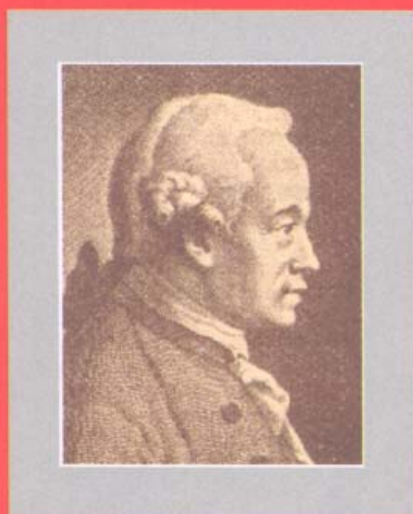


TRẦN THÁI ĐỈNH
TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

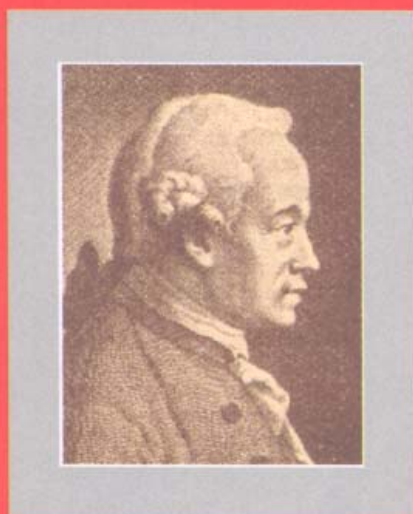
TRIẾT HỌC KANT



**NHÀ XUẤT BẢN
VĂN HÓA THÔNG TIN**

TRẦN THÁI ĐỈNH
TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

TRIẾT HỌC KANT



**NHÀ XUẤT BẢN
VĂN HÓA THÔNG TIN**

TRẦN THÁI ĐỈNH
TIẾN SĨ TRIẾT HỌC

TRIẾT HỌC KANT

**NHÀ XUẤT BẢN
VĂN HÓA THÔNG TIN**

TỰA

(NHÂN DỊP IN LẠI LẦN THỨ 3)

Cách đây chừng hai mươi năm, vào những năm đầu 1980..., một anh bạn ở Paris cắt gửi cho tôi một bài báo của tờ *Le Nouvel Observateur* hay là tờ *L'Express*, tôi không nhớ rõ, kể lại cuộc hội thảo của mấy giáo sư triết học nước Pháp. Mấy ông bàn về tình hình môn triết học lúc đó, một tình hình không hẳn là khủng hoảng, nhưng không còn hướng đi mãnh liệt như hồi phong trào Hiện sinh (những năm 40 và 50) và phong trào Cơ cấu (những năm 60 và 70). Nhất là vì những phân tích sâu xa của một Michel Foucault chẳng hạn đã đưa tôi chỗ kết luận rằng "con người chỉ là một ảo tượng, một quan niệm rỗng". Con người chết rồi.

Đứng trước tình hình đó, Gs. Jacques Derrida đã kết thúc cuộc hội thảo bằng câu nói mà tôi nhớ từng chữ: "Vậy phải bắt đầu lại từ đầu. Phải bắt đầu lại với Kant. – Il faut donc recommencer par le commencement. Il faut recommencer avec Kant".

Tại sao bắt đầu lại từ đầu là bắt đầu lại với Kant? Chúng ta đã có 3 lần bắt đầu trong lịch sử triết học, nhưng chỉ với Kant, triết học mới đã thật sự đi vào đúng hướng của nó.

A. Lần thứ nhất với Socrate. Sau khi những bậc hiền nhân như Thalès, Parménide, Anaximandre, Anaximène... tìm hiểu bản tính của vũ trụ vạn vật (*physis*), mà có vẻ quên con người, Socrate đã đưa ra mục tiêu của triết học là "Anh hãy

hiểu biết chính bản thân mình". Đối tượng của triết học phải là tìm hiểu con người. Nhưng rồi Platon, đệ tử của Socrate và Aristote, đệ tử của Platon, trong khi say mê suy tưởng, đã lại đi quá sâu vào hướng nghiên cứu về "bản tính" (phusis). Cho nên, với những đóng góp lớn lao cho triết học, môn triết học Hy Lạp, trước và sau Socrate, vẫn chưa thoát khỏi sức thu hút của cái "bản tính".

Sau đó, bước vào thời Trung cổ, triết học đã ngủ "giác ngủ giáo điều", một giấc ngủ triền miên mười mấy thế kỷ, trong thân phận "nữ tỳ của môn thần học" (ancilla theologiae).

B. Lần thứ hai với Descartes và Hume. Descartes là người đầu tiên đề cao vai trò lớn lao của tâm trí con người, nhưng vì đã tuyệt đối hóa vai trò của tâm trí, của Cogito, cho nên ông đã đưa triết học vào đường cụt của thuyết Duy tâm. Phải nhờ tài trí của Locke và nhất là của Hume, triết học mới tránh được con đường sai lầm đó, và thoát khỏi "giác ngủ giáo điều" đã kéo dài quá lâu. Nhưng các ông đã lại đưa triết học vào một con đường sai lầm khác, một đường cụt mới, đối lập với đường cụt của triết Descartes: đó là thuyết Duy cảm, Duy nghiệm.

C. Lần thứ ba với Kant. Đứng trước con khủng hoảng đó của triết học, trước ngã ba đường mà trước mắt cả hai lối đi cùng dẫn tới những con đường cùng, Kant đã làm công việc mà trước đây chưa có một triết gia nào nghĩ tới. Như ông đã nói, ông không nhằm phê bình hệ thống tư tưởng này hoặc tác phẩm kia, nhưng ông đặt vấn đề với chính khả năng tư tưởng của con người. Kant đã tự đặt cho triết học phê bình của ông 4 câu hỏi: 1) Tôi có thể tri thức gì? 2) Tôi phải làm gì? 3) Tôi có quyền hy vọng gì? 4) Con người là gì?

Kant, đã tìm cách trả lời 3 câu hỏi trước bằng 3 cuốn Phê bình của ông. Câu hỏi thứ 4 là tất cả triết học của ông: triết học về con người. Mà con người, như Pascal đã nói, không phải là thiên thần, cũng không phải là con vật. Không chỉ là tâm linh, cũng không chỉ là thân xác. Cho nên câu nói thời danh ngàn đời của Pascal vẫn còn đó để nhắc nhở chúng ta: “Qui fait l’ange, fait la bête. Ai làm bộ thiên thần sẽ làm con vật”.

Nhìn lại những năm đầu thập niên 80, chúng ta thấy triết học cũng có vẻ đứng ở ngã ba đường, mà hai ngã vừa đi qua là hai con đường cụt: triết Hiện sinh đã coi con người là tự do, một thứ tự do gần như tuyệt đối. Con người không còn là thành phần vũ trụ vạn vật, không còn hữu-tại-thể. Một hình thức của chủ nghĩa Duy tâm. Trái lại, khi thuyết Cơ cấu đi tới mức chủ nghĩa (isme), mà cái đặc sắc của tư tưởng Tây phương là đi tới chủ nghĩa, vì chỉ khi đó một tư tưởng mới biểu lộ hết cái hay và cái dở của nó, chứ không ở mãi cái thể truyền thống như Đông phương, vậy khi thuyết Cơ cấu đi tới mức chủ nghĩa, thì những phân tích của nó đã lạnh lùng khẳng định rằng: con người chỉ là ảo tưởng. Nói cách khác, con người chỉ là một vật thể. Một hình thức của chủ nghĩa Duy vật.

Tôi không có phương tiện (sách, báo) để theo dõi những chuyển hướng của triết học Pháp nói riêng, nhưng những thông tin ít ỏi mà tôi có được những năm gần đây cho thấy tư tưởng của Kant đã có tác động tốt vào nền triết học Tây phương. Triết học ngày càng trở thành khoa Nhân học (anthropologie) với khuynh hướng chỉ đạo là thuyết Giải thích (Herméneutique), và một trong những vị thầy lớn nhất là Gs. Paul Ricœur, ông thầy đáng tôn kính của nhiều thế hệ chúng tôi. Khai thác những tư tưởng của Nietzsche, những phân tích của Marx và nhất là của Freud, nhóm Ricœur đã giúp triết

học nhận rõ nhân dạng sâu xa và đích thực của con người, qua những biểu tượng của dân tộc học và phân tâm học.

Bài học của Kant mà nhóm Ricœur đã biết lợi dụng là bắt đầu lại với Kant mà không dừng lại ở Kant, cũng như Kant đã không dừng lại ở Platon, Aristote, Descartes, Hume... Đúng như Nietzsche đã nói một câu mà lẽ ra chúng ta phải ghi tâm. Ông nói: "Mỗi bậc kỳ tài có nguy cơ trở thành một tận thế" (Chaque génie risque de devenir une fin du monde). Người ta thấy các vị đó quá vĩ đại, quá siêu phàm. Và người ta tôn kính các ngài đến nỗi coi đó là những ngọn Thái Sơn không ai có thể vượt qua. Cái tai hại của các bậc vĩ nhân là thế. Mà điều tai hại này không do các ngài chút nào, nhưng do người ta đã không biết sử dụng những đóng góp vĩ đại của các ngài. Lẽ ra, thay vì thụ động tôn thờ các ngài như thánh hiền, ta phải làm như câu châm ngôn Việt Nam, "Con hơn cha, nhà có phúc". Nhất là trong lãnh vực tư tưởng, người ta phải làm như Abélard đã nói: "Các ngài là những người khổng lồ che khuất cả chân trời, nhưng chúng ta phải leo lên vai các ngài để nhìn về phía trước, tìm cách tiến thêm mãi".

Tôi chân thành cảm ơn Nhà xuất bản Văn Hóa Thông Tin và các học trò cũ của tôi (ở khoa Triết các trường Đại học Văn Khoa Sài Gòn, Huế và Đà Lạt): Nguyễn Quang Tuyền, Lê Nguyên Đại, Dương Anh Sơn và nhất là nhà nghiên cứu Bùi Văn Nam Sơn đã đóng góp công sức rất nhiều cho lần tái bản cuốn Triết học Kant của tôi để đáp ứng nhu cầu học hỏi của giới trẻ. Rất tiếc vì tuổi già, tôi không còn đủ sức để bổ túc cho cuốn sách này những kiến thức mà nền triết học thế giới đã mang lại cho triết học Kant mấy chục năm nay. Nhưng tôi hy vọng cuốn sách vẫn có thể giúp ích cho các sinh viên triết học hôm nay.

TRẦN THÁI ĐÌNH

(4/2/2005)

Nhân cuốn "TRIẾT HỌC KANT"
của GS. Trần Thái Đình được tái bản lần 3:

HỒI NIỆM VÀ VIỄN CẢNH

I.

Giữa không khí nóng bỏng của thời cuộc những năm 1966-68, thế hệ "tuổi hai mươi" của một số anh chị em chúng tôi lúc bấy giờ còn may mắn được ngồi trên ghế nhà trường: Khoa Triết Đại học Văn khoa Sài Gòn.

Ở đó, những đầu óc mẫn tư được êm đềm "dẫn vào Triết học", được khuyến khích "nhập môn" (chứ chưa dám nói đến "nhập thất") vào một thế giới lạ lùng, bí hiểm nhưng cũng đầy quyến rũ gợi lên bao "thao thức", "trăn trở", "suy tư" của tuổi trẻ. Và nhất là, lại được "dẫn vào", được "nhập môn" bằng chính những bàn tay êm ái của nhiều vị Thầy khả kính với các phong cách khác nhau. Muốn tìm "lối vào" triết Đông y? Chúng tôi có Thầy Nguyễn Đăng Thục uyên bác và bồng bồng tâm huyết (trong một giờ học, Thầy chỉ mạnh tay vào một quyển sách chữ Hán - hình như là quyển "Đạo giáo nguyên lưu" - rồi gằng giọng hỏi: "Thế hệ chúng tôi mất rồi, ai trong các anh chị còn

đọc được những quyển sách này ?”); có Thầy Kim Định bay bổng, Thầy Nguyễn Duy Cần cặn cùi, Thầy Lê Xuân Khoa hào hoa... Còn triết Tây ? Chúng tôi có Thầy Nguyễn Văn Trung (những vấn đề cơ bản, Marx), Thầy Lý Chánh Trung (đạo đức học), Thầy Lê Thành Trị (Husserl, Sartre...)... Nhưng, “sợ” nhất vẫn là Thầy Nguyễn Văn Kiết ! Thầy nổi tiếng nghiêm khắc, lại dạy rất khó.

Bốn tác giả lớn nhất và khó nhất của triết học cổ điển Đức (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) được Thầy dồn lại trong một “cours” (giáo trình) chỉ ngót trăm trang, đọc muốn vỡ đầu mà chỉ có thể hiểu được lỏm bẻm. Mà nào phải chỉ cần đọc để tìm hiểu thôi đâu, còn “phải học” để đi thi nữa chứ; thi hỏng thì... “Thủ Đức” đang chờ sẵn ! (Chắc vì biết thế nên Thầy Lý Chánh Trung ít khi nào “nỡ” đánh hỏng chúng tôi ! Tệ lắm thì được nghe Thầy nhắc nhẹ: “Anh có đi nghe cours tôi không ?” rồi cho 10 điểm trung bình !).

Cho đến một hôm, khi đang giảng về Fichte với các bài “Diễn văn cho dân tộc Đức” nổi tiếng hùng hồn trước cuộc tấn công của Napoleon, Thầy Kiết nhìn chúng tôi và trầm ngâm: “Tình hình hiện nay, ai sẽ là người đọc “Diễn văn cho dân tộc Việt” ? Câu hỏi ngắn nhưng gây chấn động tâm tư, vì đến từ một người Thầy tưởng như không hề quan tâm đến thế sự ! Chúng tôi càng bất ngờ nhưng rồi cũng hiểu được tại sao sau Tết Mậu Thân 68, Thầy, lúc ấy đã lớn tuổi và sức khỏe yếu nhiều, đã lặng lẽ chia tay chúng tôi vào tham gia kháng chiến⁽¹⁾. Tôi không hiểu hết những lời

(1) Thầy Nguyễn Văn Kiết làm Phó Chủ tịch “Liên minh các lực lượng dân tộc, dân chủ và hòa bình Việt Nam”, Chủ tịch là Luật sư Trịnh Đình Thảo.

Thầy dạy về Kant... (dù nhờ ơn Thầy mà lần đầu tiên được nghe những từ đầy “mê hoặc”: siêu nghiệm, vãng luận, Antinomie...), nhưng Thầy đã ghi đậm lên tim tôi cái lẽ phải thông thường chẳng cần “triết lý” cao xa: “quốc gia hưng vong...”. Công ơn Thầy lớn quá !

Thầy Lê Thành Trị một hôm cầm quyển *“Phê phán Lý tính thuần túy”* (bản dịch tiếng Pháp) dày cộm, nâng cao lên cho chúng tôi thấy, rồi nói: “Các Ông các Cô” [Thầy luôn cố ý gọi chúng tôi như thế để tỏ lòng tôn trọng sinh viên trong “môi trường” đại học] học Triết học chuyên nghiệp thì phải đọc hết quyển này !”. Nghe lời Thầy, tôi tìm đến “Thư viện quốc gia” ở đường Gia Long (bây giờ là “Thư viện Khoa học xã hội” ở đường Lý Tự Trọng) rón rén mượn quyển sách... xem thử. Bác thủ thư nhận thẻ, ngược nhìn tôi bằng cặp mắt nghi ngờ, nhưng rồi cũng chịu khó xuống kho lục tìm. Ngót 15 phút sau, tôi mới được cầm trên tay quyển sách nặng trịch, bám bụi, trịnh trọng tìm một góc ngồi thật êm ái ở hành lang cổ kính, rồi dỡ ra... đọc. Lật tới lật lui năm bảy lần, thử ráng đọc vài đoạn mới biết sức mình có hạn, trong khi ngoài cửa sổ kia, hàng me xanh quá, và chiều Sài Gòn thơ mộng quá ! Cố ngồi nán thêm nửa tiếng đồng hồ mới dám... rón rén mang trả chỉ vì sợ gặp lại ánh mắt của bác thủ thư! May sao, chẳng biết nhờ đâu, tôi tìm đọc được bài giảng của Thầy Trần Thái Đĩnh – hình như là bài giảng của Thầy ở Đại chủng viện Xuân Bích –, sau này được in và công bố (*“Triết học Kant”*, Nhà xuất bản Nam Chi Tùng Thư, lần đầu, năm 1969 và sau đó là Nhà xuất bản Văn Mới, 1974). Tôi không may mắn được Thầy trực tiếp dạy về Kant. Ở “Văn khoa”, chúng

tôi chỉ được nghe Thầy giảng về triết học hiện đại, và cũng là lần đầu tiên được nghe Thầy giới thiệu về thuyết cấu trúc (bấy giờ gọi là “Cơ cấu luận”) mà nay chỉ còn nhớ được đôi câu trích dẫn đầy “ấn tượng”: “Chúng ta không nói mà bị nói; không làm mà bị làm” v.v.. của những F.Saussure, C.L.Strauss... mới toanh ! Nhờ Thầy, chúng tôi được biết ít nhiều về triết học hiện đại, nhưng với riêng tôi, bài giảng về Kant của Thầy nói trên thật đã “cứu nguy” đúng lúc để giúp tôi phần nào hiểu được “cours” hóc búa của Thầy Nguyễn văn Kiết và nhất là khóa giảng rất khó và rất sâu của Thầy Lê Tôn Nghiêm về quyển “*Kant và vấn đề Siêu hình học*” của M. Heidegger. Không hiểu Kant, làm sao hiểu nổi M. Heidegger bàn gì về Kant ! Từ đó và mãi đến hôm nay, quyển “*Triết học Kant*” của Thầy Trần Thái Đình (cùng với hai bản dịch rất quý của Thầy về Descartes: “*Luận vấn về phương pháp*”/“*Discours de la methode*” và “*Những suy niệm Siêu hình học*”/“*Meditations metaphysique*”, 1962) và quyển “*Kant và vấn đề Siêu hình học*” của Thầy Lê Tôn Nghiêm luôn theo sát bên tôi không chỉ như kỷ vật đáng nâng niu của một thuở hoa niên mà còn như hai vị Thầy lặng lẽ, lúc nào cũng ở bên cạnh mình để sẵn sàng chỉ dạy mỗi khi cần ôn lại một định nghĩa, tìm cách dịch một thuật ngữ nào đó. Gần đây, khi dịch và chú giải quyển “*Phê phán Lý tính thuần túy*” của Kant (NXB Văn học 2004) (ôi, quyển sách đầy kỷ niệm trong tay Thầy Lê Thành Trị thuở nào !), tôi đã trộm phép Thầy Trần Thái Đình để sử dụng lại một số thuật ngữ tiếng Việt quan trọng được Thầy dùng để dịch *Kant* mà đến nay tôi vẫn chưa tìm thấy cách dịch nào tốt hơn: “niệm thức” (Schema),

“Ý thể” (das Ideal), “Phân tích pháp” (Analytik) v.v., để chỉ xin đơn cử một hai ví dụ.

Các Thầy không chỉ trao truyền cho chúng tôi vốn kiến thức cơ bản, mà quan trọng hơn, đã thắp lên trong chúng tôi lòng khao khát học hỏi, lòng quý trọng đạo lý (Thầy Nguyễn Đăng Thục từng nửa đùa nửa thật bảo chúng tôi nên dịch chữ “Philo-sophia” của triết Tây thành “Minh Đức hữu hoài” !). Và Thầy Trần Thái Đình, Thầy Lê Tôn Nghiêm... đều luôn khuyên rằng: học triết học là phải biết đặt câu hỏi; câu hỏi có khi quan trọng hơn câu trả lời; phải biết lùi lại để “đặt thành vấn đề” những gì tưởng đã giải quyết xong, phải biết lắng nghe và tôn trọng người khác vì chân lý chẳng của riêng ai và cũng chẳng dễ tìm. Hiện thân cho tinh thần ấy một cách mạnh mẽ và đầy thuyết phục không ai khác hơn là chính I. Kant, đối tượng được tìm hiểu trong quyển sách này. Do đó, nhân dịp tái bản quyển “*Triết học Kant*” của Thầy Trần Thái Đình, được Nhà xuất bản gợi ý và được Thầy rộng lòng cho phép, tôi muốn nhân cơ hội quý báu này để trước hết, bày tỏ lòng biết ơn Thầy của một người học trò cũ và, sau đây, xin kính cần góp vài suy nghĩ “nổi điều”.

II.

Trình bày triết học của một tác giả lớn với tầm cỡ như của Kant bằng vài trăm trang sách là thách thức gian nan đối với bất kỳ nhà nghiên cứu nào. Ngoài ra, việc làm ấy còn phụ thuộc vào mục đích của công trình nữa: để phổ cập rộng rãi hay để phục vụ cho công việc giảng dạy và

học tập chuyên ngành. Rồi còn phải lựa chọn trọng tâm hay kết hợp đến mức độ nào cả hai yêu cầu: tìm hiểu bản thân tác giả như là một trình bày về lịch sử phát triển tư tưởng hoặc tìm hiểu tác động và ảnh hưởng của tác giả ấy đối với hậu thế và trên nhiều lãnh vực. Đọc (và được đọc lại) *"Triết học Kant"* của Giáo sư Trần Thái Đình, ta thấy ông chọn lựa một cách làm phù hợp với yêu cầu bức thiết lúc bấy giờ: giúp người học đi thẳng vào ba tác phẩm chính của Kant, tìm hiểu kỹ lưỡng chúng, để từ đó có cơ sở cho việc tự mình tiếp tục đi sâu nghiên cứu. "Quý hồ tinh bất quý hồ đa", có lẽ đó là phương châm biên soạn của Giáo sư để giúp người học có được những kiến thức cơ bản, chính xác, chặt chẽ trước đã, vì thế, Giáo sư không mở quá rộng vấn đề mà tập trung cho thấy trình độ phản tư cao, tính khái niệm tinh tế và tính mạch lạc trong lập luận của Kant. Giáo sư cũng rất thận trọng và cân nhắc trong việc đưa ra những nhận định riêng, vì hình như soạn giả muốn khuyến khích người đọc tự mình làm lấy việc ấy; và ở đôi chỗ quan trọng cần đưa ra nhận xét, Giáo sư chọn cách làm "sòng phẳng", "nghĩa tình" trong học thuật: khi tác giả không còn có mặt để tự lên tiếng, các lý giải và nhận xét của ta, nói chung, nên linh động và "có lợi" cho tác giả.

Có lẽ nhờ cách biên soạn ấy mà *"Triết học Kant"*, sau hơn 30 năm, vẫn còn giữ nguyên giá trị như một trong số rất hiếm hoi các công trình tiên phong và rất bổ ích về lãnh vực này. 30 năm với biết bao "nước chảy qua cầu", dù nói riêng trong việc nghiên cứu (không bao giờ kết thúc!) về Kant lẫn những tác động, tranh luận, khen chê chung quanh con người rất xứng đáng với chữ dùng của K.Jaspers là nhân vật thuộc về "thời trực" (*"Achsenzeit"*), gây ảnh

hưởng sâu đậm lên tư duy và đời sống văn hóa-chính trị-xã hội cận và hiện đại.

Theo Kant, một nền triết học nghiêm chỉnh là phải hướng về những vấn đề cơ bản của con người, được thể hiện trong các “mối quan tâm của Lý tính”. Các mối quan tâm này quy lại thành ba câu hỏi lớn: – Tôi có thể biết gì? – Tôi phải làm gì? và – Tôi được phép hy vọng gì? (PPLTTT, B833). Kant dành quyển “*Phê phán Lý tính thuần túy*” để trả lời câu hỏi thứ nhất; quyển “*Phê phán Lý tính thực hành*”, hay nói rộng hơn, triết học đạo đức và pháp quyền, để trả lời câu hỏi thứ hai; và, trong các tác phẩm tương đối ngắn về triết học lịch sử và triết học tôn giáo để trả lời câu hỏi thứ ba. Quyển “*Phê phán năng lực phán đoán*” (Mỹ học và Mục đích luận) là “cầu nối” quan trọng giữa cả ba câu hỏi với tầm quan trọng đặc biệt về hệ thống lẫn về nội dung. Tuy chưa thể đi sâu vào phần triết học pháp quyền, triết học lịch sử, triết học tôn giáo (có thể do khuôn khổ của một cuốn sách “nhập môn”), nhưng với việc trình bày cô đọng nhưng không kém căn cứ về ba quyển “*Phê phán*” chủ yếu, GS. Trần Thái Đình đã cho ta một cái nhìn khá bao quát về triết học Kant. Tất nhiên, triết học Kant rất rộng, còn bao gồm nhiều tác phẩm khác nữa, đặc biệt những tác phẩm di cảo (các bài giảng, các thư từ trao đổi...) mới được công bố sau này được gọi chung là “*Opus postunum*” mà ta không nên bỏ qua vì chúng góp phần soi sáng hay bổ sung cho ba tác phẩm chính nêu trên⁽¹⁾. Còn về ảnh hưởng và các cuộc

(1) Fl. Kant: “Tập hợp tác phẩm”; “Viện Hàn lâm Khoa học Hoàng gia Phổ” (gọi tắt là bản Hàn Lâm, “AA”); tập X-XIII: thư từ trao đổi; tập XIV – XXIII: di cảo; tập XXIV – XXIX: các bài giảng.

tranh luận chung quanh triết học Kant, quyển sách tất nhiên phải tạm dừng lại ở mốc những năm đầu 70 của thế kỷ trước. Thật ra, không một công trình nào có thể bao quát hết được phạm vi, tầm mức ảnh hưởng cũng như sự ủng hộ hay phê phán đối với triết gia lớn như Kant, nhất là trong quãng thời gian lịch sử rất dài; tuy nhiên, sự giới thiệu và nhận định ngắn gọn của Giáo sư về ảnh hưởng của Kant trong khung cảnh triết học phương Tây những năm 70 (triết học hiện sinh, thuyết cấu trúc, thần học hiện đại...) cũng là những gợi hứng cho việc tìm hiểu xa hơn⁽¹⁾.

III

Ai cũng dễ thừa nhận rằng Kant là một trong số những đại triết gia của Tây phương và là người đã gây dấu ấn quyết định lên triết học cận đại. Tuy nhiên, ta cũng biết rằng Galilei và Newton, trong lãnh vực của mình, cũng là những khuôn mặt kiệt xuất đương thời. Trong khi Vật lý học của Galilei và Newton đều được xem là đã bị vượt qua, vậy tình trạng ấy phải chăng cũng không thể tránh khỏi đối với nhà đại triết gia của chúng ta ? Do đó, không thể không đặt câu hỏi như Otfried Höffe: “Dù Kant là một khuôn mặt kiệt xuất, nhưng phải chăng vẫn là một hình thái đã bị vượt qua của tư duy con người ?”⁽²⁾. Trả lời câu

(1) Xem thêm: “Dẫn luận” cho bản dịch “*Phê phán Lý tính thuần túy*”, nhất là phần 4: “*Phê phán Lý tính thuần túy trong tư tưởng và triết học đương đại*” của Thái Kim Lan, trong: “*Kant, Phê phán Lý tính thuần túy*”, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004, tr. XXVII-LXXVII.

(2) Otfried Höffe: Immanuel Kant, München, 1996, tr. 11.

hỏi ấy thật không dễ dàng, trừ khi ta thử dùng một phương pháp “phản chứng” như chính Höffe đề nghị: “Càng có nhiều đối thủ tầm cỡ, thì điều ấy càng chứng tỏ Kant còn có vai trò lớn lao như thế nào cho đến ngày nay” (Sđd, tr. 300), và: “cho dù một triết gia được người đời sau cải tiến, phát triển sáng tạo hay bị ngộ nhận đến thế nào đi nữa, thì lịch sử triết học sau Kant, về một phần cơ bản, phải được hiểu như lịch sử ảnh hưởng, như sự tiếp thu và tiếp tục phát triển, như sự tái tạo, phê phán và tái tiếp thu chính những tư tưởng của Kant. Dự phóng về triết học phê phán siêu nghiệm dường như chứa đựng một tiềm lực tư duy không thể tát cạn, và có lẽ đến nay vẫn chưa thể đo lường hết được” (Sđd, tr.301-302).

Trước khi minh chứng ngắn gọn về điều ấy và cũng chỉ cần thu gọn trong quãng thời gian từ khoảng 30 năm trở lại đây, tưởng cũng nên nhắc lại sơ qua thế đứng và cách đặt vấn đề của Kant. Về mặt lịch sử tư tưởng, Kant thuộc về thời đại “Khai sáng” ở châu Âu. Nhiều lập trường cơ bản của thời đại này đang bị rạn nứt: quan niệm rằng mọi sự mọi vật đều có thể khống chế được, niềm tin vào sự tiến bộ không ngừng của nhân loại, hay nói ngắn: “chủ nghĩa lạc quan-lý tính”. Phải chăng chúng đều thuộc về quá khứ như bản thân thời kỳ lịch sử ấy? Phải chăng Lý tính, Tự do, sự Phê phán, sự Trưởng thành, sự Tự trị... chỉ là sản phẩm nhất thời của thế kỷ 17, 18 ở châu Âu? ⁽¹⁾ Thật ra, Kant vừa giữ khoảng cách đối với thái độ “Khai sáng” ngây thơ, vừa giữ khoảng cách đối với thái độ “phản-Khai sáng”,

(1) Xem: Bùi Văn Nam Sơn: “Tương lai của Khai sáng?” trong: Chuyên luận “Tư Đông sang Tây” mừng Giáo sư Lê Thành Khôi (sắp xuất bản).

theo đó tất cả những gì hiện tồn đều là tốt đẹp cả. Ông muốn cải biến tận gốc “sự Khai sáng châu Âu” bằng khẩu hiệu: “Sapere aude ! Hãy có can đảm sử dụng lý trí của chính mình !” (“Khai sáng là gì?”, VIII 35) và biến nó thành vấn đề nguyên tắc. Ông cho rằng “Khai sáng” là cả một tiến trình, thậm chí là vận mệnh muôn thuở của con người chứ không phải công việc nhất thời, nhất đán: bằng quyết tâm Tự-suy tư bằng cái đầu của chính mình để dẹp bỏ dần dần những sai lầm và thành kiến, thoát ly dần dần ra khỏi những lợi ích vị kỷ và từng bước phát huy “lý tính chung, phổ biến của con người”. Từ nguyên tắc của lý tính nằm trong sự tự trị, sự tự do và sự tự ban bố quy luật, ông vừa phê phán triết học giáo điều truyền thống – như phê phán một “thuyết lạc quan ngây thơ”, vừa không chỉ truy tìm tận nguồn gốc mà cả những ranh giới, những giới hạn không thể vượt qua được của “lý tính thuần túy” lý thuyết lẫn thực hành.

Tuy nhiên, là đứa con của thời Khai sáng, ông hết sức “ấn tượng” trước thành công của Logic học và Toán học truyền thống và nhất là Khoa học tự nhiên đương thời (Galilei, Newton). Ông vững tin vào “Khoa học” như vào một mô hình lý tưởng của “tính phổ biến và tính tất yếu”. Do đó, để làm bùng nổ “cuộc cách mạng tư duy” ở trong triết học như Galilei, Newton đã làm trong khoa học tự nhiên, hay nói cách khác, để mang lại cho Siêu hình học “bước đi vững chắc của một Khoa học”, ông lùi lại một bước, hay đúng hơn, đi xuống một tầng sâu hơn để đặt câu hỏi: “Siêu hình học” hay “nền Đệ nhất triết học” có thể trở thành khoa học được không nếu cứ tiếp tục lao vào nghiên cứu các đối tượng như “Thượng đế, Tự do, Bất tử” như thể

đó là những “sự vật thường nghiệm” mà không cần phân biệt “khả thể” và “bất khả thể” của nhận thức ? Trước khi nghiên cứu thế giới tự nhiên, thế giới xã hội và nhất là thế giới siêu nhiên từ chính những nguyên tắc của chúng, triết học hãy quay lại nghiên cứu “khả thể” của chính mình. Triết học không thể bắt đầu với tư cách là Siêu hình học [cổ truyền] mà phải bắt đầu như lý luận về triết học, như là lý luận về một “Siêu hình học Khoa học” trước đã. Cách đặt vấn đề ấy mang lại một tính triệt để chưa từng có trong nghị luận triết học. Tính triệt để ấy chỉ có thể có được bằng một “lề lối tư duy” cơ bản hơn, mới mẻ hơn, được ông gọi là “phê phán siêu nghiệm về lý tính”. (Siêu nghiệm: câu hỏi về điều kiện khả thể). Cuộc “cách mạng tư duy” ấy không thể đặt ra một cách trừu tượng mà phải được tiến hành cặn kẽ về nội dung. Bởi lẽ, một nền triết học tự trị tiền giả định rằng trong nhận thức và hành động của con người, trong pháp quyền, lịch sử và tôn giáo cũng như trong những phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận phải có những yếu tố có giá trị độc lập với mọi kinh nghiệm thường nghiệm (ông gọi là các yếu tố “tiên nghiệm”), cho nên, chúng không thể được nghiên cứu theo kiểu khoa học thường nghiệm mà phải bằng triết học. Khi dày công khám phá được những yếu tố ấy nằm trong chủ thể, ông mới có thể tuyên bố rằng, tuy con người là hữu hạn, tức phải phụ thuộc vào giác quan (tính thụ nhận và cảm năng), nhưng tính phổ biến và tất yếu của tri thức đích thực, của hành động đạo đức v.v.. là có thể có được.

Việc phát hiện những yếu tố độc lập với kinh nghiệm ở trong chủ thể bằng sự phê phán lý tính đã thật sự làm

đảo lộn tư duy triết học trước đó, và Kant tin rằng, từ nay, triết học mới được đặt trên những cơ sở thực sự vững chắc. Dù đồng ý hay hoài nghi trước việc “đặt cơ sở” này của Kant, không ai có thể phủ nhận rằng Kant đã làm biến đổi cơ bản quang cảnh triết học Tây phương, từ lý luận về nhận thức, lý luận về đối tượng, đến đạo đức học, triết học lịch sử và tôn giáo, kể cả triết học về nghệ thuật. Hàng loạt những thuật ngữ của ông: nhận thức tiên nghiệm và hậu nghiệm, phán đoán phân tích và tổng hợp, luận cứ siêu nghiệm, ý niệm cấu tạo và ý niệm điều hành, mệnh lệnh tuyệt đối hay sự tự trị của ý chí v.v. và v.v.. gắn liền với triết học Tây phương ngót hai thế kỷ qua, đến nỗi không thể nào hiểu được nền triết học này mà không cần đến các khái niệm ấy. Trở lại với ảnh hưởng của triết học Kant trong vòng 30 năm qua, tức tạm không nhắc đến ảnh hưởng mạnh mẽ của ông trước đó (đến chủ nghĩa duy tâm Đức: Fichte, Schelling, Hegel; phái Kant-mới; Dilthey, Max Weber, hiện tượng học Husserl, triết học hiện sinh, thần học Cơ đốc giáo, thuyết duy lý phê phán của K.R. Popper...), ta có thể nói rằng hiếm có nhà tư tưởng hiện đại nào không ít nhiều tham khảo, luận bàn, lấy thái độ về triết học Kant.

Theo O. Höffe (Sdd), một hiện tượng đáng chú ý là sự quan tâm đặc biệt đến Kant trong “triết học phân tích” ngày nay. Trong “Individuals” (1959), P.F. Strawson phát triển một môn “Siêu hình học mô tả” nhằm phát hiện những phạm trù làm nền tảng cho tư duy và ngôn ngữ hàng ngày của chúng ta. Đối lập lại với thuyết hành vi và thuyết hoài nghi, Strawson khẳng định một “sơ đồ khái

niệm tiên nghiệm” cho cấu trúc không gian-thời gian của những sự vật riêng lẻ trong thế giới. Quyển *“The Bounds of Sense”* (“Những ranh giới của giác quan”, 1996) của ông mang nhan đề phụ là “một thử nghiệm về việc Phê phán Lý tính thuần túy”. Tác phẩm ấy còn vượt ra khỏi sự phân tích và tái tạo lý luận của Kant, vì nó muốn phát họa một “triết học siêu nghiệm” – thay thế cho “thuyết duy tâm siêu nghiệm” của Kant – soi sáng cấu trúc nền tảng của mọi kinh nghiệm dựa vào phương pháp lập luận phân tích.

Sự “phục hưng” triết học siêu nghiệm bằng phương pháp phân tích của Strawson gợi mở một loạt những nghiên cứu sắc sảo về các bộ phận then chốt của quyển *“Phê phán Lý tính thuần túy”* của Kant (“Cảm năng học”, “Phân tích pháp”, “Biện chứng pháp”) cũng như những nghiên cứu về cấu trúc và khả thể của “luận cứ siêu nghiệm” (vd: J.Bennett). Tất nhiên, so với Fichte, Schelling và Hegel, những “tham vọng” tư biện của Kant khiêm tốn hơn nhiều, nhưng vẫn còn là quá lớn đối với các đại diện khác của trào lưu triết học phân tích. Theo Quine, sự phân biệt của Kant về mệnh đề phân tích và mệnh đề tổng hợp là không đứng vững, còn theo S. Körner, các việc “diễn dịch siêu nghiệm” của Kant là bất khả “về nguyên tắc”⁽¹⁾. Phê phán Kant triệt để nhất là khẳng định của R. Rorty khi ông cho rằng sự phát triển của triết học phân tích từ các giai đoạn của Wittgenstein, từ Russell cho đến Sellars và Davidson không gì khác hơn là tiến trình không ngừng “hủy-siêu nghiệm hóa” (detranscendentalization) và từ bỏ hoàn toàn các yếu tố

(1) Xem thêm chi tiết và thư mục trong: “Kant, Phê phán Lý tính thuần túy”, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2004.

tiên nghiệm. Nhưng, quan điểm này lại bị J.Hintikka phản bác và ông tìm cách tái tạo các “luận cứ siêu nghiệm” bằng việc kết hợp lý luận “trò chơi ngôn ngữ” và Logic-quantor.

Trong khi các nhà triết học phân tích (phần lớn ở khu vực Anh Mỹ) tiếp thu triết học Đức, thì triết học Đức hiện nay cũng bắt đầu tiếp thu triết học phân tích. Chính nhờ thông qua các cuộc thảo luận về Kant, kể cả việc phê phán Kant sau “bước ngoặt ngôn ngữ” (linguistic turn) mà có sự “hội tụ” nhất định giữa hai truyền thống vốn song hành và thường đối nghịch nhau: truyền thống duy nghiệm-phân tích của khu vực Anh Mỹ và truyền thống triết học siêu nghiệm và giải minh học (Hermeneutik) ở châu Âu lục địa.

Một sự quan tâm đặc thù đến việc “môi giới” giữa hai truyền thống tư tưởng này, – và cũng là nỗ lực vượt qua sự hoài nghi của K. Popper về việc đặt cơ sở cho khoa học – là tư tưởng của K.O.Apel. Apel muốn “cải biến” Kant trong tinh thần phê phán về ý nghĩa của Peirce và của Wittgenstein hậu kỳ về mặt triết học ngôn ngữ. Ông không xem cơ sở tối hậu cho tính giá trị khách quan của lập luận (khoa học) là ở trong “Tự-ý thức siêu nghiệm” như Kant mà ở trong mối quan hệ với một “trò chơi ngôn ngữ siêu nghiệm” (“transzendentes Sprachspiel”). Theo ông, điểm thống nhất tối cao không phải là “cái Tôi-tư duy” (có vẻ) như “duy ngã” của Kant, mà là “cộng đồng tương giao, cộng đồng truyền thông”, tạo nên tiền đề siêu nghiệm cho các khoa học xã hội và là nguyên tắc tối cao cho đạo đức học.

Sự quan tâm đến Kant trong triết học hiện nay không chỉ ở lãnh vực triết học lý thuyết mà cả trong triết học thực hành. Sự khôi phục đạo đức học và triết học pháp quyền không chủ yếu hướng đến tư duy phê phán lý tính cho bằng đến những phát biểu về nội dung của nhiều vấn đề cơ bản của Kant: nguyên tắc về sự “phổ quát hóa” gắn liền với “mệnh lệnh tuyệt đối” như là tiêu chuẩn tối cao về luân lý (Hare, Singer); lý luận về “sự bình đẳng và công chính” của J.Rawls đặt nền tảng trên khái niệm của Kant về sự tự trị, cũng như vai trò của khái niệm này trong đạo đức học của “trường phái Erlangen” (P. Lorenzen, O.Schwemmer...) và trong “Đạo đức học diễn ngôn” (Diskursethik) của J. Habermas. Trong triết học chính trị của F.A.v.Hayek cũng có nhiều yếu tố của Kant, kể cả lý luận về phán đoán luân lý do L.K.Kohlberg tiếp nối J.Piaget cũng xem các khái niệm của Kant về sự tự trị và phổ quát hóa như là “cấp độ cao nhất” của ý thức luân lý.

Tóm lại, dù tán thành hay phê phán Kant đến mức độ nào, dù “trung thành” với Kant hay “ngộ nhận ông một cách sáng tạo”, dòng chảy mạnh mẽ (và có khi hầu như hỗn loạn theo truyền thống “bế tắc trong sự phong phú, đa dạng”) của triết học Tây phương hầu như không lúc nào có thể vắng mặt ông !

IV

Một vấn đề khác không kém lý thú và quan trọng là cuộc thảo luận để xác định vị trí của Kant như là triết gia của thời [và của tinh thần] Hiện đại. Khuôn khổ bài viết

không cho phép đi sâu vào cuộc thảo luận, – theo tôi là hết sức có ý nghĩa này –, nên chỉ xin được lược qua ⁽¹⁾.

Mô hình của Max Weber về tiến trình “hợp lý hóa” của Tây phương dẫn đến “thuyết đa thần về giá trị” như là hình ảnh của nền văn hóa hiện đại được Heinrich Rickert quy công cho Kant như sau: “Kant là nhà tư tưởng đầu tiên ở châu Âu đã tạo dựng nên những cơ sở lý luận phổ quát nhất, nhờ đó mới làm cho những câu trả lời về các vấn đề văn hóa đặc trưng của thời hiện đại có thể có được và nhất là đã tự mình chứng minh điều ấy. Tư tưởng của ông, như được trình bày trong ba quyển *Phê phán*, là có ý nghĩa “phê phán”, nghĩa là phân biệt và vạch ranh giới, qua đó, về nguyên tắc, tương ứng với tiến trình tự chủ hóa và dị biệt hóa của [bản thân nền] Văn hóa. Tiến trình ấy đã được thực hiện trong thực tế từ lúc bắt đầu thời cận đại nhưng chưa thể tìm được sự diễn đạt về lý luận nào trong nền triết học trước Kant”. (Sđd, tr. 141).

