác tạo] là sự tổng hợp phục tùng những quy luật thuần túy thường nghiệm, đó là sự liên tưởng”... (N.D).

có thể được ta **xử lý thành một chất liệu khác, vượt lên trên Tự nhiên.**

B194 Ta có thể gọi những biểu tượng như thế của trí tưởng tượng là **những Ý niệm** [thẩm mỹ]. Một mặt, vì lẽ chúng chỉ ít cũng nỗ lực vươn tới cái gì nằm bên ngoài ranh giới của kinh nghiệm và do đó, tìm cách đến gần với một sự trình bày về những khái niệm của lý tính (tức về những Ý niệm trí tuệ [luân lý]). mang lại cho những khái niệm này vẻ ngoài tương tự (Anschein) của một tính thực tại khách quan. | Nhưng mặt khác và mặt chủ yếu, vì lẽ không có khái niệm nào có thể tương ứng trọn vẹn với chúng được cả khi chúng là những thực quan bên trong, nên người thi sĩ mới dám truyền đạt **cho giác quan** những Ý niệm lý tính về những thực thể vô hình, về vương quốc của thần linh, về thế giới địa ngục, về sự vĩnh cửu, sự sáng tạo v.v...* | Hay, cũng thế, đối những điều có thật trong kinh nghiệm như cái chết, lòng ganh tỵ và mọi tội lỗi xấu xa, cũng như tình yêu, vinh dự v.v.... người thi sĩ, dựa vào trí tưởng tượng, noi gương lý tính luôn đạt tới cái tối đa, vượt ra khỏi mọi giới hạn của kinh nghiệm, ra sức diễn tả chúng cho giác quan với một tính hoàn chỉnh mà Tự nhiên không thể mang lại; tất cả những điều ấy cho thấy chính nghệ thuật thi ca là nơi quan năng của những **Ý niệm thẩm mỹ** thể hiện được chính mình một cách trọn vẹn và thuận lợi. Song, quan năng này, xét riêng bản thân nó, không gì khác hơn là một tài năng (của trí tưởng tượng).

[315] Bây giờ, nếu ta đặt một biểu tượng của trí tưởng tượng vào dưới một khái niệm thuộc về sự trình bày của khái niệm, nhưng, xét riêng nơi biểu tượng này, nó gọi lên bao nhiêu điều để suy nghĩ vốn không bao giờ tập hợp được trong một khái niệm nhất định, thì chính nó mở rộng bản thân khái niệm một cách không giới hạn về mặt thẩm mỹ; và như thế, chính trí tưởng tượng ở đây có tính sáng tạo và đưa quan năng của những Ý niệm trí tuệ (lý tính) đi vào vận động; theo nghĩa: nhân có biểu tượng này mà **mở rộng sự suy nghĩ** (tất nhiên

* Âm chỉ Milton (trong “Thơ sử thi”, 1742) và Albrecht von Haller (trong “Thơ Thụy Sĩ”, 1751). (N.D).

- B195 cũng về những gì vốn thuộc về khái niệm của đối tượng) hơn là khái niệm ấy có thể **được lĩnh hội và làm rõ** ở trong biểu tượng ấy của trí tưởng tượng.

Ta gọi những **hình thức** tuy không tạo nên sự trình bày về bản thân một khái niệm được cho, nhưng, với tư cách là những biểu tượng phụ trợ của trí tưởng tượng, chỉ diễn đạt những kết quả được gắn kết thêm vào cho khái niệm và sự thân thuộc gần gũi của khái niệm này với những khái niệm khác là **những thuộc tính** (thẩm mỹ) (**Attribute**) của một đối tượng mà khái niệm về đối tượng ấy, như là Ý niệm lý tính, không thể được diễn tả một cách tương ứng trọn vẹn (adequat). Chính bằng cách ấy, con chim ó của thần Jupiter với tia chớp ở các móng vuốt là một “thuộc tính” [thẩm mỹ] của đức Vua Trời dũng mãnh, còn con công là của vị Hoàng hậu lộng lẫy. Chúng không hình dung những gì chứa đựng ở trong các khái niệm của ta về tính cao cả và sự uy nghi của sự sáng tạo giống như các thuộc tính lôgic, mà hình dung một cái gì khác, tạo cơ hội cho trí tưởng tượng tự triển khai ra hàng loạt những biểu tượng thân thuộc, cho phép ta suy nghĩ được nhiều hơn là khi ta có thể diễn tả một khái niệm nhất định chỉ bằng từ ngữ [đơn thuần]. | Chúng mang lại một **Ý niệm thẩm mỹ**, phục vụ cho Ý niệm lý tính nói trên như là một thể phẩm cho việc diễn tả lôgic, nhưng với chức năng riêng, đó là sinh động hóa tâm thức, bằng cách mở ra cho tâm thức cái nhìn vào một lĩnh vực bao la của những biểu tượng thân thuộc. Nhưng, mỹ thuật không chỉ làm điều này ở trong hội họa và nghệ thuật tạo hình (là nơi tên gọi “các thuộc tính thẩm mỹ” thường được dùng) mà chính nghệ thuật thi ca và tu từ cũng chỉ hoàn toàn dùng những “thuộc tính thẩm mỹ” của những đối tượng để mang lại “hồn” cho những tác phẩm của mình; những thuộc tính này đi song hành với những thuộc tính lôgic và mang lại sức bật cho trí tưởng tượng để “suy nghĩ” nhiều hơn về sự việc, mặc dù “suy nghĩ” theo một cách thức không được phát triển cho bằng trong một khái niệm, nên khái niệm có thể được diễn đạt một cách chặt chẽ, nhất định trong một thuật ngữ. Để ngắn gọn, tôi chỉ xin nêu vài ví dụ:

Khi một vị đại hoàng đế bộc lộ tâm tình trong một bài thơ của mình như sau: “Ta hãy lia đời không than van, hối tiếc,

- [316] khi để lại thế giới sau lưng với biết bao điều tốt đẹp đã làm. Như mặt trời đi hết vòng ngày, còn lưu lại ánh quang hiển diệu trên trời và gửi những tia sáng sau cùng cho không gian như dâng tặng những hơi thở cuối cho sự an lành trên mặt đất**.
- ông đã thổi hồn vào cho Ý niệm của lý tính của ông về tinh thần “công dân thế giới” vào lúc cuối đời bằng một “thuộc tính” [thẩm mỹ] mà trí tưởng tượng (vd: nhớ lại mọi niềm vui của một ngày hè tươi đẹp đã qua mà một đêm trăng thanh gió mát đã gợi lại kỷ niệm ấy trong ta) gắn thêm vào cho biểu tượng ấy, và thuộc tính ấy lại gợi lên vô số những cảm giác và biểu tượng phụ trợ không tìm được trong một cách diễn tả nào cả. Ngược lại, thậm chí một khái niệm trí tuệ [luân lý] cũng có thể giữ vai trò “thuộc tính thẩm mỹ” cho một biểu tượng của giác quan, và như thế, biểu tượng của giác quan được Ý niệm về cái Siêu cảm tính thổi “hồn” vào, nhưng chỉ là do **yếu tố thẩm mỹ** được gắn một cách chủ quan vào cho ý thức về cái Siêu-cảm tính được sử dụng vào mục đích này. Chẳng hạn một
- B197 nhà thơ nào đó đã viết như sau khi mô tả một buổi sáng tươi đẹp: “Mặt trời **dâng lên** như niềm an lạc **dâng lên** từ đức hạnh”**. Ý thức về đức hạnh, ngay cả khi ta tự đặt mình – dù chỉ là trong tư tưởng – vào vị trí của một con người đức hạnh, sẽ lan truyền trong tâm thức biết bao những tình cảm cao cả và an lạc, và một viễn tượng vô hạn của một tương lai tươi sáng mà không một dụng ngữ nào, dù tương ứng với một khái niệm

* Thơ của Friederic đại đế gửi cho thống chế Keith được (Kant?) dịch (không hoàn toàn chính xác và khá... vụng về!) từ tiếng Pháp, xem *Oeuvres de Frédéric le Grand*, tập 10, Berlin 1846, tr. 203. Nguyên văn tiếng Pháp như sau:

“Oui, finissons sans trouble et mourons sans regrets,
En laissant L’Univers comble de nos bienfaits.
Ainsi l’Astre du jour, au bout de sa carrière
Repand sur l’horizon une douce lumière
Et les derniers rayons qu’il darde dans les airs
Sont les dernières soupîrs qu’il donne à L’Univers”

(Hình như Xuân Diệu, vào cuối đời, cũng có mấy câu gần tương tự:

“Trong hơi thở cuối dâng Trời Đất

Vẫn cứ si tình đến ngất ngư”... (ghi theo trí nhớ)). (N.D).

** Thơ của Friedrich Lorenz Withof, trong *Academische Gedichte*, Leibzig 1782, phần 1, tr. 53-134. (N.D).

nhất định, lại có thể hoàn toàn đạt đến được⁽¹⁾.

Nói ngắn gọn, Ý niệm thẩm mỹ là một biểu tượng của trí tưởng tượng được gắn thêm vào cho một khái niệm được cho, nối kết với một tính đa tạp của nhiều biểu tượng bộ phận trong việc sử dụng tự do của trí tưởng tượng đến nỗi không thể tìm ra một cách phát biểu nào biểu thị một khái niệm nhất định lại cho phép khái niệm ấy được bổ sung thêm nhiều điều suy nghĩ không thể diễn tả bằng ngôn từ, mà cảm xúc hay tình cảm về biểu tượng này làm cho các quan năng nhận thức được sinh động lên, tức là gắn liền ngôn ngữ, xét như từ ngữ đơn thuần, với một cái “hồn” hay “thần” (Geist).

- B198 Vậy, các năng lực tâm thức mà sự hợp nhất của chúng (trong một quan hệ nào đó) tạo nên tài năng thiên bẩm chính là **trí tưởng tượng và giác tính**. Chỉ có điều: khi sử dụng trí tưởng tượng vì mục đích nhận thức [sự liên tưởng, N.D], trí tưởng tượng phải phục tùng sự cưỡng chế và giới hạn của giác tính, tức phải phù hợp với khái niệm của giác tính; còn khi sử dụng vì mục đích thẩm mỹ, trí tưởng tượng được tự do để tự mình, vượt lên khỏi sự đồng ý của khái niệm, cung cấp cho giác tính **chất liệu phong phú**, chưa được giác tính phát triển và quan tâm ở trong khái niệm của mình. | Giác tính có thể sử dụng chất liệu phong phú này tuy không phải một cách khách quan để có được nhận thức mà là một cách chủ quan để sinh động hóa các năng lực nhận thức, nghĩa là cũng gián tiếp phục vụ cho việc nhận thức. | Như thế, tài năng thiên bẩm chính là cái gì nằm ngay trong mối quan hệ đầy may mắn [giữa giác tính và trí tưởng tượng] mà không một khoa học nào có thể dạy được và không sự cần cù nào có thể học được, đó là phát hiện những Ý niệm [thẩm mỹ] cho một khái niệm được cho, và
- [317]

⁽¹⁾ Có lẽ chưa bao giờ một điều cao cả được nói hay một ý tưởng được diễn tả một cách cao cả cho bằng lời khắc trên đền thờ nữ thần Isis (Mẹ Tự nhiên): “Ta là tất cả những gì đang có, đã có và sẽ có ở đây, và không một kẻ hữu tử nào đã vén được tấm mạng che của ta”. Segner [Johann Andreas Segner, nhà khoa học tự nhiên, xem *Nhập môn khoa học về tự nhiên*, Göttingen 1770] đã dùng ý tưởng này để làm một vi-nhết rất khéo, đặt trước quyền *Khoa học tự nhiên* của ông nhằm gây cho môn sinh – trước khi được ông dẫn vào đền này – một cảm giác linh thiêng, chuẩn bị sự chú tâm nghiêm chỉnh cho tâm thức. (Chú thích của tác giả).

mặt khác, tìm đúng được cách diễn đạt cho những Ý niệm này, qua đó, cảm trạng chủ quan của tâm thức – đã được tác động, như là cái gì đi kèm theo một khái niệm – có thể được thông báo cho những người khác. Tài năng này chính là cái được ta gọi trên đây là “cái thần” hay “cái hồn”. | Sờ dĩ gọi như thế vì: để có một sự diễn đạt cho cái gì không định nghĩa được ở trong trạng thái tâm thức bằng một biểu tượng đặc thù và làm cho nó được thông báo một cách phổ biến – sự diễn đạt ấy có thể ở trong ngôn ngữ, trong hội họa hay trong nghệ thuật tạo hình – là một việc làm đòi hỏi phải có một quan năng nắm bắt được “trò chơi” diễn ra nhanh và nhất thời của trí tưởng tượng và hợp nhất nó vào trong một khái niệm để có thể thông báo được mà không có sự cưỡng chế của các quy tắc, (và, cũng chính vì thế, khái niệm ấy là độc đáo và đồng thời mở ra **một quy tắc mới** vốn đã không thể được rút ra từ các nguyên tắc hay các điển hình có trước đó).

-----o0o-----

Nếu nhìn lại những phân tích về lời giải thích trước đây về thế nào là “tài năng thiên bẩm”, ta thấy rằng:

1. đó là một tài năng thuộc về nghệ thuật chứ không phải thuộc về khoa học, vì trong khoa học, những quy tắc – được biết rõ – phải đi trước và quy định phương pháp tiến hành;
2. với tư cách là tài năng nghệ thuật, nó lấy một khái niệm nhất định về sản phẩm như là mục đích làm tiền đề. | Nói cách khác, nó tiền giả định giác tính, nhưng, thêm vào đó một biểu tượng (cho dù bất định) về chất liệu, tức, về trực quan để diễn đạt khái niệm này, nghĩa là tiền giả định một mối quan hệ của trí tưởng tượng với giác tính;
- B200 3. nó thể hiện chính mình không phải ở chỗ thực hiện mục đích đã định bằng cách trình bày về một khái niệm nhất định cho bằng minh họa hay diễn đạt các **Ý niệm thẩm mỹ** chứa đựng chất liệu phong phú nhằm đến mục đích ấy. | Cho nên, trí tưởng tượng được nó hình dung trong sự tự do.

thoát ly khỏi mọi sự hướng dẫn của các quy tắc, nhưng vẫn như là hợp mục đích để diễn đạt khái niệm được cho; và sau cùng

- [318] 4. tính hợp mục đích chủ quan không câu tìm, không cố ý ở trong sự trùng hợp, hài hòa tự do của trí tưởng tượng với tính hợp quy luật của giác tính tiền-giá định một tỉ lệ cân đối và sự ăn nhịp giữa các quan năng này mà không một sự tuân thủ quy tắc nào, dù của khoa học hay của sự mô phỏng máy móc, có thể tạo ra được, ngoại trừ chính do bản tính tự nhiên đơn thuần của chủ thể sáng tạo.

Vậy, dựa theo các tiền đề này, “thiên tài” là tính độc đáo mẫu mực của tài năng thiên bẩm của một chủ thể sáng tạo trong việc sử dụng tự do các quan năng nhận thức của mình. Trong tinh thần đó, sản phẩm của một thiên tài (xét sản phẩm như là thuộc về tài năng thiên bẩm chứ không phải thuộc về việc học tập hay đào tạo) là một điển hình không phải từ sự mô phỏng (Nachahmung) (vì như thế là mất đi yếu tố tài năng thiên bẩm và mất đi chính cái “hồn” của tác phẩm) mà là đề được **tiếp bước (Nachfolge)*** bởi một tài năng thiên bẩm khác, là người nhờ điển hình này mà được đánh thức tính độc đáo của riêng mình để thực nghiệm sự tự do thoát ra khỏi sự cưỡng chế của các quy tắc ở trong nghệ thuật, qua đó, bản thân nghệ thuật nhận được một quy tắc mới: quy tắc mới là chỗ tài năng thiên bẩm tự cho thấy mình như là mẫu mực. Song, vì lẽ một tài năng thiên bẩm là một con cưng được ưu đãi của Tự nhiên, là hiện tượng hiếm khi ta được gặp, nên điển hình của họ tạo ra **một trường phái** cho những đầu óc tài giỏi khác, nghĩa là, tạo ra một sự hướng dẫn có phương pháp dựa theo các quy tắc được tập hợp lại trong chừng mực hoàn cảnh cho phép từ những sản phẩm có “hồn” như thế của họ cùng với những đặc điểm riêng có của chúng. | Và, trong chừng mực đó, mỹ thuật, đối với những đầu óc tài giỏi này, là công việc **mô phỏng (Nachahmung)** mà Tự nhiên, thông qua trung gian của bậc thiên tài, đã mang lại quy tắc cho nó.

* Xem lại B138. (N.D).

- B201 Nhưng, sự mô phỏng này sẽ trở thành sự bắt chước vô-ý thức (Nachäffung)*, khi người môn đệ làm theo y hệt (nachmacht) tất cả, thậm chí cả những chỗ hổng mà bậc thiên tài sở dĩ buộc phải cho phép tồn tại, vì bản thân thấy khó mà dẹp bỏ nếu không muốn làm yếu đi sức mạnh của ý tưởng. Sự can đảm này chỉ xứng đáng với bậc thiên tài mà thôi. | Và một sự lạnh lùng nào đó trong cách diễn đạt, và, nói chung, ít nhiều sai lệch so với quy tắc thông thường là điều chấp nhận được nơi kẻ thiên tài, nhưng tuyệt nhiên không đáng mô phỏng, trái lại, tự nó bao giờ cũng là một khuyết điểm mà ta phải tìm cách xóa bỏ đi, song, khuyết điểm ấy hầu như là đặc quyền của kẻ thiên tài, bởi nếu quá rụt rè thì sự không mô phỏng ai cả của sức bật tinh thần nơi họ sẽ bị tổn hại. Còn sự **“làm dáng”** giả tạo (**Manierieren**) lại là một dạng khác của sự bắt chước vô-ý thức, đó là bắt chước tính đặc hữu nói chung (tính độc đáo) nhằm muốn tránh càng xa càng tốt những kẻ bắt chước, nhưng lại không có thực tài và không đồng thời trở thành mẫu mực được. Trong thực tế, nói chung, có hai phương cách (modus) để sắp xếp tư tưởng khi diễn đạt, đó là **“phong cách”** (Manier/latin: *modus aestheticus*) và **“phương pháp”** (modus logicus); chúng khác nhau ở chỗ: cái trước không có chuẩn mực nào ngoài cảm thức về tính thống nhất ở trong sự trình bày; còn cái sau tuân thủ theo các nguyên tắc nhất định. | Vậy, chỉ có “phong cách” là có giá trị cho mỹ thuật mà thôi. Chỉ riêng có loại sản phẩm nghệ thuật chỉ đặt nặng ở **tính đặc**
- [319] **dị (Sonderbarkeit)** khi trình bày ý tưởng của mình thay vì làm cho nó phù hợp với ý tưởng, thì sản phẩm ấy đúng phải được gọi là **“làm dáng” (manieriert)**. Phô trương (làm ra vẻ quý hiếm), gượng gạo, lên gân chỉ nhằm chứng tỏ mình khác với bọn tầm thường (nhưng vẫn chẳng có “hồn”) thực ra chẳng khác gì với cung cách của kẻ – như người ta thường bảo – thích nghe chính giọng nói của mình, hay, đi đứng như thể đang ở trên sân khấu để được người khác ngắm nhìn tận mắt, nhưng bao giờ cũng lộ rõ chân tướng là một tay mơ cầu thả.
- B202

* **“Nachäffung”**: nghĩa đen: sự bắt chước như khi bắt chước người. (N.D).

§50

**VỀ SỰ KẾT HỢP GIỮA SỞ THÍCH VÀ
TÀI NĂNG THIÊN BẨM TRONG
NHỮNG SẢN PHẨM CỦA MỸ THUẬT**

Nếu hỏi: trong công việc của mỹ thuật, giữa tài năng thiên bẩm và sở thích [gu thẩm mỹ] cái nào là quan trọng hơn, thì cũng tức là hỏi: trong đó, vấn đề chủ chốt là ở trí tưởng tượng hay ở năng lực phán đoán thẩm mỹ? Vì ta thấy rằng, với tài năng thiên bẩm, ta có một nghệ thuật đầy cảm hứng (geistreiche), còn chỉ với sở thích thẩm mỹ thì ta mới có thể gọi đó là mỹ thuật được, nên sở thích, với tư cách là điều kiện không thể thiếu (conditio sine qua non), chỉ ít cũng là cái mà ta phải xem là hệ trọng nhất trong việc đánh giá nghệ thuật như là mỹ thuật. Liên quan đến cái đẹp, sự phong phú và độc đáo về ý tưởng không phải là đòi hỏi tất yếu cho bằng trí tưởng tượng ở trong sự tự do, hài hòa với giác tính, trong tính hợp quy luật của nó. Vì lẽ, trong sự tự do vô luật lệ, trí tưởng tượng, với tất cả sự phong phú của nó, không tạo ra được gì ngoài sự vô nghĩa, trong khi đó, năng lực phán đoán, ngược lại, là quan năng làm cho trí tưởng tượng hài hòa với giác tính.

Sở thích, cũng như năng lực phán đoán nói chung, là **kỷ luật** (hay sự nghiêm huấn) đối với tài năng thiên bẩm. | Nó cắt bớt đôi cánh của tài năng này, làm cho tài năng trở nên thuần thực hay trơn tru, nhưng đồng thời mang lại cho tài năng sự hướng dẫn về hướng bay và tâm bay để vẫn còn là hợp mục đích; và, bằng cách đưa tính rõ ràng và trật tự vào trong sự phong phú của ý tưởng, nó làm cho những ý tưởng được đứng vững, có khả năng hưởng được một sự tán thưởng lâu dài, phổ biến, được người sau tiếp bước và góp phần vào sự tiến triển không ngừng của nền văn hóa. Như thế, khi cả hai đặc tính này xảy ra sự tranh chấp ở nơi một sản phẩm nghệ thuật thì cái cần phải hy sinh ắt thuộc về phía tài năng thiên bẩm; và năng lực phán đoán, vốn đặt sự quyết định của mình trên chính những nguyên tắc của riêng mình trong những vấn đề liên quan đến mỹ thuật, sẵn sàng kiềm chế bớt sự tự do và phong phú của trí

tương tượng hơn là xâm hại đến giác tính.

Do đó, những điều cần có đối với mỹ thuật là: trí tượng tượng, giác tính, hồn hay thần của tác phẩm và sở thích [gu thẩm mỹ]⁽¹⁾.

§51

B204

PHÂN LOẠI CÁC NGÀNH MỸ THUẬT

Tính đẹp (Schönheit) (dù là của Tự nhiên hay của nghệ thuật) có thể được gọi chung là sự diễn đạt những **Ý niệm thẩm mỹ**. | Chỉ có điều phải nói thêm rằng: trong mỹ thuật, Ý niệm này phải được kích thích bằng một **khái niệm** về đối tượng; còn trong cái đẹp Tự nhiên, chỉ cần có sự phản tư đơn thuần về một trực quan được mang lại, mà **không** có khái niệm nào về đối tượng **phải** như thế nào, là đủ để khơi dậy và thông báo về Ý niệm, đồng thời đối tượng của Ý niệm này được xem là bản thân sự diễn đạt.

Cho nên, nếu ta muốn phân loại các ngành mỹ thuật, ta không thể, ít ra là thử nghiệm, chọn một nguyên tắc nào thuận tiện hơn là sự tương tự giữa nghệ thuật với phương cách diễn đạt được con người sử dụng trong việc nói, để, càng hoàn thiện càng tốt, trao đổi cho nhau không chỉ về những khái niệm của

⁽¹⁾ Ba yếu tố đầu tiên chỉ được **hợp nhất lại** là nhờ yếu tố thứ tư. David Hume, trong bộ sách lịch sử của mình*, đã cho những người Anh hiểu rằng, trong những tác phẩm [nghệ thuật] của họ, **xét riêng** từng yếu tố thuộc ba yếu tố đầu tiên, người Anh không thua kém bất kỳ dân tộc nào trên thế giới cả, nhưng, xét đến yếu tố [thứ tư] hợp nhất chúng lại, thì người Anh ắt phải nhường bước trước những ông bạn láng giềng là người Pháp. (Chú thích của tác giả).

* Xem David Hume, *The History of England from the Invasion of Julius Caesar to the Revolution in 1688/Lịch sử nước Anh từ cuộc xâm lăng của J. Caesar cho đến Cách mạng 1688*, 6 tập, London 1778, in lại: Indianapolis 1983 (tập 6, Chương LXXI, tr. 542-543). Dịch sang tiếng Đức từ 1762-1771. Ở đây, Kant nghĩ đến Addison, Young, Pope, Shakespeare một bên và bên kia là Montesquieu, Terrason, Trublet và Voltaire (xem AXXV 399). (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

B205 mình mà cả về những cảm giác nữa⁽¹⁾. Cách diễn đạt này là ở trong **lời, cử chỉ** và **âm thanh** (ngữ ngôn hóa, động tác hóa và âm thanh hóa/Artikulation, Gestikulation, Modulation). Chỉ có sự nối kết cả ba cách diễn đạt này mới tạo ra sự thông báo hoàn chỉnh của người nói. Vì qua đó, tư tưởng, trực quan và cảm giác được chuyển trao cho người khác một cách đồng thời và được hợp nhất.

[321] Vậy, có **ba** loại mỹ thuật: nghệ thuật ngôn từ, nghệ thuật tạo hình và nghệ thuật phô diễn (Spiel) những cảm giác (như là những ấn tượng giác quan bên ngoài). Ta cũng có thể phân chia theo lối nhị phân (dichotomisch), khiến cho mỹ thuật được chia thành nghệ thuật diễn đạt những tư tưởng và nghệ thuật diễn đạt những trực quan; rồi, đến lượt nó, nghệ thuật sau lại chia hai theo hình thức hay theo chất liệu của nó (cảm giác). Chỉ có điều cách chia nhị phân này quá trừu tượng và không phù hợp với các quan niệm thông thường, [nên ta vẫn chọn cách chia làm ba]:

1. Các nghệ thuật ngôn từ gồm **tu từ (Beredsamkeit)*** và **nghệ thuật thi ca**. Tu từ là nghệ thuật tiến hành một công việc [ngghiêm chỉnh] của giác tính **như thể** đó là một “trò chơi” tự do của trí tưởng tượng; còn thi ca, ngược lại, thực hiện một “trò chơi” tự do của trí tưởng tượng **như thể** đó là một công việc [ngghiêm chỉnh] của giác tính.

Như vậy, **người nói hay diễn giả** [trong tu từ] thông báo và thực hiện một **công việc** như thể đơn thuần là một trò chơi với các Ý niệm để giúp vui cho người nghe. Còn **nhà thơ** chỉ đơn thuần thông báo một **trò chơi** với các Ý niệm nhưng lại tiết lộ cho giác tính như thể nhà thơ chỉ có ý định thực hiện công việc của giác tính. Sự nối kết và hài hòa giữa hai quan năng nhận thức, tức giữa cảm năng và giác tính, – tuy không

⁽¹⁾ Bạn đọc không nên xem phác thảo này về một sự phân loại khả hữu các ngành mỹ thuật như là một học thuyết có chủ kiến. Đây chỉ là một trong nhiều cách thử nghiệm mà ta có thể và cần làm. (Chú thích của tác giả).

* Chữ “**Beredsamkeit**” thường có nghĩa là “**hùng biện**”; ở đây Kant dùng theo nghĩa rộng, tạm dịch là “**tu từ**” (Anh: **rhetoric**). Nghệ thuật **hùng biện** sẽ được Kant dùng chữ “**Wohlfredenheit**” (B217) với nghĩa ít nhiều “**tiêu cực**”. (N.D).

thể thiếu nhau nhưng cũng không để cho có thể hợp nhất lại mà không có sự cưỡng bức và tổn hại hỗ tương –, phải có vẻ như thể không hề cố ý và hoàn toàn tự phát, nếu không, sẽ không phải là mỹ thuật. Vì thế, ở đây, nhất thiết phải tránh mọi cái gì khổ công và vất vả, vì mỹ thuật phải là nghệ thuật tự do theo hai nghĩa: vừa không phải là một lao động theo kiểu làm công ăn lương mà độ lớn của nó được tính toán, bắt buộc hay trả tiền theo một thước đo nhất định nào đó, vừa đồng thời là tự do theo nghĩa: tâm hồn, tuy bận bịu, nhưng không hề nhắm đến một mục đích nào khác cả (độc lập với việc tương thưởng), đồng thời cảm thấy sự thỏa mãn và hưng phấn.

Người diễn giả [trong tu từ] mang lại cái gì mình không hứa, đó là một trò vui của trí tưởng tượng, nhưng lại không giữ lời hứa như công việc đã thông báo, đó là hướng giác tính đến một mục đích. Ngược lại, nhà thơ hứa ít và chỉ thông báo một trò chơi đơn thuần với các Ý niệm, nhưng lại làm được điều đáng gọi là một công việc nghiêm chỉnh, đó là, bằng cách “du hý” nhẹ nhàng, cung cấp đường chất cho giác tính và mang lại sức sống cho các khái niệm của giác tính thông qua trí tưởng tượng. Nói gọn, về cơ bản, nhà diễn giả hứa nhiều làm ít; nhà thơ hứa ít làm nhiều.

- B207 2. Các môn nghệ thuật tạo nên hình thể hay nghệ thuật diễn đạt
[322] những Ý niệm ở trong trực quan của giác quan (chứ không thông qua những biểu tượng của trí tưởng tượng đơn thuần, được kích thích bằng ngôn từ) thì hoặc là nghệ thuật về **cái thật** của giác quan (Sinnenwahrheit) hoặc là về **cái ảo** của giác quan (Sinnenschein). Cái trước gọi là **nghệ thuật tạo hình (Plastik)**, cái sau là **hội họa**. Cả hai đều tạo nên những hình thể trong không gian để diễn đạt những Ý niệm: cái trước tạo nên hình thể cho hai giác quan, đó là thị giác và xúc giác (tuy xúc giác không nằm trong ý đồ về tính đẹp); còn cái sau chỉ cho thị giác. Với cả hai, Ý niệm thẩm mỹ (nguyên mẫu, nguyên tượng) có cơ sở trong trí tưởng tượng; nhưng hình thể tạo nên sự diễn đạt của chúng (phô mẫu, bản sao) thì được mang lại hoặc trong quảng tính của cơ thể (cách bản thân đối tượng hiện hữu) hoặc theo cách quảng tính này tự vẽ lên trong mắt ta (theo sự xuất hiện của nó trên một mặt phẳng). | Hay, bất kể nguyên mẫu là gì, mỗi

quan hệ với một mục đích hiện thực hoặc chỉ có sự tương tự với mục đích của sự phản tư được xem như là điều kiện của nó.

B208 Nghệ thuật tạo hình bao gồm nghệ thuật **điêu khắc** và **kiến trúc**. Nghệ thuật điêu khắc diễn tả những khái niệm về các sự vật một cách thể chất giống như chúng có thể hiện hữu ở trong Tự nhiên (hướng sự chú ý đến tính hợp mục đích thẩm mỹ); còn nghệ thuật kiến trúc diễn tả những khái niệm về các sự vật vốn chỉ có thể có được thông qua nghệ thuật; và cơ sở quy định cho hình thức của chúng không phải là Tự nhiên mà là một mục đích tùy chọn, nhưng bên cạnh mục đích ấy, cũng đồng thời phải diễn tả một cách hợp mục đích-thẩm mỹ. Trong kiến trúc, điểm chủ yếu là một sự sử dụng nào đó đối với đối tượng thẩm mỹ, nên trong chừng mực ấy, các Ý niệm thẩm mỹ bị hạn chế. Ngược lại, trong điêu khắc, ý đồ chính lại là sự diễn đạt đơn thuần các Ý niệm thẩm mỹ. Cho nên, những pho tượng người, thần linh, thú vật v.v... thuộc về điêu khắc, nhưng đèn đài, dinh thự cho nhu cầu công cộng, hay kê ca nhà ở, khai hoàn hôn, đài tưởng niệm v.v... lại thuộc về kiến trúc; và trong thực tế, mọi vật dụng trong nhà (công trình của thợ mộc và nhiều đồ vật khác) có thể được thêm vào cho danh sách này với lý do là: tính thích hợp của sản phẩm cho một nhu cầu sử dụng đặc thù nào đó là yếu tố cơ bản trong tác phẩm của kiến trúc. Ngược lại, một sản phẩm điêu khắc đơn thuần được làm ra chỉ để nhìn ngắm và làm hài lòng tự bản thân nó, và, như là một sự diễn đạt bằng thể chất, chỉ là sự mô phỏng đơn thuần đối với Tự nhiên, nhưng có lưu tâm đến các Ý niệm thẩm mỹ, đồng thời cái “thật” của giác quan cũng không được phép đi quá xa khiến không còn có vẻ là nghệ thuật và là sản phẩm của ý chí tùy chọn nữa.

[323] **Hội họa**, như là loại hình thứ hai của nghệ thuật tạo hình, trình bày cái “ảo” cảm tính trong sự kết hợp một cách nghệ thuật với các Ý niệm. | Tôi đề nghị chia làm hai: minh
B209 họa Tự nhiên và xếp đặt những sản phẩm của Tự nhiên một cách đẹp dễ. Cái trước là hội họa đích thực, còn cái sau là nghệ thuật vườn cảnh. Lý do của sự phân chia này là: cái trước chỉ mang lại vẻ ngoài của quang tính vật thể; còn cái sau tuy mang lại quang tính dựa theo “cái thật” của nó, nhưng chỉ mang lại

- về ngoài của tính hữu ích và việc sử dụng cho các mục đích khác hơn là chỉ phục vụ “trò chơi” của trí tưởng tượng trong việc nhìn ngắm những hình thức của nó⁽¹⁾. Nghệ thuật vườn cảnh không làm gì hơn là trang trí mặt đất với cùng một tính đa tạp mà Tự nhiên thể hiện cho việc nhìn ngắm tĩnh quan (cỏ, hoa, lùm bụi, cây cối, thậm chí, suối, đồi, thung lũng...), chỉ có điều sắp xếp một kiểu khác và tương ứng với một số Ý niệm [thẩm mỹ] nào đó. Nhưng, việc sắp xếp đẹp để những sự vật
- B210 mang tính vật thể cũng chỉ dành cho thị giác, giống như hội họa, chứ xúc giác không tạo ra được một sự hình dung trực quan nào về một hình thức như thế. Thuộc về hội họa theo nghĩa rộng, tôi cũng tính thêm vào đó cả việc tô điểm phòng ốc bằng giấy dán tường, các phụ tùng trang sức và mọi loại đồ gỗ đẹp để chỉ nhằm phục vụ cho thị giác, và cũng thế, cả nghệ thuật ăn mặc đúng điệu (nhấn, hộp v.v...). vì lẽ một tầng trệt đầy các loại hoa, một căn phòng với mọi kiểu hoa văn (kể cả vào đó đồ trang sức của phụ nữ), trong một dịp lễ hội sang trọng, tạo nên một kiểu dáng của những bức tranh – giống như những bức tranh được gọi là của hội họa đích thực (tất nhiên đều không có ý định chẳng hạn như giảng dạy về lịch sử hay về kiến thức Tự nhiên) – chỉ đơn thuần có đó để được nhìn ngắm, hầu làm vui cho trí tưởng tượng trong sự tương tác tự do với những Ý niệm thẩm mỹ và thúc đẩy tích cực năng lực
- [324] phán đoán, độc lập với bất kỳ mục đích nhất định nào. Bất kể kỹ thuật tạo tác nên tất cả mọi thứ trang sức này là khác nhau

⁽¹⁾ Bao nghệ thuật vườn cảnh có thể được xem là một loại hình của nghệ thuật hội họa, mặc dù nó trình bày những hình thức của nó một cách vật thể, là điều có vẻ khá lạ lùng. Nhưng vì nó lấy những hình thức thực sự từ Tự nhiên (cây cối, lùm bụi, cỏ, hoa từ núi rừng và đồng quê, ít ra là ban đầu) nên trong chừng mực đó, không giống như một nghệ thuật, chẳng hạn nghệ thuật tạo hình. Thêm nữa, sự sắp đặt của nó cũng không lấy một khái niệm nào về đối tượng và mục đích của đối tượng làm điều kiện (như kiến trúc chẳng hạn), mà chỉ do trò chơi đơn thuần của trí tưởng tượng trong hành vi nhìn ngắm tĩnh quan. | Chính ở đây, nó có mức độ trùng hợp với hội họa đơn thuần thẩm mỹ, không có một đề tài nhất định nào (mà chỉ nhờ ánh sáng và bóng tối tạo nên một sự sắp xếp vui mắt sự không khí, đất và nước). Nói chung, xin bạn đọc nên xem đây chỉ là một thử nghiệm về việc nối kết các ngành mỹ thuật dưới một nguyên tắc, đó là **nguyên tắc diễn đạt các Ý niệm thẩm mỹ** (dựa theo sự tương tự với một ngôn ngữ) mà thôi chứ không xem là một sự diễn dịch dứt khoát và chặt chẽ từ sự nối kết ấy. (Chú thích của tác giả).

đến đâu về mặt “cơ giới” và cần đến nhiều loại nghệ nhân hoàn toàn khác nhau, thì phán đoán sở thích về cái gì là đẹp ở trong nghệ thuật này được xác định theo cùng một kiểu: đó là, chỉ phán đoán về những hình thức (không xét đến bất kỳ mục đích nào cả) đúng như chúng đang tự thể hiện ra cho mắt ta, dù đơn độc hay trong sự xếp đặt phối hợp, dựa theo tác động của chúng trên trí tưởng tượng.

B211 Còn hỏi rằng làm sao có thể kể nghệ thuật tạo hình thuộc về việc tạo nên cử chỉ (Gebärdung) trong một ngôn ngữ (dựa theo sự tương tự), điều này được biện minh bằng cách cho rằng: tinh thần [sáng tạo] của nhà nghệ sĩ – thông qua những hình thể này về những điều nhà nghệ sĩ đã suy nghĩ và suy nghĩ **như thế nào** – mang lại một sự diễn đạt có tính vật thể và hầu như làm cho bản thân sự vật **nói lên** một cách có điệu bộ – đó là một trò chơi rất thông thường của sự tưởng tượng là gắn một tinh thần vào cho những sự vật vô tri vô giác, phù hợp với hình thức của chúng, để tinh thần ấy nói lên từ chúng.

3. Nghệ thuật về sự tương tác đẹp dễ của **những cảm giác** (những cảm giác được tạo ra do sự kích thích từ bên ngoài nhưng lại có thể được thông báo một cách phổ biến) chỉ có thể liên quan đến tỉ lệ của những độ căng khác nhau ở trong giác quan mà cảm giác thuộc về, tức, với “sắc độ” (Ton) của nó. | Và trong ý nghĩa rất rộng của từ này, nó có thể được chia thành thao tác nghệ thuật của những cảm giác thuộc thính giác và thuộc thị giác, do đó, chia thành âm nhạc và nghệ thuật màu sắc. Điều đáng chú ý là: hai giác quan này, ngoài việc tiếp nhận những ấn tượng cần thiết để tiếp thu những khái niệm của những đối tượng bên ngoài nhờ vào những ấn tượng này thì còn có khả năng tiếp nhận một cảm giác đặc biệt gắn liền với nó mà ta không thể xác định rõ là liệu cảm giác này dựa trên giác quan hay dựa trên sự phản tư; và tính nhạy cảm này có thể thịnh thoái lại thiếu đi, mặc dù giác quan – ở các phương diện khác và trong những gì liên quan đến việc sử dụng nó để nhận thức những đối tượng – lại không hề khiếm khuyết mà rất tinh tường. Nói khác đi, ta không thể khẳng định chắc chắn, liệu một màu sắc hay một âm thanh chỉ đơn thuần là một cảm

B212

giác dễ chịu hay phải chăng tự thân đã là một thao tác đẹp
đẽ của những cảm giác, và với tư cách ấy, là một sự hài
lòng nơi hình thức của chúng ở trong sự phán đoán thẩm
mỹ. Nếu ta xem xét vận tốc rung của ánh sáng, hay, trong
trường hợp thứ hai, của không khí mà có lẽ vượt xa ra khỏi
bất kỳ khả năng nào về phía ta để hình thành một đánh giá
trực tiếp trong tri giác về khoảng cách thời gian giữa chúng,
ta ắt sẽ dễ tin rằng chỉ duy có kết quả tác động của những
vận động rung lên trên các phần đàn hồi của cơ thể ta là có
thể hiện nhiên đối với giác quan, còn khoảng cách thời gian
giữa chúng là không được lưu ý lần xem xét ở trong sự
[325] đánh giá của ta; và do đó, tất cả những gì đi vào trong sự
kết hợp với màu sắc và âm thanh là sự dễ chịu chứ không
phải là tính đẹp của cấu trúc của chúng. Nhưng, một mặt,
trước hết ta xét tính chất toán học của cả hai tỉ lệ của những
rung động này trong âm nhạc và của sự phán đoán của ta về
nó, và, cũng hợp lý, hình thành một sự đánh giá về sự tương
phân màu sắc dựa vào sự tương tự của cái sau [của sự phán
đoán]. Thứ hai, ta hãy tham khảo những trường hợp, tuy
hiếm, của những người mắt nhìn rất tốt nhưng không phân
biệt được các màu sắc và những người tai nghe rất tốt
nhưng không phân biệt được các âm thanh, trong khi với
người có cả hai khả năng này, tri giác về một chất đã thay
đổi (chứ không đơn thuần về độ của cảm giác) trong trường
B213 hợp của các độ căng khác nhau trong bậc thang màu sắc và
âm thanh là rõ ràng, xác định, cũng như số lượng của chúng
cũng có thể được phân biệt minh bạch. Lưu ý đến tất cả
những điều ấy, ta buộc phải xem những cảm giác do cả hai
gây ra không phải như là những ấn tượng-cảm tính đơn
thuần mà như là kết quả của một sự phán đoán về **hình
thức** trong sự tương tác của một số lượng những cảm giác.
Tuy nhiên, sự dị biệt của ý kiến này với ý kiến kia nảy sinh
trong việc đánh giá về cơ sở của âm nhạc chỉ là do sự thay
đổi trong định nghĩa của nó, hoặc được lý giải như chúng ta
đã làm, tức như là sự tương tác đẹp đẽ của những cảm giác
(thông qua thính giác), hoặc như là một sự tương tác của
những cảm giác dễ chịu. Chỉ theo cách lý giải trước, âm
nhạc mới được hình dung hoàn toàn như một môn mỹ thuật,
trong khi theo cách lý giải sau, nó ắt được hình dung (ít ra

là một phần) như là một nghệ thuật dễ chịu mà thôi.

§52

VỀ SỰ PHỐI HỢP CỦA NHIỀU NGÀNH MỸ THUẬT TRONG MỘT VÀ CÙNG MỘT SẢN PHẨM

Nghệ thuật tu từ có thể kết hợp với một sự trình bày hay diễn đạt có tính hình ảnh [hội họa] về chủ thể cũng như đối tượng của nó ở trong một vở kịch. | Thơ có thể kết hợp với nhạc ở trong một bài hát; rồi bài hát đồng thời kết hợp với sự trình bày có tính hình ảnh (sân khấu) trong một vở opera; sự tương tác của những cảm giác trong âm nhạc kết hợp với sự tương tác của những hình thể ở trong nghệ thuật múa v.v... Cá sự trình bày về cái cao cả, trong chừng mực sự trình bày này thuộc về nghệ thuật, trong một vở bi kịch có văn, trong một bài thơ giáo huấn, một vở nhạc kịch tôn giáo có thể hợp nhất với tính đẹp; và, trong các sự phối hợp này, mỹ thuật càng có vẻ nghệ thuật* hơn, nhưng liệu nó có **đẹp** hơn hay không (vì quá nhiều loại hài lòng đa tạp khác nhau đan xen vào nhau) thì, trong một số trường hợp này, là có thể đáng ngờ. Trong mọi [326] ngành mỹ thuật thì cái cốt yếu là ở trong hình thức, có tính hợp mục đích cho sự quan sát và phán đoán, là nơi sự vui sướng đồng thời là văn hóa**, đưa tâm hồn đến với những Ý niệm, làm cho tâm hồn tiếp nhận được niềm vui sướng và thích thú ấy một cách tràn trề, chứ điều cốt yếu không phải là ở trong chất liệu của cảm giác (của sự hấp dẫn hay xúc động), vì trong trường hợp sau, mục đích chỉ là sự hưởng thụ đơn thuần. | Sự hưởng thụ ấy không lưu lại được gì ở trong Ý niệm, trái lại, còn làm cho đối tượng dần dần trở nên nhàm tẻ, làm cho tâm hồn trở nên mệt mỏi, thất thường và bất mãn với chính mình.

Nếu các ngành mỹ thuật không được đưa đến chỗ kết

* “**Nghệ thuật**” ở đây theo nghĩa: công phu dàn dựng thù thừa (ít nhiều giả tạo) của con người (N.D).

** “**Kultur**”: ở đây vừa có nghĩa là “văn hóa” nói chung, vừa có nghĩa đen là “đào tạo, vun bồi tâm hồn”. (N.D).

hợp – dù xa hay gần – với những Ý niệm luân lý, – là những cái duy nhất gắn liền với một sự hài lòng độc lập-tự chủ – thì điều vừa nói trên đây nhất định sẽ là số phận sau cùng của chúng. Trong trường hợp ấy, chúng chỉ còn phục vụ cho việc giải trí tản mạn mà càng đắm mình vào bao nhiêu, nhu cầu càng tăng lên bấy nhiêu; và tất cả chỉ nhằm vào việc xua đuổi nỗi phiền muộn của tâm hồn, khiến cho tâm hồn ngày càng thấy vô bổ và bất mãn với chính mình. Vì thế, căn cứ vào mục đích được nêu lên đầu tiên, chỉ có những vẻ đẹp của Tự nhiên nói chung là phù hợp nhất, nếu ta sớm có được thói quen quan sát, đánh giá và ngưỡng mộ chúng.

§53

SO SÁNH GIÁ TRỊ THẨM MỸ GIỮA CÁC NGÀNH MỸ THUẬT VỚI NHAU

- Trong số tất cả những ngành nghệ thuật, **thi ca** (nguồn gốc hầu như hoàn toàn nhờ vào tài năng thiên bẩm* và ít chịu sự điều khiển của luật tắc và của những mẫu mực điển hình nhất) **giữ vị trí hàng đầu**. Thi ca mở rộng tâm hồn bằng cách mang lại tự do cho trí tưởng tượng, và, bên trong khuôn khổ những giới hạn của một khái niệm được cho, giữa tính đa tạp vô tận của những hình thức khả hữu tương ứng với khái niệm ấy, thi ca cung ứng **những hình thức** – gắn liền với sự trình bày về khái niệm – với một sự phong phú về tư tưởng mà không một thuật ngữ nào tương ứng trọn vẹn được, và do đó, tự nâng mình lên đến những Ý niệm một cách thẩm mỹ. Thi ca tăng sức mạnh cho tâm hồn bằng cách làm cho tâm hồn cảm nhận được năng lực tự do, tự hành, độc lập với sự quy định của Tự nhiên nơi chính

* Âm chỉ quan niệm của Philipp Dormer Stanhope: *Briefe an seinen Sohn/Các lá thư gửi cho con trai*, 6 tập, bản tiếng Đức, Leibzig 1774-1777, tập I, tr. 101 và tiếp: “Tục ngữ nói, muốn thành thi sĩ phải do bẩm sinh, còn muốn thành nhà hùng biện, người ta có thể tự tập luyện”; tập I, tr. 197: “Một nguyên tắc đúng sự thật là: Thi sĩ là bẩm sinh chứ không thể trở thành”. (Xem Kant, AA XXV 1554). (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

mình; nhìn ngắm và thẩm định về Tự nhiên như là hiện tượng, dưới ánh sáng của những khía cạnh mà bản thân Tự nhiên không mang lại được cho ta ở trong kinh nghiệm, dù là trong giác quan hay giác tính, và, như thế, sử dụng Tự nhiên để phục vụ và hầu như để biến thành **niệm thức** [327] **(Schema)** [hay “lược đồ”] cho cái Siêu-cảm tính. **Thi ca** chơi đùa với cái “ảo” (Schein) do nó tùy tiện tạo ra nhưng không phải như phương tiện để lừa dối, bởi bản thân thi ca tuyên bố rõ ràng việc làm của mình chỉ là “trò chơi” đơn thuần, nhưng dầu vậy, giác tính vẫn có thể dùng “trò chơi” B216 ấy một cách hợp mục đích cho những công việc [nghiêm chỉnh] của giác tính.

- Trong khi đó, nghệ thuật tu từ, trong chừng mực được hiểu là một nghệ thuật để thuyết phục, nghĩa là, nhằm lừa mị thông qua cái vẻ ngoài đẹp đẽ (như là ars oratoria) chứ không đơn thuần là tài ăn nói (tức sự hùng biện và văn phong), thì lại là một trò biện chứng [lừa dối]*, chỉ vay mượn từ thi ca những gì cần thiết để tranh thủ sự đồng tình của người nghe nghiêng về phía người nói trước khi người nghe kịp cân nhắc về sự việc và, qua đó tước đoạt đi sự tự do của người nghe. | Chính vì thế, nghệ thuật này không nên được khuyến khích nơi tòa án lẫn nơi giảng tòa [tòa giảng trong giáo đường hay trường học, N.D]. Bởi lẽ, khi liên quan đến những luật lệ dân sự, đến quyền hạn của những pháp nhân riêng lẻ hay đến việc giảng dạy và định hình dài lâu cho tâm thức con người hướng đến nhận thức đúng đắn và sự xem xét có lương tâm về nghĩa vụ của mình, thì, do phẩm giá của công việc hệ trọng như thế, không nên cho phép phô bày bất kỳ một dấu vết nào của sự đùa giỡn quá lố và của sự tưởng tượng, càng không thể cho phép sự có mặt của nghệ thuật thuyết phục và thủ lợi. Đôi khi nghệ thuật này có thể được sử dụng nhằm những ý đồ chính đáng và đáng khen, thì dù vậy, nó vẫn đáng khinh.

* **“eine Dialektik”**: “một trò hay phép biện chứng [lừa dối]”. Kant luôn hiểu “biện chứng” theo nghĩa là “logic ảo tưởng” khi lý tính rơi vào mâu thuẫn, vòng luan. Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Biện chứng pháp siêu nghiệm”, B350 và tiếp. (N.D).

khi bằng cách ấy, làm cho những châm ngôn và tình cảm [luân lý] hồng ngay từ phía chủ quan, cho dù kết quả của hành vi là phù hợp với luật lệ một cách khách quan đi nữa, bởi không phải cứ làm những gì đúng là đủ mà còn phải làm điều đúng chỉ từ lý do duy nhất là vì nó đúng*.

B217 Thật ra, chỉ cần đơn thuần có khái niệm rõ ràng về những vấn đề liên quan đến con người như đã kể trên, trình bày chúng một cách sinh động kèm theo những ví dụ, không vi phạm những quy tắc về phát âm hay tính chững chạc của thuật ngữ về những Ý niệm của lý tính (tất cả cùng tạo nên tài ăn nói) tự chúng cũng đủ để gây ảnh hưởng lên tâm thức con người, hà tất phải dùng đến mọi thủ thuật của việc thuyết phục; vì những thủ thuật này vẫn có thể được dùng để bào chữa và che đậy cho những sai lầm và tội lỗi, nên không thể hoàn toàn xóa bỏ được sự nghi ngờ kín đáo về một âm mưu lừa bịp khéo léo nào đó. Trong thi ca, tất cả đều chân thành và trung thực. Thi ca tự tuyên bố rằng mình chỉ muốn thực hiện một “trò chơi” đơn thuần lý thú với trí tưởng tượng và, về mặt hình thức, nhất trí với những quy luật của giác tính, mà không hề đòi hỏi phải “qua mặt” và lừa bịp giác tính bằng sự diễn đạt đầy cảm tính⁽¹⁾.

* Kant luôn phân biệt giữa “tính hợp luật lệ (khách quan)” (*Legalität*) và “tính luân lý (chủ quan)” (*Moralität*). Xem Kant, *Phê phán Lý tính thực hành*. (N.D).

⁽¹⁾ Thú thật, một bài thơ hay bao giờ cũng mang lại cho tôi một sự thích thú thuần khiết, trong khi đó, đọc bài diễn văn hay nhất của một vị đại biểu [328] nhân dân trong nghị trường La mã ngày xưa hay ngày nay, hoặc của một diễn giả trên giảng tòa, lúc nào tôi cũng bị pha trộn với một cảm giác khó chịu, vì không khỏi bất bình trước một nghệ thuật xảo quyệt biết cách kích động con người như kích động một cái máy để họ đi đến một phán đoán về những sự việc quan trọng mà sau đó, khi bình tĩnh suy nghĩ lại, chúng mất hết mọi sức nặng. Nói giỏi và nói hay (gộp chung lại là Tu từ/Rhetorik) đều thuộc về mỹ thuật, nhưng nghệ thuật diễn thuyết (*ars oratoria*) thì lại là môn tuyệt nhiên không đáng quý trọng, vì nó chỉ biết khai thác những điểm yếu của con người cho mục đích của mình (cho dù những mục đích này được bảo là thành thực, hay có tốt thật đi nữa). Không những ở Athen [Hy Lạp cổ đại] mà cả ở La Mã, nó cũng chỉ được nâng lên cấp độ cao nhất là vào thời kỳ nhà nước đã lao nhanh vào sự suy đồi và tinh thần ái quốc đích thực đã bị phai tàn. Và, chỉ có ai có cái nhìn sáng tỏ về sự việc, làm chủ được ngôn

khi bằng cách ấy, làm cho những châm ngôn và tình cảm [luân lý] hồng ngay từ phía chủ quan, cho dù kết quả của hành vi là phù hợp với luật lệ một cách khách quan đi nữa, bởi không phải cứ làm những gì đúng là đủ mà còn phải làm điều đúng chỉ từ lý do duy nhất là vì nó đúng*.

B217 Thật ra, chỉ cần đơn thuần có khái niệm rõ ràng về những vấn đề liên quan đến con người như đã kể trên, trình bày chúng một cách sinh động kèm theo những ví dụ, không vi phạm những quy tắc về phát âm hay tính chính xác của thuật ngữ về những Ý niệm của lý tính (tất cả cùng tạo nên tài ăn nói) tự chúng cũng đủ để gây ảnh hưởng lên tâm thức con người, hà tất phải dùng đến mọi thủ thuật của việc thuyết phục; vì những thủ thuật này vẫn có thể được dùng để bào chữa và che đậy cho những sai lầm và tội lỗi, nên không thể hoàn toàn xóa bỏ được sự nghi ngờ kín đáo về một âm mưu lừa bịp khéo léo nào đó. Trong thi ca, tất cả đều chân thành và trung thực. Thi ca tự tuyên bố rằng mình chỉ muốn thực hiện một “trò chơi” đơn thuần lý thú với trí tưởng tượng và, về mặt hình thức, nhất trí với những quy luật của giác tính, mà không hề đòi hỏi phải “qua mặt” và lừa bịp giác tính bằng sự diễn đạt đầy cảm tính⁽¹⁾.

* Kant luôn phân biệt giữa “**tính hợp luật lệ (khách quan)**” (*Legalität*) và “**tính luân lý (chủ quan)**” (*Moralität*). Xem Kant, *Phê phán Lý tính thực hành*, (N.D).

⁽¹⁾ Thử thật, một bài thơ hay bao giờ cũng mang lại cho tôi một sự thích thú thuần khiết, trong khi đó, đọc bài diễn văn hay nhất của một vị đại biểu nhân dân trong nghị trường La mã ngày xưa hay ngày nay, hoặc của một diễn giả trên giảng tòa, lúc nào tôi cũng bị pha trộn với một cảm giác khó chịu, vì không khỏi bất bình trước một nghệ thuật xảo quyệt biết cách kích động con người như kích động một cái máy để họ đi đến một phán đoán về những sự việc quan trọng mà sau đó, khi bình tĩnh suy nghĩ lại, chúng mất hết mọi sức nặng. Nói giỏi và nói hay (gộp chung lại là Tu từ/Rhetorik) đều thuộc về mỹ thuật, nhưng nghệ thuật diễn thuyết (*ars oratoria*) thì lại là môn tuyệt nhiên không đáng quý trọng, vì nó chỉ biết khai thác những điểm yếu của con người cho mục đích của mình (cho dù những mục đích này được bảo là thành thực, hay có tốt thật đi nữa). Không những ở Athen [Hy Lạp cổ đại] mà cả ở La Mã, nó cũng chỉ được nâng lên cấp độ cao nhất là vào thời kỳ nhà nước đã lao nhanh vào sự suy đồi và tinh thần ái quốc đích thực đã bị phai tàn. Và, chỉ có ai có cái nhìn sáng tỏ về sự việc, làm chủ được ngôn

B218 - Sau thi ca**, nếu xét đến sự hấp dẫn và sự kích thích tâm
[328] thức, tức là cái gần gũi nhất với thi ca trong số những nghệ

ngữ trong sự phong phú và trong sáng của nó, và thật sự tha thiết với cái Thiện đích thực để có thể diễn đạt những ý tưởng của mình bằng trí tưởng tượng hùng hậu thì đó mới chính là “**vir bonus dicendi peritus**”, nhà diễn giả không cần có nghệ thuật giả tạo nhưng đầy sức mạnh như chính Cicero* đã mong muốn, nhưng bản thân ông không phải bao giờ cũng trung thành với hình ảnh lý tưởng này. (Chú thích của tác giả).

* Thật ra, cách gọi trên đây có xuất xứ từ **Cato** chứ không phải từ Cicero. Xem *M. Catonis Praeter librum de se rustica quae extant*, do Heinrich Jordan xuất bản, Leipzig 1860, tr. 80. (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

** Ở đây ta thấy Kant chỉ nhắc đến “**thi ca**” và xếp nó vào hàng đầu trong các ngành mỹ thuật mà không nhắc đến **văn xuôi (Prosa)**, mặc dù sinh thời, ông vẫn thích đọc tiểu thuyết, nhất là các truyện du ký. Lý do có vẻ là vì cho đến cuối thế kỷ XVIII, đầu thế kỷ XIX, văn xuôi, nhất là **tiểu thuyết (Roman)** tuy vẫn được xem là một bộ phận thuộc về “chủng loại thi ca” nói chung (Dichtungsgattung), nhưng “**không thuần túy**” hay “**không thuần khiết (unreine)**”. Sở dĩ như thế, vì theo lý luận văn học “**cổ điển**”, (“Cổ điển”/“Klassik”, theo nghĩa hẹp, là nền văn học dân tộc hướng về lý tưởng thẩm mỹ của Hy Lạp cổ đại. Cao điểm của văn học “cổ điển Đức” là các tác phẩm của Goethe và Schiller trong thời kỳ hai người hợp tác chặt chẽ với nhau ở Weimar từ 1794 đến 1805, tức đến khi Schiller qua đời), tiểu thuyết là văn xuôi hỗn tạp, có thể chứa đựng tất cả: thơ, những đoạn nghị luận triết học hay thần học, nhận xét về đủ loại đề tài, du ký, địa lý, phóng sự v.v...). Phải chờ đến Friedrich Schlegel (1796), người đầu tiên du nhập từ “**lãng mạn (romantisch)**” bắt nguồn từ chữ “Roman”/tiểu thuyết) vào văn học để phân biệt với “cổ điển”, mới xem chính đặc điểm “hỗn tạp” trên đây của tiểu thuyết là hình thức lý tưởng của văn học lãng mạn, vì nó có thể tập hợp trong mình mọi loại hình “thi ca” và đáp ứng yêu cầu của một nền “thi ca phổ quát” (Universalpoesie): “Thi ca lãng mạn là một nền thi ca phổ quát tiến bộ. Sự mạng của nó không chỉ đơn thuần hợp nhất lại mọi loại hình thi ca bị phân cắt trước nay mà còn tạo nên sự tiếp cận giữa thi ca với triết học và tu từ. Nó muốn và phải tùy lúc trộn lẫn hay hòa quyện giữa thơ và văn xuôi, tài năng thiên bẩm và sự phê bình, thi ca nghệ thuật và thi ca tự nhiên, làm cho thi ca trở nên sống động và có tính xã hội cũng như làm cho đời sống và xã hội trở nên thơ mộng”... và “Tiểu thuyết là hình thức sơ thủy nhất, riêng biệt nhất, hoàn hảo nhất của “thi ca” lãng mạn, khác biệt cơ bản với thi ca cổ điển – vốn tách rời quá triệt để những loại hình – chính là ở chỗ hòa trộn này của mọi hình thức” (tạp chí Athenäum, đoạn 116, dẫn theo Erika và Ernst von Borries, *Deutsche Literaturgeschichte/Lịch sử văn học Đức*, tập 3, München, 2001, tr. 27-28). Novalis (tên thật là Friedrich von Hardenberg), cộng tác viên thân cận và ưu tú nhất của hai anh em nhà Schlegel, còn đặt thêm nhiệm vụ cho nền thi ca phổ quát là soi sáng “tiềm thức” (Unterbewußtsein), “trình bày về tâm thức, về thế giới nội tâm trong tính toàn bộ của nó”, đối lập lại với các ý niệm quá trong sáng, minh bạch của văn học cổ điển: “khi tôi mang lại một ý nghĩa cao xa cho cái tầm thường, một nét bí ẩn cho cái thường ngày, phẩm giá chưa được biết tới cho cái quen thuộc, một vẻ vô tận

thuật nói và vì thế, cũng có thể hợp nhất một cách rất tự nhiên với thi ca, tôi kể đến **nghệ thuật âm thanh (Tonkunst)**.

- Vì mặc dù nghệ thuật âm thanh phát ngôn bằng toàn những cảm giác chứ không có khái niệm, do đó, khác với thi ca, không lưu lại gì nhiều để phán tư, song nó lại có khả năng vận động tâm thức một cách đa dạng hơn, và, tuy nhất thời, chóng qua nhưng có tác động sâu đậm hơn. | Tuy nhiên, nghệ thuật âm thanh đúng là việc hưởng thụ (Genuß) hơn là đào luyện văn hóa (Kultur) (vì thao tác tư tưởng – được kích thích như một tác dụng phụ, nhân tác động của nó –, chỉ đơn thuần là kết quả của một sự liên tưởng hầu như máy móc) và, đánh giá từ phía lý tính, có ít giá trị hơn bất kỳ loại mỹ thuật nào khác. Cho nên, giống như mọi sự hưởng thụ, nó đòi hỏi sự thay đổi liên tục và không thể cứ lặp đi lặp lại nhiều lần mà không gây nhàm chán. Sự hấp dẫn của nó, – có thể được thông báo một cách phổ biến – hình như dựa trên các sự kiện sau đây. | Bất kỳ sự diễn đạt nào trong ngôn ngữ cũng có một âm thanh đi kèm, tương thích với giác quan của nó. | Âm thanh này biểu thị ít hay nhiều một phương cách trong đó người nói bị kích động, và, đến lượt nó, tạo nên sự kích động nơi người nghe, rồi, nơi người nghe, sự kích động ấy kích thích ý tưởng đã được diễn đạt trong ngôn ngữ với một âm thanh như thế. | Thêm vào đó, giống như sự âm thanh hóa (Modulation) hầu như là một ngôn ngữ phổ biến của những cảm giác làm cho mọi người đều hiểu được, thì nghệ thuật âm thanh cũng có được đầy đủ sức mạnh của ngôn ngữ này hoàn toàn từ nơi chính mình, tức là, như một ngôn ngữ của những sự kích động, và bằng cách này, dựa theo quy luật của sự liên tưởng, thông báo một cách phổ biến các Ý niệm thẩm mỹ vốn gắn liền một cách tự nhiên. | Nhưng, trong chừng mực các Ý niệm thẩm mỹ [329] này không phải là các khái niệm hay là các tư tưởng nhất định, hình thức của sự xếp đặt những cảm giác này (hòa âm và giai điệu) – thay thế hình thức của ngôn ngữ –, chỉ phục vụ cho

việc diễn đạt Ý niệm thẩm mỹ về một toàn bộ phong phú của tư tưởng vốn không thể diễn đạt được ấy, phù hợp với một đề tài nào đó vốn tạo nên sự kích động chủ đạo trong tác phẩm. | Mục đích này được hiện thực hóa nhờ vào một tỉ lệ trong sự hài hòa của những cảm giác (một sự hài hòa, ăn ý có thể được mang lại một cách toán học dựa theo một số quy tắc nào đó, vì, trong trường hợp của những âm thanh, sự hài hòa này dựa trên mối quan hệ số lượng của những sự rung động của không khí trong cùng một thời gian, trong chừng mực có một sự kết hợp của những âm thanh một cách đồng thời hay tiếp diễn nhau). |

- B220 Mặc dù hình thức toán học này không được hình dung bằng những khái niệm nhất định, nhưng sự hài lòng chỉ đi liền với hình thức mà thôi; sự hài lòng này nổi kết sự phản tư đơn thuần về một số lượng lớn như thế của những cảm giác đồng thời hay tiếp theo nhau với sự tương tác này của chúng như là điều kiện có giá trị phổ biến cho mọi người về vẻ đẹp của sự tương tác này; và, chỉ trong quan hệ với hình thức toán học này, sở thích mới có thể có quyền **dự đoán** được phán đoán của mọi người khác*.

Nhưng, chắc chắn toán học không có phần tham dự nào, dù nhỏ nhất, vào sự hấp dẫn và sự kích thích tâm thức do âm nhạc tạo ra. | Đúng hơn, [hình thức] toán học chỉ là điều kiện không thể thiếu (*conditio sine qua non*) của tỉ lệ nói trên về sự kết hợp cũng như thay đổi của những cảm giác cho phép nắm bắt tất cả chúng lại trong một toàn bộ và ngăn không cho chúng phá hủy lẫn nhau, và, nói đúng hơn, hướng tất cả chúng một cách hòa hợp vào việc tạo ra một sự vận động liên tục và làm sinh động tâm thức bằng những sự kích động hợp nhất với tâm thức, và như thế, vào việc tạo ra một sự hưởng thụ dễ chịu.

Ngược lại, nếu ta thẩm định giá trị của các ngành mỹ

* Nhắc lại thuyết của Leonhard Euler về âm thanh: “Có một ranh giới nhất định nào đó cho tai của chúng ta mà vượt qua sẽ không còn phân biệt được âm thanh nữa”. (Không thể thấp hơn 20 lần rung trong một giây và cao hơn 4000 lần rung trong một giây...). Xem *Các lá thư gửi cho một công chúa Đức về một số đối tượng trong vật lý học và triết học*, 1769-1773, phần 1, tr. 9. (Dẫn theo bản *Meiner*). (N.D).

thuật dựa theo mức độ **văn hóa** (Kultur: đào luyện) mà chúng tạo ra cho tâm thức và lấy thước đo là sự mở rộng những quan năng mà sự tập hợp chúng lại ở trong năng lực phán đoán là cần thiết cho việc nhận thức, thì âm nhạc, vì lẽ nó chỉ thao tác đơn thuần với những cảm giác, sẽ có vị trí thấp nhất trong số những ngành mỹ thuật, cũng như, nó có lẽ sẽ giữ vị trí cao nhất trong số những ngành được đánh giá đồng thời về tính dễ chịu.

- B221 - Trong khi đó, các ngành nghệ thuật **tạo hình** lại vượt xa âm nhạc ở phương diện này. | Đó là vì: khi nghệ thuật tạo hình đặt trí tưởng tượng vào trong một thao tác tự do nhưng đồng thời phù hợp với giác tính, chúng đồng thời thực hiện một công việc khác đó là tạo ra một sản phẩm phục vụ cho các khái niệm của giác tính như một cỗ xe lâu bền và mời gọi sự hợp nhất của các khái niệm của giác tính với cảm năng; và, như thế, hầu như tăng cường **tính lịch thiệp** (**Urbanität**) của những năng lực nhận thức cao cấp. Hai loại nghệ thuật [âm thanh và tạo hình] đi con đường hoàn toàn khác nhau: âm nhạc đi từ những cảm giác đến những Ý niệm bất định; còn tạo hình lại đi từ những Ý niệm bất định đến những cảm giác. Nghệ thuật tạo hình mang lại ấn tượng lâu bền, còn âm nhạc chỉ mang lại ấn tượng nhất thời. Trí tưởng tượng có thể gọi lại những cảm giác về cái trước và thấy hứng thú, dễ chịu, trong khi những cảm giác về cái sau hoặc hoàn toàn biến mất, hoặc nếu được vô tình gọi lại nhiều lần bởi trí tưởng tượng, thì làm ta thấy bị quấy rầy hơn là dễ chịu. Ngoài ra, âm nhạc dính liền với một sự thiếu sót nào đó về tính lịch thiệp. | Âm nhạc, nhất là do đặc tính cấu tạo của những nhạc cụ của nó, lan tỏa ảnh hưởng của nó quá mức yêu cầu (đối với hàng xóm láng giềng!), hầu như buộc mọi người phải nghe, xâm phạm đến tự do của những người ở bên ngoài nhóm thưởng thức âm nhạc. | Điều phiền hà này không xảy ra với các môn nghệ thuật chỉ dành cho thị giác, vì ai không muốn nhìn, chỉ cần quay mặt đi chỗ khác! Tình hình ấy cũng giống như đối với việc thưởng thức một mùi hương lan tỏa quá rộng. Ai đó rút khăn tay tắm nước hoa ra khỏi túi là làm phiền mọi người chung quanh và buộc họ, nếu muốn thờ, cũng phải cùng người, vì
- [330]
- B222

thế kiểu khăn tay này đã không còn là thời trang nữa!⁽¹⁾.