Trong các bài giảng *Biện luận triết học về “Hiện đại”*⁽²⁾, Jürgen Habermas đưa ra một nhận định khác, hầu như trái ngược: “Kant diễn đạt thế giới hiện đại trong một

(1) Xem thêm:

- Jürgen Habermas: *Der Philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen/Biện luận triết học về “Hiện đại”*. Mười hai bài giảng, Frankfurt. a. Main, 1985.
- Heinrich Rickert: *Kant als Philosoph der modernen Kultur. Ein geschichtsphilosophischer Versuch/Kant với tư cách là triết gia của nền văn hóa hiện đại. Một thử nghiệm về triết học lịch sử*. Tübingen, 1924, tr. 141.
- Herbert Schnädelbach: *Philosophie in der modernen Kultur/Triết học trong nền văn hóa hiện đại*, Frankfurt/M., 2000.
- Peter Koslowski: *Die postmoderne Kultur/Văn hóa hậu-hiện đại*, München, 1987.

(2) Xem chú thích trang 17

tòa lâu đài về tư tưởng. Nhưng thật ra điều này chỉ có ý nghĩa là: các đường nét cơ bản của thời đại chỉ tự phản ánh vào trong triết học Kant như vào trong một tấm gương, chứ Kant đã không thấu hiểu được “Hiện đại” xét như là “Hiện đại”. Chỉ từ khi nhờ có [cách nhìn] hồi hướng (Retrospektive), Hegel mới có thể hiểu triết học Kant như là tiến trình tự-lý giải (Selbst-auslegung) mầu mực về “Hiện đại”. Hegel cho rằng mình đã nhận thức những gì mà ngay ở trong sự biểu hiện được phản tư cao nhất này về thời đại [Kant], nó đã vẫn không [tự] thấu hiểu được chính nó: Kant không cảm nhận được các sự dị biệt hóa ở bên trong Lý tính [“lý tính lý thuyết, lý tính thực hành, năng lực phán đoán phản tư...”], các sự phân thù về hình thức bên trong nền văn hóa, hay nói chung, sự phân hóa của các lãnh vực ấy [vd: nhà nước, tôn giáo, kinh tế, xã hội, người công dân...] như là những sự phân đôi [những sự “tha hóa” tất yếu]. Vì thế, Kant mù tịt về cái nhu cầu [phải hợp nhất lại] đang xuất hiện ra cùng với những sự phân ly cưỡng bức do nguyên tắc của tính chủ thể gây ra. Chính nhu cầu này mới là cái thúc đẩy triết học, bao lâu “thời Hiện đại” tự thấu hiểu chính mình như là một thời kỳ lịch sử; bao lâu nó đi đến chỗ có ý thức rằng việc thay thế những gì là tiêu biểu của quá khứ và việc tất yếu phải tạo ra mọi tính quy phạm [mọi quy luật tự nhiên lẫn luân lý] từ chính bản thân mình chỉ như là một vấn đề lịch sử” (Sđd, tr. 30 và tiếp).

Văn Habermas thường khó đọc, nhưng ý ông khá rõ: ông đồng ý với Rickert rằng Kant “đã tạo nên những cơ sở lý luận phổ quát nhất cho thời Hiện đại” nhưng lại cho

rằng Kant không thực sự thấu hiểu được “Hiện đại xét như là Hiện đại”. Đó phải là công lao của Hegel ! Nói theo thuật ngữ của chính Hegel, Kant mới đang ở giai đoạn “tự-mình” (an sich) chứ chưa phải “cho-mình” (für sich); Kant đang “đắm mình” trong những việc làm to tát nhưng không có “ý thức” về việc làm to tát của mình !. “Tự-mình” (theo thuật ngữ Hegel) cũng đồng nghĩa với “cho-ta” (für uns), ở đây, là “cho Hegel”, tức chỉ có người đã đứng trên đỉnh cao của sự “hồi hướng” mới “lý giải” được tiến trình ấy.

H. Schnädelbach nghi ngờ nhận định này của Habermas và đặt hàng loạt câu hỏi: phải chăng Kant thực sự không thấu hiểu “Hiện đại xét như là Hiện đại ?” Vậy tại sao Hegel lại “hiểu triết học Kant như là sự tự-lý giải mâu thuẫn về Hiện đại ?” Luận điểm cho rằng Kant đã không cảm nhận được sự đa dạng nội tại của lý tính và của văn hóa như là “các sự phân đôi” tất yếu và vì thế mù tịt về “nhu cầu” nảy sinh từ đó về một “định hướng quy phạm” (tức sự “tái hợp nhất” của sự phân đôi) trong thế giới hiện đại là khẳng định của Hegel hay của bản thân Habermas ? Ông đưa ra các lý lẽ phản bác: – Không thể có một sự “tự-lý giải” về Hiện đại mà lại là “biểu hiện vô-ý thức hay chỉ là sự “phản ánh vô-ý thức” của Hiện đại được. Như thế là mâu thuẫn. – Ý thức về tính hiện đại không hề thiếu nơi Kant, khi chính Kant đã gọi thời đại của ông là “thời đại của sự phê phán, buộc mọi sự phải phục tùng sự Phê phán” (PPLTTT, AXI); – cũng không thể bảo Kant “mù tịt” về nhu cầu (Bedürfnis) phải vươn tới một định hướng phổ quát (một sự “tái hợp nhất”) về nhận thức và quy phạm (đạo đức) sau khi đã “phân ly” giữa Vật tự thân và hiện tượng,

giữa cái Khả niệm và cái Khả giác, giữa cái Đang là và cái Phải là..., bởi, chỉ cần nhớ đến học thuyết của Kant về các Ý niệm điều hành, về các định đề của lý tính thực hành và học thuyết về phương pháp trong quyển "*Phê phán năng lực phán đoán*" là đủ thấy rõ. (Sđd, tr. 30); đó là chưa nói đến Khái niệm "triết học toàn-hoàn vũ" (*conceptus cosmicus*, PPLTTT, B868) của Kant.

Vấn đề thật ra nằm ở chỗ khác, sâu xa hơn, chứ không phải Habermas không hiểu hay hiểu sai Kant ! H. Schnädelbach cũng đã nhận ngay ra điều ấy khi cho rằng ở đây có hai "mô hình" tư duy khác nhau, có thể nói gọn là giữa Kant và Hegel.

Nếu hiểu các sự phân biệt của Kant (giữa vật tự thân và hiện tượng v.v..) như là biểu hiện hay kết quả của "sự phân đôi" hay của sự "tha hóa" tất yếu thì phải tiên giả định có một sự "thống nhất nguyên thủy", rồi từ đó cái "bị phân đôi", cái "bị tha hóa" mới được "thoát thai" ra. Thật vậy, Hegel, trong "*Hiện tượng học Tinh thần*"⁽¹⁾, đã hiểu "thời hiện đại" nói chung như là "thế giới của Tinh thần tự tha hóa"; và khi lý giải nó, ông đi theo mô hình của sự tự tha hóa của một cái "Toàn bộ" (tức cái Tuyệt đối, Tinh thần), thông qua sự phân ly và tha hóa thành tính hữu tận và tính dị biệt một cách tất yếu và cần thiết (*notwendig*) để "quay trở về lại vào trong chính mình" mà ông gọi là sự "hòa giải". Mô hình "nhất thể - phân ly - hòa giải" (mà các nghiên cứu mới đây chứng minh rõ là Hegel tiếp thu từ

(1) Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần/Phänomenologie des Geistes*, BVNS dịch và chú giải (sắp xuất bản).

“trực quan nền tảng” của Hölderlin⁽¹⁾ mang ít nhiều dư hưởng của *mysteria creationis*/huyền nhiệm sáng tạo và *trinitatis*/tam vị nhất thể của Thần học tư biện) tất nhiên ngụ ý rằng có thể đưa “thời hiện đại” vào trong viễn tượng của việc “vượt bỏ” nó một cách hiện thực. Việc “vượt bỏ” ấy không gì khác hơn là “vượt bỏ” (*Aufheben*) sự tha hóa để đạt tới “sự hòa giải”, như yêu cầu của Hegel: “vượt bỏ” (*aufheben*) những sự đối lập đã trở nên cứng đờ ấy là sự quan tâm duy nhất của lý tính”⁽²⁾.

Trong khi đó, “mô hình” của Kant khác hẳn. Với ông, các sự “nhị phân” (*Dichotomien*) khổng lồ nói trên mà ông tập trung phân định không phải là cái gì “được thoát thai ra” hay “bị tha hóa đi” mà chính là “thân phận con người” (“*condition humaine*”) hiện thực, được triết học, bằng sự khai sáng, phát hiện và làm cho lộ rõ, thế thôi. Cho nên đối với Kant, một sự tái hợp nhất hiện thực của các cái đối lập ấy – dù trong quá khứ, hiện tại hay tương lai – là không thể có được. Theo Kant, cơ sở cho các sự phân biệt ấy là độc lập với lịch sử, vì thế, ông không thể hình dung có một hoàn cảnh lịch sử nào, một xã hội hiện thực nào trong đó vật-tự thân và hiện tượng, cái khả niệm và cái khả giác, cái “đang là” và cái “phải là” rút cục sẽ hợp nhất với nhau. Lý do sâu xa là ở chỗ Kant nhấn mạnh đến tính hữu hạn của lý tính và của con người nói chung, trong khi

(1) Xem: - BVNS: “Đôi lời giới thiệu” cho quyển “*Martin Heidegger và tư tưởng hiện đại*” của Bùi Giáng, NXB Văn học, 2001, tr. 7-36.

- Dieter Heirich: “Hegel und Hölderlin”/Hegel và Hölderlin, trong: “Hegel im Kontext”/Hegel trong văn cảnh, Frankfurt/M, 1971, tr. 9 và tiếp.

(2) Hegel: “Sự dị biệt giữa hệ thống triết học của Fichte và của Schelling”, tr. 20.

Hegel, với mô hình “nhất thể - phân ly - hòa giải”, nhận định về “thời Hiện đại” cũng như về “tính hữu hạn” của con người nói chung trong viễn tượng của cái Tuyệt đối và tin rằng tính hữu hạn, hay “thân phận con người”, về nguyên tắc, là có thể khắc phục, có thể “vượt bỏ” được. Kant chỉ đề ra “nguyên tắc của Hy vọng” để giúp con người hữu hạn biết hướng thượng, còn Hegel thì tin vào lý tính vô hạn biết tự vượt qua sự tự - tha hóa của chính mình. H. Schnädelbach nhận định nhẹ nhàng rằng nếu tính hiện đại có liên quan ít nhiều đến tính không [còn] ảo tưởng thì Kant tỏ ra... hiện đại hơn Hegel ! (Sđd, tr. 34). Theo ông, luận điểm của Kant cho rằng con người là một “con vật được phú cho năng lực lý tính” (animal rationabile) và “một con vật sống có lý tính” (animal rationale) không phải là sự “quy định về bản chất” mà chỉ là một “nhiệm vụ đặt ra cho con người phải giải quyết” (aufgegeben)⁽¹⁾, do đó, về mặt lịch sử thuật ngữ, là một sự đoạn tuyệt với “thuyết Logos trung tâm” trong Nhân loại học, còn Hegel thì tỏ ra luôn cố gắng ngăn chặn điều ấy⁽²⁾.

Nói cách khác, Hegel tin vào một sự “hòa giải” với hiện thực, còn Kant thì khiêm tốn cho rằng tốt hơn nên dành công cuộc trọng đại ấy cho... Thượng đế, còn con người hữu hạn chỉ nên dựa vào các định đề của lý tính thực hành để lo “hòa giải với nhau ở trong hiện thực” mà chưa chắc đã xong ! (Xem: Kant: “Hướng đến nền hòa bình vĩnh

(1) Kant: Nhận loại học trong phương diện thực tiễn, B313/Anthropologie in pragmatischer Hinsicht

(2) Xem: chẳng hạn: Hegel: Bách khoa thư về các Khoa học triết học, §2A/ “Enzyklopädie...”

cửu"). Vấn đề đủ hấp dẫn và quan trọng để trở thành chủ đề "Kant hay Hegel ?" của một Hội nghị quốc tế lớn về Hegel (Hegel-Kongress) ở Stuttgart (quê hương Hegel) vào năm 1981. "Kant hay Hegel ?". Chủ đề ấy buộc ta phải chọn một trong hai hay lại vẫn có thể... "hòa giải" ?

Tóm lại, triết học tuy "rắc rối" nhưng thú vị và bổ ích ở chỗ, "một lúc nào đó trong đời", nói như Descartes, nó thôi thúc và cho phép chúng ta được theo chân các đại triết gia để có thể bình tâm trao đổi với nhau về những chuyện tưởng như cao xa nhưng lại hết sức thiết cốt với "thân phận con người". Để kết luận, tôi cho rằng nền văn hóa là "hiện đại", khi con người biết "phản tư" về việc có nên nhìn nhận tính hữu hạn của chính mình hay không để sống cho phù hợp với nhìn nhận ấy. Ngược lại, điều ấy lại "tiên-giả định" phải có một cấu trúc cơ bản về nền văn hóa cũng có tính phản tư không kém để làm cho việc phản tư ấy về chính mình – theo cách nói quen thuộc của Kant – có thể có được.

BÙI VĂN NAM SƠN

(3/2005)

NHẬP ĐỀ

Triết của Kant vẫn ảnh hưởng một cách sâu xa vào các trào lưu tư tưởng hiện đại. Heidegger đã tự xưng là môn đệ Kant và tự cho mình cái danh dự khai thác những nguồn phong phú còn tàng ẩn trong triết học Kant ⁽¹⁾. Gần đây những người thủ xướng thuyết Cơ cấu như Claude Lévi-Strauss và Michel Foucault cũng hết sức đề cao Kant. Lévi-Strauss tự nhận là một “*chủ nghĩa Kant không chủ thể siêu nghiệm*” (*Kantisme sans sujet transcendantal*), bởi vì Lévi-Strauss giống Kant ở chỗ không đặt những nền tảng này nơi chủ thể siêu nghiệm như Kant, mà lại đặt nơi môi trường thiên nhiên ⁽²⁾. Còn Foucault thì nhận rằng thuyết phê bình của Kant là “cửa mở vào thời đại ta”, và mặc dầu ông buộc tội Kant đã để triết học “ngủ giấc ngủ của khoa *Nhân học* sau khi lay tỉnh nó khỏi giấc ngủ của thuyết *Giáo điều*”, ông cũng phải nhận rằng “tư tưởng về hữu hạn tính mà thuyết phê bình của Kant đã coi là phần việc của triết học, thì nay vẫn là lãnh vực suy tưởng của chúng ta”⁽³⁾. Nhưng

(1) HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, bản dịch Pháp văn, Gallimard 1953, tr. 57 và 255-257.

(2) Cf. LÉVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, Plön 1964, tr. 19

(3) M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard 1966, tr. 255, 352, 396.

Kant đã làm thầy cho Heidegger về nội dung, và làm thầy cho Lévi-Strauss về phương pháp: quan niệm sinh hoạt đạo đức của Kant đã giúp Heidegger xây dựng triết học Hiện hữu, và phương pháp hình thức của Kant thì giúp ta hiểu phương pháp phân tích cơ cấu của Lévi-Strauss và các thuyết Cơ cấu nói chung.

Làm công việc trình bày triết của Kant, chúng tôi không đi quá xa những gì chính ông đã viết. Giúp bạn đọc hiểu Kant là giúp hiểu Heidegger và triết Hiện hữu cũng như giúp hiểu triết học hình thức của trào lưu Cơ cấu đang lên. Nhưng sao Kant nói khó hiểu thế? Sao người ta hiểu Kant sai thế? Krueger đã than rằng ảnh hưởng của Kant đã đi ngược lại ý của Kant và cái gọi là tân phái Kant cũng như thuyết Duy tâm của Đức quốc không những không dựa theo học thuyết của Kant mà thực ra đã dựa vào những chủ nghĩa bị Kant phi bác ⁽¹⁾. Trong nẻo đó, người ta hết lên án thuyết Kant là chủ nghĩa bất tri, lại gán cho nó cái tên là chủ nghĩa phê bình. Gần đây, J. Vuillemin đã kê khai truyền thống tư tưởng Kant như sau: Kant có ba người con tinh thần là Fichte, Cohen và Heidegger ⁽²⁾. Fichte đã khai thác phần “Biện chứng pháp siêu nghiệm” trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* của Kant, và Fichte giải thích Kant theo chiều hướng đó. Đến Cohen lại khai thác phần “Phân tích pháp siêu nghiệm” của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, nhân đây đã lái triết học Kant sang phía một chủ nghĩa phê bình

(1) G. KRUEGER, *Critique et Morale chez Kant*, bản dịch Pháp văn của M. Régnier, Beauchesne 1961, tr. 23

(2) J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, PUF. 1954.

(criticisme). Sau cùng Heidegger coi trí tưởng tượng siêu nghiệm là cái gì căn bản nhất trong con người, căn bản hơn cả lý trí và trí năng, nên ông đã khai thác phần “Cảm giác học siêu nghiệm” của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* và đạt tới lãnh vực hiện hữu và hữu thể.

Trong việc nhận định sự khác biệt giữa ba triết gia tự xưng là thừa tự tinh thần của Kant trên đây, hình như chính J. Vuillemin cũng chưa nhận rõ đâu là căn nguyên sinh ra những sai lầm hoặc thiếu sót của các triết gia kia; thực vậy, điểm quan trọng và nòng cốt trong hệ thống triết học Kant không phải là phần một, phần hai hay phần ba cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* vì đâu sao cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* chưa phải là chìa khóa mở vào hệ thống tư tưởng Kant. Mặc dầu sự quan trọng của nó, cả về khối lượng và cả về sâu sắc, cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* chỉ là phần dự bị của triết học Kant, như chính Kant đã nhắc đi nhắc lại⁽¹⁾. Vậy cuốn nào phải được coi là then chốt và chính yếu trong ba cuốn *Phê bình* làm nên tòa nhà tư tưởng triết học Kant? Ba cuốn phê bình này là: *Phê bình lý trí thuần túy*, *Phê bình lý trí thực hành*, và *Phê bình khả năng phán đoán*. Chính Hegel là người đầu tiên đã nhìn nhận rằng cuốn *Phê bình lý trí thực hành* là phần trụ chốt của hệ thống triết học Kant. Tiếc thay, Hegel và những học giả sau này đã không nhớ điều đó khi tìm hiểu triết học Kant. Mà Kant đã nêu điều này thực rõ nơi đầu bài Tựa cuốn *Phê bình lý trí thực hành* “Quan niệm tự do, xét như đó là một thực tại

(1) *Critique de la raison pure*, bản dịch Tremesaygues và Pacaud, PUF 1950, tr. 21, 46 và 563

được chứng minh bởi lý trí thực hành, làm nên trụ chốt của tất cả tòa nhà hệ thống lý trí thuần túy, cả của lý trí lý thuyết nữa⁽¹⁾.

Ai cũng công nhận cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* là một kỳ công vĩ đại của Kant và của tư tưởng nhân loại nói chung. Ai cũng chịu là cuốn này sâu sắc và khó hiểu. Phải chăng nhân đây mà nhiều triết gia cũng như học giả trước đây đã dừng lại ở cuốn đó, và là nạn nhân của cái thế “cây to che khuất cả rừng”? Phải chăng người ta đã dừng lại ở cuốn đó cũng vì hai thế kỷ XIX và XX đã choáng váng vì chủ nghĩa khoa học, nên đã hiểu triết Kant theo lối một học thuyết đề cao tri thức? Dầu sao cũng phải đợi những năm gần đây người ta mới nhận ra ý hướng của triết học Kant và phục hồi địa vị quan trọng cho cuốn *Phê bình lý trí thực hành*: đó là kết quả những nghiên cứu của N. Hartmann, H. Heimsoeth, A. Baeumler, J. Ebbinghaus, G. Krueger, E. Weil, G. Deleuze, J. Vuillemin v.v... Nhờ những nghiên cứu và những nhận định xác đáng của các triết gia này, người ta đã có một cái nhìn đích đáng về triết học Kant: triết học Kant không còn là thứ triết đề cao tri thức như người ta vẫn tưởng lầm nữa, nhưng là triết tìm hiểu ý nghĩa và bốn phận làm người của ta. Đúng như J. Lacroix viết: Kant đã thay thế triết học *tri thức* của Hy Lạp bằng triết học *bốn phận* của ông ⁽²⁾.

(1) *Critique de la raison pratique*, bản dịch F. Picavet, PUF 1949, tr.1

(2) LACROIX, *Kant et le kantisme*, PUF 1966, tr.121: “La sagesse passe du savoir au devoir”

Chỉ trong hướng đi này, nghĩa là chỉ khi nào người ta nhìn chung tất cả hệ thống Kant, với 3 cuốn “Phê bình” của nó, người ta mới hy vọng tìm ra ý nghĩa thực sự của triết học con người của Kant. Cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* không còn là một mảnh rời rạc, hoặc một hệ thống đóng kín không dành chỗ nào cho hai cuốn Phê bình kia, nhưng trái lại người ta sẽ thấy Kant là một kiến trúc sư tài tình và tỉ mỉ đã xếp đặt ba cuốn Phê bình căn bản của ông thành một tòa nhà kiên cố và tráng lệ, thực tế và nhân đạo. Cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* đã được viết để vạch giới hạn cho lý trí con người, với mục đích chứng tỏ cho con người biết không thể dùng tri thức khoa học là sản phẩm của kinh nghiệm để đạt tới những đối tượng của Siêu hình học. Trái với sự nhiều người thường nghĩ, Kant không hề đề cao hoặc suy tôn khoa học. Ngược lại, ông đã chỉ nghiên cứu cận kề về tri thức khoa học để đưa ra nhận định cuối cùng: tri thức khoa học là thứ tri thức hiện tượng, cấu tạo bằng quan niệm và trực giác, bởi vậy tri thức này không thể vươn lên khỏi thế giới kinh nghiệm giác quan, và như vậy không thể trở thành tri thức siêu hình học. Đã vậy, khoa Siêu hình học không thể nuôi mãi hoài vọng trở thành một khoa theo kiểu những khoa học thực nghiệm: nó phải đi con đường riêng của nó, một con đường mà từ trước đến nay nó vẫn chưa bao giờ nghĩ tới. Con đường này, chính cuốn Phê bình thứ hai, tức *Phê bình lý trí thực hành* sẽ vạch ra cho con người: nếu con người là một vật có lý trí, thì chỉ trong lãnh vực của lý trí con người mới thực sự sinh hoạt theo đúng cương vị của mình, còn như trong lãnh vực thực nghiệm thì con người vẫn bị chi phối bởi những hiện tượng như

những động vật khác. Con người của thế giới hiện tượng, tức thế giới khả nghiệm, là đồng bang của các vật trong thế giới hữu hình. Vậy chỉ có một nẻo duy nhất để con người tiến lên lãnh vực riêng biệt của mình: đó là lãnh vực luân lý và sinh hoạt đạo đức. Một con người sinh hoạt theo lý trí sẽ nhất thiết sống tự do, không còn bị chi phối bởi cảm giác và nhục dục; đã sống tự do, con người sẽ nhận ra địa vị của mình và nhân vị của tha nhân, đồng thời con người sẽ nhận thấy Thượng Đế trên đầu mình.

Đó là đại khái tương quan giữa hai cuốn Phê bình thứ nhất và thứ hai. Cuốn Phê bình thứ ba, tức *Phê bình khả năng phán đoán*, sẽ làm công việc môi giới giữa hai cuốn trước, giữa tri thức và thực hành, giữa lý trí và cảm giác. Triết Kant là triết con người bị cắt xé giữa tinh thần và thể xác, giữa lý trí và cảm giác. Điều này ai cũng thấy, nhưng ít ai để ý tới vai trò “giải thoát” của cuốn Phê bình thứ ba, trong đó Kant bàn tới vài hình thức văn hóa có khả năng giải thoát con người và dần dần giúp con người vươn lên khỏi những ràng buộc của giác quan hòng tiến tới những thực tại siêu hình. Trước hết, trong phần có nhan đề “Thẩm mỹ học” Kant bàn đến mỹ thuật và coi đó là hình thức của một sự hoà hợp giữa lý trí và cảm giác, vì cảm giác nghệ thuật có tính chất vô vị lợi, không bị ràng buộc bởi những kích thích chất thể của tác phẩm nghệ thuật, nhưng chỉ say mê cái hình thức tuyệt hảo của nghệ phẩm. Kant gọi thế là một cảm giác đã được thanh tẩy để có thể liệt vào lãnh vực lý trí. Cũng vậy, trong phần “Đạo đức học”, tức phần hai của cuốn *Phê bình khả năng phán đoán*, Kant nói đến niềm

kính phục như nói đến một hình thức tình cảm đã được thanh tẩy khỏi mọi tì vết của cảm giác xấu: đây là một tình cảm không thiên tư và không vị kỷ, do đấy được coi là một tình cảm hoàn toàn hợp lý. Kant đã coi khả năng phán đoán như chiếc cầu dẫn con người từ lãnh vực tình cảm sang lãnh vực lý trí, từ lãnh vực nhận thức sang lãnh vực đạo đức. Tuy nhiên từ lãnh vực đạo đức sang lãnh vực tôn giáo còn cả một vực thẳm. Kant đã quá kỳ vọng lý trí con người để vượt qua vực thẳm này. Nhưng hiện còn quá sớm để bàn về điểm tế nhị này.

Người ta thường nói: muốn hiểu một cuốn sách khó, cần phải đọc ngược lại. Nói thế nghĩa là cần phải có thể đọc xuôi và đọc ngược, và tất nhiên đó là chuyện chỉ có thể làm khi nào người ta rất quen với một khu rừng hay một khu nhà thì mới có thể đi ngược đi xuôi mà không sợ lạc. Đối với triết học Kant cũng thế, nhiều tác giả, kể cả những vị được coi là thầy dạy của một thế hệ, - đã bị cái nạn “cây to che khuất cả rừng”: họ đã vấp phải cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, họ đã dừng lại đó và coi đó là tất cả triết học Kant. Cũng vì triết của Kant quá mới mẻ đối với họ, và cũng quá sâu xa, nên cần nhiều thế hệ và nhiều triết gia tài ba mới nắm được đường dây truyền và mới nhận ra thực chất của tư tưởng ông. Ngày nay, sau những nghiên cứu mới đây của nhiều triết gia và học giả, người ta đã đồng ý nhau về những điểm mà xưa kia không thể có sự đồng ý. Heidegger đã nói lên điểm then chốt của triết học Kant khi ông nhắc lại nguyên văn một câu của Kant trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*: “Tất cả sự chú tâm của lý

tri lý thuyết và thực hành đều thấu gồm trong 3 câu hỏi này: 1. Tôi có thể tri thức gì? 2. Tôi phải làm gì? 3. Tôi có quyền hy vọng gì? ⁽¹⁾. Hơn nữa, như chính Heidegger đã nhắc lại một đoạn sách khác của Kant, mục đích của Kant không phải là tri thức, nhưng chỉ dùng tri thức làm bàn đạp để tiến sang lãnh vực sinh hoạt, cho nên 3 vấn đề trên đây lại được Kant quy về một vấn đề duy nhất là vấn đề con người: “Kant đã viết trong phần nhập đề cuốn *Luân lý* của ông về quan niệm triết học của ông như sau: “Lãnh vực của triết học quy về bốn câu hỏi này: 1. Tôi có thể tri thức gì? 2. Tôi phải làm gì? 3. Tôi có quyền hy vọng gì? 4. Con người là gì?”. Và Kant thêm: “Tất cả chỉ là vấn đề con người, bởi vì ba câu hỏi trên cũng quy về câu thứ bốn”⁽²⁾.

Như vậy, tất cả chỉ là vấn đề con người. Tất cả con người, và chỉ con người thôi. Kant muốn giúp con người nhận ra địa vị cùng là cách sống xứng với con người: con người phải sống cái bản chất của mình là một sinh vật có lý trí, đừng sống theo cảm giác như những vật thiếu lý trí. Nhưng đáng khác Kant không muốn cho triết học bị chi phối bởi những định đề của thuyết Duy tâm, một thuyết đã gán cho con người những khả năng mà thực ra con người không bao giờ có được. Người ta đã nhiều lần gọi triết Kant là “triết học về nhiệm vụ” với nghĩa rằng Kant muốn con người tránh cả hai con đường làm sẵn của Duy nghiệm và Duy trí. Duy nghiệm muốn con người chỉ là cảm giác, là phản ứng, hoàn toàn sống theo kích thích của ngoại vật,

(1) Raison Pure, tr. 543

(2) HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. 264

không cần suy tính chi hết: theo ý đó, con người sẽ hoàn toàn tất định như các vật khác trong thiên nhiên. Nhưng Dục tâm cũng nguy hiểm không kém: từ Platon đến Descartes, triết Tây phương vẫn dành cho con người quá nhiều khả năng tri thức, đồng thời Socrate lại dành cho con người quá nhiều “tính bản thiện” đến nỗi theo ông và truyền thống Hy Lạp thì “người phạm tội chỉ là một người thiếu tri thức chính xác”. Theo hướng này, con người đã quá lâu lắm tưởng mình là một vị thần sa cơ, từ trời rơi xuống cõi trần. Kant đã ra sức phá đổ những mơ hồ đó: ông dạy cho con người biết mình chỉ có thể có tri thức con người, một tri thức giới hạn và bắt đầu với kinh nghiệm giác quan. Con người không có tri thức của thần linh, và cũng không có tri thức về thần linh (linh hồn và Thượng Đế) nếu tri thức được hiểu theo nghĩa tri thức thực nghiệm của khoa học. Đừng vội tưởng rằng làm thế Kant đã thu hẹp giá trị tinh thần của sinh hoạt con người. Trái lại, vì tri thức thuộc lãnh vực tri giác, cho nên tri thức khoa học luôn có tính chất tất định; còn như tri thức ta có về thiện ác và sinh hoạt đạo đức (về linh hồn và Thượng Đế) thì siêu việt và tự do, chứ không tất định như tri thức khoa học thực nghiệm. Kant nói: giả tử sinh hoạt đạo đức của ta cũng bị chi phối bởi tri thức thực nghiệm thì đó không làm vinh dự con người, nhưng sẽ đặt con người đồng hàng với những chiếc máy và những con vật trong lãnh vực thiên nhiên và của luật tất định.

Kant có đạt được nguyện vọng đó không ? Muốn trả lời một cách công bình, cần phải hiểu hệ thống triết học

Kant đã. Và hệ thống đó được ông xây dựng nơi ba cuốn *Phê bình căn bản* của ông. Chúng ta sẽ theo cùng một đường lối và trật tự như Kant. Chúng ta sẽ lần lượt bàn đến ba vấn đề then chốt của triết học Kant về con người. Trước hết là vấn đề tri thức: tri thức con người thuộc loại tri thức nào? Con người có thể tri thức những gì? Và không thể tri thức những gì? Đó là nội dung cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Thứ đến chúng ta sẽ tìm hiểu vấn đề sinh hoạt đạo đức của con người: hành vi đạo đức khác hành vi vô luân ở chỗ nào? Tri thức khoa học và tri thức đạo đức khác nhau thế nào? Châm ngôn và luật đạo đức khác nhau làm sao? Kant giải quyết vấn đề linh hồn và Thượng Đế thế nào? Đó là nội dung cuốn *Phê bình lý trí thực hành*. Sau hết, để giải quyết những mâu thuẫn giữa lý trí và cảm giác, giữa đối tượng của cuốn *Phê bình lý trí thực hành* và đối tượng của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, Kant đã viết cuốn *Phê bình khả năng phán đoán*, trong đó ông đi sâu vào công việc phân tích sinh hoạt thực tế của con người: chính nơi sinh hoạt, mọi mâu thuẫn sẽ được giải quyết vì thực ra không có mâu thuẫn trong sinh hoạt. Những gì được coi là mâu thuẫn trong các quan niệm vẫn thường không thấy hiệp nhất với nhau trong sinh hoạt. Kant chú ý đến hai hình thức, một của *Thẩm mỹ học*, hai của *Đạo đức học*. Trong *Thẩm mỹ học*, ta gặp cái Đẹp thuần túy: theo Kant, đây là một hình thái cảm giác không vương một khoái cảm ích kỷ nào, vì thế ta mới gọi đó là một cái đẹp lý tưởng. Đẹp mà không xui nên những thích thú dề tiện và ích kỷ: đó thực là một cảm giác được thanh lọc hết những vẩn đục của

giác quan để chỉ còn giữ lại “hình thức” của cảm giác thôi. Kant coi đây là một cảm giác theo lý trí, một cảm giác hợp lý hơn là bị chi phối bởi dục tính. Sự “cảm phục” cũng lại là một hình thái cảm giác “thuần túy” nữa: đó là tình cảm mà ta có khi đứng trước một hành vi cao cả, dấu hành vi này là của kẻ thù ta. Như vậy, sự Thiện đây (cùng như cái Mỹ trên này) quả thực là một cái Thiện “thuần túy”, không bị chi phối bởi những tình cảm riêng tư vị kỷ. Các học giả đồng ý về chỗ Kant coi cảm phục là bước đầu của sinh hoạt tôn giáo. Tuy nhiên, như chúng ta sẽ thấy trong phần phê bình sau này, Kant đã không coi tôn giáo như một hệ luận của triết học: từ niềm tin triết học sang tới tôn giáo, còn cả một quãng cách xa vời như một vực thẳm. Chính chỗ này Kant đã được J. Lacroix kính phục và coi triết Kant là một triết học gần với tư tưởng Thiên Chúa giáo ⁽¹⁾. Kant hết sức kính trọng sinh hoạt tôn giáo của mỗi người: tôn giáo là một sự dẫn thân trọn vẹn nhất, hơn cả sự dẫn thân trong đời sống luân lý.

Một điểm nữa tưởng cũng nên nhớ để dễ hiểu triết học Kant và cũng là điều đã hiện ra thực rõ ràng qua mấy trang trên đây: Kant không phải là người phá đổ khoa siêu hình học như người ta đã hiểu lầm trước đây. Trái lại ông là người đã hy sinh cả cuộc đời để xây dựng lại khoa siêu hình. Người ta đã hiểu lầm và cho rằng ông phá đổ khoa siêu hình học chỉ vì ông quả quyết rằng không thể có khoa siêu hình học theo kiểu một khoa học thực nghiệm, và chỉ

(¹) J. LACROIX, Sđ, tr. 76 và 87

có thể có khoa siêu hình học xây trên lý trí thực hành, tức lý trí đạo đức thôi. Tóm lại, theo ông, không thể có khoa siêu hình học theo kiểu triết Hy Lạp cổ truyền, một thứ siêu hình học duy trí, xây dựng trên lý trí lý thuyết tức lý trí con người vẫn dùng để tri thức vạn vật và xây dựng khoa học thực nghiệm: tự do của con người cũng như các hành vi nhân linh của ta là những thực tại không thể dùng các khoa học thực nghiệm để nghiên cứu, nhưng phải dùng sự suy luận độc lập của lý trí thực hành.

Vĩnh Long, hè 1968

PHẦN THỨ NHẤT

SINH HOẠT TRI THỨC CỦA CON NGƯỜI

Kant được coi là người đầu tiên trong lịch sử loài người đã dựng ra nghiên cứu về khả năng cũng như giới hạn của tri thức con người. Như ông đã nhắc đi nhắc lại, ông không muốn mất thời giờ để phê bình học thuyết này chủ nghĩa kia, cuốn sách này hay khảo luận khác, nhưng ông nhắm phê bình chính công việc và khả năng tri thức của lý trí con người mọi nơi và mọi thời. Ông đã làm công việc này trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Đây là cuốn đầu trong một bộ ba cuốn Phê bình đúc thành hệ thống triết học Kant. Đây cũng là cuốn sách dày nhất và khó hiểu nhất. Phải chăng vì thế nhiều người đã dừng lại ở đây, không đi xa hơn được nữa để cùng với Kant nhìn xem toàn hệ thống ? Phải chăng vì thế người ta đã vội coi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* là tất cả triết học Kant ? và rồi quá quyết rằng, đối với Kant, không thể có khoa Siêu hình học.

Thực ra, nếu dừng lại nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* này, người ta rất có thể có cảm tưởng rằng không thể có khoa Siêu hình học, bởi vì chủ ý của Kant trong cuốn

này là chứng minh rằng không thể có khoa Siêu hình học theo kiểu một khoa học thực nghiệm. Tuy nhiên người ta quên rằng, đối với Kant, cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* mới chỉ là dự bị dẫn vào triết học của ông thôi. Chính cuốn *Phê bình lý trí thực hành* mới là trung tâm và then chốt, và nơi đó Kant đã xây dựng khoa Siêu hình học trên những nền tảng mới.

Sinh hoạt tri thức là phần sinh hoạt quan trọng trong đời sống con người. Nhưng con người có khả năng tri thức tất cả mọi sự không ? Bởi vậy Kant mời ta đọc cuốn *Phê bình thứ nhất* của ông với tinh thần thận trọng của ông. Ông viết: “Lý trí cần phải lo tính công việc khó khăn hơn cả là tự biết mình, thiết lập một tòa án để bảo đảm những yêu sách chính đáng cũng như để lên án những chiếm đoạt vô bằng của lý trí, và không thực thi công việc này một cách tự nhiên, nhưng là chiếu cố những định luật ngàn đời và bất di bất dịch. Tòa án đó chính là cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* này vậy. Tôi không có ý phê bình những sách vở hoặc những hệ thống tư tưởng, nhưng nhằm phê bình chính khả năng tri thức của lý trí nói chung, xem lý trí có thể đạt tới những tri thức nào, bất kể nó dùng đến thứ kinh nghiệm nào: làm thế để giải quyết vấn đề *có thể* hay *không có thể có một khoa Siêu hình học nói chung*, và xác định nguồn gốc, phạm vi cùng là giới hạn của lý trí. Và phải làm tất cả những công việc này theo đúng nguyên tắc” ⁽¹⁾. Kant đã nói rõ chủ đích của ông như thế khi xuất bản lần thứ nhất

(1) Raison pure, tr.7

cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Cũng như Descartes, ông muốn đi ngay vào chính sự, mà chính sự không phải là học thuyết này hay chủ nghĩa kia, nhưng là chính lý trí con người xét như đó là nguồn gốc mọi học thuyết và chủ nghĩa. Cho nên vấn đề Kant muốn giải quyết là: theo khả năng tri thức của con người, thì có thể có khoa siêu hình học không? Nghĩa là con người có tri thức về những thực tại siêu hình như linh hồn và Thượng Đế không ?

Khi tái bản cuốn *Phê bình* này, Kant còn viết rõ hơn về ý định của ông khi soạn cuốn sách vĩ đại này: “Cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* chỉ là một biên khảo về phương pháp luận, chứ không phải một hệ thống khoa học. Tuy nhiên nó cũng vạch ra tất cả phạm vi của lý trí, xét về phương diện cơ cấu nội tại và giới hạn của lý trí, bởi vì lý trí lý thuyết thuần túy có đặc tính này là có thể và phải đo lường cho đúng cái khả năng của mình theo những cách thế nó đã chọn đối tượng tri thức của nó: như vậy lý trí có thể kê khai tất cả những cách đặt vấn đề, đồng thời nó có thể tự vạch ra một kế hoạch về một hệ thống siêu hình học”⁽¹⁾. Không thể nào nói rõ hơn: ý định của Kant là dùng cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* như một phương pháp luận để tìm ra câu trả lời cho vấn đề có thể có khoa Siêu hình học không, và nếu có thì khoa đó sẽ phải như thế nào.

Ý định của Kant là một ý định thành thực, và ông đã thành tâm theo đuổi đến cùng. Cũng vì không nhận ra chủ đích và sự thành tâm của Kant nên có thời người ta đã xếp

(1) Raison pure, tr.21

ông vào loại các triết gia chủ trương thuyết Bất tri (Agnosticisme) với nghĩa con người không thể biết gì về linh hồn và Thượng Đế. Sự thực ngược lại: Kant đã lần lược dùng phương pháp phê bình để phá đổ cả Duy vật lẫn Duy tâm. Nếu ông chống lại thuyết hoài nghi của Hume, thì ông cũng gắt gao lên án thuyết giáo điều của Wolf. Ông đã trả lại cho tri thức con người cái bản chất riêng của nó: con người không chỉ là thân thể, và tri thức con người không dừng lại ở các những tri thức thường nghiệm lẻ tẻ, thiếu nguyên tắc và thiếu chắc chắn, như chủ trương của Hume. Nhưng con người cũng không phải “chị em của chư thần” như chủ trương của Platon, hoặc là “tinh thần thuần túy” như chủ trương của Descartes. Kant là triết gia đầu tiên đã phân biệt rõ ràng thế nào là tri thức và thế nào là suy tưởng. Ông còn là người phân biệt rõ ràng giữa hai loại tri thức của con người: tri thức thường nghiệm và tri thức thực nghiệm, tri thức vụn vặt của người đường phố và tri thức chứng minh của nhà bác học. Tóm lại trong khi Descartes lẫn lộn tri thức với quan niệm, và Hume còn đồng hóa tri thức với cảm giác, thì Kant quả quyết: tri thức con người phải luôn luôn có đủ hai yếu tố quan niệm và cảm giác. Thiếu cảm giác, những quan niệm của ta chỉ là quan niệm rỗng tuếch, không đáng gọi là tri thức; và thiếu quan niệm, thì những cảm giác của ta sẽ chỉ là những cảm giác mù, nghĩa là cảm giác mà không biết là cảm giác gì ⁽¹⁾. Tóm lại, con người không có tri thức của chư thần, nên khi thiếu cảm giác, tức tri giác giác quan, những quan niệm

(1) Raison pure tr.77

của ta không thể gọi là tri thức, nhưng chỉ là những ý tưởng xuông, thí dụ ý tưởng về một hình vạn giác. Ngược lại, ta cũng không thể có những cảm giác thuần túy, nghĩa là những cảm giác mà không rõ là cảm giác gì: Kant gọi mĩa mai đó là những cảm giác mù tịt. Như vậy tri thức con người đứng vào giữa hai thứ đó, giữa tri thức thần linh của chư thần, một tri thức không nhờ đến cảm giác, và cảm giác thuần túy không kèm theo tri thức như ta có thể thấy nơi súc vật. Với cái tri thức lưỡng diện đó, vừa là quan niệm vừa là cảm giác, con người có thể có khoa Siêu hình học được không ?

Kant đã trả lời ta trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Đại để ông đã nêu lên và giải quyết 3 vấn đề sau đây trong đó có một vấn đề dự bị và hai vấn đề chính yếu: 1. Thế nào là một tri thức khoa học đích thực? 2. Khả năng và cơ cấu của tri thức con người, 3. Giới hạn của tri thức con người.

CHƯƠNG I

THẾ NÀO LÀ MỘT TRI THỨC KHOA HỌC ?