Trong số các ngành nghệ thuật tạo hình, tôi dành vị trí ưu thế cho **hội họa**, một phần vì nó – như là nghệ thuật đồ họa – là nền móng cho mọi ngành tạo hình khác**, phần khác, vì lẽ nó có thể thâm nhập sâu hơn vào lĩnh vực của các Ý niệm, và, tương ứng với các Ý niệm này, có thể mở rộng nhiều hơn lĩnh vực của trực quan so với là các ngành tạo hình còn lại.

§54

NHẬN XÉT THÊM

Như ta đã nhiều lần chứng minh, có một sự dị biệt căn bản giữa cái **đơn thuần** làm **hài lòng ta** khi thẩm định thẩm mỹ và cái làm ta **thích khoái (vergnügt)**, tức làm hài lòng ta ở trong cảm giác. Khác với sự hài lòng đơn thuần, ta không thể đòi hỏi mọi người cùng chia sẻ sự thích khoái được. Sự thích khoái (bất kể các nguyên nhân của nó có khi cũng nằm trong [331] những Ý niệm) hình như bao giờ cũng ở trong một cảm xúc hỗ trợ cho toàn bộ sự sống của con người, do đó, cũng hỗ trợ cho B223 sự khỏe khoắn của thân thể, tức cho sức khỏe. | Trong chừng mực đó, có lẽ Epikur không phải không có lý khi ông bảo mọi sự thích khoái kỳ cùng là cảm giác của **cơ thể**, và chỉ có một chỗ tự ngộ nhận, khi ông tính sự hài lòng trí tuệ và cả sự hài lòng thực hành [luân lý] vào cho sự thích khoái ấy. Nếu ta lưu ý đến sự phân biệt trên đây, ắt ta có thể giải thích được tại sao

⁽¹⁾ Những ai khuyến khích việc hát những bài thánh ca kèm theo những buổi cầu kinh ở trong nhà đã không nghĩ rằng họ đã làm phiền rất nhiều đến những người chung quanh bởi một sự cầu nguyện ồn ào như thế (thậm chí qua đó thường mang tính chất câu nệ, đạo đức giả (pharisäische)), khi buộc hàng xóm hoặc phải hát theo hoặc không suy nghĩ gì được nữa cả!*. (Chú thích của tác giả).

* Ở đây, Kant bực vì tiếng cầu kinh và hát thánh ca inh ỏi chung quanh nhà ông, nhất là của những tù nhân bị giam giữ trong một lâu đài gần đó, trong khi tính ông thích sự yên tĩnh để dễ tập trung tư tưởng. Càng thêm một lý do khiến đánh giá của Kant về âm nhạc tỏ ra quá khe khắc! (Xem thư gửi Th. G. von Hippel, 9.7.1784 trong AAXI 391). (N.D).

** Kant nghĩ đến Apelles (xem Kant, AA XXIV 51, 183 và XXV 1000-1001) và Anton Raphael Menges (xem AA XXV 1543). (N.D).

một sự thích khoái mà ta cảm nhận bằng cảm giác có thể làm bản thân ta không hài lòng (chẳng hạn sự vui mừng của một người con túng thiếu khi được hưởng phần thừa kế từ người cha rất thương mình nhưng có tính bủn xỉn); hoặc một nỗi đau lớn phải chịu đựng nhưng vẫn có thể làm ta hài lòng [về mặt luân lý] (chẳng hạn nỗi đau buồn của một góa phụ về cái chết của người chồng đầy công hiến và xứng đáng); hoặc một sự thích khoái vẫn có thể làm ta hài lòng (như sự thích khoái khi làm khoa học), trong khi một sự đau khổ (vd: ghen ghét, thù hận...) có thể càng làm cho ta không hài lòng. Vậy, ở đây, sự hài lòng hay không hài lòng là dựa trên lý tính và đồng nhất với sự thừa nhận hay không thừa nhận [về đạo lý], trong khi sự thích khoái hay đau khổ chỉ có thể dựa trên cảm xúc hay triển vọng về một sự khỏe hay mệt của thể xác mà thôi (bất kể từ nguyên do gì).

Mọi trò chơi tự do thay đổi liên tục những cảm giác (những cảm giác không đến từ một ý đồ có sẵn) là nguồn gốc của sự thích khoái, vì nó hỗ trợ cho cảm xúc về sức khỏe, bất kể khi phán đoán bằng lý tính, ta có hài lòng với đối tượng hay với bản thân sự thích khoái này hay không. | Sự thích khoái này có thể gia tăng lên thành sự kích động, mặc dù ta không có sự quan tâm đến bản thân đối tượng, hay, ít ra, không có sự quan tâm tỉ lệ thuận với mức độ của sự kích động. Ta có thể chia trò chơi này ra thành ba loại: **trò chơi may rủi [cờ bạc] (Glückspiel)**; **trò chơi âm thanh [đàn hát để tìm sự hòa điệu] (Tonspiel)*** và **trò “tiểu lâm” cọt dừa bằng tư tưởng (Gedankenspiel)**. Trò thứ nhất cần có một sự quan tâm, dù đó là sự quan tâm đến tính tự phụ hay vì tư lợi, nhưng sự quan tâm này không lớn cho bằng sự quan tâm **đến cách thức** làm thế nào mang lại cho ta hai điều trên. | Tất cả những gì trò thứ hai cần đến là sự thay đổi của những cảm giác; mỗi cảm giác đều có quan hệ đến sự kích động, dù không đạt đến độ cao của sự kích động, nhưng vẫn kích thích được các Ý niệm thẩm mỹ. | Còn trò thứ ba chỉ đơn thuần bắt nguồn từ sự thay đổi của

B224

* Kant thường dùng chữ “trò chơi âm thanh” (Tonspiel) và “âm nhạc” (Musik) lẫn lộn nhau, mặc dù ông vẫn có ý phân biệt “âm nhạc” như là một ngành **mỹ thuật** với “trò chơi âm thanh” như một ngành nghệ thuật **giải trí** và “**để chơi**”. (N.D).

những biểu tượng ở trong năng lực phán đoán, qua đó tuy không tạo ra được tư tưởng nào mang theo mình một sự quan tâm, nhưng làm cho tâm thức trở nên sinh động.

[332] Các trò chơi ấy mang lại sự thích khoái như thế nào – mặc dù không cần dựa trên một ý đồ được quan tâm đặc biệt nào cả – là điều ta nhận thấy rõ trong những buổi tiệc tùng liên hoan của chúng ta vào ban đêm, vì không có các trò chơi này thì đêm sẽ không vui. Nhưng, qua đó, các loại kích động như hy vọng, lo lắng, vui mừng, giận dữ, hụt hẫng đều cùng có mặt, và thay đổi vai trò của chúng liên tục trong từng giây phút một cách rất sinh động khiến cho một sự chuyển động bên trong của toàn bộ sức sống trong cơ thể hình như được hỗ trợ mạnh mẽ mà bằng chứng là sự vui tươi được tạo ra trong lòng mọi người, dù qua đó không thu hoạch hay không học hỏi được gì đáng kể cả. Vì trò chơi may rủi [cờ bạc] không phải là một trò chơi đẹp, nên ta không bàn ở đây. Ngược lại, âm nhạc và chất liệu để gây cười lại là hai loại trò chơi với các Ý niệm thâm mỹ hay cả với các biểu tượng của giác tính, nhưng qua đó, rút cục không có gì [cần] được suy nghĩ cả. Chỉ bằng sự thay đổi đơn thuần, chúng có thể mang lại sự thích khoái một cách sinh động. | Điều này cho thấy rõ sự sinh động trong cả hai trò chơi là đơn thuần có tính **thể xác** dù nó được kích thích bởi các ý tưởng của tâm thức, và cho thấy cảm giác về **sức khỏe** – thông qua sự vận động của nội tạng tương ứng với mỗi trò chơi – là tất cả những gì tạo ra toàn bộ sự thích khoái được ca ngợi là tinh tế, ý nhị của nhóm người tham dự. Không phải sự thâm định về tính hài hòa của âm thanh hay về tính sắc sảo của những chuyện tiêu lâm – vốn chỉ là phương tiện chuyển tải cần thiết cùng với vẻ đẹp của chúng – mà chính là sức sống được hỗ trợ ở trong cơ thể, tức sự kích động đã làm rung chuyển nội tạng và cơ hoành, nói ngắn, chính cảm giác về sức khỏe (không có cơ hội này thì không cảm nhận được) mới là cái tạo nên sự thích khoái. | Ta trải nghiệm được sự thích khoái là khi ta có thể **đến được với cơ thể thông qua tâm hồn và có**

thể dùng tâm hồn làm người thầy thuốc điều trị cho cơ thể*.

Trong âm nhạc, trò chơi này đi từ cảm giác của cơ thể đến những Ý niệm thẩm mỹ (là những đối tượng của các sự kích động), rồi từ những Ý niệm này quay trở về lại với cơ thể, nhưng với sức mạnh đã được hợp nhất. Còn trong chuyện tiểu lâm, khôi hài (cũng giống như trò chơi âm thanh, trò chơi này chỉ đáng được kể vào loại nghệ thuật dễ chịu hơn là mỹ thuật), trò chơi bắt đầu từ các tư tưởng mà nhìn chung, trong chừng mực muốn diễn đạt chúng một cách cảm tính, thì cũng có sự tham gia của **cơ thể**. | Trong sự diễn đạt này, giác tính, khi không tìm được điều đã chờ đợi, sẽ thả lỏng (Nachlassung) một cách đột ngột, và ta sẽ cảm nhận tác dụng của sự thả lỏng này trong cơ thể qua sự rung động của các cơ quan; sự rung động này hỗ trợ việc tạo ra sự cân bằng của các cơ quan ấy và có ảnh hưởng tốt đến sức khỏe.

- Trong tất cả những gì có chức năng kích thích nên một tràng cười rộn rã, “nôn ruột”, thì bao giờ cũng phải có một cái gì đó vô lý hay nghịch thường (mà giác tính tất nhiên không thể tìm thấy sự hài lòng). Cười là một sự kích động do sự chuyển biến đột ngột từ một sự chờ đợi căng thẳng sang chỗ hụt hẫng, tan biến. Chính sự chuyển biến này – tất nhiên không vui đối với giác tính – nhưng, một cách gián tiếp, là nguồn gốc của sự vui vẻ hết sức sống động trong giây phút ấy. Nguyên nhân của nó, do đó, phải nằm trong ảnh hưởng của biểu tượng lên cơ thể và trong hiệu quả qua lại của điều này lên trên tâm thức. | Và nguyên nhân này không thể dựa trên biểu tượng với tư cách là đối tượng của sự thích khoái một cách khách quan (vì làm sao có thể thích khoái một sự thất vọng?) mà phải dựa duy nhất trên sự kiện rằng sự chuyển biến đột ngột này là một trò chơi đơn thuần của biểu tượng, và với tính chất ấy, tạo ra một sự cân bằng cho các năng lực sống ở trong **cơ thể**.
- [333]
- B226

* Âm chỉ chủ trương của Richard de Hautesierek: *Recueil d'observations de médecine des hospitaux militaires, Fait et rédigé par M. Richard de Hautesierek* (1772). (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

Chẳng hạn có ai đó kể cho ta nghe câu chuyện sau đây: một người thổ dân ở Châu Mỹ dự tiệc với một người Anh ở Surat* nhìn thấy người Anh mở một chai bia và bia chuyển thành bọt khi được rót ra. | Sự trầm trồ liên tục chứng tỏ người thổ dân rất kinh ngạc. Khi người Anh hỏi: “Điều gì khiến ông kinh ngạc dữ vậy?”, thì người khách trả lời: “Tôi không kinh ngạc chuyện ông rót nó ra, mà kinh ngạc là không biết trước đó làm sao ông có thể đổ nó vào được?”. Ta cười thích thú trước câu chuyện này không phải vì ta thấy mình khôn hơn ông bạn mù tịt về kỹ thuật làm bia kia hay vì giác tính của ta thấy có điều gì đáng để hài lòng mà chỉ vì sự chờ đợi căng thẳng của ta đột ngột tan biến thành hư không. Hoặc khi nghe câu chuyện một kẻ được thừa kế gia tài của một người bà con rất giàu, muốn tổ chức lễ tang cho ân nhân thật long trọng bằng cách thuê nhiều người khóc mướn, đã than thở rằng không được như ý, khi nói: “Tôi càng trả nhiều tiền cho đám khóc mướn để họ buồn rầu thì họ càng tỏ ra vui vẻ!”, ta cười lẫn ra và lý do là ở chỗ một sự chờ đợi đột ngột chuyển thành hư không. Ta cần lưu ý rằng sự chuyển biến này không phải là chuyển biến sang cái đối lập khẳng định của một đối tượng được chờ đợi – vì điều này bao giờ cũng phải là “một cái gì đấy” và thường có thể làm ta không vui – mà phải chuyển biến thành hư không. Vì khi nghe kể một câu chuyện gọi nên sự chờ đợi quá lớn để rồi ở kết luận, ta nhận ra ngay sự không đúng sự thật của nó, hẳn ta sẽ không hài lòng; chẳng hạn như chuyện kể về những người, do quá ưu tư, sau một đêm, đầu đã bạc trắng cả. Trái lại, để đáp lại câu chuyện bịa đặt ấy, một chàng biết đùa sẽ kể cho ta nghe một cách rất rườm rà, phức tạp câu chuyện về nỗi ưu tư của một tay lái buôn, nào là từ Ấn Độ trở về Âu Châu, chờ theo toàn bộ gia sản bằng hàng hóa, rồi trong một cơn bão tố nặng nề buộc phải vứt hết của cải ra khỏi tàu, và, do quá lo buồn, nên ngay đêm đó.... bộ tóc già của anh ta đã bạc trắng cả; bấy giờ ta cười thích thú vì chính ta chụp lượm một đối tượng thật ra chẳng dính líu gì đến ta cả, hay đúng hơn, chụp lượm một ý tưởng đã mất công theo dõi giống

* *Sphinx und Oedipus. Con Nhân sư và Oedipe*, tác giả khuyết danh, tr. 108-109. (Xem Kant, AAXV 745 và XXV 144). (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

[334] như chụp huyệt một quả bóng được chuyển tới chuyển lui mà ta tưởng có thể bắt được và giữ chặt trong tay. Ở đây, sự thích khoái của ta không phải được kích thích bởi người kể (là một tay nói dóc hay một tay ngu xuẩn), mà vì bản thân câu chuyện được kể với vẻ trịnh trọng tự nó đã đủ làm cho mọi người lăn ra cười, còn các yếu tố khác đều không đáng lưu ý. Cần ghi nhận rằng trong mọi trường hợp như thế, câu chuyện khôi hài phải chứa đựng trong nó một điều gì đó có thể đánh lừa ta trong chốc lát. | Vì thế, khi về bên ngoài chuyển thành hư không, tâm thức nhìn trở lại để cố thứ một lần nữa, và chính sự căng thẳng và thả lỏng tiếp nối nhau nhanh chóng đặt tâm thức vào sự dao động. | Sự dao động này phải tạo ra một sự chuyển động của tâm thức và một sự chuyển động nội tại tương ứng của cơ thể. Việc này nếu tiếp tục ngoài ý muốn sẽ tạo ra sự mệt mỏi, nhưng khi làm như thế, nó cũng tạo ra sự hưng phấn (những hiệu quả của một sự cử động có lợi cho sức khỏe).

B228 Vì, nếu ta giả định rằng, mọi tư tưởng của ta đều đồng thời gắn liền một cách hài hòa với một sự vận động trong các cơ quan của cơ thể, thì ta có thể hiểu tại sao việc đặt tâm thức một cách đột ngột vào việc nhìn đối tượng của mình khi từ chỗ đứng này, khi thì từ chỗ đứng khác có thể tương ứng với sự căng thẳng và thả lỏng của các bộ phận đàn hồi trong nội tạng của ta, và nội tạng thông báo cho cơ hoành (giống như cảm giác của những người bị nhột): trong quá trình đó, phổi đẩy không khí ra với sự dồn dập tạo nên một vận động có lợi cho sức khỏe. | Chỉ có điều này, chứ không phải những gì diễn ra trong tâm thức, mới là nguyên nhân thực sự của việc thích khoái đối với một ý tưởng mà về cơ bản không hình dung nên điều gì cả.

Voltaire* báo rằng trời đã ban tặng cho ta hai điều để bù trừ lại nhiều nỗi vất vả ở đời, đó là: **niềm hy vọng** và **giấc ngủ**. Lẽ ra ông nên thêm vào đó: **tiếng cười**, nếu giả thiết rằng phương tiện để kích thích những người có đầu óc [như ông]

* Xem F. M. Arouet de Voltaire: *Der Heldengesang auf Heinrich den Vierdten, König von Frankreich/Bản hùng ca cho Henri đệ tứ, vua nước Pháp*, bản tiếng Đức, Dresden, 1751, tr. 107-108. (Dẫn theo bản Meiner). (N.D).

lúc nào cũng dễ dàng có sẵn, và nếu chuyện tiểu lâm hay tính độc đáo của óc trào phúng – cần thiết cho việc kích thích ấy – cũng không quá hiếm giống như tài năng vốn đã có quá nhiều đang **làm vô đầu ta** như nơi các nhà tư biện thần bí, **làm sái cổ ta** như nơi các bậc thiên tài, và **làm vô tim ta** như nơi các nhà viết tiểu thuyết diễm tình (và có lẽ cả nơi các nhà luân lý cùng loại)!

Vậy, theo tôi, ta có thể tán đồng với Epikur rằng, mọi sự thích khoái [chứ không phải sự hài lòng, N.D], cho dù được tạo cơ hội bằng các khái niệm để khơi dậy các Ý niệm thẩm mỹ, đều có **tính sinh vật (animalische)**, nghĩa là, đều là cảm giác **cơ thể**. | Nhưng qua đó, nó **không** hề làm tổn hại gì đến tình cảm mang tính **tinh thần** trong việc tôn trọng những Ý niệm luân lý. | Tình cảm này không phải là một sự thích khoái mà là một sự **tự trọng** (về tính người ở trong ta), nâng ta lên khỏi nhu cầu về sự thích khoái. Nó cũng không gây tổn hại gì đến tình cảm không cao thượng bằng – so với tình cảm tôn trọng luân lý –, đó là sở thích [thẩm mỹ].

B229 Một sản phẩm hỗn hợp từ hai điều trên đây chính là **tính hồn nhiên (Naivität)**. | “Hồn nhiên” là sự bùng vỡ của tính chân thành tự nhiên vốn thuộc về tính người, một cách nguyên thủy, chống lại “nghệ thuật” giả vờ, nguy trạng vốn đã trở thành bản tính tự nhiên thứ hai của con người. Ta cười về sự chất phác chưa biết cách tự nguy trạng, giả vờ, đồng thời lại hân hoan trước sự chất phác của Tự nhiên vốn sở toẹt “nghệ thuật” này. Ta chờ đợi nơi tập tục thường ngày một cách ăn nói khéo léo và cẩn trọng đặt nặng trên vẻ bên ngoài đẹp đẽ, và thấy: chính Tự nhiên đứng trước mặt ta trong sự hồn nhiên; một Tự nhiên mà ta chưa hề chuẩn bị để gặp gỡ, và khi ta nhìn thấy, cũng không hề có ý định “bóc trần” nó ra. Vậy là, ở đây, cái vẻ bề ngoài đẹp đẽ nhưng giả mạo – vốn thường được ta xem trọng trong phán đoán của mình – bỗng nhiên chuyển thành hư không; nghĩa là, hầu như chính kẻ lém lỉnh ở bên trong bản thân ta mới bị “bóc trần”, điều này tạo nên sự vận động của tâm thức theo hai hướng đối nghịch, tiếp theo nhau, và sự vận động ấy đồng thời rung chuyển cơ thể của ta một cách lành mạnh. Điều tốt đẹp hơn vô hạn so với mọi lễ thói, tập tục được chấp nhận chính là **tính chân thực (Lauterkeit)**

của lẽ lối tư duy (chỉ ít là tổ chất hướng đến nó) – một đức tính chưa hoàn toàn bị tàn lụi trong bản tính tự nhiên của con người – sẽ thêm thêm sự nghiêm chỉnh và sự ngưỡng mộ vào trong “trò chơi” này của năng lực phán đoán. Nhưng vì lẽ đây chỉ là một hiện tượng đột xuất có mặt trong một trong khoảnh khắc ngắn ngủi, rồi sớm bị tấm màn của nghệ thuật giả vờ, nguy trang che phủ trở lại, nên đồng thời có chen lẫn vào đây một sự ân hận, nuối tiếc – giống như một sự rung động của tình âu yếm – hoàn toàn có thể gắn liền, tuy chỉ như trong trò chơi, với sự vui cười đầy thiện ý này. | Và, trong thực tế, sự rung động này của tính chân thực cũng thường gắn liền với trận cười và với người gây cười, khiến người ấy có chút bối rối là đã chưa biết nói đùa theo kiểu cách của con người.

Vì thế, một “nghệ thuật” mà lại “hồn nhiên” là một sự mâu thuẫn; chỉ có điều, hình dung tính hồn nhiên trong một con người giả tưởng lại hoàn toàn là một nghệ thuật khả hữu và đẹp, mặc dù hiếm hoi. Tất nhiên ta không nên lẫn lộn tính
B230 hồn nhiên với sự chất phát ngu ngơ sờ đĩ không biết giả tạo là vì chưa hiểu những quy ước của sự giao tiếp xã hội.

Gắn gũi với sự vui thích có được từ sự vui cười và thuộc về tính độc đáo của tinh thần, nhưng không thuộc về tài năng
[336] của mỹ thuật, có thể kể đến phong cách trào phúng. Trào phúng, theo nghĩa tốt của nó, là tài nghệ có thể tùy ý tự đặt mình vào một khuôn khổ tâm thức nào đó, trong đó mọi sự vật được đánh giá hoàn toàn khác với bình thường (thậm chí ngược hẳn lại), nhưng vẫn phù hợp với những nguyên tắc lý tính nhất định trong một cảm trạng như thế của tâm thức. Kẻ nào phục tòng những sự biến đổi này một cách không biết lựa chọn, là có tính khí thất thường (launisch); còn người nào có khả năng giả định chúng một cách tùy ý và hợp mục đích (nhằm trình bày sinh động bằng một sự đối chọi dễ gây cười) thì người ấy và cách diễn ngôn của mình được gọi là có óc trào phúng (launicht). Tuy nhiên, phong cách này thuộc về nghệ thuật dễ chịu hơn là mỹ thuật, vì đối tượng của mỹ thuật bao giờ cũng phải cho thấy ít nhiều phẩm giá nội tại, và vì thế, đòi hỏi ít nhiều sự nghiêm chỉnh trong sự trình bày, cũng giống như sở thích đã làm ở trong sự thẩm định [thẩm mỹ].

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

3. LÝ LUẬN VỀ NGHỆ THUẬT (§§43-54)

Theo bố cục của quyển sách, các mục từ §43 đến §54 hầu như vẫn còn thuộc về phần *Diễn dịch*, nhưng, trong thực tế, ta có thể đọc chúng như một phần tương đối độc lập với tư cách là một **lý luận** khá toàn diện về nghệ thuật.

3.1 Khái niệm về nghệ thuật (§§43-45)

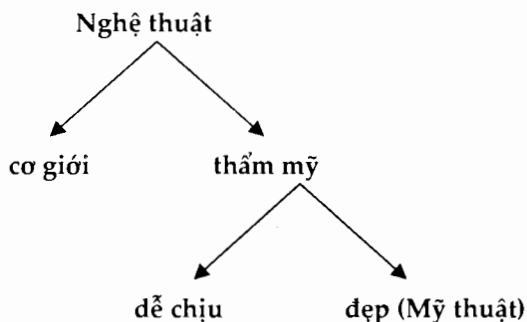
Đúng theo tinh thần của chữ “Phê phán” (Kritik) trong tiếng Đức bắt nguồn từ gốc Hy Lạp “krinein” là “biện biệt, phân biệt”, Kant lại làm công việc đầu tiên của lý luận nghệ thuật là phân biệt khái niệm này với các khái niệm khác:

1. Khác với giới Tự nhiên và những sản phẩm tự nhiên, nghệ thuật ra đời trên cơ sở những suy nghĩ và hành vi sáng tạo của con người.
2. Khác với khoa học, nghệ thuật là một năng lực thực hành chứ không phải năng lực nhận thức lý thuyết.
3. Tuy cũng là một năng lực thực hành, nghệ thuật khác với **lao động** thủ công. Điểm khác biệt chủ yếu được Kant nhắc đến ở đây là khía cạnh kinh tế: lao động thủ công có mục đích kiếm tiền (tiền công, tiền lời...), trong khi nhà nghệ thuật tiến hành một công việc “tự do”: “Ta nhìn nghệ thuật, với kết quả thành công, như là “trò chơi”, tức là, một việc làm tự nó là **thú vị**; còn nhìn nghề thủ công như là lao động, tức một nghề tự nó là không thú vị (vất vả) và chỉ có kết quả của nó (vd: tiền công) là hấp dẫn thôi, do đó, có thể xem là việc làm có tính cưỡng bách” (B175).

Nhận xét này ngày nay có vẻ không còn đúng hẳn: ranh giới về lợi ích kinh tế giữa nghệ thuật và nghề thủ công không còn rạch ròi (ta nghĩ tới các hình thức: tài trợ, bao cấp, thị trường nghệ thuật v.v...). Do đó, cần đặt nhận xét của Kant trong bối cảnh lịch sử của nó: vào thế kỷ XVIII, nhiều nhà nghệ thuật bắt đầu thoát khỏi sự lệ thuộc vào giới chủ quý tộc và dần dần hình thành một giới nghệ sĩ “tự do”. Ngày nay, tuy không quá nhấn mạnh đến khía cạnh độc lập kinh tế, nhưng sự phân biệt của Kant về tính chất “vụ lợi”, “bất vụ lợi” cũng vẫn còn có ý nghĩa về nguyên tắc.

Một điểm đáng chú ý khác: đặc trưng của nghệ thuật là ở tính thần **tự giác** về kỳ luật lao động, không đối lập lại với tính tự do của nó (B176).

4. Để dễ hình dung, Kant phân biệt các loại hình sau đây trong bản thân nghệ thuật:



- nghệ thuật “cơ giới” hay “máy móc” là năng lực cho phép tạo ra một sản phẩm nhất định bằng các hành vi phục vụ cho một mục đích.
- nghệ thuật thẩm mỹ là năng lực hướng đến việc gợi nên tình cảm về sự vui sướng.
- nghệ thuật dễ chịu có mục đích là tình cảm vui sướng như là cảm giác hay khoái cảm của giác quan.
- còn Mỹ thuật hướng đến việc gợi nên những hình dung hay biểu tượng. Những biểu tượng này là có tính hợp mục đích đối với các năng lực nhận thức của người thưởng ngoạn và do đó, có tính vui sướng.

Một tác phẩm nghệ thuật là một đối tượng được tạo ra một cách có ý thức và có ý đồ. Bài thơ, bản nhạc, bức tranh... không “tự mình” ra đời như đóa hoa, thác nước hay đồng cỏ. Nhưng, khác với những đối tượng tiêu dùng và hàng hóa – vốn cũng được tạo ra một cách có ý thức và có ý đồ –, nghệ phẩm **không được tạo ra để thỏa mãn những mục đích cụ thể**. Đây là chỗ khác biệt **cơ bản** giữa nghệ phẩm và những sản phẩm khác của con người. Nghệ phẩm dựa vào chính bản thân nó và trở thành điểm quy chiếu cho một sự thưởng ngoạn. Yếu tố khu biệt với các nhu cầu trực tiếp của đời sống và với thể giới hàng hóa này của tác phẩm nghệ thuật được Kant nhấn mạnh bằng cách đặt nghệ phẩm trong quan hệ với Tự nhiên:

“... nghệ thuật chỉ có thể được gọi là đẹp [Mỹ thuật], khi ta ý thức rằng nó là nghệ thuật mà lại xuất hiện ra cho ta có vẻ như là Tự nhiên” (B179).

Ta biết rằng nghệ phẩm là tác phẩm do người nghệ sĩ làm ra. Nhưng, trong “thái độ thẩm mỹ” với đối tượng, nhận thức ấy không còn giữ vai trò quan trọng nào nữa. Tính hợp mục đích của đối tượng đẹp là ở chỗ nó làm hài lòng trong sự thường ngoạn đơn thuần. Tính hợp mục đích này tuy đúng với ý đồ của tác giả, nhưng, với tư cách là ý đồ, nó không lộ liễu với người thường ngoạn. Người thường ngoạn chỉ chú ý đến việc: liệu tác phẩm có “làm hài lòng ta trong sự phán đoán đơn thuần (không ở trong cảm giác của giác quan lẫn bằng khái niệm)” (B180).

Từ chỗ tác phẩm nghệ thuật “tuy là có ý đồ nhưng không được tỏ ra là có ý đồ” (B180), Kant đặt câu hỏi: người nghệ sĩ mỹ thuật (khác với người nghệ nhân trong nghệ thuật “cơ giới”) sử dụng tài nghệ của mình như thế nào. Tài nghệ nào cũng đòi hỏi phải tuân theo một số quy tắc nhất định, và chính ở đây, ông phân biệt “tính chính xác trong việc phù hợp với quy tắc” với “tính gương gao trong việc tuân thủ quy tắc”.

“Tính chính xác” là khi đối tượng được hoàn tất tương ứng với các quy tắc đặc loại của nó. Còn “tính gương gao” là làm cho người thường ngoạn thấy rõ đối tượng đã được làm ra theo các quy tắc nhất định, tức cho thấy “quy tắc luôn chập chòn trước mắt và trói buộc các năng lực tâm thức của người nghệ sĩ” (B180). Rõ ràng, một nghệ phẩm thành công là nhờ tính chính xác không gương gao.

3.2 Mỹ thuật là nghệ thuật của tài năng thiên bẩm (§46)

Từ các phân tích trên đây, ta thấy năng lực và tài nghệ của người nghệ sĩ không chỉ là sự làm chủ một kỹ thuật sáng tạo. Tất nhiên, nhà nghệ sĩ vẫn phải học các quy tắc thuộc chuyên ngành của mình. Nhưng, sành sỏi quy tắc chưa hẳn đã tạo nên được một nghệ sĩ lớn. Nắm vững quy tắc sáng tạo là **điều kiện cần** chứ chưa phải là **điều kiện đủ** để cho ra đời những tác phẩm đặc sắc. Kant nhấn mạnh đây đủ đến “điều kiện cần” ấy:

“... không có ngành mỹ thuật nào lại không có trong mình điều gì đấy có tính “máy móc”, có thể được lĩnh hội và tuân thủ dựa theo các quy tắc, tức có điều gì đấy có tính **trường quy** tạo nên **điều kiện cơ bản** cho nghệ thuật (B186).

Bây giờ, ông nói về “điều kiện đủ”, bằng cách du nhập một thuật ngữ mới: **“tài năng thiên bẩm”** hay **“thiên tài” (Genie)**: “Tài năng thiên bẩm là tài năng (được Tự nhiên phú cho) [để] **mang lại quy tắc cho nghệ thuật**. Vì ban

thân tài năng này, như là quan năng sáng tạo bẩm sinh của nhà nghệ sĩ, thuộc về Tự nhiên, nên ta cũng có thể diễn đạt như sau: tài năng thiên bẩm là tổ chất bẩm sinh của tâm thức (*ingenium*), qua đó, **Tự nhiên** mang lại quy tắc cho nghệ thuật (B181).

“Tự nhiên mang lại quy tắc cho nghệ thuật” không nên hiểu một cách thần bí như thể Tự nhiên mới là tác giả hay thẩm quyền tối cao. Ta nên hiểu cách nói của Kant về người nghệ sĩ như là tài năng thiên bẩm một cách tỉnh táo hơn. Ta đã thấy: đối với mỹ thuật, tri thức (đạy và học được) chỉ mới là cơ sở. Ngoài nó ra còn cần có một năng lực không thể được quy định bằng tri thức khái niệm hay kỹ năng hợp quy tắc.

Thuật ngữ “tài năng thiên bẩm” hay “thiên tài” (*Genie*) không gì khác hơn là cách diễn đạt ngắn gọn về tình hình ấy để đặt tên cho một tài nghệ không thể chỉ do học được mà có.

Nhưng, khác với quan niệm thông thường và khá rộng về “thiên tài”⁽¹⁾, Kant giới hạn việc dùng chữ này trong phạm vi những nhà sáng tạo mỹ thuật mà thôi.

Theo ông, những nhà khoa học và bác học, dù vĩ đại đến mấy như Newton trước đây hay như Einstein; Freud... ngày nay, tức những người có những công trình khoa học đầy sáng tạo và vạch thời đại, đều không phải là “thiên tài”. Công trình của họ, về nguyên tắc, không khác với những gì người ta... “có thể làm được bằng con đường tự nhiên của việc nghiên cứu và suy ngẫm dựa theo các quy tắc” và “là cái gì có thể sờ đắc được bằng sự chăm chỉ dựa vào sự mô phỏng” (B183). Chắc chắn ông cũng cho rằng các đại triết gia (huống hồ là bản thân ông!) đều không phải là những thiên tài. Vì, điểm dị biệt quyết định giữa tài năng thiên bẩm của người nghệ sĩ và tài năng lớn của nhà khoa học là ở chỗ: **tài năng sau có thể dạy và học được**. Ông dành cả mục §47 để phân tích chỗ mạnh lẫn chỗ yếu của cả hai loại tài năng cũng như để phân biệt tài năng thiên bẩm đích thực với những “thiên tài” giả mạo, làm dáng.

⁽¹⁾ Về ý nghĩa chung và lịch sử của khái niệm “tài năng thiên bẩm” hay “thiên tài”, xem J. Schmidt: *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der Deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945/Lịch sử của tư tưởng “Thiên tài” trong văn học, triết học và chính trị Đức từ 1750-1945*, Hai tập, Darmstadt, 1985.

Ta có thể không thiếu lý lẽ để không hoàn toàn đồng tình với Kant, nhất là về việc giới hạn “tài năng thiên bẩm” đơn thuần trong lĩnh vực mỹ thuật. Nhưng, đó không phải là mục đích của ta ở đây, trái lại, ta chỉ tập trung tìm hiểu quan niệm của Kant bằng cái nhìn giản dị: khi nói về “tài năng thiên bẩm”, Kant muốn lưu ý ta rằng việc sáng tạo nghệ thuật không chỉ nhờ sở đắc một kiến thức “trường quy” là có thể làm được. Một số tố chất và tài nghệ bẩm sinh nào đó là điều kiện tiên quyết cho sự ra đời của tác phẩm bất hủ. Một mặt, tố chất và tài nghệ bẩm sinh này giúp tạo ra các tác phẩm mẫu mực của mỹ thuật mang tính quy tắc để trao quyền lại cho kẻ hậu sinh, nhưng mặt khác, bản thân người nghệ sĩ thiên tài cũng không lý giải được tài năng thiên bẩm của mình và cũng không thể đơn giản trao lại món quà thiên bẩm ấy cho môn đệ. Họ giữ vai trò chủ yếu trong việc tạo nên “trường phái”, đồng thời, “trường phái” phải là nơi gặp gỡ và “tiếp bước” của bản thân các thiên tài trong quá khứ, hiện tại và tương lai chứ không phải nơi trú ngụ cho những kẻ bất tài, chỉ biết “bắt chước” (B185). Ta khó mà không đồng ý với Kant về các nhận xét ấy.

4.3 Tài năng thiên bẩm và sở thích (§48)

Sở thích là năng lực tri giác và phán đoán về vẻ đẹp. Tài năng thiên bẩm là năng lực tạo ra những sự vật đẹp hay những tác phẩm hay. Một bên là **tiếp thu**; một bên là **sáng tạo**. Sự phân biệt này giữa sở thích và tài năng thiên bẩm quan hệ như thế nào với sự đối lập giữa cái đẹp tự nhiên và cái đẹp nghệ thuật? Đối với cái đẹp của Tự nhiên, ta có những sự vật đẹp được sở thích đánh giá. Chúng làm ta hài lòng dựa vào **hình thức** phù hợp của chúng ở trong việc thưởng ngoạn. Ở đây không có khía cạnh tạo tác hay sáng tạo.

Với cái đẹp nghệ thuật, tình hình lại khác: tác phẩm nghệ thuật không đơn giản là những sự vật đẹp như cái đẹp của Tự nhiên. Chúng phải đáp ứng chức năng thể hiện và diễn đạt, ngay cả về những điều không đẹp, thậm chí đáng ghét hay đáng sợ, chẳng hạn “những điều hung dữ, bệnh tật, những sự tàn phá của chiến tranh...” (B189).

Phải chăng sở thích – như là quan năng phán đoán những sự vật **đẹp** – không đủ sức đánh giá những nghệ thuật diễn tả những điều “không đẹp” này, hay thậm chí, không đủ thẩm quyền? Vì lẽ Kant luôn nói đến nghệ thuật như **mỹ thuật**, nên ông cố gắng giữ vững quan điểm của mình bằng cách giải quyết ổn thỏa mối quan hệ giữa một bên là quan niệm của ông về

cái đẹp và sở thích với bên kia là lý luận về nghệ thuật. Nói cách khác, Kant dứt khoát bác bỏ khả thể của một nghệ phẩm thành công mà không “đẹp” và không mang lại tình cảm vui sướng cho người thưởng ngoạn. Ông nêu ba ý chính:

- Đối với cái không-đẹp (đáng ghét) hay đáng sợ, vấn đề vẫn phải là diễn tả chúng sao cho “đẹp”. Và “chính ở đây, mỹ thuật cho thấy **tính hơn hẳn** của nó, đó là có thể mô tả những sự vật vốn xấu xí hay khó ưa ở trong Tự nhiên với vẻ đẹp nghệ thuật” (B189). Chỉ loại trừ một điều: cái gì gọi nên sự kinh tởm (vì trong trường hợp này, không thể phân biệt giữa diễn đạt nghệ thuật với bản thân đối tượng đáng kinh tởm, nên không thể gọi là “đẹp”, và người ta phải dùng các hình thức “ân dụ” (Allergorie) để diễn tả, ví dụ: diễn tả cái chết bằng hình ảnh một vị thần (đẹp) hay tinh thần hiếu chiến bằng thần Mars...).
- Trong quan hệ giữa lý luận nghệ thuật và khái niệm sở thích, rõ ràng sở thích đơn độc không đủ để đánh giá về tác phẩm nghệ thuật. Việc đánh giá tác phẩm nghệ thuật đòi phải có tri thức khái niệm về đối tượng được miêu tả và điều này vượt khỏi thẩm quyền của sở thích. Ta phải biết thế nào là nghệ thuật hát bội cũng như ý nghĩa của từng loại mặt nạ sân khấu và các động tác ước lệ của diễn viên mới có thể nói rằng: “đó là một vở tuồng hay!”. Bản thân sở thích tự mình không có khả năng phân biệt được các “nội dung” này mà chỉ bám lấy “hình thức làm hài lòng” của sự vật, tức chỉ hài lòng với vẻ ngoài hời hợt của đối tượng nghệ thuật.
- Nhưng, không phải vì thế mà được phép xem nhẹ sở thích. Trái lại, nó là yếu tố mấu chốt để phân biệt mỹ học với khoa học hay luân lý! Ở §50, Kant còn trở lại với vấn đề này với câu hỏi quan trọng: *trong công việc của mỹ thuật, giữa tài năng thiên bẩm và sở thích [gu thẩm mỹ], cái nào là quan trọng hơn?* Nói khác đi, vấn đề chủ chốt là ở trí tưởng tượng hay ở năng lực phán đoán thẩm mỹ? (B202). Kant khẳng định: sở thích – cũng như năng lực phán đoán nói chung – là “kỳ luật” (hay sự nghiêm huấn) đối với tài năng thiên bẩm. Nếu phải lựa chọn, ta phải lựa chọn sở thích và không ngần ngại để cho nó “cắt bớt đôi cánh của tài năng thiên bẩm” để mang lại cho tài năng “sự hướng dẫn về hướng bay và tầm bay”, nhờ đó tác phẩm nghệ thuật mới có được “sự tán thưởng lâu dài, phổ biến, được người sau tiếp bước và góp phần vào sự tiến triển không ngừng của nền văn hóa” (B203).

Đành rằng “sở thích” hay “gu thẩm mỹ” là linh hồn của phán đoán về cái đẹp và của mỹ học, nhưng bản thân nó vẫn còn là một khái niệm khá trừu tượng và hầu như phi-lịch sử. Kant sẽ đi sâu hơn để cho biết làm thế nào vun bồi sở thích đúng đắn và nhất là không cho nó trở thành “ý thích” tùy tiện của những nhóm lợi ích nhất định trong xã hội (xem thêm B263-264).

3.4 Tài năng thiên bẩm như là năng lực diễn tả những “Ý NIỆM THẨM MỸ” (§49)

Cho đến nay, Kant chỉ mới phân biệt năng lực của người nghệ sĩ với các loại năng lực khác theo kiểu “phủ định”, tức cho biết nó **không** phải là gì. Bây giờ, ông đi xa hơn, bàn cả về mặt “khẳng định”, tức tìm hiểu chính xác đặc điểm của sản phẩm do người nghệ sĩ tạo ra.

Thay vì phân tích dài dòng, Kant du nhập một khái niệm mới, gây nhiều ảnh hưởng trong lịch sử mỹ học hiện đại: các **Ý niệm thẩm mỹ**. Nếu đã làm quen với bộ thuật ngữ của Kant, ta thấy đây quả là một khái niệm khá độc đáo, táo bạo, đánh dấu một bước phát triển sáng tạo trong tư tưởng của ông, vì trước tác phẩm này, ông chưa từng đề cập đến khái niệm ấy.

Ta biết rằng ở Kant, Ý niệm là biểu tượng của lý tính (cái Thiện, Tự do, Bất tử, Thượng đế). Các biểu tượng này không có quan hệ trực tiếp với các trực quan. Nay, việc nối kết chữ “Ý niệm” (Idee) với thuộc tính “thẩm mỹ” không khỏi khiến ta bất ngờ và cảm thấy thắc mắc.

Mục §49 giới thiệu Ý niệm thẩm mỹ như sau:

“... Tôi hiểu “Ý niệm thẩm mỹ” là hình dung của trí tưởng tượng gây nên nhiều điều suy nghĩ, nhưng lại không có bất kỳ một tư tưởng nhất định nào có thể tương ứng trọn vẹn với nó cả, và do đó, không một ngôn ngữ nào có thể hoàn toàn đạt đến và làm cho nó trở thành dễ hiểu” (B193).

Ông cho biết thêm: Ý niệm thẩm mỹ là **cái đối trọng** với các Ý niệm của lý tính. Sau gọi là “**cái đối trọng**” (Pendant)? Vì cả hai đều thể hiện một sự **mất cân đối**, nhưng ngược hẳn nhau: nơi các Ý niệm của lý tính, yếu tố khả niệm (intelligible: chỉ có thể suy tưởng chứ không thể trực quan) chiếm ưu thế so với tính có thể trực quan được, còn ngược lại, nơi các Ý niệm thẩm mỹ, sự phong phú của chất liệu trực quan chiếm ưu thế so với tính khả niệm.

Khi nhà nghệ sĩ trình bày các Ý niệm thẩm mỹ trong tác phẩm của mình, họ thể hiện những biểu tượng hay hình tượng tuy có quan hệ đến tri thức khái niệm của ta, nhưng chúng **luôn vượt ra khỏi ranh giới của tri thức ấy**. Kant đánh giá sự “vượt rào” ấy một cách tích cực:

“Bây giờ, nếu ta đặt một biểu tượng của **trí tưởng tượng** vào dưới một khái niệm thuộc về sự trình bày của khái niệm, nhưng, xét riêng nơi biểu tượng này, nó gọi lên bao nhiêu điều để suy nghĩ vốn không bao giờ tập hợp được trong một khái niệm nhất định, thì chính nó **mở rộng** bản thân khái niệm một cách không giới hạn về mặt thẩm mỹ; và như thế, chính **trí tưởng tượng** ở đây có tính sáng tạo và đưa quan năng của những Ý niệm trí tuệ (lý tính) **đi vào vận động...**” (B194).

Ta nên dẫn ra vài ví dụ của chính Kant để dễ hiểu hơn. Đó là các hình thức trình bày bằng hình tượng cảm tính mang tính ẩn dụ. Chẳng hạn hình tượng “con chim ó với tia chớp ở các móng vuốt” (B195) là một mã ẩn dụ để chỉ Thần Jupiter hay để nhận ra vị Thần này. Biểu tượng này không có ý nghĩa logic chặt chẽ nào cả. Giữa khái niệm “vị Cha của người và của những thần linh” như cách Homer gọi vị Thần này (xem: Illias I, 544) và giống chim ó không có quan hệ trực tiếp nào hết. Hình tượng diễn tả không hề muốn nói Thần Jupiter là một con ó. Trái lại, ở đây chỉ có sự liên tưởng gián tiếp thông qua những thần thoại và tính tương tự, chẳng hạn đặc điểm về sức mạnh và quyền năng có chung cho tính thần linh trong thần thoại và cho chim ó.

Như vậy, tác phẩm nghệ thuật trình bày các Ý niệm thẩm mỹ không trực tiếp nói lên những thuộc tính khách quan của đối tượng. Trái lại, bằng con đường gián tiếp, nó mang lại các dấu hiệu để nhận ra những đối tượng cá biệt. Để hiểu được sự ẩn dụ gián tiếp này, bản thân người thưởng ngoạn cũng phải tích cực, chủ động. Người thưởng ngoạn phải tự mình nối kết chúng lại bằng sự liên tưởng và “suy nghĩ nhiều hơn” (B195). Chính vì người thưởng ngoạn cũng phải chủ động, nên Kant nói về tác dụng làm cho tác phẩm “**có hồn**” (B196) của những Ý niệm thẩm mỹ. Kant tóm tắt lại:

“... Ý niệm thẩm mỹ là một biểu tượng của trí tưởng tượng được gắn thêm vào cho một khái niệm được cho, nối kết với một tính đa tạp của nhiều biểu tượng bộ phận trong việc sử dụng tự do của trí tưởng tượng đến nỗi không thể tìm ra một cách phát biểu nào biểu thị một khái niệm nhất định lại cho phép khái niệm ấy được bổ sung thêm nhiều điều suy nghĩ không thể diễn tả bằng ngôn từ mà cảm xúc hay tình cảm về biểu tượng này làm cho các quan năng nhận thức được sinh động lên, tức là gắn liền ngôn ngữ, xét như từ ngữ đơn thuần, với một cái “**hồn**” hay “**thần**” (B197).

Câu tóm tắt của Kant gọi lên hai khía cạnh: ý nghĩa của sự trình bày nghệ thuật không chỉ thể hiện sự phong phú về ý nghĩa mà còn tác động đến kinh nghiệm thẩm mỹ, liên quan đến năng lực cảm thụ của người thưởng ngoạn.

Hai ví dụ được Kant chọn lọc để trích dẫn cho ta **hai** hình thức sử dụng ngôn ngữ tác động đến tâm thức người đọc:

- Ở B196, Kant dẫn bài thơ của Friederich đại đế với hình ảnh “mặt trời”. Ánh sáng dịu dàng của mặt trời sắp tắt được so sánh với những hành vi tốt lành mà tác động của chúng còn lưu lại mãi sau cái chết của một người chỉ biết dâng hiến và quên mình. Bài thơ xác định **khái niệm** “hành động tốt” hay “ý đồ làm công dân thế giới” nhờ hình tượng ẩn dụ của “mặt trời”. Nói cách khác, điểm xuất phát của bài thơ là **khái niệm**, rồi được mở rộng một cách ẩn dụ bằng tiến trình trực quan.
- Tiếp theo là câu thơ của Withof: “Mặt trời dâng lên như niềm an lạc dâng lên từ đức hạnh”. Ở đây ta có trường hợp ngược lại: tiến trình trực quan (“mặt trời dâng lên”) có được kích thước mới nhờ sự bổ sung bằng khái niệm (“niềm an lạc từ đức hạnh”).

Hai hình thức sử dụng ngôn ngữ có điểm chung quyết định: tình cảm trong người đọc được đánh thức. Kant bình luận:

“Ý thức về đức hạnh, ngay cả khi ta tự đặt mình – dù chỉ là trong tư tưởng – vào vị trí của một con người đức hạnh, sẽ lan truyền trong tâm thức biết bao những tình cảm cao cả, an lạc và một viễn tượng vô hạn của một tương lai tươi sáng...” (B197).

Các ví dụ trên cho thấy một sự “vượt trội” về chất liệu trực quan so với các quy định thuần túy khái niệm nơi các Ý niệm thẩm mỹ. Tất nhiên, ta có thể bảo rằng tự thân những khái niệm chặt chẽ, thuần lý là đủ, không cần đến sự “vẽ vờ”. Là một triết gia, Kant không phản đối điều ấy, nhưng ông đủ tinh tế để lưu ý rằng: các khái niệm, nhất là các khái niệm về triết học thực hành, sẽ trống rỗng, khô cứng, vô hồn nếu chúng thiếu yếu tố tình cảm (tôn kính và yêu mến) để thúc đẩy hành động. Trong chừng mực đó, nghệ thuật

và năng lực diễn tả phong phú của nó là cái gì tuyệt nhiên không thể thay thế được⁽¹⁾.

Nếu không thể đề ra các quy tắc nghiêm ngặt cho việc hiểu ngôn ngữ ẩn dụ thì càng không thể đề ra các quy tắc cho việc thể hiện các Ý niệm thẩm mỹ. Bản thân nhà nghệ sĩ thiên tài có năng lực này nhưng cũng không thể tự lý giải được và càng không thể truyền dạy lại cho người khác.

Tuy nhiên, như đã có nói qua ở trên, công việc sáng tạo đầy ngẫu hứng của người nghệ sĩ có thể dẫn tới một sự xung đột nào đó giữa tính độc sáng của họ và sự đánh giá, phán đoán của sở thích thẩm mỹ. Theo Kant, nhà nghệ sĩ phải đặt sự sáng tạo của mình **dưới** sở thích về cái đẹp. Nếu chỉ để cho tiếng nói của “thiên tài” quyết định, sẽ không tránh khỏi sự ra đời của những hình tượng quái dị: “... trong sự tự do vô luật lệ, trí tưởng tượng, với tất cả sự phong phú của nó, không tạo ra được gì ngoài sự vô nghĩa, trong khi đó, năng lực phán đoán, ngược lại, là quan năng làm cho trí tưởng tượng hài hòa với giác tính” (B203).

Một luận điểm có thể gợi nên nhiều cuộc tranh luận lý thú!

3.5 Phân loại và so sánh giá trị thẩm mỹ giữa các ngành mỹ thuật (§§51-54)

Sau khi bàn kỹ về các khái niệm cơ bản của lý luận nghệ thuật và mỹ học, Kant kết thúc Chương I bằng việc phân loại và so sánh giá trị thẩm mỹ giữa các ngành mỹ thuật. Ông lưu ý rằng đây chỉ là “thử nghiệm” của ông chứ không có giá trị hệ thống, và, khác với các phần trên, thử nghiệm này không có tham vọng đưa ra các giải đáp “tối hậu”:

- Ông phân loại nghệ thuật dựa vào nguyên tắc phân chia **ba hình thức thông báo** chủ yếu của con người: bằng lời, bằng cử chỉ và bằng âm

⁽¹⁾ Trong lý luận nghệ thuật ngày nay, quan niệm về “Ý niệm thẩm mỹ” của Kant có ý nghĩa quan trọng và được thảo luận sôi nổi. Xem thêm Brigitte Scheer: *Zur Begründung von Kants Ästhetik und ihrem Korrektiv in der ästhetischen Idee/Về việc đặt cơ sở cho mỹ học của Kant và định hướng của nó trong Ý niệm thẩm mỹ*, Frankfurt/M, 1971; và D. Teichert: *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis – Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamerers/Kinh nghiệm, Hồi ức, Nhận thức – Các nghiên cứu về khái niệm chân lý trong giải minh học của H. G. Gadamer*, Stuttgart, 1991 (đặc biệt các trang 15-20, bàn về “Ý niệm thẩm mỹ” trong một tiểu thuyết của H. v. Kleist).

thanh. Ba hình thức diễn đạt ấy tương ứng với **ba loại hình nghệ thuật**: nghệ thuật ngôn từ; nghệ thuật tạo hình; nghệ thuật âm thanh. Các hình thức nghệ thuật riêng lẻ có thể được kết hợp với nhau trong một tác phẩm nghệ thuật.

Kant nhấn mạnh: **hình thức** của đối tượng được thể hiện bao giờ cũng là yếu tố quyết định đối với phán đoán thẩm mỹ. Bao lâu sự kích thích, hấp dẫn và sự rung động chiếm ưu thế và sự hưởng thụ của giác quan quyết định kinh nghiệm thẩm mỹ, thì người thưởng ngoạn bất lực trong việc đánh giá tính hợp mục đích chủ quan của những hình dung về đối tượng, vốn là cái gì làm cơ sở đích thực cho phán đoán sở thích:

“Trong mọi ngành mỹ thuật thì cái cốt yếu là ở trong **hình thức**, có tính hợp mục đích cho sự quan sát và phán đoán, là nơi sự vui sướng đồng thời là văn hóa, đưa tâm hồn đến với những Ý niệm, làm cho tâm hồn tiếp nhận được niềm vui sướng và thích thú ấy một cách tràn trề, chứ điều cốt yếu không phải ở trong chất liệu của cảm giác (của sự hấp dẫn hay xúc động), vì trong trường hợp sau, mục đích chỉ là sự hưởng thụ đơn thuần. Sự hưởng thụ ấy không lưu lại được gì ở trong Ý niệm, trái lại, còn làm cho đối tượng dần dần trở nên nhàm tàm, làm cho tâm hồn trở nên mù mịt, thất thường và bất mãn với chính mình (B214).

Kant chưa sống trong thời đại của “công nghệ giải trí” được công nghiệp hóa, thương mại hóa và toàn cầu hóa ồ ạt như chúng ta, nhưng cũng đã có thể nêu lên ít nhiều dự báo!

- Việc so sánh giá trị thẩm mỹ giữa các ngành mỹ thuật để sắp xếp thang bậc hơn kém vốn có truyền thống lâu đời ở Phương Tây. Bất kể cách làm như thế nào, vấn đề này bao giờ cũng gây nên sự tranh cãi hơn là sự đồng tình. Kant cũng không thoát khỏi thông lệ ấy.

Với ông, **thi ca** giữ vị trí “đầu bảng” trong mọi ngành nghệ thuật, vì nó là hình thức nghệ thuật tỏ ra có quan hệ nổi bật nhất với các quan năng nhận thức.

Sau thi ca là nghệ thuật **âm thanh** (vì nó gắn với sự hưởng thụ nhiều hơn là với “văn hóa”), tuy nhiên, **âm nhạc** lại bị đánh giá quá thấp, vì – như là ngôn ngữ của sự kích động – nó có nguy cơ trượt khỏi sự kiểm soát của giác tính! Các chú thích của ông về âm nhạc cho thấy ông không am tường lắm về mỹ học và kỹ thuật âm nhạc đương thời. “Ấn tượng âm thanh” mạnh nhất nơi ông lại là sự huyền ảo từ các loại nhạc cụ và lời hát thánh ca inh ỏi

do “hàng xóm” gây ra khiến ông bức mình vì không thể tập trung tư tưởng để viết sách. Tính ông thích yên tĩnh, vì thế, ông chê âm nhạc là thiếu “tính lịch thiệp”!

Hạng ba là **nghệ thuật tạo hình**, trong đó, ông dành vị trí đầu hạng cho **hội họa** – như là nền móng cho mọi ngành tạo hình khác – vì nó “có thể thâm nhập sâu hơn vào lĩnh vực của các Ý niệm và, tương ứng với các Ý niệm này, có thể mở rộng nhiều hơn lĩnh vực của trực quan so với các ngành tạo hình còn lại” (B222).

Tất cả các loại khác (cờ bạc, đàn hát, tiểu lâm...) đều bị ông xếp hết vào “trò chơi”, như là phương tiện “để giải trí và bồi bổ sức khỏe”, thuộc về lĩnh vực “dễ chịu” chứ không phải nghệ thuật. Tất nhiên, ở thời ông, chưa có nghệ thuật nhiếp ảnh, điện ảnh và các... trò chơi điện tử để được ông xếp hạng! Tóm lại, làm “hài lòng” một nhà thưởng ngoạn khó tính như Kant quả thật không dễ tí nào!

- Trò lại với vấn đề phân loại nghệ thuật, ta thấy *ý nghĩa* và *nội dung* của việc phân loại đã thay đổi nhiều trong suốt lịch sử Tây phương. Ở thời cổ đại, việc phân loại là một sự phân loại về *mọi năng lực và tài năng* của con người, được xem xét ở ít nhất *sáu* giác độ khác nhau:
 - + sự phân loại của các nhà Nguỵ biện dựa trên *mục đích* của các ngành nghề (hữu dụng hoặc giải trí).
 - + sự phân loại của Platon và Aristotle dựa trên *mối quan hệ giữa các ngành nghề và thực tại* (Platon: “tác tạo”/vd: kiến trúc hoặc “mô phỏng”/vd: hội họa; Aristotle: hoàn thiện Tự nhiên hoặc mô phỏng Tự nhiên).
 - + sự phân loại của Galen (thế kỷ II) dựa trên *mức độ lao lực cần thiết* (“nghệ thuật tự do”/artes liberales thuộc cấp cao, phân biệt với “kỹ năng tầm thường”/artes vulgares đòi hỏi lao động nặng nhọc). Sự phân biệt này có nguồn gốc từ sự phân công lao động (chủ-nô) của xã hội La Mã cổ đại.
 - + sự phân loại của Quintilian (thế kỷ I) chịu ảnh hưởng của Aristotle, dựa trên *những sản phẩm* của nghệ thuật (gồm ba loại: “lý thuyết”/vd: thiên văn học; “trình diễn”/vd: khiêu vũ; “sáng tạo” [còn lưu lại lâu dài sau khi “trình diễn”]/vd: hội họa).
 - + sự phân loại của Cicero dựa trên *giá trị* của các ngành nghề (cao cấp/artes maximae; vd: nghệ thuật chính trị và quân sự; trung cấp/mediocres; vd: các ngành thuần túy tinh thần như khoa học,

thi ca, hùng biện; và hạ cấp/minores; vd: hội họa, điêu khắc, âm nhạc, vũ đạo, diễn kinh, tức, mọi ngành “mỹ thuật”.

- + sự phân loại của Plotinus dựa trên *mức độ* của “tính tinh thần”, bắt đầu từ kiến trúc đơn thuần vật chất cho đến hình học thuần túy tinh thần (gồm 5 loại: đơn thuần vật chất/vd: kiến trúc; hỗ trợ cho Tự nhiên/vd: y học, nông học; mô phỏng Tự nhiên/vd: hội họa; cải thiện hành vi con người/vd: tu từ và chính trị; thuần túy tinh thần/vd: hình học).

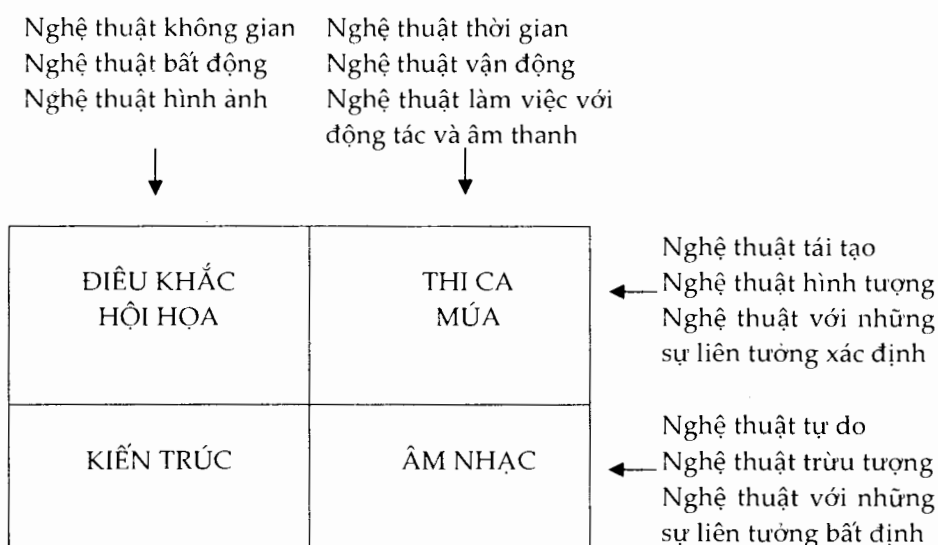
Ở thời Trung cổ, người ta phân biệt các ngành nghệ thuật thuần túy tinh thần (*artes liberales*) và nghệ thuật “máy móc”. Ở thời Phục Hưng, bắt đầu phân biệt các ngành “mỹ thuật” với các ngành khác; rồi đến thế kỷ XVIII, thực sự tiến hành sự phân loại *trong bản thân* các ngành mỹ thuật.

Đóng góp lớn của Kant là nỗ lực giải đáp *hai* vấn đề này sinh từ việc phân loại ấy:

- a) Mỹ thuật giữ vị trí như thế nào trong *số mọi hoạt động* của con người? Được chuẩn bị từ các triết gia duy nghiệm như Francis Hutcheson, James Beattie và David Hume, Kant nêu ra ba lĩnh vực hoạt động chủ yếu có tính độc lập, tự trị của con người: hoạt động nhận thức, hoạt động luân lý và hoạt động thẩm mỹ. Mỹ thuật là sản phẩm của hoạt động thẩm mỹ.
- b) Đây là *nguyên tắc* để phân loại các ngành mỹ thuật theo nghĩa hẹp? Kant đề nghị: có bao nhiêu phương cách diễn đạt và thông báo tư tưởng, tình cảm thì có bấy nhiêu loại mỹ thuật: dùng ngôn từ (thi ca theo nghĩa rộng, tu từ), dùng hình ảnh tạo hình (kiến trúc, điêu khắc, hội họa), dùng âm thanh (âm nhạc). Kant còn đề nghị phân loại nghệ thuật theo tiêu chuẩn “thực” (vd: kiến trúc) và “ảo” (vd: hội họa) gần giống với Platon.

Việc phân loại nghệ thuật nổi tiếng của Hegel sau này thành “biểu trưng”, “cổ điển”, “lãng mạn” lại có mục đích khác: nó không nhằm phân biệt các *ngành* mỹ thuật thành thi ca, hội họa, âm nhạc v.v... mà thành những *phong cách* khác nhau của chúng, mở ra một hướng mới cho việc nghiên cứu nghệ thuật.

Thế kỷ XIX đi sâu hơn về việc phân loại và hình thành bảng phân loại tiêu biểu của Max Dessoir vào đầu thế kỷ XX (1905).



Thế kỷ XX thực sự chứng kiến sự khủng hoảng của các cách phân loại tương đã ổn định. Sự phân loại “cổ điển” dựa trên ba giả định: a) có một hệ thống khép kín của các ngành nghệ thuật; b) có sự khác biệt giữa nghệ thuật với thủ công và khoa học; c) nghệ thuật chủ yếu tìm kiếm và trình bày cái đẹp. Thế kỷ XX đứng trước các khó khăn mới: a) nhiều ngành nghệ thuật mới mẻ đã ra đời (vd: nhiếp ảnh, điện ảnh, quy hoạch đô thị...) cần phải được tính tới, cùng với các đổi thay sâu sắc về tính chất nghệ thuật: (kiến trúc mới, hội họa trừu tượng, phản-tiêu thuyết...); b) quan hệ phức tạp giữa mỹ nghệ và mỹ thuật, giữa mỹ thuật và khoa học. Ranh giới giữa chúng không còn rõ ràng; nhiều nghệ sĩ thế kỷ XX xem tác phẩm của mình là có tính “nhận thức”, tương tự với khoa học, thậm chí là bản thân khoa học; c) điểm cơ bản hơn: phải chăng việc tìm kiếm và trình bày cái đẹp là đặc điểm khu biệt (differentia specifica) của nghệ thuật? Mục đích của người nghệ sĩ có còn là cái đẹp hoặc lý do sáng tạo lại là để thỏa mãn nhu cầu diễn đạt đa dạng của chính mình với mong muốn kích thích và tác động đến những người khác?

Nói tóm, việc phân loại và nhất là việc phân cấp các ngành nghệ thuật vẫn còn đầy đủ tính thời sự và cần nhiều cách tiếp cận mới mẻ hơn so với trước đây⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Xem thêm *Mấy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch ở đầu sách*: 8.5.3 và tiếp.

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

CHƯƠNG II

BIỆN CHỨNG PHÁP* CỦA NĂNG LỰC
PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

§55

B232 Một năng lực phán đoán ắt có tính biện chứng, là khi trước hết nó phải có tính **“lý sự”** (*vernunftelnd*)⁽¹⁾, nghĩa là, những phán đoán của nó phải có yêu sách về tính phổ biến, và, hơn thế, về **tính phổ biến tiên nghiệm**, vì biện chứng pháp chính là sự đối lập lẫn nhau ở trong những phán đoán như thế. [Từ định nghĩa ấy], ta thấy: khi những phán đoán thẩm mỹ là cảm tính (về cái dễ chịu và cái không-dễ chịu) không tương hợp được với nhau, sự không tương hợp ấy **không** có tính biện chứng. Ngay cả sự xung đột giữa những phán đoán sở thích, trong chừng mực mỗi cá nhân riêng lẻ chỉ dựa trên sở thích của riêng mình, cũng không tạo nên phép biện chứng nào cả của sở thích, vì lẽ không người nào nghĩ đến việc biến phán đoán của mình thành quy tắc phổ biến cả. Vậy, không có phép biện chứng [của năng lực phán đoán] nào có thể liên quan đến sở thích, ngoại trừ một phép biện chứng trong **sự Phê phán** về

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

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

sở thích (chứ không phải về bản thân sở thích), xét về phương diện **những nguyên tắc** của sự Phê phán: vì, trước câu hỏi về **cơ sở cho khả thể** của những phán đoán về sở thích nói chung, những khái niệm xung đột nhau ắt sẽ xuất hiện ra một cách tự nhiên và không thể tránh khỏi. Cho nên, sự Phê phán siêu nghiệm về sở thích chỉ bao gồm một bộ phận có thể mang tên là một biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ là trong chừng mực tìm thấy được **một nghịch lý (Antinomie)*** của các nguyên tắc của quan năng này, làm cho tính hợp quy luật, và do đó, cả khả thể nội tại của quan năng này trở thành khả nghi.

[338]

§56

HÌNH DUNG VỀ NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA SỞ THÍCH

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

B233 Lập trường chung thứ hai của sở thích được sử dụng nơi những kẻ thừa nhận phán đoán sở thích có quyền tuyên bố là có giá trị cho mọi người, đó là luận điểm [phản đề]: **không có việc tranh biện (disputieren) về sở thích**. Tức cũng là nói: cơ sở quy định của một phán đoán sở thích cũng có thể là khách quan, nhưng không thể quy thành những khái niệm nhất định, do đó, không thể quyết định [hay phân xử] được gì về bản thân phán đoán bằng những luận cứ chứng minh, mặc dù có thể và

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

có quyền **tranh cãi (streiten)** về nó. Tranh cãi và tranh biện tuy giống nhau ở chỗ, thông qua sự chống cự qua lại của các phán đoán, tìm cách tạo ra sự nhất trí, nhưng lại khác nhau ở chỗ, sự tranh biện hy vọng tạo được sự nhất trí dựa theo các khái niệm nhất định như là các cơ sở chứng minh, tức chấp nhận các khái niệm **khách quan** như là các cơ sở của phán đoán. Song, ở đâu điều này bị xem là bất khả thi, thì sự tranh biện cũng được xem như là bất khả thi.

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

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

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

[339]

§57

GIẢI QUYẾT NGHỊCH LÝ CỦA SỞ THÍCH

Không có cách nào dẹp bỏ được sự xung đột giữa các nguyên tắc nói trên vốn làm cơ sở cho phán đoán sở thích (các

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

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

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

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

Dù vậy, không nghi ngờ gì, trong phán đoán sở thích cũng có chứa đựng một sự quan hệ hay quy chiếu **được mở rộng** về phía biểu tượng về đối tượng (đồng thời cũng về chủ thể) làm nền tảng cho một sự mở rộng của những phán đoán thuộc loại này như là tất yếu cho mọi người. | Sự mở rộng này nhất thiết phải dựa trên một khái niệm nào đó, nhưng một khái niệm như thế không hề được xác định bởi trực quan và không mang lại nhận thức nào cả, do đó, không dùng để **chứng minh** cho phán đoán sở thích. Một khái niệm như thế chính là khái niệm thuần túy đơn thuần của lý tính về **cái Siêu-cảm tính**, làm nền tảng cho đối tượng (và cả cho chủ thể phán đoán) với tư cách là đối tượng của giác quan, tức như là **hiện tượng**. Bởi, nếu giả sử ta không chấp nhận hay giả định một giác độ như thế, thì **không thể nào cứu vãn được** yêu sách của phán đoán sở thích về tính giá trị phổ biến. | Và nếu giả sử khái niệm tạo nên cơ sở được đòi hỏi này chỉ là một khái niệm của giác tính, và đơn thuần mơ hồ, chẳng hạn như khái niệm về tính hoàn hảo, để ta có thể gán trực quan cảm tính về cái đẹp cho khái niệm này một cách tương ứng, thì hóa ra chỉ ít về mặt tự mình cũng có khả thể đặt cơ sở cho phán đoán sở thích trên những bằng cứ chứng minh; đó là điều mâu thuẫn lại với chính đề [của nghịch lý].

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

Khi giải quyết một nghịch lý (Antinomie), vấn đề cốt yếu chỉ là ở khả thể rằng hai mệnh đề có vẻ xung đột nhau ấy,

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

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

B238 Muốn làm nhiều hơn, tức muốn dẹp bỏ sự xung đột này trong các yêu sách và phản yêu sách của sở thích là điều ta không thể nào làm được. Mang lại một nguyên tắc khách quan nhất định của sở thích để dựa theo đó hòng hướng dẫn, kiểm tra và chứng minh những phán đoán của sở thích là điều tuyệt đối bất khả thi, vì lẽ, nếu thế, nó sẽ không còn là một phán đoán sở thích nữa. Nguyên tắc chủ quan, tức Ý niệm không được xác định về cái Siêu-cảm tính ở bên trong ta, chỉ có thể được chỉ ra như là **chìa khóa duy nhất** để mở điều bí mật của quan năng mà bản thân nó vẫn còn giấu kín nguồn gốc của nó đối với ta; và không có cách nào để làm cho nó rõ ràng, sáng tỏ hơn được nữa.

Nghịch lý được trình bày và giải quyết ở đây dựa trên khái niệm đúng đắn của sở thích như là của một năng lực phán đoán đơn thuần phản tư; và hai nguyên tắc có vẻ xung đột nhau được hợp nhất [hòa giải] trên cơ sở cho rằng **cả hai đều có thể cùng đúng**, thế là đủ. Còn ngược lại, nếu căn cứ vào sự kiện rằng biểu tượng làm nền tảng cho phán đoán sở thích là

B239 có tính cá biệt, nên cơ sở quy định của sở thích được phía này hiểu là sự dễ chịu; còn phía bên kia, do đi tìm tính hiệu lực phổ biến của nó, chấp nhận nguyên tắc về tính hoàn hảo để dựa theo đó mà định nghĩa sở thích thì từ đó sẽ nảy sinh một nghịch lý tuyệt đối không thể nào điều hòa được, trừ khi ta vạch rõ rằng cả hai mệnh đề đối lập nhau này (chứ không chỉ đơn thuần mâu thuẫn) **đều cùng sai**; chứng tỏ rằng khái niệm mà mỗi bên lấy làm cơ sở là tự mâu thuẫn. Vậy, ta thấy việc xóa bỏ nghịch lý của năng lực phán đoán có **cùng một kiểu** tiến hành tương tự mà sự Phê phán đã theo đuổi khi giải quyết các nghịch lý của lý tính thuần túy **lý thuyết**; và thấy rằng các nghịch lý, cả ở đây lẫn trong sự Phê phán lý tính thực hành, buộc ta, dù muốn hay không, phải nhìn ra khỏi chân trời của cái cảm tính và tìm kiếm điểm hợp nhất của mọi quan năng tiên nghiệm của ta ở trong cái **Siêu-cảm tính**, bởi lẽ chẳng còn có lối thoát nào khác để làm cho lý tính hài hòa nhất trí với chính mình*.

NHẬN XÉT I

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

Các **Ý niệm (Ideen)**, theo nghĩa khái quát nhất, là những biểu tượng liên quan đến một đối tượng dựa theo một nguyên tắc nào đó (chủ quan hay khách quan), trong chừng mực chúng vẫn không bao giờ có thể trở thành một nhận thức về đối tượng. Chúng có quan hệ hoặc với một trực quan, tương

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

ứng với một nguyên tắc đơn thuần chủ quan về sự hài hòa giữa các quan năng nhận thức (trí tưởng tượng và giác tính) và, trong trường hợp ấy, được gọi là **các Ý niệm thẩm mỹ**; hoặc chúng quan hệ với một khái niệm dựa theo một nguyên tắc khách quan, nhưng vẫn không bao giờ có thể mang lại một nhận thức về đối tượng, bấy giờ được gọi là **các Ý niệm** [thuần lý của] **lý tính**. | Trong trường hợp sau, khái niệm là một khái niệm **siêu việt (transzendent)**, và, với tư cách ấy, phân biệt B240 với một khái niệm của giác tính. | Khái niệm của giác tính thì bao giờ cũng có một kinh nghiệm tương ứng trọn vẹn với nó, do đó, được gọi là [khái niệm] **nội tại (immanent)***.

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

Bây giờ, thiết nghĩ có thể gọi **Ý niệm thẩm mỹ** là một biểu tượng **không thể phô diễn được (inexponibele)** của trí tưởng tượng, còn gọi Ý niệm lý tính là một khái niệm **không thể minh họa được (indemonstrabele)** của lý tính. Cả hai được **tạo ra** với tiền-giả định rằng chúng không phải là hoàn toàn không có cơ sở mà (căn cứ vào giải thích trên đây về một Ý niệm nói chung) là phù hợp với các nguyên tắc nào đó của các quan năng nhận thức mà chúng thuộc về (các nguyên tắc chủ quan trong trường hợp trước và các nguyên tắc khách quan trong trường hợp sau). Những khái niệm của giác tính thì, xét như bản thân chúng, lúc nào cũng có thể **minh họa** được (nếu ta hiểu “minh họa”/Demonstrieren đơn thuần là “trình

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

bày”/Darstellen như trong môn cơ thể học), nghĩa là, đối tượng tương ứng với chúng bao giờ cũng phải có thể được mang lại ở trong trực quan (thuần túy hay thường nghiệm), vì chỉ qua đó, chúng mới có thể trở thành những nhận thức. Khái niệm về độ lớn [lượng] có thể được mang lại trong trực quan không gian tiên nghiệm, vd: về một đường thẳng v.v...; khái niệm về nguyên nhân là do tính không thể thâm nhập của vật thể v.v... Do đó, cả hai [khái niệm này] có thể được kiểm chứng bằng một trực quan thường nghiệm, nghĩa là, ý tưởng về chúng được “minh họa” (được trình bày, được biểu thị); và việc này [343] phải diễn ra, nếu không, ta không thể chắc chắn rằng liệu ý tưởng có trống rỗng, tức, không có đối tượng hay không.

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

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

ta thấy.

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

- B242 Cũng giống như trí tưởng tượng, trong trường hợp của Ý niệm thuần lý, không thể dùng trực quan của mình để đạt tới được khái niệm được cho [Ý niệm], thì giác tính, trong trường hợp của một Ý niệm thẩm mỹ, không bao giờ có thể dùng những khái niệm của mình để đạt tới được tính toàn bộ của trực quan bên trong mà trí tưởng tượng đã gắn liền với một biểu tượng được cho. Nay, vì lẽ muốn quy một biểu tượng của trí tưởng tượng vào khái niệm thì cũng tương đương với việc phô diễn (exponieren) nó [một cách toàn bộ], nên Ý niệm thẩm mỹ có thể được gọi là một biểu tượng **“không thể phô diễn được”** của trí tưởng tượng (trong thao tác tự do của nó). Sau [344] này, tôi còn có dịp bàn thêm về những ý niệm thuộc loại này. Hiện nay, tôi gói gọn trong nhận xét rằng, cả hai loại Ý niệm – Ý niệm thẩm mỹ cũng như Ý niệm thuần lý – đều phải có những nguyên tắc của chúng; và những nguyên tắc này của cả hai đều **ở trong lý tính**: cái trước ở trong những nguyên tắc khách quan, cái sau ở trong những nguyên tắc chủ quan của việc sử dụng lý tính.

Theo đó, **tài năng thiên bẩm (Genie) cũng có thể được định nghĩa như là quan năng của những Ý niệm**

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

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

B243

NHẬN XÉT II

Nhận xét sau đây tự nó cho thấy rõ tầm quan trọng, đó là: có **ba** loại nghịch lý (Antinomien) của lý tính thuần túy, nhưng chúng đều thống nhất ở chỗ buộc lý tính phải từ bỏ cái tiên-giả định rất tự nhiên là xem những đối tượng của giác quan đều là **những vật-tự thân**, để, thay vào đó, chỉ nhìn chúng đơn thuần như là **những hiện tượng*** và đặt vào nền tảng của chúng một cơ chất **khả niệm** (tức cái gì **siêu-cảm tính** mà khái niệm về nó chỉ là một Ý niệm và không đưa đến

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

[345] một nhận thức thực sự nào cả). Nếu giả sử không có một nghịch lý như thế, ắt lý tính sẽ không bao giờ tự mình đi được bước này, tức, chấp nhận một nguyên tắc hạn định ngặt nghèo lĩnh vực tư biện của nó, và cam chịu nhiều hy sinh khi biết bao hy vọng xán lạn của nó đều phải tan vỡ hết. | Vì ngay cả tới lúc này, sau khi đã mở ra triển vọng được đền bù cho những mất mát ấy bằng sự sử dụng càng lớn rộng hơn nhiều trong phương diện thực hành [luân lý và nhân sinh], hình như lý tính vẫn chưa thể chia tay với những niềm hy vọng nói trên và vứt bỏ sự ràng buộc của quá khứ mà không thấy đau xót, tiếc nuối.

B244 Sờ dĩ có **ba** loại nghịch lý là vì có **ba** quan năng nhận thức: giác tính, năng lực phán đoán và lý tính. | Mỗi quan năng, với tư cách là một quan năng nhận thức cao cấp, phải có những nguyên tắc tiên nghiệm của mình. | Bởi, trong chừng mực lý tính phán đoán về bản thân những nguyên tắc này và về việc sử dụng chúng, nó luôn đòi hỏi cái vô-điều kiện cho cái có-điều kiện được cho, liên quan đến tất cả chúng. | Cái Vô-điều kiện này không bao giờ có thể tìm được trừ khi cái cảm tính, thay vì được xem là thuộc về những vật-tự thân, thì đúng hơn, được xem như là hiện tượng đơn thuần, rồi, với tư cách ấy, được đặt nền tảng trên một cái gì siêu-cảm tính (cái cơ chất khả niệm ở bên ngoài hay ở bên trong ta) như là vật-tự thân. Như vậy, là có:

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

Vì tất cả các quan năng này đều có những nguyên tắc tiên nghiệm cơ bản của mình, và, đúng theo một đòi hỏi không thể từ nan của lý tính, chúng tất phải có thể phán đoán và quy

định đối tượng của chúng một cách **vô-diều kiện** dựa theo những nguyên tắc này.

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

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

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

B246

§58

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

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

Nếu theo phái duy nghiệm, đối tượng của sự hài lòng của ta sẽ không còn được phân biệt với cái dễ chịu nữa; còn theo phái duy lý, – khi phán đoán dựa trên những khái niệm nhất định – đối tượng ấy sẽ không còn phân biệt với cái tốt. | Và như thế, mọi tính đẹp trong thế giới đều hoàn toàn bị chối bỏ, và còn lại chẳng chỉ là một danh hiệu đặc thù, có lẽ là một

[347] sự pha trộn nào đó của hai loại hài lòng kể trên [cái dễ chịu và cái tốt] mà thôi. Nhưng, chính ta đã chứng minh rằng vẫn có những cơ sở tiên nghiệm cho sự hài lòng; những cơ sở này có thể cùng tồn tại với nguyên tắc của thuyết duy lý, cho dù chúng không thể được nắm bắt ở trong những khái niệm **nhất định**.

B247 Ngược lại, **thuyết duy lý** về nguyên tắc của sở thích có thể mang hình thức của **thuyết duy thực** về tính hợp mục đích hoặc hình thức của **thuyết duy tâm**. Vì lẽ một phán đoán sở thích không phải là một phán đoán nhận thức, và vì lẽ tính đẹp không phải là một thuộc tính của đối tượng xét nơi bản thân nó, nên thuyết duy lý về nguyên tắc của sở thích không bao giờ có thể căn cứ vào sự kiện rằng tính hợp mục đích trong phán đoán này được suy tưởng như là khách quan. | Nói khác đi, phán đoán không hướng đến tính hoàn hảo của đối tượng, dù là một cách lý thuyết, nghĩa là, một cách lôgic (bất kể đó là một phán đoán còn mù mờ hay không), mà một cách **thảm mỹ**, chỉ hướng đến sự hòa hợp giữa biểu tượng của mình ở trong trí tưởng tượng với những nguyên tắc cơ bản của năng lực phán đoán nói chung ở **bên trong** chủ thể mà thôi. Vì thế, phán đoán của sở thích, và sự phân biệt giữa thuyết duy thực và thuyết duy tâm về nó, – đều dựa theo nguyên tắc của thuyết duy lý –, chỉ có thể dựa trên tính hợp mục đích chủ quan được lý giải theo một trong hai cách sau đây. | Hoặc tính hợp mục đích chủ quan như thế, trong cách thứ nhất [duy thực], là một mục đích **hiện thực** (có ý đồ) của Tự nhiên (hay của nghệ thuật) trùng hợp hài hòa với năng lực phán đoán của ta; hoặc, trong cách thứ hai [duy tâm], chỉ như là một sự trùng hợp hài hòa hợp mục đích được tự mình tạo ra một cách bất tất, không có mục đích [ý đồ] với những nhu cầu của năng lực phán đoán của ta trong mối quan hệ với Tự nhiên và với những hình thức do Tự nhiên tạo ra theo những quy luật đặc thù.

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

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

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

B249 nó, cho dù không có một Ý niệm nào làm nền tảng, có thể có tính hợp mục đích cho sự phán đoán của ta cả.

Tôi hiểu một “**sự kiến tạo hình thể tự do**” [hay cơ giới] của Tự nhiên là từ một chất lỏng ổn định, qua việc bốc hơi hay tách rời một bộ phận của nó (đôi khi chỉ là nhiệt lượng), phần còn lại khi trở thành đông đặc hình thành một hình thể hay cấu trúc nhất định (có hình dáng hay theo kiểu đan dệt) dị biệt tùy theo chất liệu nhưng bất biến khi cùng một

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

chất liệu. Ở đây, đúng theo ý nghĩa thực sự mà chất lỏng đòi hỏi, phải tiên giả định rằng: vật chất phân rã hoàn toàn trong nó chứ không được xem như một hỗn hợp đơn thuần của những phân tử cứng nhắc và đơn thuần trôi nổi trong nó.

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

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

Ngoài ra, mọi chất liệu trở thành dạng lỏng bởi hơi nóng rồi trở thành đặc như là kết quả của quá trình làm lạnh, khi bị vỡ, cho thấy rõ từ bên trong một hình thức đan dệt nhất định

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

B251

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

B252

[350]

sự tổ chức của nó mà thôi.

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

Nguyên tắc của thuyết duy tâm [ý thể tính] về tính hợp

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

[351] mỹ thuật, không thể được xem như là một sản phẩm của giác tính và của khoa học mà là của tài năng thiên bẩm, và, do đó,

B254 phải có được quy tắc từ những ý niệm thẩm mỹ, tức từ những cái dị biệt một cách cơ bản với những ý niệm thuần lý về những mục đích nhất định.

Cũng giống như **ý thể tính** của những đối tượng của giác quan, xét như những hiện tượng, là phương cách duy nhất để giải thích khả thể tại sao những hình thức của chúng lại có thể được xác định một cách tiên nghiệm, thì thuyết duy tâm [siêu nghiệm] về tính hợp mục đích trong việc phán đoán về cái đẹp của Tự nhiên và của nghệ thuật là điều kiện tiên quyết duy nhất, chỉ nhờ đó sự Phê phán [về năng lực phán đoán] mới có thể giải thích được khả thể của một phán đoán sở thích, đòi hỏi một cách tiên nghiệm tính giá trị [phổ biến] cho mọi người (mà không đặt tính hợp mục đích được hình dung nơi đối tượng trên cơ sở của những khái niệm).

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

§59

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

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

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

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

sự tương ứng chỉ đơn thuần ở trong hay dựa theo hình thức của **sự phản tư** chứ không ở trong hay dựa theo nội dung [của trực quan].

- Nếu đem đối lập phương cách hình dung **biểu trưng** với phương cách hình dung **trực quan** như một số nhà lôgic học gần đây đã làm, là đã sử dụng sai chữ “biểu trưng” và làm đảo lộn ý nghĩa thực sự của nó*, bởi vì **phương cách biểu trưng cũng chỉ là một dạng của phương cách trực quan mà thôi**. Thật vậy, phương cách hình dung **trực quan** có thể được chia thành phương cách niệm thức và phương cách biểu trưng. Cả hai đều là những “Hypotypose”, tức những sự trình bày (exhibitiones), chứ không phải đơn thuần là những sự biểu thị về những khái niệm thông qua những ký hiệu cảm tính đi kèm theo vốn không hề chứa đựng ở trong trực quan về đối tượng. | Chức năng duy nhất của những ký hiệu là phương tiện để tái tạo những khái niệm dựa theo quy luật của sự liên tưởng của trí tưởng tượng, tức một vài trò thuần túy chủ quan. | Những ký hiệu ấy hoặc là từ ngữ hoặc là những ký hiệu khả kiến (những ký hiệu toán học, hay cả điệu bộ), đơn thuần như là những sự diễn đạt cho những khái niệm⁽¹⁾.

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

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

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

- đó năng lực phán đoán làm một lúc hai việc: thứ nhất, là áp dụng khái niệm vào cho đối tượng của một trực quan cảm tính, rồi, thứ hai, áp dụng quy tắc đơn thuần của sự phản tư của nó **về** trực quan này **vào cho** một đối tượng hoàn toàn khác. mà cái trước chỉ là biểu trưng của nó. Theo cách ấy, một nhà nước quân chủ được hình dung như là một cơ thể sống khi nó được cai trị bằng những pháp luật của riêng nó; nhưng lại như là một cỗ máy đơn thuần (chẳng hạn giống một cái cối xay bằng tay) khi nó được thống trị bởi một ý chí cá nhân tuyệt đối, nhưng cả trong hai trường hợp, sự hình dung đều chỉ đơn thuần có tính **biểu trưng**. Tất nhiên không có sự giống nhau nào giữa một nhà nước chuyên chế với một cái cối xay cả, nhưng lại có sự giống nhau giữa các quy tắc phản tư về cả hai và tính nhân quả của chúng. Cho đến nay, chức năng này còn ít được phân
- B257 tích, mặc dù nó rất đáng tìm hiểu sâu hơn, nhưng ở đây, ta cũng không thể dừng lại lâu hơn ở điểm này. Trong ngôn ngữ, ta có rất nhiều những sự diễn tả gián tiếp như thế dựa theo mô hình của sự tương tự (Analogie) cho phép cách diễn tả không phải chứa đựng niệm thức đích thực cho khái niệm mà chỉ chứa đựng đơn thuần biểu trưng cho sự phản tư. Như thế, những từ như “cơ sở”, “nguyên nhân” (chỗ dựa, nền móng), “phụ thuộc vào” (được gắn hay treo vào một cái khác ở trên), “thoát thai” (thay vì: kế tục theo sau), “bản thể” (như Locke gọi: cái chống đỡ cho những tùy thể) và vô số những từ khác, đều không phải là những Hypotypose [cách diễn tả] có tính niệm thức mà có tính **biểu trưng**, và diễn tả những khái niệm
- [353] nhưng không dùng một trực quan **trực tiếp**, trái lại, chỉ dựa theo một **sự tương tự** với trực quan, nghĩa là, chuyển trao sự phản tư về một đối tượng của trực quan sang cho một khái niệm hoàn toàn khác mà có lẽ không có một trực quan nào có thể tương ứng một cách trực tiếp với nó được. Nếu ta được phép dùng tên gọi “nhận thức” cho một phương cách hình dung đơn thuần (điều này tất nhiên là được phép khi đó không phải là một nguyên tắc của sự xác định lý thuyết về đối tượng xét như vật-tự thân mà của sự quy định thực hành về những gì ý niệm [luân lý] ấy “phải là” cho ta và cho việc sử dụng hợp mục đích của nó), thì: mọi “nhận thức” của ta về Thượng đế đều đơn thuần có tính **biểu trưng**; còn ai xem nhận thức ấy – với các thuộc tính như là giác tính, ý chí v.v..., vốn chỉ dùng

để chứng minh tính thực tại khách quan của nó ở trong nhưng thực thể thuộc thế giới trần gian này – là có tính niệm thức, người ấy rơi vào **thuyết nhân hình (Anthropomorphismus)***, cũng như, nếu người ấy vứt bỏ hết mọi yếu tố trực quan [dù là trực tiếp hay biểu trưng], sẽ rơi vào thuyết **Thượng đế luận (Deismus)***, qua đó tuyệt nhiên không có gì được nhận thức [về Thượng đế] hết cả, kể cả trong ý hướng thực hành**.

Bây giờ, tôi nói rằng: **cái đẹp là biểu trưng của cái Thiện luân lý**; và cũng chỉ ở trong phương diện này (tức một cách nhìn tự nhiên nơi mọi người, và là cách nhìn mà mỗi người có quyền đòi mọi người xem đó là nghĩa vụ), cái đẹp mang lại cho ta sự hài lòng mà ta có quyền đòi hỏi sự tán đồng nơi mọi người khác, qua đó tâm thức đồng thời có ý thức về một sự cao thượng hóa và sự nâng mình lên khỏi việc tiếp nhận đơn thuần một niềm vui sướng từ những ấn tượng của giác quan và đồng thời biết tôn trọng giá trị của những người khác dựa theo một châm ngôn tương tự nơi năng lực phán đoán của họ. Đó chính là **cái Khả niệm** làm cho sở thích mở rộng được tầm nhìn của mình như đã bàn ở mục trước. | Nghĩa là, đó là cái gì mang cả những quan năng nhận thức cao cấp

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

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

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

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

của ta vào sự hài hòa, ăn nhịp chung; và là cái, nếu không có nó, ắt sẽ nảy sinh những mâu thuẫn trầm trọng giữa bản tính tự nhiên của chúng với những yêu sách mà sở thích đề ra. Trong quan năng này [của cái Khả niệm, cái Siêu-cảm tính], năng lực phán đoán không thấy mình phải phục tùng một sự ngoại trị của những quy luật của kinh nghiệm giống như khi nó phán đoán một cách thường nghiệm; trái lại, trong quan hệ với những đối tượng của một sự hài lòng thuần túy như thế, năng lực phán đoán tự ban bố quy luật cho chính mình, giống như lý tính cũng làm như thế trong quan hệ với quan năng ham muốn [quan năng ý chí]. | Và, không những vì khả thể nội tại này ở bên trong chủ thể mà cả vì khả thể bên ngoài của một giới Tự nhiên hài hòa với khả thể bên trong này, năng lực phán đoán thấy mình có quan hệ gắn bó với cái gì đó ở bên trong bản thân chủ thể lẫn ở bên ngoài mình, cái ấy không phải là Tự nhiên, cũng không phải là Tự do, trái lại gắn liền với nền tảng của Tự do, cái đó chính là **cái Siêu-cảm tính**, trong đó **quan năng lý thuyết lẫn quan năng thực hành được gắn kết chung lại thành một nhất thể theo một thể cách mà ta không thể biết được (unbekannte Art)**. Dưới đây, ta thử nêu một vài điểm về sự tương tự (Analogie) này, đồng thời không quên lưu ý đến chỗ khác biệt giữa chúng:

B259

- [354] 1. Cái đẹp làm hài lòng một cách trực tiếp (nhưng chỉ trong trực quan phán tư, chứ không phải trong khái niệm như luân lý);
2. Cái đẹp làm hài lòng không có bất kỳ sự quan tâm (Interesse) nào (trong khi đó, sự hài lòng nơi cái Thiện luân lý tuy tất yếu gắn liền với một sự quan tâm, nhưng không phải với một sự quan tâm đi trước phán đoán về sự hài lòng mà là với sự quan tâm do bản thân phán đoán tạo ra thông qua sự hài lòng);
3. Sự tự do của trí tưởng tượng (do đó, của cảm năng của quan năng của ta) được hình dung như là nhất trí, hòa hợp với tính hợp quy luật của giác tính trong việc phán đoán về cái đẹp (ngược lại, trong phán đoán luân lý, tự do của ý chí được suy tưởng như là sự trùng hợp của ý chí với chính bản thân mình dựa theo những quy luật phổ biến của lý tính);

B260

4. Nguyên tắc chủ quan của sự phán đoán về cái đẹp được hình dung như là có tính phổ biến, nghĩa là, có giá trị cho bất kỳ ai, nhưng không thể được nhận thức [hay nhận ra/kenntlich] bằng bất kỳ một khái niệm phổ biến nào (trong khi đó, nguyên tắc khách quan của luân lý cũng được xem là có tính phổ biến, tức, cho mọi cá nhân, đồng thời, cho mọi hành vi của cùng một cá nhân ấy, nhưng như là có thể nhận thức được bằng một khái niệm phổ biến). Vì lý do đó, phán đoán luân lý không chỉ có khả năng có được những nguyên tắc **cấu tạo** nhất định, mà còn **chỉ** có thể sử dụng những nguyên tắc này và tính phổ biến của chúng làm cơ sở cho những châm ngôn của mình.

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

B261

§60

PHỤ LỤC

PHƯƠNG PHÁP HỌC VỀ SỞ THÍCH

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

B262

theo mà không biết đặt chúng xuống dưới một chuẩn mực cao hơn nữa hay bắt chúng phải phục tùng sự phán đoán đầy tính phê phán của riêng mình. | Điều này ắt sẽ làm thui chột tài năng thiên bẩm, và, cùng với nó, cả sự tự do của trí tưởng tượng trong chính tính hợp quy luật của nó, 4 một sự tự do mà nếu không có thì không thể có được mỹ thuật, lẫn không thể có cả một sở thích đúng đắn của riêng mình trong việc thẩm định nghệ thuật.

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

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

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

nên **tiêu chuẩn đúng đắn cho sở thích** như là cảm quan chung của con người mà không một quy tắc phổ biến nào có thể mang lại.

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

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

B264

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

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

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

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

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

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

- Một phép biện chứng hiệu như là sự xung đột giữa các mệnh đề phổ biến tiên nghiệm **chỉ** xảy ra trong khuôn khổ một sự **Phê phán về sở thích** mà thôi. Ở đây, ta mới có các quan điểm mâu thuẫn nhau về cơ sở

cho khả thể của những phán đoán sở thích. Vậy, Biện chứng pháp của năng lực phán đoán thẩm mỹ không nằm trong bản thân kinh nghiệm thẩm mỹ mà liên quan đến **cấp độ cao hơn**, đó là đến các quan niệm khác nhau của ta về Logic của phán đoán sở thích.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Khái niệm thì có thể là **xác định** hoặc **không-xác định**. Những khái niệm của giác tính là những khái niệm xác định; còn khái niệm **siêu nghiệm về cái Siêu-cảm tính** [cái chi có thể suy tưởng chứ không thể trực quan được] là khái niệm không-xác định. Phán đoán sở thích **không** dựa trên một khái niệm xác định về đối tượng, bởi nếu thế, hóa ra nó là một phán đoán nhận thức, và với tư cách ấy, thuộc về phạm vi thẩm quyền của giác tính chứ không phải của sở thích nữa. Dù vậy, nó vẫn có thể viện đến một khái niệm, nhưng đó là một khái niệm không-xác định. Với nhận xét ấy, Kant đã làm dịu đi sự mâu thuẫn giữa Chính đề và Phản đề.

Bây giờ, **Chính đề** sẽ là:

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

và **Phản đề** sẽ là:

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

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

Vậy, nếu có các Nghịch lý trong đó Chính đề và Phản đề đều **cùng sai** (xem: các Nghịch lý vũ trụ học trong “Phê phán lý tính thuần túy”) thì cũng có các Nghịch lý trong đó Chính đề và Phản đề đều có thể **cùng đúng**, chỉ có điều

thuộc hai bình diện khác nhau và có thể cùng tồn tại bên nhau mà không loại trừ nhau. Nghịch lý về sở thích cũng thuộc loại như vậy.

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

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

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

Dù sao, so với phần Phân tích pháp về phán đoán sở thích thuần túy, tư tưởng của Kant đã đi khá xa. Ông muốn đưa ra một lý giải triết học về tiềm lực “nhận thức” trong kinh nghiệm thẩm mỹ. Kinh nghiệm thẩm mỹ không dạy cho ta biết về những sự vật riêng lẻ ở trong thế giới, nhưng nó cũng không đơn thuần là một sự hưởng thụ về giác quan, trái lại, nó hỗ trợ đáng kể cho sự **tự-phản tư** của trí tuệ con người để biết sống sao cho hòa điệu với thế giới được cam nhận từ viễn tượng thẩm mỹ.

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

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

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

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

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

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

1. Tính trực tiếp của sự hài lòng. Đó là điều có chung giữa cái đẹp và cái tốt. Chỗ khác là: sự hài lòng với cái tốt do khái niệm [về cái tốt] quy định. Sự vui sướng với cái đẹp không phải thế.
2. Cái đẹp làm hài lòng mà không có sự quan tâm nào. Với cái tốt, chính phán đoán thực hành mới đánh thức sự quan tâm (điều A là nên làm hay đáng ca ngợi).
3. Nơi cái đẹp, trí tưởng tượng và giác tính ở trong một sự tương tác hài hòa. Trong phán đoán thực hành, ý chí nhất trí với chính mình dựa theo chuẩn mực của các quy luật phổ biến của lý tính (các quy luật luân lý).
4. Cả phán đoán sở thích lẫn phán đoán thực hành đều yêu sách tính giá trị phổ quát. Nhưng khác nhau ở chỗ: phán đoán sở thích không do khái niệm quy định, còn phán đoán thực hành (luân lý) do khái niệm về cái tốt quy định.

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

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

B265
[357]

PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

PHẦN II

**PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN
MỤC ĐÍCH LUẬN**

B267
[359]

§61

VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH KHÁCH QUAN CỦA TỰ NHIÊN

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

B268

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

[360]

trong bản tính tự nhiên của sự vật chứ không phải rút nó ra từ những đối tượng và nhận thức thường nghiệm về chúng. | Do đó, việc làm này chỉ nhằm làm cho giới Tự nhiên trở thành dễ hiểu dựa theo sự tương tự (Analogie) với cơ sở chủ quan của việc nối kết những biểu tượng của ta hơn là để nhận thức Tự nhiên từ những căn cứ khách quan.

B269 Ngoài ra, tính hợp mục đích khách quan – như là nguyên tắc về khả thể của những sự vật của Tự nhiên – cách rất xa với việc **thiết yếu** gắn liền với khái niệm về Tự nhiên, khiến chính nó lại là chỗ để người ta thích dựa vào hầu chứng minh tính bất tất của tự nhiên và hình thức của nó. Chẳng hạn, khi ta dẫn ra cấu trúc của một con chim, lỗ hổng trong xương của nó, tình trạng của đôi cánh cho việc bay, tình trạng của cái đuôi cho việc điều khiển v.v..., ta bảo rằng tất cả các điều ấy là có tính bất tất cực độ dựa theo **nexus effectivus** (nối kết theo nguyên nhân tác động) đơn thuần ở trong Tự nhiên, chứ không cầu cứu đến một loại nhân quả đặc thù, đó là nhân quả dựa theo các mục đích (**nexus finalis**). | Nói cách khác, giới Tự nhiên, xét như là “cơ chế máy móc” (Mechanismus) đơn thuần, có thể tạo ra những hình thức của nó bằng hàng ngàn cách khác mà vẫn không hề gặp được sự thống nhất nào dựa theo một nguyên tắc như thế [về tính hợp mục đích]. | Vậy, ta chỉ có thể hy vọng tìm được căn cứ móng manh cho điều ấy một cách tiên nghiệm là ở **bên ngoài** khái niệm về Tự nhiên chứ không phải ở **bên trong** nó.

Dẫu vậy, việc phán đoán mục đích luận, chí ít là có tính nghi vấn, vẫn có quyền được tiến hành trong việc nghiên cứu về Tự nhiên, nhưng chỉ để mang Tự nhiên vào **dưới** những nguyên tắc của việc quan sát và tìm hiểu dựa theo **sự tương tự** với tính nhân quả của mục đích, chứ tuyệt nhiên không được có tham vọng dựa theo đó để **giải thích** Tự nhiên. Cho nên, nó [việc phán đoán mục đích luận] thuộc về năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải thuộc về năng lực phán đoán **xác định**. Như thế, quan niệm về những sự nối kết và về những hình thức của Tự nhiên theo các mục đích họa chăng là **một nguyên tắc bổ sung** nhằm đưa những hiện tượng của Tự nhiên vào dưới các quy tắc nơi đâu những định luật về nhân quả dựa theo cơ chế máy móc đơn thuần của Tự nhiên là không đủ.

- Tức là ta đề ra một nguyên nhân mục đích luận khi ta, đối với một đối tượng, gán tính nhân quả cho một quan niệm về đối tượng **như thể** nguyên nhân ấy là có thật ở **trong** Tự nhiên (chứ không phải ở **trong** ta); hay nói đúng hơn, khi ta hình dung khả thể của đối tượng dựa theo sự tương tự với một tính nhân quả như thể (tính nhân quả mà ta trải nghiệm ở **trong** ta), do đó, là suy tưởng về Tự nhiên một cách có “kỹ thuật” (technisch) như thể là bằng quan năng riêng biệt [của bản thân Tự nhiên]. | Còn khi ta không gán cho Tự nhiên một phương cách hành động như thế, thì tính nhân quả của nó ắt phải được hình dung như là cơ chế máy móc mù quáng. Ngược lại, nếu ta mang lại cho Tự nhiên những nguyên nhân tác động **có tính ý đồ** [mục đích], tức là đặt mục đích luận làm nền tảng cho nó,
- [361] không đơn thuần như một nguyên tắc **điều hành (regulativ)** cho việc **phán đoán** về Tự nhiên nhằm có thể suy tưởng về Tự nhiên như là chủ thể trong những định luật đặc thù của nó mà như là một nguyên tắc **cấu tạo (konstitutiv)** của việc **diễn dịch** (Ableitung/rút ra) những sản phẩm của Tự nhiên từ những nguyên nhân của chúng thì quan niệm về một mục đích tự nhiên không còn thuộc về năng lực phán đoán phản tư nữa, mà thuộc về năng lực phán đoán xác định. | Nhưng, trong trường hợp đó, thực tế là hoàn toàn không còn thuộc về năng lực phán đoán đúng nghĩa nữa (giống như quan niệm về “tính đẹp” như là tính hợp mục đích chủ quan về hình thức trước đây) mà, với tư cách là một quan niệm thuần lý, nó đưa vào trong khoa học tự nhiên một tính nhân quả **mới mẻ**. | Tính nhân quả ấy thực ra chỉ do ta vay mượn từ chính bản thân ta, rồi đem gán vào cho những thực thể khác, mặc dù ta không hề mong muốn thừa nhận rằng những thực thể ấy là đồng loại với chúng ta.

CHƯƠNG I

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN

§62

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

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

B272 Nơi một hình đơn giản như hình tròn, ta thấy ở đó có cơ sở để giải quyết được một loạt những vấn đề [hay bài toán] mà nếu xét riêng từng vấn đề, ắt đòi hỏi phải có các phụ tùng linh kinh, trong khi giải pháp hầu như tự động được mang lại như là một trong vô số những thuộc tính tuyệt vời của hình vẽ này. Chẳng hạn, nếu đòi phải cấu tạo một tam giác từ một cạnh đáy và một góc đối đỉnh, ta thấy bài toán này là bất định, nghĩa là, có thể giải đáp bằng những cách khác nhau nhiều đến vô tận. Nhưng, chỉ duy hình tròn là có thể bao hàm hết mọi giải pháp ấy như là quỹ tích cho mọi [đỉnh của] tam giác, thỏa ứng các điều kiện được cho. Hoặc, hai đường phải cắt nhau sao cho hình chữ nhật ở các đoạn phân của đường này bằng hình chữ

[363] nhật nơi các đoạn phân của đường kia tỏ ra là một bài toán khó giải quyết. Thế nhưng, mọi đường dây cung giao nhau bên trong một vòng tròn được chu vi của nó giới hạn thì lại phân chia nhau trong tỉ lệ này. Những đường cong khác lại cung cấp những đáp án hợp mục đích khác nữa cho những điều không hề được suy tưởng ở trong quy tắc cấu tạo nên chúng. Mọi mặt cắt [tiết diện] hình nón, tự chúng và khi được so sánh với cái khác, đều bổ ích trong các nguyên tắc nhằm giải quyết hàng loạt những vấn đề, tuy định nghĩa để xác định khái niệm về chúng thật là đơn giản.

B273 Quả là một niềm vui đích thực khi chứng kiến nhiệt tâm của các nhà hình học cổ đại* đã dày công nghiên cứu các đặc tính của các đường hình học thuộc loại này và họ đã không hề bị lạc lối bởi thắc mắc của những đầu óc thiên cận: kiến thức ấy có ích lợi thực tế gì không? | Chẳng hạn, họ phát hiện các đặc tính của các đường parabol mà không hề biết đến định luật trọng trường trên trái đất vốn có thể giúp họ nghĩ tới việc áp dụng chúng vào quỹ đạo của những vật thể nặng (vì vận động của vật thể nặng có thể được xem là tương đương với đường cong của một parabol). | Hoặc, họ tìm ra các đặc tính của hình êlip mà không hề ước đoán rằng bất kỳ thiên thể nào cũng có trọng lượng và không biết đến định luật về lực ở các khoảng cách khác nhau từ điểm có sức hút, tức định luật giúp họ mô tả đường cong này trong sự vận động tự do. Trong khi họ làm việc một cách không có ý thức như thế cho nền khoa học của tương lai, họ tìm vui nơi một tính hợp mục đích ở trong bản chất của những sự vật mà họ đã có thể trình bày nó trong tính tất yếu một cách hoàn toàn **tiên nghiệm**. Platon**, bản thân là bậc thầy trong ngành khoa học này, đã ám chỉ đến một đặc tính căn nguyên của sự vật mà khi phát hiện nó, ta có thể không cần đến kinh nghiệm nào cả cũng như gợi mở năng lực của tâm thức tạo ra sự hòa điệu của mọi hữu thể từ nguyên tắc siêu cảm tính của tâm thức (thêm vào đó là các đặc tính của những con số mà tâm thức “chơi đùa” với chúng ở trong âm

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

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

- nhạc). | Chính nguồn cảm hứng này đã nâng ông [Platon] lên khỏi những khái niệm của kinh nghiệm để vươn đến những Ý niệm, tức những gì, đối với ông, chỉ có thể giải thích được là nhờ thông qua một cộng đồng trí tuệ [thần thuộc] với nguồn
- B274 cội của mọi sự hữu. Không có gì đáng ngạc nhiên khi ông đuổi hết những người không tinh thông môn hình học ra khỏi môn hộ của ông, vì ông nghĩ rằng ông đã có thể rút ra từ trực quan thuần túy vốn có nguyên quán ở trong Tinh thần con người tất cả những gì đã được Anaxagoras* rút ra từ những đối tượng thường nghiệm và sự nối kết mục đích luận của chúng. Bởi vì, trong chính sự tất yếu của cái gì hợp mục đích và có đặc điểm là được hình thành nên như thể cố ý phục vụ cho việc sử dụng của chúng ta, nhưng đồng thời cũng có vẻ như thuộc về bản chất của sự vật một cách nguyên thủy, không liên quan gì đến việc sử dụng của ta cả mới là lý do khiến ta có sự ngưỡng mộ lớn lao đối với Tự nhiên, không phải ở bên ngoài ta cho bằng ở bên trong lý tính của riêng ta. | Đó hẳn nhiên chính là chỗ có
- [364] thể tha thứ được khi sự ngưỡng mộ ấy, do sự ngộ nhận, mà dần dà đã tăng lên đến độ cuồng tín**.

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

* Anaxagoras: xem Kant, AA: XXVIII 1144

** Schwärmerei: xem lại B125.

nào đó, nhưng tính hợp mục đích ấy lại không bao hàm một **mục đích** hay bất kỳ một lý do nào khác. Tình hình sẽ hoàn toàn khác khi tôi gặp phải trật tự và tính quy tắc ở trong những tổng thể của **những sự vật** ở bên ngoài tôi và được bao bọc bên trong những ranh giới nhất định, chẳng hạn nơi một khu vườn với trật tự và tính quy tắc của cây cối, các luống hoa và đường đi dạo v.v... | Tôi không thể hy vọng suy ra chúng một cách **tiên nghiệm** từ việc giới hạn một không gian* do tôi tiến hành dựa theo một quy tắc tùy tiện của riêng tôi, vì trật tự và tính quy tắc này là những sự vật đang tồn tại hiện thực phải được mang lại một cách thường nghiệm thì tôi mới biết được, chứ không phải là một biểu tượng đơn thuần ở bên trong tôi và được xác định một cách tiên nghiệm dựa theo một nguyên tắc. Như thế, tính hợp mục đích (thường nghiệm) này là phụ thuộc vào khái niệm về một **mục đích**, và, do đó, như là tính hợp mục đích **hiện thực (real)**.

Nhưng, nguyên nhân cho việc thán phục một tính hợp mục đích được ta nhìn thấy tận mắt – dù nằm bên trong bản chất của sự vật (trong chừng mực các khái niệm về chúng có thể được cấu tạo nên) – là hoàn toàn có thể nhận ra và cả nhận ra tính chính đáng của nó. Các quy tắc đa tạp – mà sự thống nhất của chúng (từ một nguyên tắc) gây nên sự thán phục này – đều nhìn chung là có tính **tổng hợp** và không được rút ra từ **khái niệm** của đối tượng [một cách **phân tích**], chẳng hạn từ khái niệm về một hình tròn, mà đòi hỏi đối tượng này phải được mang lại ở trong trực quan**. Song, qua đó, sự thống nhất này lại **có vẻ** như có một cơ sở của các quy tắc ở bên ngoài một cách thường nghiệm được phân biệt với năng lực biểu tượng*** của ta; vì thế, có vẻ sự tương ứng của đối tượng với nhu cầu về các quy tắc – vốn là nhu cầu riêng của giác tính

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

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

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

– là cái gì bắt tất nơi tự thân (an sich) nó, cho nên chỉ có thể có được là nhờ một **mục đích** hướng rõ về giác tính. Tuy nhiên, [365] vì lẽ sự hài hòa này – bắt chấp mọi tính hợp mục đích – không được nhận thức một cách thường nghiệm mà là **tiên nghiệm**, nên tự khắc cho ta thấy rằng không gian – mà đối tượng chỉ có thể có được là nhờ vào sự quy định của nó (thông qua trí tưởng tượng phù hợp với một khái niệm) – không phải là một đặc tính cấu tạo của những sự vật ở bên ngoài tôi mà chỉ là một phương cách biểu tượng đơn thuần ở bên trong tôi. | Do đó, trong hình thể mà tôi vẽ ra **tương ứng với một khái niệm**, tức vẽ ra trong phương thức biểu tượng của riêng tôi về cái gì được mang lại cho tôi từ bên ngoài, thì, bất kể nó là như thế nào trong **tự thân (an sich)** nó, **chính tôi** là người đã đưa tính hợp mục đích vào trong nó: tôi không có được sự chỉ bảo thường nghiệm nào từ đối tượng về tính hợp mục đích, và, vì thế, tôi không đòi hỏi một mục đích đặc thù nào ở trong nó mà lại ở bên ngoài tôi. Nhưng, bởi lẽ sự suy nghĩ này đòi phải có một sự sử dụng lý tính có phê phán trước đã, nên chưa thể được thực thi ngay khi ta phán đoán về đối tượng dựa theo các thuộc tính của nó, khiến cho sự phán đoán [tiền-phê phán] này không trực tiếp gọi cho tôi điều gì khác hơn là **sự hợp nhất** những quy tắc dị loại (heterogen) (kể cả dựa theo chính tính dị biệt của chúng) vào trong cùng **một** nguyên tắc. | Nguyên tắc này – vốn không đòi hỏi bất kỳ một cơ sở **tiên nghiệm** đặc thù B277 nào ở bên ngoài khái niệm của tôi hay, nói chung, ở bên ngoài sự hình dung của tôi – lại được tôi nhận thức một cách tiên nghiệm như là **đúng thật (wahrhalf)**. Ta biết rằng sự kinh ngạc (Verwunderung) là một sự chấn động của tâm thức nảy sinh từ tính không tương thích giữa một sự hình dung và quy tắc do nó mang lại **với** các nguyên tắc vốn là nền tảng cho nó: sự kinh ngạc này gây nên sự hoài nghi liệu ta có thấy hay phán đoán đúng đắn hay không. Còn sự thán phục (Bewunderung) lại là sự kinh ngạc trở đi trở lại mãi dù ta không còn sự hoài nghi này nữa. Cho nên, sự thán phục là một hiệu quả hoàn toàn tự nhiên về tính hợp mục đích được quan sát thấy ở trong bản chất của những sự vật (xét như những hiện tượng). | Điều này thật ra không có gì đáng chê trách cả một khi không chỉ sự thỏa thuận giữa mô thức của trực quan cảm tính (không gian) với quan năng của khái niệm (giác tính) là chưa thể giải thích

nổi đối với ta mà còn do nó mở rộng tâm thức để dự cảm về sự tồn tại của cái gì nằm bên ngoài những biểu tượng cảm tính của ta, trong đó, dù ta không nhận thức được, lại có thể bắt gặp cơ sở tối hậu cho sự thỏa thuận ấy. Đúng là ta không cần thiết phải nhận thức cơ sở này nếu ta chỉ làm việc một cách tiên nghiệm với tính hợp mục đích **hình thức** của những biểu tượng của ta, nhưng chính sự kiện rằng ta phải nhìn rộng ra khỏi chân trời ấy đồng thời gây nên sự thần phục đối với đối tượng, vì chính đối tượng buộc ta phải có sự cảm hứng như thế.

- B278 Ta vẫn thường quen gọi những thuộc tính nói trên của
[366] những hình thể hình học hay của những con số là **đẹp**, căn cứ vào một tính hợp mục đích tiên nghiệm và bất ngờ nào đó của chúng đối với mọi yêu cầu nhận thức từ tính đơn giản trong việc cấu tạo nên chúng. | Chẳng hạn, ta nói về đặc tính **đẹp** này hay đặc tính **đẹp** kia của hình tròn được phát hiện bằng cách này hay cách khác. Chỉ có điều: đây không phải là một sự đánh giá **thẩm mỹ** nhờ đó ta thấy chúng có tính hợp mục đích, tức không phải một sự đánh giá không cần đến khái niệm làm lộ rõ một tính hợp mục đích đơn thuần **chủ quan** trong trò chơi tương tác tự do của các quan năng nhận thức của ta [như trong phán đoán thẩm mỹ đích thực] mà là một sự phán đoán **trí tuệ** dựa theo các khái niệm làm cho ta nhận thức rõ về một tính hợp mục đích khách quan, tức là, tính khả dụng cho mọi mục đích (đa tạp đến vô tận). Vì thế, đúng hơn, ta phải gọi chúng là **một tính hoàn hảo tương đối** của những hình thể toán học hơn là **tính đẹp** của chúng. Còn gọi là một **tính đẹp trí tuệ** thì nói chung cũng không được phép, bởi nếu thế, từ “đẹp” sẽ mất đi mọi ý nghĩa nhất định hoặc sự hài lòng trí tuệ sẽ có mọi tính ưu thắng so với sự hài lòng cảm tính. Ta có thể gọi một **sự minh họa (Demonstration)** về những thuộc tính như thế là **đẹp**, vì qua nó, giác tính với tư cách là quan năng của khái niệm và trí tưởng tượng như là quan năng trình bày chúng, tự cảm thấy được **tăng cường** một cách tiên nghiệm (điều này, nếu được xét kết hợp với sự chính xác do lý tính tạo ra, còn có thể gọi là sự trang nhã). | Tuy nhiên, ở đây, sự hài lòng, dù đặt cơ sở trên các khái niệm, vẫn là có tính **chủ quan**, trong khi sự hoàn hảo gắn liền với một sự hài lòng khách quan.
- B279

§63

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

- Kinh nghiệm dẫn dắt năng lực phán đoán của ta đi đến khái niệm về một tính hợp mục đích khách quan hay có tính chất liệu, tức là đi đến khái niệm về một **mục đích** của Tự nhiên chỉ khi ta phải phán đoán về một mối quan hệ của nguyên nhân đối với kết quả⁽¹⁾. Ta thấy mình có khả năng lĩnh
- [367] hội mỗi quan hệ này như là có tính quy luật chỉ khi ta giả định ý tưởng về kết quả của tính nhân quả của nguyên nhân như là điều kiện nền tảng nằm ngay trong nguyên nhân cho khả thể của kết quả. Điều này có thể diễn ra bằng hai cách: hoặc ta có thể trực tiếp xem kết quả như là sản phẩm của một “nghệ thuật” tạo tác (Kunstprodukt) [của Tự nhiên] hoặc chỉ như là chất liệu cho “nghệ thuật” của những thực thể tự nhiên khả
- B280 hữu nào khác. Tính hợp mục đích này gọi là **tính hữu ích** (cho con người) hoặc cũng là **tính có lợi** (cho bất kỳ loài thụ tạo nào khác) và chỉ đơn thuần có **tính tương quan (relativ)**, trong khi tính hợp mục đích trước là một tính hợp mục đích **nội tại** của thực thể tự nhiên.

Chẳng hạn, những con sông mang theo chúng mọi loại đất có lợi cho việc sinh trưởng của cây cối, được bồi lắng khi thì ở nơi đất liền, khi thì thường ở các cửa sông. Thủy triều lên dẫn chất bùn này đến nhiều vùng ven của đất đai hay để lại trên hai bên bờ sông, và, nếu đặc biệt được bàn tay con người trợ giúp để ngăn không cho nó lại bị cuốn trôi trở lại khi thủy

* relative Zweckmäßigkeit.

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

triều xuống thì vùng đất màu mỡ sẽ tăng thêm về diện tích và giới thực vật sẽ giành thêm được mảnh đất sinh sôi ở nơi trước đó là quê hương của loài thủy tộc. Phần lớn những việc mở rộng đất đai canh tác theo kiểu này là do bản thân Tự nhiên tạo ra và vẫn cứ tiếp diễn, dù rất chậm chạp. Câu hỏi đặt ra là: phải chăng việc này được xem như là một mục đích của Tự nhiên vì nó chứa đựng một tính hữu ích cho con người? | Ta không thể bảo nó hữu ích cho bản thân giới thực vật bởi sự sống dưới nước bị mất đi bao nhiêu thì được thêm vào bấy nhiêu cho cuộc sống trên cạn.

- Hay nếu ta lấy một ví dụ khác về **tính có lợi** của một số sự vật tự nhiên như là phương tiện cho những vật thụ tạo khác (nếu ta tiền giả định chúng như là các mục đích), thì không có loại đất nào giúp cho cây thông phì nhiêu hơn là loại đất cát. Vậy, trước khi tự rút ra khỏi đất liền, biển cả thời xưa đã để lại rất nhiều dải cát ở các vùng phía bắc của chúng ta khiến cho
- B281 vùng đất vốn vô dụng đối với mọi loại trồng trọt lại có thể trở thành những dải rừng thông bạt ngàn mà ta thường phiên trách tổ tiên chúng ta đã đại dột phá hủy chúng. | Và ta có thể đặt câu hỏi phải chăng việc lưu lại những lớp cát từ thời xa xưa này là một **mục đích** của Tự nhiên có lợi cho những cánh rừng thông để chúng có thể phát triển phì nhiêu trên đó? Điều rõ ràng là, nếu ta xem đó là một mục đích của Tự nhiên thì ta cũng phải xem cát như là một mục đích tương quan, còn bờ biển và việc lùi ra xa của nó là phương tiện, vì trong chuỗi những mắt xích phối kết với nhau của một sự nối kết về mục đích, mỗi một mắt xích phương tiện phải được xem là như là
- [368] mục đích (tuy không phải như là mục đích tối hậu), và nguyên nhân sát cận với nó lại là phương tiện. Cũng như thế, nếu muốn bò, cừu, ngựa v.v... tồn tại thì phải có cỏ trên mặt đất; rồi lại phải có các loại cây có chất muối ở trong sa mạc nếu muốn nuôi lớn lạc đà; và hễ có các loại thú ăn cỏ đông đảo thì lại phải có chó sói, hổ và sư tử. Do đó, tính hợp mục đích khách quan dựa trên tính có lợi không phải là một tính hợp mục đích khách quan của những sự vật trong **tự thân** chúng, như thể cát, xét riêng phần nó, không thể hiểu như là kết quả từ nguyên nhân của nó là biển mà không đặt một mục đích vào cho biển và không xem kết quả, tức cát, như là một sản phẩm

- B282 của “nghệ thuật tạo tác” [của Tự nhiên]. Nó chỉ là một tính hợp mục đích đơn thuần “tương đối” (relativ), đơn thuần bất tất đối với sự vật mà nó được quy về; và mặc dù trong các ví dụ vừa nêu, các loại cỏ khác nhau, tự bản thân chúng, phải được xem như là các sản phẩm **có tổ chức** [hữu cơ] của Tự nhiên, do đó, như là “có tính nghệ thuật tạo tác” (kunstreich), nhưng trong quan hệ với những súc vật dùng chúng làm thức ăn thì chỉ được xem như là nguyên liệu thô đơn thuần.

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

- B283 Từ đó ta dễ dàng nhận ra rằng, tính hợp mục đích ngoại tại (tính có lợi của một sự vật cho những sự vật khác) chỉ có thể được xem như là một mục đích tự nhiên ngoại tại với điều kiện: sự tồn tại của thực thể – trực tiếp hay gián tiếp được hưởng lợi – bản thân phải là một mục đích của Tự nhiên. Nhưng vì điều này không bao giờ có thể được xác định một cách trọn vẹn chỉ bằng sự quan sát đơn thuần về Tự nhiên, nên [369] kết luận rút ra là: tính hợp mục đích tương đối, dù giả thiết là mang lại những chỉ báo về các mục đích tự nhiên, vẫn không biện minh được cho bất kỳ phán đoán mục đích luận tuyệt đối nào cả.

Trong các xứ lạnh, tuyết bảo vệ hạt giống chống lại

băng giá; nó cũng giúp cho con người giao tiếp với nhau dễ dàng hơn (nhờ dụng cụ trượt tuyết). | Dân* vùng gần Bắc cực còn tìm thấy ở xứ mình những con vật giúp cho việc đi lại, giao tiếp, đó là giống tuần lộc. | Giống thú này kiếm đủ thức ăn bằng cách tự đào bới lớp rêu khô ở dưới tuyết nhưng lại dễ thuần dưỡng và sẵn sàng chịu cho con người tước đi sự tự do mà nếu muốn, chúng có thể dễ dàng bảo vệ. Đối với các giống dân khác ở cùng vùng giá lạnh ấy thì biển đầy rẫy kho dự trữ thực phẩm. | Ngoài thức ăn và áo quần do những con vật ở biển mang lại, họ còn có gỗ trôi dạt từ biển vào để làm nhà ở, có đủ chất đốt để sưởi ấm những ngôi lều của mình. Ở đó rõ ràng có một sự gặp gỡ thật kỳ diệu giữa nhiều mối quan hệ của Tự nhiên vì một mục đích chung, và mục đích này chính là cuộc sống của những giống người ở vùng Grönland, vùng Lappe, Samojede, Jakute v.v... Thế nhưng có một điều ta không thấy rõ, đó là tại sao con người, nói chung, lại **phải** sống ở vùng đó. Cho nên, nếu bảo rằng **sở dĩ** hơi nước trong

B284 không khí rơi xuống thành tuyết, biển có dòng hải lưu để đưa gỗ từ các vùng ấm hơn đến đây, và những con vật biển khổng lồ mình chứa đầy mỡ cũng có mặt là **bởi vì** ý tưởng có lợi cho một nhóm sinh vật người khôn khéo là nguyên nhân cơ bản tập hợp tất cả những sản vật tự nhiên này lại thì quả là một phán đoán quá táo bạo và tùy tiện. Bởi lẽ cho dù không có tính hữu ích tự nhiên này đi nữa, ta vẫn không thấy bị mất mát gì xét về phương diện tính hoàn chỉnh của những nguyên nhân tự nhiên cho việc kiến tạo nên giới Tự nhiên cả, trong khi đó, việc đòi hỏi giới Tự nhiên phải có tổ chất hữu ích ấy và việc gán cho Tự nhiên một mục đích như thế đúng ra là do ta đã kiêu ngạo một cách thiếu suy nghĩ và tự đánh giá mình quá cao. | Tại sao ta không chịu thấy rằng chính sự bất hòa gay gắt nhất giữa con người với nhau có thể đã đẩy con người đến chỗ ly tán và phải phiêu bạt đến những vùng đất khắc nghiệt ấy?

* Lappländer.

§64

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

Để nhận ra rằng một sự vật chỉ có thể có được như một mục đích, nghĩa là, buộc phải đi tìm tính nhân quả của nguồn gốc của nó không ở trong cơ chế mù quáng của Tự nhiên mà ở trong một nguyên nhân với quan năng tác động được xác định

[370] bằng các khái niệm, điều cần thiết là: hình thức của nó không thể có được chỉ dựa theo những định luật tự nhiên đơn thuần, tức không dựa theo những định luật có thể được ta nhận thức

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

Nếu trong một vùng hoang vu có vẻ không có người sinh sống, một ai đó thấy trên mặt cát có một hình vẽ hình học, chẳng hạn một hình lục giác đều đặn, suy nghĩ của người ấy về hình vẽ ắt sẽ quy sự thống nhất trong nguyên tắc tạo nên sự ra đời của nó vào cho lý tính, tuy một cách mơ hồ; do đó, ắt sẽ không xem lý do ra đời của hình vẽ là do cát, do gió hay do các vết chân thú quen thuộc hay do một nguyên nhân phi lý

B286 tính nào khác. | Bởi vì hình vẽ ấy chỉ có thể có được là do lý tính [con người], chứ tính ngẫu nhiên tập hợp lại để tạo ra hình vẽ ấy là có vẻ nhiều đến vô tận, nên hình vẽ có mặt không phải từ một quy luật tự nhiên, và không nguyên nhân nào trong cơ

chế mù quáng của Tự nhiên có thể tạo ra nó. | Vậy chỉ có khái niệm về sự vật do một mình lý tính mang lại và lý tính dùng khái niệm ấy để so sánh với sự vật mới có thể chứa đựng nguyên nhân cho một kết quả như thế. | Như thế, hình vẽ được xem như là một mục đích nhưng như là một sản phẩm của “nghệ thuật tác tạo” (Kunst) chứ không phải như là một mục đích tự nhiên (vestigum hominis video)*.

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

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

Thứ hai, một cái cây tự tạo ra chính mình với tư cách là **cá thể**. Loại hình kết quả này được ta gọi là sự tăng trưởng (Wachstum); nhưng hiểu theo nghĩa hoàn toàn khác với bất kỳ sự gia tăng nào dựa theo các quy luật cơ giới, và, vì thế cũng được mệnh danh dưới một tên gọi khác là sự sinh sản (Zeugung). Phần vật chất được cây thêm vào cho chính mình được nó xử lý trước đó thành một chất lượng riêng biệt mà cơ

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

chế tự nhiên mù quáng bên ngoài nó không thể cung cấp được, và tiếp tục tự kiến tạo chính mình nhờ vào một chất liệu, xét về mặt kết cấu, là sản phẩm của riêng nó. Nhìn vào các thành phần vật chất đến từ giới Tự nhiên bên ngoài, quả chúng cần được xem chỉ như là sản phẩm của sự chiết xuất mà thôi, nhưng trong sự tách rời và tái kết hợp chất liệu thô này, ta thấy rõ một sự độc đáo trong năng lực phân cắt và kiến tạo của loại tồn tại tự nhiên [thực vật] này. | Năng lực ấy vượt xa vô hạn so với mọi nghệ thuật tạo tác, nếu muốn thử tái tạo những sản phẩm thực vật ấy từ những yếu tố có được khi tách rời chúng ra hay từ nguồn thực phẩm mà Tự nhiên cung cấp cho chúng.

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

B289

§65

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

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

Sự nối kết nhân quả, trong chừng mực đơn thuần được giác tính suy tưởng*, là một sự nối kết tạo nên một chuỗi luôn quy tiền (của các nguyên nhân và kết quả); và những sự vật, với tư cách là kết quả, tiền giả định những sự vật khác như là những nguyên nhân của mình thì không thể đồng thời lại là những nguyên nhân của những nguyên nhân này được theo kiểu tương hỗ. Ta gọi loại nối kết nhân quả này là sự nối kết của những nguyên nhân **tác động (nexus effectivus)**. Nhưng, ngược lại, ta cũng có thể suy tưởng về một sự nối kết nhân quả dựa theo một khái niệm của lý tính (về các mục đích); sự nối kết ấy, xét như một chuỗi, lại có sự phụ thuộc lẫn nhau theo chiều xuôi lẫn chiều ngược, trong đó sự vật được gọi là kết quả cũng có thể xứng đáng được xem là nguyên nhân của cái mà bản thân nó là kết quả. Trong đời sống thực tiễn (tức trong “nghệ thuật” tác tạo), ta dễ dàng gặp phải loại nối kết nhân quả như thế; chẳng hạn, ngôi nhà hãn nhiên là nguyên nhân để ta có được tiền cho thuê nhà, đồng thời chính hình dung về khoản lợi tức này lại đã là nguyên nhân cho việc xây lên ngôi nhà ấy. Ta gọi một sự nối kết nhân quả như thế là sự nối kết của các nguyên nhân **mục đích** (latinh: **nexus finalis**). Có lẽ tên gọi [373] phù hợp cho loại trước là sự nối kết của các nguyên nhân **hiện thực (real)**, loại sau là sự nối kết của các nguyên nhân ý

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

tưởng (ideal), bởi cách gọi tên ấy cũng đồng thời cho ta hiểu rằng không thể có loại nối kết nhân quả nào ngoài hai loại trên đây. Đối với một sự vật xét như mục đích tự nhiên, điều đòi hỏi **trước tiên** là những bộ phận (về mặt tồn tại cũng như về hình thức) chỉ có thể có được là nhờ mối quan hệ của chúng với cái toàn bộ. Vì bản thân sự vật là một mục đích, do đó, được hiểu dưới một khái niệm hay một ý tưởng làm nhiệm vụ phải xác định một cách **tiền nghiệm** tất cả những gì được chứa đựng trong đó. Nhưng, trong chừng mực một sự vật chỉ có thể được suy tưởng là khả hữu bằng cách này, nó chỉ đơn thuần là một sản phẩm được tạo tác, tức là một sản phẩm của một nguyên nhân thuần lý [của lý trí con người], phân biệt với chất liệu (của những bộ phận) mà tính nhân quả của nó (trong việc tập hợp và nối kết những bộ phận) được quy định bởi **ý tưởng** của nó về một toàn bộ khả hữu nhờ vào chúng như những phương tiện (và do đó, không thông qua Tự nhiên ở bên ngoài nó). Nhưng, nếu một sự vật, với tư cách là sản phẩm tự nhiên, lại chứa đựng một mối quan hệ với mục đích ở nơi chính mình và nơi khả thể nội tại của mình, nghĩa là, chỉ có thể có được như là một mục đích tự nhiên mà không có tính nhân quả từ các khái niệm của những hữu thể có lý trí ở bên ngoài bản thân nó, thì, điều đòi hỏi **thứ hai** là: những bộ phận của nó phải kết hợp trong sự thống nhất của một cái toàn bộ sao cho những bộ phận là nguyên nhân và kết quả một cách tương hỗ của hình thức của chúng với nhau. Chỉ bằng cách này thì ý tưởng về cái toàn bộ mới quy định ngược lại (một cách hỗ tương) đến hình thức và sự kết hợp của mọi bộ phận; tất nhiên không phải như là nguyên nhân – bởi nếu vậy, sự vật hóa ra là một sản phẩm được tạo tác – mà như là cơ sở cho việc nhận thức – đối với người phán đoán – về nhất thể có hệ thống và về sự kết hợp của mọi cái đa tạp được chứa đựng trong vật chất [sự vật] ấy.

Vậy, đối với một cơ thể được phán đoán như là một mục đích tự nhiên trong bản thân nó và trong khả thể nội tại của nó, điều cần thiết là những bộ phận của nó phải phụ thuộc vào nhau một cách hỗ tương về hình thức lẫn về sự kết hợp, và, như thế, tạo nên một cái toàn bộ bằng chính tính nhân quả của **riêng** chúng; trong khi ngược lại, khái niệm về cái toàn bộ có thể được xem như là nguyên nhân của nó dựa theo một nguyên

tắc (trong một thực thể có tính nhân quả dựa theo các khái niệm tương ứng với một sản phẩm như thế). | Trong trường hợp đó, sự nối kết của những nguyên nhân tác động có thể được phán đoán như là **kết quả thông qua những nguyên nhân mục đích (Endursachen)**.

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

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

B293

là một cái máy, vì máy chỉ có **lực vận động**, trong khi nó có **lực kiến tạo trong chính mình (in sich bildende Kraft)**, và đó là một lực được nó thông báo cho những chất liệu vốn không có lực ấy (tức tổ chức chúng lại), nghĩa là một lực tự kiến tạo và tiếp tục sinh trưởng mà ta không thể giải thích bằng năng lực vận động (cơ chế máy móc) đơn thuần.

Ta nói về giới Tự nhiên và năng lực của nó trong những sản phẩm có tổ chức một cách quá bất cập, nếu ta bảo năng lực này là một **sự tương tự với nghệ thuật tạo tác (ein Analogon der Kunst)**, bởi nói như thế là ta nghĩ đến một người thợ tạo tác (một hữu thể có lý trí) ở bên ngoài Tự nhiên*. Đúng hơn, Tự nhiên **tự tổ chức** chính mình và những sản phẩm có tổ chức của chính mình thuộc mọi giống loài. | Những sản phẩm ấy tuy về đại thể được tổ chức theo một mẫu chung nhưng với những biến thái thích hợp do sự tự bảo tồn đòi hỏi tùy theo các hoàn cảnh khác nhau. Có lẽ ta tiếp cận gần gũi hơn với đặc tính chưa được nghiên cứu tường tận này khi ta gọi nó là một **sự tương tự với sự sống (Analogon des Lebens)**; nhưng ở đây ta lại phải gán cho vật chất, xét như vật chất đơn thuần, một tính chất đi ngược lại với bản chất của nó (thuyết vật hoạt/Hylozoism), hoặc gán nó vào với một nguyên tắc dị loại nhưng cùng sống chung với nó (một “linh hồn”)**.

[375] | Trong trường hợp sau, nếu một sản phẩm như thế muốn là một sản phẩm tự nhiên thì hoặc ta phải tiên giả định vật chất có tổ chức như là “dụng cụ” của “linh hồn” ấy và chẳng làm cho “linh hồn” này được dễ hiểu hơn chút nào; hoặc xem “linh hồn” như là kẻ tác tạo nên cấu trúc này và, như thế, lại rút sản phẩm này ra khỏi giới Tự nhiên (có thể chất). Do đó, nói một cách chính xác, **sự tổ chức** của Tự nhiên không có gì tương tự với bất kỳ một thứ tính nhân quả nào được ta biết [đến nay]⁽¹⁾.

B294

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

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

⁽¹⁾ Ngược lại, ta có thể rọi thêm ánh sáng để hiểu một sự nối kết nhất định bằng cách xem như có một sự tương tự với cái gọi là “những mục đích tự nhiên trực tiếp”, tuy rằng điều này thường gặp trong ý tưởng nhiều hơn trong thực tế. Trong công cuộc cải tạo toàn diện mới đây của một dân tộc vĩ đại để biến mình trở thành một Nhà

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

Như thế, những thực thể có tổ chức là những thực thể duy nhất trong Tự nhiên có thể được suy tưởng như là khả hữu chỉ như là những mục đích của Tự nhiên, khi chúng được xem xét trong bản thân chúng và tách khỏi mọi quan hệ với những

nước, chữ “tổ chức” (Organization) thường được dùng rất chính xác để chỉ việc điều hành hệ thống tư pháp v.v... và cả toàn bộ cơ thể chính trị. Bởi, trong một cái toàn bộ như thế, mọi thành viên đều là mục đích lẫn phương tiện, và, trong khi mọi bộ phận đều hướng về khả thể của cái toàn bộ, mỗi bộ phận, trong vị trí và chức năng của mình, đều được quy định bởi ý tưởng về cái toàn bộ. (Chú thích của tác giả). [Piero Giordanetti trong bản của NXB Meiner cho rằng ở đây Kant muốn ám chỉ nước Pháp và cuộc Đại Cách mạng Pháp; bản dịch tiếng Anh lại cho rằng Kant muốn ám chỉ sự hình thành tổ chức Nhà nước của Hợp Chúng quốc Hoa Kỳ. N.D].