Thực ra đây không phải là một vấn đề chính, nhưng vì Kant muốn giải quyết vấn đề khả năng tri thức con người, nên ông đã buộc lòng phải bắt đầu từ chỗ phân biệt thế nào là tri thức đích thực, tức tri thức khoa học thực nghiệm, và thế nào là tri thức thông thường, tức tri thức thường nghiệm. Kant viết: “Tất cả mọi tri thức của ta bắt đầu VỚI kinh nghiệm ... Nhưng nói thế không có nghĩa là tri thức của ta hoàn toàn DO kinh nghiệm đâu, vì trong tri thức ta còn có phần trí năng không lệ thuộc vào kinh nghiệm”⁽¹⁾. Như vậy giữa tri thức khoa học và tri thức thông thường có một sự khác biệt lớn lao: một bên hoàn toàn thụ động, “như cậu học trò ngoan ngoãn nghe bất cứ điều gì ông thầy nói”, còn một bên giống “như ông quan tòa dùng phương pháp để tra hỏi những gì ông muốn biết” mặc dầu hiện thiên nhiên vẫn giấu giếm ta ⁽²⁾.

Về tri thức thông thường, Kant viết: “Kinh nghiệm cho ta biết sự vật nó thế này hay thế nọ, nhưng không thể cho

(1) Raison pure, tr.32

(2) Raison pure, tr.17 .

ta biết sự vật *có thể* là thể khác chẳng”⁽¹⁾. Nghĩa là kinh nghiệm thông thường chỉ cho ta biết cái mà ta đã nghiệm: thấy thể nào thì biết như thế. Bởi vậy tri thức thông thường luôn có tính chất vụn vặt, lẻ tẻ và hạn hẹp vào từng sự kiện ta đã kinh nghiệm. Trái lại tri thức thực nghiệm, cũng gọi là tri thức khoa học vượt tới mức phổ quát và tất yếu, bao trùm lên tất cả mọi trường hợp *có thể* xảy ra giống như vậy. Tri thức này, theo Kant, không do kinh nghiệm mà có, vì kinh nghiệm bị hạn hẹp vào từng cái ta đã nghiệm: vậy cái vượt lên trên những sự kiện lẻ tẻ bao quát cả một loại sự kiện như thế phải do một nguồn khác, và nguồn đó là trí năng con người. Chính trí năng đã dự đoán và chứng nghiệm để đạt tới tri thức thực nghiệm: Kant gọi loại tri thức này là tri thức tiên thiên. Ông viết: “Như vậy, nếu một mệnh đề (tức một phán đoán) hàm nghĩa một tính chất *tất yếu*, thì chắc đó là một phán đoán tiên thiên. Thử đến, không bao giờ kinh nghiệm có thể ban cho các phán đoán một tính chất *phổ quát* thực sự, nhưng chỉ là thứ phổ quát giả tĩ và tương đối như kiểu: qua những lần quan sát chúng tôi không thấy một trường hợp ngoại trừ nào đối với định luật này”⁽²⁾. Như vậy tri thức khoa học đã bỏ bình diện những kinh nghiệm lẻ tẻ của tri thức thông thường để vươn tới *bình diện hình thức*, tức bình diện lý thuyết. Điều nên nhớ là kinh nghiệm thông thường không có khả năng dạy ta một lý thuyết hoặc ban cho ta một tri thức phổ quát và tất yếu, vì kinh nghiệm chỉ hạn hẹp trong cái mà ta kinh nghiệm

(1) Raison pure, tr. 23 - 33

(2) Raison pure, tr. 33

thôi. Cho nên tri thức khoa học, cùng với hai đặc tính của nó là phổ quát và tất yếu, thuộc loại tri thức tiên thiên, đúng như Kant viết: “Tính chất tất yếu và tính chất phổ quát thực sự là những dấu hiệu chắc chắn của một tri thức tiên thiên, và hai tính chất này không khi nào lìa nhau” ⁽¹⁾.

Tóm lại tri thức đích thực, tức tri thức khoa học bao giờ cũng chắc chắn vì tất yếu và phổ quát, và được áp dụng một cách tiên thiên tuyệt đối cho tất cả các trường hợp có thể xảy ra. Dưới đây, khi bàn về các khoa học như Toán, Luận lý và Vật lý, Kant sẽ trở lại vấn đề này dưới một khía cạnh khác: ông sẽ gọi các tri thức tiên thiên này là “những mệnh đề tổng hợp tiên thiên”. Nhân đó chúng ta sẽ xem đến bản chất những mệnh đề tổng hợp tiên thiên, một vấn đề khá quan trọng của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*.

Thế nào là một mệnh đề tổng hợp tiên thiên ? Để hiểu vấn đề này, cần biết Kant phân các phán đoán, hay mệnh đề, làm hai loại: những mệnh đề phân tích và những mệnh đề tổng hợp. Nơi những mệnh đề phân tích, thì thuộc từ đã nằm sẵn trong chủ từ rồi, và chỉ cần dùng phân tích là có thể lời nói ra. Chẳng hạn câu “*Tất cả các vật thể đều có khối lượng*” là một mệnh đề phân tích, vì quan niệm khối lượng (*masse*) đã nằm sẵn trong quan niệm vật thể: nghĩ đến vật thể là nghĩ đến một cái gì có trường độ và khối lượng. Cho nên mệnh đề phân tích không mang lại một cái gì mới cho ta. - Trái lại nơi những mệnh đề tổng hợp, thuộc từ là một cái gì hoàn toàn mới do ta thêm vào cho chủ từ:

(1) Raison pure, tr. 33

thí dụ câu *"Tất cả các vật thể đều có trọng lượng"* là một câu tổng hợp, vì quan niệm trọng lượng không nhất thiết nằm trong quan niệm vật thể. Trọng lượng là quan niệm ta có khi nghĩ đến tương quan giữa một vật thể và trái đất chẳng hạn, thành thử khi không còn tương quan này nữa thì sẽ không có trọng lượng (đó là trường hợp vô trọng lượng của các phi hành gia). Như vậy mệnh đề tổng hợp có mang lại một cái gì thật sự mới, cho nên Kant nói đối với mệnh đề phân tích, chúng ta không ra khỏi nội dung của quan niệm ta có về chủ từ, còn đối với mệnh đề tổng hợp ta phải ra ngoài nội dung đó để đón một cái gì khác. Hơn nữa, ông còn gọi các mệnh đề phân tích là mệnh đề giải thích, bởi vì chỉ nói nêu rõ lên những gì đã hàm chứa sẵn trong quan niệm ta có về chủ từ, - còn mệnh đề tổng hợp là mệnh đề kinh nghiệm, vì chỉ có kinh nghiệm mới dạy ta biết thôi.

Tuy nhiên cái khó là làm sao có thể có những mệnh đề tổng hợp tiên thiên ? Như ta biết, Kant còn phân các mệnh đề tổng hợp thành hai thứ: những mệnh đề tổng hợp hậu nghiệm và những mệnh đề tổng hợp tiên thiên. Ta vừa thấy ông viết: *"Tất cả các phán đoán về kinh nghiệm đều là những phán đoán tổng hợp"* ⁽¹⁾. Như vậy ta dễ dàng chấp nhận những mệnh đề tổng hợp hậu nghiệm bởi vì chính kinh nghiệm dạy cho ta biết. Còn như nói tổng hợp mà tiên thiên thì hiểu thế nào được ? Chưa có kinh nghiệm mà đã có tổng hợp được sao? Nhưng nếu không là tổng hợp tiên thiên,

(1) Sđ, tr. 38

thì không trở thành tri thức khoa học được ! Kant đã giải nghĩa thế nào về những mệnh đề tổng hợp tiên thiên này? Ông đã đưa ra câu “Tất cả mọi biến cố đều có nguyên nhân của nó”, và ông nói đây là một nguyên lý có tính chất một tri thức tiên thiên: mỗi khi ta thấy nguyên nhân A, ta cũng thấy luôn hậu quả B. Nhưng ta dựa vào cái gì, cái X nào, để quyết rằng A và B liên kết một cách tất yếu và phổ quát? Tất nhiên ta không thể dựa vào kinh nghiệm vì kinh nghiệm chỉ cho ta biết từng sự kiện. Hơn nữa chính kinh nghiệm cũng dựa vào một cái gì vượt quá tri thức giác quan, tức là quá kinh nghiệm: khi tôi thấy nguyên nhân A thì hậu quả B chưa có, và khi tôi thấy B thì có khi A không còn. Bởi vậy Kant viết “Trí năng ta dựa vào cái X nào để quyết rằng quan niệm B, một quan niệm xa lạ với quan niệm A, lại nhất thiết gắn liền với quan niệm A? Chắc chắn là không dựa vào kinh nghiệm, bởi vì không những nguyên tắc X kia phổ quát hơn tất cả những gì kinh nghiệm có thể mang đến cho ta, nhưng nó còn có tính chất tất yếu nữa; thành thử trí năng ta hoàn toàn chỉ dựa trên tiên thiên và trên những quan niệm mà thôi”⁽¹⁾. Kant sẽ trở lại vấn đề này trong phần phân tích các nguyên tắc sau này.

Dưới đây Kant lần lượt khảo sát qua những khoa học đã thành hình như Luận lý học, Toán học, Vật lý học để chứng minh rằng các khoa này đều xây dựng trên những mệnh đề tổng hợp tiên thiên.

(1) Sđ, tr. 39

A. Tính chất khoa học của khoa Luận lý:

Khoa này đã trở thành khoa học thực thụ từ lâu, ít là từ thời Aristote. Được thế cũng bởi vì khoa này bỏ qua những câu luận lý cụ thể và thông thường để chú tâm nghiên cứu những *hình thức* phổ quát người ta có thể dùng mỗi khi luận lý. Khoa Luận lý đã nghiên cứu tỉ mỉ những luật lệ cùng là những khuôn mẫu (hình thức) mà nhất định ai cũng phải dùng một cách tiệm nhiên mỗi khi lý luận: nhân đó khoa Luận lý đã được mệnh danh là *Luận lý học hình thức* (Logique formelle). Kant viết: “Khoa Luận lý đã theo con đường vững chắc của khoa học thực thụ từ thời xa xưa, cho nên nguyên một sự từ thời Aristote đến nay nó không buộc phải lui một bước nào cũng chứng minh điều đó. Điều chúng ta phải khâm phục nơi khoa học này là cho tới nay nó không thể tiến thêm một bước nào nữa: đó là dấu nó đã tới mức toàn hảo và thành tựu” ⁽¹⁾. Tại đâu nó thành tựu như thế ? Kant cho biết là tại vì nó đã đi vào *cuộc cách mạng của các khoa học*: bỏ cách làm việc thông thường để noi theo phương pháp thuần túy tiên thiên, đúng như Kant viết: “Khoa Luận lý đã thành công tốt đẹp như thế vì nó biết tự hạn chế, nghĩa là buộc mình bỏ qua tất cả các đối tượng tri thức cùng là những dị đồng của chúng, để trí năng chỉ chú tâm nghiên cứu về chính mình nó và hình thức của nó” ⁽²⁾. Kant ca tụng khoa luận lý ở chỗ biết bỏ qua những đối tượng của tri thức thông thường để chỉ chú tâm vào những hình thức thuần túy của công việc luận lý. Càng

(1) Sđ, tr. 15

(2) Sđ tr. 16

ngày chúng ta sẽ càng thấy triết Kant đi sâu vào lối hình thức như thế, đào sâu tới khả năng cơ cấu phát sinh ra những tri thức cụ thể và thông thường. Tuy nhiên ông không đề cao Luận lý học như Aristote, nên ông chỉ coi luận lý học là khoa Dự bị và là tiền đường dẫn vào tòa nhà các khoa học thôi ⁽¹⁾. Tại sao? Tại vì khoa luận lý thuộc loại các khoa học suy diễn và giải thích, thành thử “khi bàn đến các khoa học, chúng ta cần khoa luận lý để đánh giá các khoa học đó, còn như muốn đạt tới các khoa đó thì ta phải đi vào chính các khoa đó” ⁽²⁾. Khoa luận lý không giúp ta thêm tri thức, nhưng chỉ giúp ta giải nghĩa một cách mạch lạc và rõ ràng. Descartes cũng đã nghĩ như vậy. Nhân đó, muốn hiểu quan điểm của Kant về tri thức khoa học, cần phải xem xét kỹ càng những gì ông viết về các khoa Toán và Vật lý dưới đây, nhất là khoa Vật lý. Cũng vì thế khi bàn về các khoa học trong cuốn *“Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science”* (Sơ luận về tất cả những khoa Siêu hình học sau này muốn tự xưng là khoa học), Kant không nói gì đến khoa Luận lý nữa, mà chỉ nói đến các khoa Toán, Vật lý và Siêu hình học thôi.

B. Tính chất khoa học của khoa Toán học.

Trước hết Kant lưu ý ta về sự khác biệt giữa khoa Toán học và khoa Vật lý: “Toán học và Vật lý học là hai tri thức lý thuyết của lý trí có khả năng xác định đối tượng của mình một cách tiên thiên, nhưng khoa thứ nhất xác định

(1), (2) Sđ tr. 16

một cách hoàn toàn thuần túy, còn khoa thứ hai phải dựa vào những nguồn khác nữa của tri thức chứ không chỉ dựa vào lý trí mà thôi" ⁽¹⁾. Như thế nghĩa là Toán học được xây dựng trên trực giác và không cần kinh nghiệm giác quan, còn khoa Vật lý thì cần đến tri giác, tức kinh nghiệm. Do đấy Kant gọi Toán học là loại khoa học trực giác (*sciences intuitives*) và Vật lý là loại khoa học động lực (*sciences dynamiques*): một cái không có tri giác và chuyển biến, một cái xây trên chuyển động và nguyên lý nhân quả.

a) Trở lại bản chất *thuần túy của khoa Toán*, Kant viết: "Bản chất của khoa Toán học cho thấy điều kiện sơ khởi và tối hậu để có thể có khoa này là: nó phải được xây trên một trực giác thuần túy, nghĩa là nó có thể đưa ra những quan niệm vừa cụ thể vừa tiên thiên. Nói cách khác, khoa Toán học phải *kiến tạo* những quan niệm của nó" ⁽²⁾. Khoa Toán học có thể, và còn phải *kiến tạo* những quan niệm của nó, chứ không lệ thuộc vào những đối tượng có sẵn ngoài thiên nhiên: có thể nó mới thực sự thuần túy và tiên thiên. Nó phải vẽ ra các hình theo quan niệm của nó: như thế gọi là kiến tạo đó. Về vấn đề này Kant viết: "Từ những thời xa xưa, khoa Toán học nơi dân Hy Lạp đã bước vào con đường chắc chắn của khoa học. Đó không phải là điều dễ. Và tôi tưởng khoa này đã lẫn mò lâu, và sự thay đổi có tính chất quyết định này đã do một cuộc cách mạng mà thành. Cuộc cách mạng này do ý kiến một người và đã mở đường cho các thế hệ sau bước vào con đường chắc chắn

(1) Sđ tr.16

(2) *Prolégomènes*, tr. 42

của khoa học. Người đầu tiên (người này có tên là Thalès là gì không hề) chứng minh được hình tam giác cân, quả thực tỏ ra đã có một sự mặc khải: ông thấy không cần theo sát từng nét của hình vẽ, cũng không cần trối mình vào quan niệm của hình đó như thể hình đó có thể dạy ông về những đặc tính của hình đó, nhưng chính ông phải thể hiện, tức kiến tạo hình đó theo như cái ông nghĩ về nó và nhờ những gì ông quan niệm về nó một cách tiên thiên. Và để tri thức một cách chắc chắn và tiên thiên bất cứ cái gì, ông chỉ cần gán cho sự vật tất cả những gì nhất thiết phải có đúng như quan niệm ông có về sự vật đó" (1).

Câu nói vừa đây của Kant rất quan trọng, cần được hiểu thấu đáo để dễ theo dõi tư tưởng của ông sau này. Vậy cuộc cách mạng Toán học ở chỗ Thalès hay một nhà Toán học nào đó đã không nghiên cứu toán học với những hình cụ thể, nhưng đã dùng những quan niệm tiên thiên để kiến tạo nên những hình để mà nghiên cứu. Và kiến tạo như thế một cách thuần túy, bằng quan niệm thôi. Như vậy không phải thiên nhiên cùng với những hình thể cụ thể đã dạy nhà toán học điều gì, nhưng chính nhà toán học đã dùng quan niệm tiên thiên của ông để tạo nên những hình mà ông nghiên cứu.

b) Sau tính chất thuần túy và tiên thiên của Toán học, Kant nhấn mạnh về tính chất *tổng hợp* của khoa này. Tương cũng nên nhắc lại: đối với Kant, một phán đoán tổng hợp luôn mang lại một cái gì mới cho tri thức. Trong cuốn *Phê*

(1) *Raison pure*, tr. 17

bình lý trí thuần túy cũng như trong cuốn *Sơ luận*, chúng ta luôn gặp những câu như: “Theo bản chất của chúng, các phán đoán về kinh nghiệm đều là tổng hợp hết. Thực là phi lý nếu người ta phải dựa vào kinh nghiệm để xây dựng một phán đoán phân tích: để thực hiện những phán đoán phân tích người ta không cần ra khỏi quan niệm và như vậy không cần gì đến bằng chứng của kinh nghiệm” ⁽¹⁾. Trở lại vấn đề Toán học, ông viết: “*Những mệnh đề toán học đều là tổng hợp tiên thiên*”: Nói tổng hợp là nói rằng những cái đó có thực trong kinh nghiệm, và nói tổng hợp tiên thiên là nói thêm rằng những cái đó nhất thiết được thực hiện trong bất cứ trường hợp nào. Thí dụ: $7 + 5 = 12$. Người ta có thể tưởng đó là một mệnh đề phân tích, nhưng theo Kant thì đó là một mệnh đề tổng hợp vì tổng số 12 không nằm sẵn trong số 7 và số 5. Cho nên tất cả các mệnh đề toán học và số học đều tổng hợp và tổng hợp tiên thiên. Kant còn lấy thí dụ định lý “Giữa hai điểm, đường thẳng là đường ngắn nhất” và bất cứ định lý hình học nào đều là những mệnh đề tổng hợp hết, vì trong quan niệm đường thẳng chỉ có phẩm tính “thẳng” thôi, không bao hàm ý nghĩa gì về lượng tính “ngắn nhất” hết. Bởi vậy khi nói “giữa hai điểm, đường thẳng là đường ngắn nhất” chúng ta thực sự đã ra khỏi quan niệm của đường thẳng để đạt tới một quan niệm mới nữa là quan niệm quãng cách, cũng như thí dụ trên kia “tất cả các vật thể đều có trọng lượng” chúng ta đã ra khỏi quan niệm về vật thể để tiến sang quan niệm tương quan giữa hai vật thể, bởi vì trọng lượng chính là sự vận vật hấp dẫn nhau.

(¹) *Raison pure*, tr. 38

Đến đây Kant đã chứng minh được rằng Toán học là khoa học gồm toàn những mệnh đề tổng hợp tiên thiên, liên can đến những hình thể và những tương quan giữa các hình đó, đúng như ta quan niệm một cách thuần túy tiên thiên về chúng. Với tính chất tổng hợp, Toán học là khoa học thực sự vì mang lại cho ta những tri thức mới mẻ. Với tính chất tiên thiên, Toán học đã kiến tạo nên các hình thể và xác định tất cả những tương quan *có thể* có nơi các hình đó, bao trùm tất cả những gì người ta có thể quan niệm và tưởng tượng về các hình đó. Nhân đó tri thức toán học là tri thức khoa học đích thực với hai đặc tính là phổ quát và bất yếu.

c) Sau cùng Kant đặt vấn đề căn bản hơn nữa: “*Làm sao có thể có khoa Toán học thuần túy ?*”. Ông chỉ phớt qua vấn đề này trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, nhưng lại bàn luận tỉ mỉ nơi cuốn *Sơ luận*. Ông không nêu lên vấn đề này vì khoa toán học, nhưng vì khoa Siêu hình học dưới đây: từ chỗ tìm ra nguồn gốc một khoa học, ông sẽ tiến sang chỗ tìm ra nguồn gốc tri thức khoa học nói chung, rồi từ đó bước sang giai đoạn cuối cùng là xác định khả năng và giới hạn của trí năng con người. Nói cách khác, chủ đích của ông là lập một tòa án để xác định quyền hạn của lý trí con người. Nhân đó, việc xem xét tính chất và nguồn gốc của Toán và Vật lý học nên được coi là những chuẩn bị cần thiết.

Làm sao có thể có khoa Toán học thuần túy ? Kant trả lời: “Chúng ta đứng trước một tri thức vĩ đại đã được minh chứng sự bao la của nó thực là đáng kể và nó còn hứa hẹn

một sự phát triển vô hạn trong tương lai. Nó đạt được tính chất chắc chắn hoàn toàn, nghĩa là một sự tất yếu tuyệt đối, bởi vì nó không dựa trên một nền tảng thường nghiệm nào hết: nó là một sản phẩm thuần túy của lý trí, đồng thời nó có tính chất tổng hợp" ⁽¹⁾. Nhưng nếu là thuần túy, nghĩa là nếu không dựa trên kinh nghiệm thì Toán học lấy đâu ra những hình để làm đối tượng nghiên cứu? Hỏi thế vì trực giác là đối diện với một đối vật. Kant vẫn hãnh diện rằng đây là lần đầu tiên trong lịch sử loài người một người đã nghiên cứu đến nguồn ngọn của khả năng tri thức con người. Về vấn đề làm sao có thể có trực giác thuần túy, Kant trả lời: "Nếu trực giác của ta là biểu tượng những vật tự thân, thì ta có thể có trực giác thường nghiệm thôi, không thể có trực giác tiên thiên. Sự thực thế nào? Sự thực chúng ta chỉ biết vạn vật theo phương diện chúng ảnh hưởng đến cảm giác của ta chứ ta không biết gì về bản tính tự thân của chúng". Nói cách khác, ta chỉ biết vạn vật theo như chỗ ta có kinh nghiệm giác quan về chúng, còn bản tính tuyệt đối của chúng là gì ta không biết. Tuy nhiên cảm giác của ta cũng có hai thứ: cảm giác thường nghiệm và cảm giác thuần túy. Cảm giác thường nghiệm, tức thông thường, là tất cả những gì ta cảm thấy về phẩm tính sự vật như nóng, lạnh, to, bé v.v.. Còn cảm giác thuần túy là khả năng cảm thọ của ta. Kant gọi đó là cảm năng thuần túy của ta (*sensibilité pure*), nhờ nó mà ta lãnh hội được hình thù và sự chuyển động của vạn vật. Dưới đây, trong Chương II, chúng ta sẽ có dịp bàn giải đầy đủ về cảm năng thuần

(1) *Prolégomènes*, tr.41

túy này. Đại để cảm năng này có hai hình thức: không gian và thời gian. Trước đây các triết gia vẫn coi không gian và thời gian là những thuộc tính của vạn vật, hoặc coi đó là những thực tại tự thân, trái lại Kant coi đó chỉ là những hình thái của cảm năng ta: không gian là khả năng của ta để hình dung các vật ở ngoài ta, thời gian là khả năng của ta để hình dung sự chuyển biến ở trong ta và ngoài ta. Như vậy vạn vật được ta tri thức chỉ vì chúng có biểu tượng nơi không gian và thời gian xét như đây là hai hình thái thuần túy của cảm năng con người. Vạn vật nhất thiết phải nhờ cảm năng của ta mới trở thành những đối tượng cho ta. Xét như chúng nhất thiết được biểu tượng nơi không gian, cho nên nhờ sự biết bản chất của không gian (tức cảm năng thuần túy của ta) ta có thể biết một cách tiên thiên và thuần túy về các hình toán học. Nhân đó mà có thể có khoa Toán học thuần túy, đúng như Kant viết: “cũng như khoa Toán học phải hình dung các quan niệm của nó bằng trực giác, thì khoa Toán học thuần túy cũng hình dung các quan niệm của nó bằng trực giác thuần túy, nghĩa là bằng cách kiến tạo nên chúng” ⁽¹⁾.

Tóm lại, sở dĩ có khoa Toán học thuần túy vì ta có khả năng hình dung các hình một cách tiên thiên khi ta kiến tạo nên chúng theo quan niệm ta. Tới đây, muốn chứng minh một cách cụ thể rằng con người không thể tri thức những vật tự thân, nhưng chỉ biết những *hiện tượng*, Kant đã đưa ra vấn đề những hình giống nhau mà lại không lồng lên nhau được, không thay thế nhau được. “Hai hình tam

(1) Prolegomènes, tr.45

giác bầu của hai bán cầu, có chung một đáy là một hình cung ở xích đạo: chúng có những cạnh và những góc bằng nhau, như vậy chúng không khác nhau tí nào, vậy mà người ta không thể lấy tam giác này thay cho tam giác kia”⁽¹⁾. Tại sao? Tại vì chúng có một khác biệt mà không một trí năng nào giải thích được, vì là khác biệt do tương quan ngoại tại nơi không gian làm nên. Muốn rõ hơn Kant đã lấy thí dụ khi ta giơ tay mặt trước tấm gương, thì trong gương ta có hình ảnh tay trái: hai tay giống hệt nhau nhưng lại không thể thay thế cho nhau. Và như thế không phải do một khác biệt nội tại nào hết, nhưng do tính chất tri thức hiện tượng của ta là thứ tri thức lệ thuộc vào không gian, và nói lệ thuộc vào không gian tức cũng như nói lệ thuộc vào cảm giác của ta⁽²⁾. Rồi Kant kết luận một cách vui vẻ: “Chúng ta không thể hiểu tại sao những sự vật hoàn toàn giống nhau lại không thể thay thế cho nhau, nếu chúng ta chỉ dựa vào những quan niệm, bởi vì chúng chỉ khác nhau theo tương quan của chúng đối với tay phải hay tay trái ta trong việc *trực giác* thôi”⁽³⁾.

Nhìn lại ta thấy Kant đã lần lượt trình bày thế nào là một tri thức thuần túy, một tri thức tổng hợp tiên thiên, và sở dĩ có khoa Toán học thuần túy vì ta có khả năng hình dung một cách tiên thiên các hình của hình học cùng là những tương quan của các hình đó. Vì ta hình dung vạn vật và các hình thể theo cách thức nhận thức của cảm giác ta, nên tri

(1) *Prolegomènes*, tr. 48

(2) *Prolegomènes*, tr. 49

(3) *Sd*, tr. 49

thức của ta là *tri thức hiện tượng*, nghĩa là ta chỉ tri thức sự vật xét như nó có tương quan với cảm giác ta thôi, chứ ta không biết gì về *bản tính tuyệt đối* của nó. Thực ra như Kant sẽ trình bày sau này, con người không phải là thần linh, nên con người không có tri thức thuần lý. Con người chỉ có tri thức hiện tượng, một tri thức khả giác.

C. Tinh chất khoa học của khoa Vật lý học thuần túy

Cũng như nơi những nghiên cứu của ông trên kia về Toán học thuần túy, mục đích của Kant khi nghiên cứu về khoa Vật lý thuần túy ở đây không là gì khác ngoài sự tìm hiểu khả năng tri thức con người. Khác và hơn một điều là với khoa Vật lý ông đi thẳng vào lãnh vực những thực tại khả giác, tức lãnh vực kinh nghiệm của giác quan. Như vậy chúng ta tiến thêm bước nữa gần khoa Siêu hình học, vì khoa Siêu hình học là khoa đặt nền cho những thực tại của thế giới hữu hình. Tất cả cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* có thể được coi là một thiên biện luận về tri thức vật lý học. Ngay nơi phần nhập đề, Kant đã nêu lên vấn đề căn bản: "*Làm sao có thể có khoa vật lý thuần túy?*". Để trả lời, ông đã lần lượt trình bày về bản chất của tri thức thực nghiệm, sau đó ông tiến sang vấn đề then chốt, tức vấn đề khoa Vật lý học thuần túy.

a) Trước hết nên nắm vững những quan niệm cơ bản như: bản chất sự vật, bản thể, nguyên nhân, kinh nghiệm v.v... Tư tưởng của Kant rải rác trong bài Tựa và phần Nhập

đề cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* cũng như trong cuốn *Sơ luận*. Sau đây là những nét chính.

Về bản tính, hay bản chất sự vật. Kant viết: “*Bản tính* vạn vật là sự hiện hữu của vạn vật xét như sự hiện hữu này được xác định bằng *những định luật phổ quát*. Bởi vì nếu danh từ bản tính có nghĩa là sự vật tự thân, thì chúng ta không thể biết gì về các vật đó dù là cách tiên thiên hay cách hậu nghiệm” ⁽¹⁾. Kant thấy cần phải xác định ngay về quan niệm vật lý của ông: từ Platon, Aristote đến Descartes và Hume, triết học vẫn nói đến những bản tính vĩnh cửu và bất biến của vạn vật, tức bản tính tự thân và tuyệt đối của chúng. Theo Kant, con người không có cách nào biết được những bản tính tự thân đó, vì cách thức tri thức duy nhất của con người là tri giác, một tri thức kết tinh của quan niệm và cảm giác, nhân đấy con người không thể có cái nhìn vào bản tính tuyệt đối của vạn vật như chư thần. Nói cách khác, con người phải nhờ kinh nghiệm mới tri thức được sự vật; tuy nhiên Kant vẫn nhấn mạnh rằng kinh nghiệm không phải là nguồn mạch duy nhất của tri thức, vì ngoài tri thức thường nghiệm của giác quan, ta còn một thứ tri thức chắc chắn hơn: đó là tri thức khoa học. Tri thức khoa học này không chịu dừng lại nơi những sự kiện vạn vật, cũng không tự cho mình cái quyền biết tới bản tính tuyệt đối của vạn vật, nhưng nhiệm vụ của nó là tìm hiểu những định luật chi phối sự xuất hiện của vạn vật cùng là những biến chuyển của chúng.

(1) *Prolégomènes*, tr. 61

Xem thế, ta thấy vẫn là danh từ “*bản tính*” nhưng từ Aristote đến Kant nó đã đổi hẳn nội dung. Với Aristote và truyền thống Tây phương cho tới Descartes và Hume, thì bản tính có nghĩa là cơ cấu nội tại, tuyệt đối bất biến của vạn vật. Còn đối với Kant, thì chữ bản tính lại chỉ có nghĩa là hệ thống những định luật chi phối những biến dịch của sự vật thôi. Nói cách khác, khoa Vật lý của Aristote đưa ra những quan niệm suông, những định nghĩa về sự vật, còn khoa Vật lý của Newton mà Kant nhận làm của mình thì lại chú trọng đến những định luật liên can đến những biến thái của sự vật. Kant viết: “Chúng ta không có cách nào khác để nghiên cứu bản tính sự vật ngoài cách tìm biết những điều kiện và những định luật phổ quát (mặc dù chủ quan) nhờ đó mà ta có thể có tri thức về vạn vật, tức có thể có kinh nghiệm về sự vật” ⁽¹⁾. Đối với Kant, tri thức không phải là chiêm ngưỡng những thực tại tự thân như ta thấy nơi thuyết Platon và truyền thống Tây phương cho đến Descartes, nhưng tri thức chỉ là tương quan giữa sự vật và khả năng lãnh hội của ta. Khả năng này chính là cảm năng của ta cùng với hai hình thái của nó là không gian và thời gian: cảm năng của ta là điều kiện để ta có thể có kinh nghiệm, tức có thể có tri thức về vạn vật. Nhân đó tri thức vật lý lệ thuộc vào khả năng tri thức của con người: vì ta biết khả năng tri thức của ta, nên ta có thể tri thức một cách tiên thiên về sự vật, và do đó ta mới có tri thức phổ quát và tất yếu về vạn vật.

(1) *Prolégomènes*, tr. 65

Chúng ta đạt tri thức này cách nào? Kant trả lời: “Tất cả các phán đoán của ta, thoạt tiên chỉ là những phán đoán dựa trên tri giác, và như vậy chúng chỉ có giá trị cho riêng mỗi người chúng ta, nghĩa là cho chính chủ thể tri thức thôi, rồi chỉ sau đó chúng ta mới mang lại cho chúng một tương quan mới, nghĩa là làm cho chúng có giá trị luôn luôn và cho mọi người” ⁽¹⁾. Từ chỗ chỉ có giá trị riêng cho từng chủ thể tri thức, những phán đoán của ta đã sang tới chỗ có giá trị phổ quát cho mọi người mọi thời: đó là một biến chuyển sâu xa. Kant gọi trạng thái mới này là: kinh nghiệm nói chung, hoặc ý thức nói chung. Ta có kinh nghiệm nói chung này khi ta không còn dùng ý thức để nhìn những sự vật cụ thể và cá vị, nhưng lấy ý thức tổng quát để nhìn một loại sự kiện nào đó. Thí dụ khi nói: “Không khí có tính chất co giãn”, tôi có thể ý thức điều đó hai cách: hoặc nhìn vào sự kiện không khí đang co giãn trước mắt tôi, hoặc lấy ý thức tổng quát để nhìn mệnh đề này như một chân lý phổ quát ⁽²⁾. Chính nơi ý thức tổng quát này, chúng ta nhận ra nguồn gốc của tri thức tiên thiên, tức tri thức khoa học, vì ý thức tổng quát không nhắm từng sự kiện hoặc từng trạng thái sự vật, nhưng nhìn toàn thể những sự kiện *có thể* có về một loại nào đó, và toàn thể những trạng thái *có thể* có và nhất thiết phải có khi có đủ những điều kiện.

b) *Làm sao có thể có khoa Vật lý thuần túy ?* Vấn đề có giống mà cũng có khác với vấn đề Toán học thuần túy trên

(1) Prolegomènes, tr. 67

(2) Sđ, tr. 67

kia: giống nhau ở chỗ cả hai tri thức cùng có bản chất tiên thiên, nhưng lại khác nhau ở chính chỗ tiên thiên đó. Khoa Toán học kiến tạo một cách tiên thiên những đối tượng nghiên cứu của nó, còn khoa Vật lý không có quyền và không có khả năng kiến tạo nên kinh nghiệm, nhưng chỉ làm sao tìm ra những định luật chi phối kinh nghiệm. Ta không có khả năng kiến tạo nên những thực tại vật lý vì chỉ mình Thượng Đế có trực giác phát nguyên (*intuition originaire*) nghĩa là trực giác *kiến tạo* nên sự vật, còn con người chỉ có trực giác tiếp xuất (*intuition dérivée*) nghĩa là trực giác *lãnh hội* những thực tại hiện đã có đấy rồi. Cái nhìn của Thượng Đế làm cho có sự vật ; cái nhìn của ta chỉ làm cho sự vật trở thành hiện tượng cho ta, làm cho vạn vật có thêm một cái gì trước đó chưa có: đó là tương quan của chúng với ta ⁽¹⁾.

Như vậy khoa Vật lý khác khoa Toán học ở một điểm quan trọng: một bên không cần đến kinh nghiệm, một bên là khoa học về kinh nghiệm. Điều khó hiểu là: *Làm sao có thể có kinh nghiệm tiên thiên ?* Nói kinh nghiệm tiên thiên không phải là tự mâu thuẫn sao?

Thực ra, nếu phải kinh nghiệm những vật tự thân, thì kinh nghiệm tiên thiên là mâu thuẫn và phi lý. Nhưng Kant đã nhấn mạnh từ đầu rằng kinh nghiệm vật lý không phải là kinh nghiệm về những vật tự thân, nhưng là kinh nghiệm về những hiện tượng, kinh nghiệm những sự vật đúng như chúng được lãnh hội bởi tri giác ta. Đến đây Kant đưa ra

(1) xem *Prolégomènes*, tr.78

một lời phê bình nghiêm khắc đối với Hume, một triết gia ông kính phục vì đã lay ông khỏi giấc mê ngủ giáo điều. Hume chủ trương cảm giác là nguồn duy nhất của tri thức và ông cho rằng trí năng hay lý trí chỉ là những danh từ rỗng vì ông phủ nhận tâm trí và tinh thần. Hume đã lấy cảm giác để giải nghĩa không những tri giác và hoài niệm, mà còn giải nghĩa luôn cả những nguyên lý của lý trí như nguyên lý nhân quả. Ông bảo vì nhiều lần ta đã thấy hề có A (nguyên nhân) liền có B (hậu quả) theo sau, lâu dần ta liền kết hai sự kiện đó với nhau để quyết rằng hề có A tất sẽ có B. Tuy nhiên, vẫn theo Hume, nguyên lý nhân quả *không có tính chất tất yếu*, bởi vì nếu người ta hoài nghi có một thay đổi quan trọng nào đó trong trật tự thiên nhiên, thì bao nhiêu kinh nghiệm trước đây của ta liền trở thành vô ích, quá khứ không còn là bài học cho tương lai nữa, và nguyên lý nhân quả cũng tiêu luôn. Kant trả lời: Nếu chỉ xây tri thức ta trên nền tảng cảm giác của kinh nghiệm thông thường, thì tri thức ta không có tính chất tất yếu và phổ quát như tri thức khoa học. Kant tố cáo Hume đã làm cho không thể xây dựng một khoa Vật lý học thực thụ bởi vì Hume chỉ truy nhận có tri thức thường nghiệm thôi, không nhận tri thức lý thuyết, mà “tri thức thường nghiệm thì không có giá trị của những đệ nhất nguyên lý”⁽¹⁾. Vẫn theo Kant, ta không thể tìm nơi tri thức giác quan những nguyên lý tất yếu của tri thức khoa học, nhưng phải tìm nơi trí năng: “Những định luật phổ quát của kinh nghiệm sở dĩ có được là vì chúng dựa vào tương quan giữa trí năng

(1) *Phê bình lý trí thuần túy*, tr.34

và kinh nghiệm, chứ *chúng không do kinh nghiệm mà có, trái lại chính kinh nghiệm đã nhờ các định luật đó mà có thể có*" ⁽¹⁾.

Hume đã không giải quyết được vấn đề nguồn gốc của nguyên lý nhân quả, vì ông đã tìm gia phả của nó nơi cảm giác. Cảm giác và lý trí là hai lãnh vực biệt lập như vật chất và tinh thần. Cảm giác không thể nào phát sinh ra các nguyên lý của lý trí được. Bởi vậy Kant đã lật ngược cách giải quyết của Hume: theo Kant, không phải kinh nghiệm đã dạy cho ta những định luật của kinh nghiệm, nhưng chính trí năng đã cho ta cái khả năng để kiến tạo nên kinh nghiệm và thấu hiểu những định luật của kinh nghiệm. Nói cách khác, trí năng là chính khả năng thấu nhận những cảm giác vụn vặt của nhiều tri giác để rồi đúc kết nên kinh nghiệm, xét như kinh nghiệm là mối liên hệ chặt chẽ giữa những hiện tượng đi trước và hiện tượng đi sau, giữa nguyên nhân và hậu quả. Cái định luật chi phối mối liên hệ giữa cái trước và cái sau, giữa nguyên nhân và hậu quả: cơ cấu này không nằm trong từng sự kiện khả giác, không nằm trong cái trước hoặc cái sau, nhưng nằm bắc ngang từ cái trước sang cái sau. Nó không nằm trong sự kiện, nhưng nằm trong *tương quan giữa các sự kiện*: và tương quan này thì trí năng ta có thể biết một cách tiên thiên.

Như vậy, một lần nữa, ta gặp quan niệm hiện tượng nơi học thuyết Kant: đối tượng của tri thức vật lý không phải là những vật tự thân, nhưng là những *hiện tượng*, tức những

(1) Prolégomènes, tr.86

sự vật trong tương quan của chúng với tri giác của ta. Kant viết: “Chúng ta không nên tìm những định luật phổ quát của vật lý nơi thiên nhiên, nhờ kinh nghiệm; nhưng trái lại chúng ta chỉ nên tìm hiểu về tính chất vạn vật luôn phù hợp với các định luật, và tìm hiểu điều này *nơi những điều kiện của cảm giác và trí năng ta*, tức những điều kiện làm cho có thể có kinh nghiệm” ⁽¹⁾.

Xác định như vậy rồi, Kant có thể giải quyết vấn đề đã nêu lên trên đây: “*Làm sao có thể có khoa Vật lý thuần túy?*”. Khoa này sở dĩ có được vì nó không mất công nghiên cứu những sự vật lạc lõng trong thiên nhiên, như kiểu chúng là những vật tự thân, không thuộc vào những điều kiện tri thức của con người chúng ta. Trái lại, khoa Vật lý thuần túy chỉ nghiên cứu những biến chuyển của vạn vật xét như những biến chuyển này được lãnh hội bởi khả năng tri thức ta, với những điều kiện nhất định của trí năng và cảm giác ta. Nói cách khác, khoa Vật lý không nghiên cứu vạn vật nơi vạn vật, nhưng nghiên cứu chúng nơi *biểu tượng ta có về chúng*, nơi *quan niệm ta có về chúng*, nơi những giả thuyết và những chứng nghiệm ta đưa ra về chúng. Đó là ý nghĩa câu nói trên đây của Kant: không tìm hiểu nơi *những điều kiện chủ quan thực sự chi phối kinh nghiệm ta có về vạn vật*, làm sao nắm được những công thức nói lên sự vạn vật luôn phản ứng theo những định luật nhất định.

Những điều kiện đó là những gì? Là những điều kiện của tri thức nói chung. Mà theo Kant thì tri thức là kết tinh

(1) Prolégomènes, tr. 94

của quan niệm và cảm giác, như vậy những điều kiện của tri thức là cảm năng thuần túy và trí năng thuần túy. Dưới đây, nơi Chương II, chúng ta sẽ thấy Kant trình bày tỉ mỉ về cảm năng thuần túy với hai hình thức của nó là không gian và thời gian, rồi trí năng thuần túy với 12 phạm trù tức quan niệm thuần túy. Điều chúng ta cần biết nơi đây là: với hai hình thái của cảm năng thuần túy là không gian và thời gian, và với 12 phạm trù được coi là 12 hình thái phán đoán của trí năng, Kant đã muốn kê khai cho ta thấy phạm vi cùng là giới hạn của tri thức con người: con người chỉ có tri thức khi có đủ những điều kiện về cảm năng và trí năng đó. Rồi nếu nghiên cứu kỹ càng những điều kiện tri thức này, con người có thể biết một cách tiên thiên các hiện tượng của khoa Vật lý.

Chúng ta vừa theo dõi Kant trong việc giải quyết vấn đề khoa Vật lý thuần túy, một khoa không chịu lẫn mò theo vết chân của kinh nghiệm thông thường, nhưng đã dựa vào *tính chất hiện tượng* của sự vật vật lý để xác định một cách tiên thiên về những định luật chi phối tất cả các sự việc có thể xảy ra trong lãnh vực vật lý. Đó là một công việc có thể làm được, vì chỉ cần nghiên cứu những định luật của tri thức con người nơi phần cảm năng cũng như phần trí năng. Nhân đó, để kết thúc những trang bàn về khoa Vật lý thuần túy, Kant viết: “Chúng ta không nghiên cứu về bản tính của những vật tự thân, nghĩa là một thứ bản tính không liên can gì đến những điều kiện của cảm năng và trí năng ta, nhưng chúng ta chỉ tiếp xúc với những bản tính vạn vật xét như đó là một cái gì có thể được ta

kinh nghiệm. Trí năng ta làm ta có thể có kinh nghiệm này, nên đồng thời nó cũng xác định đâu là thế giới ta có thể có kinh nghiệm và đâu là những thực tại không thể trở thành đối tượng kinh nghiệm của ta”⁽¹⁾.