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

66

VỀ NGUYÊN TẮC ĐỂ PHÁN ĐOÁN
VỀ TÍNH HỢP MỤC ĐÍCH NỘI TẠI
TRONG THỰC THỂ CÓ TỔ CHỨC

- B296 Nguyên tắc, đồng thời là định nghĩa này, như sau: **một sản phẩm có tổ chức của Tự nhiên là sản phẩm trong đó tất cả đều là mục đích và cũng là phương tiện hỗ tương cho nhau**. Không có gì trong đó là vô ích, là vô mục đích hay bị xem là một cơ chế tự nhiên mù quáng.

Tuy xét về cơ hội [thường nghiệm] cho sự ra đời của nó, nguyên tắc này được rút ra từ kinh nghiệm, tức từ những gì được tiến hành một cách có phương pháp và được gọi là từ sự quan sát, nhưng xét về tính phổ biến và tất yếu mà nguyên tắc ấy gán vào cho tính hợp mục đích như thế, nguyên tắc ấy không thể chỉ dựa vào các cơ sở thường nghiệm mà phải có một nguyên tắc **tiên nghiệm (a priori)** làm nền tảng, mặc dù nguyên tắc ấy chỉ đơn thuần có tính điều hành, và các mục đích này chỉ dựa trên ý tưởng của chủ thể phán đoán chứ không phải trên một nguyên nhân tác động [khách quan]. Vì thế, ta có thể gọi nguyên tắc nói trên là một **châm ngôn (Maxime)** cho việc phán đoán về tính hợp mục đích nội tại của những thực thể có tổ chức.

Điều ai cũng biết là: những nhà nghiên cứu phân tích cây cối và thú vật để tìm hiểu cấu trúc và phát hiện những lý do tại sao và nhằm mục đích gì chúng được ban cho các bộ

phân, sự sắp xếp và kết hợp các bộ phận và cả một hình thức bên trong như thế đều chấp nhận một cách nhất thiết và không bàn cãi châm ngôn cho rằng không có gì trong một vật thụ tạo như thế là **vô ích** cả, cũng giống như họ phải khẳng định nguyên lý nền tảng của khoa học tổng quát về Tự nhiên là: không có gì xảy ra một cách **ngẫu nhiên** cả. Trong thực tế, họ không thể thoát ly khỏi nguyên tắc mục đích luận này cũng như không thể từ bỏ nguyên tắc vật lý tổng quát kia, bởi nếu B297 rời bỏ cái sau, ta ắt không thể có được kinh nghiệm nào hết, và, nếu không có cái trước, ta ắt không có manh mối hướng dẫn cho việc quan sát giống loài của những sự vật tự nhiên mà ta đã phải suy tưởng theo kiểu mục đích luận bằng khái niệm về các **mục đích** tự nhiên.

[377] Khái niệm này dẫn lý tính bước vào một trật tự hoàn toàn khác lạ của những sự vật so với cơ chế đơn thuần máy móc của Tự nhiên, một cơ chế không còn làm thỏa mãn được ta ở đây nữa. Bây giờ phải có một ý tưởng làm cơ sở cho khả thể của sản phẩm tự nhiên. Nhưng vì lẽ ý tưởng này là một sự nhất thể tuyệt đối của sự hình dung của ta, thế chỗ cho vật chất như là một đa thể của những sự vật vốn không thể tự mình mang lại một sự nhất thể nhất định nào cho sự tập hợp cả; và nếu nhất thể này của ý tưởng có nhiệm vụ như là cơ sở quy định tiên nghiệm của một quy luật tự nhiên về tính nhân quả của một hình thức tập hợp như thế, thì **mục đích** của Tự nhiên nhất thiết phải được mở rộng bao trùm hết tất cả mọi yếu tố bao hàm trong sản phẩm của nó. Vì nếu ta đã từng quy **toàn bộ** tác động thuộc loại ấy cho một nguyên nhân quy định **siêu-cảm tính** bên ngoài cơ chế mù quáng của Tự nhiên, thì ta phải phán đoán về toàn bộ Tự nhiên theo nguyên tắc này; và ta không có lý do nào để xem hình thức của một sự vật như thế là phụ thuộc một phần vào cơ chế mù quáng, bởi sự trộn lẫn các nguyên tắc dị loại sẽ không còn cho ta một quy tắc vững chắc B298 nào để phán đoán nữa cả. Chẳng hạn, trong một cơ thể động vật, có nhiều bộ phận có thể được xem như là các hình thái cụ thể tuân theo những định luật đơn thuần máy móc (như da, xương, lông). Nhưng, nguyên nhân tập hợp chất liệu cần thiết ấy lại, biến thái nó, uốn nắn nó thành hình thể và đặt nó vào đúng chỗ thì bao giờ cũng phải được phán đoán một cách mục

đích luận, khiến cho ở đây, tất cả đều phải được xem như có tổ chức, và, trong quan hệ nhất định với bản thân sự vật, tất cả đều lại là một “cơ quan”.

§67

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

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

Đánh giá một sự vật như là mục đích-tự nhiên do chính **hình thức bên trong** của nó là việc làm hoàn toàn khác so với

việc xem sự hiện hữu của sự vật ấy như là mục đích của Tự nhiên. Bởi vì, để có được sự khẳng định sau, ta không chỉ đơn thuần cần đến khái niệm về một mục đích khả hữu nào đó mà cần phải có nhận thức về **mục đích tối hậu (Endzweck/latinh: scopus)** của Tự nhiên. | Nhưng điều này lại đòi hỏi sự quy chiếu của nhận thức như thế với cái gì **siêu-cảm tính**, vượt lên hẳn mọi kiến thức mục đích luận về Tự nhiên của ta, vì lẽ **mục đích của sự hiện hữu của bản thân Tự nhiên phải được đi tìm ở bên ngoài Tự nhiên**. Hình thức bên trong của một cộng có đơn thuần đủ cho thấy rằng: đối với năng lực phán đoán của con người chúng ta, nguồn gốc căn nguyên của nó chỉ có thể có được là dựa theo quy tắc về các mục đích.

B300 Nhưng, nếu ta thay đổi quan điểm và nhìn vào việc sử dụng nó của những hữu thể tự nhiên khác, tức từ bỏ việc xem xét tổ chức bên trong của nó và chỉ nhìn vào các quy chiếu có tính hợp mục đích bên ngoài mà thôi, ta ắt sẽ không đi đến được một mục đích có tính **nhất thiết (kategorisch)*** nào cả. | Mọi quy chiếu có tính mục đích này lại phải dựa vào một điều kiện càng xa xôi hơn nữa, tức điều kiện vô-diều kiện (sự hiện hữu của một sự vật như là mục đích tối hậu) vốn hoàn toàn nằm **bên ngoài** cái nhìn mục đích luận-vật lý về thế giới. | Chẳng hạn, đó là trường hợp: cỏ cần thiết cho bò, rồi bò lại cần thiết cho người như là phương tiện để sinh tồn, nhưng ta không thấy được **tại sao con người lại nhất thiết phải hiện hữu** (một câu hỏi thật không dễ trả lời nếu thỉnh thoảng ta nghĩ đến những cư dân [phải sống ở những vùng khắc nghiệt] như người New-Holland hay ở Tierra del Fuegos). Nhưng, trong trường hợp ấy, một sự vật như thế cũng không phải là một mục đích-tự nhiên, vì bản thân nó [vd: bò, cỏ...] (hay toàn bộ giống loài nó) không [còn] được xem là sản phẩm-tự nhiên.

Vậy, chỉ trong chừng mực vật chất được tổ chức thì nó mới tất yếu mang theo mình khái niệm về một mục đích tự nhiên, vì chính hình thức đặc biệt này của nó đồng thời là một

[379] sản phẩm-tự nhiên. Song, khái niệm này tất yếu dẫn đến ý

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

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

Tất nhiên đây không phải là một nguyên tắc dành cho năng lực phán đoán xác định mà chỉ cho năng lực phán đoán phản tư; là có tính điều hành chứ không có tính cấu tạo; và qua đó, chúng ta chỉ có được một manh mối để xem xét những sự vật tự nhiên trong quan hệ với một cơ sở quy định đã được cho theo một trật tự quy luật mới mẻ và mở rộng khoa học tự nhiên của ta dựa theo một nguyên tắc khác, đó là nguyên tắc về những nguyên nhân mục đích mà không gây tổn hại gì đến nguyên tắc về tính nhân quả cơ giới. Và lại, qua đó, ta cũng không hề muốn nói rằng khi ta phán đoán dựa theo nguyên tắc ấy, ta bảo một sự vật gì đấy là một mục đích **có ý đồ thực sự** của Tự nhiên, chẳng hạn bảo có tồn tại là cho bò hay cho cừu hoặc bảo hai loài vật này và các sự vật khác trong Tự nhiên tồn tại là cho con người. Đành rằng không ai cấm ta đứng từ phương diện này để đánh giá những sự vật làm ta khó chịu hay có vẻ trái ngược với tính hợp mục đích trong một số quan hệ nào đó. Chẳng hạn, ta có thể bảo: chấy rận trong áo quần tóc tai, giường chiếu làm ta khổ sở thì, xét như một sự an bài tài tình của Tự nhiên, lại là một động lực tạo nên sự sạch sẽ, nên tự nó, đã là một phương tiện quan trọng để bảo vệ sức khỏe cho con người! Hoặc, ta cũng có thể bảo: muỗi mòng, sâu bọ làm khổ các tộc người sơ khai ở các vùng còn hoang dại ở

B302 Châu Mỹ lại chính là những gì đã thúc đẩy họ phải hoạt động để khai thông các vùng lầy lội, phát quang những rừng rậm mịt mù, nghĩa là, cũng như việc khai phá đất đai, chính cách ấy đã

- cải thiện sức khỏe của con người! Nhìn dưới ánh sáng ấy cùng một sự vật tỏ ra phản tự nhiên trong tổ chức bên trong của nó lại cho ta một viễn tượng thích thú, đôi khi có tính giáo dục về một trật tự mục đích luận của những sự vật mà nếu không có nguyên tắc điều hành ấy, sự quan sát đơn thuần vật lý không thể dẫn ta đến viễn tượng ấy được. Cũng giống như một số người xem loại sán xơ mít có mặt trong con người hay thú vật là một loại cảnh báo về khuyết tật trong các cơ quan nội tạng,
- [380] tôi cũng muốn đặt câu hỏi phải chăng những giấc mơ (ta không bao giờ ngủ mà không có chúng, dù hiếm khi ta nhớ lại được) lại không phải là một sự sắp đặt hợp mục đích của Tự nhiên? Bởi vì, trong khi mọi lực vận động của cơ thể đều ở trong trạng thái thư giãn, những giấc mơ giúp kích thích các cơ quan nội tạng từ bên trong nhờ vào sự tương tượng với hoạt động mạnh mẽ của nó (chính trong trạng thái thư giãn, trí tương tượng càng đạt tới cao độ). | Trong giấc ngủ, trí tương tượng thường hoạt động mạnh hơn khi dạ dày bị quá tải, nên, trong trường hợp ấy, sự kích thích vận động lại càng cần thiết.
- B303 | Do đó, nếu không có lực vận động nội tại và không có sự bất an đầy mệt mỏi này (điều mà ta thường trách cứ các giấc mơ, dù trong thực tế có lẽ là một phương thuốc điều trị), thì giấc ngủ, cả trong trạng thái sức khỏe lành mạnh, ắt sẽ là một sự tắt nghì hoàn toàn của sự sống.

Ngay cả vẻ đẹp của Tự nhiên, tức sự kết hợp của Tự nhiên với “trò chơi” tự do của các quan năng nhận thức của ta trong việc lĩnh hội và phán đoán về hiện tượng của Tự nhiên cũng có thể được xem như là một loại của tính hợp mục đích khách quan của Tự nhiên trong cái Toàn bộ của nó với tư cách là một **hệ thống** mà con người là một thành viên, một khi sự phán đoán mục đích luận về Tự nhiên – nhờ vào những mục đích-tự nhiên do những thực thể có tổ chức gợi ý cho ta – cho phép ta có quyền đi đến Ý tưởng về một hệ thống vĩ đại của những mục đích của Tự nhiên. Ta có thể xem hệ thống ấy như là một sự biệt đãi hay ái mộ (Gunst)⁽¹⁾ mà Tự nhiên đã dành

⁽¹⁾ Trong phần I bàn về mỹ học [§58], ta đã nói rằng: ta nhìn giới Tự nhiên xinh đẹp với sự ái mộ (Gunst) khi ta có một sự hài lòng hoàn toàn tự do (không có sự quan tâm về lợi ích nào) nơi hình thức của nó. Bởi vì trong phán đoán sở thích đơn thuần

B304 cho ta, đó là, ngoài cái hữu ích, nó còn hào phóng ban cho ta vẻ đẹp và sự hấp dẫn, vì thế, ta có thể yêu Tự nhiên cũng như ngắm nhìn Tự nhiên với sự ngưỡng mộ trước tính vô lượng của nó và cảm thấy bản thân mình được cao thượng hơn lên trong sự ngắm nhìn ấy, như thể chính Tự nhiên đã dựng lên và tô điểm cái sân khấu lộng lẫy của chính mình bằng chính ý đồ như thế.

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

§68

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

Các nguyên tắc của một ngành khoa học thì hoặc là ở bên trong ngành khoa học ấy và được gọi là các nguyên tắc **nội bộ** (*principia domestica*), hoặc dựa vào những khái niệm ở

ấy, ta không hề quan tâm đến việc những vẻ đẹp của Tự nhiên ấy tồn tại vì mục đích gì: hoặc để khơi dậy sự thích thú ở trong ta hoặc, với tư cách là mục đích, không hề có liên quan gì đến ta. Còn trong một phán đoán mục đích luận, ta quan tâm đến mối liên quan này, và ở đây, ta có thể xem nó như là một sự biệt đãi hay ái mộ của Tự nhiên [dành cho ta] khi nó phơi bày bao nhiêu hình thể đẹp để như thể để mong muốn hỗ trợ ta nâng cao nền văn hóa của mình. (Chú thích của tác giả).

B305 bên ngoài nó và gọi là các nguyên tắc **ngoại lai (peregrina)**. Các khoa học chứa đựng các nguyên tắc ngoại lai lấy các định lý bổ sung (lemmata) làm cơ sở, nghĩa là, chúng vay mượn một số khái niệm, và, cùng với khái niệm ấy, một căn cứ sắp đặt từ một ngành khoa học khác.

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

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

B306 Thuật ngữ “một mục đích của Tự nhiên” đã đủ ngăn
[382] ngừa việc hỗn loạn do trộn lẫn khoa học tự nhiên và cơ hội do nó tạo ra khi ta đưa ra phán đoán có tính **mục đích luận** về những đối tượng của nó với việc bàn thảo về Thượng đế, tức với việc dẫn xuất có tính **thần học** về chúng. | Ta không được phép xem là không quan trọng khi người ta lẫn lộn thuật ngữ ấy với thuật ngữ về một mục đích thần linh trong việc an bài giới Tự nhiên, hay khi huênh hoang rằng chỉ có cái sau là thích hợp hơn và thích đáng hơn cho một tâm hồn sùng đạo, bởi rút cục điều ấy chỉ đưa đến việc dẫn xuất những hình thức hợp mục đích Tự nhiên từ một đáng tạo hóa sáng suốt. | Ngược lại, ta phải cẩn trọng và khiêm tốn tự giới hạn mình ở thuật ngữ về “một mục đích của Tự nhiên”, tức chỉ nói lên những gì chúng ta biết được mà thôi. Trước khi ta tiếp tục tra hỏi về nguyên

nhân của bản thân giới Tự nhiên, ta tìm thấy ở trong Tự nhiên và trong diễn trình của sự phát triển của nó những sản phẩm cùng loại, được tạo ra bên trong Tự nhiên dựa theo những định luật thường nghiệm đã biết và khoa học tự nhiên phải theo đó mà xét đoán về những đối tượng của mình, và, do đó, cũng phải đi tìm ở trong bản thân Tự nhiên tính nhân quả của chúng dựa theo quy tắc về các mục đích. Cho nên, khoa học tự nhiên không được vượt ra khỏi các ranh giới của mình để du nhập các khái niệm mà không một kinh nghiệm nào có thể tương ứng được và biến chúng thành nguyên tắc “nội bộ” của mình. | Ta chỉ được phép mạo hiểm bàn về các khái niệm ấy sau khi đã hoàn tất khoa học tự nhiên mà thôi.

B307 Các đặc tính tự nhiên cho thấy bản thân chúng là có tính **tiên nghiệm**, và do đó, cho phép nhìn vào khả thể của chúng từ các nguyên tắc phổ quát mà không trộn lẫn chút nào với kinh nghiệm cả thì, mặc dù chúng mang theo mình một tính hợp mục đích “kỹ thuật” và là tuyệt đối tất yếu, vẫn không được phép liên quan đến Mục đích luận về Tự nhiên với tư cách một phương pháp thuộc về môn Vật lý học để giải quyết những vấn đề vật lý học. Những sự loại suy theo kiểu tương tự (Analogien) của số học hay hình học cũng như những định luật cơ học phổ biến – cho dù sự hợp nhất những quy tắc khác nhau và vốn thoạt nhìn là độc lập với nhau thành một nguyên tắc duy nhất có lạ lùng và đáng thán phục đến mấy đi nữa – cũng không vì thế mà có quyền yêu sách là những cơ sở mục đích luận cho việc giải thích ở trong Vật lý học. | Là cho dù chúng xứng đáng để được xem xét trong học thuyết phổ quát về tính hợp mục đích của những sự vật của Tự nhiên, chúng thuộc về một khoa học khác, đó là, Siêu hình học và không hề tạo nên nguyên tắc nội bộ của khoa học tự nhiên. | Với những định luật thường nghiệm về các mục đích tự nhiên trong những thực thể có tổ chức, Siêu hình học không chỉ được phép mà còn không thể tránh khỏi việc sử dụng **phương cách phán đoán** mục đích luận như là một nguyên tắc về học thuyết về Tự nhiên trong quan hệ với một loại đối tượng đặc thù nào đó.

- Vậy, để giữ cho Vật lý học ở đúng trong các ranh giới của nó, nó phải hoàn toàn tách rời khỏi câu hỏi: những mục đích tự nhiên là **có ý đồ** hay **không có ý đồ**, vì đó là sự can thiệp vào một công việc xa lạ (công việc của Siêu hình học).
- [383] Đã là quá đủ khi ở đây ta có những đối tượng **được giải thích duy nhất** dựa theo những định luật tự nhiên, [nhưng] ta chỉ có thể **suy tưởng*** nhờ vào ý tưởng về các mục đích như là nguyên tắc, và như thế, bằng cách ấy, chỉ liên quan nội tại đến
- B308 những đối tượng **có thể nhận thức** được, liên quan đến hình thức bên trong của chúng. Vì thế, để tránh mọi hoài nghi về một yêu sách phi lý dù là nhỏ nhất, như thế ta đã muốn trộn lẫn vào trong các cơ sở nhận thức của ta một cái gì tuyệt nhiên không thuộc về Vật lý học, đó là một nguyên nhân **siêu nhiên**, ta tuy vẫn nói trong môn Mục đích luận (Teleologie) về Tự nhiên như thể tính hợp mục đích trong Tự nhiên là **có ý đồ**, là **cố ý**, nhưng theo kiểu rằng “ý đồ” này được quy cho Tự nhiên, nghĩa là cho Vật chất [chứ không phải ý đồ siêu nhiên]. Bằng cách nói ấy, sẽ không thể có sự ngộ nhận, vì không có “ý đồ” đúng nghĩa nào lại có thể được quy cho vật chất vô tri vô giác cả, nên ta lưu ý rằng ở đây, chữ này chỉ diễn tả một nguyên tắc của năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải của năng lực phán đoán **xác định**, và, như thế, không hề du nhập vào khoa học tự nhiên một cơ sở đặc thù nào của tính nhân quả cả mà chỉ thêm vào cho việc sử dụng lý tính một loại nghiên cứu khác so với loại nghiên cứu chỉ dựa theo những định luật cơ giới nhằm bổ sung cho tính không hoàn chỉnh của loại nghiên cứu sau, dù chỉ trong phạm vi nghiên cứu thường nghiệm về mọi quy luật đặc thù của Tự nhiên. Vì thế, trong Mục đích luận, trong chừng mực liên quan đến Vật lý học, ta hoàn toàn đúng đắn khi nói về sự sáng suốt, tính kiệm ước, sự chu đáo, lòng từ tâm của Tự nhiên mà không hề biến Tự nhiên thành một thực thể có lý trí, vì như thế là phi lý hoặc cũng không hề có ý muốn đặt một thực thể có lý trí đứng lên trên Tự nhiên như là Kiến trúc sư cho nó, bởi như thế là quá tự phụ

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

- B309 (vermessen)⁽¹⁾. | Thật ra, nó chỉ có ý nghĩa là một loại tính nhân quả của Tự nhiên dựa theo **sự tương tự** với việc sử dụng lý tính một cách “kỹ thuật” của chính chúng ta nhằm đặt ra trước mắt ta một quy tắc cần thiết để dựa theo đó mà tìm hiểu một số sản phẩm của Tự nhiên mà thôi.

- [384] Vậy tại sao Mục đích luận (Teleologie) thường không phải là một bộ phận riêng của bản thân khoa học tự nhiên lý thuyết mà chỉ được xem như là sự dự bị (Propädeutik) hay bước quá độ đi đến Thần học? Sở dĩ như thế là để giới hạn việc nghiên cứu về Tự nhiên – dựa theo cơ chế [máy móc] của nó – vào những gì ta có thể buộc chúng phục tùng sự quan sát hay các thí nghiệm của ta, khiến cho bản thân ta có thể “tạo ra” chúng giống như Tự nhiên, hay ít nhất cũng bằng những định luật tương tự với Tự nhiên. | Bởi vì ta chỉ thấu hiểu sự vật một cách hoàn chỉnh trong chừng mực ta có thể làm cho nó tương ứng với các khái niệm của ta. Còn sự “tổ chức”, xét như mục đích bên trong của Tự nhiên, thì vượt xa vô hạn ra khỏi mọi năng lực của ta để có được sự trình bày tương tự bằng “nghệ thuật tạo tác”. | Đối với những “thiết kế” của Tự nhiên bên ngoài được xem là hợp mục đích (chẳng hạn: gió, mưa v.v...), tất nhiên, Vật lý học có thể xem xét cơ chế vận hành của chúng, nhưng nó tuyệt nhiên không thể cho biết sự quy chiếu [khách quan] của chúng đối với những mục đích, trong chừng mực sự quy chiếu này là một điều kiện thiết yếu thuộc về nguyên nhân, bởi tính tất yếu của sự nối kết [nhân quả có tính mục đích] này chỉ hoàn toàn liên quan đến sự nối kết **của những khái niệm của ta** chứ không phải với đặc điểm cấu tạo của bản thân những sự vật.
- B310

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

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

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

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

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

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

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

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

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

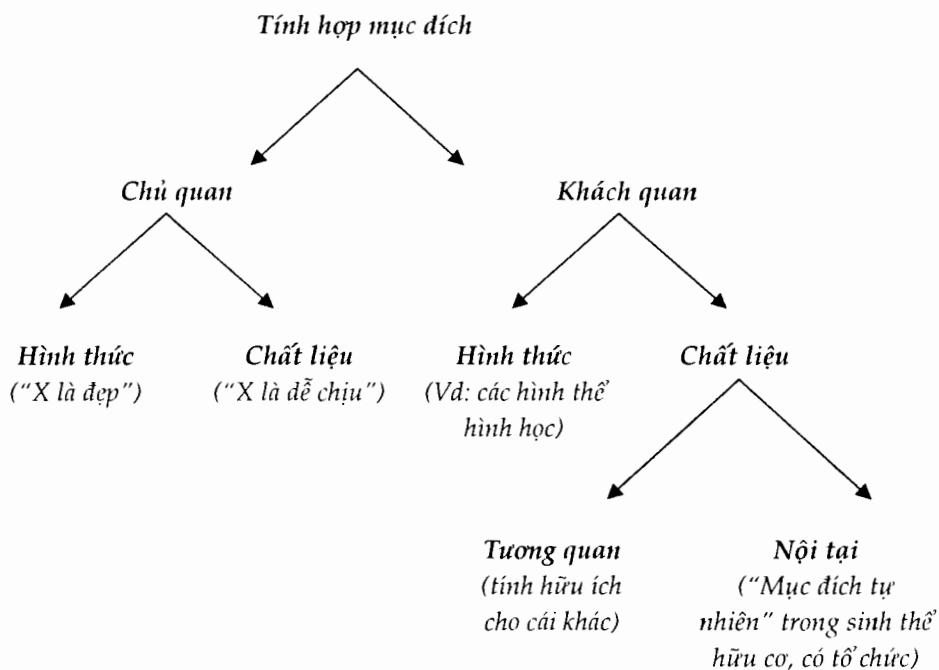
+ có thể được cảm nhận như là sự kích thích, hấp dẫn đối với giác quan (“X là dễ chịu” = tính hợp mục đích chủ quan **chất liệu**), hoặc

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

+ có thể được phán đoán, đánh giá bằng sở thích ("X là đẹp" = tính hợp mục đích chủ quan **hình thức**).

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

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



- Tính hợp mục đích khách quan hình thức:

Kant nêu ví dụ: các hình thể hình học (§62, B272-273). Nơi các hình thể này, ta có thể thấy nhiều tỉ lệ khác nhau có tính hợp mục đích. Tính hợp mục đích ấy là **khách quan**, vì nó liên quan đến mối quan hệ của nhiều bộ phận nhất định của các đối tượng với nhau. Nó là **hình thức** vì: tuy ta có thể nói rằng các tỉ lệ của đối tượng là ở trong một mối quan hệ có thể nắm bắt được một

cách rõ ràng về mặt khái niệm, nhưng ta lại không thể khẳng định rằng đặc điểm tỏ ra là hợp mục đích ấy nơi các hình thể hình học thực hiện các mục đích cụ thể nào. Chẳng hạn: ta có thể thấy rằng mọi điểm của chu vi hình tròn cách đều với tâm hình tròn như là đặc tính hợp mục đích của hình thể ấy. Nhưng ta không thể nói rằng sự kiện này nhằm thực hiện một mục đích nhất định nào.

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

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

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

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

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

Chẳng hạn ta không thể bảo nhờ có tuyết mà hạt giống mới được bao vệ chống lại băng giá, vì rõ ràng có những vùng có tuyết nhưng chẳng có dấu vết nào của ngành nông nghiệp cả. Do đó, định nghĩa hay giải thích về tuyết phải khác chứ không thể dựa vào việc mô tả có tính mục đích luận này. Còn bảo Tự nhiên “chăm lo” cho con người ngay cả ở những vùng khắc nghiệt nhất lại là một khẳng định quá “tự phụ” (B309), vì “có một điều ta không thấy rõ, đó là tại sao con người, nói chung, lại **phải** sống ở vùng đó (...). Tại sao ta không chịu thấy rằng chính sự bất hòa gay gắt nhất giữa con người với nhau có thể đã đẩy con người đến chỗ ly tán và phải phiêu bạt đến những vùng đất khắc nghiệt ấy?” (B284).

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

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

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

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

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

Khái niệm về việc giải thích nhân quả dựa trên một sự tin chắc phổ biến rằng không có gì xảy ra mà không có nguyên nhân. Theo Kant, nguyên tắc nhân quả (hay quy luật nhân quả như cách gọi trong khoa học tự nhiên) không phải là một mệnh đề thường nghiệm, nghĩa là không thể sờ đắc được bằng kinh nghiệm, trái lại, là một nguyên tắc “tổng hợp tiên nghiệm” từ phạm trù nhân quả của giác tính. Chỉ trên cơ sở giả định một mối quan hệ nhân quả ta mới có khả năng giải thích và lĩnh hội các kinh nghiệm nhất định (ở đây, ta không có điều kiện bàn sâu về quan niệm “nhân quả” của Kant. Xin xem lại: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*; Các loại suy của kinh nghiệm, B218 và tiếp).

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

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

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

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

- Vấn đề đặt ra là: khi nói về mục đích và phương tiện trong lĩnh vực hoạt động của **con người**, ta thường nói đến ý đồ, dự tính, động cơ và ý chí của người hành động. Trong khi đó, khi nói về những đối tượng của giới Tự nhiên (như cái cây trong ví dụ của Kant), ta không rõ **ai** là kẻ định ra các mục đích ấy? Chẳng lẽ Kant lại bỏ tình thần phê phán để quay trở lại với tư duy “siêu hình học giáo điều” để quy hết về cho một Thượng đế sáng tạo? Không! Ông tìm một cách nói ẩn dụ khác, đó là “**kỹ thuật của Tự nhiên**” (**Technik der Natur**) như thể bản thân giới Tự nhiên tự theo đuổi

các mục đích của chính mình và thực hiện chúng dựa vào “phương tiện” là những sản phẩm tự nhiên. Liệu ta có thể chấp nhận một cách nói dù là “ẩn dụ” ấy? Cách nói như thế có làm rối thêm cho lĩnh vực vốn sáng sủa của việc nghiên cứu tự nhiên?

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

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

Ví dụ điển hình cho một cái máy là chiếc đồng hồ, còn cho một sinh thể hữu cơ là một cái cây nào đó. Tuy đồng hồ cũng là một thực thể có tổ chức, trong đó các bộ phận quan hệ với nhau một cách hợp mục đích. Nhưng chỗ khác nhau cơ bản là: các bộ phận của đồng hồ không tự hình thành và sinh trưởng. Vậy, khái niệm “sinh thể hữu cơ” không chỉ có đặc điểm là tính có tổ chức mà còn là tính tăng trưởng, tính tự sinh sản và tính tự điều chỉnh. Xét theo giác độ ấy, cách mô tả mục đích luận tỏ ra không phải là vô bổ khi nghiên cứu về cấu trúc và chức năng của cơ thể sống. Thậm chí, ở một đoạn khác, Kant còn nêu một luận điểm gây nhiều suy nghĩ cho đời sau: “... cũng chắc chắn để dám mạnh dạn nói rằng thật là phi lý cho con người chúng ta khi ta ra sức hay hy vọng sẽ có một Newton khác xuất hiện trong tương lai

có thể làm cho ta hiểu rõ về sự sản sinh dù **chỉ là của một cộng cỏ** dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã sắp đặt cả; trái lại, ta buộc phải dứt khoát phủ nhận năng lực thấu hiểu này nơi con người” (B338). Lý do theo ông là vì: dù ta có hiểu biết đến đâu và không cần giả định một “ý đồ” nào hết, – thì “nhận định ấy vẫn là vượt khỏi sức con người, bởi vì: **làm sao ta biết được như thế?** [rằng không có một ý đồ nào hết] (nt).

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

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

CHƯƠNG II

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN MỤC ĐÍCH LUẬN

§69

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

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

- B312 Trong khi đó, năng lực phán đoán **phản tư** phải thâu gồm vào dưới một quy luật **chưa** được mang lại [chưa có sẵn], và, vì thế, trong thực tế, chỉ là một nguyên tắc của sự phản tư về những đối tượng, mà, về mặt khác quan, ta hoàn toàn còn thiếu một quy luật hay một khái niệm về một đối tượng có thể tương ứng hoàn toàn như là một nguyên tắc cho các trường hợp đang xảy ra. Song, vì lẽ các quan năng nhận thức không

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

- được phép sử dụng mà không có các nguyên tắc, nên, trong các trường hợp ấy, năng lực phán đoán phản tư phải **dùng chính mình** làm nguyên tắc. | Nguyên tắc này, vì không có tính khách quan và không thể cung cấp cơ sở nào cho việc nhận thức về đối tượng một cách đầy đủ đúng với ý đồ, nên chỉ phục vụ như là một nguyên tắc đơn thuần **chủ quan** cho việc sử dụng hợp mục đích các quan năng nhận thức của ta, nghĩa là cho việc **phản tư** về một loại các đối tượng nào đó. Vì thế, đối với các trường hợp ấy, năng lực phán đoán phản tư có **các châm ngôn** của mình – và là các châm ngôn tất yếu –
- [386] hướng đến việc nhận thức các định luật tự nhiên ở trong kinh nghiệm, nhằm nhờ chúng mà vươn đến các khái niệm, cho dù là các khái niệm [thuần lý] của **lý tính**, bởi nó tuyệt đối cần đến các khái niệm như thế chỉ để nhận thức giới Tự nhiên dựa theo những định luật thường nghiệm của nó mà thôi – giữa các châm ngôn tất yếu này của năng lực phán đoán phản tư có thể có một sự tranh chấp, và, do đó, một nghịch lý làm cơ sở cho một **phép biện chứng** [lừa bịp]. | Nếu một trong hai châm
- B313 ngôn này có cơ sở ở trong bản tính tự nhiên của các quan năng nhận thức, ta có thể gọi đó là một **phép biện chứng tự nhiên** và là một ảo tưởng không thể tránh khỏi mà ta phải phơi bày ra và giải quyết nó ở trong công cuộc phê phán của chúng ta để, kỳ cùng, nó không còn lừa gạt ta nữa.

§70

TRÌNH BÀY VỀ NGHỊCH LÝ NÀY

Trong chừng mực lý tính (Vernunft) phải làm việc với giới Tự nhiên xét như tổng thể của những đối tượng của các giác quan bên ngoài, nó có thể, một phần, dựa trên những định luật do bản thân Giác tính (Verstand) đề ra một cách tiên nghiệm (a priori) cho Tự nhiên; phần khác, lại dựa trên những quy luật mà nó [lý tính] có thể mở rộng đến vô định thông qua những sự quy định thường nghiệm xuất hiện ở trong kinh nghiệm. Để áp dụng loại định luật trước, tức những định luật **phổ biến** về giới Tự nhiên vật chất nói chung, năng lực phán đoán không cần có nguyên tắc phản tư đặc biệt nào cả, vì ở đây, nó có chức năng **xác định (bestimmend)**, bởi lẽ một

nguyên tắc khách quan đã được mang lại cho nó thông qua giác tính. Nhưng, liên quan đến những quy luật **đặc thù mà ta chỉ có thể biết được bằng kinh nghiệm**, thì ở đây có thể có nơi chúng một tính đa tạp và dị loại quá lớn khiến cho năng lực phán đoán phải dùng nguyên tắc **của chính mình** nhằm nghiên cứu và tìm tòi những hiện tượng của Tự nhiên tương ứng với một quy luật. | Năng lực phán đoán cần đến một manh mối hướng dẫn như thế, nếu muốn có hy vọng đạt được một nhận thức thường nghiệm có **sự nối kết nhất quán** dựa theo một tính hợp quy luật xuyên suốt, trọn vẹn của Tự nhiên đối với quy luật, cho dù sự thống nhất của Tự nhiên chỉ tuân theo những định luật thường nghiệm. Trong sự thống nhất hay nhất thể **bất tât** này của những định luật đặc thù, có thể xảy ra tình hình: năng lực phán đoán tiến lên từ **hai châm ngôn** trong sự phản tư của nó. | Một châm ngôn được mang lại một cách tiên nghiệm từ giác tính đơn thuần, còn châm ngôn kia là do những kinh nghiệm đặc thù đẩy lý tính vào cuộc nhằm hình thành một phán đoán về giới Tự nhiên vật thể cùng với những định luật của nó dựa theo một nguyên tắc đặc thù. Điều này dẫn tới chỗ

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

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

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

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

đối tượng, chúng sẽ có dạng sau đây:

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

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

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

Ngược lại, xét các **châm ngôn** nêu trên đây của năng lực phán đoán **phản tư**, chúng lại không chứa đựng một mâu thuẫn nào hết. Bởi nếu tôi nói: tôi phải **phán đoán** về khả thể của mọi sự kiện trong giới Tự nhiên vật chất chỉ dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới, và, do đó, về mọi hình thức xét như những sản phẩm của nó, tôi không hề muốn nói rằng: **chúng chỉ có thể có trong cách này mà thôi** (loại trừ bất kỳ tính nhân quả nào khác), trái lại, tôi chỉ muốn lưu ý rằng: **tôi lúc nào cũng phải phản tư** về chúng **dựa theo nguyên tắc** về cơ chế máy móc của Tự nhiên, và, do đó, nghiên cứu cơ chế này trong mức độ có thể làm được, vì, nếu tôi không lấy nó làm cơ sở cho việc nghiên cứu thì không thể có tri thức nào về Tự nhiên được cả. Nhưng, điều này lại không hề ngăn cản tôi, khi có cơ hội, hướng theo châm ngôn **thứ hai** trong trường hợp của một số hình thức tự nhiên nào đó (và kể cả đối với **toàn bộ** giới Tự nhiên) để phản tư về chúng dựa theo nguyên tắc về các nguyên nhân mục đích; nguyên tắc này là cái gì hoàn toàn khác với việc giải thích chúng dựa theo cơ chế [máy móc] của Tự nhiên. Như thế, sự phản tư dựa theo châm ngôn **thứ nhất**

B316

[388]

không vì thế mà bị phế bỏ, tóm lại, ta buộc phải theo nó trong mức độ ta có thể làm được và cũng không có nghĩa là những hình thức này là không thể có được dựa theo cơ chế của Tự nhiên. Ta chỉ khẳng định rằng: **lý tính con người**, nếu [chỉ] tuân theo châm ngôn này và bằng cách này, ắt sẽ không bao giờ tìm ra được cơ sở tối hậu cho những gì tạo nên đặc điểm của một mục đích tự nhiên, mặc dù nó vẫn tăng tiến các nhận thức khác về những định luật tự nhiên. | Ở đây vẫn còn bỏ ngỏ và không quyết định xem ở trong cơ sở nội tại của Tự nhiên mà ta không biết được, sự nối kết vật lý-cơ giới và sự nối kết mục đích có thể hợp nhất được nơi cùng một sự vật trong **một** nguyên tắc [chung] hay không. | Ta chỉ nói rằng lý tính của ta không có năng lực để hợp nhất chúng lại, và, vì thế, năng lực phán đoán phản tư (từ các cơ sở chủ quan) chứ không phải xác định (theo một nguyên tắc khách quan về khả thể của **những vật-tự thân**) buộc phải **suy tưởng** một nguyên tắc khác với nguyên tắc về cơ chế tự nhiên như là cơ sở cho khả thể của một số hình thức nào đó trong Tự nhiên.

B317

§71

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

Ta không có cách nào chứng minh được sự bất khả của việc tạo ra những sản phẩm tự nhiên có tổ chức [hữu cơ] bằng cơ chế [máy móc] đơn thuần của Tự nhiên, vì ta không thể nhìn ra được cơ sở nội tại đầu tiên của sự đa tạp vô tận của những định luật tự nhiên đặc thù vốn là bất tất đối với ta bởi chúng chỉ được ta biết một cách thường nghiệm; và, do đó, ta không thể nào đạt đến nguyên tắc nội tại, hoàn toàn đầy đủ về khả thể của một giới tự nhiên được cả (nguyên tắc ấy như thể vốn nằm trong cái Siêu-cảm tính). Cho nên, câu hỏi sau đây là câu hỏi mà lý tính của ta – vốn bị giới hạn chật hẹp trong những gì liên quan đến khái niệm về tính nhân quả nếu phải xác định nó một cách **tiên nghiệm** – không thể nào giải đáp được: phải chăng năng lực tác tạo của Tự nhiên là đầy đủ vừa cho những gì được ta xem là hình thành hay kết hợp phù hợp với ý tưởng về các mục đích, vừa cho những gì được ta tin

rằng chỉ cần đến “hệ thống đơn thuần máy móc” (Maschinenwesen) của Tự nhiên; hoặc: phải chăng bên dưới những gì chúng ta nhất thiết phải xem như là những mục đích tự nhiên đích thực có một loại tính nhân quả căn nguyên hoàn toàn khác [389] làm cơ sở cho vạn vật vốn không nằm trong giới Tự nhiên vật chất lẫn trong cái cơ chất khả niệm của nó, tức phải chăng có một Trí tuệ cấu trúc (architektonischer Verstand)? – Nhưng, B318 điều rất rõ ràng và không thể nghi ngờ là: đối với các quan năng nhận thức của ta, cơ chế [máy móc] đơn thuần của Tự nhiên cũng không thể cung cấp cơ sở để giải thích cho việc tạo ra những thực thể có tổ chức. Vì thế, đối với năng lực phán đoán **phản tư**, mệnh đề hoàn toàn đúng đắn là: trước sự nổi kết rõ ràng giữa những sự vật dựa theo các nguyên nhân mục đích, buộc phải suy tưởng về một tính nhân quả khác với tính nhân quả của cơ chế máy móc, nghĩa là, về một nguyên nhân (trí tuệ) của thế giới hoạt động phù hợp với những mục đích, cho dù mệnh đề ấy là quá vội vã và không thể chứng minh được đối với năng lực phán đoán **xác định**. Trong trường hợp trước [đối với năng lực phán đoán phản tư], mệnh đề ấy chỉ là một châm ngôn đơn thuần của năng lực phán đoán, nơi đó khái niệm về tính nhân quả như thế chỉ là một ý tưởng đơn thuần mà ta tuyệt nhiên không thể ban cho nó **tính thực tại (Realität)**, trái lại, chỉ dùng nó như một manh mối định hướng cho sự phản tư vốn bao giờ cũng mở ngõ trước mọi cơ sở lý giải theo cơ chế tự nhiên và không được thoát ly khỏi thế giới cảm tính. | Trong trường hợp sau [đối với năng lực phán đoán xác định], mệnh đề ấy hóa ra là một nguyên tắc khách quan do lý tính đề ra để buộc bản thân năng lực phán đoán xác định phải phục tùng, mà như thế thì năng lực phán đoán đã thoát ly khỏi thế giới cảm tính để bước vào cái Siêu việt và có lẽ sẽ bị dẫn dắt vào chỗ lầm lạc.

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

luật thường nghiệm đặc thù) với **sự ngoại trị (Heteronomie)** của cái sau, tức cái phải tự hướng theo các quy luật (phổ biến hay đặc thù) do giác tính mang lại cho nó.

§72

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

[390] Không ai còn nghi ngờ về sự đúng đắn của mệnh đề cho rằng: đối với một số sự vật của Tự nhiên (những thực thể có tổ chức) và khả thể của chúng, ta phải phán đoán dựa theo khái niệm về các nguyên nhân mục đích, cho dù ta chỉ muốn có một **manh mối hướng dẫn** để học cách nhận thức về đặc điểm cấu tạo của chúng thông qua sự quan sát chứ không hề mong mỏi vươn lên đến nguồn gốc căn nguyên đầu tiên của chúng. Cho nên, câu hỏi chỉ có thể là: phải chăng mệnh đề cơ bản này chỉ đơn thuần có giá trị một cách chủ quan, nghĩa là, chỉ là một châm ngôn đơn thuần của năng lực phán đoán của ta; hoặc: phải chăng đó là một nguyên tắc khách quan của Tự nhiên, theo đó, ngoài cơ chế [máy móc] (dựa theo những định luật đơn thuần của sự vận động), có một loại tính nhân quả hoàn toàn khác gắn liền với Tự nhiên, tức tính nhân quả của những nguyên nhân mục đích, còn những định luật (của các lực vận động) chỉ giữ vai trò như **những nguyên nhân trung gian (Mittelsachen)** mà thôi.

B320 Trước đây, ta đã phải đề câu hỏi hay vấn đề đặt ra cho sự tư biện này hoàn toàn không được quyết định và không được giải quyết, vì lẽ nếu ta chịu hài lòng với sự tư biện bên trong các ranh giới của nhận thức tự nhiên đơn thuần, ta có đủ các châm ngôn nói trên để nghiên cứu về Tự nhiên và khám phá những bí mật còn ẩn giấu của nó trong chừng mực các năng lực của con người có thể vươn đến được. Hẳn nhiên, khi làm như thế, ta vẫn có ở đây một **dự cảm** nào đó của lý tính chúng ta hay một **dấu hiệu** do Tự nhiên mang lại, cho thấy rằng, dựa vào khái niệm này về những mục đích tự nhiên, ta **đi ra bên ngoài** Tự nhiên và có thể hợp nhất nó về một điểm tối cao trong chuỗi những nguyên nhân, nếu ta thử từ bỏ hay ít ra,

thử tạm gác sự nghiên cứu về Tự nhiên (cho dù ta chưa thực sự có bước tiến khá xa trong việc này) để, trước đó, thử tìm ra khái niệm về những mục đích tự nhiên, tức, để thử xem yếu tố xa lạ này sẽ dẫn ta đi xa đến đâu ở trong khoa học tự nhiên.

Còn ở đây, các châm ngôn không có gì đáng tranh cãi ấy lại chuyển thành những vấn đề, mở ra một lĩnh vực rất rộng cho các cuộc tranh cãi rất nan giải. | Đó là: phải chăng sự nổi kết về mục đích ở trong Tự nhiên **chứng minh** sự tồn tại của một loại nhân quả đặc thù? Hoặc phải chăng tính nhân quả ấy, xét trong chính nó và tương ứng với các nguyên tắc về mục đích, cũng tương tự như cơ chế máy móc của Tự nhiên hay dựa trên một và cùng một cơ sở giống nhau? | Và chỉ vì, trong nhiều sản phẩm tự nhiên, cơ sở này thường ẩn mình quá sâu đối với sự tìm tòi của ta, nên ta thử cố gắng đề ra một nguyên tắc chủ quan, tức nguyên tắc về “nghệ thuật” (Kunst), nghĩa là về tính nhân quả dựa theo các Ý niệm và ta gán nguyên tắc này vào cho giới Tự nhiên bằng phép **tương tự (Analogie)** [loại suy]. | Cách làm bắt đắ dĩ này nhiều khi giúp ta thành công và có khi khiến ta thất bại, nhưng, trong mọi trường hợp, đều không cho phép ta du nhập một cách chính đáng vào trong khoa học tự nhiên một loại tác động hoàn toàn khác với tính nhân quả dựa theo những định luật đơn thuần cơ giới của Tự nhiên. Ta thử dùng tên gọi: “**kỹ thuật**” (**Technik**) để chỉ phương thức (tính nhân quả) của Tự nhiên dựa trên về tương tự với “mục đích” mà ta tìm thấy trong những sản phẩm của nó; và ta chia “kỹ thuật” này ra làm hai loại: “**kỹ thuật hữu ý**” (**technica intentionalis**) và “**kỹ thuật vô ý**” (**technica naturalis**). [391] Cái trước có nghĩa là: năng lực tác tạo của Tự nhiên dựa theo các nguyên nhân mục đích **phải** được xem như là một loại đặc thù của tính nhân quả; còn cái sau có nghĩa là: về căn bản, nó giống hệt [hay chính là một] với cơ chế [máy móc] của Tự nhiên và sự trùng hợp ngẫu nhiên của nó với các khái niệm “nghệ thuật” [nhân tạo] của ta cùng với những quy tắc của chúng **phải** được lý giải như là điều kiện đơn thuần chủ quan trong việc phán đoán về nó và đã xem nó một cách **sai lầm** như là một loại đặc thù của việc tác tạo tự nhiên.

Vậy, bây giờ nếu ta bàn về các hệ thống [triết học] nhằm giải thích Tự nhiên dựa theo những nguyên nhân mục

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

B322

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

1. Thuyết duy tâm về tính hợp mục đích (ở đây, tôi luôn hiểu là tính hợp mục đích khách quan) thì hoặc là thuyết duy tâm về tính ngẫu nhiên (Kasualität) hoặc về tính tiền định (Fatalität) của sự quy định của Tự nhiên trong hình thức hợp mục đích của những sản phẩm của nó. Nguyên tắc trước liên quan đến mối quan hệ của chất liệu với cơ sở vật lý của hình thức của chất liệu, tức các quy luật về sự vận động, còn nguyên tắc sau là quan hệ với cơ sở **siêu-vật lý (hyper-physisch)** của bản thân nó và của toàn bộ giới Tự nhiên. Hệ thống [duy tâm] về tính ngẫu nhiên được quy cho Epikur* hay Democritus**, nhưng xét theo nghĩa đen của từ này thì việc quy ấy rõ ràng là phi lý nên ta không nên giữ lại. | Ngược lại,

* Epikur (342-271 tr. TL).

** Democritus (460-370 tr. TL)

- B323 hệ thống [duy tâm] về tính tiền định (Spinoza*** được xem là tác giả, mặc dù hình như xưa hơn rất nhiều) viện dẫn đến một cái gì Siêu-cảm tính mà nhận thức của ta không vươn đến nổi nên không dễ bác bỏ; và sờ dĩ như thế vì khái niệm của thuyết ấy về Hữu thể nguyên thủy là không thể nào hiểu được. Tuy nhiên, điều rõ ràng là: theo thuyết này, sự nối kết có tính mục
- [392] đích trong thế giới phải được xem như là vô-ý (vì, dù được suy ra từ một Hữu thể căn nguyên, nhưng không phải từ **trí tuệ** của Hữu thể này hay từ bất kỳ ý đồ nào về phía Hữu thể ấy mà đúng ra là từ **tính tất yếu** của bản tính của Hữu thể căn nguyên và của sự nhất thể của thế giới bắt nguồn từ đó). | Cho nên, thuyết tiền định về tính hợp mục đích đồng thời là một thuyết duy tâm.

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

*** Spinoza (1632-1677)

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

B324

B324

§73

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

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

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

Về phía khác, Spinoza lại muốn xóa bỏ mọi tìm tòi của

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

Nhưng, như thế, thuyết Spinoza không làm được điều nó muốn. Thuyết ấy muốn mang lại một cơ sở giải thích cho việc nối kết về mục đích (mà nó không phủ nhận) giữa những sự vật trong Tự nhiên, song chỉ đơn thuần nêu được sự thống nhất của Chủ thể mà mọi sự vật đều lệ thuộc vào như những tùy thể. Tuy nhiên, cho dù ta tán thành với thuyết ấy về phương thức tồn tại như thế của những hữu thể của thế giới, thì **sự thống nhất bản thể học** ấy cũng không lập tức trở thành **sự thống nhất về mục đích** và tuyệt nhiên không làm cho ta hiểu được chút nào về sự thống nhất này. Bởi, sự thống nhất về mục đích là một loại hoàn toàn đặc thù, không thể được suy ra từ sự nối kết giữa những hữu thể trong thế giới (Weltwesen) ở trong một Chủ thể (Bản thể nguyên thủy/Urwesen), mà phải là mối quan hệ với **một nguyên nhân (Ursache)** có **trí tuệ**; và cho dù ta hợp nhất mọi sự vật này vào trong một Chủ thể đơn giản, điều này vẫn không bao giờ cho thấy được một mối quan hệ về mục đích. | Bởi lẽ, thứ nhất, ta không suy tưởng về chúng như là những **kết quả** nội tại của Bản thể như thể Bản thể này là một nguyên nhân; và, thứ hai, không suy tưởng về nguyên nhân này như là một nguyên nhân sản sinh ra những kết quả

[394] nhờ vào **trí tuệ** của mình. Không có các điều kiện hình thức này, mọi sự thống nhất chỉ là sự tất yếu tự nhiên đơn thuần, và, như là sự **tất yếu mù quáng** nếu nó được gán cho những sự vật được ta hình dung như là **ở bên ngoài nhau**. Còn nếu ta muốn ban danh hiệu “tính hợp mục đích của Tự nhiên” cho cái được trường phái này gọi là “sự hoàn hảo cơ bản”* của những sự vật (xét theo sự hiện hữu riêng của chúng), theo đó bất kỳ sự vật nào cũng có trong bản thân nó điều cần thiết để làm cho nó trở thành sự vật này chứ không phải sự vật khác, thì chỉ là một trò chơi chữ ấu trĩ thay vì làm việc với những khái niệm. Bởi vì, nếu giả sử mọi sự vật đều phải được suy tưởng như là những mục đích, thì tồn tại như là một sự vật cũng có nghĩa là tồn tại như một mục đích; điều này, xét đến cùng, chẳng có điểm gì riêng để đáng được hình dung như là một mục đích cả.

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

2. Đối với những người không chỉ chủ trương **thuyết duy thực** về những mục đích tự nhiên mà còn có tham vọng giải thích nó, họ tin rằng mình có thể thấu hiểu được, chí ít là về khả thể, một loại tính nhân quả đặc thù, tức, tính nhân quả hành động một cách **hữu ý**, bởi nếu không tin như thế, họ đã không thể ra sức mang lại sự giải thích này. Lý do thật dễ hiểu:

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

để cho phép có được một giả thuyết liêu lĩnh nhất thì chỉ ít cũng phải **xác tín** về **khả thể** của điều được lấy làm nền tảng cho giả thuyết và ta phải có khả năng đảm bảo tính thực tại khách quan cho khái niệm về nó.

- Thế nhưng, ta tuyệt nhiên không thể nào suy tưởng được về **khả thể** của vật chất có sự sống: khái niệm này vấp phải một sự mâu thuẫn, bởi tính không có sự sống, hay “inertia” (nọa tính hay quán tính) tạo nên đặc tính cơ bản của vật chất. Khả thể của vật chất được phủ cho sự sống và khả thể của
- B328 Toàn bộ giới Tự nhiên được xem như một sinh vật chỉ có thể được sử dụng một cách hạn hẹp (nhằm để ra giả thuyết về tính hợp mục đích trong toàn bộ giới Tự nhiên), trong chừng mực khả thể ấy thể hiện ra ở trong kinh nghiệm về sự tổ chức của Tự nhiên trong phạm vi nhỏ bé, chứ ta không thể nào thấu hiểu khả thể ấy một cách **tiên nghiệm (a priori)** được. Ta nhất định rơi vào vòng lẩn quẩn trong việc giải thích, nếu ta muốn rút ra tính hợp mục đích của Tự nhiên trong những vật thể có tổ chức từ sự sống của vật chất, trong khi ta chỉ biết về sự sống này ở
- [395] trong những sinh vật hữu cơ mà thôi, và, không thể hình thành khái niệm nào về khả thể của nó mà không có kinh nghiệm về loại này. Do đó, **thuyết vật hoạt** không mang lại được điều nó hứa hẹn.

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

Thế nhưng, trước tiên ta phải chứng minh một cách thỏa đáng trước năng lực phán đoán **xác định** về sự bất khả của sự thống nhất về mục đích ở trong vật chất nếu chỉ suy ra từ cơ chế đơn thuần máy móc của nó, trước khi ta được phép chính đáng là đặt cơ sở của nó ở phía **bên kia** Tự nhiên cũng bằng một cách **xác định**. Song, ta không thể nào đi xa được đến mức ấy. | Tương ứng với đặc tính cấu tạo và các giới hạn của

B329 các quan năng nhận thức của ta (ngay cả cơ sở nội tại sơ thủy của cơ chế máy móc, ta cũng không thấu hiểu nổi), ta tuyệt nhiên không có cách nào đi tìm được trong vật chất một nguyên tắc về các mối quan hệ mục đích có **tính xác định**, ngoài cách **phán đoán** về việc sản sinh ra những sản phẩm của nó như là những mục đích tự nhiên nhờ vào một “Trí tuệ tối cao” như là nguyên nhân của thế giới. Nhưng, đó chỉ là một cơ sở cho năng lực phán đoán **phản tư** chứ không phải cho năng lực phán đoán **xác định** và tuyệt nhiên không thể biện minh cho bất kỳ một khẳng quyết **khách quan** nào cả.

§74

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

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

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

- B330 Bây giờ, [ta thấy] khái niệm về một sự vật như là mục
 [396] đích tự nhiên là một khái niệm *thâu gồm* (subsummiert) Tự
 nhiên vào dưới một tính nhân quả chỉ có thể suy tưởng được
 bằng lý tính mà thôi, để, dựa theo nguyên tắc ấy, phán đoán về
 một đối tượng được mang lại ở trong kinh nghiệm. Nhưng, để
 sử dụng nó một cách giáo điều cho năng lực phán đoán xác
 định, trước tiên, ta phải được đảm bảo về tính thực tại khách
 quan của khái niệm này đã, bởi nếu không, ta không thể *thâu*
 gồm bất kỳ sự vật tự nhiên nào vào dưới nó được cả. Lại nữa,
 khái niệm về một sự vật như là về một mục đích tự nhiên tuy
 là có-điều kiện một cách thường nghiệm, nghĩa là, chỉ có thể
 có được dưới một số điều kiện nhất định nào đó được mang lại
 ở trong kinh nghiệm, mặc dù khái niệm ấy không hề được rút
 ra từ kinh nghiệm mà là một khái niệm chỉ có thể có được là
 nhờ tương ứng với một nguyên tắc lý tính trong việc phán
 đoán về đối tượng. Cho nên, tính thực tại khách quan của nó
 (tức cho rằng một đối tượng phù hợp với nguyên tắc ấy là có
 thể có được) không thể được nhận thức và thiết lập như một
 nguyên tắc một cách giáo điều; và, ta không biết liệu đây chỉ là
 một khái niệm *ngụy biện* và trống rỗng về mặt khách quan (lat:
 conceptus ratiocinans) hay là một khái niệm lý tính, thiết lập
 nên nhận thức và được lý tính xác nhận (lat: **conceptus**
 ratiocinatus)*. Vì thế, nó không thể được xử lý một cách giáo
 điều dành cho năng lực phán đoán xác định, nghĩa là: nó
 không chỉ không thể quyết định phải chăng những sự vật của
 Tự nhiên – được xét như những mục đích tự nhiên – có cần
 một tính nhân quả thuộc loại đặc biệt (tức hành động hữu ý) để
 chúng được tạo ra hay không, mà thậm chí không thể đặt ra
- B331 câu hỏi ấy được, vì lẽ khái niệm về một mục đích tự nhiên
 tuyệt nhiên không thể được chứng minh về tính thực tại khách
 quan bằng lý tính (nói khác đi, nó không có tính cấu tạo cho
 năng lực phán đoán xác định mà chỉ có tính điều hành cho
 năng lực phán đoán phản tư mà thôi).

Điều này rõ ràng là không thể chứng minh được, bởi vì

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

- (với tư cách là khái niệm về một **sản phẩm tự nhiên**), nó vừa bao hàm trong chính nó tính tất yếu tự nhiên và, đồng thời, (với tư cách là mục đích) một tính bất tất về hình thức của đối tượng (trong quan hệ với những định luật đơn thuần của Tự nhiên) ngay trong **cùng** một sự vật. | Do đó, để không gặp mâu thuẫn ở đây, nó vừa phải chứa đựng cơ sở cho khả thể của sự vật trong Tự nhiên, vừa chứa đựng cơ sở cho khả thể của bản thân giới Tự nhiên này và cho mối quan hệ của Tự nhiên với một giới Tự nhiên (Siêu-cảm tính) không thể nhận thức được một cách thường nghiệm, và điều ấy là tuyệt nhiên không thể nhận thức được đối với ta. | [Nhưng, cả hai cơ sở khả thể] là cần phải có nếu nó được phán đoán dựa theo một kiểu tính nhân quả khác hẳn với tính nhân quả của cơ chế tự nhiên, khi ta muốn xác lập khả thể của nó. Vậy, khái niệm về một sự vật – xét như một mục đích tự nhiên – là **siêu việt (transzendent)**
- [397] đối với năng lực phán đoán **xác định**, nếu ta xem xét đối tượng bằng lý tính (mặc dù đối với năng lực phán đoán phản tư, nó hoàn toàn có thể là **nội tại (immanent)** trong quan hệ với những đối tượng của kinh nghiệm). | Đối với những phán đoán xác định, ta không thể nào mang lại tính thực tại khách quan cho khái niệm ấy được, vì thế dễ hiểu tại sao mọi hệ thống
- B332 [triết học] – nhằm xử lý một cách giáo điều đối với khái niệm về những mục đích tự nhiên và về bản thân giới Tự nhiên xét như một toàn bộ được nối kết lại với nhau nhờ vào những nguyên nhân mục đích – đều không thể quyết định điều gì được cả, dù bằng sự khẳng định khách quan hay bằng sự phủ nhận khách quan. | Bởi vì, nếu những sự vật được thấu gồm vào dưới một khái niệm chi đơn thuần có tính nghi vấn, thì những thuộc từ tổng hợp của nó (chẳng hạn ở đây là: phải chăng mục đích của Tự nhiên được ta suy tưởng cho sự sản sinh ra sự vật là hữu ý hay vô ý) cũng chỉ có thể mang lại những phán đoán (nghi vấn) về đối tượng, tức không biết phải khẳng định hay phủ nhận chúng; và ta không hề biết ta đang phán đoán về một điều gì hay chẳng về một điều gì cả. Khái niệm về một tính nhân quả thông qua các mục đích (của “nghệ thuật”) tất nhiên có tính thực tại khách quan cũng giống như khái niệm về một tính nhân quả dựa theo cơ chế [máy móc] của Tự nhiên. Thế nhưng, khái niệm về một tính nhân quả của Tự nhiên dựa theo quy tắc của những mục đích, – hướng hò

khái niệm về một Hữu thể vốn không thể được mang lại cho ta ở trong kinh nghiệm mà lại là nguyên nhân nguyên thủy của giới Tự nhiên – thì tuy có thể được **suy tưởng** mà không có sự mâu thuẫn gì, nhưng không thể thích dụng cho các quy định có tính giáo điều. | Vì lẽ khái niệm ấy không thể được rút ra từ kinh nghiệm, và, do đó, không cần thiết đối với khả thể của kinh nghiệm, nên tính thực tại khách quan của nó tuyệt nhiên không hề được đảm bảo. Nhưng cho dù điều này có thể làm được đi nữa thì thử hỏi làm sao tôi có thể kể những sự vật được xem là sản phẩm của “nghệ thuật thần linh” ấy vào hàng ngũ những sự vật tự nhiên được, một khi chính sự bất lực của Tự nhiên để tạo ra những sự vật này dựa theo những định luật của riêng nó đã buộc nó phải cầu viện tới một nguyên nhân khác hẳn với nó?

B333

§75

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

Hai câu nói sau đây là hoàn toàn khác nhau: một đằng, nói rằng: “việc tạo ra một số sự vật ở trong Tự nhiên hoặc việc tạo ra toàn bộ giới Tự nhiên chỉ có thể có được bằng một nguyên nhân tự khiến mình hành động dựa theo các ý đồ”; và đằng khác, nói rằng: “**Dựa theo đặc tính cấu tạo đặc thù của các quan năng nhận thức của tôi**, tôi không thể phán đoán về khả thể của những sự vật này và về việc tạo ra chúng bằng cách nào khác hơn là suy tưởng [hay quan niệm] về một nguyên nhân hành động dựa theo ý đồ, tức là, về một Hữu thể có năng lực tác tạo tương tự với tính nhân quả của một trí tuệ”. Trong trường hợp trước, tôi muốn thiết lập một điều gì đó về đối tượng và có trách nhiệm phải chứng minh tính thực tại khách quan của một khái niệm được giả định như thế; còn [398] trong trường hợp sau, lý tính chỉ xác định việc sử dụng các quan năng nhận thức của tôi, phù hợp với đặc điểm riêng có của chúng và với các điều kiện bản chất của phạm vi lẫn của các giới hạn của chúng mà thôi. Cho nên, nguyên tắc trước là

- B334 một mệnh đề **khách quan** dành cho năng lực phán đoán xác định, còn nguyên tắc sau chỉ là một mệnh đề **chủ quan** dành cho năng lực phán đoán phản tư, tức là, **một châm ngôn được lý tính đề ra cho nó** [cho năng lực phán đoán phản tư].

- Quả thật, ta buộc phải đề ra khái niệm về một ý đồ làm nền móng cho Tự nhiên nếu ta muốn nghiên cứu về Tự nhiên, dù chỉ trong những sản phẩm có tổ chức của nó, bằng cách liên tục quan sát, và vì thế, khái niệm này là một châm ngôn tuyệt đối cần thiết cho việc sử dụng thường nghiệm đối với lý tính của ta. Rõ ràng là, **một khi manh mối hướng dẫn như thế cho việc nghiên cứu về Tự nhiên được chấp nhận và được thử thách, thì ít ra ta cũng phải thử áp dụng châm ngôn nói trên của năng lực phán đoán vào cho giới Tự nhiên xét như một toàn bộ**, bởi nhờ đó biết đâu nhiều định luật của Tự nhiên có thể tự bộc lộ vì chúng sẽ giấu mình nếu ta tiến hành cách khác do sự hạn chế của khả năng thâm nhập của ta vào trong cơ chế bên trong của Tự nhiên. Nhưng, đối với việc sử dụng này, tuy châm ngôn của năng lực phán đoán rõ ràng là hữu ích, nó lại không tuyệt đối cần thiết, vì lẽ giới Tự nhiên – xét như một **toàn bộ có tổ chức** – (trong nghĩa hẹp của từ này) không hề được mang lại [trong kinh nghiệm]. Ngược lại, đối với những sản phẩm tự nhiên nhất thiết phải được phán đoán như là hữu ý và không thể có cách hình thành nào khác (nếu ta có đủ tri thức thường nghiệm về đặc tính cấu tạo bên trong của chúng), thì châm ngôn này của năng lực phán đoán phản tư lại tuyệt đối cần thiết, vì lẽ chính bản thân ý tưởng về chúng như
- B335 là những sự vật có tổ chức là không thể có được nếu không kết hợp với ý tưởng về việc sản sinh ra chúng một cách hữu ý.

- Bây giờ, khái niệm về một sự vật mà sự hiện hữu hay hình thức của nó được ta hình dung như là có thể có được với điều kiện phải có một mục đích lại gắn liền với khái niệm về **tính bất tất** của nó (nếu xét theo những định luật tự nhiên). Do đó, những sự vật tự nhiên được ta xem là chỉ có thể có được với tư cách là những mục đích mang lại bằng chứng tốt nhất cho tính bất tất của toàn bộ thế giới đối với lý trí thông thường
- [399] cũng như cho cả những triết gia vì chúng là cơ sở chứng minh duy nhất có giá trị về sự phụ thuộc và bắt nguồn của thế giới đối với một Hữu thể hiện hữu ở bên ngoài thế giới, – một Hữu

thể cũng phải có trí tuệ mới có được hình thức hợp mục đích ấy. | Như thế, Mục đích luận không tìm thấy sự kết thúc việc nghiên cứu của nó ở đâu khác hơn là trong một môn **Thần học**.

B336 Vậy, rốt cục, môn Mục đích luận hoàn chỉnh nhất chứng minh điều gì? Phải chăng nó chứng minh rằng có sự hiện hữu của một Hữu thể có trí tuệ? Không! Nó chỉ chứng minh rằng, dựa theo đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta và trong việc nối kết chặt chẽ của kinh nghiệm với các nguyên tắc tối cao của lý tính, ta tuyệt đối không thể hình thành một khái niệm nào về khả thể của một thể giới như thể ngoài việc **suy tưởng** về một nguyên nhân tối cao của thể giới hành động một cách **hữu ý**. Vì thế, một cách khách quan, ta không thể chứng minh cho mệnh đề rằng có một Hữu thể nguyên thủy có trí tuệ, mà chỉ một cách chủ quan cho việc sử dụng năng lực phán đoán của ta trong sự phản tư của nó về những mục đích ở trong Tự nhiên, vốn không thể được suy tưởng dựa theo nguyên tắc nào khác hơn là nguyên tắc về một tính nhân quả hữu ý của một nguyên nhân tối cao.

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

cho ta thông qua đối tượng! Thậm chí, một cách tiên nghiệm (a priori), ta không thể nào biện minh được, dù là giả định, về
 B337 tính thực tại khách quan của một khái niệm như thế. Cho nên, nó mãi mãi là một mệnh đề tuyệt đối chỉ dựa trên những điều kiện chủ quan mà thôi, nghĩa là, của năng lực phán đoán làm công việc phản tư tương ứng với các quan năng nhận thức của ta. | Nếu ta diễn đạt mệnh đề này một cách giáo điều như thể nó có giá trị khách quan, ắt nó sẽ là mệnh đề: “Có sự hiện hữu
 [400] của một vị Thượng đế”. | Nhưng, với **con người** chúng ta, ta chỉ có thể được phép đưa ra một công thức hữu hạn: “ta không thể suy tưởng cách nào khác và không thể hiểu được tính hợp mục đích – vốn phải làm cơ sở cho nhận thức của ta về khả thể bên trong của nhiều sự vật tự nhiên – bằng cách nào khác hơn là phải hình dung nó và thế giới nói chung như là một sản phẩm của một nguyên nhân có trí tuệ (tức của một vị Thượng đế)*.

Bây giờ, nếu mệnh đề dựa trên một châm ngôn tuyệt đối cần thiết của năng lực phán đoán của ta như thế là đáp ứng hoàn toàn đầy đủ mọi sự sử dụng tư biện lẫn thực hành của lý tính chúng ta trong bất kỳ ý đồ nào của con người, thì tôi muốn biết ta sẽ bị tổn hại gì khi ta không đủ khả năng để chứng minh mệnh đề ấy là cũng có giá trị cho những thực thể cao cấp hơn [những vật hữu cơ có tổ chức] từ các cơ sở khách quan (tiếc rằng những cơ sở này đều vượt khỏi các quan năng nhận thức của ta). Thật thế, điều hoàn toàn chắc chắn là ta không thể nhận thức hoàn chỉnh chứ đừng nói đến giải thích được những thực thể có tổ chức và khả thể nội tại của chúng đơn thuần dựa theo các nguyên tắc cơ giới của Tự nhiên; và cũng chắc chắn
 B338 để dám mạnh dạn nói rằng thật là phi lý cho con người chúng ta khi ta ra sức hay hy vọng sẽ có một Newton khác xuất hiện trong tương lai có thể làm cho ta hiểu rõ về sự sản sinh dù chỉ là của một cộng cỏ dựa theo các định luật tự nhiên mà không do một ý đồ nào đã sắp đặt cả; trái lại, ta buộc phải dứt khoát phủ nhận năng lực thấu hiểu này nơi con người. Bởi, giả sử ta

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

có thể thâm nhập vào nguyên tắc, nhờ đó Tự nhiên dị biệt hóa những định luật phổ biến như ta được biết và không một cơ sở đầy đủ nào cho khả thể của những thực thể có tổ chức là **có thể** ẩn giấu được cả (ở trong cơ chế đơn thuần cơ giới của Tự nhiên) và không cần giả định bất kỳ ý đồ nào trong việc sản sinh ra chúng, thì ta vẫn đánh giá nhận định ấy là vượt quá sức con người, bởi vì: làm sao ta biết được như thế? Ở đây, những việc phỏng chừng là không có giá trị khi ta [thực chất] đang làm việc với những phán đoán [tư biện, vượt khỏi khả năng nhận thức] của lý tính thuần túy. – Cho nên, ta không thể phán đoán một cách **khách quan**, dù là khẳng định hay phủ định, đối với mệnh đề: “liệu có một Hữu thể hành động dựa theo chủ ý làm nền tảng cho những gì được ta gọi một cách đúng đắn là những mục đích tự nhiên như là nguyên nhân của thế giới (và, do đó, như là tác giả [đáng Tạo hóa] của thế giới)? | Chỉ có điều duy nhất chắc chắn là, nếu ta buộc phải phán đoán dựa theo những gì cho phép ta nhận thức nhờ vào bản tính tự nhiên của chính ta (theo những điều kiện và những giới hạn của lý tính của ta), ta không thể làm điều gì khác hơn là đặt một Hữu thể có trí tuệ làm nền tảng cho khả thể của những mục đích tự nhiên ấy. | Chỉ duy điều này là phù hợp với châm ngôn của [401] năng lực phán đoán phản tư của ta, và, vì thế, phù hợp với một cơ sở tuy mang tính chủ quan nhưng lại thiết yếu gắn liền với chúng loài người.

§76

NHẬN XÉT

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

Lý tính là một quan năng của những nguyên tắc và tiến lên tới đòi hỏi cực độ là cái vô-điều kiện, trong khi giác tính giữ vai trò phục vụ cho lý tính và bao giờ cũng ở trong một điều kiện nhất định phải được mang lại. Thế nhưng, nếu không có các khái niệm của giác tính với tính thực tại khách quan

được mang lại cho chúng thì lý tính không thể hình thành bất kỳ phán đoán (tổng hợp) **khách quan** nào cả, và, với tư cách là lý tính lý thuyết, tự mình tuyệt nhiên không có được những nguyên tắc cấu tạo mà chỉ có được những nguyên tắc điều hành. Ta sớm nhận ra rằng nơi nào giác tính không thể đi theo cùng, lý tính ắt trở thành siêu việt và tự thể hiện trong những Ý niệm được thiết lập (như những nguyên tắc điều hành) chứ không phải trong những khái niệm có giá trị khách quan. | Trong khi đó, giác tính, tuy không thể theo kịp lý tính, nhưng lại rất cần có cho tính giá trị hiệu lực của những đối tượng, giới hạn giá trị hiệu lực của những Ý niệm này [của lý tính] trong phạm vi **chủ thể** mà thôi, mặc dù [mở rộng nó] nói chung cho mọi chủ thể thuộc giống loài này. | Có nghĩa là, giác tính giới hạn tính giá trị hiệu lực của những Ý niệm vào điều kiện là: dựa theo bản tính tự nhiên của các quan năng nhận thức của (con người) chúng ta, hay, nói khái quát hơn, dựa theo khái niệm mà **bản thân** ta có thể tạo ra được từ quan năng của một hữu thể có lý tính nhưng hữu hạn, ta không thể và không buộc phải suy tưởng bằng cách nào khác hơn được

B340 cả, mặc dù điều này không hề khẳng định rằng cơ sở của một phán đoán như thế là nằm ở trong **đối tượng**. Sau đây, ta muốn nêu vài ví dụ tuy rất quan trọng và cũng rất khó buộc người đọc phải xem ngay là các mệnh đề đã được chứng minh, nhưng sẽ cung cấp chất liệu để bạn đọc suy nghĩ và có thể góp phần làm sáng tỏ điều chính yếu mà chúng ta muốn bàn ở đây.

Điều tất yếu cần thiết đối với giác tính con người là phải phân biệt giữa **khả thể** và **hiện thực** của những sự vật. Lý do của điều này là ở trong chủ thể trong bản tính tự nhiên của các quan năng nhận thức của ta. Một sự phân biệt như thế (giữa cái

[402] khả hữu và cái hiện thực) ắt sẽ không có nếu việc nhận thức không cần có hai yếu tố hoàn toàn khác nhau về loại, đó là giác tính dành cho những khái niệm và trực quan cảm tính dành cho những đối tượng tương ứng với chúng. Nếu giả sử giác tính của ta là có tính trực quan, ắt nó sẽ không có đối tượng nào khác ngoài những đối tượng hiện thực. Trong trường hợp ấy, những khái niệm (chỉ mở rộng đến khả thể của một đối tượng) lẫn những trực quan cảm tính (mang lại cho ta một điều gì đấy nhưng không cho phép ta nhận thức điều ấy

như một đối tượng [vì còn cần phải có khái niệm của giác tính]), ắt đều biến mất hết cả. Trong khi đó, mọi sự phân biệt của ta giữa cái đơn thuần khả hữu với cái hiện thực lại dựa vào chỗ: cái khả hữu chỉ có nghĩa là sự thiết định biểu tượng về một sự vật liên quan đến khái niệm của ta và, nói chung, liên quan đến quan năng suy tưởng, trong khi cái hiện thực là sự thiết định sự vật trong bản thân nó (bên ngoài khái niệm này)*. Vậy, sự phân biệt những sự vật khả hữu với những sự vật hiện thực là một sự phân biệt chỉ đơn thuần có giá trị chủ quan đối với giác tính con người, vì lẽ ta lúc nào cũng có thể có một sự vật nào đó trong các tư tưởng của ta, mặc dù nó không hề tồn tại hiện thực, hoặc ta có thể hình dung một sự vật như là được mang lại mặc dù ta không hề có khái niệm nào về nó. Cho nên, các mệnh đề như là: “những sự vật có thể khả hữu nhưng không tồn tại hiện thực”, và “do đó, từ khả thể đơn thuần không thể suy ra sự tồn tại hiện thực” đều hoàn toàn có giá trị đối với lý tính con người song không hề chứng minh rằng sự phân biệt này là nằm trong bản thân những sự vật**. Bảo rằng ta không được phép suy ra, và do đó, bảo rằng các mệnh đề ấy tuy có giá trị về những đối tượng (trong chừng mực quan năng nhận thức của ta – xét như có-điều kiện một cách cảm tính – đang làm việc với những đối tượng của giác quan) nhưng không có giá trị đối với những sự vật **nói chung** [những sự vật trong tự thân chúng] là hết sức sáng tỏ nếu ta hiểu được đòi hỏi không thể từ bỏ của lý tính là luôn giả định một cái gì đấy (tức cơ sở nguyên thủy) phải tất yếu tồn tại như là cái vô-điều kiện, trong đó khả thể và hiện thực không còn được phân biệt nữa, và, đối với Ý niệm ấy, giác tính của ta tuyệt nhiên không hề có nổi một khái niệm nào, nghĩa là, giác tính không tìm ra cách nào để hình dung được một sự vật như thế lẫn phương thức hiện hữu của nó. Bởi nếu giác tính **suy tưởng** về một sự vật [vô-điều kiện] như thế (giác tính có thể tha hồ suy tưởng về bất

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

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

- kỳ điều gì), thì sự vật chỉ đơn thuần được hình dung như là **khả hữu** mà thôi. Còn nếu giác tính có ý thức về sự vật ấy như là được mang lại ở trong trực quan, thì bấy giờ sự vật ấy hóa ra là hiện thực và không còn có gì để được suy tưởng như là khả hữu. Như thế, khái niệm về một Hữu thể tuyệt đối tất yếu quả là một Ý niệm thiết yếu, không thể thiếu được của lý tính, nhưng vẫn là một khái niệm **nghĩ vẩn** mà giác tính con người không bao giờ có thể đạt tới được. Ý niệm ấy tuy có giá trị cho việc sử dụng các quan năng nhận thức của ta tương ứng với đặc điểm cấu tạo riêng có của chúng, nhưng không có giá trị về đối tượng. | Và [tất nhiên] nó cũng không có giá trị đối với bất kỳ một loại hữu thể có nhận thức nào, bởi tôi không thể tiên-giả định rằng trong bất kỳ loại hữu thể có khả năng nhận thức nào cũng có sự phân biệt giữa tư duy [suy tưởng] và trực quan như là hai điều kiện khác nhau trong việc sử dụng các
- [403] quan năng nhận thức, hay nói khác đi, như là hai điều kiện khác nhau giữa khả năng và hiện thực của những sự vật. Đối với [loại] giác tính nào đó vốn không có sự phân biệt này, nó có thể bảo rằng: mọi đối tượng được tôi biết thì đều tồn tại, nghĩa là, đều **hiện hữu hiện thực (existieren)** cả, và, như vậy, khả thể [hay tính có thể có] của sự vật nào không hiện hữu
- B342 hiện thực (tức tính bất tất hay tính tất yếu trái ngược nhau với những sự vật hiện hữu hiện thực) ắt sẽ tuyệt nhiên không bao giờ có mặt trong sự hình dung của một hữu thể thuộc loại như thế. Nhưng, điều gây khó khăn cho giác tính của ta khi xử lý những khái niệm của mình như cách lý tính đang làm chỉ là ở chỗ: đối với giác tính, như là giác tính của con người, điều được lý tính biến thành nguyên tắc **thuộc về đối tượng** thì đối với giác tính, đó là cái gì siêu việt (nghĩa là bất khả đối với các điều kiện chủ quan của nhận thức giác tính). – Ở đây, châm ngôn luôn luôn có giá trị là: mọi đối tượng mà sự nhận thức về chúng vượt ra khỏi quan năng của giác tính đều được ta suy tưởng dựa theo các điều kiện chủ quan của việc sử dụng quan năng này, tức các điều kiện thiết yếu gắn liền với bản tính tự nhiên của chúng ta (tức của **con người**). | Nếu những phán đoán được đưa ra bằng cách này (và không có cách lựa chọn nào khác đối với các khái niệm **siêu việt**) không thể trở thành những nguyên tắc **cấu tạo** làm nhiệm vụ xác định đối tượng đúng như bản thân đối tượng, thì chúng vẫn là những nguyên

tắc **điều hành** được chấp nhận từ thể đứng của con người trong việc sử dụng chúng một cách **nội tại** và vững chắc.

- Giống như lý tính, trong việc nghiên cứu lý thuyết về giới Tự nhiên, phải giả định Ý niệm về một sự tất yếu vô-điều kiện của cơ sở nguyên thủy của Tự nhiên, thì trong lĩnh vực **thực hành**, nó cũng tiền-giả định một tính nhân quả vô-điều kiện hay sự tự do của riêng nó (đối với Tự nhiên), bằng cách có ý thức về mệnh lệnh hay điều răn (Gebote) luân lý của chính mình. Ở đây, sự tất yếu khách quan của hành vi, với tư cách là một nghĩa vụ, ắt sẽ đối lập lại với sự tất yếu mà hành vi có thể có với tư cách là một sự kiện, nếu cơ sở của hành vi là ở trong Tự nhiên chứ không phải ở trong Tự do (tức là, ở trong tính nhân quả của lý tính). | Hành vi tuyệt đối-tất yếu về mặt luân lý được xem là hoàn toàn bất tất về mặt “tự nhiên” (physisch), vì những gì tất yếu **phải** diễn ra [về mặt luân lý] thường không hề **diễn ra** [về mặt “tự nhiên”]. | Cho nên, rõ ràng là do đặc điểm cấu tạo chủ quan của quan năng luân lý của ta khiến cho những quy luật luân lý phải được hình dung như là những mệnh lệnh, những điều răn, và những hành vi phù hợp với chúng được xem như là những nghĩa vụ và lý tính diễn đạt sự tất yếu này không phải bằng một chữ “Là” (Sein) (diễn ra như một sự kiện) mà bằng chữ “Phải là” (Sein-Sollen). | Điều này ắt không phải như thế nếu giả sử lý tính, trong tính nhân quả của nó, được xem như độc lập với cảm năng (như là điều kiện chủ quan cho việc áp dụng lý tính vào những đối tượng của Tự nhiên), và, với tư cách là nguyên nhân, nếu lý tính là ở trong một thể giới khả niệm [siêu-cảm tính] hoàn toàn nhất trí với quy luật luân lý. | Bởi, trong một thể giới như thế, không hề có sự phân biệt giữa cái “Phải-là” (Sollen) và cái “Đang làm” (Tun), giữa một quy luật thực hành về những gì chỉ **có thể có được** thông qua bản thân ta với quy luật lý thuyết về những gì trở thành **hiện thực** thông qua bản thân ta. Do đó, mặc dù một thể giới khả niệm – trong đó mọi việc sở dĩ là hiện thực chỉ vì chúng (như là điều Thiện) là khả hữu cùng với sự Tự do như là điều kiện hình thức của chúng – đối với ta là một khái niệm siêu việt, không thể dùng được như là một nguyên tắc cấu tạo để **xác định** một đối tượng và tính thực tại khách quan của nó nhưng nó vẫn là một nguyên tắc **điều hành** phổ
- B343
- [404]

biến do đặc điểm cấu tạo của bản tính tự nhiên (có phần cảm tính) và của quan năng của ta trong chừng mực ta có thể hình dung nó tương ứng với đặc điểm cấu tạo của lý tính chúng ta, nghĩa là, của mọi hữu thể có lý tính nhưng lại gắn liền với thể giới cảm tính. Nguyên tắc [điều hành] này không **xác định** một cách khách quan đặc điểm cấu tạo của sự Tự do xét như hình thức của tính nhân quả, nhưng lại làm cho quy tắc của những hành vi phù hợp với Ý niệm ấy trở thành **mệnh lệnh** cho bất kỳ ai, với giá trị hiệu lực không kém gì như khi giả sử nó làm nhiệm vụ “xác định”.

B344 Điều này cũng đúng như thế đối với trường hợp được ta đang bàn ở đây. | Ta ắt sẽ không tìm thấy sự phân biệt nào giữa cơ chế [máy móc] của Tự nhiên và kỹ thuật của Tự nhiên, tức, của sự nối kết hợp mục đích của nó, nếu giả sử giác tính của ta không thuộc vào loại phải nhất thiết đi từ cái phổ biến đến cái đặc thù. | Đối với cái đặc thù, năng lực phán đoán ắt sẽ không nhận ra được tính hợp mục đích nào, và, do đó, không thể hình thành phán đoán **xác định** nào cả, nếu không có một quy luật phổ biến để thâm gồm cái đặc thù ấy vào bên dưới nó. Nhưng, cái đặc thù, xét như cái đặc thù, chứa đựng một điều gì đó bất tất trong quan hệ với cái phổ biến, trong khi đó, lý tính lại đòi hỏi sự thống nhất và tính hợp quy luật trong việc nối kết những quy luật đặc thù của Tự nhiên. | Tính hợp quy luật này của cái đặc thù được gọi là tính hợp mục đích; và việc rút ra những quy luật đặc thù từ cái phổ biến, do yếu tố bất tất của chúng, là không thể có được một cách tiên nghiệm (a priori) thông qua một sự xác định đối với khái niệm về đối tượng. | Như thế, khái niệm về tính hợp mục đích của Tự nhiên trong những sản phẩm của nó là bất yếu đối với năng lực phán đoán của con người trong quan hệ với Tự nhiên, nhưng lại không liên quan gì đến sự xác định về đối tượng. | Vì thế, nó là một nguyên tắc chủ quan của lý tính đối với năng lực phán đoán; và, với tư cách là nguyên tắc điều hành (chứ không phải cấu tạo) vẫn có giá trị hiệu lực bất yếu đối với năng lực phán đoán của **con người như thể** đó là một nguyên tắc khách quan.

[405]

§77

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

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

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

Như vậy, đây là một đặc điểm riêng có của giác tính (**con người**) của chúng ta liên quan đến năng lực phán đoán trong sự phản tư của nó về những sự vật của Tự nhiên. Nhưng,

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

- Tính bất tất này có mặt một cách hoàn toàn tự nhiên ở trong **cái đặc thù** mà năng lực phán đoán có nhiệm vụ đưa nó vào dưới cái phổ biến của các khái niệm của giác tính. | Bởi vì, cái phổ biến của giác tính (con người) chúng ta không xác định cái đặc thù; và trước sự tri giác của ta, bao nhiêu sự vật khác nhau với vô vàn những cách thức lại có thể xuất hiện nhất trí
- B347 trong một đặc điểm chung là điều hoàn toàn bất tất. Giác tính của ta là một quan năng của những khái niệm, tức là, một giác tính suy lý (diskursiv); và việc cái đặc thù thuộc đủ loại và khác nhau đến bao nhiêu đi nữa đều có thể được mang lại cho

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

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

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

Bây giờ, để chỉ ít có thể suy tưởng về khả thể của một sự trùng hợp như thế của những sự vật của Tự nhiên với năng lực phán đoán của ta (sự trùng hợp được ta hình dung như là

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

bất tất, và, do đó, chỉ có thể có được nhờ vào một **mục đích** hướng về nó), ta đồng thời phải suy tưởng về một Giác tính khác mà trong quan hệ với nó và nhất là với mục đích được gán cho nó, ta có thể hình dung sự trùng hợp giữa những định luật với năng lực phán đoán của ta như là **tất yếu**, trong khi đối với giác tính của ta, sự trùng hợp ấy chỉ có thể suy tưởng được là nhờ thông qua sự **trung gian nối kết** của những mục đích.

B349 Trong thực tế, giác tính của ta có đặc tính là: trong tiến trình nhận thức, chẳng hạn, nhận thức về nguyên nhân của một sản phẩm, ta phải đi từ cái **phổ biến-phân tích** (các khái niệm) đến cái đặc thù (tức trực quan thường nghiệm được mang lại). | Như thế, đối với cái đa tạp của cái đặc thù, giác tính không xác định điều gì hết mà phải chờ sự xác định này từ năng lực phán đoán vốn làm công việc thu gom trực quan thường nghiệm (nếu đối tượng là một sản phẩm tự nhiên) vào dưới khái niệm. Tuy nhiên, ta vẫn có thể suy tưởng đến một [loại] Giác tính không có tính suy lý như giác tính của ta mà có tính trực quan, ắt Giác tính ấy sẽ đi từ cái **phổ biến-tổng hợp** (trực quan về một cái toàn bộ xét như cái toàn bộ) đến cái đặc thù, tức là, đi từ cái toàn bộ đến những bộ phận. | Tính **bất tất** của sự nối kết giữa những bộ phận để cho một hình thức xác định của cái toàn bộ có thể có được, không hề được bao hàm trong một Giác tính như thế và trong sự hình dung của nó về cái toàn bộ. | Giác tính của ta lại cần có điều này bởi nó phải đi từ những bộ phận như là những cơ sở được suy tưởng một cách phổ biến đến những hình thức khác nhau có thể được thu gom vào dưới những cơ sở ấy như là những kết quả. Dựa theo đặc điểm cấu tạo của giác tính chúng ta, một cái toàn bộ **hiện thực** của Tự nhiên chỉ được xem như là kết quả của những lực vận động cạnh tranh nhau của những bộ phận. Vì thế, nếu giả thiết rằng ta không muốn hình dung khả thể của cái toàn bộ như là phụ thuộc vào khả thể của những bộ phận (dựa theo phương cách của giác tính suy lý của ta), mà dựa theo chuẩn mực của Giác tính-trực quan (căn nguyên) để hình dung khả thể của những bộ phận (dựa theo đặc điểm cấu tạo và sự nối kết của chúng) như là phụ thuộc vào khả thể của cái toàn bộ. | [Trong trường hợp ấy], tương ứng với đặc điểm riêng có nói trên của giác

tính chúng ta, không thể có việc cái toàn bộ sẽ chứa đựng cơ sở cho khả thể của sự nối kết của những bộ phận (điều này ắt sẽ là một sự mâu thuẫn trong nhận thức suy lý), mà chỉ có việc: sự **hình dung** về cái toàn bộ có thể chứa đựng cơ sở cho khả thể của hình thức của nó và sự nối kết của những bộ phận thuộc về nó. Trong trường hợp ấy, một cái toàn bộ như thế ắt sẽ là một kết quả (sản phẩm), còn sự **hình dung** về nó được xem như là nguyên nhân cho khả thể của nó; thế nhưng, sản phẩm của một nguyên nhân mà cơ sở xác định của nó chỉ đơn thuần là sự hình dung về kết quả của nó chính là cái được gọi là một mục đích. | Do đó, nó [cái toàn bộ] chỉ đơn thuần là một kết quả của đặc điểm cấu tạo đặc thù của giác tính chúng ta, vốn hình dung những sản phẩm của Tự nhiên như là khả hữu dựa theo một loại tính nhân quả khác hẳn với tính nhân quả của những định luật tự nhiên của vật chất, tức tính nhân quả của những mục đích và nguyên nhân mục đích. | Và như thế, nguyên tắc này không làm việc với khả thể của bản thân những sự vật như thế (cho dù được xem như là những hiện tượng) dựa theo phương thức sản sinh ra chúng mà chỉ với sự phán đoán về chúng, tức với sự phán đoán là khả hữu đối với giác tính của ta. Ở đây, ta cũng thấy ngay lý do tại sao trong khoa học tự nhiên, ta không còn vừa lòng với một sự giải thích về những sản phẩm của Tự nhiên bằng một tính nhân quả dựa theo những mục đích. | Bởi lẽ ở đó, ta chỉ muốn phán đoán về sự sản sinh của Tự nhiên đơn thuần theo kiểu phù hợp với quan năng phán đoán của ta, tức với năng lực phán đoán phản tư, chứ không liên quan đến bản thân những sự vật nhân danh năng lực phán đoán xác định. Ở đây, tuyệt nhiên không cần phải chứng minh rằng một “**intellectus archetypus**” [Giác tính hay Trí tuệ căn nguyên] là khả hữu, mà chỉ cần chứng minh rằng ta được dẫn dắt tới Ý niệm về nó – vốn không chứa đựng sự mâu thuẫn nào –, đối lập lại với giác tính suy lý của ta, là thứ giác tính cần đến “những hình ảnh” [những bản sao] (**intellectus ectypus**), và đối lập lại với tính bất tất của đặc điểm cấu tạo của giác tính này.

Nếu ta xem xét một cái toàn bộ mang tính vật chất về mặt hình thức của nó như là một sản phẩm của những bộ phận cùng với những lực và năng lực tự kết hợp với nhau (cũng như

với những vật liệu khác), ta hình dung về một phương thức sản sinh có tính cơ giới của cái toàn bộ ấy. Nhưng, bằng cách này, không hình thành nên khái niệm nào về một cái toàn bộ như là mục đích, mà khả thể bên trong của nó luôn tiền-giả định ý niệm về một cái toàn bộ khiến cho đặc tính cấu tạo và phương thức hoạt động của những bộ phận phải phụ thuộc vào, giống như khi ta phải hình dung về một cơ thể có tổ chức. Nhưng, như đã thấy, điều này không dẫn đến kết luận rằng việc sản sinh có tính cơ giới của một cơ thể như thế là không thể có được; bởi bảo thể thì cũng phải bảo rằng đối với **bất kỳ loại giác tính nào** cũng đều không thể (hay mâu thuẫn) khi hình dung một sự thống nhất như thế ở trong sự nối kết của cái đa tạp mà không có ý niệm về sự thống nhất và đồng thời cũng là nguyên nhân sản sinh ra nó, tức là, không có sự sản sinh hữu ý [có mục đích]. Tất nhiên, ta có thể đi đến kết luận ấy nếu giả

[409] sử ta có quyền xem những thực thể vật chất như là những vật-tự thân (Ding an sich selbst). Vì, trong trường hợp ấy, sự thống nhất tạo nên cơ sở cho khả thể của những cấu tạo tự nhiên ắt

B352 chỉ đơn giản là sự thống nhất của không gian. | Song, không gian lại không phải là cơ sở hiện thực của những sản phẩm mà chỉ là điều kiện mô thức của chúng*, mặc dù không gian có điểm tương tự với cơ sở hiện thực được ta tìm kiếm ở chỗ trong đó không bộ phận nào có thể được xác định trừ khi ở trong mối quan hệ với cái toàn bộ (do đó, hình dung về cái toàn bộ là cơ sở cho khả thể của những bộ phận). Nhưng, vì chỉ ít cũng có thể xem xét thể giới vật chất như là hiện tượng đơn thuần và cũng có thể suy tưởng về **cơ chất** của thể giới ấy như cái gì giống như một vật-tự thân (không phải là hiện tượng), và gán cho nó một trực quan trí tuệ tương ứng (dù không phải là loại trực quan của chúng ta). | Như thế, dù là không thể nhận thức được đối với ta, ắt có ở đây một cơ sở hiện thực siêu-cảm tính dành cho giới Tự nhiên, mà bản thân ta cũng thuộc về giới Tự nhiên ấy. | Trong giới Tự nhiên ấy, ta [vừa] xem xét những gì là tất yếu ở trong Tự nhiên xét như đối tượng của giác quan dựa theo những **định luật máy móc**,

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

nhưng [vừa] xem xét dựa theo những **quy luật mục đích luận** về sự nhất trí và thống nhất của những định luật đặc thù và những hình thức của nó – mà theo cơ chế máy móc, ta phải phán đoán một cách bất tất – xét như những đối tượng của lý tính (thậm chí cả toàn bộ giới Tự nhiên như là một Hệ thống). | Vậy, ta cần phải phán đoán về giới Tự nhiên dựa theo **cả hai** loại nguyên tắc khác nhau, trong đó phương cách giải thích cơ giới **không** bị phương cách mục đích luận loại bỏ như thể chúng mâu thuẫn với nhau.

- B353 Từ đó ta có thể nhận ra một điều vốn thường dễ phóng đoán nhưng rất khó chứng minh và khẳng quyết chắc chắn, đó là: nguyên tắc về một sự diễn dịch [hay diễn giải] có tính cơ giới về những sản phẩm tự nhiên hợp mục đích là có thể cùng tồn tại bên cạnh sự diễn dịch mục đích luận, đồng thời không hề cho phép ta không cần đến sự diễn dịch mục đích luận. | Nghĩa là: trong một sự vật mà ta phải phán đoán như là một **mục đích** tự nhiên (một thực thể hữu cơ, có tổ chức), ta phải tận lực tìm tòi mọi định luật đã biết lẫn còn phải khám phá về sự sản sinh có tính cơ giới và phải hy vọng sẽ có nhiều tiến bộ trong việc này, đồng thời không bao giờ có thể không cần đến một cơ sở hoàn toàn khác của sự sản sinh cho khả thể của một sản phẩm như thế, tức không bao giờ không cần cầu viện đến một tính nhân quả nhờ vào những mục đích. | Tuyệt nhiên không một lý tính nào của con người (cũng như không một lý tính hữu hạn nào giống lý tính của ta về chất và cho dù có vượt hơn ta về mức độ) có thể hy vọng hiểu được sự sản sinh kể cả của một ngọn cỏ chỉ bằng những nguyên nhân cơ giới đơn thuần. Về khả thể của một đối tượng như vậy, sự nối kết mục
- [410] đích luận của các nguyên nhân và kết quả là hoàn toàn không thể thiếu được đối với năng lực phán đoán, kể cả trong việc nghiên cứu về nó chỉ bằng sự hướng dẫn của kinh nghiệm. | Vì lẽ những đối tượng bên ngoài xét như những hiện tượng không thể bắt gặp một cơ sở đầy đủ liên quan đến các mục đích, nên, cơ sở này, tuy nằm ở **bên trong** Tự nhiên, nhưng chỉ có thể được đi tìm ở trong **cơ chất siêu-cảm tính (übersinnliches Substrat)** của Tự nhiên, thế nhưng mọi nhận thức khả hữu của
- B354 ta về nó đều bị cắt đứt. | Thế nên, ta tuyệt nhiên không thể nào khai thác được từ **bản thân** giới Tự nhiên những cơ sở cho

việc giải thích về những sự nối kết hợp mục đích; và do đặc điểm cấu tạo của các quan năng nhận thức của con người, ta tất yếu phải đi tìm cơ sở tối cao cho những sự nối kết này ở trong một Giác tính nguyên thủy với tư cách là Nguyên nhân của thế giới.

§78

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

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

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

trong cái siêu việt mà tri thức tự nhiên không thể nào theo kịp, lý tính ắt bị dẫn dắt vào con đường mơ mộng hão huyền, điều mà ý hướng và mục đích (Bestimmung)* tối thượng của lý tính phải biết tránh khỏi.

- [411] Mặt khác, cũng cần thiết không kém là không được đơn giản bỏ qua châm ngôn của lý tính về việc sử dụng nguyên tắc về mục đích trong những sản phẩm của Tự nhiên. | Bởi vì, mặc dù nguyên tắc này không làm cho phương cách sản sinh của những sản phẩm ấy được dễ hiểu hơn chút nào, nhưng nó vẫn là một nguyên tắc **trợ giúp nghiên cứu (heuristisch)**** trong việc tìm tòi những định luật đặc thù của Tự nhiên; tất nhiên với điều kiện là không định dùng nó để **giải thích** bản thân giới Tự nhiên – trong việc này, ta thường vẫn chỉ nói về những mục đích tự nhiên, dù rõ ràng muốn lý giải một sự thống nhất hữu ý về mục đích –, nghĩa là, không tìm kiếm cơ sở cho khả thể của những định luật đặc thù này ở **bên ngoài** Tự nhiên. Nhưng, vì kỳ cùng ta cũng phải đi đến vấn đề này, nên lại cũng cần thiết phải **suy tưởng** cho Tự nhiên một loại tính nhân quả đặc biệt không biểu lộ chính mình ở bên trong Tự nhiên như cơ chế máy móc của những nguyên nhân tự nhiên. | Nghĩa là, bên cạnh **tính thụ nhận (Rezeptivität)** của nhiều hình thức khác nhau của vật chất thông qua cơ chế máy móc, phải được B356 bổ sung thêm một **tính tự khởi (Spontaneität)** của một nguyên nhân (tất nhiên không thể là vật chất), vì nếu không có nguyên nhân này, ắt không nêu được cơ sở nào cho những hình thức ấy. Không nghi ngờ gì, lý tính, trước khi đi bước này, phải tiến hành hết sức thận trọng và không được ra sức

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

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

giải thích mọi “kỹ thuật của Tự nhiên” – tức bất kỳ quan năng sản sinh nào của Tự nhiên cho thấy tính hợp mục đích trong hình thái của nó chỉ cho sự linh hội của ta (chẳng hạn như nơi những cơ thể sống) – bằng cách **mục đích luận**, mà bao giờ cũng phải xem như là khả hữu một cách **cơ giới** trong chừng mực có thể được. | Nhưng, nếu vì thế mà muốn loại trừ hoàn toàn nguyên tắc mục đích luận và chỉ đơn thuần chạy theo cơ chế máy móc đơn thuần – trong những trường hợp mà việc nghiên cứu của lý tính về khả thể của những hình thức tự nhiên bằng các nguyên nhân của chúng cho thấy tính hợp mục đích là không thể phủ nhận được và rõ ràng có quan hệ với một loại tính nhân quả khác – thì tức là làm cho lý tính trở nên hoang đường, đẩy nó vào mớ bòng bong của những ảo ảnh về những năng lực tự nhiên không thể nào suy tưởng được, không khác gì việc làm cho lý tính trở thành mơ mộng hão huyền khi chỉ chạy theo phương cách giải thích đơn thuần mục đích luận, bất chấp cơ chế tự nhiên.

Trong cùng một sự vật tự nhiên, cả hai nguyên tắc không thể được nối kết lại với nhau như là các mệnh đề cơ bản để giải thích (hay diễn dịch) cái này bằng cái kia được, nghĩa là, chúng không thể hợp nhất đối với năng lực phán đoán **xác định** như là các nguyên tắc có tính giáo điều và cấu tạo của việc tìm hiểu về Tự nhiên. Chẳng hạn, nếu tôi lựa chọn cách nhìn nhận rằng một con giòi là sản phẩm của cơ chế máy móc đơn thuần của chất liệu (của việc cấu tạo mới mẻ do chất liệu tự thực hiện khi các thành tố của nó bị thối rữa), thì tôi không thể suy diễn cùng một sản phẩm ấy từ cùng một chất liệu như [412] là được tạo ra từ một tính nhân quả hoạt động theo các mục đích. Ngược lại, nếu tôi xem cùng một sản phẩm như là một mục đích tự nhiên, tôi không thể tính tới bất kỳ phương cách sản sinh cơ giới nào về nó, rồi xem đó như là nguyên tắc cấu tạo của năng lực phán đoán của tôi về khả thể của nó, và, do đó, hợp nhất cả hai nguyên tắc lại với nhau. Phương pháp giải thích này loại trừ phương pháp kia, kể cả khi giả định rằng, một cách khách quan, cả hai cơ sở cho khả thể của một sản phẩm như thế đều dựa trên một cơ sở duy nhất thì ta cũng không quan tâm đến cái cơ sở này. Nguyên tắc làm cho sự hợp nhất cả hai có thể có được khi phán đoán về Tự nhiên phải

- được đặt ở trong cái gì nằm **bên ngoài** cả hai (và do đó, nằm bên ngoài sự hình dung thường nghiệm-khả hữu về Tự nhiên) nhưng lại chứa đựng cơ sở cho chúng, đó là trong cái **Siêu-cảm tính** mà cả hai đều quy chiếu vào. Nhưng, về cái Siêu-cảm tính này, ta lại không thể có khái niệm nào ngoài khái niệm **bất định** về một cơ sở làm cho việc phán đoán về Tự nhiên bằng những định luật thường nghiệm có thể có được, nhưng ta không thể xác định nó chính xác hơn bằng bất kỳ thuộc tính nào cả. | Do đó, sự hợp nhất của cả hai nguyên tắc không thể dựa trên một cơ sở nhằm **giải thích (Erklärung-Explikation)** về khả thể của một sản phẩm dựa theo những định luật được cho đối với năng lực phán đoán **xác định**, mà chỉ dựa trên một cơ sở của việc **trình bày** hay **khảo sát (Erörterung-Exposition)** dành cho năng lực phán đoán **phản tư**. – **Giải thích** có nghĩa là rút ra từ một nguyên tắc, vì thế, ta phải biết rõ về nguyên tắc này và có thể nêu nó ra được. Tất nhiên, nguyên tắc về cơ chế [máy móc] của Tự nhiên và nguyên tắc về tính nhân quả của nó dựa theo những mục đích ở trong một và cùng một sản phẩm tự nhiên phải nối kết với nhau trong một nguyên tắc duy nhất, cao hơn, làm nguồn suối chung của chúng, bởi, nếu khác đi, chúng không thể tồn tại bên cạnh nhau ở trong việc quan sát về Tự nhiên. Nhưng, nếu nguyên tắc [cao hơn] này, một cách khách quan chung cho cả hai, – vì thế bảo đảm sự nối kết của các châm ngôn của việc nghiên cứu Tự nhiên dựa vào cả hai – phải là cái, dù có thể được chỉ ra, nhưng lại không thể được biết đến một cách xác định và được vạch ra một cách rõ ràng để sử dụng cho các trường hợp này sinh, nên, từ một nguyên tắc như thế, ta không thể rút ra sự **giải thích** nào cả, nghĩa là, không thể rút ra một cách rõ ràng, xác định về khả thể của sản phẩm tự nhiên tương ứng với hai nguyên tắc dị loại nói trên. Trong khi đó, nguyên tắc chung cho cả sự diễn dịch cơ giới lẫn mục đích luận chính là cái **Siêu-cảm tính**, phải được ta đặt làm nền móng cho Tự nhiên (Tự nhiên xét như là [tổng thể những] hiện tượng).
- [413] Song, từ quan điểm lý thuyết, ta không thể hình thành một khái niệm có tính xác định và khẳng định tối thiểu nào cả về cái Siêu-cảm tính này. Vì thế, tuyệt nhiên không thể giải thích được **bằng cách nào** mà Tự nhiên (trong những định luật đặc thù của nó), dựa theo cái Siêu-cảm tính ấy như theo một
- B358
- B359

nguyên tắc, lại tạo nên cho ta một Hệ thống có thể được nhận thức như là khả hữu hoặc bởi nguyên tắc của sự sản sinh cơ giới hoặc bởi nguyên tắc của sự sản sinh từ những nguyên nhân mục đích. | Nếu xảy ra tình huống: những đối tượng của Tự nhiên cho thấy rằng, xét về mặt khả thể của chúng, nếu ta chỉ dựa theo nguyên tắc của cơ chế máy móc (vốn luôn yêu sách đối với bất kỳ thực thể tự nhiên nào) thì không thể nào suy tưởng về chúng được mà không dựa vào các mệnh đề mục đích luận, thì ta chỉ có thể đề ra một giả thuyết mà thôi. | Đó là: ta giả định rằng ta có thể hy vọng tìm hiểu các định luật tự nhiên bằng cách quy chiếu đến cả hai nguyên tắc (dựa theo khả thể rằng sản phẩm ấy là có thể nhận thức được bằng nguyên tắc này hoặc nguyên tắc kia) mà không đụng phải về mâu thuẫn nảy sinh giữa hai nguyên tắc phán đoán về chúng. | Bởi vì, chí ít vẫn được đảm bảo về khả năng là cả hai nguyên tắc đều có thể được hợp nhất một cách khách quan ở trong **một** nguyên tắc [chung], bởi cả hai đều liên quan đến những hiện tượng vốn cùng tiền-giả định một cơ sở siêu-cảm tính.

B360 Vậy, cơ chế [máy móc] và kỹ thuật mục đích luận (hữu ý) của Tự nhiên, đối với cùng một sản phẩm và khả thể của nó, có thể cùng phục tùng một nguyên tắc tối cao chung của Tự nhiên trong những định luật đặc thù. | Nhưng, vì lẽ nguyên tắc này là **siêu việt (transzendent)**, nên, do sự giới hạn của giác tính chúng ta, ta không thể hợp nhất cả hai nguyên tắc trong việc **giải thích** về cùng một sự sản sinh tự nhiên, cho dù khả thể nội tại của sản phẩm này chỉ có **hiểu được** hay **khả niệm (verständlich)** thông qua một tính nhân quả dựa theo những mục đích (như trong trường hợp vật chất có tổ chức). Do đó, nguyên tắc trên đây của mục đích luận vẫn là: dựa theo đặc điểm cấu tạo của giác tính con người, không có nguyên nhân nào ngoài những nguyên nhân hành động một cách có chủ ý là có thể được **giả định** cho khả thể của những thực thể có tổ chức trong Tự nhiên; và, cơ chế máy móc đơn thuần của Tự nhiên không thể hoàn chỉnh để giải thích những sản phẩm này của nó. | Thế nhưng, ta lại không được mong muốn quyết định điều gì bằng mệnh đề cơ bản này về khả thể của **bản thân** những sự vật như thế.

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

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

Bởi vì, ở đâu những mục đích được suy tưởng như là các cơ sở cho khả thể của một số sự vật nào đó, ta cũng phải giả định có **những phương tiện**, mà quy luật hành động của chúng tự mình không đòi hỏi phải tiền giả định một mục đích, – tức định luật cơ giới –, và phương tiện ấy có thể là một nguyên nhân phụ thuộc cho các kết quả có chủ ý. Vì thế, trong những sản phẩm hữu cơ của Tự nhiên, và nhất là do số lượng vô tận của chúng, ta giả định (hay chí ít cũng là một giả thuyết được cho phép) cái Hữu ý trong sự nối kết những nguyên nhân tự nhiên bằng những định luật đặc thù như là một **nguyên lý phổ biến** của năng lực phán đoán phản tư đối với toàn bộ giới Tự nhiên (Thế giới), ta có thể **suy tưởng** về một sự nối kết vĩ đại và thậm chí phổ biến giữa những định luật cơ giới và những quy luật mục đích luận trong các hành vi sản sinh của Tự nhiên mà vẫn không hề lẫn lộn các nguyên tắc để phán đoán chúng và thay nguyên tắc này vào chỗ của nguyên tắc kia. | Bởi vì, trong một sự phán đoán mục đích luận, vật chất

hay chất liệu – cho dù hình thức của chất liệu này được xem như chỉ có thể có được nhờ mục đích hữu ý – vẫn có thể cứ tuân theo những định luật cơ giới của bản tính tự nhiên của nó.

B362 nhưng lại phục tùng như một phương tiện cho mục đích được hình dung. | Nhưng, vì lẽ cơ sở của sự tương hợp này không nằm trong cái này lẫn trong cái kia (tức cơ chế máy móc và sự nối kết hợp mục đích), mà là cái cơ chất siêu-cảm tính của Tự nhiên mà ta không có chút hiểu biết nào, nên cả hai phương thức hình dung về khả thể của những đối tượng như thế tất không phải được hợp nhất lại **do** lý tính của (con người) chúng ta. | Tuy nhiên, ta lại không thể phán đoán về khả thể của chúng bằng cách nào khác hơn là xem chúng dựa tới hậu vào một **Giác tính tối cao** trong việc nối kết những nguyên nhân mục đích; và với cách phán đoán như thế, phương pháp giải thích mục đích luận không hề bị loại bỏ.

Còn đối với câu hỏi: cơ chế máy móc của Tự nhiên, với tư cách là **phương tiện**, đóng góp bao nhiêu vào cho mỗi mục đích hữu ý của Tự nhiên thì câu trả lời là bất định, và, đối với

[415] giác tính con người chúng ta, sẽ mãi mãi là bất định. | Tuy nhiên, căn cứ vào nguyên tắc khả niệm nói trên về khả thể của một giới Tự nhiên nói chung, ta có thể giả định rằng điều này là hoàn toàn khả hữu dựa theo hai loại quy luật nhất trí với nhau một cách phổ biến (quy luật vật lý và quy luật của nguyên nhân mục đích), mặc dù ta không thể nhận rõ được phương cách này diễn ra như thế nào. | Do đó, ta không biết phương pháp giải thích cơ giới khả hữu cho ta có thể mở rộng đến đâu. | Chỉ có điều chắc chắn là: ta càng đi xa đến đâu theo hướng này, ta càng thấy những sự vật được ta thừa nhận trước đây như là những mục đích tự nhiên là không đầy đủ; và vì

B363 thế, do đặc tính cấu tạo của giác tính chúng ta, ta phải đặt những cơ sở [cơ giới] này, một cách toàn bộ, vào dưới một nguyên tắc mục đích luận.

Đây chính là nền móng để đặt trên đó một thẩm quyền ưu việt, và, do tầm quan trọng của việc nghiên cứu về Tự nhiên bằng nguyên tắc của cơ chế tự nhiên đối với việc sử dụng lý thuyết của lý tính chúng ta, đồng thời cũng là một sứ mệnh: ta phải nỗ lực giải thích mọi sản phẩm và diễn trình trong Tự nhiên, kể cả những gì có tính hợp mục đích nhất đi

nữa, bằng cơ chế tự nhiên trong phạm vi tối đa của năng lực của ta (mà các giới hạn (Schranken)* của nó cũng không thể được xác định rạch ròi được trong loại nghiên cứu này). | Nhưng, đồng thời, ta cũng không bao giờ được phép quên rằng: những sự vật mà ta không thể tìm hiểu cách nào ngoài cách đặt chúng vào dưới khái niệm về một mục đích của lý tính, thì, phù hợp với căn tính của lý tính chúng ta, bắt chấp những nguyên nhân cơ giới, đều rút cục phải được ta buộc chúng phục tùng tính nhân quả dựa theo những mục đích.

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

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Đối với con người chúng ta, vấn đề có ý nghĩa hết sức quan trọng là phải giải thích mọi sự vật bằng cách nhân quả cơ giới mới có được nhận thức khoa học, từ đó áp dụng vào kỹ thuật và công nghệ. Giải thích một cách “cơ giới” nghĩa là xác định đối tượng thông qua tác động qua lại giữa các bộ phận của nó. Nếu ta muốn giải thích cơ chế của một cái đồng hồ thì – ít ra về

nguyên tắc – ta có thể chế tạo ra nó. Sự hội tụ giữa tính có thể giải thích được và tính có thể sản xuất được là đặc điểm trung tâm của lối giải thích cơ giới và cũng là một trong những nhu cầu sống còn cơ bản của con người.

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

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

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

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

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

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

B364 [416]

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

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

§79

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

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

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

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

- [417] Nó lại cũng tỏ ra không thuộc về khoa học tự nhiên, tức môn học vốn cần đến các nguyên tắc xác định chứ không đơn thuần có tính phản tư, nhằm mang lại những cơ sở [giải thích] khách quan về những tác động tự nhiên. Trong thực tế, đối với lý thuyết về Tự nhiên hay sự giải thích cơ giới về những hiện tượng của Tự nhiên, ta sẽ chẳng thu hoạch được gì hết nếu căn cứ vào những nguyên nhân tác động của chúng bằng cách xem chúng như là được nối kết với nhau theo mối quan hệ về mục đích. Việc nêu lên các mục đích của Tự nhiên trong sản phẩm của nó, trong chừng mực chúng tạo thành một Hệ thống dựa theo các khái niệm mục đích luận, thật ra chỉ thuộc về một sự trình bày về Tự nhiên được soạn thảo theo một manh mối hướng dẫn đặc thù: đó là khi lý tính tuy hoàn thành một công việc hợp-mục đích rất cao đẹp, có giá trị giáo dục và thực hành [lân lý] về nhiều phương diện, nhưng, đối với công việc lý luận đích thực của khoa học tự nhiên, chẳng mang lại được chút hiểu biết nào về nguồn gốc ra đời và khả thể nội tại của những hình thức ấy cả.
- B366

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

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

§80

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

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

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

Cho nên, nếu nhà nghiên cứu tự nhiên không muốn việc làm của mình mất công toi, thì, khi phán đoán về những sự vật,

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

– mà khái niệm về chúng rõ ràng là được thiết lập như là một mục đích tự nhiên (những thực thể có tổ chức) – bao giờ cũng phải lấy một **“tổ chức nguyên thủy”** làm nền tảng, [giả định rằng] tổ chức nguyên thủy ấy **sử dụng** chính bản thân cơ chế [tự nhiên] ấy để tạo ra những hình thức tổ chức mới hay để
 B368 phát triển những hình thái đang có thành những hình thái mới hơn nữa (tuy nhiên, bao giờ cũng thoát thai từ mục đích ấy và phù hợp với nó).

Thật đáng ca ngợi khi nhờ vào môn giải phẫu học so sánh, ta thâm nhập sâu vào trong công cuộc đại sáng tạo những hình thức tự nhiên có tổ chức hầu tìm xem phải chăng trong ấy có cái gì tương tự với một Hệ thống, tức là có theo nguyên tắc sản sinh [chung] nào không. | Nếu không làm thế, ắt ta buộc phải dừng lại ở một nguyên tắc đơn thuần của năng lực phán đoán (chẳng mang lại hiểu biết nào về sự sản sinh ra chúng), và đành nản lòng từ bỏ mọi yêu sách có được sự thấu hiểu về Tự nhiên (Natureinsicht) trong lĩnh vực này. [Chẳng hạn], có chẳng sự trùng hợp của rất nhiều loài động vật trong cùng một **sơ đồ chung** nào đó – sơ đồ này tỏ ra là cái gì nền tảng không chỉ trong cấu trúc của xương mà cả trong những bộ phận còn lại của động vật, khiến cho chi cần có một phác họa nguyên thủy với tính đơn giản đáng thán phục mà tạo ra được vô vàn giống động vật khác nhau bằng cách rút ngắn bộ phận này, kéo dài bộ phận kia, hay phát triển bộ phận này, làm thoái hóa bộ phận nọ – sẽ mang lại cho ta tia hy vọng, tuy yếu ớt, để khẳng định rằng ở đây một điều gì đó có thể được thực hiện hoàn tất nhờ vào nguyên tắc của cơ chế máy móc của Tự nhiên (mà nếu không có cơ chế này, ắt không thể có được môn khoa học tự nhiên nào hết). Sự tương tự này về hình thức, nhờ đó mọi sự dị biệt của giới động vật có vẻ như đều được tạo ra dựa theo một
 B369 nguyên mẫu chung, tăng cường sự phỏng đoán của ta về một sự thân thuộc có thật giữa chúng trong việc sản sinh ra từ một tổ tiên chung thông qua sự tiệm cận dần dần về mức độ của
 [419] loài động vật này với loài động vật khác, – từ những động vật trong đó nguyên tắc mục đích tỏ ra rõ ràng nhất, tức từ con người, xuống đến polype, rồi từ đó xuống tận các loài rêu mốc và địa y, và, sau cùng, đến cấp thấp nhất của Tự nhiên mà ta có thể ghi nhận được, tức đến tận vật chất thô sơ. | Và, như thế, toàn bộ Kỹ thuật của Tự nhiên – mà ta không thể hiểu nổi nơi

những thực thể có tổ chức khiến ta buộc phải nghĩ đến một nguyên tắc hoàn toàn khác dành cho nó – có vẻ đều bắt nguồn từ vật chất thô sơ ấy và từ những sức mạnh của nó dựa theo những định luật cơ giới (giống như những định luật mà vật chất tuân theo khi tạo nên những tinh thể).

B370 Ở đây, nhà khảo cổ học về [lịch sử] Tự nhiên có quyền tự do để xem đại gia đình những tạo vật đều bắt nguồn từ những dấu vết còn sót lại của những cuộc đại cải biến của Tự nhiên dựa theo mọi cơ chế đã biết hay được giả định (vì ta phải hình dung như thế khi mỗi quan hệ xuyên suốt nói trên quả có một cơ sở nào đó). Nhà khoa học ấy có thể giả định một cái dạ con khổng lồ của Bà Mẹ trái đất, khi ra khỏi tình trạng hỗn mang (giống như một động vật khổng lồ) thoát tiên đẻ ra những tạo vật có hình thức ít mang tính mục đích, rồi những tạo vật này lại sinh ra những tạo vật khác có khả năng tự kiến tạo với sự thích nghi ngày càng lớn với môi trường được sinh ra và với những tạo vật khác, cho tới khi cái dạ con khổng lồ này trở nên mệt mỏi và xơ cứng, đã giới hạn những sản vật vào những giống nhất định không còn có thể biến thái tiếp tục nữa và cái đa tạp còn lại hiện nay là sự kết thúc của quá trình hoạt động của sức mạnh kiến tạo đầy hiệu quả kia. – Chỉ có điều, rút cục, nhà khoa học ấy vẫn phải quy cho Bà Mẹ chung kia một sự tổ chức có mục đích đối với mọi tạo vật của mình, bởi nếu không, thì không thể nào suy tưởng được về khả thể của hình thức hợp mục đích của những sản phẩm thuộc vương quốc động vật và thực vật⁽¹⁾. Không làm thế thì trong trường

⁽¹⁾ Ta có thể gọi một giả thuyết thuộc loại ấy là một sự phiêu lưu mạo hiểm của lý tính, và có thể có một ít người*, kể cả các nhà nghiên cứu Tự nhiên tài giỏi nhất, không khỏi có đôi lúc nghĩ đến. Bởi lẽ, “**generatio aequivoca**” [tạm dịch: **sự sinh sản dị nguyên**], tức việc sản sinh một thực thể có tổ chức [hữu cơ] thông qua cơ chế của vật chất vô cơ là điều không phải là phi lý. Rồi lại còn có “**generatio univoca**” [tạm dịch: **sự sinh sản đồng nguyên**] theo nghĩa phổ quát nhất của từ này, vì nó chỉ xem một vật hữu cơ là được sản sinh ra từ một vật hữu cơ khác, cho dù từ một vật khác giống, chẳng hạn, một số sinh vật dưới nước tự chuyển hóa dần dần thành sinh vật đầm lầy, rồi, sau vài thế hệ, thành sinh vật sống trên cạn. Về mặt **tiên nghiệm (a priori)**, tức chỉ trong phán đoán của lý tính thì chẳng có mâu thuẫn gì ở đây cả. Chỉ có điều kinh nghiệm không mang lại một xác nhận

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

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

-
- nào về loại trước cả. | Theo kinh nghiệm, mọi sự sinh sản mà ta được biết đều là **“generatio homonyma”** [sự sinh sản đồng loại]. Nó không chỉ là [420] **“univoca”** [đồng nguyên], nghĩa là đối lập lại với việc sinh sản từ vật chất vô cơ [aequivoca], mà còn là: sản phẩm phải cùng một loại với vật đã sản sinh ra nó, còn **“generatio heteronyma”** [sự sinh sản dị loại] thì, trong chừng mực tri thức thường nghiệm về Tự nhiên có thể vươn đến được, không hề thấy có ở đâu cả”. (Chú thích của tác giả).

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

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

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

Vì thế mới có việc: những ai đi tìm một cơ sở tối cao
B373 cho khả thể của những hình thức hợp mục đích-khách quan

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

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

B374

§81

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

[422] Theo mục §80 ở trên, cơ chế tự nhiên đơn độc không thể giúp ta suy tưởng được về khả thể của một thực thể có tổ chức, nhưng, (chỉ ít là theo đặc tính cấu tạo của quan năng nhận thức của ta), cơ chế ấy phải, ngay từ căn nguyên, phục tùng một nguyên nhân hoạt động hữu ý. | Cũng giống như cơ sở đơn thuần có tính mục đích luận của một thực thể như thế là không

đủ để xem và phán đoán nó như là một sản phẩm của Tự nhiên, nếu cơ chế của Tự nhiên không được kết hợp với cơ sở mục đích luận như thế nó là công cụ của nguyên nhân hoạt động hữu ý mà Tự nhiên, trong những định luật cơ giới, phục tùng các mục đích của nguyên nhân ấy.

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

Bây giờ, nếu giả định nguyên tắc mục đích luận về sự sản sinh những thực thể này (như là điều không thể khác được), người ta có thể chọn một trong hai thuyết sau đây làm cơ sở cho nguyên nhân của hình thức hợp mục đích nội tại của chúng: đó là: **thuyết “cơ hội ngẫu nhiên” (Okkasionalism)** hoặc thuyết về sự **“tiền lập” (Prästabilism)**. Theo thuyết thứ nhất, Nguyên nhân tối cao của thế giới, một cách tương ứng với Ý niệm của mình, cung cấp trực tiếp sự cấu tạo hữu cơ (organische Bildung) nhân mỗi cơ hội có sự hợp nhất giữa những chất liệu pha trộn với nhau. | Theo thuyết thứ hai, Nguyên nhân tối cao, trong những sản phẩm nguyên thủy từ Trí tuệ của chính mình, chỉ cung cấp cái tổ chất (Anlage), nhờ đó một thực thể hữu cơ tạo ra một thực thể hữu cơ khác cùng loại và giống (Spezies) hữu cơ ấy liên tục tự bảo tồn chính mình, trong khi sự mất đi của những cá thể được liên tục thay

thể thông qua chính bản tính tự nhiên vốn đồng thời làm cho những cá thể ấy đi đến tiêu vong. [Cho nên], nếu ta chấp nhận thuyết “cơ hội ngẫu nhiên” về sự sản sinh ra những thực thể có tổ chức, ắt tất cả [giới] Tự nhiên đều mất sạch hết, và, cùng với nó, mất sạch cả mọi sự sử dụng lý tính trong việc phán đoán về khả thể của những sản phẩm như thế; do đó, ta có thể tiên giả định rằng không ai có quan tâm đến triết học lại chấp nhận hệ thống như vậy cả.

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

Những kẻ chủ trương thuyết “tiến hóa” [theo nghĩa cũ của từ này] rút bỏ mọi cá thể ra khỏi sức mạnh kiến tạo của Tự

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

- nhiên để làm cho chúng được ra đời trực tiếp từ bàn tay của Đấng sáng tạo; tuy nhiên, họ không dám đi quá xa để xem điều này diễn ra đúng theo giả thuyết của thuyết “cơ hội ngẫu nhiên”. | Bởi, theo thuyết ấy, việc phối ngẫu chỉ là một tính hình thức đơn thuần, nhân đó mà một Nguyên nhân trí tuệ tối cao của thế giới quyết định tạo ra một thành quả trực tiếp từ tay mình, còn chỉ dành cho người mẹ vai trò phát triển và nuôi dưỡng nó. Họ tuyên bố ủng hộ sự “tiền lập”, dù họ biết rằng
- B377 việc gán một nguồn gốc siêu nhiên cho các hình thức ấy ngay từ đầu hay trong diễn trình của thế giới là hai việc không hề giống nhau. | Mặt khác, họ tiết giảm được một lượng lớn những sự can thiệp siêu nhiên của kiểu sáng tạo “cơ hội ngẫu nhiên”, tức những can thiệp vốn cần thiết để cho bào thai khi được hình thành ngay từ lúc khai thiên lập địa không bị các sức mạnh hủy hoại của Tự nhiên tác động trong suốt tiến trình phát triển lâu dài của nó và để giữ cho nó được an toàn; và, như thế, vốn cần đến một số lượng vô cùng lớn những thực thể được tiền lập so với những thực thể đã được phát triển, và, cùng với chúng, rất nhiều tạo vật được tạo ra một cách không cần thiết và không có mục đích. Quả họ muốn dành một chút gì đó cho Tự nhiên để khỏi hoàn toàn rơi vào một môn Siêu-vật lý có thể không cần đến mọi sự giải thích tự nhiên. Tuy họ vẫn bám chặt vào môn Siêu-vật lý khi thậm chí xem việc sản sinh ra những quái thai (rõ ràng không thể gọi đó là những mục đích của Tự nhiên được) là một tính hợp mục đích đáng khâm phục, dù mục đích ấy chỉ nhằm làm cho một nhà giải phẫu học nhận ra rằng đó là một tính hợp mục đích không có mục đích và cảm nhận một sự thần phục đầy thất vọng. Nhưng, việc tạo ra những giống lai thì họ tuyệt đối không thể làm cho thích nghi được với hệ thống của sự tiền lập; và, đối với những hạt giống của tạo vật giống đực – không được họ
- B378 gán cho đặc tính nào ngoài đặc tính cơ giới với chức năng như là phương tiện nuôi dưỡng cho bào thai –, họ phải gán thêm vào một năng lực kiến tạo hợp mục đích; nhưng họ lại không biết gán năng lực này cho phía nào trong trường hợp đó là sản phẩm của cả hai tạo vật thuộc cùng một loài*.

* Kant nhắc đến các cuộc tranh luận liên quan đến “quái thai” và những động vật “lai giống” trong quyển *Über den Bildungstrieb/Về động lực (hay bản năng) kiến*

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

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

tạo của J. F. Blumenbach, 1789 được nhắc đến ở sau. (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

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

[425]

§82

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

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

Tính hợp mục đích bên ngoài là một khái niệm hoàn toàn khác với khái niệm về tính hợp mục đích bên trong, tức khái niệm gắn liền với khả thể của một đối tượng, bất kể bản thân hiện thực của nó có phải là mục đích hay không. Đối với một thực thể có tổ chức, ta còn có thể hỏi: “nó tồn tại để làm gì?”. Nhưng ta lại không dễ dàng hỏi câu này đối với những sự vật trong đó ta chỉ đơn thuần nhận ra tác động của cơ chế tự nhiên. Bởi, trong cái trước, xét về khả thể bên trong của chúng, ta hình dung một tính nhân quả dựa theo các mục đích, tức một Trí tuệ sáng tạo, và ta đặt mối quan hệ giữa quyền năng sáng tạo này với cơ sở quy định của nó, tức: ý đồ. Chỉ có một tính hợp mục đích bên ngoài mà lại gắn liền với tính hợp mục đích bên trong của sự tổ chức, và, trong mối quan hệ bên ngoài, phục vụ như phương tiện với mục đích mà không nhất thiết

B381 này sinh câu hỏi là thực thể được tổ chức như thế đã phải tồn

tại vì mục đích gì. Đó là sự tổ chức của cả hai giới tính trong quan hệ hỗ tương với nhau để tiếp tục phát triển giống loài của chúng, bởi ở đây ta luôn có thể hỏi, như đối với một cá thể, rằng tại sao phải tồn tại có đôi? Câu trả lời là: đôi này trước hết tạo ra một toàn bộ có chức năng tổ chức (organisierendes Ganze), mặc dù không phải là một toàn bộ có tổ chức (organisiertes Ganze) trong một cơ thể duy nhất.

[426] Vậy, bây giờ nếu ta hỏi một sự vật tồn tại để làm gì, ta có hai cách trả lời: hoặc sự hiện hữu và việc sản sinh ra nó không có mối quan hệ nào với một nguyên nhân hoạt động theo ý đồ, và trong trường hợp đó, ta luôn quy nguồn gốc của nó vào cho cơ chế của Tự nhiên; hoặc có một cơ sở có ý đồ nào đó cho sự hiện hữu của nó (với tư cách là sự hiện hữu của một thực thể tự nhiên bất tất [nghĩa là có thể hiện hữu, có thể không, tùy vào cơ sở ý đồ quy định nó]). | Và ta khó tách rời tư tưởng này ra khỏi khái niệm về một sự vật có tổ chức, vì một khi đã đặt một tính nhân quả của các nguyên nhân mục đích làm nền tảng cho khả thể bên trong của nó cũng như đặt một ý tưởng làm nền tảng cho tính nhân quả này, ta không thể suy tưởng về sự hiện hữu của sản phẩm này bằng cách nào khác hơn là xem nó như là một mục đích. Kết quả được hình dung, mà sự hình dung về nó đồng thời là cơ sở quy định của nguyên nhân trí tuệ tác động cho sự ra đời của nó, chính là **mục đích**. Vì thế, trong trường hợp ấy, ta có thể nói hai cách; hoặc: mục đích của sự hiện hữu của một thực thể tự nhiên như thế là ở **trong bản thân nó**, nghĩa là, nó không chỉ đơn thuần là mục đích mà còn là **mục đích-tự thân (Endzweck)**; hoặc: mục đích này là ở **bên ngoài nó**, nơi một thực thể tự nhiên khác; B382 nghĩa là, nó hiện hữu một cách có mục đích nhưng không phải như một **mục đích tự thân** mà nhất thiết như là một **phương tiện**.

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

dung được mà ta đem gán cho nó, thì, với tư cách là sự vật tự nhiên, không bao giờ có thể là một **mục đích-tự thân** được cả.

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

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

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

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

B385 [428] Điều đầu tiên phải được thiết kế một cách hữu ý trong một sự an bài dẫn đến một toàn bộ hợp mục đích của những thực thể tự nhiên trên mặt đất ắt phải là chỗ cư ngụ, đất đai và môi trường trong đó chúng có thể tiếp tục sinh sôi, phát triển. Nhưng, một hiểu biết chính xác hơn về sự cấu tạo của cơ sở này cho mọi việc sản sinh hữu cơ không cho thấy có nguyên nhân nào ngoài những nguyên nhân hoạt động hoàn toàn vô ý, những nguyên nhân phá hủy hơn là hỗ trợ cho việc sinh sản, cho trật tự và cho các mục đích. Đất liền và biển cả không chỉ chứa đựng trong chúng chứng tích về những sự tàn phá khủng khiếp đối với bản thân chúng lẫn mọi tạo vật ở trong chúng, mà toàn bộ cấu trúc của chúng, diện mạo của đất và ranh giới của biển đều chứng tỏ là sản phẩm của những mãnh lực hung bạo của một Tự nhiên hoạt động trong một trạng thái hỗn mang. Tuy hình thể, cấu trúc và độ dốc của đất đai có vẻ được sắp xếp hợp mục đích cho việc đón nhận nước từ không khí, cho những mạch nước giữa các lớp đất thuộc đủ loại (đối với nhiều loại sản phẩm khác nhau) và cho dòng chảy của sông ngòi, nhưng nghiên cứu sâu hơn sẽ cho thấy rằng chúng đều là chỉ kết quả của những vụ bùng phát núi lửa hoặc động đất trong đại dương, không chỉ liên quan đến sự hình thành đầu tiên của diện mạo này mà, hơn hết, đến sự biến đổi về sau cũng như đến sự biến mất của những sản vật hữu cơ đầu tiên

B386 của nó⁽¹⁾. Bây giờ, nếu địa bàn sinh tụ của tất cả những sản vật này, tức đất đai (trên đất liền) và đáy biển chẳng cho thấy điều gì ngoài một cơ chế hoàn toàn vô ý của việc hình thành thì: bằng cách nào và với quyền gì ta có thể đòi hỏi và khẳng định **một nguồn gốc khác** cho những sản vật này? Việc khảo sát chính xác nhất về những tàn tích của các cuộc tàn phá kể trên của Tự nhiên có vẻ cho thấy (đúng như nhận xét của Camper*) rằng con người không bị liên quan đến trong những cuộc đảo lộn lớn lao này, tuy nhiên, vì con người quá phụ thuộc vào những sản vật còn sống sót khiến cho nếu cơ chế chung của Tự nhiên đã được thừa nhận trong những sản vật khác thì con người cũng phải được xem là bị bao hàm trong đó, cho dù nhờ có trí khôn (ít ra trong phần lớn trường hợp), con người có thể thoát khỏi những sự tàn phá ấy. Nhưng, luận cứ này có vẻ còn chứng minh được nhiều hơn những gì được dự định trong đó. Nó hình như không chỉ chứng minh rằng: con người không thể là **mục đích tối hậu** của Tự nhiên, và rằng: cũng cùng lý do ấy, tập hợp những sự vật có tổ chức của Tự nhiên trên mặt đất cũng không thể là một **hệ thống của những mục đích**, mà còn chứng minh rằng: những sản phẩm tự nhiên được xem về mặt hình thức như là những mục đích tự nhiên đều không có một nguồn gốc nào khác hơn là cơ chế [mù quáng] của Tự nhiên.

[429] Song, trong cách giải quyết trước đây về **Nghịch lý (Antinomie)** giữa các nguyên tắc của phương thức sản sinh những thực thể hữu cơ của Tự nhiên theo cách cơ giới và theo cách mục đích luận, ta đã thấy rằng chúng chỉ đơn thuần là các

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

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

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

B388

§83

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

Trước đây ta đã cho thấy: dù không phải dành cho năng lực phán đoán **xác định** mà chỉ dành cho năng lực phán đoán **phản tư**, ta vẫn có đủ lý do để phán đoán rằng: con người

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

Khái niệm về hạnh phúc (Glückseligkeit) không phải là một khái niệm được con người rút ra từ các bản năng của mình, và như thế là rút ra từ tính thú vật trong bản thân con người, mà là **Ý tưởng** đơn thuần về một trạng thái mà con người muốn làm cho trạng thái ấy tương ứng hoàn toàn với Ý tưởng trong những điều kiện đơn thuần thường nghiệm (là điều không thể thực hiện được). Con người tự phác họa ra Ý tưởng này cho chính mình và phác họa bằng quá nhiều cách khác nhau thông qua giác tính trong sự kết hợp chặt chẽ với trí tưởng tượng và các giác quan; đồng thời cũng thường thay đổi luôn khiến cho Tự nhiên, giả sử có hoàn toàn phục tùng ý thích tùy tiện của con người đi nữa, cũng tuyệt nhiên không thể có được một quy luật chắc chắn, phổ biến, nhất định để hài hòa với khái niệm luôn chao đảo này, tức, với mục đích mà con người tùy tiện đặt ra cho chính mình. Và cả khi ta rút giảm mục đích ấy lại trong phạm vi những nhu cầu tự nhiên đích thực mà cả loài người chúng ta đều nhất trí, hay, ngược lại, nâng tài nghệ của con người lên quá cao nhằm hoàn thành các mục đích tưởng tượng của mình, thì những gì con người xem là hạnh phúc và những gì là mục đích tự nhiên, tối hậu, đích thực (chứ không phải mục đích của Tự do) ắt cũng không bao giờ đạt được cả. | Lý do là vì bản tính tự nhiên của con người không chịu dừng lại và vừa lòng với việc chiếm hữu và hưởng thụ về bất kỳ điều gì. Mặt khác, cũng còn thiếu một điều kiện

- nữa. | Tự nhiên không hề xem con người là con cưng và không hề dành cho con người sự ưu ái hơn mọi sinh vật khác. | Trong những hành động hủy hoại của mình – chẳng hạn: bệnh tật, đói kém, thiên tai thủy hỏa, băng giá, sự tàn công của đủ loại thú dữ lớn, nhỏ v.v... –, Tự nhiên đối xử thẳng tay với con người chẳng khác gì đối với bất kỳ sinh vật nào khác. | Thêm vào đó
- B390 lại còn phải kể tới sự phi lý trong tổ chất tự nhiên của con người là tự làm khổ mình và cũng đẩy đồng loại vào chỗ khổ khổ bằng sự hà khắc của việc cai trị, bằng sự dã man của chiến tranh v.v... và v.v...; con người, nếu để tự mình, chỉ tàn hại chính giống loài của mình, cho nên, dù Tự nhiên bên ngoài có ưu ái đến đâu đi nữa thì mục đích của nó – nếu nhắm đến hạnh phúc cho giống loài của chúng ta – ắt cũng sẽ không thể đạt được trong một hệ thống của trần thế, vì bản tính tự nhiên của con người chúng ta không thích hợp với điều ấy. Như vậy, con người bao giờ cũng chỉ là một mắt xích trong chuỗi của những
- [431] mục đích tự nhiên; và tuy là một nguyên tắc trong quan hệ với nhiều mục đích mà Tự nhiên, trong tổ chất của mình, hình như đã giao phó cho con người và con người tự hướng mình theo các mục đích ấy, nhưng cũng là một phương tiện cho việc duy trì tính hợp mục đích trong cơ chế của những mắt xích còn lại. Là thực thể duy nhất trên mặt đất có trí khôn, do đó, có năng lực để tùy tiện xác định các mục đích cho chính mình, con người đáng được mệnh danh là chủ nhân ông của Tự nhiên; và nếu ta nhìn Tự nhiên như một hệ thống mục đích luận, thì, xét về sự quy định hay vận mệnh của con người, con người quả là **mục đích tối hậu** của Tự nhiên. | Nhưng, với điều kiện là con người có **ý thức** về điều đó và có **ý chí** để mang lại cho Tự nhiên và cho chính mình một mối quan hệ-mục đích (Zweck-beziehung) như thế, tức là mối quan hệ có thể tự túc tự mãn, độc lập với Tự nhiên và, do đó, có thể là **mục đích-tự thân (Endzweck)**, song đó lại là một điều tuyệt nhiên không được phép đi tìm ở bên trong bản thân Tự nhiên.