D. Có thể có khoa Siêu hình học không ?

Trên đây Kant vừa lần lượt nghiên cứu những điều kiện để có thể có khoa Toán học thuần túy và khoa Vật lý thuần túy, xét như đó là những tri thức hoàn toàn chắc chắn bởi vì hội đủ hai đặc tính phổ quát và bất yếu. Các khoa đó đã bước vào con đường chắc chắn của tri thức khoa học vì đã thể hiện được những cuộc cách mạng cần thiết: thay vì theo nẻo đường của những sự kiện vụn vặt và bất tất nơi kinh nghiệm thông thường, các khoa đó đã tìm ra con đường sáng sủa của tri thức tiên thiên, một tri thức bao trùm tất cả kinh nghiệm con người *có thể có*. Khoa Siêu hình học có thể đi vào con đường này không ?

Tất cả cuộc đời của Kant chỉ là một cố gắng liên lý để xây dựng một khoa Siêu hình học xứng với “thời đại ánh sáng” (Aufklaerung), và ông nói cần phải làm một “cuộc cách mạng Copernic” cho khoa Siêu hình học. Hơn nữa ông còn nói muốn theo phương pháp của các nhà Vật lý học. Bằng ấy điều đã làm nhiều học giả vội kết luận rằng Kant muốn xây khoa Siêu hình học của ông trên nền tảng của khoa học thực nghiệm. Có học giả còn cho rằng: vì Kant chủ trương chỉ tri thức thực nghiệm mới đáng gọi là

(1) Prolégomènes, tr.98

tri thức khoa học, và bởi khoa Siêu hình bàn về những thực tại không thể chứng nghiệm được, cho nên Kant đã kết luận rằng không thể có khoa Siêu hình học. Thực không gì sai lầm hơn.

Muốn rõ chủ trương của Kant về vấn đề Siêu hình học, tưởng nên nhớ những phê bình của ông đối với khoa Siêu hình học cổ truyền mà ông gọi là Siêu hình học giáo điều (Wolf), đồng thời phải nhớ những gì ông đã đưa ra làm căn bản cho một khoa Siêu hình học mới.

a) *Kant phê bình khoa Siêu hình học cổ truyền thế nào?*
Ông chỉ trích khoa này đã lẫn lộn tri thức siêu hình với tri thức của các khoa học khác. Tất cả cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* nhằm chứng minh rằng khoa Siêu hình học không nên đi vào ngõ đường của các khoa học thực nghiệm vì lẽ đối tượng của Siêu hình học là những thực tại bất khả nghiệm. Bản chất những đối tượng đó (linh hồn và Thượng Đế) không bao giờ trở thành đối tượng cho tri thức ta.

Hệ thống triết học của Kant về vấn đề tri thức thường nói đến ba thứ khả năng tri thức nơi con người: cảm năng, trí năng và lý trí. Cảm năng cho ta biết những gì kích động giác quan ta như nóng lạnh, đau, nhột v.v... Trí năng cùng với cảm năng là nguồn gốc tri thức của ta về vạn vật cùng là nguồn gốc của kinh nghiệm nói chung. Còn lý trí là khả năng suy luận và phán quyết về những thực tại siêu hình. Kant gọi những quan niệm thuần túy của trí năng là *phạm trù*, và gọi những quan niệm thuần túy của lý trí là *ý tưởng*: phạm trù có công dụng cho việc tri thức bằng kinh nghiệm,

còn ý tưởng thì không áp dụng vào kinh nghiệm được bởi vì chúng biểu tượng những thực tại không bao giờ ta có kinh nghiệm giác quan. “Phân biệt các ý tưởng, tức quan niệm thuần túy của lý trí một bên, và các phạm trù tức quan niệm của trí năng một bên, coi chúng là những tri thức thuộc hai loại khác nhau về nguồn gốc và công dụng: đó là điều rất quan trọng để xây dựng một khoa học bao hàm tất cả các tri thức tiên thiên. Không có sự phân biệt này sẽ không thể có khoa Siêu hình học được” ⁽¹⁾.

Vì không biết phân biệt như thế, khoa Siêu hình học cổ truyền đã dựa vào các khoa học để chứng minh linh hồn và Thượng Đế. Hết dùng Vật lý học như Aristote lại dùng Toán học như Descartes. Chúng ta sẽ thấy Kant đã phá những lập luận như thế nơi phần Biện chứng pháp siêu nghiệm của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* sau này. Đại khái ông chứng minh rằng không thể dùng kinh nghiệm vật lý để chứng minh linh hồn là một bản thể, hoặc chứng minh linh hồn có bản chất đơn thuần, hoặc chứng minh linh hồn là một nhân vị. Cũng không thể dùng suy luận vật lý để chứng minh Thượng Đế. Tại sao? Tại vì Thượng Đế có bản chất siêu việt vô cùng, đã vậy ta không thể dùng kinh nghiệm ta có về vạn vật để làm chiếc cầu đi lên tới Ngài.

b) *Kant dự tính xây khoa Siêu hình học của ông trên căn bản nào?* Trước hết ông đưa ra nhận định này: con người là một hữu thể có lý trí sinh hoạt trong thiên nhiên, mọi hành vi của con người đều vừa chịu sự chi phối của

(1) Prolégomènes, tr.107

luật thiên nhiên tất định (vì hành vi con người ở trong thế giới hiện tượng), vừa chịu sự quyết định tự do của con người (xét như con người là một chủ thể tự do, có lý trí). Lý trí con người không có quyền sai khiến các luật thiên nhiên theo sở thích của mình: như vậy các luật thiên nhiên được hoàn toàn bảo đảm, và hành vi của con người phải lựa theo các luật thiên nhiên đó trong sinh hoạt của mình. Tuy nhiên con người có thể đặt hay không đặt những điều kiện cho các lực lượng thiên nhiên hoạt động, có thể làm hay không làm những việc mà mình đã dự trù thấy những hậu quả ⁽¹⁾.

Con người tự do và biết mình tự do trong các hành vi cũng như trong cả cuộc sống. Con người không sinh hoạt một cách tất định như các vật thể vật lý và các loài động vật khác. Dù muốn dù không, con người thấy mình phải quyết định và chịu trách nhiệm về những quyết định trong cuộc đời. Con vật không cảm thấy bơ vơ và không bao giờ khổ tâm vì những lương lự, vì con vật sống theo bản năng tất định. Con người có muốn sống như thế cũng không được, vì sẽ cảm thấy như thể chưa đầy đủ với chức vụ làm người. Con người không cảm thấy thỏa mãn trong thế giới của cảm giác: “Lý trí không tìm thấy thỏa mãn trong những quan niệm và những định luật của trí năng là những cái được coi là đủ dùng trong lãnh vực thế giới khả giác” ⁽²⁾. Tại sao không thỏa mãn? Tại vì con người không thể không tự đặt cho mình những câu hỏi siêu hình: “Hơn các khoa học khác, khoa Siêu hình học đã được thiên nhiên đặt ở

(1) Xem *Prolégomènes*, tr.129 - 130

(2) *Sd*, tr.141

trong ta, và không nên coi đó là kết quả của một lựa chọn tùy thích hoặc một gia tăng ngoại lệ của kinh nghiệm" ⁽¹⁾. Như vậy *con người có bản chất siêu hình*, và con người chỉ hoàn toàn thỏa mãn khi giải quyết ổn thỏa những vấn đề siêu hình mà không ai tránh nổi. Nếu chỉ dùng nơi thế giới hiện tượng, con người cảm thấy hụt mất một cái gì vô cùng quan trọng, tức căn nguyên khả dĩ mang lại lời giải đáp cho những thắc mắc của lý trí. Thắc mắc căn bản nhất của con người là tìm ra nguyên nhân vạn vật cùng là ý nghĩa đời sống mình. Vậy mà tìm trong thế giới hữu hình, ta chỉ thấy những sự vật nửa chừng, nghĩa là những sự vật vừa là hậu quả vừa là nguyên nhân, hậu quả của những cái đi trước nó và nguyên nhân cho cái đi sau nó. "Thế giới khả giác không là gì khác ngoài một chuỗi những hiện tượng được nối lại với nhau bằng những định luật phổ quát. Như vậy thế giới khả giác *không có nền tảng vững chắc nơi chính mình nó*: nó không phải là vật tự thân và nhất thiết đòi một cái gì làm nền tảng cho bản chất hiện tượng của nó" ⁽²⁾.

Đúng thế, một dànang thế giới hữu hình chỉ gồm toàn những hiện tượng, nghĩa là những sự vật của luật nhân quả, dànang khác chúng ta không thể "ngược lên tới đệ nhất nguyên nhân" vì đó là điều vượt quá khả năng tri thức thực nghiệm là tri thức xây trên hiện tượng. Chúng ta đành chịu vậy chăng? Không thể được. Lý trí ta không thể cam chịu như thế, trái lại nó luôn tìm lời giải đáp tối hậu cho sự hiện hữu

(1) Sđ, tr. 141

(2) Sđ, tr. 142

của vạn vật. Tóm lại, không có khoa Siêu hình học cùng với những giải đáp của nó, thì lý trí ta không được thỏa mãn". "Chúng ta phải quan niệm một hữu thể vô chất, một vũ trụ khả niệm, một hữu thể tối cao, bởi vì chỉ nơi những hữu thể tự thân này lý trí ta mới tìm thấy sự thỏa mãn mà nó không hy vọng tìm được nơi những nguyên lý đồng hàng mà nó dùng để diễn giải các hiện tượng" ⁽¹⁾.

Kant nhiều lần đã nhấn mạnh về tính chất tất yếu của các ý tưởng siêu hình học. Ông cho rằng những ý tưởng này cũng nhất thiết có trong lý trí ta như các phạm trù nhất thiết có trong trí năng ta ⁽²⁾. Như vậy một đằng nhất thiết những ý tưởng này nằm trong lý trí ta và ta phải thỏa mãn những ý tưởng đó, - đằng khác đó là những ý tưởng siêu việt, nghĩa là ta không thể kinh nghiệm những thực tại mà những ý tưởng này khơi lên. Tất cả vấn đề siêu hình học ở đó. Kant viết về điểm gay go này như sau: "Chúng ta không thể tri thức các hữu thể khả niệm kia nơi bản tính tự thân của chúng, nghĩa là không thể tri thức chúng một cách xác định, nhưng chúng ta có thể chấp nhận chúng trong tương quan của chúng đối với thế giới khả giác và dùng lý trí để *đặt một liên hệ giữa chúng và thế giới giác quan*: vậy chúng ta có thể suy tưởng mỗi liên hệ này bằng những quan niệm nói lên tương quan giữa những hữu thể kia và thế giới khả giác" ⁽³⁾. Ta không biết gì về bản chất tự thân của linh hồn, nhưng ta biết những hành vi của linh hồn xét như linh hồn

(1) Sđ, tr. 143

(2) Sđ, tr. 107

(3) Prolégomènes, tr. 143

là chủ động những hành vi của con người sinh hoạt trong thế giới hiện tượng. Tại sao Kant nghĩ ta không thể có tri thức xác định về những thực thể siêu hình như linh hồn và Thượng Đế ? Chỉ vì các thực tại đó không trở thành đối tượng cho cảm giác ta, mặc dầu ta có quan niệm, bởi đó không trở thành đối tượng cho tri thức thực sự; còn như nếu ta quan niệm các hữu thể đó qua những biểu tượng vay mượn nơi các sự vật trần gian, thì đó không còn là những vật tự thân nữa và cũng không siêu việt nữa.

Tính chất lưỡng nan của siêu hình học (vừa cần phải được ta chấp nhận, vừa không thể trở thành tri thức thực sự) chính là cái làm nên đặc tính của tri thức siêu hình, một tri thức không xây trên những sự kiện thiên nhiên và tất định, nhưng xây trên chữ “PHẢI”: *phải* làm như thế, *phải* có như vậy... mới được. Không có cái *phải* này, sẽ không có tự do và cũng không còn bản tính tự do nơi con người nữa. Nhưng nói “phải làm”, “phải có” là nói một điều tự quyết, và một chấp nhận tự do, chứ không giống cái kiểu chấp nhận tất yếu nơi tri thức khoa học thực nghiệm. Lĩnh vực siêu hình học là một thực tại vươn lên khỏi thế giới hiện tượng của luật tất định để đạt tới thế giới của cái “phải” (devoir).

Khoa Siêu hình học của Kant sẽ xây trên nhận định căn bản này.

CHƯƠNG II

KHẢ NĂNG TRI THỨC CON NGƯỜI

Với chương này chúng ta đi vào nội dung cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*: tìm hiểu nguồn gốc và giới hạn của tri thức con người. Bây giờ chúng ta nghiên cứu phần trên của cuốn đó, tức phần Cảm giác học siêu nghiệm và Phân tích pháp siêu nghiệm, và chúng ta dành phần sau của cuốn sách, tức phần Biện chứng pháp siêu nghiệm cho Chương III.

Một trong những danh từ chúng ta thường gặp nhiều nhất trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* là “*khả năng tri thức*” (*pouvoir de connaitre*). Đây chính là mục tiêu nghiên cứu của Kant nơi cuốn này. Một danh từ nữa thường được dùng gần như đồng nghĩa với “*khả năng tri thức*” là danh từ “*tri thức siêu nghiệm*” (*connaissance transcendantale*). Kant không nghiên cứu về những thành quả của tri thức con người, nhưng ông tìm hiểu nguồn gốc phát sinh ra tri thức đó: khả năng tri thức là cái nguồn gốc đó. Và “*tri thức siêu nghiệm*” chính là cái tri thức uyên nguyên làm nên cơ cấu mọi tri thức thông thường. Ông gọi đó là tri thức siêu nghiệm với ý rằng một khi đã nắm được cơ cấu

cùng là những định luật của tri thức thuần túy, ta sẽ biết tất cả những gì con người đã và có thể tri thức sau này. Kant viết: “Tri thức siêu nghiệm là tri thức không lo về những đối tượng của tri thức cho bằng lo nghiên cứu về những quan niệm tiên thiên của ta có về các đối tượng đó”⁽¹⁾.

Tưởng cũng nên biết trong ba cuốn Phê bình của ông, Kant đều nghiên cứu về những khả năng siêu nghiệm của con người: hoặc tri thức siêu nghiệm của trí năng thuần túy (*Phê bình lý trí thuần túy*), - hoặc những quyết đoán siêu nghiệm của lý trí thuần túy (*Phê bình lý trí thực hành*), - hoặc khả năng cảm giác siêu nghiệm (*Phê bình khả năng phán đoán*). Thành thử triết học của ông được coi là một “hệ thống của tất cả những nguyên tắc của lý trí thuần túy”⁽²⁾. Và ông còn gọi triết học của ông là một “chủ nghĩa duy tâm siêu nghiệm” (*idéalisme transcendantal*) vì triết của ông nhằm nghiên cứu về khả năng siêu nghiệm của lý trí. Chữ siêu nghiệm của Kant chỉ có nghĩa là khả năng thuần túy: chẳng hạn ông sẽ nói “cảm giác siêu nghiệm”, “luận lý học siêu nghiệm” v.v... với ý rằng: đó là khả năng mà ta biết được ngay trước khi có cảm giác thực sự, bởi vì ta biết trước rằng hễ con người có cảm giác thì chỉ cảm giác được như thế là cùng, hễ con người có luận lý thì nhất định phải luận lý như vậy v.v...

Trở lại câu định nghĩa trên đây của Kant về tri thức siêu nghiệm, ta thấy ông đối chiếu hai phía “đối tượng” và

(1) *Raison pure*, tr. 46

(2) *Raison pure*, tr. 47

“quan niệm tiên thiên ta có về đối tượng” với nhau, y như thể đó là hai cái gì hoàn toàn bị diệt. Đối tượng là những gì trong thiên nhiên, còn quan niệm tiên thiên ta có về đối tượng là tương quan giữa chủ thể với đối tượng: đó cũng chính là biểu tượng của sự vật ở trong tâm trí ta. Nghiên cứu về khả năng tri thức con người, Kant sẽ chỉ chú tâm vào những điều kiện chủ thể của tri thức, tức những “quan niệm tiên thiên ta có về các đối tượng”. Nói theo danh từ hiện tượng học của Husserl sau này, thì nhất thiết có một mối tương đồng giữa hình thái của ý thức (*noèse*) và hình thái của cái mà ta ý thức (*noème*): với sự nhất thiết tương đồng này, chúng ta có thể quyết rằng biết hình thái của ý thức tức là biết hình thái của đối tượng mà ta tri thức. Công việc của Kant trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* là nghiên cứu về những hình thái của ý thức con người trong công việc tri thức nói chung. Bởi vì ông còn quan niệm tri thức như công việc chung của cảm năng và trí năng, nên ta thấy ông nghiên cứu riêng về những hình thái của cảm năng (không gian và thời gian) và những hình thái của trí năng (phạm trù và nguyên tắc).

Khởi bàn về bản chất của tri thức, Kant đưa ra chủ trương nền tảng này: tri thức con người phát nguyên từ hai khả năng: cảm năng và trí năng. Cảm năng có tính chất thụ động: đặc tính của nó là thu nhận tính (*réceptivité*). Trái lại trí năng có bản tính tự phát (*spontanéité*). Nhờ cảm năng, sự vật được ta lãnh hội, tức trở thành dữ kiện cho ta. Nhờ trí năng, ta mới có quan niệm và tri thức sự vật đó. Kant viết: “Cảm năng là tài năng thu nhận của tâm trí ta, nhờ đó

tâm trí ta có những biểu tượng về sự vật theo như nó bị sự vật tác động một cách nào đó. Còn ta gọi trí năng là khả năng tự phát ra những biểu tượng, và đây là tự phát tính của tri thức. Bản tính của ta chỉ có thể có những trực giác khả giác thôi, nghĩa là theo cách ta bị sự vật tác động vào, còn khả năng suy tưởng những đối tượng của trực giác thì lại là công việc của trí năng. Trong hai đặc tính này của tâm trí ta, không cái nào được coi là trọng hơn cái kia. Không có cảm năng, thì không một đối tượng nào sẽ được ban cho ta, và không trí năng thì không một đối tượng nào sẽ được ta suy tưởng. Thiếu nội dung, các ý tưởng sẽ rỗng tuếch, và thiếu quan niệm thì các trực giác sẽ mù tịt⁽¹⁾.

Câu nói trên đây của Kant nói lên tất cả chủ trương của ông về vấn đề tri thức. Descartes đã mơ mộng một tri thức trực giác, với những đối tượng hoàn toàn sáng sủa, nghĩa là những đối tượng mà “tất cả bản tính chỉ là ...”, chẳng hạn “tinh thần là một bản thể mà tất cả bản tính chỉ là suy tưởng” và “vật thể là một bản thể mà tất cả bản tính chỉ là trương độ”. Kant cho rằng những đối tượng hoàn toàn trong suốt này chẳng qua chỉ là những quan niệm xuông, những ý tưởng rỗng. Mà đúng thế, vì Descartes định nghĩa tri thức là quan niệm, một quan niệm thuần túy và tinh ròng (*conception pure et simple*). Kant gọi các đối tượng tri thức của Descartes là ý tưởng xuông bởi vì con người có quan niệm về những thực tại như linh hồn và tinh thần, nhưng không có trực giác giác quan, thành thử không là tri thức

(1) Sđ, tr. 77

được. Ngược lại, Hume chủ trương tri thức của ta chỉ là những cảm giác. Hume gọi đó là những ấn tượng do ngoại vật in trên giác quan ta, Hume không công nhận có trí năng và cũng phủ nhận luôn cả chức vụ của trí năng trong công việc tri thức của con người. Descartes giảm trừ con người thành những tinh thần thuần túy, còn Hume lại giảm trừ con người thành những cơ thể mà thôi. Đối với Kant, những đối tượng tri thức của Descartes là những ý tưởng rỗng tuếch, và những đối tượng tri thức của Hume lại là những cảm giác mù tịt. Mù, vì không có chủ thể, không có ai tri thức nơi con người của Hume hết.

Chủ trương của Kant về tri thức đã rõ: tri thức luôn đòi có đủ cả hai yếu tố, trực giác giác quan và quan niệm của trí năng. Không thể thiếu một yếu tố nào trong hai yếu tố này. Kant còn nói: không yếu tố nào được coi là cần thiết hoặc quan trọng hơn yếu tố kia. Dưới đây, nơi Tiết I chúng ta sẽ nghiên cứu phần đầu cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* có nhan đề “Cảm giác học siêu nghiệm” (*Esthétique transcendante*): nơi đây Kant bàn về yếu tố cảm giác của tri thức. Rồi nơi Tiết II chúng ta tìm hiểu tư tưởng của Kant nơi phần hai của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* với nhan đề “Luận lý học siêu nghiệm” (*Logique transcendante*): nơi đây Kant nghiên cứu về những quan niệm của trí năng, tức một yếu tố nữa của tri thức.

TIẾT I: Cảm giác học siêu nghiệm

Kant định nghĩa: “Cảm giác học siêu nghiệm là khoa nghiên cứu về tất cả các nguyên tắc của cảm giác tính tiên

thiên”⁽¹⁾. Nói cách khác Cảm giác học siêu nghiệm nghiên cứu về tất cả các hình thái của khả năng cảm giác nơi con người. Kant luôn chú tâm đến những gì là căn nguyên, là khả năng thuần túy.

Người ta có thể ngạc nhiên tại sao lại có thể có cảm giác thuần túy. Kant giải thích như sau: tri thức ta luôn dựa trên cảm giác, nhờ cảm giác sự vật mới trở thành dự kiện cho ta. Nhưng trong cảm giác, tức trực giác, chúng ta có thể phân biệt *mô thức* (forme) của cảm giác và *chất thể* (matière) của nó. Mô thức là cái thuộc về chủ quan, còn chất thể thuộc về sự vật bên ngoài. Thí dụ tôi cảm thấy ly nước nóng, hay sự kiện tôi nhìn cái lá xoài thì cảm thấy nóng hay nhìn thấy một cái lá xanh là những gì xảy ra nơi chủ thể tính của tôi, còn như ly nước này hay mảnh sắt nóng kia, chiếc lá xoài này hay chiếc lá xoài khác lại là những vật liệu của cảm giác tôi. Chất liệu, tức chất thể của cảm giác thì bao giờ cũng *hậu nghiệm*, còn mô thức của cảm giác thì có thể *hậu nghiệm* hay *tiên nghiệm*: nó *hậu nghiệm* khi ta xét tới những cảm giác mà ta đã có, còn khi ta xét đến những cảm giác mà ta *có thể có* thì khi đó nó *tiên nghiệm*. Cảm giác học siêu nghiệm nghiên cứu về cái khả năng tiên nghiệm này.

Kant lần lượt nghiên cứu về hai hình thái của cảm năng thuần túy ; không gian, tức cảm năng thuần túy của ta đối với những sự vật ở ngoài ta, - và thời gian, tức cảm năng của ta đối với những biến chuyển ở trong và ở ngoài ta.

(1) Sđ, tr. 54

A. KHÔNG GIAN

Trước kia các triết gia và khoa học gia vẫn coi không gian là một dữ kiện khách quan, một cái gì có thực trong thiên nhiên như một vật tự thân. Các nhà toán học coi không gian là có thực, và khi nghiên cứu hình học, họ có cảm tưởng đối diện với một không gian khách quan. Kant là người đầu tiên quả quyết rằng không gian chỉ là một trong hai hình thức tiên thiên của cảm năng ta, tức của chủ thể tính con người. Nó không là gì hết mặc dầu nó là điều kiện tiên quyết để ngoại vật xuất hiện cho ta. Sau này Heidegger dựa vào đây để đi xa hơn nữa khi quyết rằng: chính *Dasain* (tức bản chất con người) làm cho có không gian và thời gian.

Về không gian, Kant đưa ra những nhận định cơ bản sau đây:

1.- Không gian không phải là một quan niệm thường nghiệm, do kinh nghiệm tác tạo nên, bởi vì bất cứ quan niệm nào của ta về sự vật đều giả thiết sự vật đó nằm trong không gian: như vậy phải có quan niệm không gian trước tất cả các quan niệm ta có về vạn vật. Không gian là một điều kiện tiên quyết để ta có thể quan niệm về bất cứ thực tại nào trong thiên nhiên.

2.- Không gian là một biểu tượng tất yếu và tiên thiên: nó là điều kiện và là nền tảng tất cả các tri giác của ta về vạn vật. Nói thế nghĩa là người ta có thể tưởng tượng không có gì hết trong vũ trụ, nhưng người ta không thể tưởng tượng rằng không có không gian. Không gian có trước tất

cả các tri giác ta có về vạn vật và nó còn là điều kiện tiên quyết để ta có thể có trực giác.

3.- Vậy không gian không phải là một quan niệm do suy luận mà có như kiểu những quan niệm tổng quát ta có về những loại sự vật sau nhiều kinh nghiệm. Không gian là một trực giác thuần túy vì không do kinh nghiệm. Nó còn có tính chất duy nhất, nghĩa là bao nhiêu không gian ta có thể tưởng tượng đều nằm trong không gian duy nhất, tức trực giác thuần túy của ta kia.

4.- Không gian được biểu tượng như cái gì lớn vô cùng và có tính chất dữ kiện (*L'espace est représentée comme une grandeur infinie donnée*). Là một biểu tượng vô cùng vì không gian chứa đựng tất cả vũ trụ vạn vật. Hơn nữa nó là biểu tượng vô cùng, vì không thể có trực giác nào thấu nhận được không gian trong toàn thể tính của nó. Biểu tượng vô cùng này lại có tính chất *dữ kiện*, nghĩa là không do kinh nghiệm mà có, nhưng do phú bẩm. Nhờ tính chất dữ kiện và biểu tượng vô cùng này, chúng ta mới có thể có khoa Hình học, một khoa xây dựng trên những hình thuần túy.

Mấy nhận định trên đây đủ cho thấy không gian không phải là một quan niệm, cũng không phải là một tri thức ta kinh nghiệm thấy hoặc do kinh nghiệm dạy ta. Không gian là một trực giác thuần túy và là điều kiện tiên quyết để ta có thể có kinh nghiệm về sự vật. Kết luận những nhận xét trên đây, Kant viết: Không gian có *ý thể tính siêu nghiệm* (*idéalité transcendante*) và chỉ có *thực tại tính thường nghiệm* mà thôi (*réalité empirique*). Nói thế nghĩa là mỗi

khi ta kinh nghiệm một sự vật, ta luôn thấy nó nằm trong không gian, vì sự vật nhất thiết có trương độ và có vị trí: như vậy mỗi khi ta kinh nghiệm một vật thể, ta đã đồng thời nhận thấy sự thực của không gian. Kant gọi thể là thực tại tính thường nghiệm của không gian. Còn như khi ta không tri giác một vật thể nào hết, khi ta giảm trừ hết các kinh nghiệm ta có về vạn vật, thì khi đó ta chỉ còn một trực giác thuần túy về không gian: đó là một trực giác trống rỗng, không có biểu tượng xác định. Kant gọi đó là ý thể tính siêu nghiệm của không gian, với ý rằng khi ta không kinh nghiệm về một vật thể nào cụ thể, thì không gian chỉ là một cái khuôn rỗng nằm trong tâm trí ta thôi: Kant nhấn mạnh rằng nguyên nó *không gian không là một cái gì hết* và nó cũng không biểu tượng một tính chất nào của vạn vật hết. Không gian không phải là một sự vật, cũng không phải là một hiện tượng, nhưng chỉ là một hình thái thuần túy của cảm năng con người.

B.- THỜI GIAN

Về thời gian, Kant cũng đưa ra những nhận định gần giống như những điều ông vừa viết trên về không gian. Khác một điều: không gian là hình thái trực giác hướng ngoại, còn thời gian là hình thái trực giác nội tâm, đồng thời là điều kiện cho mọi trực giác thường nghiệm nói chung. Nhân đó ông dành cho thời gian một địa vị quan trọng hơn không gian nhiều.

1.- Thời gian không phải là một quan niệm thường nghiệm do kinh nghiệm dạy ta. Thực vậy, nếu không có

thời gian làm nền cho chúng thì làm sao ta có thể tri giác được những sự kiện như trước sau, đồng thời, tiếp tục ? Thời gian, tức cảm năng của ta, chính là tấm vải mà trên đó được dệt những biến chuyển ta nhận thấy nơi vạn vật.

2.- Thời gian là biểu tượng tất yếu, làm nền tảng cho tất cả mọi tri giác của ta. Người ta có thể giảm trừ hết các hiện tượng, nhưng không thể giảm trừ thời gian, nghĩa là ta có thể nghĩ không có biến cố nào hết, nhưng không thể nghĩ rằng không có thời gian.

3.- Tính chất tất yếu tiên thiên này còn là nền tảng của những công lý liên hệ đến các tương quan của thời gian nói chung: thời gian chỉ có một chiều. Cho nên các thời gian khác nhau thì không được coi là đồng nhau, nhưng tiếp tục nhau. Đó là một điều có giá trị nhất thiết, vì bản chất của thời gian là không có sự song song như nơi không gian: các thời gian không tiếp tục nhau, đều chỉ là một thời gian duy nhất. “Những thời gian khác nhau thì không đồng thời nhau, nhưng tiếp tục, còn các không gian khác nhau thì không bao giờ tiếp tục nhau nhưng là đồng thời nhau”.

Thời gian không phải là một quan niệm do suy luận làm nên, nhưng là một mô thức thuần túy của trực giác ta. Ta trực giác được sự vật cũng là nhờ những biểu tượng của ta sẵn có về thời gian. Chẳng hạn câu “những thời gian khác nhau không thể đồng thời nhau” không thể do một quan niệm tổng quát nào, nhưng nó trực tiếp nằm sẵn trong biểu tượng của ta về thời gian.

4.- Vô cùng tính của thời gian chỉ có nghĩa là những mảnh thời gian đều là những giới hạn chia cắt một thời gian duy nhất: như vậy biểu tượng nguyên thủy của ta về thời gian là một biểu tượng vô cùng. Đây là một biểu tượng được ban cho ta trong một trực giác trực tiếp và nguyên thủy, và nó làm nên những trực giác thường nghiệm của ta về các mảnh thời gian cũng như về các biến cố trong thiên nhiên.

Sau khi đưa ra những đặc tính trên đây về thời gian, Kant liền rút ra những kết luận: a) Thời gian không phải là một cái gì tự thân hoặc một hiện hữu cụ thể, nhưng chỉ là điều kiện mô thức của chủ thể để ta có thể có những trực giác về biến chuyển; nó là cảm giác thuần túy, có sẵn trước và đặt nền cho các hiện tượng của tâm linh; - b) Thời gian là mô thức thuần túy của cảm giác bên trong, tức mô thức của những trực giác ta có về tâm linh ta. Nói thế vì thời gian không phải là một đặc tính của vạn vật trong thiên nhiên, và cũng không phải là một hình thù hoặc vị trí nào hết, nhưng nó là mô thức xác định những tương quan giữa các biểu tượng ta có về tâm trạng ta và về các biến cố nơi thiên nhiên. Ta biểu tượng thời gian bằng một đường thẳng vô tận, các biến cố đều nằm trên những quãng của đường thẳng này: như vậy biểu tượng ta có thời gian là một trực giác và những tương quan thời gian có thể được diễn đạt bằng những trực giác bên ngoài; - c) Thời gian là mô thức tiên nghiệm (tiên thiên) của tất cả các hiện tượng nói chung. Không gian chỉ là mô thức những hiện tượng bên ngoài thôi; trái lại thời gian là mô thức trực tiếp của những hiện tượng bên trong, và cũng là điều kiện và mô thức gián tiếp

của những hiện tượng bên ngoài xét như mọi tri thức của con người đều là những biến cố của tâm linh.

Kant cũng không quên nhắc đến *thực tại tính thường nghiệm* và *ý thể tính siêu nghiệm* của thời gian: thời gian chỉ có thực khi nó làm nền cho những tri giác của ta về những biến chuyển cụ thể; còn nếu bỏ đi tất cả những kinh nghiệm cụ thể này, thì thời gian chỉ còn là một cái khuôn rỗng, một khả năng thuần túy.

- SAU ĐÂY LÀ NHỮNG KẾT LUẬN VỀ CẢM GIÁC HỌC SIÊU NGHIỆM. Kant nhấn mạnh về vai trò của cảm giác trong công việc tri thức của con người. Đồng thời ông lấy cảm giác làm *tiêu chuẩn để phân ranh giới* giữa những đối tượng mà ta có thể tri thức (các hiện tượng), và những thực tại vượt quá khả năng tri thức của ta (các vật tự thân). Sau đây là những điểm then chốt:

1.- Tất cả các trực giác của ta chỉ là những biểu tượng của các hiện tượng: nói thế có nghĩa là ta chỉ tri thức vạn vật theo như chúng xuất hiện trước cảm giác ta thôi, còn như bản tính tự thân của chúng là gì ta không biết. Không gian và thời gian là những mô thức thuần túy của tri giác ta, còn cảm giác thường nghiệm là chất liệu nói chung. Những mô thức thì tiên nghiệm, còn cảm giác thì hậu nghiệm - Mặc dầu cảm giác ta tiến đến mức nào đi nữa, ta vẫn không thể nào biết được bản tính vạn vật, vì ta không có cách nào tri thức được các vật tự thân ⁽¹⁾.

(1) Raison pure, tr. 63

2.- Ý thể tính của giác quan bên ngoài cũng như của giác quan bên trong (tức không gian và thời gian) bắt chúng ta chú ý điều này: trực giác của ta chỉ bao hàm *những tương quan* mà thôi, tương quan về những thành phần các vị trí của mỗi trực giác, tương quan biến chuyển từ nơi này qua nơi khác v.v... Như vậy các tương quan này không cho ta biết gì về tính chất tuyệt đối của sự vật (cũng gọi là tính chất tự thân của chúng). “Tất cả những gì được biểu tượng nơi giác quan đều chỉ là *hiện tượng*: một là phải nhận rằng không có giác quan bên trong nào hết, hai là phải nhận rằng chủ thể, tức đối tượng của giác quan bên trong, chỉ được giác quan đó biểu tượng như một hiện tượng thôi, chứ không như trường hợp chủ thể có trực giác trí tuệ. Ở đây, tất cả nỗi khó khăn của ta là tìm xem *chủ thể tự tri thực mình thế nào*. Chủ thể không tự trực giác mình như một biểu tượng trực tiếp và tự phát, nhưng chỉ nhờ chỗ nó bị kích thích bên trong mà thôi: như vậy chủ thể chỉ tự tri thức theo cách nó tự xuất hiện ra cho nó, chứ không tự biết mình theo bản thể của mình” ⁽¹⁾ - Kant có ý nói ta không thể tự biết mình bằng cách nhìn thẳng vào tâm linh ta, vì ta không có trực giác trí tuệ (một thứ trực giác cho phép nhìn thấy các thực thể tinh thần, theo như chủ trương của triết học cổ truyền). Ta chỉ có trực giác cảm giác, nghĩa là chỉ nhìn thấy những thực thể khả giác thôi. Vì ta chỉ có trực giác giác quan, nên ta không thể “thấy” được tâm linh ta, nhưng chỉ tự biết qua những hành vi sinh hoạt tại thể của

(1) Sđ tr. 73

ta. Sau này ta sẽ thấy Kant chứng minh “*con người chỉ có ý thức về mình, chứ không có tri thức về tâm linh mình*”. Ý thức về mình thì khác, và tri thức về mình lại khác: ta có ý thức ta đã làm việc lành hay việc dữ, nhưng ta không biết gì về linh hồn ta ngoài những hành vi đó của con người chúng ta.

3.- Con người chỉ có trực giác giác quan, nên chỉ tri thức được những hiện tượng, không thể tri thức các vật tự thân. Vậy *hiện tượng là gì*? Kant muốn ta có nhận định chắc chắn về danh từ then chốt này. Trong bộ danh từ của ông, hiện tượng không có nghĩa là một ảo ảnh (pure appearance), hoặc một cái vẻ nào đó của sự vật. Hiện tượng là chính biểu tượng trung thực và đích xác của sự vật theo như nó được trình diện nơi giác quan của ta. Kant gọi đó là hiện tượng với ý rằng ta không thể tri thức bản tính tự thân, tức bản tính tuyệt đối của sự vật. Có thể thôi. “Nơi các hiện tượng, những sự vật và các phẩm tính ta nhận thấy nơi chúng đều được coi là thực sự có đấy: tuy nhiên, những phẩm tính này tùy thuộc vào trực giác của ta trong tương quan giữa chủ thể và đối tượng, cho nên *đối tượng* mới có tên là *hiện tượng* để phân biệt với loại đối tượng có tên là *vật tự thân* ⁽¹⁾.”

Và Kant viết tiếp một cách thỏa mãn “Bây giờ chúng ta đã có một trong những dữ kiện cần phải có để giải quyết vấn đề tổng quát của triết học siêu nghiệm, làm sao có thể có những mệnh đề tổng hợp tiên thiên? Tôi có ý nói đến

(1), Sđ, tr. 73-74

những trực giác thuần túy tiên nghiệm không gian và thời gian”⁽¹⁾. Kant chủ trương tri thức là kết tinh của hai yếu tố, quan niệm và trực giác. Để giải quyết vấn đề tri thức siêu nghiệm, tức vấn đề khả năng tri thức của con người, nay ông đã làm xong nửa công việc, vì ông vừa cho ta thấy con người có trực giác thuần túy tiên thiên với hai hình thức là không gian và thời gian. Nửa công việc nữa sẽ là phần bàn về trí năng thuần túy cùng với những quan niệm tiên thiên như ta thấy trong Tiết II sau này.

TIẾT II: Luận lý học siêu nghiệm

Luận lý học (*logique*) bàn về chức vụ của lý trí (*logos*). Kant phân biệt *trí năng* (*entendement*; *Verstand*) và *lý trí* (*raison*; *Vernunft*). Trí năng là khả năng tri thức của tâm linh ta trong lãnh vực hiện tượng, còn lý trí là khả năng tri thức của tâm linh ta trong lãnh vực siêu hình... Trở lại vấn đề tri thức, ta nhớ Kant quả quyết con người chỉ có trực giác giác quan, nhờ đó con người biết sự vật theo cách đã bị sự vật kích động, sau đó nhờ trí năng con người mới thực sự nhận thức sự vật. Nói cách khác, cảm giác mang đến cho ta những dữ kiện về sự vật, và trí năng mới thực sự phán quyết, tức tri thức sự vật. Như vậy, chức vụ của trí năng là “suy tưởng”, tức nhận thức sự vật.

Trước khi đi vào luận lý học siêu nghiệm để tìm hiểu chức vụ của trí năng thuần túy, Kant đã tỉ mỉ phân biệt các loại luận lý học như sau. Vậy Luận lý học được chia làm

(1) Sđ, tr. 75

hai loại: *luận lý học tổng quát* bàn về những nguyên tắc của tri thức khoa học nói chung - và *luận lý học chuyên biệt* bàn về những nguyên tắc hướng dẫn từng khoa học nói riêng. Rồi khoa Luận lý học tổng quát lại được chia làm: luận lý học tổng quát *hình thức* (như luận lý học Aristote) bàn về những định luật chi phối công việc suy luận, - và luận lý học tổng quát *áp dụng* bàn về những điều kiện chủ quan của tri thức, như ta thấy nơi khoa tâm lý học. Nhưng theo Kant, tất cả các khoa luận lý học trên đây chưa đi vào chỗ sâu xa nhất của trí năng con người, bởi vậy *khoa luận lý học siêu nghiệm* của ông được coi là thực hiện một công việc hết sức nền tảng: khoa này nghiên cứu về những quan niệm tiên thiên của trí năng xét như chúng có thể được quy về (áp dụng vào) những sự vật một cách tiên thiên. Vậy khoa Luận lý học siêu nghiệm có nhiệm vụ nghiên cứu về nguồn gốc, phạm vi và giá trị các tri thức thuần túy của ta, xét như chúng có thể được áp dụng một cách tiên thiên vào các đối tượng ⁽¹⁾

Luận lý học siêu nghiệm chia làm hai phần: Phân tích pháp siêu nghiệm và Biện chứng pháp siêu nghiệm. *Phân tích pháp siêu nghiệm* là phần bàn về những yếu tố đưa ta tới chân lý, tức tri thức khoa học ? Kant gọi phần Phân tích pháp siêu nghiệm này là “luận lý học của chân lý” ⁽²⁾. Còn *Biện chứng pháp siêu nghiệm* thì luận về những hành vi bị coi là quá trớn của trí năng con người khi nó vượt quá khả

(1) *Raison pure*, tr.80

(2) *Sđ*, tr. 83

năng tri thức của mình: Kant gọi phần Biện chứng này là “luận lý học về ảo giác” ⁽¹⁾.

Đến lượt Phân tích pháp siêu nghiệm lại chia làm hai phần: *Phân tích pháp các yếu tố* bàn về những yếu tố của tri thức, tức các quan niệm thuần túy cũng gọi là các phạm trù, - và *Phân tích pháp các nguyên tắc* bàn về những nguyên tắc hành động của trí năng thuần túy trong công việc tri thức: đó là những nguyên tắc về trực giác, về tri giác và kinh nghiệm, về tri thức khoa học.

I. - Phân tích pháp các quan niệm

Kant dành phần này bàn về những yếu tố cấu tạo nên những phán đoán, tức những tri thức của ta. Mỗi nhận định, mỗi tri thức của ta chẳng phải là những phán đoán sao? Nhân đó ông định nghĩa “trí năng là khả năng phán đoán” ⁽²⁾. Cũng nghiên cứu về phán đoán, Aristote đã đứng về phía đối tượng khách quan, nên đã đưa ra 10 phạm trù của luận lý học hình thức cổ điển: bản thể, lượng tính, phẩm tính, hành động, tương quan, tùy thuộc, không gian, thời gian và tình trạng. Trong 10 phạm trù của Aristote, người ta dễ dàng nhận thấy một bên là phạm trù “bản thể” để nói về chủ từ, tức đối tượng còn 9 phạm trù kia thuộc loại các “tùy thể”. Theo Aristote, khi ta nói, tức phán đoán về sự vật, nhất định ta có những quan niệm trong số 10 phạm trù kia, và chỉ trong số 10 phạm trù kia, và chỉ trong số 10 phạm trù đó thôi. Áp dụng các phạm trù của Aristote vào

(1) Sđ, tr. 251

(2) Sđ, tr. 88

thực tế, chúng ta có những câu như: “Anh Búa (bản thể), con ông Rìu (tùy thuộc), đang làm bài (hành động) thì bị trúng đạn (thụ động), ở nhà cha mẹ anh (không gian), hôm qua (thời gian), nay anh nằm liệt (tình trạng)”. Kant phê bình các phạm trù của Aristote và cho đó là những phạm trù của lãnh vực thường nghiệm và thông thường. Trái lại luận lý học của ông nhắm lãnh vực siêu nghiệm và nghiên cứu về chính khả năng phán đoán của con người. Nhân đó ông viết: “Trí năng là khả năng phán đoán, và như ta biết, nó là khả năng suy tưởng: *suy tưởng là tri thức bằng quan niệm* vì quan niệm là cái có thể được quy về bất cứ đối tượng nào sẽ được ta xác định” ⁽¹⁾.