- Nhưng, để tìm ra chỗ nào ở **nơi** con người cho phép ta
- B391 đặt vào đây mục đích **tối hậu** của Tự nhiên, ta phải lọc ra những gì Tự nhiên có thể cung cấp để chuẩn bị cho con người biết phải **tự** mình làm lấy để trở thành mục đích-**tự thân**; và ta phải **tách biệt** điều này ra khỏi mọi mục đích khác mà khả thể của chúng phụ thuộc vào những sự vật chỉ có thể trông chờ

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

B392

Nhưng không phải bất kỳ sự đào luyện văn hóa nào cũng đều phù hợp với mục đích tối hậu này của Tự nhiên. Sự đào luyện về **tài khéo** quả là điều kiện chủ quan chính yếu nhất cho tính thích dụng nhằm hỗ trợ các mục đích nói chung của con người, nhưng lại không đủ để hỗ trợ **ý chí** trong việc xác định và chọn lựa các mục đích vốn thiết yếu thuộc về toàn bộ phạm vi của một tính thích dụng đối với các mục đích. Điều kiện này của tính thích dụng [hỗ trợ cho ý chí] – có thể được gọi là sự rèn luyện (kỷ luật) – là có tính phủ định, tiêu cực (negativ), chỉ việc giải phóng ý chí ra khỏi sự cai quản chuyên chế của những ham muốn. | Khi bị cột chặt vào một số sự vật tự nhiên do lòng ham muốn, ta trở nên bất lực trong việc tự lựa chọn, nhưng đồng thời ta cũng có thể cho phép chúng giữ vai

[432]

trò như những xiềng xích mà Tự nhiên bày ra để nhắc nhở ta không được bỏ quên hay thậm chí vi phạm bản tính thú vật được quy định sẵn ở trong ta, mặc dù ta luôn có đủ sự tự do để siết chặt hay buông lỏng, để tăng cường hay giảm thiểu chúng tùy theo các mục đích mà lý tính đòi hỏi.

- B393 Tài khéo không thể phát triển trong loài người trừ khi phải dựa vào sự bất bình đẳng giữa con người với nhau, bởi vì tuyệt đại đa số con người cung cấp những gì thiết yếu cho cuộc sống hầu như một cách máy móc, không cần đến tài nghệ gì đặc biệt cho sự tiện nghi và an nhàn của một số người khác đang hoạt động trong các lĩnh vực ít thiết yếu hơn trong nền văn hóa, khoa học và nghệ thuật. | Trong tình trạng bị áp lực, số đông người phải lao động vất vả, ít được hưởng thụ, mặc dù nhiều thành tựu văn hóa của các tầng lớp cao hơn cũng dần dần lan tỏa đến họ. Với sự tiến bộ của nền văn hóa này (đỉnh cao của nó là sự **xa hoa**, đạt được khi sự ham thích cái không cần thiết bắt đầu lấn át cái cần thiết), tai ương tăng lên như nhau ở cả hai phía*: một bên thông qua bạo lực từ bên ngoài; bên kia thông qua sự bất bình trong nội tâm, nhưng chính tình cảnh khốn cùng nổi bật này lại gắn liền với sự phát triển những tố chất tự nhiên trong chủng loài người, và mục đích của **bản thân** Tự nhiên, – tuy không phải là mục đích của **chúng ta** – nhờ đó mà đã đạt được. Điều kiện **hình thức** để chỉ nhờ đó Tự nhiên mới đạt được ý đồ tối hậu này của mình chính là việc sắp xếp các mối quan hệ giữa con người với nhau, sao cho pháp quyền (gesetzmäßige Gewalt) trong một cái toàn bộ – mà ta gọi là **Xã hội dân sự (bürgerliche Gesellschaft)** – đối lập lại sự lạm dụng của các quyền tự do đang xung đột nhau; và, chỉ trong một xã hội như thế, sự phát triển tối đa những tố chất tự nhiên mới diễn ra được. Điều cần có thêm nữa – nếu con người đủ khôn ngoan để nhận ra và đủ sáng suốt để tự nguyện phục tùng sự cưỡng chế của nó – đó là một cái **Toàn bộ mang**

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

tính công dân thế giới toàn hoàn vũ (weltbürgerliches Ganze), tức là, một Hệ thống bao gồm mọi quốc gia đang lâm nguy vì xung đột và làm hại lẫn nhau. Nếu thiếu điều này, và với bao trở lực đang chống lại bản thân khả năng hình thành đề án này do tham vọng, lòng ham muốn thống trị, do lòng ham muốn của cái, nhất là nơi những người đang nắm quyền hành trong tay, thì điều không thể tránh khỏi sẽ là **chiến tranh** (qua đó có khi một số nước bị qua phân và giải thể thành những nước nhỏ, có khi một nước thôn tính các nước nhỏ hơn để ra sức hình thành một nước lớn). | Mặc dù chiến tranh là một việc làm không có chủ ý của con người (mà bị lôi kéo bởi các ham mê vô độ), thì đó là một công việc sâu kín, **có lẽ*** là hữu ý của Trí tuệ tối cao nhằm chuẩn bị, nếu không phải nhằm thiết lập, tính hợp pháp luật cùng với sự tự do của các quốc gia, và, với điều này, chuẩn bị một sự thống nhất của một hệ thống bao gồm những quốc gia này trên nền tảng **luân lý**. | Dù bao khổ đau do chiến tranh gieo rắc cho loài người, và có lẽ càng nhiều khổ đau hơn do sự không ngừng chuẩn bị chiến tranh ngay trong thời bình, thì nó (dù niềm hy vọng vào một trạng thái an bình với hạnh phúc của nhân dân ngày càng lùi xa) vẫn là một động lực cho sự phát triển đến độ cao nhất mọi tài năng có lợi cho sự đào luyện văn hóa.

Còn đối với việc rèn luyện kỷ luật cho **những xu hướng** [tự nhiên] (**Neigungen**) – xét về tổ chất tự nhiên nhằm quy định ta như một loài động vật, chúng là hoàn toàn hợp mục đích nhưng lại gây trở ngại lớn cho sự phát triển của tính người –, thì, đối với đòi hỏi thứ hai cho sự đào luyện văn hóa, ta thấy rõ ràng một nỗ lực có mục đích của Tự nhiên để đào luyện cho ta có khả năng tiếp nhận những mục đích **cao hơn** so với những gì bản thân Tự nhiên có thể cung cấp. Một mặt, ta không thể phủ nhận ưu thế của cái xấu đang chế ngự chúng ta qua việc tinh vi hóa những sở thích bị đẩy đến mức độ lý tưởng hóa, và cả sự phồn hoa trong khoa học nuôi dưỡng lòng kiêu ngạo với vô số những xu hướng không thể nào thỏa mãn nổi được nảy sinh từ đó. | Nhưng mặt khác, ta cũng không thể

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

- [434] không thấy mục đích của Tự nhiên: luôn nhắm đến việc đưa ta ra khỏi trạng thái thô lậu và thô bạo của các xu hướng này (các xu hướng nhắm đến việc hưởng thụ) – vốn thuộc về tính thú vật của chúng ta và phần lớn là trái ngược lại với việc đào luyện hướng đến vận mệnh **cao hơn** – để mở đường cho sự phát triển của **tính người**. Các ngành mỹ thuật và khoa học – với niềm vui có thể tương thông rộng rãi, với việc làm cho xã hội trở nên tinh tế và nhuần nhuyễn hơn – tuy không làm cho con người trở nên thiện hảo hơn về luân lý thì cũng làm cho con người ngày càng văn minh hơn, đã giải phóng ta rất nhiều ra khỏi sự chuyên chế của ham muốn cảm tính, và, qua đó, chuẩn bị cho con người vươn đến một sự thống trị trong đó lý tính là kẻ duy nhất nắm giữ quyền lực, trong khi cái xấu – một phần do Tự nhiên, một phần do tính vị kỷ bất khoan dung của con người – đồng thời tập hợp, tăng cường và tôi luyện những sức mạnh của tâm hồn để chúng không chịu phục tùng cái xấu và để giúp ta cảm nhận được một tính thích dụng đối với các mục đích cao hơn vốn tiềm ẩn trong ta⁽¹⁾.

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

B396

§84

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

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

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

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

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

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

B398

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

Về con người (và về bất kỳ hữu thể có lý tính nào ở trong thế giới) với tư cách là một hữu thể **luân lý**, ta không còn tiếp tục đặt câu hỏi: hữu thể ấy hiện hữu để làm gì? (latin: quem in finem). Sự hiện hữu của con người có bản thân mục đích tối cao ở trong chính mình. | Đối với mục đích ấy, trong khả năng của mình, con người có thể bắt toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng; còn chỉ ít nếu ngược lại với mục đích ấy, con người không cho phép xem mình phải phục tùng bất kỳ ảnh hưởng nào của Tự nhiên. – Nếu những sự vật trong thế

- giới – xét như những hữu thể bị lệ thuộc về mặt hiện hữu – cần đến một nguyên nhân tối cao hoạt động dựa theo những mục đích, thì con người là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo, bởi, nếu không có con người, chuỗi những mục đích phụ thuộc vào nhau ắt sẽ không hoàn tất xét về cơ sở của nó. | Chỉ có trong
- B399 con người, và chỉ trong con người với tư cách là chủ thể của luân lý, ta mới bắt gặp sự ban bố quy luật vô-điều kiện đối với các mục đích, vì thế, chỉ có sự ban bố quy luật này mới làm
- [436] cho con người có năng lực trở thành một **mục đích-tự thân** mà toàn bộ Tự nhiên phải phục tùng theo nghĩa mục đích luận⁽¹⁾.

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

B400

§85

B400

VỀ MÔN THẦN HỌC-VẬT LÝ (PHYSIKOTHEOLOGIE)

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

[437]

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

B401

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

Tự nhiên, mà nhờ đó có lẽ ta sẽ có thể có năng lực xác định rõ hơn khái niệm vốn nghèo nàn về một Hữu thể-nguyên thủy.

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

[438] Những sự vật trong thế giới hữu ích cho nhau như thế nào; cái đa tạp trong một sự vật có ích lợi gì cho bản thân sự vật ấy; từ đâu ta có cơ sở để giả định rằng không có gì trong thế giới là vô ích cả, trái lại, mọi sự mọi vật ở **bên trong** Tự nhiên đều là tốt cho điều gì đó, – với điều kiện là một số sự vật (với tư cách là các mục đích) phải hiện hữu đã, do đó lý tính của ta, trong năng lực phán đoán của nó, không có nguyên tắc nào khác về khả thể của đối tượng (khi đối tượng nhất thiết được phán đoán một cách mục đích luận) ngoài nguyên tắc buộc cơ chế của Tự nhiên phải phục tùng kiến trúc học (Architektonik) của một đấng Tạo hóa có trí tuệ –, tất cả những điều ấy được phương pháp xem xét mục đích luận [Thần học-vật lý] tiến hành một cách xuất sắc và cực kỳ đáng thán phục. Nhưng, bởi lẽ những dữ liệu (Data), và, cả các nguyên tắc nhằm **xác định** khái niệm nói trên về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới (như là vị Nghệ nhân tối cao) chỉ đơn

B403 thuần có tính **thường nghiệm**, nên chúng không thể cho phép ta suy ra bất kỳ thuộc tính nào của Nguyên nhân này bên ngoài những thuộc tính mà kinh nghiệm đã bộc lộ trong những kết quả của Nguyên nhân ấy. | Song, kinh nghiệm, vì nó không bao giờ bao quát được toàn bộ giới Tự nhiên như một Hệ thống, nên phải thường xuyên (có vẻ như) vấp phải khái niệm ấy và các cơ sở chứng minh xung đột nhau, nhưng, cho dù ta có đủ sức để nhìn bao quát hết toàn bộ hệ thống một cách thường nghiệm trong chừng mực liên quan đến giới Tự nhiên đơn thuần, nó vẫn không bao giờ có thể nâng ta lên khỏi Tự nhiên để vươn đến mục đích của sự hiện hữu của Tự nhiên, và, như thế, vươn đến được khái niệm rõ rệt, xác định về Trí tuệ tối cao ấy.

Nếu ta thu nhỏ nhiệm vụ mà môn Thần học-vật lý phải giải quyết thì có vẻ giải pháp của nó thật dễ dàng. Ta cứ việc tha hồ áp dụng khái niệm về một Thần tính (Gottheit) vào cho bất kỳ một Hữu thể có trí tuệ nào đó do ta nghĩ ra, rồi Hữu thể ấy có thể là một hay nhiều hơn, có nhiều hay rất nhiều thuộc tính nhưng không có tất cả mọi thuộc tính vốn cần thiết cho việc thiết lập cơ sở cho một giới Tự nhiên hài hòa với mục đích tối đa khả hữu; hoặc nếu ta thấy vô nghĩa khi trong một lý thuyết, hề khiếm khuyết cơ sở chứng minh thì bổ sung bằng những thêm thắt tùy tiện, nên khi có lý do để giả định nhiều sự hoàn hảo hơn (thế nào là “nhiều hơn” đối với ta?), ta tự cho mình quyền tiền giả định **mọi** sự hoàn hảo khả hữu: và chính bằng cách ấy, môn Mục đích luận-vật lý có thể nêu lên các yêu sách to tát về vinh dự rằng mình là cơ sở cho một môn Thần học. Nhưng, nếu bị đòi hỏi phải làm rõ: cái gì đã thúc đẩy và nhất là đã cho phép ta có quyền thêm vào các bổ sung ấy, ắt ta sẽ vô vọng trong việc tìm cơ sở biện minh ở trong các nguyên tắc của việc sử dụng lý tính về mặt lý thuyết, vì việc sử dụng

B404 ấy luôn đòi hỏi rằng: trong việc giải thích một đối tượng của kinh nghiệm, ta không được phép gán cho nó nhiều thuộc tính hơn những gì mà những dữ liệu thường nghiệm về khả thể của nó đã cung cấp. Nghiên cứu sâu xa hơn, ta ắt sẽ thấy rằng: thật ra, một Ý tưởng hay Ý niệm về một Hữu thể-tối cao là dựa trên một sự sử dụng hoàn toàn khác về lý tính (đó là sự sử dụng **thực hành**), và Ý tưởng này có nền móng **tiên nghiệm** ở bên trong ta, thôi thúc ta bổ sung cho hình dung khiếm khuyết

- [439] của môn Mục đích luận-vật lý bằng **khái niệm về một Thần tính** về cơ sở nguyên thủy cho những mục đích ở trong Tự nhiên; và chúng ta không được lầm tưởng rằng chính ta đã tạo nên Ý tưởng này, và cùng với nó, là một môn Thần học nhờ vào việc sử dụng lý tính một cách **lý thuyết** trong nhận thức vật lý về thế giới, và càng không được lầm tưởng rằng ta đã chứng minh được tính thực tại của Ý tưởng này.

B405 Ta không thể quá chê trách người xưa, nếu họ suy tưởng về những vị thần linh của họ một cách hết sức khác nhau cả về quyền năng, ý đồ lẫn ý chí, nhưng lúc nào cũng đều suy tưởng về tất cả những thần linh ấy, kể cả vị Thần tối cao, trong mức độ hạn hẹp của kiểu suy tưởng của con người. Bởi, khi họ xem xét sự an bài và diễn trình của những sự vật ở trong Tự nhiên, họ chắc hẳn đã có đủ lý do để giả định một cái gì nhiều hơn là cơ chế [máy móc] làm nguyên nhân cho nó và để phỏng đoán về các ý đồ của một số nguyên nhân cao hơn đứng đằng sau bộ máy trần thế mà họ đã không thể suy tưởng cách nào khác hơn là xem chúng có tính chất cao hơn con người. Nhưng, bởi vì họ thấy cái thiện, các ác, cái có mục đích và cái phản mục đích trộn lẫn với nhau (chỉ ít là trong mức độ nhận thức được) khiến họ không thể không nghĩ đến những mục đích sáng suốt và từ ái – mà họ không cách nào tìm được bằng có – bằng cách nhờ vào Ý tưởng tùy tiện về một đấng Tạo hóa tối cao và hoàn hảo, cho nên phán đoán của họ về Nguyên nhân tối cao của thế giới khó mà khác hơn được, bao lâu họ tiến hành triệt để việc suy tưởng dựa theo các châm ngôn của việc sử dụng lý tính một cách đơn thuần lý thuyết. Còn một số người khác, vừa muốn làm nhà thần học lẫn nhà khoa học*, lại nghĩ rằng có thể thỏa mãn lý tính nếu tìm ra một sự thống nhất tuyệt đối về nguyên tắc của mọi sự vật tự nhiên mà lý tính đòi hỏi bằng Ý tưởng về một Hữu thể với tư cách là **Bản thể duy nhất**, còn mọi sự vật chỉ là những tính quy định có tính tùy thể. | Bản thể này ắt không phải là Nguyên nhân của thế giới dựa vào Trí tuệ, trái lại, trong Bản thể ấy, với tư cách là Chủ thể, mọi trí tuệ của

* Có thể Kant nghĩ đến Anaxagoras (xem AA/Toàn tập Hàn Lâm, V 140; XXIV 699, XVI 58, 59, 60) và Socrate (xem AA XXVIII 666 – 1144 và XXIX 1004). Theo Piero Giodanetti).

những thực thể trong thế giới đều được bao hàm. | Do đó, Hữu thể này không tạo ra bất kỳ điều gì dựa theo các mục đích cá, nhưng, **ở bên trong nó**, mọi sự vật – do tính thống nhất của chủ thể mà chúng chỉ là những tính quy định – nhất thiết phải quan hệ với nhau một cách có mục đích, mặc dù không có mục đích và ý đồ. Như thế, họ du nhập một **thuyết duy tâm*** về những nguyên nhân mục đích, bằng cách thay đổi sự thống nhất – rất khó lý giải – của nhiều bản thể được kết hợp một cách hợp mục đích từ chỗ là sự thống nhất của sự phụ thuộc nhân quả **vào một** Bản thể trở thành sự thống nhất của tùy thể **ở trong một** Bản thể. | Kết quả là: hệ thống [duy tâm] này – xét về phía những hữu thể mang tính tùy thể ở trong thế giới, trở thành **thuyết Phiếm thần (Pantheism)**, rồi về sau, xét về phía Chủ thể tự tồn bởi chính mình như là Hữu thể nguyên thủy, trở thành **thuyết Spinoza (Spinozism)** – không những không giải quyết được câu hỏi về cơ sở đầu tiên của tính hợp mục đích của Tự nhiên, mà còn thủ tiêu bản thân tính hợp mục đích này, vì khái niệm này, khi bị tước bỏ hết mọi tính thực tại, ắt phải được xem như là sự ngộ giải (Missdeutung) đơn thuần đối với một khái niệm bản thể học phổ biến về một sự vật nói chung.

Như thế, khái niệm về một Thần tính – thích hợp cho việc phán đoán mục đích luận của chúng ta về Tự nhiên – không bao giờ có thể được rút ra từ các nguyên tắc đơn thuần **lý thuyết** của việc sử dụng lý tính (vốn là cơ sở duy nhất của môn Thần học-vật lý). Bởi vì ở đây ta có hai lựa chọn: hoặc ta có thể giải thích mọi môn Mục đích luận như là sự nhầm lẫn đơn thuần của năng lực phán đoán khi nó phán đoán về sự nối kết nhân quả của những sự vật và ta lại trốn chạy vào trong nguyên tắc đơn độc của cơ chế đơn thuần của Tự nhiên, tức cơ chế – dựa vào sự thống nhất của Bản thể đối với những tính quy định của nó mà Tự nhiên chỉ là cái đa tạp – có vẻ như chứa đựng mối quan hệ phổ biến đối với những mục đích. | Hoặc, thay vì thuyết duy tâm này về những nguyên nhân mục đích, nếu ta muốn tiếp tục gắn bó với nguyên tắc của **thuyết**

* “Thuyết duy tâm” và “Thuyết duy thực” trong Mục đích luận: xem lại §72, §73. (N.D).

duy thực về loại tính nhân quả đặc thù này, ta có thể đặt bên dưới những mục đích tự nhiên nhiều Hữu thể nguyên thủy có trí tuệ hay chỉ một Hữu thể duy nhất làm nền tảng. | Nhưng, B407 trong chừng mực ta chỉ có các nguyên tắc **thường nghiệm** được rút ra từ sự nối kết hợp mục đích hiện thực trong thế giới để làm cơ sở cho quan niệm này [của thuyết duy thực], một mặt, ta không thể tìm ra bất kỳ phương thuốc cứu chữa nào cho sự thiếu nhất trí mà Tự nhiên phô bày trong rất nhiều điển hình liên quan đến tính thống nhất của mục đích; mặt khác, đối với khái niệm về một Nguyên nhân trí tuệ, trong chừng mực ta chỉ có thẩm quyền trong lĩnh vực kinh nghiệm đơn thuần, ta ắt không bao giờ có thể rút nó ra được từ kinh nghiệm theo một cách đủ chính xác cho bất kỳ một môn Thần học khả dụng nào (dù là lý thuyết hay thực hành). Đúng là môn Mục đích luận-vật lý thôi thúc ta tìm kiếm một môn Thần học, nhưng bản thân nó lại không thể mang lại được; tuy nhiên, trong chừng mực ta có thể tìm hiểu Tự nhiên bằng cách dựa vào kinh nghiệm và khi xét đến sự nối kết hợp mục đích thể hiện rõ trong đó, ta cầu viện đến các Ý niệm của lý tính (phải nhất thiết mang tính lý thuyết đối với các vấn đề vật lý). Người ta có khi thắc mắc*: Ích lợi gì khi đặt một Trí tuệ vĩ đại, vô lượng đối với ta làm nền tảng cho mọi sự an bài ấy và lại giả định rằng Trí tuệ ấy ngự trị thế giới dựa theo ý đồ, nếu bản thân giới Tự nhiên không và không thể cho ta biết chút gì về Ý đồ tối hậu? Xin trả lời: nếu không có nó, ta không thể quy mọi mục đích tự nhiên này vào một điểm chung, cũng không thể hình thành bất kỳ một nguyên tắc mục đích luận nào đủ để nhận thức những mục đích được tập hợp trong một hệ thống, hoặc [441] để tạo nên một khái niệm về Trí tuệ tối cao như là Nguyên nhân của một Tự nhiên như thế để có thể phục vụ như là một B408 **chuẩn mực (Richtmaße)** cho năng lực phán đoán **phản tư** mục đích luận của ta về nó. Họa chăng ta chỉ có một Trí tuệ tác tạo theo kiểu nghệ nhân (Kunstverstand) cho những mục đích phân tán chứ không có được một sự **Sáng suốt (Weisheit)** cho một mục đích-tự thân, trong đó mục đích-tự thân phải là cơ sở quy định của Trí tuệ nói trên. Nếu thiếu vắng một mục đích-tự

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

thân mà chỉ có lý tính thuần túy mới có thể mang lại (vì mọi mục đích trong thế giới đều có-điều kiện một cách thường nghiệm và không thể chứa đựng cái gì tuyệt đối tốt mà chỉ tốt cho cái này hay cho cái kia xét như một ý đồ bất tất); và chỉ duy nhất có nó mới dạy cho ta biết thuộc tính nào, mức độ nào, quan hệ nào giữa Nguyên nhân tối cao với Tự nhiên mà ta phải suy tưởng để phán đoán về Tự nhiên như một Hệ thống mục đích luận; ta có thể hỏi: làm thế nào và với quyền gì khiến ta dám tùy tiện mở rộng quan niệm hết sức hữu hạn của ta về Trí tuệ nguyên thủy ấy (dựa trên nhận thức hữu hạn của ta về thế giới), về quyền năng của Hữu thể nguyên thủy ấy khi hiện thực hóa những Ý tưởng của chính mình và về Ý chí để làm việc ấy để rồi hoàn chỉnh tất cả thành một Ý niệm về một Hữu thể toàn tri và vô tận? Nếu điều này được tiến hành một cách **lý thuyết**, ắt phải tiên giả định một sự **toàn tri** ở trong ta để nhìn ra được những mục đích của Tự nhiên trong sự nối kết toàn diện của chúng, và, thêm vào đó, một năng lực nhận thức về mọi kế hoạch khả hữu, để, so sánh với chúng, ta có đủ cơ sở để phán đoán rằng kế hoạch hiện có là kế hoạch tốt đẹp nhất. Nếu không có nhận thức hoàn chỉnh về kết quả, ta không thể đi đến

B409 khái niệm xác định nào về Nguyên nhân tối cao vốn chỉ có thể tìm thấy trong khái niệm về một Trí tuệ vô tận về mọi phương diện, tức, khái niệm về một Thần tính để có thể mang lại cơ sở cho môn Thần học.

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

- [442] hình thái nào đó (dựa theo sự tương tự với cái ta gọi là “bản năng tác tạo”/“Kunstinstinkt” trong động vật) mà không nhất thiết phải gán cho nó sự sáng suốt, càng không phải là sự Sáng suốt tối cao, vốn gắn liền với mọi thuộc tính khác cần thiết cho sự hoàn hảo của sản phẩm của nó.

B410 Vậy, tóm lại, môn Thần học-vật lý là một môn Mục đích luận-vật lý bị ngộ nhận, chỉ khả dụng như là môn dự bị (Propädeutik) cho Thần học; và chỉ thích hợp với ý đồ này nhờ sự trợ giúp của một nguyên tắc **xa lạ** để nó có thể dựa vào, chứ không phải ở trong chính bản thân nó như tên gọi của nó đã muốn chứng tỏ.

§86

VỀ MÔN THẦN HỌC-ĐẠO ĐỨC (ETHIKOTHEOLOGIE)*

- Lý trí thông thường nhất, một khi suy nghĩ về sự hiện diện của những sự vật trong thế giới và về sự hiện hữu của bản thân thế giới, không thể tránh khỏi nhận định rằng: mọi tạo vật đa tạp, bất kể nghệ thuật thiết kế nên chúng vĩ đại đến đâu, bất kể sự nổi kết tương hỗ hợp mục đích của chúng phong phú đến như thế nào, – thậm chí cả cái toàn bộ của biết bao hệ thống của chúng (bị ta gọi sai là “những thế giới”) – ắt sẽ chẳng là gì cả, nếu trong đó không có sự hiện diện của con người (những hữu thể có lý tính nói chung). | Nghĩa là, nếu không có con người thì toàn bộ sự Sáng tạo ắt sẽ là một sa mạc hoang vu**, vô nghĩa và không có **mục đích-tự thân (Endzweck)**. Thế nhưng, không phải nhờ có quan hệ với quan năng nhận thức (lý tính lý thuyết) mà sự tồn tại của mọi sự vật khác trong thế giới mới có được giá trị của mình; như thế phải có một ai đó **nhìn ngắm** thế giới. Bởi vì nếu sự nhìn ngắm thế giới chỉ
- B411 mang lại một sự hình dung về sự vật mà không hề có mục đích-tự thân nào, thì bản thân việc sự vật được nhận thức cũng

* Kant dùng lần hai chữ: “Thần học-luân lý”/Moraltheologie và “Thần học-đạo đức”/Ethikotheologie. Chúng tôi dịch tùy theo chữ mà Kant dùng. (N.D).

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

chẳng làm tăng thêm cho nó chút giá trị gì; và chính ta cũng phải tiền-giả định cho nó một mục đích-tự thân để nhờ đó bản thân sự nhìn ngắm mới có một giá trị. Rồi cũng không phải nhờ vào tình cảm vui sướng hay tổng số những niềm vui sướng mà ta nghĩ rằng đã tìm thấy được mục đích-tự thân của sự Sáng tạo, nghĩa là, ta không đánh giá giá trị tuyệt đối dựa theo sự sung sướng hay sự hưởng thụ (dù là thể xác hay tinh thần), hay, nói ngắn, dựa theo hạnh phúc. Bởi vì, do sự kiện con người đang hiện hữu, rồi lấy sự hiện hữu ấy làm ý đồ tối hậu của mình thì cũng không cho ta biết con người nói chung hiện hữu để làm gì và có giá trị gì trong bản thân mình để làm cho sự hiện hữu của mình trở nên dễ chịu. Vì thế, anh ta phải được tiền-giả định là mục đích-tự thân của sự Sáng tạo để có được cơ sở hợp lý khi cho rằng Tự nhiên phải hài hòa với hạnh phúc của anh ta, nếu Tự nhiên được xem như là một toàn bộ tuyệt đối dựa theo các nguyên tắc của những mục đích. – Vậy chỉ còn lại duy nhất quan năng ham muốn [quan năng ý chí/*Begehrungsvermögen*], song không phải là quan năng làm cho con người (thông qua các động lực cảm tính) lệ thuộc vào Tự nhiên, cũng không phải quan năng khiến giá trị của sự hiện hữu của con người phụ thuộc vào những gì con người tiếp nhận và hưởng thụ. | Trái lại, chính giá trị mà chỉ có con người mới mang lại được cho chính mình và thể hiện ở những gì mình làm, ở cách thức và các nguyên tắc khi hành động, không phải như là một mắt xích của Tự nhiên mà ở trong **sự Tự do** của quan năng ý chí của mình; nói khác đi, chính **Thiện ý** (**guter Will**) mới là cái duy nhất làm cho sự hiện hữu của con người có thể có được một giá trị tuyệt đối, và, trong quan hệ với Thiện ý, sự hiện hữu của thế giới mới có thể có được một mục đích-tự thân.

B412

Phán đoán thông thường nhất của lý trí con người lành mạnh hoàn toàn nhất trí ở điểm sau đây: chỉ với tư cách là một **hữu thể luân lý** (**moralisches Wesen**), con người mới có thể là một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo, nếu ta lưu ý con người về điều này và khuyến khích họ đi sâu nghiên cứu. Bởi người ta sẽ hỏi: một con người có nhiều tài năng như thế, thậm chí hoạt động mạnh mẽ như thế, và qua đó, có một ảnh hưởng hữu ích đến đời sống cộng đồng, tức là, có một giá trị lớn cả đối với điều kiện hạnh phúc riêng của mình lẫn với lợi ích của

những người khác, rút cục để làm gì nếu người ấy không có Thiện ý? Người ấy là một đối tượng đáng khinh bỉ xét về nội tâm, và, nếu sự Sáng tạo không phải hoàn toàn không có mục đích-tự thân nào hết, thì người ấy – với tư cách là con người cũng thuộc về mục đích ấy –, trong chừng mực là một con người xấu xa trong một thế giới phục tùng những quy luật luân lý, đánh mất chính mục đích chủ quan (hạnh phúc) của mình. | Đó là điều kiện duy nhất mà sự hiện hữu của con người ấy có thể hài hòa với mục đích-tự thân.

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

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

Xuất phát từ Nguyên tắc đã xác định về tính nhân quả của Hữu thể nguyên thủy, ta không được phép chỉ suy tưởng

B414 về Hữu thể này đơn thuần như là Trí tuệ và như là người ban bố quy luật cho Tự nhiên mà cả như là kẻ ban bố quy luật tối cao trong vương quốc luân lý của những mục đích. Trong quan hệ với **sự Thiện tối cao** – chỉ có thể có được dưới sự ngự trị của Hữu thể ấy, tức sự hiện hữu của những hữu thể có lý tính phục tùng những quy luật luân lý –, ta sẽ suy tưởng về Hữu thể nguyên thủy này như là **toàn trí**: nghĩa là, bản thân cái sâu kín nhất trong những tình cảm (Gesinnungen) [luân lý] của ta (tạo nên giá trị luân lý đích thực cho những hành vi của những hữu thể có lý tính trên thế gian) đều không thể che dấu được với Ngài. | Rồi ta lại suy tưởng Ngài như là **toàn năng**: nghĩa là, Ngài có quyền năng làm cho toàn bộ giới Tự nhiên hài hòa với Mục đích tối cao này. | Sau nữa, ta suy tưởng Ngài như là **toàn thiện**, đồng thời như là **công chính**: vì cả hai thuộc tính này (hợp nhất lại tạo nên sự **Sáng suốt**) là các điều kiện cho tính nhân quả của một Nguyên nhân tối cao của thế giới – với tư cách là cái Thiện tối cao – dưới các quy luật luân lý. | Và như thế, mọi thuộc tính siêu nghiệm khác như là **tính vĩnh cửu**, **tính phổ hiện** (*Allgegenwart*: có mặt khắp nơi) (trong khi tính Thiện và công chính là các thuộc tính luân lý)* vốn được tiên giả định trong quan hệ với một mục đích-tự thân như thế, cũng phải được suy tưởng về Ngài. – Bằng cách ấy, **Mục đích luận-luân lý** bổ sung sự thiếu sót trong Mục đích luận-vật lý, và lần đầu tiên thiết lập được một môn **Thần học**, bởi nếu Thần học vô tình vay mượn từ Mục đích luận-vật lý mà lại tiến hành một cách triệt để thì chỉ xác lập được một thứ **Quý Thần luận (Dämonologie)**, không có khả năng đi tới một quan niệm xác định nào hết.

Nhưng, nguyên tắc về việc đặt mối quan hệ giữa thế giới – do có sự quy định về mục đích luân lý của một số hữu thể trong đó – với một Nguyên nhân tối cao như là Thần tính

B415 không hoàn tất điều này chỉ bằng cách bổ sung cho luận cứ chứng minh theo kiểu mục đích luận-vật lý và như thế là phải tắt yếu lấy luận cứ chứng minh này làm cơ sở. | Trái lại, nguyên tắc này là tự đầy đủ **trong chính bản thân nó** và

[445] hướng sự chú ý vào những mục đích của Tự nhiên và vào việc

* (“trong khi tính Thiện... luân lý”): Kant thêm vào cho ấn bản B, C. (N.D).

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

B416

NHẬN XÉT

Ta hãy giả định trường hợp một người đang ở trong giây phút khi tâm thức được đặt vào trong một xúc cảm luân lý. Nếu được vây quanh bằng bao vẻ đẹp của thiên nhiên, người ấy đang ở trong một trạng thái yên vui, thanh tịnh để tận hưởng sự hiện hữu của mình, ắt sẽ cảm thấy có một nhu cầu phải tạ ơn một ai đó. Hoặc, vào một lúc khác, thấy mình ở trong cùng một tâm trạng khi bị đè nặng bởi bao nghĩa vụ mà mình muốn và có thể đáp ứng bằng một sự hy sinh tự nguyện, người ấy lại cảm thấy có nhu cầu như đang thực hiện một

- mệnh lệnh và đang vâng lời một Đấng tối cao. Lại một lần khác, nếu vì buông thả mà vi phạm một nghĩa vụ, song không buộc phải chịu trách nhiệm trước ai cả, thì sự tự kiểm nghiêm khắc sẽ nói với người ấy bằng tiếng nói như thể của một quan
- [446] tòa phán xét bắt người ấy phải giải trình. Nói ngắn, con người cần có một Trí tuệ luân lý để có một Hữu thể cho mục đích của sự hiện hữu của mình; Hữu thể ấy, tương ứng với mục đích nói trên, có thể là Nguyên nhân của chính mình và của thế giới. Thật hoài công nếu muốn vạch ra những động cơ ở đằng sau những tình cảm này, bởi chúng trực tiếp gắn liền với tình cảm luân lý thuần túy nhất, vì **lòng biết ơn, sự vâng lời và việc tự**
- B417 **hạ mình** (phục tùng một sự nghiêm huấn xứng đáng) là các cảm trạng đặc biệt của tâm thức hướng đến nghĩa vụ; và tâm thức hướng đến một sự mở rộng tình cảm luân lý của mình ở đây chỉ là sự **tự nguyện** suy tưởng về một đối tượng vốn không hề tồn tại ở trong thế giới đề hòng, nếu có thể, chứng tỏ nghĩa vụ của mình trước một đối tượng như thế. Do đó, chí ít là có thể và có cơ sở ngay trong lẽ lỗi tư duy luân lý của ta để hình dung một nhu cầu luân lý thuần túy về sự hiện hữu của một Hữu thể nhờ đó tính luân lý (Sittlichkeit) của ta được tăng cường hay thậm chí (ít ra là theo hình dung của ta) mở rộng phạm vi, tức có một đối tượng mới cho việc thực thi. | Đó chính là nhu cầu giả định một Hữu thể ban bố quy luật luân lý ở bên ngoài thế giới, không có bất kỳ sự liên quan nào đến các luận cứ chứng minh lý thuyết, càng không liên quan đến lợi ích vị kỷ, xuất phát từ cơ sở thuần túy luân lý, thoát ly khỏi mọi ảnh hưởng ngoại lai (và do đó, chỉ mang tính chủ quan), và chỉ dựa trên sự khuyến cáo của một lý tính thuần túy thực hành tự ban bố quy luật cho chính mình. Và mặc dù một cảm trạng như thế của tâm thức có thể hiếm khi xảy ra hay có thể chẳng kéo dài lâu, trái lại, thoáng chốc và không có hiệu quả thường trực hay thậm chí qua đi mà không có sự suy niệm kỹ lưỡng về đối tượng được hình dung trong nét phác họa mờ nhạt như thế, hoặc cũng chẳng buồn đưa nó vào các khái niệm minh bạch, – song ở đây chính là lý do không thể lằm lằm tại sao năng lực luân lý của ta, với tư cách là một nguyên tắc chủ quan, không chịu vừa lòng trong việc nhìn ngắm thế giới với tính hợp mục đích của nó dựa vào những nguyên nhân tự nhiên mà trái lại, muốn quy cho nó một Nguyên nhân tối cao ngự trị Tự nhiên theo các nguyên tắc luân lý. – Thêm vào đó, ta tự

B418 cảm thấy mình bị cưỡng chế bởi quy luật luân lý nhằm nỗ lực phấn đấu cho một mục đích phổ quát, tối cao mà ta, cùng với toàn bộ giới Tự nhiên còn lại, đều không thể nào đạt đến nổi; và chỉ trong chừng mực ta ra sức phấn đấu vì nó, ta mới có thể tự phán xét mình là hòa hợp với mục đích-tự thân của một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới (nếu có một Nguyên nhân như thế). Như thế là ta đã tìm ra một cơ sở luân lý thuần túy của lý tính thực hành để giả định về Nguyên nhân ấy (vì lý tính thực hành có thể làm việc này mà không gặp mâu thuẫn), để từ nay ta không còn xem nỗ lực ấy của lý tính là hoàn toàn huênh hoang tự phụ và không rơi vào nguy cơ vứt bỏ nó vì sự mệt mỏi, chán chường.

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

§87

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

Có một môn Mục đích luận-vật lý mang lại cơ sở chứng minh đầy đủ cho năng lực phán đoán **phản tư** có tính lý thuyết

- của ta để giả định sự tồn tại của một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới. Nhưng, ta cũng tìm thấy ở bên trong bản thân ta và, hơn thế, ở trong khái niệm về một hữu thể có lý tính, được phú cho sự Tự do (về tính nhân quả của mình) một Mục đích luận-luân lý. Tuy nhiên, vì mối quan hệ mục đích, cùng với quy luật của nó là được quy định một cách **tiên nghiệm** ở bên trong bản thân ta và, vì thế, có thể nhận thức được như là điều tất yếu, nên tính hợp quy luật nội tại này không đòi hỏi phải có một Nguyên nhân ở bên ngoài ta, giống như ta không cần đi tìm một Trí tuệ tối cao như là nguồn gốc cho tính hợp mục đích (trong mọi ứng dụng khả hữu) được tìm thấy trong các thuộc tính hình học của các hình vẽ. Song, Mục đích luận luân lý này liên quan đến ta với tư cách là những hữu thể trong thế giới, và, vì thế, như là những hữu thể được bao quanh bởi những sự vật khác ở trong thế giới; và đối với những sự vật này – xét như những mục đích hay như những đối tượng mà so với chúng, bản thân ta là mục đích-tự thân –, ta cũng phải lấy cùng các quy luật luân lý như thế làm chuẩn mực để phán đoán. Như thế, Mục đích luận-luân lý này vừa làm việc với mối quan hệ của tính nhân quả của chính ta đối với những mục đích và cả với mục đích-tự thân mà ta phải nhắm đến trong thế giới, vừa làm việc với mối quan hệ qua lại của thế giới với mục đích luận lý ấy và khả thể bên ngoài của việc thực hiện nó (điều mà Mục đích luận-vật lý không thể hướng dẫn cho ta được). Từ đó câu hỏi nảy sinh là: phải chăng Mục đích luận-luân lý buộc sự phán đoán của lý tính phải đi ra bên ngoài thế giới và tìm kiếm một nguyên tắc trí tuệ tối cao cho mối quan hệ ấy của Tự nhiên đối với tính luân lý ở trong ta, nhằm có thể hình dung Tự nhiên như là hợp mục đích cả trong quan hệ với sự ban bố quy luật luân lý nội tại của ta và với khả thể thực hiện nó. Vì thế, rõ ràng có một môn Mục đích luận-luân lý một mặt gắn liền với việc ban bố quy luật (Monothetik) của **Tự do**, và mặt khác, với việc ban bố quy luật của **Tự nhiên**, giống như việc lập pháp dân sự thiết yếu gắn liền với câu hỏi phải đi tìm thẩm quyền hành pháp ở đâu; và nói chung trong mọi trường hợp, với câu hỏi lý tính phải đề ra ở đâu một nguyên tắc cho tính hiện thực của một trật tự hợp quy luật của những sự vật chỉ có thể có được dựa theo những ý niệm. – Sau đây, trước hết ta sẽ trình bày diễn trình của lý tính đi từ Mục đích luận-luân lý và mối quan hệ của nó với Mục đích luận-vật lý
- B419
- [448]
- B420

đến Thần học, và sau đó, đưa ra một số nhận xét về khả thể và tính hiệu lực của phương cách lập luận này.

B421 Nếu ta giả định sự hiện hữu của một số sự vật (hay thậm chí chỉ là một số hình thức của những sự vật) là bất tất, và như thế có nghĩa là chúng chỉ có thể có được thông qua một cái gì khác làm nguyên nhân cho chúng, ta có thể đi tìm cơ sở tối cao cho tính nhân quả này, và, do đó, đi tìm cơ sở vô-điều kiện cho cái có-điều kiện ở trong trật tự vật lý hay trong trật tự mục đích luận (tức theo **nexus effectivus** hay **nexus finalis**). Nghĩa là, ta có thể hỏi: đâu là nguyên nhân tối cao tạo ra những sự vật này [nexus effectivus], hoặc, đâu là mục đích tối cao (tuyệt đối vô-điều kiện) [nexus finalis], tức, đâu là Mục đích-tự thân của nguyên nhân ấy trong việc tạo ra sự vật ấy hay tạo ra mọi sản phẩm của nó nói chung? Trong trường hợp sau, rõ ràng đã mặc định rằng nguyên nhân này có khả năng hình dung mục đích cho chính mình, và, do đó, là một hữu thể trí tuệ, hay chí ít, phải được suy tưởng như là hành động tương ứng với những quy luật của một hữu thể như thế.

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

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

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

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

mục đích nào hết trong nguyên nhân của sự hiện hữu ấy hoặc có nhiều mục đích nhưng không có mục đích-tự thân.

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

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

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

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

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

-----o0o-----

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

⁽¹⁾ Luận cứ luân lý [chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế] này không
B425 nhằm cung cấp bằng cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế theo kiểu có **giá trị-khách quan**, cũng không nhằm chứng minh cho người hoài nghi rằng có một Thượng đế tồn tại, mà chỉ muốn nói: nếu nhà hoài nghi muốn suy tưởng triệt để về mặt luân lý, thì **phải** tiếp thu giả định của luận cứ này dưới các châm ngôn của lý tính thực hành của nhà hoài nghi. – Nó cũng không hề muốn nói rằng: vì sự cần thiết **cho** đạo đức (Sittlichkeit) nên phải giả định hạnh phúc của mọi hữu thể có lý tính trên thế giới là tương ứng với [mức độ] luân lý (Moralität) của họ; trái lại, điều này là tất yếu **bởi** luân lý. Do đó, đây là một luận cứ **chủ quan**, dù cho những hữu thể luân lý. (Chú thích bổ sung cho ấn bản B và C của tác giả).

phạm, hay thậm chí, muốn tất cả đều được làm phù hợp với nó. | Như thế, lý tính xem mục đích-tự thân là thúc đẩy hạnh phúc trong sự hài hòa với luân lý. Việc thúc đẩy điều này trong phạm vi năng lực của ta (tức, về phương diện hạnh phúc) cũng được chỉ huy bởi quy luật luân lý, bất kể nỗ lực của ta như thế nào. Việc thực hiện nghĩa vụ là ở trong mô thức của ý chí nghiêm ngặt chứ không phải ở trong các nguyên nhân trung gian của sự thành công.

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

Ta cũng có thể giả thiết trường hợp của một người chính trực (chẳng hạn như Spinoza)**. | Ông kiên trì quan điểm rằng không có Thượng đế, và vì thế, không có cuộc sống trong tương lai (vì đối với đối tượng của luân lý cũng đi đến cùng một hệ quả); vậy thử hỏi ông đánh giá như thế nào về sự quy định có tính mục đích nội tại của chính ông bởi quy luật luân lý mà ông vẫn tôn trọng trong hành động? Ông tuân theo nó

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

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

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

§88

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

Lý tính thuần túy – với tư cách là quan năng **thực hành**, tức như là quan năng quy định việc sử dụng tự do đối với tính nhân quả của ta bằng các **Ý niệm** (các khái niệm thuần túy của lý tính)*, không chỉ bao gồm trong quy luật luân lý một nguyên tắc **điều hành** cho những hành vi của ta, mà còn đồng thời cung cấp cho ta một nguyên tắc **cấu tạo chủ quan** trong khái niệm về một Đối tượng mà chỉ duy có lý tính mới có thể suy tưởng được và Đối tượng ấy phải được hiện thực hóa bởi những hành vi của ta ở trong thế giới dựa theo quy luật ấy. Vì thế, ý niệm về một mục đích-tự thân trong việc sử dụng sự Tự do dựa theo những quy luật luân lý có **thực tại thực hành-chủ quan (subjektiv-praktische Realität)**. Lý tính đã quy định một cách tiên nghiệm rằng ta phải thúc đẩy với mọi sức lực cái Tối hảo trong thế giới (Weltbeste/Summum bonum), là cái kết hợp sự an vui lớn nhất của những hữu thể có lý tính với điều kiện cao nhất của cái Thiện nơi sự an vui ấy, tức trong hạnh phúc phổ biến gắn liền với luân lý một cách phù hợp nhất theo quy luật. Trong mục đích-tự thân này, khả thể của một phía, tức của hạnh phúc, là có-điều kiện thường nghiệm (empirisch-bedingt), tức, phụ thuộc vào đặc tính cấu tạo của Tự nhiên (có thể nhất trí hoặc không nhất trí với mục đích này) và có tính nghi vấn (problematisch) về phương diện lý thuyết, trong khi ở phía khác, luân lý, – mà trong quan hệ với nó, ta hoàn toàn thoát khỏi mọi tác động của Tự nhiên –, khả thể của nó là đứng vững một cách tiên nghiệm và vững chắc một cách “giáo điều”**. Điều cần thiết đối với thực tại lý thuyết khách quan của khái niệm về mục đích-tự thân của những hữu thể có lý tính là: ta không chỉ phải tiên giả định tiên nghiệm một mục

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

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

đích-tự thân cho bản thân ta mà cũng tiên giả định rằng sự Sáng tạo, tức bản thân thế giới, cũng phải có một mục đích-tự thân xét về sự hiện hữu của nó; mục đích ấy nếu có thể được chứng minh một cách tiên nghiệm, ắt sẽ bổ sung tính khách quan vào cho tính thực tại chủ quan của mục đích-tự thân [của những hữu thể có lý tính]. Bởi vì, nếu sự Sáng tạo, xét toàn bộ, có một mục đích-tự thân, ta không thể suy tưởng về nó cách nào khác hơn là nó phải hài hòa với mục đích luân lý (là cái duy nhất làm cho khái niệm về một mục đích có thể có được). [454] Bây giờ, rõ ràng ta tìm thấy những mục đích ở trong thế giới, và Mục đích luận-vật lý giới thiệu chúng quá phong phú khiến cho nếu ta phán đoán phù hợp với lý tính, ắt ta có cơ sở để giả định như là một nguyên tắc trong việc nghiên cứu về Tự nhiên rằng không có gì ở trong Tự nhiên mà không có một mục đích; thế nhưng, ta sẽ hoài công nếu muốn tìm trong đó mục đích-tự thân của Tự nhiên. Do đó, Mục đích-tự thân cũng giống như Ý niệm về nó chỉ có ở trong lý tính –, xét về khả thể khách quan của nó, chỉ có thể tìm thấy ở trong những hữu thể có lý tính mà thôi. Và lý tính thực hành của những hữu thể này không chỉ mang lại mục đích-tự thân này; nó còn xác định khái niệm này về phương diện các điều kiện để chỉ theo đó một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo mới có thể được ta suy tưởng. B431

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

Dựa theo nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư lý thuyết, ta ắt có thể nói: nếu ta có cơ sở để giả định cho những sản phẩm hợp mục đích của Tự nhiên một Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên – mà tính nhân quả của Nguyên nhân này đối với tính hiện thực (Wirklichkeit) của sự Sáng tạo là thuộc một

loại khác hơn tính nhân quả được đòi hỏi cho cơ chế của Tự nhiên, nghĩa là, phải được suy tưởng như là tính nhân quả của một Trí tuệ –, ta có đủ cơ sở để suy tưởng ở trong Hữu thể nguyên thủy này không chỉ đơn thuần những mục đích ở khắp mọi nơi trong Tự nhiên mà cả một mục đích-tự thân. | Tuy rằng đây không phải là một mục đích-tự thân để nhờ đó ta có thể **chứng minh** sự hiện hữu của một Hữu thể như thế, nhưng B432 là một mục đích-tự thân mà ít ra ta **xác tín** cho bản thân mình (như trong trường hợp của Mục đích luận vật lý) rằng ta có thể làm cho khả thể của một thế giới như thế là có thể hiểu được, không chỉ đơn thuần dựa theo những mục đích, mà thông qua sự kiện rằng ta quy một mục đích-tự thân làm nền tảng cho sự hiện hữu của nó.

Chỉ có điều, mục đích-tự thân đơn thuần là một khái niệm của lý tính thực hành của chúng ta và không thể được suy ra từ bất kỳ dữ liệu nào của kinh nghiệm cho việc phán đoán lý thuyết về Tự nhiên, và cũng không thể được áp dụng cho việc nhận thức về Tự nhiên. Không thể có được sự sử dụng nào về khái niệm này ngoại trừ việc sử dụng nó cho Lý tính thực hành [455] dựa theo những quy luật luân lý; và mục đích-tự thân của sự Sáng tạo là đặc tính cấu tạo của thế giới hòa hợp với cái duy nhất mà ta có thể nêu ra một cách xác định dựa theo những quy luật, đó là, với mục đích-tự thân của lý tính thực hành thuần túy của ta, trong chừng mực nó phải là thực hành. – Bây giờ, trong quy luật luân lý vốn buộc ta – trong phương diện thực hành – áp dụng mọi năng lực để hoàn thành mục đích-tự thân này, ta có cơ sở để giả định về khả thể lẫn tính khả thi của nó, và do đó (vì lẽ nếu không có sự tham gia của Tự nhiên với một điều kiện không nằm trong phạm vi năng lực của ta thì việc hoàn thành nó ắt cũng không thể có được), ta cũng giả định một Tự nhiên của những sự vật hòa hợp với nó. Thế là ta có một cơ sở luân lý để suy tưởng về một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo ở nơi thế giới.

B433 Ta vẫn chưa đi từ Mục đích luận-luân lý tiến đến một môn Thần học, nghĩa là, chưa đi đến sự hiện hữu của một đấng Tạo hóa luân lý của thế giới, mà chỉ mới đi đến một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo được xác định bằng phương cách như thế. Nhưng để bàn về sự Sáng tạo này, tức, về sự hiện hữu của

những sự vật, tương ứng với một Mục đích-tự thân, ta không chỉ phải giả định trước hết một Hữu thể trí tuệ (cho khả thể của những sự vật của Tự nhiên mà ta buộc phải phán đoán như là những mục đích) mà còn giả định một Hữu thể **luân lý** như là đáng Sáng tạo của thế giới, tức, một Thượng đế. | Kết luận thứ hai này có đặc tính như ta thấy là chỉ có giá trị cho năng lực phán đoán dựa theo các khái niệm của lý tính thực hành, và, là một kết luận cho năng lực phán đoán phản tư chứ không phải cho năng lực phán đoán xác định. Đúng là ở trong ta, lý tính thực hành-**luân lý**, về nguyên tắc, là khác cơ bản với lý tính thực hành-**kỹ thuật**. Nhưng ta không thể giả định rằng tính hình cũng giống như thế ở trong Nguyên nhân tối cao của thế giới, xét như Trí tuệ, và rằng: nơi Trí tuệ ấy cần có một kiểu tính nhân quả đặc biệt cho mục đích-tự thân khác với cái đơn thuần cần thiết cho những mục đích của Tự nhiên. | Vì thế, ta không thể giả định rằng trong mục đích-tự thân của ta, ta không chỉ có một cơ sở **luân lý** để thừa nhận một mục đích-tự thân của sự Sáng tạo (như là kết quả) mà còn thừa nhận một

B434 **Hữu thể-luân lý** như là cơ sở nguyên thủy của sự Sáng tạo. Thật ra, ta có thể nói rằng: **dựa theo đặc tính cấu tạo của quan năng lý tính của ta**, ta không thể nào hiểu được khả thể của một tính hợp mục đích về phương diện quy luật luân lý cùng với đối tượng của nó như đang có mặt ở trong mục đích-tự thân mà lại tách rời với một đáng Tạo hóa và Nhà Cai trị của thế giới, đồng thời là Nhà ban bố quy luật luân lý cho thế giới ấy.

[456] Vì thế, tính hiện thực của một đáng Tạo hóa tối cao ban bố quy luật luân lý là được chứng minh đầy đủ chỉ đơn thuần cho **việc sử dụng thực hành** của lý tính chúng ta, chứ tuyệt nhiên không xác định bất kỳ điều gì có tính lý thuyết xét về sự hiện hữu của Hữu thể ấy. Bởi vì, đối với khả thể của mục đích của lý tính – được mang lại cho ta một cách độc lập bởi sự ban bố quy luật của riêng nó –, lý tính đòi hỏi một Ý niệm để qua đó dẹp bỏ trở ngại do sự bất lực trong việc theo đuổi mục đích này dựa theo các khái niệm đơn thuần có tính tự nhiên về thế giới (và thế là đủ cho năng lực phán đoán phản tư). | Như thế, Ý niệm này đạt được tính thực tại thực hành, mặc dù mọi phương tiện để tạo ra tính thực tại ấy cho nó về phương diện lý thuyết nhằm giải thích Tự nhiên và sự quy định của Nguyên

nhân tối cao là hoàn toàn thiếu cho nhận thức tư biện. Đối với năng lực phán đoán phản tư lý thuyết, môn Mục đích luận-vật lý đã chứng minh đầy đủ về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới từ những mục đích của Tự nhiên; đối với năng lực phán đoán thực hành, môn Mục đích luận-luân lý đã xác lập Nguyên nhân này bằng khái niệm về một mục đích-tự thân, là cái buộc B435 phải quy cho sự Sáng tạo từ quan điểm thực hành. Đúng là tính thực tại khách quan của Ý niệm về Thượng đế, với tư cách là đáng Tạo hóa luân lý của thế giới không thể nào chứng minh được **chỉ** bằng những mục đích vật lý. | Nhưng, dù vậy, nếu sự nhận thức về những mục đích này được kết hợp với nhận thức về mục đích luân lý, thì nhờ vào châm ngôn của lý tính thuần túy: hãy cố đi tìm sự thống nhất của các nguyên tắc trong chừng mực có thể*, thì chúng cũng có tầm quan trọng lớn là trợ giúp tính thực tại thực hành của Ý niệm này nhờ vào tính thực tại đã có sẵn cho năng lực phán đoán trong phương diện lý thuyết.

Để ngăn ngừa một sự hiểu lầm dễ dàng này sinh ở đây, cần hết sức lưu ý rằng, trước hết, ta chỉ có thể **suy tưởng** các thuộc tính này của Hữu thể-tối cao dựa theo [phép] **tương tự (Analogie)****. Vì làm sao ta có thể tìm hiểu nổi về bản tính (Natur) của Ngài khi kinh nghiệm không thể cho ta thấy điều gì giống với các thuộc tính ấy cả? Thứ hai, bằng cách này, ta cũng chỉ có thể **suy tưởng** về Ngài chứ tuyệt nhiên không thể **nhận thức** và gán cho Ngài bất kỳ điều gì một cách lý thuyết. | Tất nhiên, điều cần thiết đối với năng lực phán đoán **xác định** về phương diện tư biện của lý tính chúng ta là phải tìm hiểu nguyên nhân tối cao của thế giới trong **Tự thân (an sich)** của nguyên nhân ấy. Trong khi ở đây ta chỉ quan tâm đến câu hỏi: ta có thể hình thành khái niệm nào về Ngài dựa theo đặc điểm cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta; và phải chăng ta phải giả định sự hiện hữu của Ngài chỉ để mang lại tính thực B436 tại thực hành cho một mục đích mà lý tính thuần túy – không có tiền giả định nào cả – áp đặt lên ta một cách tiên nghiệm, buộc ta phải thực hiện với tất cả mọi sức lực, nghĩa là, chỉ để

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

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

- [457] có thể suy tưởng rằng một tác động hữu ý là có thể có được. Mặc dù khái niệm này có thể là siêu việt đối với lý tính tư biện; và các thuộc tính được ta gán cho một Hữu thể được suy tưởng như thế, nếu được sử dụng một cách khách quan, có thể ẩn giấu một thuyết nhân hình (Anthropomorphism)* trong chúng, nhưng thật ra, ý đồ của việc sử dụng nó không phải là để xác định bản tính của Hữu thể mà ta không thể nào vươn đến nổi, mà là để, dựa vào đó, xác định chính bản thân ta và ý chí của ta. Ta có thể gọi tên một nguyên nhân bằng khái niệm mà ta có về kết quả của nó (nhưng chỉ trong mối quan hệ nhân quả này thôi), đồng thời không vì thế mà có ý xác định tính chất cấu tạo nội tại của nguyên nhân này nhờ vào những thuộc tính mà ta chỉ có thể biết được qua các nguyên nhân tương tự và phải được mang lại ở trong kinh nghiệm. | Chẳng hạn, trong số nhiều thuộc tính khác, ta gán cho linh hồn một vis locomotiva [lực vận động]** vì các vận động thể xác phát sinh một cách hiện thực mà nguyên nhân của chúng là nằm ở trong sự hình dung về chúng, nhưng đồng thời không vì thế lại có ý gán cho linh hồn phương thức duy nhất [của sự vận động] mà ta biết trong các lực vận động (vd: lực hút, lực đẩy,... tức các vận động bao giờ cũng tiên-giả định một hữu thể có quảng tính). | Cũng như ta phải giả định **cái gì đó** chứa đựng cơ sở cho khả thể và thực tại thực hành, tức cho tính khả thi, của một mục đích-tự thân luân lý tất yếu, nhưng ta có thể suy tưởng về nó, tương ứng với tính cách của kết quả được chờ đợi từ nó, như một Hữu thể sáng suốt ngự trị thế giới dựa theo những quy luật luân lý, và, tương ứng với đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta, như là nguyên nhân của những sự vật nằm bên ngoài Tự nhiên, **chỉ** để diễn tả **mối quan hệ** của Hữu thể này (vốn siêu việt khỏi mọi quan năng nhận thức của ta) với những Đối tượng của lý tính thực hành **của ta** mà thôi. | Ta không hề có ý định gán cho nó, về mặt lý thuyết, tính nhân quả duy nhất thuộc loại mà ta biết được, tức, một Trí tuệ và một Ý chí: ta thậm chí không hề có ý định phân biệt một cách khách
- B437

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

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

quan tính nhân quả được suy tưởng trong Hữu thể này – xét về phương diện mục đích-tự thân **cho ta** là gì –, với tính nhân quả được suy tưởng trong Hữu thể ấy xét về phương diện Tự nhiên (và những sự quy định hợp mục đích nói chung của nó). | Ta chỉ có thể giả định sự phân biệt này như là **tất yếu** có tính **chủ quan** do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta, và như là có **giá trị** cho năng lực phán đoán phản tư chứ không phải cho năng lực phán đoán xác định, khách quan. Nhưng, nếu đi đến với cái thực hành, thì chính một nguyên tắc **điều hành** như thế (của sự khôn ngoan hay sáng suốt) buộc ta phải hành động phù hợp với nó như là mục đích – điều chỉ có thể được suy tưởng theo cách đó do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta – lại đồng thời có **tính cấu tạo**, nghĩa là, có tính xác định một cách thực hành. | Dù vậy, với tư cách là một nguyên tắc để phán đoán về khả thể **khách quan** của những sự vật, nó tuyệt nhiên không có cách nào có được tính xác định một cách lý thuyết (tức, nó không nói rằng loại khả thể duy nhất thuộc về Đối tượng cũng là loại khả thể thuộc về quan năng suy tưởng của ta), mà chỉ là nguyên tắc **điều hành** đơn thuần cho năng lực phán đoán phản tư mà thôi.

[458]
B438

NHẬN XÉT

Luận cứ luân lý này không phải là một luận cứ mới được phát hiện, nhưng mới chẳng có lẽ chính là cơ sở lý luận của nó; vì nó vốn nằm ngay trong quan năng lý tính của con người từ ngày mới phôi thai và chỉ ngày càng tiếp tục phát triển cùng với sự phát triển của nền văn hóa. Bao lâu con người bắt đầu suy nghĩ về điều phải và điều trái, – vào thời điểm còn hoàn toàn dừng dưng với tính hợp mục đích của Tự nhiên, họ đã sử dụng luận cứ này mà không suy nghĩ gì hơn về nó ngoài việc xem nó là lẽ thường của Tự nhiên –, thì phán đoán sau đây là không thể tránh khỏi: không thể xem việc làm đúng làm sai, làm thiện làm ác là giống hệt nhau được, cho dù sống hết cuộc đời, như ta có thể thấy, người ta vẫn không có được hạnh phúc nhờ đức hạnh của mình và không bị trừng phạt vì tội lỗi đã phạm. Có thể nói hình như họ đã nghe ra một tiếng nói nội tâm bảo rằng tình hình ắt sẽ phải khác. | Vì

- như thế, đã phải nằm ẩn trong họ một hình dung, tuy còn mù mờ, về một điều gì khiến họ cảm thấy có trách nhiệm phải phấn đấu, mà kết quả có thể không nhất trí với hình dung ấy, và nếu họ chỉ nhìn dòng đời đơn thuần như là trật tự của những sự vật, họ đã không biết làm sao hợp nhất hay làm cho sự quy định mục đích bên trong của tâm thức họ được hài hòa. Thế là, họ có thể hình dung bằng nhiều cách thô thiển khác nhau về cách thức để có thể điều chỉnh hay cân đối những điều bất bình thường này (điều bất bình thường khiến họ phần nộ hơn nhiều so với sự bất tất mù quáng mà họ vẫn thường khi muốn dùng
- B439 như một nguyên tắc để phán đoán về Tự nhiên). | Song, họ đã không bao giờ có thể suy nghĩ đến một nguyên tắc nào khác về khả thể của sự hợp nhất giữa Tự nhiên với những quy luật luân lý trong nội tâm ngoài một Nguyên nhân tối cao ngự trị thế giới dựa theo những quy luật luân lý, vì lẽ một mục đích-tự thân đã được đề ra bên trong họ như một nghĩa vụ phải thực hiện, và một Tự nhiên không có bất kỳ một mục đích-tự thân nào ngoài chính họ nhưng trong đó mục đích ấy lại có thể được hiện thực hóa ắt sẽ vướng vào một sự mâu thuẫn. Về đặc tính cấu tạo bên trong* của Nguyên nhân-thế giới ấy, họ đã có thể phát biểu vô số điều phi lý, nhưng mỗi quan hệ luân lý trong sự cai trị thế giới ấy thì bao giờ cũng giống nhau; thậm chí, nơi lý tính còn chưa được đào luyện, xét như lý tính thực
- [459] hành, có khi sự cai trị này lại được thấu hiểu một cách sâu xa mà lý tính tư biện khó có thể bắt kịp. – Và, rất có thể là, chính nhờ có mối quan tâm luân lý này mới gọi nên sự chú ý đến vẻ đẹp và các mục đích ở trong Tự nhiên, rồi đến lượt nó, sự chú ý này lại phục vụ rất tốt cho việc tăng cường Ý niệm này, dù nó không thể làm cơ sở cho Ý niệm này được. | Mỗi quan tâm luân lý ấy càng không thể thiếu, vì chỉ trong quan hệ với mục đích-tự thân mà việc nghiên cứu về những mục đích của Tự nhiên mới đón nhận được sự quan tâm trực tiếp thể hiện trong sự ngưỡng mộ biết bao đối với những mục đích ấy mà không hề nghĩ đến lợi ích gì được rút ra từ chúng.