Ta tri thức bằng quan niệm. Bao nhiêu quan niệm là bấy nhiêu hình thái hành động của trí năng. Những quan niệm của Kant không do kinh nghiệm mà có như kiểu các phạm trù của Aristote. Quan niệm của triết Kant là một cái gì *tự phát*, vì nó là hành vi tự nhiên của trí năng con người; nói cách khác, quan niệm không do kinh nghiệm mà ngược lại chúng là điều kiện để con người có thể có kinh nghiệm. Quan niệm của Kant là một cái gì tiên thiên và là những hình thái thuần túy của trí năng con người.

Theo Kant, “nếu gạt bỏ một bên những *nội dung* của các phán đoán để chỉ giữ cái *hình thức* chung của chúng, thì ta sẽ thấy công việc suy tưởng của ta trong các phán đoán đều quy về 4 đề mục sau đây, mỗi đề mục gồm 3 trạng thái” ⁽²⁾. Nghĩa là chúng ta có thể quy tất cả các phán

(1), (2) Sđ, tr. 88

đoán về 4 loại sau đây, xét theo các phương diện lượng tính, phẩm tính, tương quan và hình thái.

Các phán đoán có thể là:

I.- Xét theo lượng tính:

Phổ quát (universels)

Đặc thù (particuliers)

Đặc loại (singuliers)

II.- Xét theo phẩm tính:

Khẳng định (affirmatif).

Phủ định (négatifs)

Bất định (indéfinis)

III.- Xét theo tương quan:

Nhất thiết (catégoriques)

Giả thiết (hypothétiques)

Phân đôi (disjonctifs).

IV.- Xét theo hình thái:

Nghi vấn (problématiques)

Luận chứng (asserto riques)

Tất nhiên (apodictiques).

Nhìn vào đồ biểu các phán đoán trên đây, chúng ta dễ thấy tại sao Kant gọi hai loại trên (lượng và phẩm tính) là những quan niệm có tính chất *trực giác* (intuitifs), còn hai loại sau có tính chất *động lực* (dynamiques): Hai loại trên

chỉ nhắm một hạn từ nào đó của mệnh đề thôi, hai loại dưới mới nhắm tương quan giữa những hạn từ của một mệnh đề hoặc giữa nhiều mệnh đề với nhau.

Nhìn vào từng loại, ta thấy loại *lượng tính* nhắm chủ từ của mệnh đề. Chủ từ có thể là tất cả mọi người, tất cả mọi cái bàn, tất cả mọi trường hợp v.v..., hoặc có thể chỉ là anh Ba, cái bàn này, trường hợp này, và sau cùng có thể là một hạng đặc biệt (thí dụ những người giỏi toán trong lớp này, những người đã quá 21 tuổi trong làng này, những chiếc đĩa có hoa trên bàn ăn này). Nên chú ý cách phân đôi lẽ ba của Kant được áp dụng nơi cả 4 loại phán đoán: thoát đầu ông phân đôi, một bên là tất cả và một bên chỉ có một. Sau đó ông lấy ra hạng ở lưng chừng hai thứ kia.

Loại *phẩm tính* nhắm động từ của mệnh đề. Kant nhấn mạnh phải phân biệt những mệnh đề khẳng định và những mệnh đề bất định. Chẳng hạn khi nói “linh hồn bất diệt” thì khác và khi nói “linh hồn không khả diệt” thì lại khác: câu trên đưa ra một phán quyết, câu dưới chỉ chối mà không quyết gì, vì chỉ nói linh hồn không ở vào lãnh vực những cái khả diệt thôi, chứ chưa quyết nó ở vào lãnh vực bất diệt như câu trên. Thí dụ trên bảng đen ta vạch một vòng tròn rồi tô trắng diện tích hình tròn này: nếu tôi nói “điểm A ở trong vòng trắng” hoặc “điểm A ở phần bảng đen”, thì hai câu cùng là khẳng định; còn như nói “điểm A không ở trong vòng trắng” hoặc “điểm A ở phần bảng đen”, thì hai câu cùng là khẳng định; còn như nói “điểm A không ở trong vòng trắng” thì chỉ là một câu bất định thôi.

Loại các phán đoán về *tương quan*, thì có tương quan giữa chủ từ và thuộc từ, rồi tương quan giữa nhân và quả, sau cùng là tương quan giữa nhiều thành phần của một cộng đồng. Tương quan giữa chủ từ và thuộc từ được coi là nhất thiết. Thí dụ: cái bàn này vuông, anh Ba là con ông Tư. Tương quan giữa nhân và quả được coi là giả thiết. Thí dụ: hễ có A thì có B; hễ anh đến thì tôi cho; nếu có pháp luật thì những kẻ gian ác phải được trừng trị. Sau cùng những tương quan giữa nhiều thành phần, nhiều chủ từ: những tương quan này có tính chất phân đôi, nghĩa là có thể do cái này mà cũng có thể tại cái kia. Thí dụ của Kant đưa ra là “Vũ trụ được tạo thành hoặc do ngẫu nhiên, hoặc do sức nội tại của nó, hoặc do một nguyên nhân ở ngoài nó”.

Về loại *hình thái*, Kant viết: “Đây là loại những phán đoán có một chức vụ đặc biệt, tính chất đặc biệt của chúng ở chỗ không mang lại cái gì thêm cho nội dung của các quan niệm, nhưng chỉ liên can đến tương quan giữa động từ và thể thức của sự suy tưởng nói chung” ⁽¹⁾. Thực ra đây là những phán đoán liên can đến sự *có hay không có thực, hiện hữu hay không hiện hữu*. Như ta biết, theo Kant, hiện hữu là cái gì không liên can đến quan niệm, không thêm vào cũng không bớt chút gì đối với quan niệm. Kant sẽ đưa ra thí dụ quan niệm của ta về 100 đồng bạc có thể có (quan niệm xông) và quan niệm của ta về 100 đồng ta có trong tay (quan niệm có kèm theo hiện hữu) thì không khác

(1) Sđ, tr. 91

nhau về phương diện quan niệm, bởi vì ta vẫn quan niệm 100 đồng: khác nhau ở chỗ một bên thì hiện hữu, một bên không. Vậy hiện hữu là cái gì khác với quan niệm và *không ở trong nội dung của quan niệm*. Nghi vấn là khi ta thấy rằng điều ta quan niệm thì có thể có hay không có thể có được. Hiện chứng là khi ta phán đoán về những sự vật đang thực sự có đây, hoặc không có. Còn tất nhiên là khi sự vật nhất thiết phải có, không thể không có. Bất tất là có cũng được, mà không có cũng không sao.

Như vậy, theo Kant, tất cả các phán đoán của ta đều thu gọn trong 4 loại và 12 hình thức trên đây. Nói thế không có nghĩa là mỗi câu nói của ta, mỗi phán quyết của ta đều có đủ 12 mô hình kia đâu, trái lại ta thấy chủ từ chỉ có thể là một trong 3 hình thái lượng tính. Về phẩm tính và các loại sau cũng thế.

Ta nhớ sở dĩ Kant lập được bảng kê 12 phán đoán trên đây, vì ông đã gạt bỏ nội dung các câu phán đoán (để bỏ rơi tính chất thường nghiệm của chúng) để chỉ giữ lại hình thức của các câu phán đoán thôi. Bây giờ ông vươn lên một nấc nữa để tìm ra nguồn gốc của những hình thái phán đoán này. Ông viết: "*Có bao nhiêu hình thức phán đoán, thì phải có bấy nhiêu phạm trù, tức bấy nhiêu quan niệm thuần túy của trí năng*" ⁽¹⁾.

Kant gọi các quan niệm thuần túy là phạm trù. Ông lại phân biệt trí năng thuần túy và trí năng thường nghiệm:

(1) Sđ, tr. 94

điều này rất quan trọng vì ông luôn tìm kiếm nguồn gốc của cái thường nghiệm, nơi cái thuần túy. Như vậy trong danh từ của ông, siêu nghiệm là nguồn gốc của cái thường nghiệm, và thuần túy là mô hình của những cái thường nghiệm. Và thay vì cái bảng những phạm trù trên kia, nay ta có bảng các phạm trù như sau:

Bảng kê các phạm trù

I.- *Phạm trù lượng tính:*

Nhất thể (unité)

Đa thể (pluralité)

Toàn thể (totalité)

II.- *Phạm trù phẩm tính:*

Thực tại (réalité)

Phủ định (négation)

Hạn định (limitation)

III.- *Phạm trù tương quan:*

Bản thể và tùy thể.

Nguyên nhân và hậu quả.

Tùy thuộc.

Cộng đồng (hành động hỗ tương)

IV.- *Phạm trù hình thái:*

Khả hữu Bất khả

Hiện hữu Không hiện hữu

Tất yếu Bất tất.

Phạm trù là cái khuôn đúc nên những phán đoán: đó là những cái khuôn rỗng (thuần túy) mà ai làm người cũng được Tạo Hóa ban cho. Với những khuôn khổ nhất định này, con người sẽ lãnh nhận những vật liệu nơi thiên nhiên để kiến tạo nên những tri thức cho mình. Như vậy những quan niệm của Kant khá giống với những “nguyên điển hình” trong triết học Platon. Khác một điều là những nguyên điển hình (archétypes) của Platon là những vật tự thân, còn những quan niệm của Kant lại chỉ là những luật lệ hành động của trí năng thôi: nói cách khác, những nguyên điển hình của Platon là khuôn thước tri thức đặt nơi sự vật, còn các phạm trù của Kant lại là những khuôn thước tri thức đặt nơi chủ thể tri thức. Ý nghĩa chữ phạm trù là thế.

Trước khi tiến sang phần *Diễn dịch siêu nghiệm* (Déduction transcendantale), tưởng nên ghi nhớ mấy điểm quan trọng sau đây về phạm trù: 1) Kant nhấn mạnh về *khả năng tổng hợp* của trí năng: không có sự tổng hợp này, thì không thể có tri thức được, vì *bản chất của cảm giác là hỗn mang* (divers), và chỉ mình trí năng mới có khả năng thu tập tất cả những cái vụn vặt và hỗn mang đó lại thành một đối tượng duy nhất của tri thức. Như vậy trí năng đóng vai trò cơ cấu trong việc tri thức. Khả năng tổng hợp này của trí năng được Kant gọi là “*tổng hợp thuần túy*” (synthèse pure), để phân biệt với những tổng hợp thường nghiệm là những tổng hợp ta thực hiện khi có tri giác thực sự – 2) “Chức vụ của trí năng là *duy nhất hóa* những biểu tượng trong mỗi câu phán đoán của ta, và cũng chính trí năng mang lại cái duy nhất cho những biểu tượng nơi mỗi

trực giác của ta: tính chất duy nhất này, chính là quan niệm thuần túy của trí năng" ⁽¹⁾. Như vậy phạm trù là cái thể hiện sự duy nhất cho những gì là hỗn mang nơi trực giác của ta. Nhân đó người ta có thể ví những phạm trù của Kant như những chiếc khuôn của nhà làm bánh: với cái khuôn bánh con Rổng chẳng hạn, thì nắm bột hỗn mang kia sẽ được đúc lại thành một chiếc bánh duy nhất, có hình nhất định.

Đối với Kant, phạm trù là cái gì nguyên nguyên, ở chỗ khởi phát ra tri thức con người. Thoạt bàn về tri thức, ông đã bàn ngay đến các phạm trù, vì ông coi đó là *những điều kiện để ta có thể có tri thức*, và cũng là những hình thức nhất định phải có của tri thức ta. Tóm lại, phạm trù là nguyên khởi của tri thức. Nhân đó, khi diễn giải tư tưởng triết học Kant, nhiều học giả đã nói một cách hài hước cho dễ nhớ: "*Từ khởi thủy đã có phạm trù*" (Au commencement étaient les catégories).

*
* *

Trước khi bàn về các nguyên tắc của trí năng trong TIẾT II, chúng ta cần dừng lại để hiểu một vấn đề được Kant đặt liền sau vấn đề các phạm trù, đó là *Diễn dịch siêu nghiệm* (Dédution transcendante). Kant vừa khám phá ra chỗ nguyên nguyên của tri thức, tức các phạm trù: các phạm trù là những khuôn vàng thước ngọc của tri thức ta. Đó là

(1) Sđ, tr. 93

những định luật ta phải noi theo trong mọi hành vi tri thức. Nhưng phải áp dụng các khuôn mẫu đó cách nào? Đó chính là vấn đề được đề cập đến trong phần Diễn dịch siêu nghiệm: làm sao những quan niệm thuần túy (phạm trù) của ta lại có thể áp dụng một cách tiên thiên vào những kinh nghiệm hằng ngày của ta? Trong ý đó, Kant viết: “Làm sao những điều kiện suy tưởng của chủ thể lại có thể có giá trị khách quan, nghĩa là có thể trở thành điều kiện cho những tri thức của ta về vạn vật?” Và ông đã trả lời gọn gẽ như sau: “Trong tất cả các kinh nghiệm của ta, nếu gạt bỏ một bên những gì là trực giác giác quan, tức nền tảng các dữ kiện thường nghiệm, thì ta còn giữ được quan niệm của ta về những đối tượng tri thức: như vậy ta có những quan niệm nói chung về đối tượng, và đó là nền tảng cho những kinh nghiệm ta có thể có về vạn vật” ⁽¹⁾. Chữ “quan niệm nói chung” khá quan trọng vì nó có nghĩa là quan niệm ta có về bất cứ đối tượng nào ta có thể kinh nghiệm. Bởi vậy Kant tiếp: “Giá trị khách quan của các phạm trù, xét như chúng là những quan niệm tiên thiên, ở tại chỗ con người phải nhờ chúng mới có thể có kinh nghiệm” ⁽²⁾.

Vậy các phạm trù có giá trị khách quan theo nghĩa chúng làm cho ta có thể có tri thức về sự vật. Như vậy chức vụ thứ hai của trí năng, sau chức vụ duy nhất hóa cái hỗn mang đã nói đến trên kia, là áp dụng các phạm trù vào những thực tại mà ta có thể kinh nghiệm. Đó chính là công việc của diễn dịch siêu nghiệm, theo đúng định nghĩa

(1), (2) Sđ, tr.105

của Kant: “Diễn dịch siêu nghiệm giải nghĩa cho thấy làm sao những quan niệm thuần túy lại có thể được áp dụng vào các đối tượng một cách tiên thiên” ⁽¹⁾. Liên đó, ông phân biệt diễn dịch siêu nghiệm và diễn dịch hậu nghiệm. Thường ta chỉ nghe nói và chỉ biết đến *diễn dịch hậu nghiệm*: nhờ diễn dịch này, ta đi từ cái đã biết để tiến tới một cái chưa biết. Còn như *diễn dịch siêu nghiệm* lại là đi từ một quan niệm thuần túy tới một tri thức cụ thể. Thực ra không có gì mâu thuẫn trong tư tưởng của Kant: chỉ cần nhớ, đối với ông, quan niệm thuần túy, tức phạm trù, đã được coi là những tri thức tiên thiên rồi, bởi vậy công việc của diễn dịch thường được ông coi là “*thâu góm*” (*subsumer*) những dự kiện đúng như đã được xác định trước nơi những phạm trù.

Kant đã thú nhận và bảo trước rằng phần Diễn dịch này khó hiểu và không tránh được những tối tăm ⁽²⁾. Chúng tôi không dám nghĩ có thể giải thích rõ hơn Kant, nhưng để giúp dễ hiểu, chúng ta có thể tóm tắt những ý tưởng then chốt của ông về Diễn dịch siêu nghiệm như sau:

1) Trước hết là sự kiện hỗn mang của trực giác. *Bản chất của trực giác là hỗn mang*. Ta có thể có ý niệm về sự hỗn mang này khi ta nhìn vạn vật với đôi mắt gà gà ngủ: vạn vật có vẻ bất định và mung lung. Tại sao? Vì chúng chưa được ta “*thâu góm*”, chưa được trí năng ta “*lãnh hội*”. Bởi vậy Kant viết: “Cái hỗn mang của những biểu tượng được ban cho ta nơi những trực giác giác quan, vì giác

(1) Sđ, tr. 100

(2) Sđ, tr. 102

quan ta có tính chất hoàn toàn thụ động. Còn như khả năng liên kết cái hỗn mang đó thành một mối duy nhất thì không thể do giác quan và không bao giờ ở tại trực giác giác quan⁽¹⁾. Có thể nói những biểu tượng do giác quan ta thu nhận từ nơi vạn vật cũng có tính chất hỗn mang như chính nơi thiên nhiên: những biểu tượng này giống như những đồng vật liệu ngổn ngang của những ông chủ thầu, khi chưa được thực hiện thành những công trình kiến thiết. Công việc kiến thiết, chính là cái Kant gọi là *"hành vi liên kết"* (liaison; conjunction) và cũng gọi là *"tổng hợp thuần túy"*.

2) *"Hành vi liên kết biểu tượng cho tính chất nhất thể tổng hợp của cái hỗn mang"* ⁽²⁾. Đây không phải là một nhất thể tự nhiên, nhưng là một nhất thể do hành vi tổng hợp của trí năng, nên gọi là nhất thể tổng hợp. Nơi khác, Kant giải thích tỉ mỉ như sau: "Chẳng hạn nhờ khả năng lãnh hội, tôi có thể biến trực giác thường nghiệm của tôi về cái nhà thành một tri giác: tôi phác họa hình cái nhà đó trên nền của không gian và thời gian, đúng như tính chất nhất thể tổng hợp của cái hỗn mang nơi không gian. Nếu tôi tạm gạt bỏ một bên cái mô thức của không gian, tôi sẽ thấy cái nhất thể tổng hợp kia *bất nguồn nơi trí năng*, tức nơi phạm trù lượng tính (nhất thể)" ⁽³⁾. Nói cách khác, trước khi ta có tri giác về cái nhà, thì trí năng tôi phải duy nhất hóa những biểu tượng hỗn mang ta thu nhận được về nó

(1) Sđ, tr. 107

(2) Sđ, tr. 109

(3) Sđ, tr. 139-140

nơi giác quan ta và sự duy nhất hóa này làm nên hình ảnh duy nhất của cái nhà: chính trí năng đã thực hiện sự duy nhất hóa này bằng phạm trù “nhất thể” của lượng tính. Nhân đó Kant đã viết: “Bởi vậy cần phải có tổng hợp mới có thể có tri giác, và mọi tổng hợp đều chịu quyền các phạm trù: vì kinh nghiệm là tri thức dệt bằng nhiều tri giác liên kết với nhau, nên các phạm trù được coi là những điều kiện để ta có thể có kinh nghiệm, và chúng có giá trị tiên thiên đối với tất cả các đối tượng của kinh nghiệm con người”⁽¹⁾.

3) Đến đây ta đã hiểu vai trò tối cao của các phạm trù trong công việc tri thức theo cách giải nghĩa của Kant. Phạm trù là cái đứng đầu gồm những biểu tượng hỗn mang lại thành một đối tượng duy nhất cho tri thức. Hiểu thế rồi ta mới thấy câu sau đây của Kant ý nghĩa chừng nào: “Cái hỗn mang nơi các trực giác nhất thiết phải chịu quyền các phạm trù”⁽²⁾. Và nhất là câu sấm đá sau đây của Kant: “Các phạm trù là những quan niệm đứng thảo ra những định luật tiên thiên cho các hiện tượng, tức cũng là cho vũ trụ xét như vũ trụ là toàn thể các hiện tượng”⁽³⁾. Tất nhiên phải hiểu vũ trụ đây là vũ trụ hiện tượng, vũ trụ mà ta tri thức bằng trí năng và cảm giác ta, cho nên Kant mới gọi vũ trụ đây là tổng số những hiện tượng. Xem thế ta thấy ông đề cao các phạm trù chừng nào!

Trên đây là phần nguyên tắc của Kant về Diễn dịch siêu nghiệm. Bây giờ với những trình bày của ông về

(1) Sđ, tr. 139

(2) Sđ, tr. 121

(3) Sđ, tr. 141

“*thông giác*” (aperception), ta sẽ thấy ông nói đến phần thực hành của diễn dịch.

Thông giác là gì? Thay vì đưa ra những định nghĩa, tốt hơn ta hãy xem ông giải thích công việc của thông giác là gì. Vậy thông giác là hành vi tiếp xúc của trí năng ta với ngoại vật, xét như hành vi đó là một cái gì để thống nhất cái hỗn mang của cảm giác. Cái nhìn của ta luôn diễn ra trong không gian và thời gian, chẳng hạn tôi nhìn cái nhà từ đầu này sang đầu kia, tôi đọc một câu trên trang sách từ đầu dòng đến cuối dòng; tuy nhiên tôi coi đó là một hành vi duy nhất, mặc dầu cái nhìn của tôi đã lướt qua nhiều yếu tố khác nhau. Làm sao có thể có sự duy nhất này? Đó là do khả năng tổng hợp thuần túy của trí năng. Vậy *chính khả năng tổng hợp thuần túy này được Kant gọi là thông giác thuần túy*, và thông giác thuần túy là nguồn mạch và là khả năng cho phép ta có những thông giác thường nghiệm, nghĩa là có khả năng lãnh hội và tri thức vạn vật. Đó là ý nghĩa câu: “Nguyên tắc tối thượng để ta có thể có trực giác, đúng như cảm giác học siêu nghiệm đã chứng minh, là cái hỗn mang của trực giác phải chịu những điều kiện mô thức của không gian và thời gian. Cũng nguyên tắc tối thượng đó, đối với trí năng, đòi buộc cái hỗn mang của trực giác phải chịu quyền những điều kiện của sự tổng hợp nguyên thủy của thông giác. Nhờ không gian và thời gian, các biểu tượng có thể trở thành *dữ kiện* cho ta; nhờ *thông giác*, chúng được liên kết lại trong một cái nhìn của ý thức”⁽¹⁾.

(1) Sd, tr.114

Một cách cụ thể Kant gọi thông giác là cái “*Tôi tưởng*” (le Je pense) mà ta thấy có trong tất cả mọi tri thức con người, mọi câu nói và mọi ý nghĩ của ta. Chẳng hạn khi nói: “Hôm nay trời đẹp quá”, nếu phân tích đầy đủ ta sẽ thấy đó là một phán đoán, một ý nghĩ, một cái “*Tôi tưởng*”. Cho nên nếu viết hết sức đầy đủ, thì câu trên này sẽ là: “*Tôi nghĩ rằng hôm nay trời đẹp quá*”. Người xưa thường bắt đầu thiên sách bằng chữ “*rằng*”. Chẳng hạn Descartes viết nhan đề chương III cuốn “*Những suy niệm siêu hình học*” là: “*Que Dieu existe. Rằng có Thượng Đế*”. Viết thế, họ có ý hiểu ngầm rằng: (Tôi tưởng) rằng có Thượng Đế. Thực ra cái “*Tôi tưởng*” này tượng trưng cho ý thức suy tưởng của ta, nó luôn kèm theo bất cứ hành vi suy nghĩ hay cảm nghĩ nào của ta: “Cái *Tôi tưởng* nhất định đi kèm tất cả mọi biểu tượng của tôi, nếu không thì sẽ phải nhận rằng trong tôi có những biểu tượng mà tôi không biết ... Nói cách khác, chính bởi vì tôi có khả năng thấu gồm trong mỗi cái nhìn của ý thức tất cả những gì là hỗn mang nơi các biểu tượng kia, nên tôi mới gọi chúng là những biểu tượng của tôi; nếu không, tôi sẽ có một bản ngã cũng hỗn mang và tạp nhạp đủ mầu như nơi các biểu tượng mà tôi đã ý thức. Sự tổng hợp và duy nhất hóa cái hỗn mang là một dữ kiện nguyên thủy, và đó là nguyên lý sự đồng nhất của *thông giác*. Nó đi trước tất cả mọi hình thức tri thức cụ thể của ta một cách tiên thiên”⁽¹⁾.

Trong câu của Kant trên đây có hai điểm khiến ta cần lưu ý: là cái *tôi tưởng* (tôi nghĩ) nhất thiết đi kèm tất

(1) Sđ, tr.110 và 112

cả mọi biểu tượng tri thức của ta. Nghĩa là mọi cảm giác, mọi tư tưởng, mọi tri thức đều diễn ra trong ý thức ta và nhất thiết ta có ý thức về chúng. Đây Kant vẫn đứng trong truyền thống *logos* của triết Tây phương cổ điển, coi tâm thức là cái gì trong suốt. Phải đợi Freud và trào lưu tâm phân học ngày nay, người ta mới khám phá ra lãnh vực “*vô thức*” u ẩn trong tâm linh con người. – Điểm thứ hai cần lưu ý là: theo Kant, thông giác là điều kiện và là nguyên khởi của mọi tri giác. Đúng như ông đã viết: *hành vi liên kết* (duy nhất hóa) không nằm nơi các đối tượng tri thức, và tri giác không thể rút nó ra từ nơi các đối tượng để ban cho trí năng ; trái lại, đó là hành vi của *trí năng*, và hành vi này không là gì khác ngoài khả năng liên kết tiên thiên và quy tụ các biểu tượng tạp nhạp của thường nghiệm lại trong cái nhất thể của *thông giác* ! đó là nguyên lý cao nhất của tri thức con người” ⁽¹⁾.

Phần Diễn dịch siêu nghiệm rất quan trọng, vì có hiểu thấu đáo, ta mới hiểu tại sao những phạm trù, tức quan niệm thuần túy tiên thiên, lại có thể ứng dụng một cách nhất thiết vào các đối tượng kinh nghiệm của ta. Cho nên Kant đã kết thúc phần Diễn dịch siêu nghiệm như sau, trong đó ông mở đầu cho sự phân biệt giữa hiện tượng và vật tự thân: “Chủ đích của Diễn dịch siêu nghiệm là trình bày cho thấy tại sao những quan niệm thuần túy của trí năng lại được coi là *những nguyên tắc để ta có thể có kinh nghiệm*, và tại sao kinh nghiệm đây chỉ có nghĩa là sự xác

(1) Sđ, tr.12

định các hiện tượng trong không gian và thời gian. Diễn dịch siêu nghiệm cũng giải thích cho thấy công việc xác định này phải được rút ra từ nơi nguyên lý nhất thể tổng hợp và uyên nguyên của *thông giác*, bởi vì *thông giác là hình thức của trí năng trông tương quan với không gian và thời gian*, tức tương quan giữa trí năng và những mô thức uyên nguyên của cảm năng con người”⁽¹⁾.

Về hiện tượng Kant nhắc đi nhắc lại: “Các phạm trù, cùng với trực giác, không cho ta một tri thức nào về vạn vật, trừ khi chúng được áp dụng vào trực giác *thường nghiệm*. Nói cách khác, các phạm trù chỉ có công dụng giúp ta tri thức các đối tượng khả giác thôi. Tri thức thường nghiệm, chính là kinh nghiệm đó. Vậy *các phạm trù chỉ có thể dùng vào việc tri thức những đối tượng mà ta có thể kinh nghiệm thôi*”⁽²⁾. Kant đã khám phá ra trực giác thuần túy, không gian, và thời gian, nhưng là để chúng làm điều kiện cho những trực giác thường nghiệm. Kant cũng khám phá ra các phạm trù, tức quan niệm thuần túy, nhưng cũng chỉ là để ta có tri giác, tức tri thức thường nghiệm thôi. Hai chữ “trực giác thường nghiệm” và “tri thức thường nghiệm” trên đây đã làm nổi bật ý nghĩa điều Kant nói trên kia, tức “những đối tượng mà ta có thể kinh nghiệm”. Kant luôn dùng chữ “*có thể kinh nghiệm*” để nói lên không những các điều ta đã kinh nghiệm trước đây và sau này: lãnh vực khả nghiệm này tuy bao la và mờ mịt, vì còn biết bao nhiêu điều các thế hệ sau này sẽ khám phá ra, tuy nhiên ranh

(1) Sđ, tr. 146

(2) Sđ, tr. 125

giới đã vạch rõ: tất cả sẽ nằm trong lãnh vực khả giác, nghĩa là nằm trong thế giới của những đối tượng mà con người có thể tri thức bằng quan niệm và *cảm giác*. Thiếu trực giác giác quan, sẽ không thể có tri thức, mà chỉ có ý niệm xương thôi.

Ngay từ nơi đây, Kant đã nêu lên sự khác biệt xa vời giữa *suy tưởng* (*penser*) và *tri thức* (*connaitre*). Khi ta có quan niệm về một đối tượng nào đó mà ta không có trực giác giác quan, thì đối tượng đó chỉ là ý tưởng xương thôi, không thể gọi là một tri thức được. Chẳng hạn ta ý thức về mình ta, thử hỏi ý thức này là một tri thức hay chỉ là một ý tưởng xương? Xưa Descartes vẫn quyết không gì dễ biết bằng tâm linh ta, vì ai cũng ý thức về mình, và vẫn theo ông thì ý thức tự thức (*conscience de soi*) là tri thức rõ nhất ta có thể có. Kant chủ trương ngược hẳn: “Tôi ý thức về chính mình tôi trong công việc tổng hợp tiên thiên cái hỗn mang của các biểu tượng, nghĩa là tôi ý thức về mình trong nhất thể tính tổng hợp uyên nguyên của thông giác: như vậy tôi không tự ý thức theo cách tôi tự xuất hiện cho tôi hoặc theo như bản thể hiện hữu của tôi, nhưng tôi chỉ ý thức RẰNG tôi hiện hữu thôi. Biểu tượng này chỉ là một ý tưởng, không phải một trực giác ... Như vậy tôi *không có tri thức về mình* xét như theo *bản thể* tôi, và tôi chỉ có *tri thức về mình* xét như tôi *xuất hiện* cho tôi. Ý thức về mình chưa có chi đáng gọi là tri thức về mình” ⁽¹⁾. Nói cách khác, ý thức về mình chẳng qua chỉ là cái *Tôi tưởng* nó vẫn kèm

(1) Sđ, tr. 135 và 136

theo các hành vi tri thức của ta, cho nên tôi nói thì tôi biết là tôi nói, và tôi đọc sách thì tôi cũng biết là tôi đọc sách: như vậy tôi chỉ biết hành vi của tôi (đó là cái Kant gọi là “tôi xuất hiện cho tôi”, tức cái tôi hiện tượng), ngoài ra tôi không biết gì về mình tôi, xét như mình đây là một linh hồn hay một bản thể thuần nhất. Thực ra, chủ trương của Kant cũng giống quan điểm của Thánh Thomas khi ngài quyết rằng “ta biết rằng có Thượng Đế, nhưng ta không thể biết Ngài là gì” (ám chỉ ta không thể tri thức bản tính Ngài). Tóm lại ta có ý thức về mình, nhưng không có tri thức về mình, trừ khi hiểu “*mình*” đây là *mình hiện tượng* (chứ không phải *mình tự thân*), và *mình hiện tượng* là cái mình sinh hoạt nơi trần gian bằng những hành vi của ta. Mà đã nói hành vi tại thế của ta, thì dầu là suy tưởng (chẳng hạn tôi toan tính một điều thiện hay một điều ác), thì suy tưởng này vẫn có nội dung khả nghiệm, nhờ đó mà ta có thể tri thức về mình. Còn nếu không dựa vào những hành vi kia, ta không có tri thức nào về mình hết, và mình đây là *mình tự thân* mà Kant ám chỉ trên kia.

II. Phân tích pháp các nguyên tắc.

Đây là phần thứ hai của Phân tích pháp siêu nghiệm.

Trên đây chúng ta vừa xem xong phần thứ nhất, tức Phân tích pháp các yếu tố, các phạm trù. Nơi phần thứ hai này, Kant làm công việc áp dụng các phạm trù đó vào tri thức thường nghiệm. Kant viết: “Phân tích pháp các nguyên tắc sẽ là bộ luật của sự phán đoán, dạy cho công việc phán

đoán của ta biết áp dụng những quan niệm của trí năng vào các hiện tượng, bởi vì các quan niệm này được coi là điều kiện của các định luật tiên thiên”⁽¹⁾. Để làm công việc áp dụng này, trí năng ta đứng trước một vực thẳm, một quãng cách không sao vượt qua được, bởi vì, Kant nhận định, “so sánh với những trực giác thường nghiệm, thì các quan niệm thuần túy của trí năng tỏ ra *hoàn toàn dị tính* (hétérogènes). Như vậy làm sao có thể có sự thu gom các trực giác này vào trong các quan niệm, và làm sao có thể áp dụng các quan niệm thuần túy vào các hiện tượng được?”⁽²⁾.

Kant giải quyết bằng cách nhận rằng cần phải có một cái gì làm *trung gian*, một *độ tam hạn từ* giữa quan niệm thuần túy và trực giác giác quan. Độ tam hạn từ này vừa đồng tính (homogène) với các quan niệm do tính chất khả giác của nó. Theo ông, độ tam hạn từ này chính là *niệm tượng siêu nghiệm* (schème transcendantal)

Niệm tượng là gì?

Nhiều học giả và giáo sư như Roger Daval quyết rằng Kant đã dành tất cả phần Phân tích pháp các nguyên tắc để trình bày công việc của niệm tượng, tức giải thích cho thấy tại sao có thể áp dụng các quan niệm thuần túy vào các hiện tượng thường nghiệm⁽³⁾. Thực ra không những phần Phân tích pháp các nguyên tắc, mà cả phần Diễn dịch pháp

(1) Sđ, tr. 148

(2) Sđ, tr. 151

(3) Xem R. DAVAL, *La métaphysique de Kant*, PUF 1951, tr.7

siêu nghiệm trên kia cũng phải được coi là những cố gắng của Kant để áp dụng các quan niệm thuần túy vào trực giác thường nghiệm. Nói thế để dễ thấy vai trò quan trọng của niệm tưởng, cũng như để hiểu tại sao sau này Heidegger đã trách Kant rằng gần đạt được ranh giới của hiện hữu rồi, thế mà Kant lại giạt lùi không tiến vào lãnh vực hiện hữu và hiện sinh. Theo Heidegger, lãnh vực hiện hữu chỉ đến với Kant nếu ông này biết nắm lấy *tri tưởng tượng siêu nghiệm* làm con đường đi vào kinh nghiệm giác quan; vẫn theo Heidegger, tri tưởng tượng siêu nghiệm mới thực là *cái nguồn mạch uyên nguyên* của tri thức con người, và nó chi phối luôn cả hai khả năng mà Kant đã coi là uyên nguyên, tức cảm năng và trí năng: tri tưởng tượng siêu nghiệm là khả năng làm cho hình thành những đối tượng cho cảm năng và trí năng tri thức. Theo danh từ của Heidegger, chính nơi tri tưởng tượng siêu nghiệm này, “*thế giới hình thành thế giới*” cho con người ⁽¹⁾. Bởi vậy, vẫn theo Heidegger, “tri tưởng tượng siêu nghiệm không hình dung theo trực giác thuần túy (của cảm năng siêu nghiệm), nhưng làm cho có thể trực giác thuần túy này trong bản chất thực tại của nó” ⁽²⁾. Và cũng chính tri tưởng tượng siêu nghiệm đã kiến tạo nên những “mô thức” (phạm trù) để cho trí năng sử dụng, vì trí năng chỉ sử dụng mà không tự nó phát sinh ra những mô thức đó. Đó là ý nghĩa câu: “Trí năng không phát sinh những niệm tưởng mà nó sử dụng. Sự sử dụng này không phải là một hành vi hể có dịp thì

(1) Xem HEIDEGGER, *Kant le problème de la métaphysique*, trong 196-213

(2) Sđ, tr. 197

hoạt động đầu: *chính tri tưởng tượng siêu nghiệm*, căn cơ mà khả năng niệm tưởng thuần túy, làm nên bản chất nguyên thủy của tri năng" ⁽¹⁾.

Trở lại vấn đề niệm tưởng trong triết học Kant, ta thấy ông phân biệt niệm tưởng và hình ảnh: *hình ảnh* là một cái gì thường nghiệm và xác định, còn *niệm tưởng* thì siêu nghiệm và có tính chất tổng quát. Thí dụ số 5 là một hình ảnh mà tôi có khi tôi chấm 5 chấm tiếp liền nhau, còn như khi tôi nghĩ "con số" thôi, thì số đó có thể là bất cứ số nào (nhưng là loại con số chứ không là loại con vật như con bò con trâu). Rồi "con chó" cũng là một niệm tưởng, vì nó là một mô thức tổng quát, có thể mang áp dụng cho con Vện, con Lu hay bất cứ con chó nào về loại chó. Vậy "*niệm tưởng là phương sách tổng quát của tri tưởng tượng có nhiệm vụ kiểm cho quan niệm một hình ảnh*" ⁽²⁾.

Kiểm cho quan niệm thuần túy một hình ảnh khả giác: đó là ý nghĩa và chức vụ của niệm tưởng. Nó là chiếc cầu đặt đường cho quan niệm thuần túy bước sang lãnh vực thường nghiệm. Thiếu niệm tưởng tương ứng, quan niệm sẽ chỉ là quan niệm xuông, không cho ta một biểu tượng nào về một đối tượng khả tri. Cho nên: "Những phạm trù không có niệm tưởng thì chỉ là những hành vi của tri năng liên quan đến các quan niệm thôi, chứ những phạm trù như thế không biểu tượng một đối tượng nào hết" ⁽³⁾.

(1) Sđ, tr. 208

(2) Raison pure, tr. 152

(3) Sđ, tr. 153-156

Do đâu mà có niệm tưởng ? Chúng phát xuất từ nguồn gốc nào? Chúng phát xuất từ trí tưởng tượng siêu nghiệm. Chúng là sản phẩm của trí tưởng tượng thuần túy: “Hình ảnh là sản phẩm của trí tưởng tượng tác tạo thường nghiệm, còn niệm tưởng là sản phẩm của trí tưởng tượng thuần túy tiên thiên ⁽¹⁾. Cũng nên biết Kant phân biệt hai loại trí tưởng tượng: *trí tưởng tượng tác tạo* (imagination productrice) và *trí tưởng tượng tái tạo* (imagination reproductrice). Mỗi loại lại chia làm siêu nghiệm và thường nghiệm. Trí tưởng tượng tác tạo siêu nghiệm là điều kiện và nguồn phát sinh ra những hành vi của trí tưởng tượng tác tạo thường nghiệm. Và trí tưởng tượng tái tạo siêu nghiệm là điều kiện và nguồn phát sinh những hành vi của trí tưởng tượng tái tạo thường nghiệm. Khi ta tưởng tượng ra bất cứ hình ảnh gì, thì đó là một hình ảnh cụ thể do trí tưởng tượng thường nghiệm tạo nên. Nhưng sở dĩ ta tưởng tượng được như thế là vì ta có khả năng để tưởng tượng: khả năng thuần túy này, chính là trí tưởng tượng siêu nghiệm.

Bây giờ chúng ta đã hiểu tại sao “niệm tưởng không có gì giống với một hình ảnh, vì niệm tưởng chỉ là một tổng hợp thuần túy và là sản phẩm của trí tưởng tượng siêu nghiệm”. Nhưng còn một câu hỏi cần được nêu lên: *Niệm tưởng hình thành thế nào ?* Kant trả lời bằng một câu khá khúc mắc: Niệm tưởng là một tổng hợp thuần túy liên can đến những hình thái xác định của giác quan bên trong (thời gian) đối với những biểu tượng, để liên kết những biểu

(1) Sđ, tr. 153

tượng này một cách tiên thiên với nhau trong một quan niệm, đúng như sự nhất thể của thông giác" ⁽¹⁾. Nói cách khác cho dễ hiểu, các niệm tưởng là những tổng hợp thuần túy có nhiệm vụ liên kết các biểu tượng một cách tiên thiên, là liên kết như vậy chiếu theo những thể thức của tính chất nhất thể của các quan niệm. Bởi vậy có bao nhiêu phạm trù, thì cũng có bấy nhiêu niệm tưởng.

Kế đó Kant trình bày một cách khá cụ thể như sau về các niệm tưởng, đối chiếu với bảng các phạm trù trên kia. Niệm tưởng của các phạm trù *lượng tính* là: con số (một, nhiều, hay tất cả). Niệm tưởng của *phẩm tính* là cảm giác nói chung, vì cảm giác là biểu tượng sự có hay không có sự vật trong thiên nhiên. Niệm tưởng của *bản thể* là sự trường tồn trong thời gian; niệm tưởng của *nhân quả*, là sẽ tiếp tục trong thời gian; niệm tưởng của *cộng đồng*, tức ảnh hưởng hỗ tương, là sự đồng thời. Niệm tưởng của tính chất *khả hữu* là "sự tương ứng giữa các biểu tượng và những điều kiện của thời gian nói chung", nghĩa là ta có thể quan niệm điều ấy điều nọ như có thể xảy ra trong trường hợp ấy trường hợp nọ. Niệm tưởng của *thực tại* là sự có thực trong thời gian nhất định nào đó. Niệm tưởng của *tất yếu* là sự hiện hữu trong mọi thời gian.

Thực ra ý nghĩa cốt yếu của niệm tưởng là: hễ ta có thể tưởng tượng ra một đối tượng cụ thể, thì khi đó quan niệm của ta mới được coi là có thể áp dụng vào tri giác, tức kinh nghiệm giác quan. Công việc hình dung này mà Kant gọi

(1) Sđ, tr. 153

là “xác định những hình thái tiên thiên của trực giác bên trong (*thời gian*)” có mục đích làm cho các quan niệm của ta có thể được ta tưởng tượng một cách cụ thể bởi vì những quan niệm nào ta không hình dung được (chẳng hạn cái hình vạn giác của Descartes) sẽ chỉ là những quan niệm rỗng, những ý tưởng suông, và không bao giờ trở thành đối tượng tri giác được.

Sau này, nơi cuối cuốn sách, chúng tôi sẽ có dịp trở lại ý nghĩa của cái nhìn triết học của Kant. Nhưng vì chúng ta vừa xem qua phần dành cho trí tưởng tượng siêu nghiệm trong triết học của ông nên chúng ta thử so sánh lập trường của ông và lập trường của những triết gia như Heidegger và thuyết Cơ Cấu của Claude Lévi Strauss. Kant có nhắc đến trí tưởng tượng siêu nghiệm, và nơi một số trang sách của ông, ông đề cao vai trò của khả năng này: tuy nhiên rốt cục, nhất là *khi tái bản cuốn Phê bình lý trí thuần túy*, ông đã dành quyền tối thượng trong công việc tri thức cho trí năng. Chính vì thế, ông vẫn đứng trong truyền thống triết cổ truyền Tây phương, coi con người là *logos* một tinh thần có sẵn những tri thức tiên thiên, mặc dầu ông nói và nhắc luôn rằng tri thức chỉ thực sự có khi ta kinh nghiệm sự vật: Theo ông, ta kinh nghiệm thì mới có tri thức ... về vạn vật, nhưng ông lại cho rằng kinh nghiệm của ta được hướng dẫn bởi những *phạm trù*, tức quan niệm tiên thiên. Những quan niệm tiên thiên này, phải chăng chỉ là một trá hình của những linh tượng trong thuyết Platon và những ý tưởng bẩm sinh trong thuyết Descartes? Còn như Heidegger, và nhất là phong trào khoa học nhân văn ngày

nay, đại diện bởi Lévi Strauss và M. Foucault, lại không coi *logos* là bản chất con người nữa. Họ nói bản chất của con người là “*mythos*”, đúng như nghiệm xét của Freud: “Con người sinh ra như một mớ những kích thích mù quáng, lớn lên trong ảo mộng và chết đi khi vấp vào thực tại”. Các khoa học nhân văn ngày nay coi chủ thể là một sinh hoạt lạc lõng và rất ít khi được “tri thức khách quan”. Nói gì tri thức trong lãnh vực sinh hoạt tình cảm, ngay cả những sáng tác khoa học cũng chỉ là những “giả thuyết” hướng dẫn tới những khám phá mới mẻ. Nhân đó Heidegger đã quyết “thế giới hình thành thế giới nơi trí tưởng tượng siêu nghiệm của ta” và Lévi-Strauss nghĩ rằng “con người luôn sống cái thời đại mình như sống một huyền thoại, và chỉ thế hệ sau mới nhận ra rằng chúng ta đã vương vào huyền thoại như thế” ⁽¹⁾. Như vậy con người đã tạo nên “thế giới sinh hoạt của mình”, đồng thời tạo nên chủ thể tính của mình trong cái gọi là bản sắc của nó.

Trở lại Kant. Sau khi trình bày vai trò của niệm tưởng, ông mời ta xem đến các nguyên tắc tổng hợp của trí năng thuần túy. Ông gọi thế vì đây là những tổng hợp tiên thiên làm khuôn mẫu cho các phán đoán thường nghiệm. Ông viết: “Nguyên tắc cao nhất của tất cả các phán đoán tổng hợp là đối tượng phải chịu những điều kiện của sự nhất thể tổng hợp nó gom các cái hỗn mang của trực giác lại trong một kinh nghiệm khả hữu... *Những điều kiện để có thể có kinh nghiệm* nói chung cũng chính là những điều kiện để

(1) Cõi LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, Plon 1962, tr.338

có những đối tượng có kinh nghiệm"⁽¹⁾. Nói cách khác, những "nguyên tắc của trí năng" mà Kant trình bày sau đây, chính là những điều kiện để con người có thể có kinh nghiệm về bất cứ đối tượng nào.

Kant đưa ra 4 loại nguyên tắc thuần túy của trí năng liên can đến kinh nghiệm của ta từ bước đầu là trực giác, rồi tri giác rồi kinh nghiệm, và sau cùng là những nguyên tắc về tri thức nói chung. Trực giác là hình dung thấy sự vật: cho nên trực giác chưa phải là tri giác, tức chưa phải là tri thức thực nghiệm. Tri giác mới thực là tri thức đúng nghĩa: đây có cả quan niệm và trực giác giác quan. Kinh nghiệm là mối liên hệ chặt chẽ giữa nhiều tri giác. Còn như kiểu nói "*tư tưởng thường nghiệm nói chung*" (*pensée empirique en général*) chỉ có nghĩa *tri thức thường nghiệm*, hoặc *kinh nghiệm nói chung*.

Vậy 4 loại nguyên tắc của trí năng thuần túy là: 1) Những công lý của trực giác (*Les axiomes de l'intuition*); 2) Những dự đoán của tri giác (*Les anticipations de la perception*); 3) Những loại suy của kinh nghiệm (*Les analogies de l'expérience*); 4) Những định đề của tư tưởng thường nghiệm nói chung (*Les postulats de la pensée empirique en général*).

Một lần nữa, Kant nhắc rằng: "Chỉ những nguyên tắc trí năng thuần túy cung cấp được quan niệm cho luật lệ suy tưởng, còn kinh nghiệm chỉ là những trường hợp cụ thể nằm trong định luật kia thôi"⁽²⁾.

(1), (2) Sđ, tr. 162

I. Những công lý của trực giác

Đây là nguyên tắc và là điều kiện để ta có trực giác về một đối tượng: “Xét về phương diện trực giác của chúng, tất cả *các hiện tượng* đều là *những lượng thể có trương độ*” ⁽¹⁾. Ý nghĩa của câu này là: khi ta hình dung một cái gì, nhất thiết ta hình dung nó trong không gian và chiếm một mảnh không gian, một trương độ.

Ở đây không thể không liên tưởng đến câu định nghĩa của Descartes về vật thể là “một bản thể mà tất cả yếu tính là trương độ”. Đã là một vật hiện hữu trong thế giới, đối tượng nhất thiết chiếm một chỗ trong không gian. Khả năng trực giác thuần túy này là nền tảng tri thức *hình học* và *toán học* của ta, vì ta luôn hình dung các hình, hình học trên một không gian thuần túy và đồng đều. Tuy nhiên ý nghĩa quan trọng của định đề thứ nhất này là: tất cả những đối tượng ta có thể tri thức đều nằm trong *không gian*, nghĩa là thuộc loại những vật thể *khả giác*.

II. Những dự đoán của tri giác.

Trực giác mới chỉ là tri thức hình thức, tri giác mới thực là tri thức thực sự. Kant gọi “tri giác là ý thức thường nghiệm có kèm theo cảm giác” ⁽²⁾. Nói một cách đơn sơ thì tri giác là sự ta thực sự đụng chạm vào sự vật bằng giác quan chứ không chỉ bằng cảm năng như trường hợp trực giác trên này. Và đây là nguyên tắc của trí năng liên can đến tri

(1) Sđ, tr. 164

(2) Sđ, tr. 167

giác. “Trong tất cả các hiện tượng, thực tại (tức đối tượng của cảm giác), có một lượng độ về *cường độ*, nghĩa là một độ” ⁽¹⁾. Đây là lãnh vực của thực tại, vì không những ta có quan niệm và trực giác, nhưng còn có cảm giác về đối tượng nữa. Như vậy cảm giác là trực giác giác quan, hoặc cũng được Kant gọi là trực giác thường nghiệm. Để chắc rằng ta đang đứng trước một thực tại, một đối tượng hiện hữu, ta cần phải có cảm giác, dầu là cảm giác yếu ớt về thực tại đó. Kant gọi đó là “*một độ*”, hay độ một của cường độ cảm giác. Tại sao? Tại vì *độ không* sẽ có nghĩa là không cảm giác. Mà không có cảm giác thì không có thực tại. Chẳng hạn bảo tờ giấy đỏ thì nó cũng phải hơi hơi đỏ một tí, chứ nếu chẳng đỏ tí nào thì bảo là giấy đỏ làm sao? Khi không có độ nào, thì ta không có chứng nghiệm thấy gì hết. Kant viết: “Nếu mọi tri giác của ta về thực tại đều có một độ, và từ *độ một* này tới *độ không* ta thấy còn cả một chuỗi vô tận những cường độ khác nhau cho tới lúc gặp *độ không*, thì ta phải quyết rằng không một tri giác nào, tức không một kinh nghiệm nào có thể chứng minh về *không gian rỗng* (espace vide) và *thời gian không* (temps vide). Thực vậy, ta không có cách nào tri giác được sự hoàn toàn vắng thực tại trong trực giác cảm giác của ta” ⁽²⁾. Ta có thể ý tưởng, chứ không thể có tri giác (tức kinh nghiệm) về không gian không và thời gian không. Kant đã kết thúc mấy nhận định này bằng nguyên tắc: “Tất cả các cảm giác hậu nghiệm, nhưng nguyên tắc chúng phải có ít là một độ thì lại một tri thức tiên thiên” ⁽³⁾.

(1) Sđ, tr. 167

(2) Sđ, tr. 171

(3) Sđ, tr. 173

III. – Những loại suy của kinh nghiệm

Với tri giác chúng ta đã ở trong thực tại rồi, nay với kinh nghiệm chúng ta càng đi sâu thực tại hơn, vì “kinh nghiệm là tri thức thành bởi nhiều tri giác” ⁽¹⁾. Kinh nghiệm là tri thức đúc kết bởi nhiều tri giác, với điều kiện là những tri giác này có liên hệ mật thiết với nhau, bởi vậy nguyên tắc thứ nhất của kinh nghiệm là: “Kinh nghiệm chỉ có thể có khi ta có *biểu tượng về mối liên hệ tất yếu* giữa nhiều tri giác” ⁽²⁾. Nếu không có biểu tượng về mối liên lạc giữa các tri giác, chúng ta sẽ giống như những hải nhi (hoặc những con vật khôn ngoan): chúng có tri giác, nhưng không có khả năng nhớ cái trước và dự phòng cái sau. Mỗi tri giác của chúng là một đơn vị riêng biệt và độc lập. Như vậy chính biểu tượng của ta về mối liên lạc tất yếu kia làm nên kinh nghiệm cho ta.

Vì *thời gian* là điều kiện và mô thức của trực giác ta, nên ta có 3 *hình thức kinh nghiệm* (được Kant gọi là 3 loại suy của kinh nghiệm) chiếu theo 3 hình thức của thời gian: kinh nghiệm về *trường tồn*, kinh nghiệm về *tiếp tục*, và kinh nghiệm về *đồng thời*. Tính chất “loại” này được xác định như sau: “Mỗi loại suy của kinh nghiệm là một định luật khiến nhiều tri giác đúc kết thành một kinh nghiệm, và định luật này được áp dụng cho các hiện tượng như kiểu những *nguyên tắc điều hành* (principe régulateur), chứ

(1) Sđ, tr. 174

(2) Sđ, tr. 173

không phải nguyên tắc cấu tạo (principe constitutif)” ⁽¹⁾. Đối với Kant chỉ là *phạm trù* là nguyên tắc cấu tạo.

Sau đây là 3 loại suy của kinh nghiệm, 3 loại kinh nghiệm được chi phối bởi 3 nguyên tắc liên can đến 3 hình thái của thời gian ở trong ta.

A. – *Loại suy thứ nhất*: “Bản thể là cái trường tồn trong tất cả cuộc biến dịch của các hiện tượng và lượng tính của nó không thêm không bớt trong thiên nhiên” ⁽²⁾.

Cần hiểu chữ *lượng tính* ở đây vì đó là phạm trù lượng tính của Kant. Lượng tính của bản thể không đối có nghĩa là từ đầu đến hết cuộc biến dịch, nếu bản thể là một thì vẫn sẽ là một, và nếu là bốn thì vẫn sẽ là bốn mãi mãi, chỉ có tùy thể thay đổi thôi. Chẳng hạn câu “Thằng Ba nay lớn hơn năm ngoái”: thằng Ba vẫn là thằng Ba mặc dầu nó đổi từ trạng thái bé sang trạng thái lớn. Kant định nghĩa “bản thể là cái trường tồn” vì ta có thấy những biến chuyển, tức những hiện tượng, nhưng không thấy bản thể tự thân của vạn vật. Cho nên bản thể là cái được ta *thấy* là trường tồn. Sau đó, so sánh bản thể là cái đứng y nguyên một bên, và những biến thái nơi tùy thể một bên, Kant viết: “Bởi vì sự biến dịch chỉ liên can đến những hình thái có khởi đầu và có chấm hết, nên ta có thể dùng kiểu nói xem ra nghịch lý để quyết rằng: duy cái trường tồn đã biến đổi, còn như cái biến đổi lại không biết biến dịch là gì hết” ⁽³⁾. Trong thí dụ

(1) Sđ, tr. 176

(2) Sđ, tr. 177

(3) Sđ, tr. 181

trên kia, thẳng Ba đã biến đổi vì nó đi từ trạng thái bé sang trạng thái lớn, còn như hai trạng thái lớn bé chỉ kế tiếp nhau thôi chứ không có xảy ra biến cố gì nơi bản tính của chúng.

B. – *Loại suy thứ hai*: “Tất cả các biến cố đều phát xuất theo định luật của tương quan nhân quả”⁽¹⁾. Đây là loại kinh nghiệm của ta về hai sự kiện kế tiếp nhau, cái trước là nguyên nhân và cái sau là hậu quả. Như vậy đây khác với loại trên là loại kinh nghiệm về một bản thể thôi: ở đây cả nguyên nhân và bản thể cùng là bản thể, như vậy có hai bản thể trong loại kinh nghiệm này. Kant đã dành 16 trang giấy để bàn luận về nguyên tắc này, vì ông cần chứng minh tri thức nhân quả là một tri thức tiên thiên. Ta biết Hume đã chủ trương rằng kinh nghiệm là nguồn tri thức duy nhất của ta, và tập quán là nguồn phát sinh ra nguyên lý nhân quả. Hơn nữa Hume còn quyết rằng “quá khứ, tức kinh nghiệm, chỉ là luật cho những tri thức của ta về tương lai vì ta tiệm nhiên công nhận rằng dòng thiên nhiên không đổi, vì nếu ta hoài nghi về điểm này thì kinh nghiệm trước đây không còn giá trị gì nữa và nguyên nhân nọ chưa chắc đã sinh ra hậu quả của nó”. Kết cục Hume cho rằng tri thức nhân quả chỉ là một *tri thức giả định*. Kant cực lực chống lại chủ trương của Hume bằng cách chứng minh rằng không những kinh nghiệm không làm nên nguyên lý nhân quả, mà còn giả thiết định luật tiên thiên của trí năng về tương quan nhân quả. Mỗi tri giác là một đơn vị độc lập: nếu không có mối liên hệ nhất thiết giữa các tri giác thì ta không thể có kinh nghiệm. Hình

(1) Sđ, tr. 182

thức của mối liên hệ ở đây là: hễ có A đi trước, tất phải có B đi theo sau. Hễ có nguyên nhân A tất sẽ có hậu quả B. Kant viết: “Tương quan giữa các hiện tượng là thứ tương quan định rằng cái đến sau được xác định bởi cái đến trước nó, và sự xác định này có tính chất một *định luật tất yếu*: chính tương quan này là điều kiện để những tri giác của ta có giá trị khách quan trong sự liên tiếp của chúng. Như vậy nguyên tắc về tương quan nhân quả, áp dụng cho sự liên tiếp của các hiện tượng, có giá trị tiên thiên đối với tất cả các đối tượng của kinh nghiệm ta, vì nó là *nguyên tắc để ta có thể có loại kinh nghiệm này*”⁽¹⁾. Vậy nguyên tắc nhân quả là biểu tượng tiên thiên ta có về mối liên lạc giữa các hiện tượng đi trước (nguyên nhân) và những hiện tượng đi sau (hậu quả). Nhân đó nó là một thứ mô thức của tương quan giữa thời gian trước và thời gian sau. Kant luôn luôn trình bày những loại suy của kinh nghiệm như là những hình thái của tương quan thời gian.

C- *Loại suy thứ ba*: “Tất cả các bản thể xét như chúng được ta tri giác là đồng thời trong không gian, đều ở trong một hành động hỗ tương phổ quát”⁽²⁾. Tại sao ta thấy chúng đồng thời? Chắc không do tri giác, vì bản chất của tri giác là vụn vặt lẻ tẻ: khi tôi nhìn A thì tôi chưa nhìn B, mà khi nhìn B thì lại hết nhìn A rồi, làm sao mà biết nó đồng thời? Vậy phải do một thứ biểu tượng ta có về mối liên hệ mật thiết giữa các tri giác đó. Thí dụ tôi nhìn từ A qua B, C, D tới E, rồi lại nhìn ngược lại từ E qua D, C, B về tới A: tôi có

(1) Sđ, tr. 190

(2) Sđ, tr. 195

thể nhìn đi nhìn về như thế “vì các sự vật đó hiện hữu trong cùng một đồng thời gian, như vậy là chúng đồng thời nhau” ⁽¹⁾. Cho nên “để các sự vật được coi là đồng thời, không những cần thiết chúng phải hiện hữu, mà còn cần thiết chúng ở trong *một cộng đồng của một thông giác*, chúng phải xác định lẫn nhau trong thời gian và đúc kết thành một cái duy nhất” ⁽²⁾. Như vậy kinh nghiệm của ta về sự đồng thời không do những tri giác, nhưng do *một nguyên tắc liên kết tiên thiên* của trí năng ta. Nguyên tắc này có hình thức một cộng đồng (communio), một tương giao (commercium). “Thiếu tính chất cộng đồng này, mỗi tri giác sẽ phân lìa khỏi các tri giác khác, và mối liên tục giữa các biểu tượng thường nghiệm của ta (tức kinh nghiệm ta) sẽ như bắt đầu lại với từng đối tượng một, và tri giác đi trước không làm sao liên kết được với tri giác đi sau trong một tương quan thời gian” ⁽³⁾. Tóm lại chính tương quan đồng thời giữa các tri giác phải dựa vào mối liên kết tiên thiên của trí năng, và biểu tượng tiên thiên của sự liên kết này là điều kiện để ta có kinh nghiệm về sự đồng thời của các hiện tượng.

IV. – Những định đề của tư tưởng thường nghiệm nói chung

Đây Kant lại tiến thêm một nấc nữa trong việc phân tích những điều kiện tiên thiên của tri thức ta. Trên đây

(1) Sđ, tr. 196

(2) Sđ, tr. 197 – 198

(3) Sđ, tr. 197

ông vừa bàn về những nguyên tắc làm cho ta có thể có kinh nghiệm, bây giờ ông sẽ trình bày cho thấy trong những trường hợp nào được coi là có thể có kinh nghiệm, những trường hợp nào được coi là đang có kinh nghiệm thực sự, và trường hợp nào thì ta có hiện hữu tất yếu.

Chúng ta nên nhớ hai điểm khá quan trọng được Kant nhắc đi nhắc lại về những định đề tư tưởng thường nghiệm này. Trước hết “*những phạm trù hình thái có đặc tính này là không thêm một chút gì cho quan niệm mà chúng là thuộc từ, nhưng chúng chỉ nói lên tương quan của quan niệm đó với khả năng tri thức mà thôi*” ⁽¹⁾. Chẳng hạn tôi nói “Trời mưa”, thì câu này có nghĩa là trời đang mưa, hay trời có thể mưa: trong có hai trường hợp đều có quan niệm “mưa”, và nếu chỉ có quan niệm thôi thì đó là quan niệm xuông. Còn khi nhìn những hạt mưa đang ào ào rơi trên vạt vật, thì khi đó tôi áp dụng phạm trù hình thái “hiện thực” vào quan niệm mưa. Tuy nhiên cả hai quan niệm hình thái trong thí dụ trên, khả hữu và hiện hữu, không làm cho quan niệm “mưa” được thêm một cái gì hết, nhưng chỉ nói là cái “mưa” ở trạng thái khả hữu hay hiện hữu thôi. – Điểm thứ hai Kant nhấn mạnh là ý nghĩa chữ *định đề* ông dùng ở đây. Ông nói người ta thường hiểu sai chữ *định đề*, coi định đề là một chân lý triết học không thể chứng minh. Kant hiểu *định đề* theo kiểu Toán học. Thí dụ: Hãy vẽ một vòng tròn trên một bình diện dựa theo một đường thẳng và một điểm đã cho. Đó là một định đề: một định đề như thế

(1) Sđ tr. 200

không cần chứng minh bởi vì phương sách của nó là chính quan niệm ta dựa vào để thể hiện cái hình kia ⁽¹⁾. Như vậy chữ định đề Kant dùng chỉ có nghĩa là những quan niệm thuần túy có thể hoặc không có thể được ta đem ra ứng dụng trên thực tế, cũng như nhà toán học có thể thực hiện cái vòng tròn đúng *theo những dữ kiện đã đề ra*. – Sau cùng kiểu nói “*tư tưởng thường nghiệm của ta, bất cứ dưới hình thức nào, miễn là nó thực sự là kinh nghiệm giác quan*”. Chữ tư tưởng của Kant đôi khi được dùng thay cho chữ tri thức, mặc dầu ông đã phân biệt hai loại này, cho nên phải hiểu theo văn mạch.

Ba định đề của tư tưởng thường nghiệm nói chung là:

1) “Cái gì thích ứng với *những điều kiện mô thức* của kinh nghiệm (tức trực giác và quan niệm) thì *có thể có*”⁽²⁾. Đây Kant muốn bàn một cách tiên thiên về những cái có thể hoặc không có thể có (khả hữu, hay bất khả hữu). Những gì có đủ điều kiện mô thức về trực giác và quan niệm, nghĩa là ta có thể quan niệm và có thể trực giác được, thì phải coi là có thể có (khả hữu). Ngược lại là bất khả hữu. Chẳng hạn nói có thể lên cung trăng hoặc lên tới những ngân hà, là những việc tuy rất khó khăn nhưng vẫn ở trong phạm vi có thể làm được. Còn như nói con người nhìn thấy thần linh hay thấy linh hồn mình, đó là điều không có thể có vì thiếu một trong hai điều kiện mô thức: cảm năng con người không cho ta khả năng trực giác thấy các thực thể thuần linh.

(1) Sđ tr. 212

(2) Sđ tr. 200

2) “Cái gì thích ứng với *những điều kiện chất thể* của kinh nghiệm (của cảm giác) thì *có thực*” ⁽¹⁾. Định đề thứ nhất trên đây bàn về những cái có thể hay không có thể có, và ta chỉ dựa vào trực giác thôi; trái lại ở đây bàn về cái hiện đang có, hay hiện không có, và để nhận ra điều này ta cần phải dựa vào *cảm giác*. Cảm giác chính là *điều kiện chất thể* của kinh nghiệm. Nên nhớ những định đề này liên can đến phạm trù hình thái, nghĩa là liên can đến sự hiện hữu, chứ không liên can gì đến nội dung của quan niệm. Cho nên định đề *một* luận về cái có thể có, rồi định đề *hai* bàn về cái hiện đang có hay hiện không có đây, và dưới đây thì định đề *ba* sẽ đề cập đến những thực tại nhất thiết phải có hoặc loại có hay có cũng chẳng sao.

3) “Cái gì thích ứng với thực tại bởi những điều kiện *phổ quát* của kinh nghiệm thì được coi là *tất yếu*” ⁽²⁾. Nhưng Kant nói ngay rằng không một hiện hữu nào được ta tri thức một cách tất yếu. Nói cách khác, ta không thể có tri thức về những bản thể tất yếu, vì tri thức con người là tri thức hiện tượng. Bởi vậy “*tất yếu tính* ở đây chỉ nhằm *mối tương quan* giữa những hiện tượng của *định luật nhân quả*, nó cho phép ta kết luận một cách tiên thiên rằng khi có nguyên nhân này tất nhiên sẽ có hậu quả kia” ⁽³⁾. Xem thế, những định đề của tư tưởng thường nghiệm nói chung vẫn không vượt qua giới hạn của chúng là lãnh vực tri thức giác quan. Tính chất thiết yếu của nguyên lý nhân quả mà

(1), (2) Sđ, tr. 200

(3) Sđ, tr. 208

Kant vừa nêu lên làm ví dụ, cũng chính là *tinh chất tất yếu và phổ quát của tri thức khoa học* vậy.

*
* *

Trước khi bước sang phần Biện chứng pháp siêu nghiệm là phần luận về những đối tượng vượt quá khả năng tri thức con người, Kant đã để hẳn một chương bàn về *“Nguyên tắc để phân biệt các đối tượng thành hai loại, hiện tượng và vật tự thân”*. Theo dõi những nét chính của chương này là cách tốt nhất để kết thúc những gì chúng ta vừa học hỏi với Kant về khả năng tri thức con người, đồng thời giúp chúng ta dễ hiểu chương III sau này.

Kant viết một cách châm biếm: “Chúng ta vừa rảo qua lãnh vực của trí năng thuần túy. Xứ sở này của chân lý bị bao vây bởi một đại dương mênh mông và bão gió, tức lãnh thổ của ảo tưởng ; những lớp sương mù dày đặc cùng với những băng phiến coi xa xa như những miền đất mới, gây cho nhà hàng hải đang mong những khám phá bị lừa bởi bao nhiêu ảo vọng” ⁽¹⁾. Và ông bảo trước khi rời đất liền để dấn thân vào cuộc mạo hiểm trên đại dương sóng gió, chúng ta *hãy ngoảnh nhìn lại bản đồ xứ sở của chân lý* để thử xem ta có thể đã thỏa mãn chưa, hoặc ta có thể bị buộc lòng phải thỏa mãn như thế chẳng, vì không thể hy vọng đạt tới miền nào khác. Đây là hai nhận định chính:

(1) Sđ, tr. 216

1) Những phạm trù và những nguyên tắc của trí năng thuần túy *chỉ có công dụng thường nghiệm thôi*, nghĩa là chỉ được phép áp dụng vào kinh nghiệm giác quan thôi, không thể mang áp dụng vào những thực tại siêu việt ⁽¹⁾. Điều này đã được minh chứng đầy đủ nơi phần Cảm giác học siêu nghiệm khi ông cho thấy tất cả những gì không xảy ra trong không gian và thời gian (nên nhớ đây là hai hình thức của cảm năng chủ thể), thì con người không thể tri thức được. Rồi đến phần Niệm tưởng luận, ông lại chứng minh rằng nhất thiết các phạm trù phải nhờ trung gian của niệm tưởng mới có thể được áp dụng vào kinh nghiệm thực sự. “Bởi vậy phải nhận định một cách bất khả nghi rằng *các phạm trù chỉ có công dụng thường nghiệm*, không hề có công dụng siêu nghiệm, và chỉ khi nào có những điều kiện cho một kinh nghiệm thì những nguyên tắc của trí năng thuần túy mới được quy về những đối tượng của giác quan, chứ không bao giờ chúng quy về những sự vật nói chung” ⁽²⁾. Như vậy tri thức của ta bị giới hạn bởi cảm năng của ta: tâm trí ta có thể quan niệm ra những cái mà cảm năng ta không bao giờ có thể gặp thấy: những khi đó, nếu ta gán cho những quan niệm xa xôi đó tính chất của những đối tượng thì ta mắc tội lạm dụng vì đã sử dụng các quan niệm kia vào những gì siêu nghiệm: trí năng ta đã dám cho “những đối tượng nói chung” (tức những quan niệm) là những thực tại. Ta quên rằng: “Tri thức những đối tượng nói chung, nghĩa là tri thức không bị giới hạn trong phạm

(1) Sđ, tr. 217

(2) Sđ, tr. 222

vị của cảm giác tính, chỉ là một tri thức không đối tượng"⁽¹⁾
 Một tri thức không đối tượng là một ý tưởng xuông.

2) Cảm giác học siêu nghiệm đã chứng minh *ta không thể có trực giác trí tuệ*, nghĩa là ta không thể nhìn thẳng vào bản thể tinh thần. Trái lại vạn vật trở thành đối tượng cho ta vì chúng đập vào giác quan ta. Nhân đó Kant phân các đối tượng làm hai loại: những hiện tượng và những vật tự thân. *Những hiện tượng* là đối tượng đích thực của tri thức ta vì đó là những sự vật mà ta có cảm giác, có tri giác. *Những vật tự thân* là những đối tượng ta không có tri thức thực sự vì ta không có cảm giác và tri giác đối với chúng. Ở đây Kant vẫn dùng hai danh từ của triết Hy Lạp: *thế giới khả giác* (monde sensible) chỉ những đối tượng mà ta có tri giác, và *thế giới khả niệm* (monde intelligible), tượng trưng cho những thực tại mà ta không có tri giác, mặc dầu ta có quan niệm.

Như thế *hiện tượng* trong danh từ triết Kant không phải là một ảo ảnh, hoặc một tri thức huyền ảo, nhưng là tri thức hết sức chắc chắn, bởi vì hiện tượng chính là đối tượng của tri thức khoa học thực nghiệm (các hiện tượng vật lý học). Chữ hiện tượng không làm giảm giá trị của tri thức hiện tượng là tri thức duy nhất của con người. Nói hiện tượng, vì Kant cho thấy ta tri thức sự vật theo sự xuất hiện của nó trước giác quan ta, chứ ta không biết gì về bản thể tự thân (tuyệt đối của nó). Kant không chối tính chất tự thân của vạn vật nhưng ông cho rằng con người chúng ta

(1) G.DELEUZE *La philosophie critique de Kant*, PUF 1963, tr.35

không thấu được tính chất tự thân đó. Ông viết: “Tự nó, *hiện tượng* không là gì khác ngoài cách biểu tượng của ta, cho nên hiện tượng nói lên tương quan của nó với một cái gì tuy ta có biểu tượng trực tiếp và khả giác, nhưng tự nó *vẫn còn là một cái gì khác nữa*, và không lệ thuộc vào giác quan của ta” ⁽¹⁾. “Cái gì khác nữa” đây ám chỉ vật tự thân, tức phương diện tuyệt đối của sự vật.

Hiện tượng và vật tự thân là hai đối tượng hoàn toàn khác nhau về bản chất, một bên thuộc thế giới khả giác và là đối tượng tri thức con người, một bên thuộc thế giới khả niệm và không thể là đối tượng tri thức cho ta. Nhưng cả hai có thể chỉ là *hai phương diện của cùng một sự vật*, vì hiện tượng luôn có nghĩa là hiện tượng của một vật tự thân. Tuy nhiên vật tự thân còn có nghĩa là một thực tại độc lập như trong trường hợp các tinh thần. Do đấy *tự thân có hai nghĩa*: một nghĩa tiêu cực và một nghĩa tích cực. Theo nghĩa *tiêu cực* thì vật tự thân chỉ là một *quan niệm giới hạn*, không cho phép trí năng ta vượt qua và vượt tới nó. Nói giới hạn là nói rằng ta có thể càng ngày càng tới gần, nhưng ta không thể đạt được hoặc vượt qua được. Chẳng hạn “con người” là một quan niệm giới hạn, vì từ cổ chí kim chúng ta vẫn tìm hiểu con người mà vẫn chưa sao hiểu được con người một cách thấu triệt. Còn theo nghĩa *tích cực*, thì vật tự thân là những thực tại siêu việt, chỉ có những chủ thể có trực giác trí tuệ mới tri thức được, còn chúng ta chỉ có quan niệm mà không sao có tri thức thực sự. Đó là những thực tại nào? Kant sẽ trả lời ta trong Chương III sau đây.

(1) Sđ, tr. 226

CHƯƠNG III

GIỚI HẠN CỦA TRI THỨC CON NGƯỜI

Bắt đầu phần Biện chứng pháp siêu nghiệm, Kant nhắc lại câu nói trước kia của ông: “*Biện chứng pháp là phản luận về ảo tưởng*”. Và ông phân biệt hai thứ ảo tưởng: *ảo tưởng luận lý* (apparence logique) và *ảo tưởng siêu nghiệm* (apparence transcendante). Ảo tưởng luận lý là sai lầm trong khi nhận định: thí dụ thấy hai chị em người Thái giống nhau như đúc, người ta vội quả quyết rằng tất cả các chị em người Thái đều giống nhau như hai giọt nước. Những ảo tưởng luận lý có thể và thường dễ sửa chữa bằng những bài học của kinh nghiệm. Trái lại những ảo tưởng siêu nghiệm thì không một ai tránh khỏi và không có phương thuốc nào chữa khỏi. Triết Kant có mục đích tố cáo những ảo tưởng đó và dạy ta coi chừng. Ảo tưởng siêu nghiệm ở tại chỗ ta muốn coi những ý tưởng của ta là những thực tại.

Muốn dễ hiểu và dễ nhớ thì nên ghi nhận rằng Kant định nghĩa “*tri năng là khả năng của những định luật*” (l'entendement est le pouvoir des règles) và “*lý trí là khả năng của những nguyên tắc*” (pouvoir des principes). Định

luật thì có tính chất thực nghiệm, nguyên tắc chỉ có tính chất hình thức. Cho nên “tri thức bằng nguyên tắc là dựa vào cái tổng quát để (tri thức cái đặc thù; nói cách khác, *tri thức bằng nguyên tắc là tri thức duy bằng quan niệm thôi* ⁽¹⁾). Đó là tri thức bằng ý tưởng xuông, và như thế không thực sự là tri thức. Để tránh những lầm lẫn, Kant muốn ta chỉ dùng chữ quan niệm cho hành vi tri thức của trí năng, và dành chữ ý tưởng cho hành vi tri thức của lý trí. Nói đúng ra, cả hai cùng là những quan niệm, nhưng chúng khác nhau vô cùng ở chỗ quan niệm của trí năng thì có nội dung vì có chất liệu của kinh nghiệm, còn ý tưởng của lý trí thì không có nội dung khả nghiệm bởi không thể áp dụng vào trực giác thường nghiệm.

Tại sao những ý tưởng của lý trí vô nội dung? Vì chúng muốn trùm lên (subsumer), muốn thấu gồm toàn thể tuyệt đối các điều kiện trong một tổng hợp duy nhất ⁽²⁾. “Lý trí không quy hướng trí năng ta theo hướng trí năng là nguyên tắc của những gì ta có thể kinh nghiệm, nhưng muốn quy hướng trí năng về phía mà trí năng không thể có quan niệm, nghĩa là muốn trí năng *thấu gồm tất cả các hành vi của nó trong một đối tượng như trong một cái gì tuyệt đối*” ⁽³⁾. Nói cách khác, ý tưởng là cái gì muốn trở thành tri thức tuyệt đối, một tri thức thấu gồm tất cả những kinh nghiệm ta có thể có trong một cái nhìn tuyệt đối: đó là lập trường triết học cổ điển khi người ta muốn biết bản tính vĩnh cửu và tuyệt đối của vạn vật, chứ không chịu tìm hiểu vạn vật qua

(1) Sđ, tr. 255

(2), (3) Sđ, tr. 269

những hiện tượng như chủ trương Kant. Chính những ý tưởng như thế sinh ra ảo tưởng siêu nghiệm của con người. Nhưng ảo tưởng này không ai thoát được, nhưng ta khác các triết gia như Platon và Aristote ở chỗ ta coi đó là những ảo tưởng, chứ không coi là tri thức.

Trước khi đi sâu vào phần Biện chứng pháp siêu nghiệm, tưởng nên có những quan niệm chắc chắn về ý tưởng và lý trí trong danh từ của Kant. Vậy ý tưởng được định nghĩa như sau: “*Ý tưởng là một quan niệm của lý trí, một quan niệm tất yếu, nhưng đối tượng thích ứng với nó lại không thể là dữ kiện cho giác quan ta. Vì thế những quan niệm thuần túy của lý trí mà chúng ta đề cập đây, chính là những ý tưởng siêu nghiệm. Đó là những quan niệm của lý trí thuần túy, vì chúng coi tri thức thực nghiệm của ta như được xác định bởi toàn thể tuyệt đối các điều kiện. Chúng không phát xuất một cách tùy nghi, nhưng do chính bản tính của lý trí ta. Chúng siêu việt và vượt quá mọi giới hạn của kinh nghiệm ta, bởi vì không bao giờ ta có thể kinh nghiệm một cái gì thích ứng với một ý tưởng siêu nghiệm như thế*”⁽¹⁾. Kant nhấn mạnh lên cả hai đặc tính của các ý tưởng siêu nghiệm: chúng vừa *tất yếu*, nghĩa là ai cũng nhất thiết có trong lý trí mình, đồng thời chúng chỉ là những *quan niệm rỗng*, những quan niệm xa vời, con người ta không bao giờ kinh nghiệm thấy một cái gì tuyệt đối như vậy. – Rồi ông định nghĩa lý trí: “*Lý trí là khả năng kết luận*” (la raison est le pouvoir de conclure)⁽²⁾. Mà kết luận là đi từ quan

(1) Sđ, tr. 270

(2) Sđ, tr. 271

niệm này sang quan niệm khác, chứ không nhầm thực tại. Như vậy kết luận có tính chất hoàn toàn hình thức, luôn nhầm cái “phải có”, chứ không quan tâm gì đến khía cạnh thực tại. Kết luận khác với phán đoán vì phán đoán là đặt tương quan giữa những quan niệm với nhau như luận lý và kết luận. Ta còn nhớ Kant định nghĩa “trí năng là khả năng phán đoán”. Nay với định nghĩa “lý trí là khả năng kết luận”, ta thấy sự khác biệt trời bể giữa hai khả năng đó.

Triết gia đã dùng kết luận nhiều nhất là Descartes, và ông cũng là triết gia duy tâm nhất. Triết gia của *Cogito* đã dùng luận lý để chứng minh có linh hồn và bản tính suy tưởng của nó: JE PENSE DONC JE SUIS. Tôi suy tưởng vậy tôi hiện hữu. Chữ “vậy” là danh từ của kết luận. Ta biết Kant đã trả lời Descartes: hiện hữu không phải là một quan niệm, nên nó không thể do luận lý mà có được. Luận lý chỉ nói “phải có” (phải như thế này, phải như thế kia mới hợp lý). Và nói phải có, tức là chưa có. Và vô số cái hợp lý mà có thấy có đâu? Cho nên luận lý và kết luận chỉ nằm trong lãnh vực thuần lý, không đạt tới lãnh vực thực tại và thực nghiệm. Kant đã chỉ trích và nói câu nền tảng của triết Descartes (je pense donc je suis) là không đúng sự thực. Khi tôi ý thức về sinh hoạt suy tưởng của tôi là một sinh hoạt *trong thời gian*, thì tôi chỉ ý thức về sinh hoạt thường nghiệm của tôi thôi, chứ đâu có ý thức về bản chất của linh hồn như Descartes nghĩ? Bởi vậy, Kant đảo ngược câu của Descartes như sau, và ông bảo như vậy mới đúng sự thực: “*Ý thức thường nghiệm của tôi về hiện hữu của tôi chứng minh có những vật thể ở ngoài tôi, nơi không*

gian" ⁽¹⁾. Thế là thay vì "Je pense donc je suis" nay chúng ta có "Je pense, donc les choses sont dans le monde" (Cogito, ergo res sunt in mundo): *Tôi suy tưởng, vậy có vạn vật hiện hữu trong vũ trụ*. Nói thế nghĩa là: tôi ý thức về hiện hữu, mà ý thức này chỉ cho tôi tri thức những gì khả giác, cho nên ý thức đó chỉ chứng minh rằng có những sự vật *trong không gian* gồm cả tôi xét như tôi là một sinh hoạt tại thế. Ý thức đó không cho biết gì về tôi xét như tôi là một bản thể tinh thần, vì như Kant đã chứng minh trên kia, "ý thức về mình chưa phải và không phải là tri thức về mình".

Có bao nhiêu ý tưởng siêu nghiệm ? Kant trả lời: "Tất cả các quan niệm thuần túy nói chung đều lo cho nhất thể tính tổng hợp của các biểu tượng ; riêng các quan niệm của lý trí thuần túy (tức các ý tưởng) thì lo làm *cái nhất thể tính tổng hợp tuyệt đối của tất cả các điều kiện nói chung*. Bởi thế, người ta có thể chia các ý tưởng siêu nghiệm làm 3 loại: loại thứ nhất gồm nhất thể tính tuyệt đối (vô điều kiện) của chủ thể suy tưởng, - loại hai gồm nhất thể tính tuyệt đối của toàn thể chuỗi các điều kiện của hiện tượng, - loại ba gồm nhất thể tính tuyệt đối của điều kiện của tất cả các đối tượng suy tưởng nói chung ⁽²⁾."

Ý nghĩa những câu khúc mắc trên đây là: chức vụ của các quan niệm là thể hiện sự tổng hợp các biểu tượng thành một phán đoán duy nhất, một cái nhìn duy nhất. Các quan niệm của lý trí thuần túy cũng làm việc đó, nhưng chúng

(1) Sđ, tr. 205

(2) Sđ, tr. 273 - 274

lại muốn làm một công việc bất khả, là thể hiện những tổng hợp có tính chất tuyệt đối, trong khi tri thức con người chúng ta luôn chỉ là tri thức có điều kiện cụ thể nhất định. Chẳng hạn “ý tưởng siêu nghiệm về chủ thể suy tưởng” muốn ta có một cái nhìn tổng hợp duy nhất và tuyệt đối về *tất cả mọi điều kiện* sinh hoạt của con người trong không gian và thời gian. Làm sao ta có thể có một tri thức *tuyệt đối* như vậy được ? Muốn thể hiện những tổng hợp đó là muốn những điều mâu thuẫn rõ ràng: bản chất con người là sinh hoạt trong thế giới hiện tượng, trong không gian và thời gian, vậy thì làm sao ta có thể có cái nhìn bao quát *tất cả* những cái phức tạp đó trong một tổng hợp duy nhất ?

Sau đây Kant lần lượt bàn về 3 loại ý tưởng siêu nghiệm đó dưới 3 Tiết dành cho 3 đối tượng của siêu hình học: linh hồn, Thượng Đế và vũ trụ. Những ý tưởng siêu nghiệm về linh hồn sẽ được bàn dưới nhan đề “*Những vòng luận của lý trí thuần túy*” (Les paralogismes de la raison pure). Những ý tưởng siêu nghiệm liên can đến vũ trụ sẽ được mổ xẻ dưới nhan đề “*Những tương phản của lý trí thuần túy*” (Les antinomies de la raison pure). Và những ý tưởng siêu nghiệm về Thượng Đế sẽ được đề cập đến dưới nhan đề “*Ý thế của lý trí thuần túy*” (L’ Idéal de la raison pure).

TIẾT I: Những vòng luận của lý trí thuần túy.

Tất cả các phê bình của Kant đều nhắm những quan niệm của lý trí thuần túy, vì lý trí không phải là khả năng tri thức như trí năng, mà chỉ là khả năng kết luận. Do đó lý

trí thường đi quá đà cho những ý tưởng của mình là những đối tượng thực sự, không xá chi đến những giới hạn của trực giác con người. Trong Tiết này, Kant phê bình những kết luận của khoa *Tâm lý học duy lý* (Psychologie rationnelle). Và nơi những tiết sau, ta vẫn thấy Kant phê bình các học thuyết duy lý như vũ trụ học duy lý, thần học duy lý.

Trước hết Kant ghi lại 4 chủ đề của Tâm lý duy lý: linh hồn là một bản thể, - linh hồn có bản chất đơn thuần, - linh hồn có bản tính đồng nhất, - linh hồn là một bản thể suy tưởng. Sau đó ông phê bình từng chủ đề một, vạch trần những chỗ quá đà, tức những phán đoán thiếu nền tảng.