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

§89

VỀ LỢI ÍCH CỦA LUẬN CỬ LUÂN LÝ

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

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

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

B441 Bởi vì, nếu ta cho phép có sự huênh hoang hay không lượng sức mình của sự nguy biện dù nó chỉ khẳng định tối thiểu về mặt lý thuyết (nhằm mở rộng nhận thức của ta) liên quan đến những gì nằm bên ngoài thể giới cảm tính, hay nếu ta chấp nhận bất kỳ tham vọng nào nhằm thấu hiểu sự hiện hữu và đặc tính cấu tạo về bản tính của Thượng đế, về Trí tuệ và Ý

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

- [460] chí của Ngài, về các quy luật của cả hai thứ ấy và về các đặc tính của Ngài tác động đến thế giới, thì tôi rất muốn biết ta phải **giới hạn** những tham vọng này của lý tính ở đâu và ở điểm nào. | Vì, bất kể sự thấu hiểu như thế có thể được rút ra từ đâu, thì, [nếu chấp nhận điều ấy] ắt còn có thể hy vọng rút ra được nhiều điều khác nữa (nếu ta chỉ nỗ lực suy nghĩ, như người ta thường nói). Việc xác định ranh giới cho các yêu sách như thế phải thực hiện dựa theo một nguyên tắc vững chắc, không chỉ vì ta thấy rằng cho đến nay mọi nỗ lực thuộc loại này đều thất bại hết, bởi cách làm ấy không bác được khả năng có thể có kết quả tốt hơn. Nhưng, ở đây không có nguyên tắc nào là khả hữu, ngoại trừ hai khả năng: hoặc phải giả định rằng, đối với cái Siêu-cảm tính, tuyệt đối không thể khẳng định điều gì về mặt lý thuyết cả (trừ những sự phủ định đơn thuần)*, hoặc cho rằng lý tính của ta còn chứa đựng trong bản thân nó một kho tàng những nhận thức chưa được dùng đến – mà chẳng ai biết kho tàng ấy lớn bé thế nào – để dành sẵn cho ta và con cháu mai sau. – Nhưng, đối với Tôn giáo, nghĩa là, luân lý trong quan hệ với Thượng đế như là Nhà ban bố quy luật, thì, **nếu nhận thức lý thuyết về Ngài là có trước, ắt luân lý phải hướng theo Thần học**; và, không chỉ một sự ban bố quy luật ngoại tại, tùy tiện của một Hữu thể-tối cao được du nhập vào đây thay chỗ cho sự ban bố quy luật nội tại, tất yếu của lý tính, mà còn: bất kỳ điều gì khiếm khuyết trong nhận thức của ta về bản tính của Hữu thể này ắt phải lan tới cả những điều lệnh luân lý và như thế là làm cho Tôn giáo trở nên vô-luân lý và đảo điên. Còn đối với vấn đề hy vọng vào cuộc sống tương lai [linh hồn bất tử sau khi chết và sự sống đời đời], nếu thay vì mục đích-tự thân mà ta phải hoàn thành tương ứng với điều lệnh của quy luật luân lý, ta lại đi hỏi quan năng nhận thức lý thuyết cái bí quyết cho sự phán đoán của lý tính về vận mệnh của ta (bí quyết ấy chỉ được xem như là cần thiết hay xứng đáng tiếp nhận trong quan hệ thực hành mà thôi), thì, trong phương diện này, môn Tâm lý học, cũng giống
- B442

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

như Thần học, không mang lại gì hơn là một khái niệm phủ định về hữu thể biết suy tư của ta. | Nghĩa là, nó chỉ có thể cho rằng: không có hành vi nào hay không có hiện tượng nào của giác quan bên trong là có thể được giải thích bằng cách duy vật cả; và như thế là tuyệt đối không thể có bất kỳ một phán đoán xác định có tính cách mở rộng [nhận thức] nào cả từ toàn bộ quan năng nhận thức lý thuyết về bản tính riêng biệt và về sự tiếp tục hay không tiếp tục tồn tại của nhân cách con người sau khi chết cả. Do đó, mọi việc phải được chuyển trao lại cho phán đoán mục đích luận về sự hiện hữu của ta trong phương diện tất yếu-thực hành và cho việc giả định sự trường tồn [của linh hồn] như là điều kiện cần có cho mục đích-tự thân do lý tính mang lại một cách tuyệt đối. | Và như thế, lợi ích (mà thoạt nhìn tưởng là tổn thất) là rõ ràng: một mặt, nếu Thần học không bao giờ có thể là Thông thần học, hay Tâm lý học thuần lý không trở thành tâm linh học (Pneumatologie)* như là một khoa học mở rộng [nhận thức], thì mặt khác, cũng đảm bảo rằng Tâm lý học không bao giờ rơi vào thuyết duy vật. | Đúng hơn, Tâm lý học, đơn thuần là một môn Nhân loại học (Anthropologie) về giác quan bên trong, nghĩa là, vẫn mãi mãi chỉ là thường nghiệm. | Ngược lại, Tâm lý học thuần lý, trong chừng mực liên quan đến các câu hỏi về sự hiện hữu vĩnh hằng của ta, thì tuyệt nhiên không phải là một khoa học lý thuyết mà phải dựa trên một kết luận duy nhất của Mục đích luận-luân lý; và, như thế, toàn bộ sự sử dụng về nó chỉ là cần thiết là vì môn học này, nghĩa là, vì vận mệnh thực hành của ta.

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

§90

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

Yêu cầu trước hết đối với bất kỳ luận cứ chứng minh nào, dù được rút ra từ sự trình bày thường nghiệm trực tiếp (như trong chứng minh từ sự quan sát đối tượng hay từ thí nghiệm) về điều phải chứng minh, hoặc bởi lý tính một cách tiên nghiệm từ các nguyên tắc là: nó không **“thuyết phục” (überrede)** mà là làm cho người ta **“tin chắc”** hay **“xác tín”** **B444 (überzeuge)***, hay, chí ít, dẫn đến chỗ tin chắc, xác tín. | Nghĩa là, cơ sở chứng minh hay kết luận không được đơn thuần là một cơ sở quy định chủ quan (thâm mỹ) của sự tán thưởng (ảo tượng đơn thuần), mà phải có giá trị một cách khách quan và là một căn cứ lôgic của nhận thức; bởi, nếu khác đi, giác tính chỉ bị lấn át chứ không được vững tin. Một luận cứ chứng minh có tính ảo tưởng như thế chính là loại luận cứ – có lẽ với ý định tốt nhưng cố tình che đậy nhược điểm – ở trong môn **Thần học tự nhiên**. | Trong môn học ấy, người ta nêu ra một số lượng lớn những bằng cứ về nguồn gốc của những sự vật tự nhiên dựa theo nguyên tắc của những mục đích, rồi lợi dụng cơ sở chủ quan đơn thuần của lý tính con người, tức lợi dụng xu hướng đặc thù của lý tính là, nếu không gặp mâu thuẫn, thì suy tưởng về **một** nguyên tắc thay vì về **nhiều** nguyên tắc; và, nếu trong nguyên tắc ấy chỉ tìm thấy được một hay một số điều cần thiết để xác định một khái niệm, thì nghĩ ra thêm nhiều điều nữa để hoàn chỉnh khái niệm bằng sự bổ sung tùy tiện. Thật thế, nếu ta gặp phải quá nhiều sản phẩm trong Tự nhiên cho ta thấy có những dấu hiệu của một nguyên nhân trí tuệ, thì tại sao ta lại không nghĩ đến **Một**

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

- [462] nguyên nhân hơn là nhiều nguyên nhân; và trong cái Một này, không chỉ là Trí tuệ, Quyền năng v.v... đơn thuần “lớn” mà là Toàn trí, Toàn năng, nói ngắn, tại sao không suy tưởng về nó như một Nguyên nhân chứa đựng nguyên nhân đầy đủ của những thuộc tính trong **mọi** sự vật khả hữu? Thêm nữa, tại sao
- B445 ta lại không gán cho Hữu thể nguyên thủy, duy nhất, toàn năng này không chỉ Trí tuệ đối với những quy luật và sản phẩm tự nhiên mà cả lý tính thực hành, đạo đức, tối cao như là cho một Nguyên nhân luân lý của thế giới? | Bởi, bằng sự bổ sung hoàn chỉnh này cho khái niệm, ta có được một nguyên tắc đầy đủ vừa cho sự thấu hiểu về Tự nhiên, vừa cho sự Sáng suốt luân lý, và không có sự phản bác có căn cứ nào có thể tạo ra được để chống lại khả thể của một Ý niệm như thế. Bây giờ, nếu các động cơ luân lý của tâm thức cũng đồng thời được nảy sinh và một mối quan tâm sôi nổi trong vấn đề này lại được thêm vào bằng sức mạnh của sự hùng biện (tất nhiên chúng xứng đáng được như thế!), thì từ đó phát khởi một sự **thuyết phục** về tính đúng đắn khách quan của luận cứ và, (trong phần lớn trường hợp luận cứ này được sử dụng) phát khởi cả một ảo tưởng tốt lành bất chấp hết mọi sự thẩm tra về tính chặt chẽ logic của nó, và thậm chí ngược lại, còn không ưa thích sự thẩm tra này, làm như thể nó bắt nguồn từ một lòng hoài nghi xấu xa.

- Thật ra không có gì cần phải nói để chống lại nó, nếu ta chỉ quan tâm đến tính hữu ích phổ cập của nó cho quần chúng. Nhưng, chỉ có điều, sự phân đôi của việc chứng minh này thành hai bộ phận không ngang bằng nhau vốn chứa đựng sẵn trong luận cứ – một bên thuộc về Mục đích luận-vật lý, bên kia thuộc về Mục đích luận-luân lý – là không thể và không cho ta được phép ngăn chặn, vì sự trộn lẫn cả hai làm cho nó không thể cho ta thấy được đâu là sợi thần kinh trung tâm [sức mạnh
- B446 đích thực] của nó, và ở phần nào cũng như làm thế nào để nó phải được cải thiện làm cho tính giá trị hiệu lực của nó có thể đứng vững được trước sự thẩm tra nghiêm ngặt nhất (ngay cả khi ta phải thú nhận chỗ yếu của năng lực thấu hiểu của lý tính của ta ở trong một bộ phận [Mục đích luận-vật lý]). | Cho nên, nghĩa vụ của triết gia (cũng cần giả định rằng triết gia không lầy lăm phiền trước các yêu cầu về tính trung thực!) là phải phơi bày ảo tưởng nói trên, cho dù nó có tốt lành đến mấy vì nó đã tạo ra sự hỗn độn và phải phân biệt những gì đơn thuần

thuộc về sự “thuyết phục” với những gì có thể dẫn đến sự “tin chắc”, “xác tín” (vì cả hai đều là các quy định của sự tán thưởng không chỉ khác nhau về mức độ mà cả về loại), nhằm trình bày công khai và hoàn toàn sáng tỏ về trạng thái của tâm thức trong luận cứ chứng minh này và có thể buộc nó phải thẳng thắn phục tùng sự kiểm tra nghiêm ngặt nhất.

- [463] Một chứng minh nhắm đến sự xác tín lại có thể chia làm **hai** loại: hoặc về cái gì là **tự thân** nơi đối tượng hoặc về cái gì là **cho ta** (cho con người nói chung) dựa theo các nguyên tắc tất yếu của lý tính trong việc phán đoán (còn gọi là chứng minh *Kat aletheian* hoặc *Kat authrhopon*, cái sau hiểu theo nghĩa phổ biến cho con người nói chung)*. Trong trường hợp trước, nó dựa trên các nguyên tắc đầy đủ cho năng lực phán đoán xác định; trong trường hợp sau, cho năng lực phán đoán phán tư. Đối với năng lực phán đoán phán tư, nếu dựa vào các nguyên tắc đơn thuần lý thuyết, nó không bao giờ nhắm đến sự xác tín; nhưng, nếu nó dựa trên một nguyên tắc thực hành của lý tính (vì thế, là có giá trị phổ biến và tất yếu), nó chắc chắn có thể yêu sách sự xác tín về phương diện thực hành thuần túy, nghĩa là sự xác tín luân lý. Nhưng, một chứng minh **nhắm đến** sự xác tín, dù chưa tạo được sự xác tín, là khi nó đang đơn thuần** trên đường dẫn đến nó, nghĩa là, khi nó chỉ chứa đựng trong nó các cơ sở khách quan, tuy chưa đạt đến sự vững chắc nhưng vẫn thuộc vào loại chứng minh không đơn thuần phục vụ cho việc thuyết phục như là các cơ sở chủ quan của phán đoán.
- B447

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

1. – những chứng minh dựa vào **các suy luận lôgic-chặt chẽ của lý tính**, hoặc không phải như thế;
2. – kết luận dựa theo **sự tương tự (Analogie)** [phép loại suy] hoặc ngay việc này cũng không có;

* Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, B767: Hy Lạp: “**Kat aletheian**”: về mặt chân lý; “**Kat authrhopon**”: về mặt lập luận. (N.D).

** “đơn thuần” (bloß): Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).

3. – **tự kiến cái nhiên**, hay sau cùng, là cái có ít giá trị nhất;

4. – giả định về cơ sở đơn thuần khả hữu của sự giải thích, tức: **giả thuyết**.

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

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

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

* chi quyển *Phê phán Lý tính thuần túy*. (N.D).

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

- B450 không thể từ chỗ chúng không giống nhau suy từ cái này ra cái kia bằng sự tương tự, nghĩa là, chuyển dấu hiệu này của sự phân biệt đặc thù vào cho cái kia. Chẳng hạn, dựa theo sự tương tự của quy luật về sự ngang bằng của tác động và phản tác động trong sự hút và đẩy lẫn nhau của những vật thể để suy
- [465] tường về sự tương tác giữa những thành viên của một cộng đồng xã hội theo những quy tắc của pháp quyền, nhưng tôi không thể chuyển cho nó các tính quy định riêng biệt này (sự

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

hút hay đẩy của vật chất) và gán chúng vào cho những người công dân để hình thành một hệ thống được gọi là một nhà nước. – Cũng thế, tuy ta có thể suy tưởng về tính nhân quả của Hữu thể nguyên thủy trong quan hệ với những sự vật trong thế giới – xét như những mục đích tự nhiên, dựa theo sự tương tự với một Trí tuệ, như là cơ sở của những hình thức của một số sản phẩm được ta gọi là các tác phẩm nghệ thuật (vì điều này chỉ xảy ra cho việc sử dụng lý thuyết hay thực hành của quan năng nhận thức của ta về khái niệm này trong quan hệ với những sự vật tự nhiên trong thế giới dựa theo một nguyên tắc vững chắc). | Nhưng, ta không thể từ chỗ phải gán Trí tuệ vào cho nguyên nhân của một kết quả xét như cái gì nhân tạo nơi những con người trần thế, rồi lấy tính nhân quả trong Tự nhiên ấy để, dùng phép tương tự, gán cho Hữu thể hoàn toàn khác với Tự nhiên. | Vì đây là chỗ liên quan đến chính điểm khác nhau được suy tưởng giữa một nguyên nhân có-điều kiện cảm tính đối với kết quả của nó với bản thân Hữu thể nguyên thủy siêu-cảm tính trong khái niệm của ta về Hữu thể này, và vì thế, ta không thể chuyển cái này sang cho cái kia được. – Chính ở sự kiện rằng ta chỉ có thể suy tưởng tính nhân quả của Thượng đế dựa theo sự tương tự của một Trí tuệ (mà quan năng ấy ta không thấy có ở đâu ngoài trong con người cảm tính, có-điều kiện) đã ngăn cấm ta không được gán Trí tuệ theo nghĩa đặc thù này vào cho Thượng đế⁽¹⁾.

3. **Tư kiến (Meinen)** không hề có chỗ đứng trong các phán đoán tiên nghiệm, bởi với chúng, ta hoặc có thể nhận thức một điều gì đó hoàn toàn chắc chắn hoặc không nhận thức được gì cả. Nhưng, nếu các cơ sở chứng minh được mang lại – làm điểm xuất phát của ta (như ở đây là từ những mục đích trong thế giới) – đều có tính thường nghiệm, thì ta không thể nào nhờ sự giúp đỡ của chúng để tạo ra được tư kiến nào đối với cái gì nằm bên ngoài thế giới cảm tính, và cũng không thể thừa nhận yêu cầu nhỏ nhất về tính cái nhiên cho những phán

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

[466] đoán phiêu lưu như thế. Vì lẽ tính cái nhiên là bộ phận của một sự chắc chắn khả hữu trong một chuỗi nhất định của những cơ sở (những cơ sở ấy so với cơ sở đầy đủ cũng giống như những bộ phận so với một cái toàn bộ), nên cơ sở còn khiếm khuyết ấy cần phải được bổ sung cho hoàn chỉnh. Nhưng, vì là những cơ sở quy định của một và cùng một phán đoán, chúng phải là cùng một loại, bởi, nếu khác đi, chúng không thể cùng nhau tạo nên một cái toàn bộ (như sự chắc chắn vốn có): một bộ phận của chúng không thể nằm bên trong các ranh giới của kinh nghiệm khả hữu, còn bộ phận khác lại nằm bên ngoài mọi kinh nghiệm khả hữu. Do đó, những cơ sở chứng minh đơn thuần có tính thường nghiệm không dẫn đến cái gì siêu-cảm tính cả; và vì cái gì bị thiếu đi trong chuỗi của chúng, không thể được bổ sung bằng bất cứ cách gì, nên ta không hề nhờ chúng mà đến gần hơn được chút nào cái Siêu-cảm tính và một sự nhận thức về cái Siêu-cảm tính ấy cả. Như thế, trong bất kỳ phán đoán nào về cái Siêu-cảm tính nhờ vào những luận cứ rút ra từ kinh nghiệm, tính cái nhiên không có chỗ đứng.

B453 4. Nếu một **giả thuyết (Hypothese)** được dùng để giải thích về khả thể của một hiện tượng được cho, thì ít ra **khả thể** của nó phải hoàn toàn chắc chắn đã*. Trong một giả thuyết, tôi chỉ từ khước một nhận thức về tính **hiện thực** là đủ (điều vẫn còn được yêu sách trong một tư kiến về tính cái nhiên), nhưng tôi không thể từ khước điều gì hơn thế nữa. Khả thể của điều được tôi đặt làm cơ sở cho sự giải thích của tôi chỉ ít cũng phải được thể hiện một cách không có gì đáng nghi ngờ, nếu không, ta không biết đâu là điểm dừng cho những ảo ảnh hoang đường trống rỗng của đầu óc. Nhưng, việc giả định khả thể của một Hữu thể siêu-cảm tính được xác định dựa theo những khái niệm chắc chắn là một tiền-giả định hoàn toàn không có cơ sở. | Vì ở đây, tuyệt nhiên không có một điều kiện cần thiết nào cho sự nhận thức – vốn phải dựa vào trực quan – là được mang lại cả, và, như thế, tiêu chuẩn duy nhất cho khả thể chỉ còn là nguyên tắc đơn thuần về sự [không] mâu thuẫn (nhưng điều này chỉ có thể chứng minh khả thể của một tư tưởng chứ

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

không phải cho khả thể của **đối tượng** được suy tưởng)*.

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

[467]

§91

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

Nếu ta đơn thuần nhìn vào phương cách trong đó một cái gì có thể là một đối tượng của nhận thức (res cognoscibilis) **cho ta** (dựa theo đặc tính cấu tạo chủ quan của các năng lực biểu tượng của ta), thì [ta thấy rằng] những khái niệm của ta không gắn với những đối tượng mà chỉ đơn thuần gắn với các quan năng nhận thức của ta và với sự sử dụng mà những khái niệm ấy có thể tiến hành với một biểu tượng được cho (trong quan điểm lý thuyết hay thực hành). | Và như thế, **câu hỏi liệu một cái gì đó có phải là một thực thể có thể nhận thức được hay không không phải là một câu hỏi liên quan đến khả thể**

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

của bản thân những sự vật mà đến khả thể của nhận thức của ta về chúng. Những sự vật **có thể nhận thức được** gồm ba loại: những sự việc của tư kiến (**opinabile**); những sự kiện (**scibile**); và những sự việc của lòng tin (**mere credibile**).

- B455 1. Đối tượng của những Ý niệm thuần lý, trong chừng mực không thể được trình bày trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào đối với nhận thức lý thuyết, thì đều không phải là những sự vật có thể nhận thức được, và, do đó, đối với chúng, ta không thể hình thành nên **tư kiến** nào cả, vì, việc hình thành một tư kiến một cách tiên nghiệm đã là phi lý ngay nơi bản thân và là con đường dẫn thẳng đến những ảo ảnh hoang đường đơn thuần của đầu óc. Mệnh đề tiên nghiệm (a priori) của ta thì hoặc là vững chắc hoặc nó không chứa đựng điều gì hết cho tư kiến. Vì thế, những sự việc của tư kiến (Meinungssachen) bao giờ cũng là những đối tượng của một nhận thức thường nghiệm mà bản thân chỉ ít là khả hữu đã (những đối tượng của thể giới cảm tính), nhưng, lại không thể có được **cho ta**, xét đơn thuần theo cấp độ [thấp kém] của quan năng mà ta có này. Như thế, chất “ether” của các nhà vật lý gần đây*, tức một chất lỏng đàn hồi thâm nhập vào mọi vật chất khác (pha trộn mật thiết với chúng), chỉ là một sự việc đơn thuần của tư kiến, song nó vẫn thuộc vào loại mà nếu các giác quan bên ngoài của ta được mài sắc đến độ cao nhất biết đâu có thể tri giác được nó, dù nó không bao giờ có thể được trình bày trong bất kỳ sự quan sát hay thí nghiệm nào. Giả định sự tồn tại của những cư dân có lý tính ở các hành tinh khác là một sự việc của tư kiến, bởi nếu ta có thể đến gần họ, – điều này tự nó là khả hữu –, ta ắt sẽ quyết định bằng kinh nghiệm xem họ có tồn tại thực hay không, nhưng vì ta hầu như không khi nào đến gần họ được, nên điều này vẫn còn ở trong lĩnh vực của tư kiến. Chỉ riêng việc tư kiến cho rằng trong thế giới vật chất lại có những bóng ma – không có thể xác, chỉ có tư duy thuần túy – (nếu ta bác bỏ những hiện tượng được xem là có thật đang

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

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

2. Đối tượng của những khái niệm mà tính thực tại khách quan của chúng có thể chứng minh được (thông qua lý tính thuần túy hay thông qua kinh nghiệm, và, đối với trường hợp trước, là từ các dữ liệu lý thuyết hay thực hành; và trong mọi trường hợp, nhờ vào một trực quan tương ứng) đều là **những sự kiện (*res facti*) (*Tatsachen*)**⁽¹⁾. Thuộc loại này là những thuộc tính toán học của những đại lượng (trong môn hình học) vì chúng có đủ khả năng để được trình bày một cách
- B457 tiên nghiệm cho việc sử dụng lý tính về mặt lý thuyết. Ngoài ra, những sự vật hay những đặc điểm của chúng – có thể được trình bày trong kinh nghiệm (hoặc của ta hoặc của người khác thông qua các bằng cứ) – đều cũng là những “sự kiện”. – Và,

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

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

hết sức đáng chú ý là, có một Ý niệm thuần lý (bản thân nó không thể được trình bày trong trực quan và, do đó, không thể có sự chứng minh lý thuyết về khả thể của nó) nhưng lại cũng đứng vào hàng ngũ những “sự kiện”. | Đó là Ý niệm về sự **Tự do**, mà tính thực tại của nó, xét như tính thực tại của một loại tính nhân quả đặc thù (mà khái niệm về nó, về mặt lý thuyết, ắt có tính siêu việt), lại có thể được trình bày nhờ vào những quy luật thực hành của lý tính thuần túy, và tương ứng với những quy luật này, được trình bày trong những hành vi **hiện thực**, tức là, ở trong kinh nghiệm. – Đó là Ý niệm duy nhất trong số mọi Ý niệm của lý tính thuần túy mà đối tượng của nó là một “sự kiện” và được vinh dự xếp vào loại “scibilia” [“sự kiện có thật”].

- [469] 3. Những đối tượng liên quan đến việc sử dụng hợp **nghĩa vụ** của lý tính thuần túy thực hành phải được suy tưởng một cách tiên nghiệm (dù như là các kết quả hay như là các nguyên nhân) nhưng lại là siêu việt đối với việc sử dụng lý tính lý thuyết, thì đều là **“những sự việc đơn thuần của Lòng tin” (bloße Glaubenssachen)**. Thuộc loại này là cái **Thiện tối cao (das höchste Gut)** trong thế giới, được thực hiện bằng sự Tự do. | Khái niệm về điều này không thể được chứng minh về tính thực tại khách quan trong bất kỳ kinh nghiệm khả hữu nào cho ta, và, như thế, không thể phù hợp với việc sử dụng lý tính lý thuyết, nhưng việc sử dụng nó là **mệnh lệnh** của lý tính thuần túy thực hành đối với việc thực hiện hoàn hảo tối đa mục đích này, và, vì thế, phải được xem là **có thể có**. Kết quả từ mệnh lệnh này, **cùng với các điều kiện duy nhất về khả thể của chúng có thể được ta suy tưởng**, đó là: sự Hiện hữu của Thượng đế và sự Bất tử của linh hồn, đều là các **sự việc của Lòng tin (res fidei)**, và, trong số mọi đối tượng, chúng là các đối tượng duy nhất có thể được mệnh danh như thế⁽¹⁾. Bởi lẽ,
- B458

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

- dù ta phải tin vào những gì ta biết được bởi **bằng chứng** từ kinh nghiệm của những người khác, thì cũng không phải vì thế mà lại là các sự việc của lòng tin, vì đó là kinh nghiệm riêng của **một** nhân chứng và là một “sự kiện”, hay được tiền-giả định như là một “sự kiện”. Cho nên có thể bằng con đường này (con đường của lòng tin lịch sử) mà đến được với nhận thức; và những đối tượng của môn Lịch sử và Địa lý, – giống như mọi sự việc nói chung có thể biết được do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta – không thuộc về những “sự việc của lòng tin” mà thuộc về “những sự kiện”. Chỉ có các đối tượng của lý tính thuần túy mới có thể là các “sự việc của lòng tin”, dù không phải như là các đối tượng của lý tính tư biện đơn thuần: vì chúng không thể được tính vào những sự vật có sự chắc chắn, tức những sự vật của nhận thức khả hữu của ta. Chúng là những Ý niệm, tức, những khái niệm mà tính thực tại khách quan của chúng, ta không thể biết chắc chắn về mặt lý thuyết. Ngược lại, mục đích-tự thân tối cao phải được ta thực hiện, và chỉ nhờ đó ta mới có thể trở nên xứng đáng là mục đích tối hậu của sự Sáng tạo, là một Ý niệm có tính thực tại khách quan cho ta về phương diện thực hành, và, do đó, là một “Sự việc” (Sache). | Nhưng, vì lẽ ta không thể mang lại một
- [470] tính thực tại như thế cho khái niệm này về phương diện lý thuyết, nên nó chỉ là một “sự việc của lòng tin” của lý tính thuần túy, cùng với Thượng đế và sự Bất tử [của linh hồn], như là các điều kiện duy nhất mà ta, tương ứng với đặc tính cấu tạo của lý tính (con người) của ta, có thể suy tưởng về khả thể của hiệu quả của việc sử dụng sự tự do của ta phù hợp với quy luật. Nhưng, sự “tưởng thật” nơi các “sự việc của lòng tin” là một sự tưởng thật trong phương diện thực hành thuần túy, tức, một **lòng tin luân lý**, không chứng minh điều gì cả cho sự nhận thức thuần lý mà chỉ cho sự nhận thức thực hành và hướng đến việc hoàn thành những nghĩa vụ của nó; nó tuyệt nhiên không mở rộng sự tư biện hay mở rộng các quy tắc thực hành của sự khôn ngoan dựa theo nguyên tắc của lòng tự-kỷ*. Nếu nguyên tắc tối cao của mọi quy luật luân lý là **một định**
- B460 **đề (Postulat)**, thì khả thể của Đối tượng tối cao của nguyên tắc

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

ấy, và, do đó, điều kiện nhờ đó ta có thể suy tưởng về khả thể này cũng đồng thời được **định đề hóa** cùng với nó và bởi nó. Cho nên, nhận thức về khả thể này không phải là nhận thức, cũng không phải là tư kiến về sự hiện hữu và tính cách của các điều kiện này, xét như nhận thức lý thuyết, mà là một giả định đơn thuần trong quan hệ với cái gì có tính thực hành và chịu mệnh lệnh cho việc [phải] sử dụng lý tính chúng ta về mặt luân lý.

Giả sử ta có thể được phép đặt cơ sở cho những mục đích của Tự nhiên – mà môn Mục đích luận-vật lý giới thiệu cho ta ta vô cùng phong phú – bằng một khái niệm **xác định** về một Nguyên nhân trí tuệ của thế giới, thì sự hiện hữu (Dasein) của Hữu thể này ắt sẽ không phải là một “sự việc của lòng tin” [nữa]. Vì điều này không được giả định nhằm đến việc thực hiện **nghĩa vụ** của tôi, mà chỉ nhằm giải thích giới Tự nhiên, nên nó đơn thuần chỉ là **tư kiến** và **giả thuyết** phù hợp nhất với lý tính của ta. Nhưng nay, [ta thấy] môn Mục đích luận như thế không có cách nào dẫn đến một khái niệm xác định về Thượng đế; ngược lại, điều này chỉ có thể tìm thấy trong khái niệm về một Tác giả luân lý của thế giới, vì chỉ có Hữu thể này mới đề ra mục đích-tối hậu, mà ta chỉ có thể tự xem mình là có vinh dự này bao lâu ta hành xử phù hợp với những gì quy luật luân lý đề ra cho ta và tự buộc ta phải làm. Như thế, chỉ nhờ có quan hệ với Đối tượng của nghĩa vụ của ta, như là điều kiện cho khả thể đạt được mục đích-tự thân của chính nghĩa vụ mà khái niệm về Thượng đế mới có được ưu thế để được tính đến như một “sự việc của lòng tin” ở trong sự tưởng thật của ta, nhưng ngược lại, cũng chính cùng khái niệm ấy lại không thể làm cho Đối tượng của mình [Thượng đế] có giá trị như một “sự kiện” [có thực]. | Bởi vì, mặc dù sự tất yếu của nghĩa vụ là hoàn toàn rõ ràng đối với lý tính thực hành, nhưng việc đạt được mục đích-tự thân của nó, trong chừng mực nó không hoàn toàn nằm trong quyền năng của ta, chỉ [471] được giả định dành cho việc sử dụng thực hành của lý tính, và,

vì thế, không có tính tất yếu-thực hành như bản thân nghĩa vụ⁽¹⁾.

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

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

- B463 lý dựa trên sự ràng buộc phải thực hiện đối với nó⁽¹⁾, mặc dù ta không thể nào nhận ra được khả thể hay cả bất khả thể của nó.
- [472] Lòng tin (gọi một cách tuyệt đối như thế) là một sự tin tưởng (Vertrauen) vào việc đạt được một ý đồ, mà việc thúc đẩy nó là một nghĩa vụ, nhưng khả thể của việc hoàn tất được ý đồ ấy (và, do đó, cả khả thể của những điều kiện duy nhất của nó mà ta có thể suy tưởng được) là điều ta không thấu hiểu được. Cho nên, lòng tin liên quan đến các đối tượng đặc thù – không phải là những đối tượng của nhận thức khả hữu hay của tư kiến (trong trường hợp này, nhất là trong các vấn đề lịch sử, nên gọi là sự “cả tin” hơn là “lòng tin”) – thì hoàn toàn có tính **luân lý**. Nó là một sự tưởng thật **tự do**, không phải trong những gì được những chứng minh giáo điều đã tìm ra được cho năng lực phán đoán lý thuyết xác định, hay trong những gì ta thấy mình gắn bó, mà là trong những gì được ta giả định nhắm đến một ý đồ phù hợp với những quy luật của sự Tự do. | Tuy nhiên, khác với tư kiến, điều này không phải là không có bất kỳ cơ sở đầy đủ nào, mà, trái lại, được đặt cơ sở ở trong lý tính (dù chỉ về phương diện sử dụng thực hành), và **hoàn toàn thích đáng cho ý đồ của nó**. | Vì, nếu không có điều này, lẽ lỗi tư duy
- B464

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

* “tuy nhiên, sự hứa hẹn này... cơ sở luân lý thích hợp”: được Kant thêm vào cho ấn bản B và C. (N.D).

luân lý – khi vi phạm đòi hỏi của lý tính lý thuyết về việc trung ra chứng minh (về khả thể của những Đối tượng của luân lý) – ắt sẽ không có sự kiên định, mà sẽ chao đảo giữa các mệnh lệnh luân lý và các mối hoài nghi về lý thuyết. **“Không tin”** (ungläubisch/Anh: incredulous) có nghĩa là bám theo các châm ngôn chứ không tin vào các bằng cứ nói chung; còn **“không có lòng tin”** hay **“không có tín tâm”** (ungläubig/Anh: unbelieving) là những ai phủ nhận mọi tính giá trị đối với những Ý niệm thuần lý, vì thiếu cơ sở **lý thuyết** cho tính thực tại của chúng*. Vì thế, họ phán đoán một cách giáo điều. Một thái độ “không có tín tâm” theo kiểu giáo điều thì không thể cùng tồn tại chung với một châm ngôn luân lý ngự trị trong lẽ lối tư duy của tâm thức (vì lý tính không thể ra mệnh lệnh cho người ta phải theo đuổi một mục đích mà người ấy nhận thức rõ rằng đó không gì khác hơn là một ảo ảnh hoang đường của đầu óc); nhưng, một **lòng tin-đầy nghi ngờ** (Zweifelglaube/Anh: doubtful faith) lại có thể làm được! | Đối với loại lòng tin này, sự thiếu vắng sự xác tín từ các cơ sở của lý tính tư biện chỉ là một trở ngại, mà một sự thấu hiểu có phê phán về những giới hạn của quan năng này có thể gỡ bỏ ảnh hưởng của trở ngại này lên trên cách hành xử của con người, vì được bù đắp bằng một sự xác tín mạnh mẽ về mặt thực hành.

-----o0o-----

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

Thượng đế, Tự do và sự Bất tử của linh hồn là các vấn đề mà môn Siêu hình học dành hết mọi trang bị để giải quyết, như là mục đích tối hậu và duy nhất của mình. Người ta

* Xem thêm: Kant, *Nhập môn vào Logic học/Einführung in die Logik*, Toàn tập IX, tr. 60: “Người **không có tín tâm** về luân lý là người không chấp nhận rằng: tuy không thể nhận thức nhưng tất yếu phải giả định về mặt luân lý”. (N.D).

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

B466

[474] loại này mà lý tính con người bắt gặp chính là khái niệm về sự **Tự do** của con người dưới những quy luật luân lý, song hành với mục đích-tự thân mà lý tính đề ra bởi những quy luật này. | Trong cả hai [những quy luật luân lý và mục đích-tự thân] thì cái thứ nhất khả dụng để gán cho đấng Tạo hóa, Tác giả của Tự nhiên; cái thứ hai gán cho con người những thuộc tính vốn chứa đựng điều kiện tất yếu cho khả thể của cả hai [Thượng đế

và linh hồn], khiến cho, từ Ý niệm này, có thể rút ra một kết luận về sự hiện hữu và đặc tính cấu tạo của các hữu thể vốn hoàn toàn ẩn mật đối với ta.

B467 Vậy, lý do thất bại của nỗ lực chứng minh Thượng đế và sự bất tử [của linh hồn] bằng con đường đơn thuần lý thuyết chính là ở chỗ: không thể có bất kỳ nhận thức nào về cái Siêu-cảm tính bằng con đường này cả (tức của những khái niệm tự nhiên). Ngược lại, lý do thành công bằng con đường luân lý (của khái niệm về Tự do là như sau: ở đây, cái Siêu-cảm tính (sự Tự do) – trong trường hợp này là cơ bản, do một quy luật xác định của tính nhân quả thoát thai từ nó – không chỉ cung cấp chất liệu cho việc nhận thức các cái Siêu-cảm tính khác (mục đích-tự thân về luân lý và các điều kiện cho việc có thể đạt được nó), mà còn chứng minh hay xác lập tính thực tại của nó trong những hành vi với tư cách là **Sự kiện**; dù không cung cấp một cơ sở chứng minh có giá trị nào khác hơn là từ quan điểm thực hành (tuy nhiên lại là cơ sở chứng minh duy nhất mà tôn giáo cần đến).

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

B468 | Do đó, **khái niệm về Tự do (như là khái niệm nền tảng của mọi quy luật luân lý vô-điều kiện)** có thể mở rộng lý tính vượt ra khỏi những ranh giới mà trong đó mọi khái niệm tự nhiên (lý thuyết) đành phải mãi mãi chịu khép mình một cách vô vọng.

[475] **NHẬN XÉT CHUNG VỀ MỤC ĐÍCH LUẬN**

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

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

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

[476] Luận cứ (đích danh là “bản thể học”) dựa trên một khái niệm tự nhiên có tính siêu hình học đơn thuần suy từ khái niệm về “Hữu thể có tính thực tại nhất trong tất cả” nói trên ra sự hiện hữu tất yếu tuyệt đối, vì (theo họ nói), nếu Hữu thể ấy không hiện hữu, thì Hữu thể ấy thiếu đi một tính thực tại, đó là, sự hiện hữu. – Luận cứ thứ hai (cũng được gọi là luận cứ siêu hình học-**vũ trụ luận**) suy từ sự tất yếu của sự hiện hữu của bất kỳ một sự vật nào (phải thừa nhận điều này, vì một sự hiện hữu được mang lại cho ta trong Tự-ý thức) ra sự quy định

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

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

B470 toàn diện như là sự quy định của một “Hữu thể có tính thực tại nhiều nhất trong tất cả”, vì tất cả những gì hiện hữu phải được quy định một cách toàn diện, nhưng cái tất yếu tuyệt đối (nghĩa là cái mà ta phải nhận thức xét như là cái tất yếu tuyệt đối, và, do đó, một cách tiên nghiệm) thì phải được quy định bằng **khái niệm của chính mình**. Điều này chỉ xảy ra với khái niệm về một sự vật “có tính thực tại nhiều nhất trong tất cả!”. Thật không cần thiết phải trình bày cặn kẽ ở đây sự nguy hiểm của cả hai loại luận cứ vì đã được làm ở nơi khác*. | Chỉ cần lưu ý rằng không có luận cứ nào, dù đã có thể được bảo vệ bằng đủ cách biện chứng tinh vi**, có thể ra khỏi được công nhà trường để đi vào cuộc đời hay có được chút ảnh hưởng tối thiểu nào đối với lý trí lành mạnh thông thường.

Luận cứ chứng minh dựa trên một khái niệm của Tự nhiên – chỉ có thể là khái niệm thường nghiệm –, và lại dẫn ta ra bên ngoài những ranh giới của Tự nhiên xét như tổng thể những đối tượng của giác quan, không thể là gì khác là khái niệm được rút ra từ **những mục đích** của Tự nhiên. | Khái niệm về những mục đích này, tất nhiên, không thể được mang lại một cách tiên nghiệm mà chỉ thông qua kinh nghiệm, nhưng lại hứa hẹn là một khái niệm về cơ sở uyên nguyên của Tự nhiên như là khái niệm duy nhất – trong số mọi khái niệm mà ta có thể suy tưởng được – thích hợp với cái Siêu-cảm tính, tức là khái niệm về một Trí tuệ tối cao như là Nguyên nhân của thế giới. | Trong thực tế, nó thực hiện điều này hoàn toàn phù hợp với các nguyên tắc của năng lực phán đoán phán tư, nghĩa là, phù hợp với đặc tính cấu tạo của quan năng nhận thức (của con người). – Nhưng, từ những dữ liệu [cảm tính], liệu nó có đủ sức mang lại khái niệm này về một Hữu thể tối cao, tức, một Hữu thể trí tuệ, độc lập, nói ngắn, về một vị Thượng đế hay Tác giả của một thế giới dưới những quy luật luân lý hay không, và, do đó được xác định đầy đủ cho Ý niệm về một Mục đích-tự thân của sự hiện hữu của thế giới, – đó là câu hỏi

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

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

mà tất cả đều phụ thuộc vào: liệu ta muốn có một khái niệm thích hợp có tính lý thuyết về Hữu thể nguyên thủy cho toàn bộ nhận thức tự nhiên của ta, hay một khái niệm thực hành cho tôn giáo? Luận cứ được rút ra từ Mục đích luận-vật lý trên đây là rất đáng kính trọng. Nó gây được tác động như nhau bằng

B471 con đường xác tín đối với lý trí thông thường cũng như đối với các nhà tư tưởng tinh tế nhất; và một Reimarus* đã dành được

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

* Xem Hermann Samuel Reinmarus, *Những chân lý cao quý nhất của tôn giáo tự nhiên, Mười nghiên cứu/Die vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion in Zehn Abhandlungen*, ấn bản lần 3, Hamburg 1766. Đối với luận cứ mục đích luận-vật lý này, Kant còn bàn thêm về các tác giả sau: Anaxagoras, Socrates, Platon (xem *Toàn tập Hàn lâm*: AA II 120-121; XXIII 7 và XXVIII 1034) và Süßmilch (xem AA II 111, 122). (theo P. Giordanetti).

niệm xác định), những mục đích của Tự nhiên không giải đáp thỏa đáng được các câu hỏi của ta, nhất là bởi vì chúng không thể mang lại khái niệm **xác định** về Hữu thể tối cao như là một Hữu thể toàn túc [đầy đủ toàn diện] (và vì thế được mệnh danh là Hữu thể duy nhất và **tối cao**) và về những quy luật theo đó một Trí tuệ là Nguyên nhân của thế giới.

B472

Như thế, sở dĩ luận cứ mục đích luận-vật lý tạo được sự xác tín gần như thể đồng thời là một luận cứ thần học, không phải là vì nó đã sử dụng các Ý niệm về những mục đích của Tự nhiên như nhiều căn cứ thường nghiệm để chứng minh về một Trí tuệ **tối cao**. | Trái lại, nó kín đáo trộn lẫn trong lập luận của mình cơ sở chứng minh **luân lý** vốn có sẵn nơi mỗi con người và âm thầm tác động đến họ, nhờ đó ta gán cho Hữu thể – tự phô bày bằng “nghệ thuật” không tài nào hiểu nổi trong những mục đích của Tự nhiên – một mục đích-tự thân, và, do đó, cả sự Sáng suốt (song điều này không được biện minh qua việc tri giác về điều trước), và do đó, qua việc làm này, ta tùy tiện bổ sung cho sự thiếu sót của luận cứ trước [về những mục đích của Tự nhiên]. Trong thực tế, chỉ có cơ sở luân lý của sự chứng minh mới tạo ra được sự xác tín, và cũng chỉ sự xác tín về phương diện luân lý mới làm cho mọi người đều cảm nhận

[478]

sâu xa sự tán đồng của mình. | Luận cứ mục đích luận-vật lý chỉ có sự công hiến là hướng dẫn tâm thức con người, trong sự xem xét thế giới, bằng con đường của những mục đích và thông qua chúng, dẫn đến một đẳng Tạo hóa [Tác giả] có **Trí tuệ** về thế giới. | Tuy nhiên, mối quan hệ giữa luân lý đối với những mục đích và với Ý niệm về Nhà ban bố quy luật luân lý và đẳng Tạo hóa, xét như một khái niệm thần học, dường như phải tự mình phát triển lấy ở bên ngoài luận cứ chứng minh này, mặc dù trong thực tế, chúng là một sự bổ sung, thêm thắt thuần túy.

Trở lên là ta đề cho sự trình bày quen thuộc được lên tiếng. Nói chung, nếu việc phân biệt đòi hỏi sự suy xét kỹ hơn thì thật khó cho lý trí lành mạnh bình thường phân biệt được các nguyên tắc khác nhau như là **dị loại** với nhau bị trộn lẫn trong luận cứ ấy, và [khó thấy rằng] chỉ có duy nhất một nguyên tắc là có thể rút ra được các kết luận đúng đắn mà thôi. Luận cứ chứng minh **luân lý** về sự hiện hữu của Thượng đế

- B473 không chỉ **bổ sung** và **hoàn thiện** luận cứ mục đích luận-vật lý, mà, nói thật ra, là luận cứ chứng minh đặc thù **mang lại được** sự xác tín vốn không có được trong luận cứ trước. | Luận cứ trước thật ra không thể làm được gì hơn là hướng lý tính, trong những phán đoán của mình về cơ sở của Tự nhiên và về trật tự tự nhiên bất tất nhưng đáng ngưỡng mộ – vốn chỉ được ta biết đến bằng kinh nghiệm – tiến lên đến tính nhân quả của một Nguyên nhân chứa đựng cơ sở của Tự nhiên tương ứng với những mục đích (mà, do đặc tính cấu tạo của các quan năng nhận thức của ta, ta phải suy tưởng như là một nguyên nhân trí tuệ); và, như thế, bằng việc lưu ý lý tính về điều này, đã làm cho lý tính dễ dàng tiếp nhận luận cứ chứng minh luân lý. Bởi vì, điều cần có nơi khái niệm luân lý là **khác biệt cơ bản** với tất cả những gì những khái niệm tự nhiên chứa đựng và có thể rao giảng, đó là: cần có một cơ sở chứng minh đặc thù hoàn toàn độc lập với khái niệm tự nhiên để có thể mang lại khái niệm về Hữu thể nguyên thủy phù hợp cho Thần học và, từ đó, suy ra sự hiện hữu của Hữu thể ấy. – Luận cứ luân lý (đúng là chỉ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế ở phương diện thực hành của lý tính, nhưng là phương diện không thể thiếu được) vẫn giữ vững được toàn bộ sức mạnh của nó cho dù ta không tìm được chất liệu nào hay chỉ là chất liệu đáng ngờ đối với Mục đích luận-vật lý. Nó vẫn có thể suy tưởng được về những hữu thể có lý tính bị bao vây bởi một Tự nhiên không hề cho thấy có dấu vết nào của sự tổ chức mà chỉ là những kết quả của một cơ chế đơn thuần của vật chất trần trụi, và vì thế, cũng như vì tính khả biến của những hình thức và quan hệ hợp mục đích nhưng đơn thuần bất tất nơi Tự nhiên, hình như chẳng cho ta cơ sở nào để suy ra một đấng Tạo hóa có trí tuệ cả. | Trong trường hợp như thế, Mục đích luận-vật lý đành bất lực, nhưng lý tính, – ở đây không dựa vào sự hướng dẫn từ những khái niệm tự nhiên – vẫn tìm ra được trong khái niệm về **Tự do** và trong những Ý niệm **luân lý** một căn cứ đầy đủ về mặt thực hành để **định đề hóa** khái niệm về Hữu thể nguyên thủy phù hợp với các khái niệm trên, tức, như là khái niệm về một **Thần tính (Gotttheit)**, và **định đề hóa** Tự nhiên (cả bản tính tự nhiên của sự hiện hữu của chính ta) như là một mục đích-tự thân tương ứng với sự Tự do và với những quy luật của Tự do, – và tất cả những điều này đều quan hệ với **mệnh lệnh** nhất thiết của lý tính thực hành. Tuy nhiên, sự thật
- [479]
- B474

là: trong thế giới hiện thực đối với những hữu thể có lý tính ở trong đó, có vô số chất liệu phong phú dành cho Mục đích luận-vật lý (dù chất liệu ấy không tất yếu) phục vụ như là một sự xác nhận đáng mong muốn cho luận cứ luân lý, trong chừng mực Tự nhiên có thể phô bày những gì **tương tự** với những ý niệm thuần lý (mang tính luân lý). Khái niệm về một Nguyên nhân tối cao có Trí tuệ (tuy không đủ xa cho một môn Thần học), vẫn có đủ tính thực tại cho năng lực phán đoán phán tư, nhưng khái niệm này lại không cần thiết như là cơ sở cho luận cứ luân lý; và luận cứ luân lý cũng không làm nhiệm vụ bổ sung cho luận cứ vật lý (vốn tự mình không hề chỉ ra được tính luân lý) bằng một lập luận được phát triển dựa theo một nguyên tắc duy nhất [nguyên tắc của Tự do]. Hai nguyên tắc **đi loại** như thế – Tự nhiên và Tự do – **chỉ có thể mang lại hai loại chứng minh khác nhau**; và nỗ lực rút luận cứ luân lý từ luận cứ vật lý là không ổn đối với điều phải được chứng minh.

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

Nhưng, sở dĩ luận cứ mục đích luận-vật lý không thể đạt

- [480] được tới Thần học là bởi vì nó không và không thể mang lại bất kỳ mọi khái niệm xác định nào về Hữu thể nguyên thủy thỏa ứng được với ý đồ này; trái lại, hoặc ta phải suy điều này ra từ một nguồn gốc **khác hẳn**, hoặc ta phải bù đắp vào chỗ khiếm khuyết bằng một sự bổ sung tùy tiện. Thử hỏi, từ tính hợp mục đích vĩ đại của những hình thức tự nhiên cùng với những mối quan hệ tự nhiên, bạn suy ra một Nguyên nhân thể giới được phú cho Trí tuệ, vậy Trí tuệ này có mức độ nào? Hẳn nhiên bạn không thể giả định rằng đó phải là Trí tuệ ở độ **cao nhất** khả hữu, bởi nếu muốn làm như thế, đòi hỏi bạn phải biết rằng một Trí tuệ cao hơn Trí tuệ bạn muốn chứng minh là không thể suy tưởng được, và như thế, có nghĩa là phải gán cho sự Toàn tri cho chính bạn! Cũng thế, từ độ lớn của thể giới, bạn suy ra quyền năng rất to lớn của Tác giả của nó, bạn buộc phải hài lòng với việc điều này chỉ có một ý nghĩa so sánh tương đối đối với khả năng lĩnh hội của bạn; bởi nếu bạn không biết được tất cả những gì khả hữu để so sánh chúng với độ lớn của thể giới mà bạn biết, thì dựa theo một thước đo nhỏ bé như thế, làm sao bạn có thể suy ra được sự toàn năng của một đấng Tạo hóa? Và v.v... Như thế, bằng con đường này, bạn không đi đến được một khái niệm xác định nào cả về một
- B476 Hữu thể nguyên thủy sử dụng được cho một môn Thần học; bởi điều này chỉ có thể được tìm thấy trong khái niệm về tính toàn thể của những sự hoàn hảo tương ứng với Trí tuệ, và bạn không thể làm gì được để vươn đến điều ấy chỉ bằng những dữ liệu đơn thuần **thường nghiệm**. | Nhưng, nếu không có một khái niệm xác định như thế, bạn không thể suy ra một Hữu thể nguyên thủy có trí tuệ **duy nhất**, trái lại, bạn chỉ có thể **giả định** thôi (với bất kỳ động cơ gì). – Bây giờ, hoàn toàn có thể cho phép bạn bổ sung tùy tiện (vì lý tính không có lý do gì chống lại): ở đâu thấy có quá nhiều sự hoàn hảo, ta có thể **giả định** rằng **mọi** sự hoàn hảo đều được hợp nhất lại trong một Nguyên nhân duy nhất của thể giới, vì lý tính sẽ vận hành tốt hơn – cả về mặt lý thuyết lẫn thực hành – với một nguyên tắc có tính xác định như thế. Song, bạn không thể xem bạn đã chứng minh được khái niệm này về Hữu thể nguyên thủy, vì bạn mới chỉ **giả định** nó nhằm sử dụng lý tính được tốt hơn mà thôi. Mọi sự than thở hay bức bối đầy bất lực về cái gọi là “ác tâm” vì đã nghi ngờ tính chặt chẽ trong chuỗi suy luận của bạn chỉ là trò lớn lối trống rỗng muốn làm cho người ta tin rằng hễ

ai tự do nói toạc ra sự hoài nghi đối với lập luận của bạn thì đó là kẻ hồ nghi cả chân lý thiêng liêng, hòng núp sau bức màn ấy mà che đậy sự nông cạn trong lập luận của mình.

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

Bằng cách ấy, Thần học trực tiếp dẫn đến tôn giáo, tức là, [dẫn đến] **sự nhận thức những nghĩa vụ của ta như là những mệnh lệnh hay những điều răn (Gebote) có tính thần linh**, vì chỉ có nhận thức về nghĩa vụ của ta và về Mục đích-tự thân do lý tính áp đặt trên ta mới mang lại sự xác định cho khái niệm về Thượng đế. | Vì thế, khái niệm này, ngay từ trong căn đề của nó, là không tách rời với sự ràng buộc đối với Hữu thể này. | Ngược lại, cho dù khái niệm về Hữu thể nguyên thủy cũng có thể được tìm ra một cách xác định bằng con đường lý thuyết đơn thuần (nghĩa là: khái niệm về Hữu thể này như là Nguyên nhân đơn thuần của Tự nhiên), thì sau đó cũng sẽ rất khó – có lẽ là bất khả nếu không có sự chuyển dịch tùy tiện [các yếu tố] – để gán một tính nhân quả phù hợp với những quy luật luân lý cho Hữu thể này bằng các luận cứ chứng minh thực sự có cơ sở; và nếu không có điều này thì khái niệm tự xưng là thần học ấy ắt không thể tạo được nền tảng cho tôn giáo. Cho dù một tôn giáo có thể được thiết lập bằng con đường lý thuyết đi nữa, thì, xét về mặt tình cảm (Gesinnung) (vốn là cái bản chất của tôn giáo), nó thực tế sẽ

khác với một tôn giáo trong đó khái niệm về Thượng đế và sự xác tín (thực hành) về sự hiện hữu của Ngài thoát thai từ các Ý niệm cơ bản của luân lý. Bởi, nếu ta phải tiền giả định sự Toàn năng, Toàn trí v.v... của một đấng Tạo hóa như là các khái niệm được mang lại **cho ta** từ một nguồn khác, để rồi sau đó chỉ áp dụng các khái niệm về những nghĩa vụ của ta vào cho mỗi quan hệ giữa ta với Ngài, thì bây giờ, các khái niệm này không khỏi mang dấu vết của sự cưỡng chế và của sự phục tùng bắt buộc. | Nếu, thay vào đó, việc tôn trọng đối với quy luật luân lý hoàn toàn một cách **tự do**, dựa vào điều lệnh của lý tính của chính ta, cho ta thấy mục đích-tự thân của vận mệnh của ta, ta chấp nhận – trong số những cách nhìn luân lý [482] của ta – một Nguyên nhân hài hòa với vận mệnh và với sự thực hiện nó bằng một sự kính trọng chân thật nhất, hoàn toàn khác hẳn với sự sợ hãi có tính sinh lý; và ta tự nguyện phục tùng Nguyên nhân ấy⁽¹⁾.

Nếu hỏi tại sao ta lại tha thiết phải có một nền Thần học, thì rõ ràng không phải nó cần thiết nhằm mở rộng hay điều chỉnh nhận thức của ta về Tự nhiên hay, nói chung, về bất kỳ học thuyết nào, mà đơn giản ở trong một quan điểm chủ quan về tôn giáo, nghĩa là việc sử dụng lý tính của ta về mặt thực hành hay luân lý. Nếu thấy được rằng luận cứ duy nhất dẫn ta đến một khái niệm xác định về đối tượng của Thần học là bản thân có tính luân lý, thì không chỉ không lạ lùng mà ta còn chẳng thiếu điều gì đối với mục đích-tự thân của nó về phương diện sự xác tín đã có đầy đủ từ cơ sở chứng minh này, với điều kiện phải thừa nhận rằng một luận cứ như thế chỉ chứng minh sự hiện hữu của Thượng đế đủ cho vận mệnh luân lý của ta thôi, tức, trong quan điểm thực hành, và rằng, ở đây, sự tư biện không hề cho thấy sức mạnh và cũng không qua đó mở rộng phạm vi của mình. Sự lạ lùng và sự tương như mâu thuẫn giữa khả thể của một môn Thần học được khẳng định ở đây với điều được sự **Phê phán** về lý tính tư biện đã nói về các phạm trù – đó là, các phạm trù chỉ có thể tạo ra nhận thức khi được áp dụng vào những đối tượng của giác quan, chứ tuyệt nhiên

⁽¹⁾ Không chỉ sự ngưỡng mộ trước vẻ đẹp mà cả sự xúc động này sinh từ những mục đích quá đa tạp của Tự nhiên mà một tâm hồn trầm tư có thể cảm nhận được trước

không thể được áp dụng vào cái Siêu-cảm tính – sẽ biến mất, nếu ta thấy rằng chúng được sử dụng ở đây để nhận thức về Thượng đế **không** phải từ quan điểm lý thuyết (tương ứng với bản tính [tự thân] của Ngài, vốn không thể nào dò tìm được), mà chỉ đơn thuần từ quan điểm thực hành mà thôi. – Nhân dịp này, để chấm dứt sự ngộ giải về học thuyết hết sức quan yếu của sự Phê phán nhằm giới hạn lý tính trong các ranh giới của nó – khiến các nhà giáo điều mù quáng rất buồn bã! –, tôi xin bổ sung một sự giải thích rõ như sau:

- [483] Khi tôi gán **lực vận động** cho một vật thể, và như thế, suy tưởng nó bằng phạm trù tính nhân quả, thì đồng thời tôi **nhận thức** nó bằng phạm trù này; nghĩa là, tôi xác định khái niệm về nó, như về một đối tượng nói chung, bằng chính những gì thuộc về nó bởi chính nó (như là điều kiện cho khả thể của mối quan hệ này) như một đối tượng của giác quan. Nếu lực vận động được gán cho nó là lực đẩy, thì điều thuộc về nó (dù tôi không đặt bất kỳ một vật thể nào gần nó để nó có thể có hiệu lực) là một vị trí trong không gian, và, hơn thế, một quảng tính, tức không gian nơi bản thân nó, thêm vào đó là sự lấp đầy không gian này bằng các lực đẩy của những bộ phận của nó. Ngoài ra, còn có quy luật của việc lấp đầy này (độ của việc đẩy những bộ phận phải giảm đi theo cùng tỉ lệ với việc quảng tính của vật thể tăng lên, và với không gian, mà nó lấp đầy với cùng những bộ phận nhờ vào lực này, được gia tăng). – Ngược lại, nếu tôi suy tưởng một Hữu thể siêu-cảm tính như là cái Vận động đầu tiên, và, như thế, bằng phạm trù về tính nhân quả đối với sự quy định của nó về thế giới (vận động của vật chất), tôi không được phép suy tưởng nó như là hiện hữu ở bất kỳ nơi nào trong không gian lẫn có quảng tính; tôi cũng không được suy tưởng nó như là hiện hữu trong thời gian hay
- B480

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

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

[484]

B481

biết rõ và nhận thức người ấy theo thuộc tính ấy. Vì tôi biết rằng những trực quan là được mang lại cho các giác quan của con người và được giác tính xử lý bằng một khái niệm và, như thế, đưa vào một quy tắc; rằng khái niệm này chỉ chứa đựng đặc điểm chung (loại bỏ những đặc điểm đặc thù) và vì thế là có tính suy lý; và rằng các quy tắc của việc mang những biểu tượng được cho vào dưới một ý thức nói chung là đã có sẵn nơi giác tính trước cả những trực quan này v.v... Vì thế, tôi gán thuộc tính này cho con người như là một thuộc tính-nhờ đó tôi **nhận thức** được người ấy. Tuy nhiên, nếu tôi muốn **suy tưởng** về một Hữu thể siêu-cảm tính (Thượng đế) như một Trí tuệ, thì không chỉ tôi được phép trong một phương diện nào đó của việc sử dụng lý tính của tôi, điều ấy là không thể tránh được; nhưng tôi lại không được phép gán Trí tuệ cho Ngài để rồi huênh hoang cho rằng ta đã **nhận thức** được Ngài nhờ vào thuộc tính ấy như là một thuộc tính của chính bản thân Ngài. Bởi vì tôi thiếu mọi điều kiện để chỉ nhờ đó tôi nhận biết một Trí tuệ, và, vì thế, thuộc tính vốn chỉ phục vụ cho việc xác định con người tuyệt đối không thể được áp dụng cho một Đối tượng siêu-cảm tính; cho nên, bằng một tính nhân quả được xác định như thế, tôi không thể nhận thức được Thượng đế là gì. Và cũng thế với mọi phạm trù, bởi chúng không có ý nghĩa
 B482 gì cho việc nhận thức về phương diện lý thuyết nếu chúng không được áp dụng cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu.

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

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

-----o0o-----

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

phản tư này có ý nghĩa sâu xa cho việc suy tư của ta về Tự nhiên và về vị trí của con người ở trong Tự nhiên.

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

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

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

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

Bản tính tự nhiên riêng biệt của con người là có thể tự thiết kế cuộc sống của mình: “Việc tạo ra tính thích dụng của một hữu thể có lý-tính hướng tới những mục đích tùy thích nói chung (do đó, là ở trong sự tự do của hữu thể ấy) chính là việc đào luyện văn hóa (Kultur). Vậy, chỉ duy có văn hóa mới có thể là mục đích tối hậu mà ta có cơ sở để quy cho Tự nhiên trong quan hệ với chúng loài người” (B391).

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

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

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

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

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

Tất nhiên, đây không phải là một khẳng định để có thể kiểm chứng một cách thường nghiệm mà là một sự **phản tư** phác họa một Ý niệm nhất định về Tự nhiên và về vị trí của con người. Nhưng, điều này lại không có nghĩa rằng viễn tượng ấy là vô căn cứ hay là thừa thãi vì nó giúp ta hình dung được thế giới như là một hệ thống của những mục đích:

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

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

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

Nhưng, để lập tức tránh bị ngộ nhận khi triết học lại đi nói về Thượng đế, nên Kant làm rõ ngay rằng Ý niệm này không hàm chứa một lòng tin khai thị nào hết. Khái niệm Thượng đế mang tính triết học là biểu tượng của lý tính về một Hữu thể tối cao ban bố quy luật trong lĩnh vực Tự nhiên lẫn Tự do. Thượng đế như là Ý niệm của lý tính không phải là đối tượng của

ngiên cứu lý thuyết hay đối tượng của kinh nghiệm. Điều quan trọng là Ý niệm ấy cho phép hiểu được sự nhất trí giữa Tự nhiên và Tự do, điều không thể làm được trên bình diện lý thuyết đơn thuần. Ở bình diện lý thuyết, con người chỉ là một hữu thể tự nhiên. Ở bình diện thực hành, con người được suy tưởng như là hữu thể luân lý nhưng xa cách muôn trùng với hữu thể tự nhiên. Chỉ có nỗ lực phản tư của **năng lực phán đoán** mới mở ra được một viễn tượng cao hơn, trong đó hai kích thước này tỏ ra có thể hòa hợp được với nhau. Chính năng lực phán đoán trong chức năng phản tư của nó mới giúp cho triết học không bị phân liệt thành hai lĩnh vực lý thuyết và thực hành không còn tương quan với nhau được nữa. Năng lực phán đoán phản tư cung cấp “viên đá đỉnh vòm” (Schlußstein) để “hoàn tất và giữ vững” tòa nhà triết học, còn đặt tên gọi gì cho “viên đá” ấy là điều không quan trọng.

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG

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

Anaxagoras 274
Batteux, Charles 141
Blumenbach, Johann Friedrich 378
Burke, Edmund 128
Camper, Petrus 175, 386
Cartesius, Renatus (René Descartes) 449 (chú thích).
Cicero 217 (chú thích)
Columbus, Christoph 175 (chú thích)
Cơ hội (các nhà theo thuyết cơ hội/Okkasionalisten) 375 và tiếp
Demokrit 322
Epikur 129, 223, 228, 322, 324
Euler, Leonhard 40
Friedrich II, vua nước Phổ 196
Homer 184
Hume, David 143, 203 (chú thích), 372

Lessing, Gotthold Ephraim 141
Linné, Carl von 383
Locke, John 257
Marsden, William 72
Myron 59
Newton, Sir Isaac 183 và tiếp, 338
Plato 273 và tiếp
Polyklet 59
Reimarus, Hermann Samuel 471
Rousseau, Jean-Jacques 6
Saussure, Horace-Bénédict de 111, 127
Savary, Nicolas 87
Segner, Johann Andreas 197
Spinoza, Baruch de 322, 325-327, 427 → theo thuyết
Spinoza 373, 406
Voltaire (François Marie Arouet) 228
Wieland, Christoph Martin 184

BẢNG CHỈ MỤC VẤN ĐỀ VÀ NỘI DUNG THUẬT NGỮ

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

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

Ác cảm/Antipathie: 127

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

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

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

Âm thực học/Diätetik: XIV

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

Bản sao/Ektypon/Nachbild: 207

Bách khoa thư/Enzyklopädie: của các khoa học 364

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

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

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

Cao quý, cao thượng/edel: 122, 123

*Cuộn vào trong (thuyết)/Einschachtelungstheorie/
Involution:* 376

Cảm thương (sự)/Empfindelci: 122

Cảm giác/Empfindung: hai nghĩa: a) sự quy định thuần túy **chủ quan** của tình cảm 8; b) tri giác **khách quan** 9, tức liên quan đến chất liệu (cái thực tồn) của cảm giác XLIII, XLIV, 39, 153, 157, 205 = chất liệu của phán đoán thẩm mỹ 43; tính thuần túy

và tính đơn giản của nó 40; sự tương tác của nó 211-213; giá trị dựa theo → tính có thể thông báo phổ biến 164; cảm giác dễ chịu 212; cảm giác thú vật 228; cảm giác luân lý 416

Cao cả (cái)/Erhabene, das: giải thích 80 = cái Lớn tuyệt đối, đứng trên mọi sự so sánh 81; định nghĩa tiếp theo 84, 85, 105, 115;

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

cái Cao cả đồng thời là sự diễn dịch về nó 133

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

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

Cộng đồng/Gemeinschaft: nhà nước-pháp quyền 450

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

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

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

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

Cười/Lachen: định nghĩa 225, 225-230

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

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

Con người/Mensch: như là phương tiện 383; như là Mục đích tự thân 55, 398, như là Noumenon 398; chủ thể của luận lý 399; Mục đích tối hậu của Tự nhiên 384, 388, 491

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

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

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

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

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

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

Diễn dịch/Deduktion: (= chính đáng hóa/Legitimation 131; biện minh yêu sách về tính có giá trị phổ biến 133): a) về những phán

đoán thuần túy thẩm mỹ 131; phương pháp của nó 133-136; chỉ liên quan đến hình thức của đối tượng 131; chỉ có thể có về cái Đẹp 131-133; b) sự diễn dịch siêu nghiệm về tính hợp mục đích của Tự nhiên XXXI, XXXIV

Duy nghiệm (thuyết)/Empirismus: về nguyên tắc sở thích 246

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

Do Thái (người)/Juden: 124

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

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

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

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

Động lực kiến tạo/Bildungstrieb: 379

Định mệnh (luận, thuyết)/Fatalismus (tính định mệnh/Fatalität): của tính hợp mục đích 323;

của vận mệnh của Tự nhiên (nơi Spinoza) 322, 324

Địa lý/Geographie 458

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Hoa/Blumen: 49, 61

Hóa học (quy luật)/chemische Gesetze: 252

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

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

Hình thức/Form (đối lập với "Chất liệu"): của đối tượng XLIV, XLVIII, của tự nhiên IV, XX; của vật chất 372; của sự hài lòng thẩm mỹ 38, 39, 150, 155; hình thức đẹp 42 → cái Đẹp; những hình thức đẹp của Tự nhiên 166, 170, 188, 267; hình thức hợp mục đích nội tại 306, 354, 372, 375; hình thức bên trong (của một cộng có) 299; là cái cốt yếu trong mọi nghệ thuật 214; hình thức logic của những phán đoán sở thích 146

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

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

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

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

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

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

Hình thái/Gestalt 42

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

Hạnh phúc (học thuyết về)/Glückseligkeitslehre XIV

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

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

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

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

Hoài nghi (thuyết)/Skeptizismus 65, 66

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

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

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

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

Kích động (sự)/Affekte: đối lập lại với đam mê, vì có tính mãnh liệt nhưng không cố ý 121; cao cả 121; mù quáng 121; yếu ớt và rã rời 122; ngôn ngữ của nó là nghệ thuật âm thanh 219; tính **không** bị kích động/Affeklosigkeit 121

Kích thích (sự)/Anreize (stimulus): 14

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

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

Kitô giáo/Christentum: 462 (chủ thích)

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

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

Khảo sát/Exposition: = Erörterung 358; khảo sát siêu nghiệm và thường nghiệm ("vật thể học"/physiologisch) 128; khảo sát những phán đoán thẩm mỹ 245; phân biệt với sự → diễn dịch 131, 132

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

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

Khổng lồ (cái)/Kolossale (das): 89

Kết tinh (sự)/Kristallisation: 249-251

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

Kịch nghệ/Schauspiel 213

Khiêu vũ/Tanz: 42, 218

Loại suy/Analogieschlüsse: 447, 448

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

Vườn cảnh (nghệ thuật)/Gartenkunst: 42

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

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

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

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

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

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

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

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

Lôgic học/Logik: XI, 66, 135, 241

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

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

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

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

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

Mê tín (sự)/Aberglaube: 158

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

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

Mục đích tự thân/Endzweck: = mục đích vô điều kiện, tối cao 397, 412, không cần mục đích nào khác hơn là điều kiện 396; mục đích tuyệt đối, mục đích tự thân (an sich) 299; không nằm ở trong Tự nhiên 390, 439; mà thông qua lý tính thuần túy LVI, 408, 426, 432 và Quy luật luân lý 428, 466; như là nghĩa vụ 439, 460, 461; chỉ là Con người (391) dưới những quy luật luân lý 421, 422, 423, 470; có tính ý thể 428; vươn đến

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

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

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

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

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

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

Mục đích/Zweck: = khái niệm về một đối tượng trong chừng mực nó chứa đựng cơ sở cho tính hiện thực của đối tượng XXVIII; là lý do hiện thực cho khả thể của nó 32 = sản phẩm của một nguyên

nhân mà cơ sở quy định của nó là sự hình dung về kết quả 350, 381; mục đích bên trong và bên ngoài 45, 51, 248, 310

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

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

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

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

Nhân loại học (vấn đề)/anthropologische Frage: XXII (chủ thích)

Nhân hình (thuyết)/Anthropomorphismus: 257, 436; kiểu hình dung nhân hình học 440, 440 (chủ thích)

Ngại ngùng trước con người (sự)/Anthropophobie (Menschenscheu): 126, khác với → sự thù ghét con người (Misanthropie) 126

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

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

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

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

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

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

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

Nhận thức (sự)/Erkenntnis: thường nghiệm XXXII; về Thượng đế 257; về một hình tam giác 454; nguồn gốc tiên nghiệm của nó

XXXI; cơ sở của nhận thức 291, 308; phán đoán nhận thức (đối lập với → phán đoán sở thích) lý thuyết và thực hành 134; nhận thức tổng hợp tiên nghiệm 147 → kinh nghiệm lý thuyết

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

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

Ngẫu tượng (thờ)/Götzendienst 440

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

Ngoại trị (sự)/Heteronomie: của các quy luật kinh nghiệm 258; của sở thích 137, 253; của năng lực phán đoán xác định 319, của lý tính 158 (đối lập sự Tự trị/Autonomie)

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

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

Ngẫu tượng (sùng bái)/Idololatric: 440 (chú thích)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Phán đoán (năng lực)/Urteilskraft: a) = suy tưởng cái đặc thù như tạm chứa đựng trong cái phổ biến XXV, 346; khâu trung gian giữa giác tính và lý tính V, XX; b) năng lực phán đoán **thẩm mỹ**: VIII, IX, XLVIII, LII, 79, 152, 248, 252 = năng lực phán đoán về tính hợp mục đích hình thức (chủ quan) bằng tình cảm vui sướng và không vui sướng 3-264; năng lực phán đoán **mục đích luận** = năng lực phán đoán về tính hợp mục đích hiện thực (khách quan) của Tự nhiên bằng giác tính và lý tính = năng lực phán đoán phán tư L, LII, LVII, XLI, 311, 313, 333 và tiếp

Phẩm giá của nhân loại/Würde der Menschheit 123

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

Quỷ Thần luận/Dämonologie: 414, 440

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

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

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

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

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

Quan tâm (sự)/Interesse = sự hài lòng đối với sự hiện hữu của một đối tượng 5, 10, 162; tiền giả định

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

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

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

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

Phán đoán (năng lực)/Urteilskraft: a) = suy tưởng cái đặc thù như tạm chứa đựng trong cái phổ biến XXV, 346; khâu trung gian giữa giác tính và lý tính V, XX; b) năng lực phán đoán **thẩm mỹ**: VIII, IX, XLVIII, LII, 79, 152, 248, 252 = năng lực phán đoán về tính hợp mục đích hình thức (chủ quan) bằng tình cảm vui sướng và không vui sướng 3-264; năng lực phán đoán **mục đích luận** = năng lực phán đoán về tính hợp mục đích hiện thực (khách quan) của Tự nhiên bằng giác tính và lý tính = năng lực phán đoán phán tư L, LII, LVII, XLI, 311, 313, 333 và tiếp

Phẩm giá của nhân loại/Würde der Menschheit 123

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

Quỷ Thần luận/Dämonologie: 414, 440

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

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

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

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

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

Quan tâm (sự)/Interesse = sự hài lòng đối với sự hiện hữu của một đối tượng 5, 10, 162; tiền giả định

nhu cầu và tạo ra nhu cầu 16, 120, 169; a) đối với cái dễ chịu 5, 120; b) đối với cái tốt 10 và tiếp; c) đối với cái đẹp 161 và tiếp 170

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

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

Sùng bái ngẫu tượng (sự)/Abgötterei/Idololatrie: 440 (chủ thích)

Suy lý (giác tính)/diskursiver Verstand: 347, 349; lối nhận thức suy lý 349

Sức mạnh kiến tạo/Bildungskraft: 379

Sản sinh (sự)/Erzeugung: toán học 285; cơ giới 351, 386; hữu cơ 384; mục đích luận 375, 386; có ý đồ hay không 333, 335; của một cộng cơ 338; sự sản sinh đầu tiên 372; của thú vật và cây cối 370; của loài 287, của cá thể 287; của những bộ phận cá biệt 288; của những sự vật vật chất nói chung 314, 317; nguyên tắc "sản sinh" đối lập với nguyên tắc về sự "phán đoán", "đánh giá" 368

Sở thích/Geschmack: a) sở thích của giác quan 12, 22; ai có sở thích này 19; chỉ đơn thuần là phán đoán riêng tư 22; khẩu vị 245; b) sở thích cái Đẹp hay sở

thích phân tư = quan năng phán đoán cái Đẹp 3; không có khái niệm XLV, 160, 161, 238 (= năng lực phán đoán thẩm mỹ phân tư đơn thuần); tạo nên sự hài lòng thuần túy không có sự quan tâm 16; không thể có nguyên tắc khách quan 53, 143, 237 và tiếp; mà chỉ là năng lực phán đoán chủ quan 145 và tiếp; không cần đến sự kích thích và rung động 38; kết hợp với lý tính 52; tiêu chuẩn của nó 53; phê phán, đào luyện IX; tác dụng 165, → Nghịch lý của sở thích

Sở thích (phán đoán) = phán đoán thẩm mỹ/Geschmacksurteil (ästhetische Urteile): đối lập với phán đoán logic hay phán đoán nhận thức 4, 14, 34, 47, 63, 131, 135, 136, 145, 147, 152, 235, 246; luôn là phán đoán cá biệt 24, 141, 150, 236, 238, nhưng có yếu sách về tính phổ biến (chủ quan) XLVI, 18, 148, 150, 232 và tính tất yếu 62; yêu cầu người khác tán đồng 19, 68, 161, dựa trên các cơ sở tiên nghiệm XLVII, 35-37; chia ra thành: phán đoán thường nghiệm (chất liệu, cảm tính) và phán đoán thuần túy, hình thức hay đích thực 39, không có mục đích nhưng chỉ có hình thức của tính hợp mục đích làm cơ sở quy định XLVII, 34; độc lập với sự kích thích và rung động 37, với khái niệm 31, với khái niệm về tính hoàn hảo 44-48, với cái dễ chịu và cái tốt 50; hướng đến vẻ đẹp tự do chứ không phải có điều kiện 48-52, 71, điều kiện của nó là tính có thể

thông báo phổ biến 27; Ý niệm về một cảm quan chung 64. Bốn phương diện của phán đoán sở thích §§1-5; diễn dịch về nó 131 và tiếp; khác với phán đoán luân lý 169 và phán đoán mục đích luận 245, 303

Siêu vật lý/Hyperphysik 322

Sự sống/Leben: của vật chất 323, 379; cảm xúc của sự sống 41, 129; các lực của sự sống 124 (sự cân bằng); 129 (thúc đẩy và kìm hãm) 75

Siêu hình học/Metaphysik: hệ thống (đôi lập: Phê phán) VI; đôi lập với vật lý học 307; mục đích tối hậu của nó 465

Siêu hình học (tính)/metaphysisch: các luận cứ chứng minh 469; nguyên tắc siêu hình học (đôi lập: nguyên tắc siêu nghiệm) XXIX và tiếp, XXX

Sáng tạo (sự)/Schöpfung: 421, 430, 431

Sensus communis (cảm quan chung): 156 và tiếp; thẩm mỹ và lôgic 160

Tuyệt đối (cái)/Absolute: sự thống nhất của nguyên tắc về những sự vật tự nhiên 405; cái Toàn bộ 9, 101, 411; độ lớn 84, 98, 116 → giá trị/Wert

Tôn kính (sự, niềm, lòng)/Achtung: = tình cảm về sự không tương hợp [của mình] với Ý niệm 96, xem thêm: 15, 36, 76, 83, 120, 123, 228, 303, 428

Thẩm mỹ/ästhetische: (đôi lập lại với "lôgic") đặc tính của một biểu tượng XLII; phán đoán, đánh giá thẩm mỹ VII, L, 29, 102, 115, 116, 120, 126, 134, 158, 278; thuộc tính thẩm mỹ 195; việc sử dụng thẩm mỹ về năng lực phán đoán 244; phán đoán thẩm mỹ → phán đoán sở thích XLIV, XLVII, LVII, 5, 23, 46, 47, 53, 63, 74; cá biệt nhưng lại có tính giá trị phổ biến 89, 118, 134; chi liên quan đến sự phán đoán (không có khái niệm hay cảm giác) 180, 247, 303 (chủ thích) → năng lực phán đoán thẩm mỹ; hình dung về tính hợp mục đích của Tự nhiên XLII-XLVIII, 84 → sự hài lòng → tính hợp mục đích

Tùy thể (các)/Akzidenzen: 325

Tương tự (sự)/Analogie: giữa nghệ thuật và Tự nhiên với luân lý 256; sự tương tự toán học 307; của những hình thức của Tự nhiên 368 → loại suy

Trực quan/Anschaung: = biểu tượng của năng lực tưởng tượng 145, 193, 240, 242: a) **trực quan bên ngoài** 294; gắn liền với khái niệm để nhận thức XLVIII, 235, 254, 340, 481; một cách tiên nghiệm XXXIII; tính đa tạp của nó 145, 348; b) **trực quan bên trong** (= Ý niệm) 194; về cái đẹp 236; thuần túy (nơi Plato) 274, chất liệu của thiên tài 199; mọi trực quan học là → những niệm thức (Schemata) hay → biểu trưng (symbole) 256; c) **loại trực quan khác với của chúng ta** 346, 367

Tự trị (sự)/Autonomie: của sở thích 135, 137 253; của Tự nhiên XXXVII; của đức hạnh 139, của năng lực phán đoán phản tư 318 và tiếp

Tu từ học/Beredsamkeit: 177, 205, 216

Thán phục (sự)/Bewunderung: định nghĩa sự thán phục (khác với sự kinh ngạc/Verwunderung) 122

Tạo hình (nghệ thuật)/Bildhauerkunst: 189, 195, 205, 207

Trình bày (sự), thể hiện (sự)/Darstellung = đặt trực quan tương ứng cho khái niệm XLIX; L; = hình dung một cách thẩm mỹ 84 = Hypotypose 255, về cái vô tận 92, 124; về một Ý niệm 97; về những Ý niệm thẩm mỹ 193

Thượng đế luận/Deismus: 258

Thập phân (hệ)/Dekadik: 91

Thi ca (nghệ thuật)/Dichtkunst: trình bày các Ý niệm thuần lý một cách cảm tính 194; mang lại sự Tự do cho trí tưởng tượng 215, 217, 215, vì thế là nghệ thuật hàng đầu trong mọi nghệ thuật 215

Tưởng tượng (trí, năng lực)/Einbildungskraft: quan năng của (những) trực quan XLIV, 146, 155, 193; của sự trình bày 74; năng lực nhận thức tác tạo thẩm mỹ 69, 193; tái tạo 57, 69; tập hợp cái đa tạp của trực quan 28, 65, 69, 145; xác định không gian 276; quan hệ của nó với giác tính XLV, XLVIII, 69, 74, 129, 192, 205, 239; "trò chơi" tự do của cả

hai → "trò chơi tương tác"; trong thi ca 69, 73, 205, 253; tính hợp quy luật tự do 61; sự tự do của nó 146, 161, 199, 252, 259; trong giấc mơ 302; tính vô giới hạn 85, 94, 96, 124, 126; mở rộng bằng cái Cao cả 83; tình cảm về tính không tương xứng với ý niệm 88, 93, 95, 96, 110, 115, 118, 242; công cụ của lý tính 117

Thống nhất (tính)/Einheit: của trí tưởng tượng và giác tính XLV, của những hiện tượng 387; sự thống nhất (tổng hợp) của cái đa tạp (của trực quan) XXVI, XXVIII, của Tự nhiên XXXIII; theo các quy luật thường nghiệm 313, 352; của các nguyên tắc như là các châm ngôn của lý tính XXVII, XXXVII, XXXIX, 405, 435; của nguyên tắc toán học 285; của không gian 352, của bản thể 405; sự thống nhất **bản thể học** của một chủ thể 325; sự thống nhất **chủ quan** của phán đoán sơ thích 31; sự thống nhất **có hệ thống** XXXIV, của các quan năng nhận thức LVII; của hình thức và sự nối kết mọi cái đa tạp 291, của năng lực lý thuyết và thực hành trong cái Siêu-cảm tính 259, của những mục đích 325, 328, 355, 373, 407

Trang nhã (sự)/Eleganz: của một sự minh họa 278

Thường nghiệm/empirisch: nhân loại học thường nghiệm 129; khái niệm 330; cơ sở quy định 246; dữ liệu XXII; nhận thức 331; quy luật XXXIII → kinh nghiệm

Trái đất/Erde: lịch sử của nó 384; lý thuyết về nó 385

Thần học đạo đức, Thần học luân lý/Ethikothologie, Moraltheologie: 410

Tiến hóa (thuyết)/Evolutions-theorie: 376

Tự do (sự)/Freiheit: a) của trí tưởng tượng 146, 161, 199, 202, 262; trong trò chơi tương tác của các quan năng nhận thức 179, 191, 259; quan năng siêu-cảm tính 398, 467; chỉ có thể xác định đơn thuần tiêu cực bằng triết học tư biện 467; không thể dò tìm 125; Tự do và sự tất yếu tự nhiên LIV; b) của ý chí = nhất trí với chính mình dựa theo những quy luật của lý tính 259; những quy luật luân lý 429, 466; những quy luật thực hành LIII, 464; = lý tính thuần túy thực hành LIV; được mang lại một cách tiên nghiệm 134; một hình thức của tính nhân quả 343; tính nhân quả thuần lý vô-điều kiện 342; chứng minh tính thực tại của nó thông qua những tác động của nó ở trong Tự nhiên 467; nguyên tắc điều hành, điều kiện hình thức của một thế giới khả niệm 343; c) **Tự do chính trị** 262 và tiếp; **khái niệm Tự do (Freiheitsbegriff)** (đối lập với "khái niệm Tự nhiên") XI, 466, 468, 472 làm cho mục đích của nó ở trong thế giới cảm tính có thể có được XIX; lĩnh vực của nó LIII, là khái niệm nền tảng của mọi quy luật thực hành 468, của mọi Ý niệm luân lý 473

Toàn bộ (cái)/Ganze, das: cái toàn bộ và những bộ phận của nó (trong một sản phẩm tự nhiên) 290 và tiếp, 349 và tiếp, 352; cái toàn bộ có tổ chức 381; Ý niệm về một cái Toàn bộ tuyệt đối 97, 101; của Tự nhiên 334, của vật chất 351 = thế giới 361, như là mục đích 351, như là hệ thống 352, 384; cái toàn bộ công dân thế giới 393

Tư tưởng/Gedanke: tư tưởng trống rỗng = không có mọi đối tượng 240

Trò chơi tư tưởng/Gedankenspiel → trò chơi 223

Tình cảm/Gefühl: vui sướng và không vui sướng; đối lập với cảm giác đơn thuần chủ quan 9; tình cảm luân lý (đạo đức) LVII, 112; tình cảm về các Ý niệm thực hành 114-116, 154; khác nhưng thân thuộc với tình cảm về cái Đẹp 165 và tiếp; tình cảm tôn kính (tôn giáo) 478; với cái cao cả, với cái đẹp Tự nhiên 173; của sở thích 228, về giác quan bên trong 47, về sự sống 129, 113, 161

Tinh thần/Geist: nguyên tắc kích hoạt trong tâm thức 192; quan năng trình bày các Ý niệm thẩm mỹ 192, 197 và tiếp → Thiên tài; chỉ được nhận biết trong quan hệ với thế xác 455 và tiếp.

Trạng thái tâm thức (cảm trạng)/Gemütszustand(-stimmung): thẩm mỹ; trong trò chơi tự do của các năng lực nhận thức 28, 29, 65; đánh thức sự vui sướng 27 và

tiếp: có tính giá trị phổ biến chủ quan 51; so sánh với cảm trạng luân lý 51 và tiếp

Thiên tài (Tài năng thiên bẩm)/Genie, das: = quan năng của những Ý niệm thẩm mỹ 242; tổ chất của tâm thức (tài năng), thông qua Tự nhiên để mang lại quy tắc cho nghệ thuật 181, 182, 200, 242; rút ra từ chữ "Genius" 182; tài năng đối với mỹ thuật 187, 199; đòi hỏi tính độc đáo 182; trong nghệ thuật, chứ không phải trong khoa học 183, 187, 199; đối lập với óc bắt chước 183-185; không có tài năng thiên bẩm không thể có nghệ thuật 262; tạo lập trường phái 200

Tài khéo/Geschicklichkeit: XIII, chỉ được phát triển do sự bất bình đẳng trong xã hội dân sự 392 và tiếp

Thượng đế/Gott: khiếp sợ trước Thượng đế 107-109; Nhận thức của ta về Thượng đế chỉ có tính biểu trưng 257; khái niệm Thượng đế không thuộc về khoa học tự nhiên 305, 403; chỉ là một giả thuyết 460; một nguyên tắc điều hành 365; một châm ngôn tất yếu-chủ quan 367; tính vô hiệu của các chứng minh siêu hình học 469 và tiếp; dựa trên việc sử dụng thực hành đối với lý tính 404; luận cứ chứng minh luân lý về sự hiện hữu của Thượng đế 418 và tiếp; chỉ có giá trị chủ quan 424; là điều kiện khả thể để ta đạt tới mục đích tự thân 460; chỉ có thể suy tưởng dựa theo sự tương tự

435 = đáng tạo hóa về luân lý 429, 433, 460, 470; những Thần linh của người xưa 404, 418

Tốt/cái Tốt/Gut, Gute (das): = cái làm hài lòng thông qua lý tính bằng khái niệm đơn thuần 10, 21, 246; được chấp nhận như là có giá trị khách quan 15; khác biệt giữa cái hữu ích (tốt cho một việc gì) và cái Tốt tự thân 10, 11, 13, có giá trị cho mọi hữu thể có lý tính 15 và đòi phải tán thưởng 114; sự hài lòng với cái tốt gắn liền với sự quan tâm 10-14

Tốt (cái Thiện) tối cao/Gut, höchstes: 398, 414, 423 (luân lý), 424 (vật lý)

Thủ công/Handwerk (đối lập với: nghệ thuật): 175 và tiếp

Tự chế (sự)/Heautonomie (hạn bỏ quy luật cho chính mình): nguyên tắc của năng lực phán đoán phản tư XXXVII, XXXIII

Trợ giúp nghiên cứu (nguyên tắc)/Heuristisches Prinzip 355

Trí tuệ (tính)/Intellektuelle: trực quan trí tuệ 252; khái niệm 190; tính đẹp hay tính cao cả 119; năng lực phán đoán 160, 168; sự hài lòng LVI, 120; tính hợp mục đích 120, 271

Trí tuệ/Intelligenz: 56, thuần túy 119; Trí tuệ tối cao (= Thượng đế) 403, 409, 413, 433, 481; Bản thể trí tuệ 373

Tĩnh quan/Kontemplation: sự chiêm ngưỡng yên tĩnh về cái đẹp 80 → phán đoán sở thích tĩnh

quan (không có sự quan tâm) 14, 36

Tự nhiên/Natur: vật chất 313 và tiếp = tổng thể những hiện tượng IV; mọi đối tượng của giác quan XVII, XXXII, 267, 470 = vật chất 308; không phải hữu thể khả niệm 308, gọi lên một cơ chất siêu cảm tính LIV; đối tượng của kinh nghiệm khả hữu XXXII, XXXV, LI và tiếp; như là một toàn bộ 304; một hệ thống theo các quy luật của tính hợp mục đích 77, 298 và tiếp, 365, 383, 388 và tiếp; tương tự với nghệ thuật 77, 170, 179, 324; phục tùng mục đích tự thân luân lý 347

Tự nhiên (Tổ chất)/Naturanlage: 389 và tiếp; 393, 394

Tự nhiên (khái niệm)/Naturbegriff: (đối lập: khái niệm Tự do) XI, XXIV, LIII, 466 và tiếp, 468 và tiếp

Tự nhiên (quy luật)/Naturgesetze: XXXII; tính đa tạp vô tận của chúng 317, 355, 358; dựa trên các phạm trù XXXII; kết hợp được với tình cảm về sự vui sướng XL

Tự nhiên (cái đẹp)/Naturschönheit: L, 76, 77, 153 và tiếp, 294

Tự nhiên (mục đích)/Naturzweck: = một sự vật vừa là nguyên nhân và mục đích của chính mình 286 = thực thể có tổ chức và tự tổ chức 292, 294, 380; phân biệt với mục đích của Tự nhiên 299; đối lập với mục đích của Tự do 389, 267, 270, 280, 301, 307, 316

Thuần túy/rein: = ban bố quy luật tiên nghiệm XIV

Tôn giáo/Religion: = nhận thức về những nghĩa vụ của ta như là những điều răn của Thượng đế 477 = luân lý trong quan hệ với Thượng đế như là đẳng ban bố quy luật 441 = sử dụng lý tính về mặt thực hành (luân lý) trong ý đồ chủ quan 478; đối lập với sự mê tín 108 và tiếp, 123, 465

Tiểu thuyết/Roman 123, 127, 128

Trang sức/Schmuck: làm hủy vẻ đẹp đích thực 43; thuộc về hội họa theo nghĩa rộng 210

Trường quy/trường phái/Schule: quy định phương pháp theo các quy tắc 200; đối lập với tài năng thiên bẩm 200 và tiếp; trường phái triết học 323

Trò chơi/Spiel: trò chơi tự do của các năng lực nhận thức XXXI, LVII, 278, 303 của các năng lực tâm thức 192, 267, nhất là giữa trí tưởng tượng và giác tính 28, 32, 37, 47, 71, 95, 99, 112, 116, 146, 179, 198, 202, 205, 215, 217, 221, 242; giữa trí tưởng tượng và lý tính 95, 99, 112

Thích khoái/Vergnügen: (phân biệt với sự hài lòng/Wohlfallen): 8, 10, 163, 226, 223

Thiết kế/Zeichnung: tự do 10 và tiếp; cái bản chất nhất trong các nghệ thuật tạo hình 42

Ví dụ (những)/Beispiele: = những trực quan cho những khái niệm thường nghiệm 254

Vận mệnh/Bestimmung (sự quy định): của chủ thể 118; vận mệnh luân lý của ta 171, 442 → vận mệnh siêu-cảm tính

Vận động (sự)/Bewegung: lúc nào cũng tiền-giả định một hữu thể có quảng tính 436; quy luật của sự vận động XXXVIII, 319, 322; quan năng vận động 203

Vô-hình thức (cái)/Formlose, das: → cái Cao cả

Vật hoạt (thuyết, luận)/Hylozoismus 293, 323, 328

Vui sướng và không vui sướng (tình cảm về)/Lust und Unlust (Gefühl das): khâu trung gian giữa quan năng nhận thức và quan năng ham muốn (ý chí) V-VII, 164; không phải là nhận thức XLIII; nảy sinh từ sự phân tư đơn thuần XLVI và tiếp và thông qua sự hài hòa giữa các quan năng nhận thức LVII, không biểu thị điều gì trong đối tượng 4 = cảm xúc về sự sống; nơi cái cao cả 102; nơi sở thích khác với nơi tình cảm luân lý 149, 154, 169

Vật chất/chất liệu/Materie: vật chất đơn thuần và vật chất có tổ chức 293, 297, 300, 360, 378 và tiếp

Xây dựng (nghệ thuật)/Baukunst: 42, 207

Xấu xí (cái)/Grässliche (das) 77, 89

Xấu/đáng ghét (tính)/Häßlichkeit 189 và tiếp

Ý thể tính = thuyết duy tâm/Idealität: về tính hợp mục đích 252, về những đối tượng của giác quan 254

Ý niệm/Idee: = khái niệm của lý tính 54, 254; chia ra thành: a) các **Ý niệm theo nghĩa khái quát nhất**: biểu tượng về một đối tượng dựa theo một nguyên tắc nhưng không bao giờ trở thành nhận thức được và hoặc là: b) dựa theo một nguyên tắc **chủ quan** liên hệ với các **trực quan** = các Ý niệm **thâm mỹ** 239 và tiếp; không một khái niệm nào tương ứng được với nó 193, 192-199, 253, 262; c) hoặc dựa theo một nguyên tắc **khách quan** liên hệ với một **khái niệm** = các ý niệm của lý tính (Thượng đế, Tự do, Bất tử) 239 và tiếp; là những khái niệm không thể minh họa được 240, không có trực quan nào tương ứng nổi 193, không có tính thực tại khách quan 169, 459, là các nguyên tắc điều hành IV, 339, 345, gợi lên tình cảm về tính cao cả 77, 95, 110, 115; là các Ý niệm của tôn giáo 123; có bao hàm một sự quan tâm xã hội 123 (gồm các Ý niệm **luân lý** và Ý niệm **mục đích luận** về một cái Toàn bộ) 290 và tiếp. Các Ý niệm của Platon 273

Ý hướng (tính)/Intentionalität: của Tự nhiên 324 (= ý đồ)

THƯ MỤC CHỌN LỌC

I. Các bản dịch có giá trị:

1. Immanuel Kant: Critica della facoltà di giudizio. A cura di Emilio Garroni e Hansmichael Hohenegger. Torino 1999.
2. Immanuel Kant: Critique of the Power of Judgment. Edited by Paul Guyer. Translated by Paul Guyer and Eric Matthews. Cambridge 2000.
3. Immanuel Kant: Critique du Jugement, traduit par Gibelin, Vrin 1928.

II. Sách tập hợp nhiều tác giả và hồ sơ các Hội nghị về quyền *Phê phán năng lực phán đoán* (Từ đây được sắp theo thứ tự năm xuất bản)

Gram, M.S. (Ed.): Kant. Disputed Questions. Chicago 1967 (Atascadero² 1984).

Heimsoeth, H. / Henrich, D. / Tonelli, G. (Hg.): Studien zu Kants philosophischer Entwicklung. Hildesheim 1967.

Wolff, R. P. (Ed.): Kant. A Collection of Critical Essays. Garden City, New York 1967 [London 1968].

Beck, L. W. (Ed.): Kant Studies Today. La Salle, Ill. 1969.

-: Proceedings of the Third International Kant Congress. Held at the University of Rochester, March 30-April 4, 1970. Dordrecht 1972.

Prauss, G. (Hg.): Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln. Köln 1973.

Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses Mainz. 6-10. April 1974.
Teil I: Kant-Studien-Sonderheft. Symposien. Hg. von G. Funke u. J. Kopper. Berlin, New York 1974. Teil II. 1,2: Sektionen. Hg. von G. Funke. Berlin, New York 1974. Teil III: Vorträge. Hg. von G. Funke. Berlin, New York 1975.

Kulenkampff, J. (Hg.): Materialien zu Kants "Kritik der Urteilskraft". Frankfurt am Main 1974.

Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses Mainz 4.-8. April 1981.
Teil I. 1,2: Sektionen. In Verbindung mit M. Kleinschnieder [u. a.] hg.

- von G. Funke. Bonn 1981. Teil II: Vorträge. In Verbindung Mit M. Kleinschneider [u. a.] hg. von G. Funke. Bonn 1982.
- Heintel, R. / Nagl, C. (Hg.):** Zur Kantforschung der Gegenwart. Darmstadt 1981. – Mit Auswahlbibliographie.
- Lauener, H. (Hg.):** Akten des IV. Internationalen Kolloquiums in Biel. In: *Dialectica* 35, No. 1 und 2, 1981.
- Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.):** Essays in Kant's Aesthetics. Chicago 1982. – Mit Bibliographie.
- Gram, M. S. (Ed.):** Interpreting Kant. Iowa City 1982.
- Henrich, D. (Hg.):** Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgart 1983.
- Schaper, E. / Vossenkuhl, W. (Hg.):** Bedingungen der Möglichkeit. "Transcendental Arguments" und transzendentes Denken. Stuttgart 1984.
- Wood, A. W. (Ed.):** Self and Nature in Kant's Philosophy. Ithaca 1984.
- Kennington, R. (Ed.):** The Philosophy of Immanuel Kant. Washington 1985.
- Ouden, B. den / Moen, M. (Eds.):** New Essays on Kant. New York u. a. 1986.
- Oberer, H. / Seel, G. (Hg.):** Kant. Analysen-Probleme-Kritik. Würzburg 1988. Band II. Würzburg 1996. Band III. Würzburg 1997.
- Förster, E. (Ed.):** Kant's Transcendental Deductions. The Three "Critiques" and the "Opus postumum". Stanford 1989.
- Funke, G. / Seebohm, Th. M. (Eds.):** Proceedings of the Sixth International Kant Congress. Vol. II/1 und II/2. Washington 1989.
- Pries, Chr. (Hg.):** Das Erhabene. Zwischen Grenzerfahrung und Größenwahn. Weinheim 1989.
- Schaper, E. / Vossenkuhl, W. (Eds.):** Reading Kant. New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy. Oxford 1989.
- Fulda, H.-F. / Horstmann, R.-P. (Hg.):** Hegel und die "Kritik der Urteilskraft". Stuttgart 1990.
- Il Cannocchiale 1990/3 (Sonderheft):** Il trascendentale nella "Critica de Giudizio", a cura di G. Traversa.
- Noûs 24, No. 1, 1990 (Sonderheft):** On the Bicentenary of Immanuel Kant's Critique of Judgment.

- Revue Internationale de Philosophie** 44, Heft 4, 1990 (Sonderheft): Kant. Critique du jugement (1790-1990).
- Pleines, J.-E. (Hg.):** Zum teleologischen Argument in der Philosophie. Aristoteles-Kant-Hegel. Würzburg 1991.
- Meerbote, R. (Ed.):** Kant's Aesthetics. Atascadero, Calif. 1991.
- Funke, G. (Hg.):** Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses Kurfürstliches Schloß zu Mainz 1990. Bde. I-II. Bonn 1991.
- Robinson, H. (Ed.):** Spindel Conference 1991. System and Teleology in Kant's Critique of Judgment. In: Southern Journal of Philosophy 30, 1991, Supplement.
- Chadwick, Ruth F. / Cazeaux, Clive (Eds.):** Immanuel Kant. Critical Assessments. Vol. 4 (Critique of Judgement). London, New York 1992.
- Riconda, G. / Ferretti, G. / Poma, A. (Hg.):** Giudizio e Interpretazione in Kant. Genova 1992.
- Schwabe, K.-H. / Thom, M. (Hg.):** Naturzweckmäßigkeit und ästhetische Kultur. Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. St. Augustin 1993.
- Esser, A. (Hg.):** Autonomie der Kunst? Zur Aktualität von Kants Ästhetik. Berlin 1995.
- Robinson, H. (Ed.):** Proceedings of the Eighth International Kant Congress Memphis, 1995. Vol I, II. Milwaukee 1995.
- Parret, H. (Hg.):** Kants Ästhetik. Kant's Aesthetics. L'esthétique de Kant. Berlin, New York 1998. – Der umfangreiche Band enthält eine ausführliche Bibliographie (S. 765-778).
- Proceedings of the Symposium** "The Kantian Turn. On Kant's Critique of Judgement and Its Influence on Contemporary Aesthetics and Political Philosophy", Maastricht, 29.-30. Mai 1998. In: Issues in Contemporary Culture and Aesthetics 9, 1999.
- Franke, U. (Hg.):** Kants Schlüssel zur Kritik des Geschmacks. Ästhetische Erfahrung heute – Studien zur Aktualität von Kants "Kritik der Urteilskraft". Hamburg 2000 (= Sonderheft des Jahrgangs 2000 der Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft).

III. Sách của từng tác giả về quyền *Phê phán năng lực phán đoán*

1. Các công trình nghiên cứu chung về nhiều vấn đề bao trùm quyền *Phê phán năng lực phán đoán*

Cohen, Hermann: Kants Begründung der Ästhetik. Berlin 1889.

Falkenheim, Hugo: Die Entstehung der Kantischen Ästhetik. Berlin 1890.

Sommer, Robert: Grundzüge einer Geschichte der deutschen Psychologie und Ästhetik von Wolff-Baumgarten bis Kant-Schiller. Würzburg 1892 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1975).

Kühnemann, Eugen: Kants und Schillers Begründung der Ästhetik. München 1895.

Basch, Victor: Essai critique sur l'Esthétique de Kant. Paris 1896 (²1927).

Frost, Walter: Die Grundlage des Begriffs der Urteilskraft bei Kant. Diss., Königsberg 1905.

Vorländer, Karl: Kant-Schiller-Goethe. Leipzig 1907 (²1923; Nachdruck: Aalen 1984).

Baeumler, Alfred: Kants Kritik der Urteilskraft. Ihre Geschichte und Systematik. Erster Band: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Halle 1923 [Nachdruck unter dem Titel: Das Irrationalitätsproblem in der Ästhetik und Logik des 18. Jahrhunderts bis zur Kritik der Urteilskraft. Darmstadt 1967 (²1981)].

Horkheimer, Max: Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie. Frankfurt am Main 1925 [auch in: Gesammelte Schriften, Bd. 2, hg. von G. Schmid-Noerr, Frankfurt am Main 1987, 73-146].

Dunham, Barrows: A Study in Kant's Aesthetics. Lancaster, Pa. 1934.

Vleeschauwer, Herman Jean de: La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant. Tome III. La Déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'Opus Postumum. Antwerpen u. a. 1937 (Nachdruck: New York 1976).

Cassirer, Heinrich Walter: A Commentary on Kant's Critique of Judgement. London 1938 (Nachdruck: New York 1970).

- Marc-Wogau, Konrad:** Vier Studien zu Kants Kritik der Urteilskraft. Uppsala 1938.
- Klausen, Sverre:** Grundlinien der Kantischen Ästhetik. Oslo 1943.
- Menzer, Paul:** Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung. Berlin 1952.
- Gadamer, Hans-Georg:** Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen 1960 [u. ö.] [auch in: Gesammelte Werke, Bd. I und 2. Tübingen 1986].
- Marquard, Odo:** Kant und die Wende zur Ästhetik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 16, 1962, 231-250 und 363-374.
- Heidemann, Ingeborg:** Der Begriff des Spieles und das ästhetische Weltbild in der Philosophie der Gegenwart. Berlin 1968.
- Pareyson, Luigi:** L'Esthetica di Kant. Lettura della "Critica del Giudizio". Milano 1968 (²1984).
- Genova, A. C.:** Kant's Three Critiques. A Suggested Analytical Framework. In: KS 60, 1969, 135-152.
- Heintel, Peter:** Die Bedeutung der Kritik der ästhetischen Urteilskraft für die transzendente Systematik. Bonn 1970.
- Lebrun, Gérard:** Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la "Critique de la faculté de Juger". Paris 1970.
- Wood, Allan W.:** Kant's Moral Religion. Ithaca, London 1970.
- Saatröwe, Jürgen:** Genie und Reflexion. Zu Kants Theorie des Ästhetischen. Neuburgweier 1971.
- Uehling Jr., Theodore E.:** The Notion of Form in Kant's Critique of Aesthetic Judgment. The Hague, Paris 1971.
- Bartuschat, Wolfgang:** Neuere Arbeiten zu Kants Kritik der Urteilskraft. In: Philosophische Rundschau 18, 1972, 161-189.
- : Zum systematischen Ort von Kants Kritik der Urteilskraft. Frankfurt am Main 1972.
- Kuypers, Karel:** Kants Kunsttheorie und die Einheit der Kritik der Urteilskraft. Amsterdam, London 1972.
- Bubner, Rüdiger:** Über einige Bedingungen gegenwärtiger Ästhetik. In: neue hefte für philosophie 5, 1973, 38-73 (auch in: **ders., Ästhetische Erfahrung.** Frankfurt am Main 1989, 9-51).
- Coleman, Francis X. J.:** The Harmony of Reason. A Study in Kant's Aesthetics. Pittsburgh 1974.
- Crawford, Donald W.:** Kant's Aesthetic Theory. Madison, Wisc. 1974.

Vollrath, Ernst: Kants Kritik der Urteilskraft als Grundlegung einer Theorie des Politischen, in: Funke, G. (Hg.): Akten des 4. Internationalen Kant-Kongresses, Mainz 6.-10. April 1974, Teil II.2, Berlin, New York 1974, 692-705.

Mertens, Helga: Kommentar zur ersten Einleitung in die Kritik der Urteilskraft. Zur systematischen Funktion der Kritik der Urteilskraft für das System der Vernunftkritik. München 1975.

Guyer, Paul: Kant and the Claims of Taste. Cambridge (Mass.), London 1976.

Kudielka, Robert: Urteil und Eros. Erörterungen zu Kants Kritik der Urteilskraft. Diss., Tübingen 1977.

Schaper, Eva: Studies in Kant's Aesthetics. Edinburgh 1979.

Zeldin, Barbara: Freedom and the Critical Undertaking. Essays in Kant's Later Critique. Ann Arbor 1980.

Wettstein, Ronald Harri: Kants Prinzip der Urteilskraft. Königstein/Ts. 1981.

Arendt, Hannah: Lectures on Kant's Political Philosophy. Ed. by Ronald Beiner. Chicago 1982 (deutsche Übersetzung: Das Urteilen. Texte zu Kants politischer Philosophie, München u. a. 1985).

Chéddin, Ollivier]: Sur l'esthétique de Kant et la théorie critique de la représentation. Paris 1982.

Kübler, Gabriele: Kunstrezeption als ästhetische Erfahrung. Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft" als methodische Grundlage einer Erörterung gegenständlicher und gegenstandsloser Malerei. Göttingen 1983.

Kaulbach, Friedrich: Ästhetische Welterkenntnis bei Kant. Würzburg 1984.

Krämling, Gerhard: Die systembildende Rolle von Ästhetik und Kulturphilosophie bei Kant. Freiburg 1985.

Seel, Martin: Die Kunst der Entzweiung. Zum Begriff der ästhetischen Rationalität. Frankfurt am Main 1985.

Moen, Marcia: The "Critique of Judgment" and its Legacy. In: Ouden, B. den / Moen, M. (Eds.) 1986, 245-269.

Rogerson, Kenneth R: Kant's Aesthetics. The Roles of Form and Expression. Lanham 1986.

James, Michael: Reflections and Elaborations upon Kantian Aesthetics. Uppsala 1987.

- Kemal Salim:** Kant and Fine Art. An Essay on Kant and the Philosophy of Fine Art and Culture. Oxford 1987.
- McCloskey, Mary A.:** Kant's Aesthetic. New York 1987.
- Model, Anselm:** Metaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant. Untersuchungen zur Transformierung des leibnizschen Monadenbegriffs in der "Kritik der Urteilskraft". Frankfurt am Main 1987. – Mit Bibliographie.
- Savile, Anthony:** Aesthetic Reconstructions. The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller. Oxford 1987.
- Townsend, Dabney:** From Shaftesbury to Kant. The Development of the Concept of Aesthetic Experience. In: Journal of the History of Ideas 48, 1987, 287-305.
- Waschkies, Hans-Joachim:** Physik und Physikotheologie des jungen Kant. Amsterdam 1987. – Wichtige Hintergrundstudie für die "Kritik der Urteilskraft".
- Blum, Gerhard:** Zum Begriff des Schönen in Kants und Schillers ästhetischen Schriften. Fulda 1988.
- Reardon, Bernard M. G.:** Kant as Philosophical Theologian. Basingstoke 1988.
- Seel, Gerhard:** Über den Grund der Lust an schönen Gegenständen. Kritische Fragen an die Ästhetik Kants. In: Oberer, H. / Seel, G. (Hg.) 1988, 317-356.
- Genova, A. C.:** Aesthetic Justification and Systematic Unity in Kant's Third Critique. In: Funke, G. / Seebohm, Th. M. (Eds.), Vol. II/2, 1989, 293-310.
- Harper, Albert W. J.:** Essays on Kant's Third "Critique". London 1989.
- Haskins, Casey:** Kant and the Autonomy of Art. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 47, 1989, 43-54.
- Sullivan, Roger J.:** Kant's Moral Theory. Cambridge 1989.
- Fricke, Christel:** Explaining the Inexplicable. The Hypotheses of the Faculty of Reflective Judgment in Kant's Third Critique. In: Noûs 24, 1990, 45-62.
- Kneller, Jane:** Imaginative Freedom and the German Enlightenment. In: Journal of the History of Ideas 51, 1990, 217-232.
- Makkreel, Rudolf A.:** Imagination and Interpretation in Kant. The Hermeneutic Impact of the Critique of Judgment. Chicago 1990 (dt.

- Übersetzung: Einbildungskraft und Interpretation. Die hermeneutische Tragweite von Kants Kritik der Urteilskraft. Paderborn 1997).
- Teichert, Dieter:** Immanuel Kant, "Kritik der Urteilskraft". Ein einführender Kommentar. Paderborn 1992.
- Hansen, Frank-Peter:** Die Rezeption von Kants Kritik der Urteilskraft in Schillers Briefen "Über die ästhetische Erziehung des Menschen". In: Literaturwissenschaftliches Jahrbuch N. F. 33, 1992, 165-188.
- Peter, Joachim:** Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant. Berlin, New York 1992.
- Zammito, John H.:** The Genesis of Kant's "Critique of Judgment". Chicago, London 1992.
- Förster, Eckart:** Kant's Third Critique and the Opus Postumum. In: Graduate Faculty Philosophy Journal (New York) 16, 1993, 345-358.
- Guyer, Paul:** Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality. Cambridge 1993.
- Deleuze, Gilles:** La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés. Paris 1994.
- Effertz, Dirk:** Kants Metaphysik: Welt und Freiheit. Zur Transformation des Systems der Ideen in der Kritik der Urteilskraft. Freiburg i. Br. 1994.
- Gibbons, Sarah L.:** Kant's Theory of Imagination. Bridging Gaps in Judgement and Experience. Oxford 1994.
- Recki, Birgit:** "Was darf ich hoffen?" Ästhetik und Ethik im anthropologischen Verständnis bei Kant. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 19/1, 1994, 1-18.
- Thurnherr, Urs Josef:** Die Ästhetik der Existenz. Über den Begriff der Maxime und die Bildung von Maximen bei Kant. Tübingen, Basel 1994.
- Frank, Manfred / Zanetti, Véronique:** "Kritik der Urteilskraft". Zur Deutung des Werks. In: Immanuel Kant, Schriften zur Ästhetik und Naturphilosophie. Hg. von M. Frank und V. Zanetti. Frankfurt am Main 1996, 1222-1330.
- Menegoni, Francesca:** Critica del Giudizio. Introduzione alla lettura. Firenze 1995.

Fabbianelli, Faustino: La prima lettura fichtiana della "Kritik der Urteilskraft" in alcuni studi del nostro secolo. In: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 16, 1996, 266-280.

Orth, Ernst Wolfgang: Die Bedeutung der "Kritik der Urteilskraft" für Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. In: Orth, E. W.: *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.* Würzburg 1996, 176-189.

Bondeli, Martin: Der Kantianismus des jungen Hegel. Die Kant-Aneignung und Kant-Überwindung Hegels auf seinem Weg zum philosophischen System. Hamburg 1997.

Horstmann, Rolf-Peter: Bausteine kritischer Philosophie. Arbeiten zu Kant. Bodenheim 1997.

Scheer, Brigitte: Einführung in die philosophische Ästhetik. Darmstadt 1997. – Kapitel IV.

Bradl, Beate: Die Rationalität des Schönen bei Kant und Hegel. München 1998.

Haubrich, Joachim: Die Begriffe "Schönheit" und "Vollkommenheit" in der Ästhetik des 18. Jahrhunderts. Diss. phil. Mainz 1998. Bes. S. 419-491.

Böhme, Gernot: Kants Kritik der Urteilskraft in neuerer Sicht. Frankfurt am Main 1999.

Dumouchel, Daniel: Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la "Critique de la faculté de juger". Paris 1999.

2. Các công trình nghiên cứu về phần I: *Phê phán năng lực phán đoán thẩm mỹ*

Schlapp, Otto: Kants Lehre vom Genie und die Entstehung der Kritik der Urteilskraft. Göttingen 1901.

Adickes, Erich: Kant als Ästhetiker, in: *Jahrbuch des freyen Deutschen Hochstifts* 1904, 315-338.

Bröker, Walter: Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". Versuch einer phänomenologischen Interpretation und Kritik des I. Teiles der "Kritik der Urteilskraft". Diss., Marburg 1928.

- Mörchen, Hermann:** Die Einbildungskraft bei Kant (Diss., Marburg 1930). In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 11, 1930, 311-495 [auch als Separatdruck erschienen; Nachdruck: Tübingen 1970].
- Bretall, R. W.:** Kant's Theory of the Sublime. In: Whitney, G. T. / Bowers, D. F. (Eds.): The Heritage of Kant. Princeton 1939. 379-402.
- Denckmann, Gerhard:** Kants Philosophie des Ästhetischen. Versuch über die philosophischen Grundgedanken von Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. Heidelberg o. J. [1947].
- Tonelli, Giorgio:** La formazione del testo della "Kritik der Urteilskraft". In: Revue internationale de philosophie 8, 1954, 1-26.
- Schueller, Herbert M.:** Immanuel Kant and the Aesthetics of Music. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 14, 1955/56, 218-247.
- Nahm, Milton C.:** "Sublimity" and the "Moral Law" in Kant's Philosophy. In: KS 48, 1956/57, 502-524.
- Biemel, Walter:** Die Bedeutung von Kants Begründung der Ästhetik für die Philosophie der Kunst. Köln 1959.
- Zimmermann, Robert L.:** Kant. The Aesthetic Judgment. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 21, 1963, 333-344 [auch in: Wolff, R. P. (Ed.) 1967, 385-406].
- Axinn, Sidney:** And Yet: A Kantian Analysis of Aesthetic Interest. In: Philosophy and Phenomenological Research 25, 1964, 108-116.
- Blocker, Harry:** Kant's Theory of the Relation of Imagination and Understanding in Aesthetic Judgment of Taste. In: British Journal of Aesthetics 5, 1965, 37-45.
- Gotshalk, D. W.:** Form and Expression in Kant's Aesthetics. In: British Journal of Aesthetics 7, 1967, 250-260.
- Lang, Berel:** Kant and the Subjective Objects of Taste. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 25, 1967, 247-253.
- Trehels, Andreas Heinrich:** Einbildungskraft und Spiel. Untersuchungen zur Kantischen Ästhetik. Bonn 1967.
- Trede, Johann Heinrich:** Ästhetik und Logik. Zum systematischen Problem in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Gadamer, H.-G. (Hg.): Das Problem der Sprache. München 1967, 169-182.
- Cooley, Kenneth W.:** Universality in Kant's Aesthetic Judgment. In: Kinesis 1, 1968, 43-50.

- Elliott, R. K.:** The Unity of Kant's "Critique of Aesthetic Judgment". In: British Journal of Aesthetics 8, 1968, 244-259.
- Crawford, Donald W.:** Reason-Giving in Kant's Aesthetic. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 28, 1969, 505-510.
- Juchem, Hans-Georg:** Die Entwicklung des Begriffs des Schönen bei Kant. Bonn 1970.
- Wilber, James B.:** Kant's Critique of Art and the Good Will. In: KS 61, 1970, 372-380.
- Genova, A. C.:** Kant's Transcendental Deduction of Aesthetical Judgments. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 30, 1971/72, 459-475.
- Henckmann, Wolfhart:** Das Problem der ästhetischen Wahrnehmung in Kants Ästhetik. In: Philosophisches Jahrbuch 78, 1971, 323-359.
- Scheer, Brigitte:** Zur Begründung von Kants Ästhetik und ihrem Korrektiv in der ästhetischen Idee. Frankfurt am Main 1971.
- Neumann, Karl:** Gegenständlichkeit und Existenzbedeutung des Schönen. Bonn 1973.
- Petock, Stuart Jay:** Kant, Beauty, and the Object of Taste. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 32, 1973, 183-186.
- Fischer, John:** Universalization and Judgements of Taste. In: American Philosophical Quarterly 11, 1974, 193-202.
- Fischer, John / Maitland, Jeffrey:** The Subjectivist Turn in Aesthetics: A Critical Analysis of Kant's Theory of Appreciation. In: Review of Metaphysics 27, 1974, 726-751.
- Neville, Michael:** Kant's Characterization of Aesthetic Experience. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 33, 1974, 193-202.
- Drescher, Wilhelmine:** Die ethische Bedeutung des Schönen bei Kant. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 29, 1975, 445-450.
- Schubert, Giseler:** Zur Musikästhetik in Kants "Kritik der Urteilskraft". In: Archiv für Musikwissenschaft 32, 1975, 12-25.
- Aquila, Richard E.:** A New Look at Kant's Aesthetic Judgments. In: KS 70, 1979, 17-34 [erweiterte Fassung in: Cohen, M. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 87-114].
- Johnson, Mark L.:** Kant's Unified Theory of Beauty. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 38, 1979, 167-178.
- Kulenkampff, Jens:** Über Kants Bestimmung des Gehalts der Kunst. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 33, 1979, 62-74.

- Kohler, Georg:** Geschmacksurteil und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Auslegung von Kants "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". Berlin, New York 1980.
- Lazaroff, Allan:** The Kantian Sublime: Aesthetic Judgment and Religious Feeling. In: KS 71, 1980, 202-220.
- Miall, David S.:** Kant's "Critique of Judgment". A Biased Aesthetics. In: British Journal of Aesthetics 20, 1980, 135-145.
- Scarré, Geoffrey:** Kant on Free and Dependent Beauty. In: British Journal of Aesthetics 21, 1981, 351-362.
- Cohen, Ted:** Why Beauty is a Symbol of Morality. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 221-236.
- Crawford, Donald W.:** Kant's Theory of Creative Imagination. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 151-178.
- Guyer, Paul:** Pleasure and Society in Kant's Theory of Taste. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 21-54.
- Meerbote, Ralf:** Reflection on Beauty. In: Cohen, T. / Guyer, P. (Eds.) 1982, 55-86.
- Ameriks, Karl:** Kant and the Objectivity of Taste. In: British Journal of Aesthetics 23, 1983, 3-17.
- Lüthe, Rudolf:** Kants Lehre von den ästhetischen Ideen. In: KS 75, 1984, 65-74.
- Crawford, Donald W.:** The Place of the Sublime in Kant's Aesthetic Theory. In: Kennington, R. (Ed.) 1985, 161-183.
- MacMillan, Claude:** Kant's Deduction of Pure Aesthetic Judgments. In: KS 76, 1985, 43-54.
- Crowther, Paul:** The Claims of Perfection. A Revisionary Defense of Kant's Theory of Dependent Beauty. In: International Philosophical Quarterly 26, 1986, 61-74.
- Müller, Ulrich:** Objektivität und Fiktionalität. Einige Überlegungen zu Kants Kritik der ästhetischen Urteilskraft. In: KS 77, 1986, 203-223.
- Rogerson, Kenneth F.:** Kant's Aesthetics. The Roles of Form and Expression. Lanham 1986.
- Dörflinger, Bernd:** Die Realität des Schönen in Kants Theorie rein ästhetischer Urteilskraft. Zur Gegenstandsbedeutung subjektiver und formaler Ästhetik. Bonn 1988.
- Brandt, Reinhard:** Analytic / Dialectic. In: Schaper, E. / Vossenkuhl, W. (Eds.) 1989, 179-195.

- : The Deductions in the Critique of Judgment: Comments on Hampshire and Horstmann. In: Förster, E. (Ed.) 1989, 177-192.
- Burgess, Craig:** Kant's Key to the Critique of Taste. In: Philosophical Quarterly 39, 1989, 484-492.
- Crawford, Donald W.:** Kant's Principles of Judgment and Taste. In: Funke, G. / Seebohm, Th. M. (Eds.), Vol. II/2, 1989, 281-292.
- Crowther, Paul:** The Kantian Sublime. From Morality to Art. Oxford 1989.
- Horstmann, Rolf-Dieter:** Why must there be a Transcendental Deduction in Kant's "Critique of Judgment"? In: Förster, E. (Ed.) 1989, 157-176.
- Lories, Danielle:** Du désintéressement et du sens commun. Réflexions sur Shaftesbury et Kant. In: Études Phénoménologiques 5, 1989, 189-217.
- Strub, Christian:** Das Häßliche und die "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". Überlegungen zu einer systematischen Lücke. In: KS 80, 1989, 416-446.
- Düsing, Klaus:** Beauty as the Transition from Nature to Freedom in Kant. In: Noûs 24, 1990, 79-92.
- Frank, Manfred:** Kant's "Reflexionen zur Ästhetik". Zur Werkgeschichte der "Kritik der ästhetischen Urteilskraft". In: Revue Internationale de Philosophie 1990, 552-580.
- Fricke, Christel:** Kants Theorie des reinen Geschmacksurteils. Berlin 1990.
- Ginsborg, Hannah:** Reflective Judgment and Taste. In: Noûs 24, 1990, 63-78.
- Ginsborg, Hannah:** The Role of Taste in Kant's Theory of Cognition. New York 1990.
- Hohenegger, Hansmichael:** Note per un'interpretazione dell' analitica del sublime matematico di Kant. In: Il Cannocchiale 1990/3, 155-188.
- Kulenkampff, Jens:** The Objectivity of Taste: Hume and Kant. In: Noûs 24, 1990, 93-110.
- Baum, Manfred:** Subjektivität, Allgemeingültigkeit und Apriorität des Geschmacksurteils bei Kant. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39, 1991, 272-284.
- Ginsborg, Hannah:** On the key to Kant's critique of taste. In: Pacific Philosophical Quarterly 72, 1991, 290-313.

- Henrich, Dieter:** Aesthetic Judgment and the Moral Image of the World. Stanford 1992.
- Kemal, Salim:** Kant's Aesthetic Theory. An Introduction. New York, London 1992.
- Peter, Joachim:** Das transzendente Prinzip der Urteilskraft. Eine Untersuchung zur Funktion und Struktur der reflektierenden Urteilskraft bei Kant. Berlin, New York 1992.
- Thomson, Garrett:** Kant's Problem with Ugliness. In: Journal of Aesthetics and Art Criticism 50, 1992, 107-115.
- Schaper, Eva:** Taste, sublimity, and genius: The aesthetics of nature and art. In: Guyer, P. (Ed.): The Cambridge Companion to Kant. Cambridge 1992, 367-393.
- Vossenkuhl, Wilhelm:** Schönheit als Symbol der Sittlichkeit. Über die gemeinsame Wurzel von Ethik und Ästhetik bei Kant. In: Philosophisches Jahrbuch 99, 1992, 91-104.
- Busche, Siegfried:** Zur kommunikationsphilosophischen Rekonstruktion der Zweckmäßigkeit in Kants Kritik der Urteilskraft. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft, Bad Homburg 1993, 11-40.
- Butts, Robert E.:** Kant's Theory of Musical Sound. An Early Exercise in Cognitive Science. In: Dialogue 32, 1993, 3-24.
- Cohen, Ted:** The Relation of Pleasure to Judgment in Kant's Aesthetics. In: Dancy, R. M. (Ed.): Kant and Critique. New Essays in Honor of W. H. Werkmeister. Dordrecht 1993, 117-124.
- Crawford, Donald W.:** Is there a Conflict between Taste and Judgment in Kant's Aesthetics? In: Dancy, R. M. (Ed.): Kant and Critique. New Essays in Honor of W. H. Werkmeister. Dordrecht 1993, 125-147.
- Früchtl, Josef:** Von der Mitteilbarkeit des Nichtmitteilbaren. Ein redigierter Kant. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft, Bad Homburg 1993, 54-75.
- Mundhenk, Alfred:** "Die Gunst der Natur". Kants Begriff und Deutung des Naturschönen. In: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaften und Geistesgeschichte 7, 1993, 366-398.
- Nachtsheim, Stephan:** Vom Angenehmen, Schönen und Erhabenen. Bemerkungen zu Kants Lehre vom Ästhetischen. In: Breil, R. / Nachtsheim, St. (Hg.): Vernunft und Anschauung. Philosophie –

- Literatur – Kunst. Festschrift für Gerd Wolandt zum 65. Geburtstag. Bonn 1993, 211-236.
- Otto, Marcus:** Ästhetische Wertschätzung. Bausteine zu einer Theorie des Ästhetischen. Berlin 1993.
- Scheer, Brigitte:** Mitteilbarkeit ohne Mitteilung. Zu einem weiteren Paradoxon der Kantischen Ästhetik. In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.): Ästhetische Reflexion und kommunikative Vernunft, Bad Homburg 1993, 41-53.
- Summers, David:** Why did Kant call taste a “common sense”? In: Mattick, Jr., P. (Hg.): Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art, Cambridge 1993, 120-151.
- Tomasi, Gabriele:** Il “salvataggio” kantiano della bellezza. Trento 1993.
- Brandt, Reinhard:** Die Schönheit der Kristalle und das Spiel der Erkenntniskräfte. Zum Gegenstand und zur Logik des ästhetischen Urteils bei Kant. In: Brandt, R. / Stark, W. (Hg.): Autographen, Dokumente und Berichte. Zu Edition, Amtsgeschäften und Werk Immanuel Kants. Hamburg 1994, 19-57.
- Kulenkampff, Jens:** Kants Logik des ästhetischen Urteils. Frankfurt am Main ²1994 (¹1978).
- Liotard, Jean-François:** Die Analytik des Erhabenen (Kant-Lektionen, Kritik der Urteilskraft, §§ 23-29). München 1994 (frz. Original, Paris 1991).
- Molnár, Géza von:** Goethes Kantstudien. Eine Zusammenstellung nach Eintragungen in seinen Handexemplaren der “Kritik der reinen Vernunft” und der “Kritik der Urteilskraft”. Weimar 1994.
- Giordanetti, Piero:** Das Verhältnis von Genie, Künstler und Wissenschaftler in der Kantischen Philosophie. In: KS 86, 1995, 406-430.
- Kong, Byung-Hye:** Die ästhetische Idee in der Philosophie Kants. Frankfurt am Main u. a. 1995.
- Pries, Christine:** Übergänge ohne Brücken. Kants Erhabenes zwischen Kritik und Metaphysik. Berlin 1995.
- Crowther, Paul:** The Significance of Kant’s Pure Aesthetic Judgment. In: British Journal of Aesthetics 36, 1996, 109-121.
- Nachtsheim, Stephan:** Schön oder bloß angenehm? Zu einem andauernden Mißverständnis der Musikauffassung Kants. In: Oberer, H. (Hg.): Kant. Analysen – Probleme – Kritik. Band II. Würzburg 1996, 321-352.

- Allison, Henry E.:** Beauty and Duty in Kant's "Critique of Judgement". In: Kantian Review 1, 1997, 53-81.
- Esser, Andrea:** Kunst als Symbol. Die Struktur ästhetischer Reflexion in Kants Theorie des Schönen. München 1997.
- Guyer, Paul:** Kant and the Claims of Taste. Cambridge, Mass. ²1997 (¹1979).
- Leyva, Gustavo:** Die "Analytik des Schönen" und die Idee des "sensus communis" in der "Kritik der Urteilskraft". Frankfurt am Main u. a. 1997.
- Matthews, Patricia M.:** The Significance of Beauty. Kant on Feeling and the System of the Mind. Dordrecht 1997.
- Parret, Herman:** Kant sur la musique. In: Revue Philosophique de Louvain 95, 1997, 24-43.
- Tomasi, Gabriele:** Significare con le forme. Valore simbolico del bello e espressività della pittura in Kant. Ancona 1997.
- Rogerson, Kenneth F.:** Pleasure and Fit in Kant's Aesthetics. In: Kantian Review 2, 1998, 117-133.
- Shier, David:** Why Kant Finds Nothing Ugly. In: British Journal of Aesthetics 38, 1998, 412-418.
- Gammon, Martin:** *Parerga and Pulchritudo adhaerens*: A Reading of the Third Moment of the "Analytic of the Beautiful". In: KS 90, 1999, 148-167.
- Giordanetti, Piero:** Kants Entdeckung der Apriorität des Geschmacksurteils. Zur Genese der Kritik der Urteilskraft. In: Klemme, H. F. u. a. (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Würzburg 1999, 171-196.
- Kern, Andrea:** Schöne Lust. Eine Theorie der ästhetischen Erfahrung nach Kant. Frankfurt am Main 2000.
- Strube, Werner:** Die Einbildungskraft und ihre Funktionen in Kants "Kritik der Urteilskraft". In: Achtzehnte Jahrhundert 24, 2000, 75-87.
- Wenzel, Christian:** Das Problem der subjektiven Allgemeingültigkeit des Geschmacksurteils bei Kant. Berlin, New York 2000.

3. Các công trình nghiên cứu về phần II: *Phê phán năng lực phán đoán mục đích luận*:

- Stadler, August:** Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung. Berlin 1874 (Nachdruck: 1912).
- Chapman, William John:** Die Teleologie Kants. Diss., Halle 1904.
- Frost, Walter:** Kants Teleologie. In: KS 11, 1906, 297-347.
- Menzer, Paul:** Kants Lehre von der Entwicklung in Natur und Geschichte. Berlin 1911.
- Bommersheim, Paul:** Der Begriff der organischen Selbstregulation in Kants Kritik der Urteilskraft. In: KS 23, 1919, 209-221.
- Roretz, Karl:** Zur Analyse von Kants Philosophie des Organischen. Wien 1922.
- Ungerer, Emil:** Die Teleologie Kants und ihre Bedeutung für die Logik der Biologie. Berlin 1922.
- Adickes, Erich:** Kant als Naturforscher. 2 Bände. Berlin 1924 und 1925.
- Souriau, Maurice:** Le Jugement réfléchissant dans la Philosophie critique de Kant. Paris 1926.
- Bommersheim, Paul:** Der vierfache Sinn der reinen Zweckmäßigkeit in Kants Philosophie des Organischen. In: KS 32, 1927, 290-309.
- Lieber, Hans-Joachim:** Kants Philosophie des Organischen und die Biologie seiner Zeit. In: Philosophia Naturalis 1, 1950, 553-570.
- Schrader, George:** The Status of Teleological Judgment in the Critical Philosophy. In: KS 45, 1953/54, 204-235 (auch in: Klemme, H. F. / Kuehn, M., eds., Immanuel Kant. Vol. I. Aldershot u. a. 1999, 503-534).
- Tonelli, Giorgio:** Von den verschiedenen Bedeutungen des Wortes Zweckmäßigkeit in der Kritik der Urteilskraft. In: KS 49, 1957/58, 154-166.
- Baumanns, Peter:** Das Problem der organischen Zweckmäßigkeit. Bonn 1965.
- Lenfers, Dietmar:** Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zu Kants Kritik der Urteilskraft. Diss., Köln 1965.
- Düsing, Klaus:** Die Teleologie in Kants Weltbegriff. Bonn 1968 (²1986).
- Klein, H. D.:** Kants Stellungnahme zum teleologischen Gottesbeweis. In: Philosophia Naturalis 11, 1969, 279-290.
- Moreau, Joseph:** Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous). Paris 1969.
- McFarland, J. D.:** Kant's Concept of Teleology. Edinburgh 1970.

- Hermann, István:** Kants Teleologie. Budapest 1972.
- Siewert, Donald J.:** Kant's Dialectic of Teleological Judgment. In: Akten des 4. In: Kant-Kongresses II/1, 1974, 452-460.
- Karja, Harald:** Heuristische Elemente der "Kritik der teleologischen Urteilskraft". Diss., Heidelberg 1975.
- Simon, Josef:** Teleologisches Reflektieren und kausales Bestimmen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 30, 1976, 369-388.
- Löw, Reinhard:** Philosophie des Lebendigen. Der Begriff des Organischen bei Kant, sein Grund und seine Aktualität. Frankfurt am Main 1980.
- Engfer, Hans-Jürgen:** Über die Unabdingbarkeit teleologischen Denkens. Zum Stellenwert der reflektierenden Urteilskraft in Kants kritischer Philosophie. In: Poster, H. (Hg.): Formen teleologischen Denkens. Philosophische und wissenschaftshistorische Analysen. Kolloquium an der Technischen Universität Berlin, WS 1980/81. Berlin 1981, 119-160.
- Kraft, Michael:** Thinking the Physico-Teleological Proof. In: International Journal for Philosophy of Religion 12, 1981, 65-74.
- Zumbach, Clark:** Kant's Argument for the Autonomy of Biology. In: Nature and System 3, 1981, 67-79.
- Auxter, Thomas:** Kant's Moral Teleology. Macon, Ga. 1982.
- Kraft, Michael:** Kant's Theory of Teleology. In: International Philosophical Quarterly 22, 1982, 41-49 (auch in: Klemme, H. F. / Kuehn, M., eds., Immanuel Kant. Vol. I. Aldershot u. a. 1999, 535-543).
- Zeldin, Mary-Barbara:** Formal Purposiveness and the Continuity of Kant's Argument in the Critique of Judgment. In: KS 74, 1983, 45-55.
- Zumbach, Clark:** The Transcendent Science. Kant's Conception of Biological Methodology. Den Haag 1984.
- Schüssler, Ingeborg:** Ethique et Théologie dans la Critique de la Faculté de juger de Kant. In: Revue de Théologie et de Philosophie 118, 1986, 337-372.
- McLaughlin, Peter:** Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft. Bonn 1989.
- Butts, Robert E:** Teleology and Scientific Method in Kant's Critique of Judgment. In: Noûs 24, 1990, 1-16 (auch in: Klemme, H. F. / Kuehn, M., eds., Immanuel Kant. Vol. I. Aldershot u. a. 1999, 545-560).

- Sala, Giovanni:** Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, New York 1990. – Kapitel XXV.
- Allison Henry E.:** Kant's Antinomy of Teleological Judgement. In: The Southern Journal of Philosophy 30, Supplement, 1991, 25-42.
- Warnke, Camilla:** "Naturmechanismus" und "Naturzweck". Bemerkungen zu Kants Organismus-Begriff. In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 40, 1992, 42-52.
- Rang, Bernhard:** Zweckmäßigkeit, Zweckursächlichkeit und Ganzheitlichkeit in der organischen Natur. Zum Problem einer teleologischen Naturauffassung in Kants "Kritik der Urteilskraft". In: Philosophisches Jahrbuch 100, 1993, 39-71.
- Zanetti, Véronique:** Die Antinomie der teleologischen Urteilskraft. In: KS 84, 1993, 341-355.
- Mertens, Thomas:** Zweckmäßigkeit der Natur und politische Philosophie bei Kant. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 49, 1995, 220-240.
- Freudiger, Jürgen:** Kants Schlußstein. Wie die Teleologie die Einheit der Vernunft stiftet. In: KS 87, 1996, 423-435.
- Flach, Werner:** Kants Empiriologie. Naturteleologie als Wissenschaftstheorie. In: Schmid, P. A. / Zurbruchen, S. (Hrsg.): Grenzen der kritischen Vernunft. Helmut Holzhey zum 60. Geburtstag. Basel 1997, 273-289.
- Obermeier, O. P.:** Das zähe Leben eines totgesagten Seinsprinzips: Zu Kants teleologischer Urteilskraft und dem Problem zielgerichteter Prozesse in der Natur. In: Breuninger, R. (Hg.): Philosophie der Subjektivität und das Subjekt der Philosophie. Würzburg 1997, 243-257.
- Pauen, Michael:** Teleologie und Geschichte in der "Kritik der Urteilskraft". In: Klemme, H. F. u. a. (Hg.): Aufklärung und Interpretation. Würzburg 1999, 197-216.

NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC
53 Nguyễn Du, Hà Nội, Việt Nam
Điện thoại: (84-4) 9454 661 Fax: (84-4) 9454 660
E-mail: lienhe@nxbtrithuc.com.vn

IMMANUEL KANT
PHÊ PHÁN NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN

CHỊU TRÁCH NHIỆM XUẤT BẢN
CHU HẢO

BIÊN TẬP
HỒ THỊ HÒA

THIẾT KẾ BÌA
HÁN MINH

TRÌNH BÀY VÀ SỬA BẢN IN
NGUYỄN HIỀN

Đơn vị liên doanh:



In 1.000 quyển, khổ 16 x 24cm. Tại Công Ty TNHH IN KHUYẾN HỌC PHÍA NAM, Q.3, Tp.HCM – ĐT: 08. 8161414 - 8164415. Số Đăng ký KHXB : 911-2006/CXB/02-11/Tr.T. Quyết định XB số : 56/QĐ-NXBTrT ngày 12.12.2006. In xong và nộp lưu chiểu Quý I - 2007.



**PHÊ PHÁN NĂNG LỰC
PHÁN ĐOÁN** kết thúc công
cuộc Phê phán lý tính của
Kant, vừa có chức năng hệ
thống như là cầu nối giữa lý
thuyết và thực hành, vừa có
chức năng nghiên cứu về hai
lĩnh vực mới mẻ: mỹ học và
mục đích luận về Tự nhiên.
Lần đầu tiên được dịch, giới
thiệu và chú giải cặn kẽ.

... “Kant đã đặt cơ sở mới mẻ thật sự có ý nghĩa vạch thời
đại cho mỹ học, vì đã thiết lập được tính độc lập và tính
quy luật riêng của nó trong quan hệ với nhận thức khoa
học và thực hành luân lý, chính trị ...” (Trong phần I của
tác phẩm).

(*Otfried Höffe*)

... “Có lẽ chưa bao giờ có quá nhiều ý tưởng sâu sắc lại
được dồn nén lại trong một số ít trang sách như thế” (như
ở phần II của tác phẩm).

(*F. W. J. Schelling / A. Gehlen*)

... “Do chủ đề và chất liệu nghiên cứu, quyển Phê phán
thứ ba này bộc lộ rõ hơn những nét tài hoa của Kant. Xin
bạn đọc hãy cầm lấy quyển sách, đọc và thưởng thức nó
như một công trình nghệ thuật vì tác giả (...) quả đã “góp
nhặt cát đá” để xây nên cả một tòa Kim ốc. Triết học,
Nghệ thuật, Tự nhiên vốn có duyên kỳ ngộ. Có khi
chúng giao thoa, giao hòa được với nhau. Như ở đây. Ở
tầng cao.

(*Bùi Văn Nam Sơn, Mấy lời giới thiệu*)

Thời đại
THỜI ĐẠI BOOKS LTD

NHÀ SÁCH TRÉ

394 Nguyễn Thị Minh Khai, TP HCM. ĐT: 8344030
Website: www.sachthoidai.com.vn | nhasachtre.com Fax: 8344029 E-mail: nhasachtre@yahoo.com

Thời đại



GIÁ: 110.000Đ