Tâm lý học duy lý đã lập luận như sau để chứng minh *linh hồn là một bản thể* (substance): “Cái gì được coi là chủ thể tuyệt đối của các phán đoán (và như vậy không thể là thuộc tính cho một cái gì khác) thì là một bản thể. Vậy mà xét như tôi là một hữu thể suy tưởng, thì tôi là chủ thể tuyệt đối của tất cả các phán đoán của tôi, và biểu tượng tôi có về tôi thì không thể dùng làm thuộc từ cho một cái gì khác. Cho nên tôi là một bản thể”. Kant đã dễ dàng vạch ra chỗ quá đà của cách lập luận trên đây. Ông nhắc lại rằng con người không bao giờ có tri thức trực tiếp về mình: ý thức duy nhất ta có về mình ta, chỉ là ý thức tự thức, và chữ “*mình*” đây là *mình chủ thể*, không phải “*mình*” đối tượng. “Tất cả các hình thức của ý thức tự thức không phải là những quan niệm của trí năng về đối tượng, nhưng chỉ là những tác vụ của lý trí (simples fonctions

logiques), như vậy chúng không cho tôi tự biết mình như một đối tượng”⁽¹⁾.

Đi sâu vào vấn đề, nên nhớ rằng ý thức ta có về các hành vi thường nghiệm của ta được Kant gọi là *cái Tôi tưởng* (le Je pense). Và ý thức này nhắm những đối tượng khả giác, vì chức vụ của nó là tổng hợp cái hỗn mang nơi trực giác thành một đối tượng duy nhất. Nhân đó, ý thức này (tức cái Tôi tưởng đi kèm các hành vi chủ thể) không nhắm bản thể của chủ thể, và nó không có khả năng làm việc đó bởi vì bản thể suy tưởng, tức linh hồn, không nằm trong không gian như các vật thể khả giác. Kant viết: “*Ý thức ta có về ta* chẳng qua chỉ là *thông giác*: cái Tôi tưởng. Kinh nghiệm bên trong nói chung hoặc tri giác nói chung và khả năng tri giác, không phải là những tri thức thường nghiệm, trừ khi có những dữ kiện thường nghiệm kèm theo: như thế chúng được coi là tri thức nói chung vì chúng là điều kiện để ta có thể có kinh nghiệm thôi. Hễ thêm bất cứ đối tượng nhỏ mọn nào của tri giác (như vui, khổ) vào những biểu tượng nói chung của ý thức tự thức, thì lập tức nó sẽ biến tâm lý học duy lý thành tâm lý học thường nghiệm. *Cái Tôi tưởng* là vấn kiện duy nhất của tâm lý học duy lý, nó chỉ dựa vào đó để rút ra tất cả tri thức của nó”⁽²⁾. Nói theo danh từ ngày nay thì *ý thức bao giờ cũng là ý thức về một cái gì, và cái gì này nhất định là sự vật trần gian*, một cái khả nghiệm. Như vậy tôi chỉ có thể biết mình tôi nhờ những hành vi tại thể của tôi. Còn như nói tâm lý

(1) Sđ, tr. 283

(2) Sđ, tr. 297

học duy lý thì khi đó khoa tâm lý học chỉ có thể dựa vào sự kiện duy nhất là cái “*Tôi tưởng*”. Tôi tưởng không vậy thôi, còn nếu tôi tưởng *cái gì*, thì tôi bỏ lập trường của tâm lý duy lý để nhảy sang lãnh vực thường nghiệm rồi. Cứ dựa trên “vấn kiện duy nhất là cái Tôi tưởng” thì ngàn năm ta biết được gì hơn là biết rằng tôi có suy tưởng?

Kant không chối sự hiện hữu của linh hồn (Trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành* ông sẽ chứng minh linh hồn bất tử). Nhưng ông không nhận cách chứng minh hàm hồ của Tâm lý học duy lý. Khoa này không có quyền kết luận như thế, làm thế là mắc vào tội “cầm nhầm”. Tâm lý học duy lý đã dám coi *linh hồn là một đối tượng* tri thức, trong khi thực sự ta không có tri thức về linh hồn, mặc dầu ta có ý thức về các hành vi của ta. Cho nên tính chất nhất thể của *chủ thể suy tưởng* chỉ là ý thức ta có về mọi hành động của ta: đó là thông giác của ta, nghĩa là ý thức làm cho ta có tri thức về sự vật nơi thế giới, nhưng ý thức này không cho phép ta tri thức về linh hồn vì linh hồn không phải là sự vật khả giác. Thực ra thánh Thomas cũng có thái độ dè dặt đó khi ngài viết: “Tâm trí ta có khả năng tri thức sự vật, nhưng không có khả năng tự tri thức mình trừ khi nó trở thành hiện thể trong việc tri thức vạn vật” ⁽¹⁾.

2) Chủ đề thứ hai của Tâm lý học duy lý là: “Một sự vật mà hành vi không được coi là đúc kết bởi nhiều sự vật cùng hoạt động chung, tất phải là một sự vật đơn thuần (simple). Vậy mà linh hồn, tức bản ngã suy tưởng, là một

(1) Ia, q.87, a.1, ad Resp

sự vật như thế. Cho nên *linh hồn có bản chất đơn thuần*". Lần xuất bản đầu tiên, Kant đã dành nhiều trang để phê phán chủ đề này cũng như những chủ đề khác của Tâm lý duy lý. Lần tái bản, ông cho rằng không cần mất nhiều giờ như thế: có lẽ vì người ta đã nhờ sự tiến bộ của tư tưởng để nhận ra những chỗ quá đà của lý trí thuần túy. Về chủ đề hai này, đại khái ông viết: "Bản ngã, chủ thể của tri giác và của bất cứ suy tưởng nào, phải là một cái gì độc nhất, và nhân đó bản ngã được coi là một chủ thể đơn thuần theo luận lý học: điều này không ai chối cãi, vì đó là một mệnh đề phân tích. Nhưng điều này không có nghĩa là bản ngã suy tưởng là một bản thể đơn thuần, vì quyết như thế là ta đã nói lên một mệnh đề tổng hợp. Ta biết quan niệm bản thể bao giờ cũng tương quan với những trực giác, mà những trực giác ta có về mình ta do trực giác bên trong lại không phải là loại khả giác, cho nên chúng không thể trở thành đối tượng tri thức cho ta" ⁽¹⁾. Nói cách khác, ta không có quyền dựa trên tính chất duy nhất của hành vi suy tưởng để kết luận rằng bản thể suy tưởng là một cái gì duy nhất và đơn thuần. Tính chất duy nhất của hành vi suy tưởng đó chỉ là thứ duy nhất luận lý, chứ không phải cái ta thực sự tri thức (Kant gọi đó là một mệnh đề phân tích, vì do sự suy diễn mà ra); trái lại khi ta quyết linh hồn đơn thuần, ta đã coi linh hồn như một đối tượng, và ta đưa ra một mệnh đề tổng hợp. Sự quá đà ở chỗ từ đơn tính của sự suy tưởng (hành vi). Tâm lý duy lý đã vượt tới chỗ quyết rằng linh hồn (một thực tại) có bản chất đơn thuần. Sự quá đà này

(1) Sđ, tr. 284 - 285

được Kant gọi là một “võng luận” hay vọng luận, cũng giống như nói vọng ngữ, vọng động. Vọng ngữ là nói bậy, nói liều, võng luận là luận bậy, luận bừa.

3) Chủ đề thứ ba của Tâm lý duy lý là: “Cái gì có ý thức về *đồng nhất tính số học* của mình trong nhiều thời gian khác nhau, thì cái đó là một nhân vị. Vậy mà linh hồn có ý thức như thế. Cho nên linh hồn là một nhân vị”. Muốn hiểu câu này, cần hiểu hai chữ *đồng nhất tính số học* (*identité numérique*) và *đồng nhất tính luận lý* (*identité logique*) khác nhau thế nào. Đồng nhất tính số học là tính chất của một bản thể duy nhất qua nhiều biến thái: chẳng hạn anh Ba trước nhỏ nay lớn, nhưng vẫn là anh Ba. Còn đồng nhất tính luận lý là thứ *đồng nhất tính chức vụ* (*identité fonctionnelle*): chẳng hạn một “kíp” chuyên môn có 3 kỹ sư A, B và C. Nay ông B đau nặng phải nghỉ việc dài hạn, và hãng tuyển một kỹ sư cũng chuyên môn hết như ông B (Xin gọi người mới này là ông B’): kip chuyên viên vẫn làm việc như thường, như không có gì xảy ra. Vậy tuy đổi người, nhưng chức năng không đổi: đó là đồng nhất tính luận lý. Trở lại vấn đề trên đây, Kant viết: “Đồng nhất tính mà ý thức có về mình trong những thời gian khác nhau chỉ là điều kiện mô thức của những suy tưởng và là mối liên tục giữa những suy tưởng đó mà thôi; vậy đồng nhất tính này không chứng minh gì về đồng nhất tính số học của chủ thể” ⁽¹⁾. Khi nói đồng nhất tính mà ý thức ta có về mình chỉ là *điều kiện mô thức* của các suy tưởng ta qua

(1) Sđ, tr. 294

những thời gian liên tục, Kant có ý quyết rằng đó chỉ là *đồng nhất tính chức năng*, tức đồng nhất tính luận lý thôi. Chung quy, đó chỉ là ý thức ta có về *những hành vi* tiếp tục của ta, chứ không phải ý thức ta có về *đối tượng* nào hết. Sở dĩ Tâm lý duy lý dám quyết như trên kia vì họ lầm lẫn hai thứ đồng nhất tính. Muốn biết bản thể con người có đồng nhất tính số học, nghĩa là con người có phải là một nhân vị không, thì cần thiết phải dựa vào những dữ kiện *đối tượng*; nhưng ta lại không thể có tri thức về ta xét như ta là một đối tượng cho ta, theo nhận định trên kia “ta có ý thức về mình, nhưng không có tri thức về mình”.

4) Chủ đề thứ bốn của Tâm lý duy lý là: “Những gì ta tri thức được do tri giác, đều khả nghi. Vậy mà tất cả các hiện tượng bên ngoài ta đều thuộc loại này, vì ta không trực tiếp nhận chúng, nhưng chỉ nhờ tri giác mà chúng là nguyên nhân. *Vậy hiện hữu của ngoại vật đều phải coi là khả nghi*”. Đây Kant nhằm phê bình Descartes và thuyết duy tâm và duy lý: theo các thuyết này thì linh hồn ta có tri thức trực tiếp về mình, còn thì chỉ có tri thức gián tiếp (nhờ tri giác, mà tri giác lại do sự ngoại vật kích động giác quan ta) về vạn vật. Kant đã nhắc lại trong một câu gọn ghẽ tất cả lập trường của thuyết Descartes: “Ta có quyền quyết rằng chỉ những gì ở trong ta mới được ta tri thức cách trực tiếp, và như vậy duy hiện hữu của tôi là đối tượng tri thức trực tiếp và chắc chắn” ⁽¹⁾. Ai cũng biết đối với Descartes, linh hồn là cái ta tri thức dễ dàng và chắc chắn

(1) Sđ, tr. 298

nhất, còn vạn vật ở ngoài ta thì ta chỉ tri thức một cách gián tiếp và không chắc chắn, bởi vì “giác quan ta rất hay lừa dối ta”. Trở lại vấn đề của tâm lý duy lý, ta thấy họ đề cao tri thức ta có về tâm linh và hạ giá tri thức ta có về vạn vật. Đối với Kant thì ngược lại, ta biết vạn vật một cách trực tiếp và chắc chắn, còn ta không có tri thức trực tiếp nào về linh hồn. Ông đưa ra hai nhận định: 1) Khi nói các sự vật ở ngoài, danh từ “ở ngoài ta” của tâm lý duy lý ám chỉ tính chất tự thân của vạn vật của sự cách biệt giữa chúng và ta. Cogito của Descartes và tâm lý duy lý đều tự khép kín trong tư duy, thì làm sao có thể tiếp xúc và tri thức vạn vật? Họ chỉ “kết luận” phải có vạn vật vì họ thấy ấn tượng của chúng được gửi vào trong tâm trí họ qua nẻo đường giác quan. Kant viết: “Nếu coi các vật ngoài ta là những vật tự thân, thì không hiểu làm sao ta có thể chỉ dựa vào những biểu tượng của chúng ở trong ta để nhận thức tính chất thực tại của chúng” ⁽¹⁾. Đối với Kant con người là không gian và thời gian, nếu có thể nói như thế, vì không gian và thời gian là cảm năng con người: nhân đó, theo Kant vạn vật không “ở ngoài” theo nghĩa cách biệt, nhưng chúng nhất thiết *gắn liền với cảm năng con người*. Cho nên “tri giác của ta *trực tiếp* chứng minh rằng có sự vật thực tại nơi không gian; có thể nói tri giác là chính thực tại theo nghĩa trực giác giác quan của ta nhất thiết tương ứng với một thực tại nơi không gian” ⁽²⁾. *Như vậy cái ta biết cách trực tiếp và chắc chắn không phải là linh hồn, nhưng là sự vật*

(1) Sđ, tr. 306

(2) Sđ, tr. 304

trong không gian. Nhớ lại câu của Kant trên kia: “Tôi suy tưởng, vậy có vạn vật trong thế giới” – 2) Kant còn đặt thêm vấn nạn: “Ý thức tôi có về tôi, có thể hiện hữu một cách tuyệt đối, không cần đến những sự vật bên ngoài là những vật cung cấp các biểu tượng cho tôi không? Nói cách khác, tôi có thể hiện hữu như một chủ thể suy tưởng (mà không hiện hữu như một con người) không?”⁽¹⁾. Và ông trả lời rằng về phần ông, ông không biết gì hết. Ngày nay, với triết hiện đại và chủ trương con người là một “*hiện hữu tại thế*”, vấn đề đặt ra như thế không còn ý nghĩa gì, nhưng ở thời Kant và mấy thế kỷ sau, vẫn có những triết gia “*duy linh*” và “*duy tâm*” họ quan niệm linh hồn như bản thể tự lập, và họ còn cho con người là một tinh thần không những không tại thế mà còn không cần cả thân thể để hiện hữu nữa.

Kết thúc phần phê bình những vòng luận của lý trí thuần túy, Kant viết: “Tri thức về những thực tại siêu việt là một tri thức rất quan trọng cho con người, nhưng triết học duy lý đã giải quyết một cách làm ta thất vọng. Tuy nhiên những phê bình nơi đây nhằm chứng minh rằng ta không thể quyết đoán một cách giáo điều (duy lý) về những thực tại vượt quá tầm kinh nghiệm. Những phê bình này tuy nghiêm khắc nhưng cũng *phục vụ lý trí một cách đáng kể ở chỗ bảo vệ lý trí chống lại bất cứ ai dám quyết đoán ngược lại*”⁽²⁾. Phê bình của Kant không cho phép lý trí thuần túy quyết đoán linh hồn là bản thể hay là nhân vị, nhưng cũng chứng minh

(1) Sđ, tr. 286 – 287

(2) Sđ, tr. 311

rằng không ai có quyền chối linh hồn, hoặc phủ nhận tính chất nhân vị của linh hồn: cả hai phía cùng không dựa trên nền tảng chắc chắn nào hết, vì họ quyết những điều vượt quá phạm vi tri thức.

TIẾT II: Những tương phản của lý trí thuần túy

Kant dành cho Tiết này nhiều công phu trình bày và một số trang quan trọng: 95 trang so với 49 trang dành cho phần luận về linh hồn trước đây; và 40 trang dành cho vấn đề Thượng Đế sau này. Tại sao ? Kant không nói, nhưng ông để lộ duyên cớ trong một trang ngay đầu thiên này: “Những vòng luận của lý trí thuần túy chỉ sinh ra một ảo tưởng nào đó về chủ thể suy tưởng thôi, và phía đối nghịch không lấy đâu ra được một ảo tưởng từ trong những quan niệm của lý trí. Trái lại khi lý trí nhìn vào mối tổng hợp của các hiện tượng trong thiên nhiên, nó bị ảo tưởng nhiều hơn và bị vướng vào những mâu thuẫn lớn lao về vấn đề vũ trụ, đến nỗi nó phải từ bỏ những võ đoán của nó” ⁽¹⁾. Nơi những vòng luận ta chỉ thấy 4 phán quyết của tâm lý duy lý, rồi ta thấy Kant lần lượt chứng minh rằng những phán quyết này vô bằng. Còn nơi đây, Kant sẽ đặt những ý tưởng của khoa Vũ trụ học duy lý (*Cosmologie rationnelle*) đối chiếu nhau từng cặp một, như kiểu Phật Thích Ca kể chuyện những anh mù sờ voi rồi cãi nhau: Kant để cho hai phe chống phá nhau rồi kết luận rằng cả hai bên cùng không đưa ra được lý chứng nào thích đáng để biện hộ cho chủ

(1) Sđ, tr. 327

trương của mình, nên ông “giáp lưng chúng lại và đuổi cả hai bên về” ⁽¹⁾. Nếu cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* nhằm phê bình những chỗ quá trớn của lý trí thuần túy, thì đây là chỗ Kant thực hiện sự phê bình đó một cách thỏa mãn hơn cả.

Chữ “vũ trụ” ở đây nghĩa là gì? Kant hiểu vũ trụ là vũ trụ của các thuyết vũ trụ học thời đó, tức những ý tưởng người ta có về vũ trụ. Ta nên nhớ ông chỉ làm công việc phê bình thôi, ông chưa đưa ra một chủ trương nào của ông hết. Ông gọi các ý tưởng của các thuyết vũ trụ học là những “ý tưởng siêu nghiệm”, vì bản chất của các ý tưởng như thế là “áp dụng những phạm trù vào những đối tượng tuyệt đối, vô điều kiện” ⁽²⁾. Ta có tri thức về *những sự vật* trong vũ trụ, vì chúng nằm trong những điều kiện trực giác của ta. Nhưng ta không thể tri thức vũ trụ xét như là một đối tượng duy nhất. Vì nó vượt quá khả năng trực giác của ta. Khi ta quan niệm vũ trụ, ta có biểu tượng về “một toàn thể tuyệt đối của tất cả các hiện tượng khả giác” ⁽³⁾. Nhưng con người làm sao có được một trực giác về cái tuyệt đối bao la đó? Con người đâu có trực giác về toàn thể không gian hay toàn thể thời gian mà dám phán quyết về vũ trụ? Các học thuyết về vũ trụ đã thảo nhiên đưa ra những phán quyết phản nghịch nhau như ta thấy Kant trình bày trong những cặp tương phản sau đây.

(1) Sđ, tr. 378

(2) Sđ, tr. 392

(3) Sđ, tr. 332

Đối nghịch thứ nhất giữa các ý tưởng siêu nghiệm:

Chính đề:

Vũ trụ có khởi điểm trong thời gian, và có giới hạn trong không gian.

Phản đề:

Vũ trụ không có khởi điểm trong thời gian và cũng không bị giới hạn trong không gian, nhưng là vô cùng trong không gian cũng như trong thời gian.

Chính đề – Phía chủ trương chính đề đã chứng minh lập trường của họ như sau: Vũ trụ có khởi điểm trong thời gian, vì nếu không thì mỗi lúc đều có một vô cùng trôi qua, nghĩa là có một chuỗi vô cùng những hiện tượng trôi qua trong vũ trụ. Mà bản tính của cái vô cùng là không qua được. Cho nên nói một chuỗi vô cùng đã trôi qua là nói một điều mâu thuẫn, bởi vậy phải công nhận vũ trụ có khởi điểm trong thời gian. – Về điểm thứ hai: nói vũ trụ vô hạn trong không gian, tức cũng như nói rằng vũ trụ là một dữ kiện vô cùng. Ta làm sao mà biết được cái vô cùng. Bởi vậy phải kết luận rằng vũ trụ có giới hạn trong không gian.

Phản đề – Bên phản đề cũng đưa ra những chứng minh không kém bén nhọn: Nếu không nhận vũ trụ vô cùng trong thời gian, thì phải nhận rằng nó có cùng, có khởi điểm. Như vậy là chủ trương rằng trước khởi điểm của vũ trụ, đã có một thời gian trống rỗng. Mà thời gian trống rỗng là thời gian hư vô, không thể có vũ trụ trong đó. Cho nên phải công nhận rằng vũ trụ vô cùng trong thời gian – Về tính chất vô hạn của không gian cũng thế: Nếu người ta bảo vũ trụ có giới hạn, tức cũng như nói rằng vũ trụ bị giới

hạn bởi một không gian trống rỗng. Một không gian trống rỗng ngoài biên vũ trụ là cái không thể hiểu được. Vậy phải kết luận rằng vũ trụ vô cùng trong không gian.

Để ý một chút, ta thấy ngay những lập luận của cả đôi bên đều xây trên *luận chứng phản chứng* (argument par réduction à l'absurde): đẩy đối phương vào chỗ tự mâu thuẫn để rồi buộc họ phải nhận luận đề của ta. Như vậy cả hai bên cũng tỏ ra có khả năng phá đối phương, nhưng không bên nào đưa ra được một lý chứng tích cực để biện minh cho chủ trương của mình. Chung qui của hai bên đều chỉ đưa ra những lý luận thuần lý, không dựa vào một sự kiện hiện hữu nào hết. Hai bên đã so gươm nhau trên lãnh vực *luận lý thuần túy*, mà ta biết, theo luận lý, hai mệnh đề tương phản nhau thì không có thể cùng đúng, nhưng có thể cùng sai. Thí dụ anh Ba nói “Tất cả các cụ đều bảo thủ”, còn anh Tư nói “Tất cả các cụ đều không bảo thủ”. Hai anh chống nhau, nên không thể cả hai cùng đúng, nhưng có thể cả hai anh cùng sai. Trong trường hợp này, thì sự thực là: nhiều cụ (chứ không tất cả) tỏ ra bảo thủ, và một số (như các cụ Phan Bội Châu, Nguyễn Trường Tộ) thì không bảo thủ.

Đối nghịch thứ hai giữa các ý tưởng siêu nghiệm:

Chính đề:

Trong vũ trụ, tất cả các bản thể đều được cấu tạo bằng các thành phần đơn sơ, cho nên chỉ có những vật đơn sơ, hoặc kết thành bởi những đơn tố

Phản đề:

Trong vũ trụ không có vật nào được cấu tạo bằng các thành phần đơn sơ, và không có gì gọi là đơn sơ trong vũ trụ hết.

Chính đề. - Họ chứng minh rằng: Nếu bảo các bản thể đa hợp không kết thành bởi những thành phần đơn tố, thì tức là không có đơn tố và như vậy sẽ không có gì hiện hữu cả. Thực vậy, một là phải nhận rằng tất cả các sự vật đều đa hợp, hai là phải nhận rằng các sự vật đều kết thành bởi đơn tố. Mà giả thuyết thứ nhất không thể chấp nhận được, vì không lẽ mỗi đơn tố lại là kết tinh của nhiều bản thể khác. Cho nên phải nhận giả thuyết sau, tức nhận rằng các bản thể đều được cấu tạo bởi những đơn tố, và do đấy chỉ những đơn tố là thực sự hiện hữu trong vũ trụ.

Phản đề. - Bên phản đề cũng chứng minh không kém chặt chẽ bằng những luận lý sau đây: Nếu nói vạn vật được cấu tạo bởi những thành phần, tức đơn tố, thì cũng phải nhận rằng các đơn tố này chiếm những vị trí không gian. Mà chiếm không gian có nghĩa là được cấu tạo bởi nhiều yếu tố đúc lại. Và nếu thế thì rút cục phải công nhận rằng chính những đơn tố lại được cấu tạo bởi những bản thể? Thực là mâu thuẫn. Muốn tránh mâu thuẫn chỉ còn cách là chấp nhận phần thứ nhất của phản đề: trong vũ trụ không có sự vật nào được cấu tạo bởi những đơn tố. - Phần thứ hai của phản đề là: không có gì gọi là đơn tố trong vũ trụ. Điều này dễ chứng minh vì ta không gặp một cái gì hoàn toàn đơn thuần trong vũ trụ. Vậy phải kết luận như chủ trương của phản đề trên đây.

Đối nghịch thứ ba giữa các ý tưởng siêu nghiệm:

Chính đề:

Luật nhân quả trong thiên nhiên không đủ giải nghĩa sự phát sinh của tất cả các hiện tượng trong vũ trụ. Vậy cần thiết phải truy nhận một nguyên nhân tự do để giải nghĩa những hiện tượng kia.

Phản đề:

Không có tự do nào hết, và tất cả các sự vật trong vũ trụ đều phát sinh theo những định luật của thiên nhiên.

Chính đề. – Họ chứng minh lập trường của họ như sau: Theo những định luật của thiên nhiên, mọi vật xuất hiện trong vũ trụ đều giả thiết một nguyên nhân. Nhìn vào toàn thể vạn vật trong vũ trụ, ta chỉ thấy những khởi điểm thứ đệ (commencements subalternes), nghĩa là những cái sinh ra cái khác nhưng chính mình chúng cũng do những cái khác nữa mà ra, chứ ta không thấy một khởi điểm nguyên nào hết. Như vậy nói “tất cả các hiện tượng nhân quả đều nằm trong các định luật của thiên nhiên” là nói một câu mâu thuẫn: mâu thuẫn vì lui lại chỗ hiện tượng nguyên thủy, ta thấy: một là nó có nguyên nhân trong thiên nhiên, thì nguyên nhân đó lại cần một nguyên nhân đi trước nó, và như thế nó chưa phải là nguyên nhân trên hết, - hai là ta phải công nhận một nguyên nhân ngoài vũ trụ: đó là nguyên nhân tự do, theo nghĩa nó không đung vào chuỗi những sự vật bị chi phối bởi nguyên lý nhân quả trong thiên nhiên.

Phản đề. – Phía này đối đáp ngay rằng: Giả thử có một nguyên nhân tự do như thế, thì đó không thể gọi là một nguyên nhân, vì nguyên nhân là cái gì được xác định bởi nguyên lý nhân quả. Vậy nguyên nhân siêu việt đó hoàn toàn ở ngoài luật nhân quả của thiên nhiên; còn như nếu nguyên nhân này cũng bị xác định theo định luật *thiên nhiên*, thì không còn là nguyên nhân tự do nữa. *Tự do* và *thiên nhiên* là hai cái đối nghịch nhau, một đằng chịu quyền và một đằng vượt trên những định luật. Thiên nhiên gây thắc mắc và khó khăn cho ta, vì nhìn thiên nhiên ta muốn ngược dòng lên tới chỗ uyên nguyên của các hiện tượng, nhưng khả năng con người, với hữu hạn của trực giác, lên làm sao được chỗ uyên nguyên đó? Dẫu sao thiên nhiên có thể được coi là một hệ thống bảo đảm sự duy nhất của kinh nghiệm và tính chất nhất tể của các định luật. Còn như nguyên nhân tự do kia, theo phía phản đề, chẳng qua chỉ là một quan niệm, một ảo tưởng có thể xoa dịu sự đòi hỏi của lý trí, nhưng chính nguyên nhân tự do này sẽ phá vỡ nguyên lý nhân quả là cái bảo đảm cho kinh nghiệm và sự suy tưởng thường nghiệm của ta.

Đối nghịch thứ bốn giữa các ý tưởng siêu nghiệm:

Chính đề:

Vũ trụ bao hàm một cái gì tuyệt đối tất yếu, hoặc đó là thành phần, hoặc đó là nguyên nhân của vũ trụ.

Phản đề:

Không đâu có một hữu thể tuyệt đối tất yếu, dẫu là trong vũ trụ, dẫu là ngoài vũ trụ xét như là nguyên nhân của vũ trụ.

Chính đề. – Họ chứng minh thế này: Vũ trụ là một toàn thể những hiện tượng, tức những sự vật *bất tất*, sinh sinh diệt diệt. Các sự vật bất tất này phải dựa trên một hữu thể *tất yếu* như dựa trên *nền tảng của chúng*; nếu không, ta không thể giải nghĩa sự hiện hữu nhất thời và bất tận của chúng. Vậy cần thiết phải nhận có một hữu thể tuyệt đối tất yếu trong vũ trụ.

Phản đề. – Họ lập luận như sau: Cho rằng vũ trụ là một hữu thể tất yếu, hay cho rằng có một hữu thể tất yếu đi nữa thì: một là phải công nhận có một khởi thủy tuyệt đối, nghĩa là một cái gì không có nguyên nhân; nhưng ta không thể chấp nhận điều này vì trái với luật thiên nhiên; - hai là nhận rằng toàn thể vũ trụ tất yếu, nghĩa là tất cả các hiện tượng trong thiên nhiên đều không có khởi thủy, không có nguyên nhân; nhưng như thế lại càng phi lý hơn. Vậy phải công nhận có một hữu thể tuyệt đối ở ngoài vũ trụ chăng? Nhưng nếu ở ngoài thì hữu thể này hành động thế nào trong vũ trụ được? Vì nếu hành động thì hành động của nó diễn ra trong thời gian và không gian, và như vậy là ở trong vũ trụ rồi! Thế là lại mâu thuẫn. Cho nên kết luận phải nhận rằng: đâu trong vũ trụ hay ngoài vũ trụ không đâu có một hữu thể tuyệt đối tất yếu.

*

* *

Sau khi lần lượt khảo sát tất cả những lập luận của các phái *Vũ trụ học duy lý* (mà ông cũng gọi là vũ trụ học giáo điều), Kant đưa ra hai nhận định tổng quát giải thích tại sao người ta đã sa vào những quyết đoán quá đà như vậy:

1) Những vấn đề quy tụ trong 4 vấn đề kia là “những vấn đề *tự nhiên* con người ai cũng phải đặt cho mình, *không thể tránh được*” ⁽¹⁾. Triết Tây phương từ Thalès, Socrate, Platon tới nay chứng minh điều này. Và ai đọc lịch sử triết Ấn Độ, nhất là cuốn Bà-là-môn vông kinh (Brahmajalasutra), tức cuốn đầu trong bộ Tạng-kinh (Sutrapitaka) cũng thấy ngay những vấn đề như vũ trụ có cùng hay vô cùng, có hạn hay vô hạn, con người có hay không có đồng nhất tính khi sống và sau khi chết, sau khi chết có còn hiện hữu không hay chỉ là hư vô v.v.. Phật Thích Ca đã kê khai tất cả 84 học thuyết đối nghịch nhau. Như vậy con người bất cứ ở văn minh nào và thời đại nào cũng *không thể không tự đặt cho mình những vấn đề kia*, vì chúng trực tiếp liên can đến sinh hoạt tinh thần của con người.

2) Vậy chúng ta không có quyền thoái thác hoặc nhìn các vấn đề đó với cặp mắt dùng dung, bởi vì đối tượng của những tranh luận đó ăn liền với bản chất con người chúng ta, cho nên ta có bốn phận nghiên cứu cẩn thận với hy vọng rằng “những tranh luận của vũ trụ học duy lý kia đã do một sự lầm lẫn, cho nên một khi phá tan được sự lầm lẫn này, lý trí con người sẽ tìm lại được quyền hành lâu dài và an định đối với trí năng và các giác quan”⁽²⁾. Sự vô lý của các học thuyết kia *không ở tại đối tượng* những vấn đề họ tranh luận, *nhưng ở tại cách giải quyết của họ*, một giải quyết dựa trên những sự lầm lẫn, những ảo tưởng: bởi vậy ta vẫn giữ hy vọng sẽ giải quyết một cách đúng đắn, một khi biết tránh con đường của vũ trụ học duy lý.

(1) Sđ, tr. 358

(1) Sđ, tr. 359

Nhìn vào hai phía, tạm gọi là phía chính đề và phía phản đề, Kant nhận thấy lập trường bên chính đề có tính chất giáo điều và bên phản đề có tính chất duy nghiệm và hoài nghi. Chủ trương của phía giáo điều có nhiều ưu điểm: trước hết là có lợi cho đời sống luân lý và đời sống tôn giáo; rồi cũng có lợi cho sự suy tưởng và việc truy tầm, vì các phán quyết của chính đề có thể thỏa mãn những đòi hỏi của lý trí đi tìm tuyệt đối; sau cùng các phán quyết của chính đề còn ưu điểm thực tế vì được coi là phổ thông hơn.

Phía phản đề không mang lại ích lợi thực tế nào cho sinh hoạt luân lý và tôn giáo, trái lại còn làm hại những nền móng của sinh hoạt đạo đức và tôn giáo. Nhưng lập luận của họ mang lại nhiều ích lợi khả quan cho sự suy nghiệm: *nó phá đổ những kết luận viển vông* của phía giáo điều và bắt lý trí phải coi lại những phán quyết của mình. “Nhu vậy, nếu thuyết duy nghiệm chỉ nhằm sát phạt sự liễu lĩnh và tính cách quá tự cao của lý trí, thì hẳn nó dạy ta nên thận trọng trong các yêu sách của ta và dè dặt trong các phán quyết của ta” ⁽¹⁾. Còn như nếu duy nghiệm cũng muốn trở thành một học thuyết *thì nó cũng giáo điều*. Nói cách khác, nếu duy nghiệm chủ trương phủ quyết tất cả những gì vượt quá tri thức thường nghiệm, thì nó cũng vấp vào tội đi quá đà như phía chính đề.

Một lần nữa Kant bảo giữa hai phía chính đề và phản đề “không có mâu thuẫn thực sự, và cả hai đều có thể đúng” ⁽²⁾.

(1) Sđ, tr. 362

(2) Sđ, tr. 410

Nhưng đó là xét riêng từng thuyết, còn như đây thì hai thuyết đối nghịch nhau, không lẽ cả hai cùng đúng? Nhân đó ta phải nghiên cứu thận trọng để vạch ra chỗ quá đà của cả hai bên. Chỗ quá đà đó, Kant đã nêu lên nhiều lần trong *Tiết* này: chỉ tại ý trí *đã lầm lẫn một ý tưởng với một tri thức*, lầm lẫn những ý tưởng của lý trí thuần túy là những cái con người không thể có kinh nghiệm, với những quan niệm của trí năng là những đối tượng ta có thể tri thức được. Tóm lại, những luận chứng của vũ trụ học duy lý “đã vượt từ những sự vật bị điều kiện trong thế giới hiện tượng, lên tới những hữu thể không bị điều kiện (tức tuyệt đối), coi những hữu thể tuyệt đối này như điều kiện tất yếu của toàn thể chuỗi hiện tượng”⁽¹⁾. Khi vũ trụ học duy lý đưa ra những luận cứ trên kia, khoa đó đã thân nhiên dựa vào một sự kiện khả nghiệm để rồi kết luận phải có một cái gì vượt quá khả năng tri thức của ta. Những thực tại siêu việt đó, quả thực ta có *những ý tưởng*, nhưng ta không có *những trực giác*: thành thử ta không thể có *tri thức* thực về chúng. Vậy cần phải phân biệt rõ ràng hai thế giới đó: thế giới khả giác và thế giới khả niệm. Ta chỉ có tri thức về cái trước, còn về cái sau ta chỉ có ý tưởng thôi.

Tìm ra được căn do của những kết luận quá đà rồi, Kant hãnh diện trình bày quan điểm của ông. Ông quả quyết “trong tất cả các học thuyết, chỉ riêng *triết lý siêu nghiệm* (philosophie transcendante) của ông có khả năng coi tất cả các vấn đề đặt ra cho lý trí là có thể giải quyết được, và không nên vịn cớ sự dốt nát của loài người hay lấy lẽ vấn đề quá sâu thẳm để tránh đưa ra một giải đáp đầy đủ: quan

(1) Sđ, tr. 354

niệm của lý trí đã bắt ta đặt vấn đề, thì cũng quan niệm đó phải cho ta đủ khả năng để giải quyết vấn đề, bởi vì đối tượng của quan niệm nằm ngay trong quan niệm" (1). Đặc tính của các ý tưởng siêu nghiệm về vũ trụ là chúng làm ta coi đối tượng của chúng là những dữ kiện (trong khi thực sự không phải là những dữ kiện, nhưng chỉ là những ý tưởng suông). Ta làm thế vì ta mắc vào hai ngộ nhận: ngộ nhận thứ nhất là ta thường coi vạn vật trong thiên nhiên như những vật tự thân, trong khi chúng chỉ là những hiện tượng cho ta; - ngộ nhận thứ hai cũng do ngộ nhận thứ nhất trên đây mà ra: nó làm ta coi không gian (tức mô thức của vũ trụ) như một cái gì tự thân và tri thức được.

Vấn đề không dễ hiểu tí nào. Bởi vậy Kant giải nghĩa điều này nhiều lần khác nhau trong 9 Tiết liên tiếp của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Sau đây là một đoạn tương đối tổng quát và rõ ràng hơn cả: "*Chỉ tri giác và kinh nghiệm (tức tiến triển thường nghiệm từ tri giác này tới tri giác kia) là dữ kiện thực sự của ta. Còn những hiện tượng chỉ được coi là thực tại vì ta tri giác chúng. Khả năng trực giác cảm giác của ta chỉ là khả năng lãnh nhận, nhờ đó ta có thể bị kích thích một cách nào đó bởi những biểu tượng: những biểu tượng này được gọi là những đối tượng của tri thức, vì chúng được liên kết và xác định chiếu theo những định luật về nhất thể tính của kinh nghiệm, trong tương quan của chúng với trực giác thuần túy của ta (tức không gian và thời gian). Ta không thể biết gì về những thứ nguyên*

(1) Sđ, tr. 365 - 366

nhân bất khả giác của các biểu tượng ; vậy ta không thể trực giác những nguyên nhân đó và không thể coi đó là *những đối tượng*. Tuy nhiên ta có thể coi nguyên nhân khả niệm của những biểu tượng nói chung như thế là *một đối tượng siêu nghiệm* (objet transcendantal), để có cái gì thích ứng với cảm năng xét như cảm năng là một khả năng lãnh thụ" (1).

Ta vừa nghe Kant nói đến loại *đối tượng siêu nghiệm*, và theo ông thì đó là một cái gì tương ứng với quan niệm nói chung và cảm giác tính nói chung. Cảm giác tính nói chung hay cảm năng, là khả năng cảm thụ siêu nghiệm, cũng gọi là trực giác thuần túy với hai hình thức không gian và thời gian: vậy ta có trực giác về những đối tượng siêu nghiệm kia, nhưng đây không phải là trực giác khả giác, mà chỉ là trực giác thuần túy, một thứ trực giác vô nội dung. Nếu là trực giác khả giác, ta đã có tri thức ; còn nếu trực giác mà thuần túy, tức vô nội dung thì ta có gì? Có ảo tưởng. Ảo tưởng này không ai tránh được, nên gọi là *ảo tưởng siêu nghiệm*.

Kant còn viết thêm: "Ta có thể gán cho *đối tượng siêu nghiệm* kia tất cả toàn thể các tri giác ta có thể có cùng là mối liên lạc giữa các tri giác đó, rồi ta coi đối tượng siêu nghiệm kia như là một dữ kiện (donné) trước khi ta kinh nghiệm. Như vậy, ta có thể nói rằng những thực tại trong quá khứ đã trở thành dữ kiện trong đối tượng siêu nghiệm của kinh nghiệm; tuy nhiên ta phải nhớ rằng những sự kiện

(1) Sđ, tr. 374

quá khứ đó chỉ là đối tượng cho tôi và đã chỉ là thực tại trong quá khứ vì tôi hình dung rằng cứ đi ngược dòng cái chuỗi những tri giác, thế nào tôi cũng gặp lại thời gian quá khứ mà tôi coi là điều kiện của thời gian hiện tại. Vậy khi tôi *hình dung tất cả các đối tượng của giác quan*, tức vạn vật hiện hữu ở mọi nơi và mọi thời, ta không đặt chúng ở trước kinh nghiệm, nhưng biểu tượng đó chỉ là ý tưởng tôi có về toàn thể những kinh nghiệm tôi có thể có thôi⁽¹⁾.

Hai ý tưởng nòng cốt trong câu của Kant trên đây là:

a) *Ý tưởng siêu nghiệm* (đây là ý tưởng về vũ trụ) mà ta ngộ nhận là một đối tượng tri thức, chẳng qua là biểu tượng ta có về chuỗi các hiện tượng, từ hiện tượng ta đang tri giác ngược lên tới những gì ta đã tri giác trong quá khứ. Lý trí muốn hệ thống hóa tất cả những gì nó mó tới: đây cũng thế, các ý tưởng siêu nghiệm của ta muốn coi tất cả kinh nghiệm của ta như một đối tượng duy nhất và tuyệt đối. Kant nhắc lại rằng đây chỉ là những ý tưởng siêu nghiệm thôi, và đối tượng của chúng là cái ta không bao giờ kinh nghiệm được.

b) *Ta có thể kinh nghiệm về toàn thể các hiện tượng không?* Thường ai cũng nghĩ đã biết quả thì cũng biết nhân và cũng có thể ngược lên cho tới nguyên nhân trên hết. Nhưng Kant nhận định rằng đó chỉ là theo nguyên tắc, chứ trong thực tế thì một mệnh đề như thế chỉ là mệnh đề

(1) Sđ, tr. 374 - 375

phân tích (theo luận ý), chứ không phải một mệnh đề tổng hợp (thực nghiệm) như người ta tưởng ⁽¹⁾. Thấy trứng, ta quyết có con gà đẻ ra nó và ta có thể tìm ra con gà nào đẻ trứng đó. Còn như nói “từ quả trứng này, ta có thể ngược lên tới nguyên nhân trên hết của nó” thì lại chỉ là một nguyên tắc và một ý niệm thôi, vì câu thứ hai này không bao hàm một kinh nghiệm khả hữu nào về nguyên nhân tối cao hết. Tóm lại ta không thể ngược lên tới nguyên thủy của thời gian, và cũng không thể đạt tới biên giới của không gian: hơn nữa ta không thể có biểu tượng nào về sự vũ trụ có hay không có khởi thủy, có hay không có giới hạn.

Nhưng tại sao ta không thể có biểu tượng đó? Kant trả lời một cách chí lý: “Để giải quyết vấn đề vũ trụ, ta cần phải xem sự ngược dòng kia có phải là *ngược lên tới chỗ vô cùng* (régression à l'infini), hay chỉ là *ngược lại vô định* (régression indéfinie)? Về vũ trụ, tôi chỉ có quan niệm thôi, không có tri giác nào khác ngoài cái biểu tượng về sự đi ngược từ những hiện tượng khả nghiệm tới những toàn thể tuyệt đối của kinh nghiệm. Thực ra sự đi ngược này chỉ có nghĩa là đầu có ngược lại bao nhiêu trong chuỗi những dữ kiện thường nghiệm, chúng ta vẫn không thấy một biên giới tuyệt đối nào hết, nhưng chỉ thấy rằng mỗi dữ kiện đều có nguyên nhân của nó đi trước. Vậy sự ngược lại mãi mãi *một cách vô định* như thế không cho ta một biểu tượng xác định nào về vũ trụ hết, và ta phải phân biệt nó với một sự ngược lại tới cái vô cùng ⁽²⁾.”

(1) Sđ, tr. 376

(2) Sđ, tr. 387-388

Kant quan niệm cái vô cùng như một biểu tượng tích cực, còn cái vô định chỉ biểu tượng một cái gì mung lung tiêu cực. Thành thử, một cái thực tế, nhìn vào biểu tượng ta có vẻ vũ trụ, cũng như các biểu tượng ta có vẻ không gian và thời gian, ta phải công nhận rằng đó không phải là những biểu tượng rõ ràng và tích cực, nhưng chỉ là những biểu tượng tiêu cực và thiếu nội dung xác định. Do đấy ta không thể có tri thức đích thực nào về vũ trụ có khởi thủy hay không, có giới hạn hay không.

TIẾT III: Ý thể của lý trí thuần túy

Muốn hiểu tư tưởng của Kant, trong Tiết này, cần nhớ ông đã viết những trang này với chủ ý nào. Mũi dùi của ông chĩa vào nhóm thần học duy lý của Wolf: đó là một thứ Thượng Đế học (Théodicée) bắt nguồn từ những trang sách của Platon và Aristote, và Thượng Đế của họ được gọi là “Nguyên lý cao nhất”, “Đệ nhất Động Cơ” v.v.. Pascal đã mỉa mai thứ Thượng Đế học này khi viết rằng Thượng Đế mà ta thờ không phải là Thượng Đế của các triết gia, nhưng là Thượng Đế của Thánh Kinh. Sau này Kierkegaard còn nói mạnh hơn khi quyết rằng Thượng Đế của triết học Aristote chỉ là một nguyên tắc, một nguyên lý, và nhất định chả có ai thờ những nguyên lý trừu tượng như vậy. Nhưng đó lại là Thượng Đế mà khoa Thần học duy lý chủ trương. Kant chỉ nhắm phê bình thứ thần học này.

Chủ ý của Kant khi viết ba bộ Phê bình là xây dựng một khoa siêu hình học trên nền tảng đích thực của nó, chứ không dựa trên những nền tảng của Toán học hay Vật

lý học, vì phương pháp thực nghiệm chỉ có công dụng trong lãnh vực thực nghiệm, không giúp gì trong lãnh vực siêu hình. Nếu ông đả phá khoa thần học duy lý, thì không phải ông vô thần, nhưng chỉ vì khoa này không dẫn con người tới Thượng Đế đích thực, mà chỉ dẫn tới những quan điểm về nguyên nhân vũ trụ, một thứ nguyên nhân khá vật lý được Aristote mệnh danh là Động nhất Động Cơ. Hơn nữa, khoa học thực nghiệm dựa vào những biến chuyển của vật thể vật lý thuộc lãnh vực luật nhân quả tất định, thì làm sao khoa đó có thể nhận định đúng đắn về sinh hoạt đạo đức của con người là một sinh hoạt tự do và siêu hình? Cho nên, vẫn theo Kant, ta chỉ có thể gặp và “chứng minh” Thượng Đế khi nghiên cứu về “lý trí thực hành” của con người, tức là lý trí chi phối sinh hoạt nhân vị và tự do của con người. Đừng hiểu “lý trí thực hành” như là thứ lý trí thi hành những gì mà lý trí thuần túy, tức lý trí lý thuyết đã đề ra; cũng đừng hiểu lý trí thực hành như một thứ kém cỏi, không bằng lý trí lý thuyết. Nghĩ thế là mắc vào một sai lầm khổng lồ: như chúng tôi sẽ có dịp bàn thêm nơi Phần hai cuốn sách này, khi bàn về sinh hoạt đạo đức, lý trí thực hành là lý trí con người dùng để tự biết mình và định đoạt hành vi đạo đức của mình, cũng như con người dùng lý trí thuần túy để tri thức vạn vật và sinh hoạt khoa học. Hơn nữa, Kant đã quyết bằng những lời rõ ràng, lý trí thực hành là khả năng cao quý nhất và có quyền tối thượng trên lý trí thuần túy lý thuyết.

Với những nhận định tổng quát trên đây, người ta có thể bình tĩnh đọc những gì Kant viết về ý thức của lý trí thuần túy. Vậy *Ý thức của lý trí thuần túy là gì?*

Danh từ “*Idéal*” của Kant thực là khó dịch. Thường chữ *idéal* có nghĩa là ý tưởng, một cái gì được coi là mẫu mực, mô phạm. Chúng tôi đã thử dịch chữ *Idéal* của Kant là lý tưởng, nhưng thấy không lột được ý nghĩa của ông gửi nơi chữ này vì ông muốn nói đến một hữu thể hiện hữu như một cá vị. Vì không tìm được chữ nào khác (các cuốn Danh từ triết học lại chưa dịch chữ này), chúng tôi xin tạm dịch là Ý thể. Theo Kant, Ý thể là cái chỉ có trong lý trí, trong quan niệm ta thôi, nhưng lại được ta coi là một đối tượng hiện hữu thực sự.

Vậy ý nghĩa thứ nhất của chữ Ý thể là: đó là một ý tưởng siêu nghiệm được ta quan niệm như là điều kiện của tất cả vạn vật, và ta còn quan niệm đó là một hữu thể xác định. Kant viết: “Tôi gọi Ý thể là một ý tưởng không những *hiện hữu một cách cụ thể* (in concreto) mà còn *hiện hữu một cách cá vị* (in individuo) nữa. Đó là một ý tưởng mà sự hiện hữu đặc biệt của nó được xác định hoàn toàn theo ý tưởng ta có về nó” ⁽¹⁾. Ông còn nói thêm: những ý thể giống nhau như những linh tượng (*Idées*) trong triết học Platon, tức những nguyên điển hình độc nhất của mỗi loại sự vật, vừa là đối tượng cho *trực giác trí tuệ*, vừa là kiểu mẫu cho các vật của loài nó. Theo Platon thì “Thiện là một bản thể mà tất cả bản tính chỉ là thiện”, Mỹ cũng thế, mà Chân cũng vậy. Hơn nữa cái Giường linh tượng của tuyệt đối không kém Chân Thiện Mỹ, vì được định nghĩa: “Gường linh tượng là một bản thể mà tất cả bản tính chỉ là

(1) Sđ, tr. 413

giường". Những linh tượng của triết Platon bị người sau coi đó là những giả thuyết viễn vông, tuy nhiên chúng là mối cảm dỗ cho khuynh hướng duy tâm của loài người: người ta vẫn muốn đạt tới những gì tuyệt đối, cho nên người ta vẫn coi Chân Thiện Mỹ v.v... là "quan niệm của ta về toàn thể tuyệt đối của thực tại" ⁽¹⁾.

Ý nghĩa thứ hai của chữ ý thể của Kant làm cho danh từ này sát lại gần chữ *lý tưởng*: "Sự khôn ngoan và nhân đức là những ý tưởng. Còn hiền nhân quân tử lại là một ý thể, một lý tưởng, bởi vì *một người như thế* chỉ có trong ý tưởng ta thôi, nhưng nó rất thích ứng với ý tưởng ta có về sự khôn ngoan" ⁽²⁾. Khi nghe ai nói đến những chương trình quá tốt đẹp, nhưng khó lòng thực hiện, ta cũng thường đưa ra nhận định: "Đó chỉ là một lý tưởng".

Trở lại ý nghĩa thứ nhất của chữ ý thể, và đó là ý nghĩa được Kant dùng trong sách của ông. Ta thấy ông so sánh quan niệm, ý tưởng và ý thể: *quan niệm* là cái khuôn rỗng, nhưng ta có thể đem áp dụng nó vào những vật cụ thể; *ý tưởng* cũng là quan niệm, nhưng là loại quan niệm không thể kèm theo trực giác, cho nên không thể đem áp dụng vào thực nghiệm được; *ý thể* lại còn xa thực tại khả giác hơn cả ý tưởng, vì vậy mà càng xa những gì ta có thể kinh nghiệm. Kant viết: "Tôi gọi ý thể là một cái gì xa thực tại khách quan hơn cả ý tưởng" ⁽³⁾. Nhắc lại định nghĩa của chữ ý thể trên kia ("ý thể là một ý tưởng không những hiện

(1) Sđ, tr. 417

(2), (3) Sđ, tr. 413

hữu một cách cụ thể, *in concreto*, mà còn hiện hữu một cách cá vị, *in individuo* nữa”): Kant dùng hai thành ngữ La văn cổ truyền để diễn tả hai đặc tính của ý thể. Thành ngữ *in concreto* nói lên tính chất hiện hữu cụ thể và thực sự của hữu thể. Còn thành ngữ *in individuo* nói lên tính chất cá vị và duy nhất của hữu thể, chẳng hạn như trong triết của Platon thì chỉ có một Chân, một Thiện, một Mỹ, một Giường, một Lớn, một Bé v.v., vì mỗi thực thể này thấu gồm tất cả bản tính của loại nó, theo nghĩa “Gường là một bản thể mà tất cả bản tính chỉ là giường”. Trong định nghĩa vừa đây, cả hai chữ “tất cả” và “chỉ là” cùng hết sức quan trọng, vì chúng quyết rằng tất cả những gì thiện đều gồm trong Thiện và tất cả những gì là giường đều gói gọn trong Giường.

Bây giờ ta mới thấy tại sao Kant nói ý thể còn xa thực tại hơn cả ý tưởng. Ta có thể có biểu tượng về những ý tưởng xuống, nhưng ta không có biểu tượng tích cực nào về các ý thể. Chẳng hạn một danh từ đơn sơ như chữ “không khả diệt” (*non-mortel*): chữ *không* chỉ chối thôi, chứ không mang lại một nội dung nào như ta tưởng. Cho nên không khả diệt chưa có nghĩa là bất diệt (*immortel*). Hơn nữa, ngay chữ bất diệt cũng không phải là một quan niệm thực sự tích cực, bởi vì nó được cấu tạo bởi chữ *bất* (không): như Kant đã chứng minh, “*không ai có thể quan niệm cái phủ định một cách xác định, nếu không dựa vào cái mình chối và lấy đó làm nền cho sự mình chối*” ⁽¹⁾. Thí dụ không

(1) Sđ, tr. 416

nói, không đi, không biết, không cùng v.v..., mỗi mệnh đề phủ định này đều giả thiết và dựa vào một mệnh đề khẳng định (có nói, có đi, có biết v.v..). Nếu không có *cái có* thì không thể có *cái không*, vì phủ định chỉ là gạt đi một cái gì mình đã nhận là có. Bởi vậy “tất cả các quan niệm phủ định đều là những quan niệm tiếp xuất (concepts dérivés)”⁽¹⁾. Trong ý đó ta mới hiểu tại sao Kant nghĩ rằng các ý tưởng ta có về Hóa Công, về Thượng Đế cùng với những tính từ như “cao cả vô cùng, toàn hảo vô cùng” v.v.. chỉ là những ý tưởng tiêu cực, chứng minh *sự bất lực của lý trí ta* trước sự siêu việt của Ngài. Triết Đông phương còn rõ hơn trong khi bàn về Ngài, vì ta thường gặp những thành ngữ như: vô thủy vô chung, vô thanh vô xứ, vô hình vô tượng. Bằng ấy kiểu nói đều chỉ có một ý nghĩa: Thượng Đế là một thực tại vượt quá khả năng tri thức của ta, xét như tri thức đây là tri thức khoa học thực nghiệm ta vẫn dùng để nghiên cứu các thực tại khả giác. Vậy phải tìm đến Ngài do còn đường khác. Con đường của *sinh hoạt siêu hình*, tức sinh hoạt đạo đức.

Sau khi đã hiểu Kant quan niệm ý thể là gì, và lập trường duy lý của triết cổ truyền về Thượng Đế, chúng ta có thể lần lượt tìm hiểu 3 lý chứng (arguments) của thần học duy lý để chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế. Những lý chứng này chỉ dựa trên những suy luận thuần lý mà thôi, nên được mệnh danh là những luận cứ (preuves). Đó là: luận cứ hữu thể học (preuve ontologique), luận cứ vũ trụ

(1) Sđ, tr. 417

học (preuve cosmologique) và luận cứ nhiên thần học (preuve physicothéologique).

A. LUẬN CỨ HỮU THỂ HỌC VÀ PHÊ BÌNH CỦA KANT

Luận cứ này xuất hiện lần đầu tiên một cách khá chặt chẽ dưới ngòi bút của thánh Anselme (1033 – 1109). Nhưng các học giả nghĩ rằng nét chính của luận cứ này đã có trước thánh Anselme, đã trở nên quá quen thuộc và ngài chỉ có công mặc cho nó cái hình thức luận lý thôi. Dầu sao luận chứng này đã bị thánh Thomas đã phá kịch liệt, nên sau đó không ai dùng nữa. Mãi đến thời Descartes, luận chứng này lại được sử dụng một cách khéo léo trong các tác phẩm của triết gia *Cogito*, nhất là nơi Suy niệm V. Đại ý luận cứ này như sau: “Tôi có ý tưởng rõ ràng và phân minh về một Hữu thể vô cùng toàn thiện. Nếu tôi quan niệm Ngài không hiện hữu thì tôi mắc vào mâu thuẫn. Cho nên phải kết luận Ngài hiện hữu. Descartes còn nói: quan niệm hình tam giác mà không nhận nó có 3 góc là mâu thuẫn; cũng vậy, quan niệm Thượng Đế mà lại không nhận là Ngài có, thì cũng mâu thuẫn.

Kant phá đổ luận cứ của Descartes một cách dễ dàng. Trước hết ông lưu ý ta rằng luận cứ hữu thể học có tính chất hoàn toàn luận lý, giống như một mệnh đề toán học: đó là thứ luận lý hình thức, cho nên cái “phải có” chỉ có trong quan niệm. Thí dụ khi ta *quan niệm* hình tam giác, tất nhiên ta quan niệm nó có 3 cạnh và 3 góc; nhưng nếu ta không vẽ ra giấy hoặc đục trên gỗ, thì *thực sự* không có

hình tam giác và cũng không có góc nào hết. Nhân đó Kant viết: “Nhận có hình tam giác mà lại không nhận nó có 3 góc thì mâu thuẫn thực đấy: nhưng nếu gạt bỏ luôn cả hình tam giác và 3 góc của nó thì có mâu thuẫn gì đâu? Đối với *quan niệm* ta có về Hữu thể tuyệt đối cũng thế: nếu bạn chối sự hiện hữu của Ngài thì còn đâu những thuộc tính (như sự toàn thiện) của Ngài? Và như vậy có mâu thuẫn gì đâu? ⁽¹⁾.”

Thực sự những người dùng luận cứ hữu thể học như Descartes đã “ăn gian”: người ta đòi họ chứng minh có Thượng Đế, thì họ lại bắt đầu bằng chỗ buộc ta nhận Thượng Đế là đáng toàn hảo, và tất nhiên toàn hảo thì phải có hiện hữu. Nhưng ta đã nhận Ngài hiện hữu đâu mà nhận rằng Ngài toàn hảo?

Đúng thế, phần thứ hai của luận cứ hữu thể học chứa đựng một lầm lẫn quan trọng vào bậc nhất trong triết học: *lầm lẫn hai bình diện quan niệm và hiện hữu*, ý tưởng và thực tại. Ta vừa thấy Descartes coi hiện hữu là một phẩm tính (Thượng Đế toàn hảo thì phải có đủ mọi phẩm tính, vậy Ngài không thể thiếu phẩm tính hiện hữu). Trước kia thánh Thomas cũng đã chống đối những người coi hiện hữu là một phẩm tính hoặc một quan niệm: học thuyết của ngài mệnh danh là sự khác biệt giữa yếu tính (essence) và hiện hữu (existence), yếu tính thuộc lãnh vực quan niệm và luận lý, còn hiện hữu thì thuộc lãnh vực kinh nghiệm.

(1) Sđ, tr. 427

Lên tiếng về lập trường, một đồ đệ của ngài viết: “Hiện hữu ở ngoài lãnh vực của tri thức quan niệm, nó ở *extra genus notitiae* theo một cách nói của thánh Thomas Học phái của ngài coi hiện hữu là đối tượng của tri thức trực giác, tri thức nhờ hiện diện” ⁽¹⁾. Nói cách khác, quan niệm không thể đạt tới hiện hữu, vì hiện hữu là một cái gì ở hẳn ngoài lãnh vực của quan niệm, nên ta chỉ gặp được hiện hữu trong một tri giác, nhờ sự ta hiện diện với sự vật.

Về vấn đề này Kant cũng viết những dòng tương tự như thế. Ông cũng nhấn mạnh vào tính chất của hiện hữu là không thể quan niệm được, nhưng chỉ có thể nghiệm thấy thôi. “Hiện hữu không phải là một thuộc từ của thực tại, một cái gì ta có thể thêm vào cho quan niệm sự vật. Hiện hữu chỉ là sự vật có đấy thôi” ⁽²⁾. Hiện hữu là một cái gì thuộc lãnh vực khác hẳn lãnh vực quan niệm. Nói như Sartre ngày nay, thì hiện hữu là một thứ “*thừa*”, bởi vì quan niệm không “*làm ăn*” gì được nó: không thêm và cũng không bớt gì được của nó. Bởi vậy Kant viết: “Xét về nội dung (tức quan niệm), thì một trăm đồng bạc hiện hữu không hàm chứa cái gì hơn một trăm đồng bạc có thể có. Những đồng bạc khả hữu (có thể có) thì biểu thị cho quan niệm trăm đồng bạc, và những đồng bạc hiện có thực sự thì biểu thị cho trăm đồng bạc và có kèm thêm sự có đấy: nếu trăm đồng bạc có thực đây hàm ý một cái gì hơn quan niệm trăm đồng bạc khả hữu, thì phải nhận rằng quan niệm

(1) L.B GEIGER, o.p., Philosophie et spiritualité, Cerf 1963, t.I, p.41

(2), (3) Raison pure, tr.429

kia không biểu thị sự vật một cách đầy đủ, và như thế nó không còn đáng gọi là quan niệm nữa”⁽¹⁾. Nói cách giản dị: khi tôi nghĩ đến tờ giấy trăm trong túi, thì tôi cũng có *quan niệm* “trăm đồng bạc”: như vậy, về phương diện quan niệm, thì có cái có cũng như cái chưa có đều biểu thị một quan niệm “trăm đồng bạc”. Nhưng khi thực thì khác khi không có, cho nên Kant viết một cách hài hước: “Tuy nhiên với một trăm đồng hiện có, tôi giàu hơn là với quan niệm xuông về trăm đồng”⁽¹⁾.

Như vậy ta thấy: hiện hữu không phải là một quan niệm, cho nên đừng quên rằng giữa quan niệm về một sự vật và sự hiện hữu của vật đó, còn có cả một vực thẳm khác biệt. Bởi vậy luận cứ hữu thể học của Descartes không có giá trị gì hết. Trước Kant 6 thế kỷ, thánh Thomas đã viết một cách không kiêng nể về luận cứ của thánh Anselme: “Cho rằng những ai hiểu đúng nghĩa danh từ “Thượng Đế thì cũng nhận đó là một Vị mà ta không thể nghĩ ra được có gì cao trọng hơn, nhưng không phải vì thế mà người ta đã phải công nhận ngay rằng Vị đó đang hiện hữu thực sự. Bởi vậy không thể kết luận Ngài hiện hữu, trừ khi chấp nhận rằng Vị tối cao đó có thực: nhưng những người vô thần lại không chấp nhận sự hiện hữu của Ngài”⁽²⁾. Như vậy luận cứ hữu thể học chỉ chứng minh được sự hiện hữu của Thượng Đế cho những ai đã tin thờ Ngài thôi, không chứng minh được cho người chưa tin.

(1) Sđ, tr. 429

(2) S. THOMAS, Ia, q.2, a.1

B.- LUẬN CỨ VŨ TRỤ HỌC VÀ PHÊ BÌNH CỦA KANT

Đây là luận cứ mệnh danh là luận cứ dựa trên tính chất bất tất của vạn vật trong vũ trụ. Nó gần giống với luận cứ có tên là luận cứ về nguyên nhân cao nhất, tức Đệ nhất Động Cơ, tìm lên tới nguồn ngọn của sự vật. Nhưng nó khác ở chỗ không nhắm từng loại sự vật để rồi ngược lên tới đệ nhất nguyên nhân: nó nhắm toàn thể vạn vật trong bản chất *bất tất* (contingence) của chúng. Đại ý họ lập luận như sau: “Nếu có một sự vật, thì nhất thiết cũng phải có Hữu thể tuyệt đối tất yếu. Vậy mà có tôi đây. Cho nên có Hữu thể tất yếu” ⁽¹⁾.

Kant vừa tóm lược cách trình bày cổ điển của luận cứ này. Còn như muốn trình bày đầy đủ hơn thì nó có hình thức suy luận như sau: Tất cả vạn vật hiện hữu trên vũ trụ đều hiện hữu do một điều kiện. Hiện hữu *do điều kiện* là hiện hữu do một nguyên nhân. Không lẽ tất cả đều là hậu quả của những điều kiện ? Mà có sinh có diệt, tức thì có lúc chúng không có. Đã có lúc không có, thì không có cũng không sao: vậy hiện hữu của chúng là *bất tất*. Nhưng nếu bất tất cả thì không được, vì *phải có một điều kiện tất yếu* làm nên chúng, cho nên phải công nhận một hữu thể tất yếu: đó là cái triết học duy lý gọi là Thượng Đế. Kant hỏi ta có thể chấp nhận một luận cứ như thế không ? Thoạt coi ai cũng cho là họ luận lý chắc chắn: các vật trong vũ trụ không tự mình mà có, chúng phải nhờ những nguyên nhân

(1) Sđ, tr. 432

của chúng, nhưng các cái này cũng bất tất như chúng, bởi vậy phải chấp nhận một hữu thể tất yếu và tuyệt đối. Coi vậy, nhưng Kant bảo luận cứ này “*chứa đựng quá nhiều nguy hiểm*” (1). Ông còn gọi nó là “*một ổ những yêu sách biến chứng*” (2).

Ông đưa hai nhận định then chốt sau đây: 1) Luận cứ đã bắt đầu với những nhận định hợp lý vì dựa trên kinh nghiệm khả giác: ai của thấy vạn vật lần lượt qua đi như một chuỗi sự vật bất tất, cái đi trước là điều kiện cho cái sau, và trong toàn thể vạn vật *ta không thấy sự vật nào tự mình mà có*. Điều này đúng. Nhưng khi luận cứ vũ trụ học muốn đi xa hơn và quyết rằng *phải có một hữu thể tất yếu làm nền cho vạn vật*, thì rõ ràng nó vượt ra ngoài lãnh vực của cái khả nghiệm rồi. Nên biết những định luật của thiên nhiên, và điển hình là nguyên lý nhân quả, chỉ áp dụng cho những sự kiện trong thiên nhiên thôi: những định luật này đã được rút ra từ những quan sát về các hiện tượng trong thiên nhiên, thì chúng chỉ được dùng một cách chặt nghĩa trong lãnh vực thiên nhiên. Vậy hữu thể tất yếu mà luận cứ vũ trụ học nói đến kia, chẳng qua *chỉ là một quan niệm do suy luận thôi*, không phải là một tri thức. – 2) Luận cứ vũ trụ học đã ngầm dẫn ta tới luận cứ hữu thể học, nghĩa là từ một quan niệm nó đã dẫn ta tới sự hiện hữu của cái mà ta quan niệm. “*Từ chỗ quan niệm rằng nhất thiết phải có một hữu thể tất yếu mới thỏa mãn sự đòi hỏi của lý trí*,

(1) Sđ, tr. 433

(2) Sđ, tr. 434

người ta đã đi tới chỗ quyết rằng có hữu thể đó: *như thế là đi vào néo của luận cứ hữu thể học rồi còn gì!* Người ta đã đem luận cứ hữu thể học vào trong lòng luận cứ vũ trụ học để làm nền tảng cho nó, trong khi thực sự người ta quả quyết rằng có ý tránh luận cứ hữu thể học. Thực vậy, hữu thể tuyệt đối và tất yếu đây chỉ là một hiện hữu *rút ra từ những quan niệm*" ⁽¹⁾.

Cuối cùng Kant đưa ra hai nhận định:

1) Nguyên tắc cho rằng bất cứ sự vật bất tất nào cũng phải có nguyên nhân, là một nguyên tắc chỉ có giá trị cho các hiện tượng trong vũ trụ thôi. Và chỉ có giá trị như một nguyên tắc, bởi vậy khi coi nó như một tri thức, nghĩa là khi lầm tưởng rằng con người có thể tri thức những cái uyên nguyên, những biên giới của kinh nghiệm, là ta đi quá đà rồi. Phương chi nếu còn muốn ra ngoài biên giới, ra tận lãnh vực siêu việt, thì sự quá đà càng rõ rệt ⁽²⁾.

2) Nếu ta áp dụng đúng đắn nguyên tắc nhân quả, hay nguyên lý túc lý, thì ta đạt được Hữu thể tối cao, nhưng khi đó Ngài *không siêu việt chút nào*: trái lại, ta vẫn ngầm coi Ngài là "một đốt xích (un chainon) của chuỗi hiện tượng" mặc dầu là đốt xích đầu. Còn như muốn bảo toàn tính chất siêu việt của Ngài, thì nguyên lý nhân quả tỏ ra mâu thuẫn, đầu Ngô mình Sở, đầu khả nghiệm mà đuôi lại siêu việt ⁽³⁾.

(1) Sđ, tr. 433

(2) Sđ, tr. 435

(3) Sđ, tr. 441

C.- LUẬN CỨ NHIÊN THẦN HỌC VÀ PHÊ BÌNH CỦA KANT

Trước khi trình bày những lý chứng của luận cứ này, Kant viết: “Đây là một lý chứng đáng ta nhắc đến với cả lòng kính phục. Đây là lý chứng kỳ cựu nhất, rõ ràng nhất và xứng hợp với lý trí ta hơn cả” ⁽¹⁾. Ai cũng biết đây là luận cứ dựa trên *trật tự của vạn vật trong vũ trụ*. Người ta trình bày nó như sau: Ta thấy nơi vạn vật trong vũ trụ có một trật tự rõ ràng, một trật tự khôn khéo vô cùng. Giữa thiên hình vạn trạng của vạn vật có một hòa điệu, mỗi vật, dầu là vô tri vô giác, cũng tuân hành theo những luật nhất định, và tất cả vạn vật làm nên một sự an bài kỳ diệu và tốt lành. Vậy nhất thiết phải có một Vị khôn ngoan thượng trí điều hành vũ trụ.

Kant đã không phê bình luận cứ này một cách tỉ mỉ và dài dòng như hai luận cứ trên, có lẽ ông sợ nhắc đi nhắc lại những điều đã nói rồi. Nên ông chỉ đưa ra 3 nhận xét:

1) Khi ta nói tới Vị vô cùng thông minh và thượng trí, thì “những danh từ này không mang lại cho ta một quan niệm rõ ràng và xác định nào hết, nên không cho tri thức gì về Ngài”. Nghĩa là quan niệm ta có về Vị thượng trí là *một quan niệm tiêu cực*, không rõ ràng vì không có nội dung xác định.

2) Cùng lắm luận cứ này bắt ta phải công nhận *một kiến trúc sư* của vũ trụ thôi, chứ không dẫn ta tới một vị

(1) Sđ, tr. 442

Sáng tạo vũ trụ: có thể Ngài đã an bài và sắp xếp những dữ kiện đã có sẵn làm nên một trật tự đẹp đẽ như ta thấy. Ý nghĩa của trật tự vũ trụ chỉ cho phép kết luận có bấy nhiêu thôi, còn như muốn đi xa hơn, tức đi tới chỗ chứng minh của một Thượng Đế sáng tạo, thì luận cứ này phải *nhảy sang luận cứ hữu thể học* qua chiếc cầu của luận cứ vũ trụ học. “Luận cứ nhiên thần học bị kẹt lại giữa đường trong sự dự tính của nó. Muốn thoát khỏi chỗ bế tắc này, nó phải nhảy qua lý chứng vũ trụ học; vì lý chứng vũ trụ học cũng chỉ là một trá hình của lý chứng hữu thể học, cho nên kết cục lý chứng nhiên thần học chỉ đạt được mục đích của nó bằng những luận lý thuần túy mà thôi, mặc dầu ban đầu nó có ý tránh và đã khởi công bằng những nhận xét trên thiên nhiên ⁽¹⁾.”

3) Bởi thế Kant kết luận rằng: lý chứng này cũng mắc vào những lẩn lẩn như hai lý chứng trước, nghĩa là đi từ những cái khả nghiệm rồi vượt lên tới lãnh vực bất khả nghiệm. “Những người chủ trương thần học vật lý (théologie physique) này giống như những người, sau khi đi một quãng đường trên đất của thế giới kinh nghiệm, bỗng bỏ rơi trái đất này để bước sang những miền của các hữu thể thuần túy, với hy vọng rằng bay bổng như thế trên đôi cánh của các ý tưởng, họ tiến lại gần những gì đã vượt khỏi công cuộc nghiên cứu thực nghiệm của họ” ⁽²⁾.

Đến đây, nhìn lại toàn thể Tiết III, chúng ta tự hỏi Kant có quyền phê bình các luận cứ như thế không, và thực sự

(1) Sđ, tr. 445

(2) Sđ, tr. 446

những luận cứ kia có giá trị nào không ? Để trả lời câu hỏi thứ nhất, chúng ta chỉ có thể thưa: đây Kant mới chỉ làm công việc Phê bình, và mục đích của ông là vạch trần những chỗ phán quyết quá đà của lý trí thuần túy, hòng dẫn tới chỗ nhận định rằng: tri thức khoa học không có quyền và không có khả năng quyết đoán gì về những vấn đề siêu hình vì đó là lãnh vực sinh hoạt nhân vị của con người. Tri thức khoa học phải giới hạn trong lãnh vực thực nghiệm là lãnh vực của những định luật tất định trong thiên nhiên, cho nên tri thức này không được quyền xâm phạm đến lãnh vực siêu hình là lãnh vực sinh hoạt nhân linh của ta. Khi đã hiểu như thế rồi, người ta không thể không đồng ý với Kant và cảm ơn ông đã giúp ta tỉnh giấc mơ lý trí thuần túy. Mục tiêu của ông không phải là đả phá tôn giáo, trái lại thâm ý của ông trong suốt đời ông là phục vụ cho sinh hoạt trung thực của con người, và sinh hoạt này chỉ trung thực khi người ta đừng lộn sinh hoạt tự do của con người với những biến dịch tất định của thiên nhiên. Chúng ta sẽ trở lại vấn đề này trong Phần thứ hai sau đây, và khi đó ta sẽ hiểu tại sao Kant chủ trương: nếu sự hiện hữu của Thượng Đế được chứng minh một cách thực nghiệm như các chân lý khoa học, thì không còn tin ngưỡng nữa: khi đó không còn vô thần, nhưng cũng không còn Thượng Đế thực sự siêu việt mà con người tôn thờ. Không còn tin ngưỡng và cũng không còn vô thần, vì *Thượng Đế giống như một định lý toán học hoặc một định luật vật lý*: con người trở thành sự vật như các vật trong thiên nhiên, và Thượng Đế của con người cũng không siêu việt hơn.

Câu hỏi thứ hai là: những luận cứ của thần học duy lý có giá trị nào không ? Điều này bạn đọc có thể tự trả lời, nhất là sau khi đã cân nhắc những nhận định của Kant. Với những bạn muốn nghiên cứu thêm, chúng tôi giới thiệu cuốn "*Dieu caché*" của Gs. F. Van ⁽¹⁾. Thực tế, ta thấy người đời nay không đặt vấn đề Thượng Đế một cách như thời Aristote và thánh Thomas. Những luận cứ có thể thuyết phục những người thời thánh Thomas, tức là thời đa số con người ta còn sinh hoạt mạnh mẽ trong tôn giáo và còn tin vào trật tự trong xã hội thì những lý chứng đó không còn hiệu lực gì đối với những người vô thần ngày nay. Đàng khác vũ trụ quan và nhân sinh quan thời nay cũng đối khác xa thời xưa ⁽²⁾.

*

* *

Chúng ta vừa nghiên cứu xong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, và chúng ta biết thực sự Kant có đề cao khoa học thực nghiệm và có khinh miệt siêu hình học không. Ta thấy ông giúp ta phân biệt suy tưởng và tri thức. Tri thức luôn đòi đủ cả hai yếu tố: quan niệm và trực giác. Trực giác lại chia làm trực giác thuần túy (không gian và thời gian của cảm năng ta) và trực giác giác quan, tức cảm giác thường nghiệm. Ta cũng nhớ Kant chia phần luận lý siêu nghiệm làm hai : *Phân tích pháp siêu nghiệm* luận về công việc trí năng khi nó hướng về những thực tại khả nghiệm,

(1) Steenbeghen (Louvain 1961).

(2) Xem thêm: CL. TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de Dieu*, Seuil 1966

tức các hiện tượng, - và *Biện chứng pháp siêu nghiệm* bàn về hành vi của trí năng khi nó muốn đạt tới những vật tự thân, tức những thực tại không bao giờ trở thành dữ kiện cho giác quan ta.

Thực sự ông đã không đề cao khoa học thực nghiệm, nhưng đã muốn nhốt khoa học này trong lãnh vực thích đáng của nó. Lập trường của ông là tìm hiểu thấu đáo những gì là đích đáng và những gì là ảo tưởng trong các yêu sách của lý trí con người. Cho nên một đảng ông khâm phục Wolf mà ông gọi là “triết gia vĩ đại nhất của thuyết giáo điều” ⁽¹⁾. Đảng khác ông ghi ơn và kính phục Hume là người đã “lay tỉnh ông khỏi giấc ngủ giáo điều”. Ông gọi Hume là triết gia đáng kiêng nể nhất của phái Hoài nghi trong việc phê phán những yêu sách của lý trí con người, Kant vừa chống lại Hume để khôi phục lại tính chất tất yếu và phổ quát cho tri thức khoa học, vừa chống lại những quả quyết giáo điều của nhóm Wolf cho rằng con người có tri thức (như kiểu tri thức khoa học) về những thực tại siêu hình như linh hồn và Thượng Đế. Ta nhớ Hume chủ trương rằng những nguyên lý tất yếu và phổ quát của lý trí con người, như nguyên lý nhân quả, đều chỉ là những chân lý giả định và do kinh nghiệm mà có. Và ta nhớ Kant trả lời: Nếu những nguyên lý như nguyên lý nhân quả bắt nguồn từ kinh nghiệm, và kinh nghiệm thì lẻ tẻ vụn vặt không có tính chất nhất thiết và phổ quát, thì tất nhiên những nguyên lý đó không đáng gọi là những tri thức tất yếu và phổ quát:

(1) Raison pure, tr.26

đã vậy làm sao đáng gọi là tri thức khoa học, và làm sao có khoa học được nữa? Kant đã chứng minh những nguyên lý kia không bắt nguồn từ kinh nghiệm, nhưng từ những nguyên tắc của lý trí thuần túy, mệnh danh là “những loại suy của kinh nghiệm”.

Tuy nhiên Kant không đề cao khoa học như người ta vẫn tưởng. Trái lại ông đã đề tất cả phần Biện chứng siêu nghiệm để phá đổ lập trường giáo điều của những thuyết duy lý. Khoa học phải dừng lại nơi biên cương của khoa học. Khoa học chỉ có thẩm quyền trong lãnh vực những hiện tượng khả nghiệm thôi. Phương pháp của khoa học thực nghiệm hay lắm, nhưng nó chỉ hay khi được áp dụng đúng chỗ. Còn đối với những thực tại bất khả nghiệm, thì khoa học không thể nói gì hết, mà nói thì nhất định nói trật. Như vậy, Kant rất thận trọng đối với vấn đề siêu hình học, nếu không nói là ông đề cao. Đề cao siêu hình học là đề cao sinh hoạt nhân linh của con người, không đồng hóa sinh hoạt con người với những hiện tượng tất định của vạn vật vô tri. Khoa học là một phát minh kỳ diệu của con người, nhưng đó là hình thức tri thức con người có về những hiện tượng trong thiên nhiên. Đồng hóa sinh hoạt tự do và nhân linh của con người với những biến cố tất định trong thiên nhiên, có phải đề cao hay truất phế con người? Khoa học chủ nghĩa của Comte đã đi ngược với lập trường của Kant.

PHẦN THỨ HAI

SINH HOẠT ĐẠO ĐỨC CỦA CON NGƯỜI

Nơi cuối cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, Kant đã tự đặt 3 câu hỏi: Tôi có thể tri thức gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng gì? ⁽¹⁾. Với cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, ông đã trả lời xong câu hỏi thứ nhất. Câu hỏi thứ hai sẽ được trả lời trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành* mà chúng ta nghiên cứu bây giờ, nơi Phần hai này. Câu hỏi thứ ba là đề tài suy nghĩ của Kant một phần trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, một phần trong cuốn *Phê bình khả năng phán đoán*, và một phần trong cuốn *Tôn giáo trong phạm vi của lý trí thôi*.

Trước khi nghiên cứu cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, tưởng cũng nên ý thức rõ rệt về cuộc cách mạng của Kant trong lãnh vực siêu hình, cũng như cuộc *cách mạng Copernic* trong lãnh vực khoa học. Triết Hy Lạp và truyền thống Tây phương trước Kant vẫn đề cao *logos*, coi lý trí là cái gì tuyệt hảo nhất trong con người. Ai cũng biết đối với Socrate thì “tội lỗi chỉ là một sự dốt nát”: con người

(1) Sđ, tr. 543

nhất thiết hướng về Chân Thiện Mỹ, và nếu con người hướng về điều ác thì chỉ vì sai lầm trong công việc tri thức. Truyền thống này rõ nhất Aristote: theo triết gia này thì ý chí con người nhất thiết tuân theo những kết luận của lý trí. Kant có cái nhìn khác hẳn; ông cho ý chí, tức tự do của con người là cái cao quý nhất nơi con người và cũng là cái làm cho con người khác biệt vạn vật. Hơn nữa ý chí sinh hoạt trong một lãnh vực khác lãnh vực của tri thức thực nghiệm: ý chí nằm trọn vẹn trong lý trí con người, còn tri thức thì nằm nơi trí năng. Với trí năng, ta sinh hoạt và có tương quan với vạn vật; với lý trí, ta quyết định và chịu trách nhiệm về bản ngã tinh thần của ta. Bởi vậy siêu hình học của Kant không dựa trên vật lý học như Aristote, nhưng xây trên lý trí thực hành, cũng gọi là lý trí hành động tự do.

Cần dừng lại đây một chút để hiểu *thế nào là lý trí thực hành* của Kant. Có nhiều học giả đã hiểu sai, coi đó là phần thực hành của lý trí thuần túy, nhân đó họ nghĩ rằng Kant loại vấn đề siêu hình học ra ngoài lãnh vực tri thức khoa học, để rồi chỉ công nhận giá trị “thực hành” (giống như thực tế) của sinh hoạt đạo đức. Nghĩ như vậy là sai lầm hết sức. Chỉ cần đọc mấy trang đầu cuốn *Phê bình lý trí thực hành* cũng đủ thấy Kant không hiểu đây là một thứ lý trí thực tiễn, nhưng là một thứ mà ông gọi là “*lý trí thuần túy thực hành*” (*raison pure pratique*). Hơn nữa phần đầu cuốn *Phê bình lý trí thực hành* được dành để đả phá những học thuyết đạo đức muốn xây nền trên những tôn chỉ thực tiễn cũng gọi là châm ngôn. Đối với Kant chỉ có một nền tảng duy nhất cho sinh hoạt đạo đức xứng với bản chất tự

do của con người, đó là lý trí thuần túy. Nói cách khác, nếu trong việc hướng dẫn sự quyết định các hành vi của mình, con người nhìn vào những sự kiện thực nghiệm thì nhất định con người sẽ không hành động đúng lý trí: nhìn vào những dữ kiện trần gian, con người dễ bị lái bởi những dục vọng và những tình cảm tư riêng. Cho nên trong việc phán quyết về hành vi đạo đức, con người tuyệt đối phải tránh sự tham gia của cảm năng và của tâm tình, để chỉ nhìn “*những mệnh lệnh tuyệt đối của lý trí*”. Vậy lý trí thực hành trong danh từ của Kant chỉ có nghĩa là lý trí liên can đến hành động nhân linh của ta.

Như vậy, Kant phân biệt hai lãnh vực: *lãnh vực của lý trí lý thuyết* (raison pure spéculative) là lãnh vực của tri thức thực nghiệm, nhằm những sự vật trong thiên nhiên, những thực tại ta có thể tri giác được, - và *lãnh vực của lý trí thuần túy thực hành* (raison pure pratique), tức lãnh vực của sinh hoạt nhân linh và tự do, liên can đến những thực tại mà không một khoa học thực nghiệm nào có khả năng nghiên cứu, bởi vì vượt xa khỏi tầm kinh nghiệm giác quan của con người. Aristote đặt một tương quan giữa vật lý học (physique) và siêu hình học (métaphysique): Ngay những chương cuối trong cuốn “Vật lý học” của ông, Aristote đã đề cập tới Đề nhất Động cơ và chứng minh sự hiện hữu của “Thượng Đế”. Trái lại Kant đặt một vực thẳm cách biệt giữa tri thức thực nghiệm và tri thức siêu hình, giữa vật lý học và siêu hình học. Cũng chỉ vì ông cho rằng hành vi nhân linh của ta không có gì giống với những hiện tượng vật lý: những hiện tượng này thuộc quyền chi phối của

những định luật tất định, còn hành vi đạo đức của ta là việc của ý chí tự do cũng gọi là lý trí thực hành.

Không những Kant phân biệt cẩn thận hai thứ lý trí, hay nói đúng hơn: *hai khả năng khác nhau của lý trí con người*, lý trí thuần túy lý thuyết là khả năng tri thức vạn vật, và lý trí thuần túy thực hành là khả năng định đoạt về hành vi đạo đức của ta. Ông còn nhiều lần minh định về địa vị hai khả năng này của lý trí. Ngay nơi trang đầu cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, ông viết: “Lý trí lý thuyết chỉ có thể đặt vấn đề tự do siêu nghiệm của con người và nhận đó là một quan niệm không bất khả suy tưởng, nhưng lại không thể quyết rằng đó là một thực tại khách quan. *Quan niệm tự do*, xét như là một thực tại được chứng minh bởi một định luật xác quyết của *lý trí thực hành*, mới thực sự làm nên *nòng cốt của tất cả tòa nhà* hệ thống của lý trí thuần túy và cả của lý trí lý thuyết nữa” ⁽¹⁾. Sau đó vài trang ông lại viết về sự lý trí lý thuyết phải lệ thuộc vào lý trí thực hành như sau: “Khi ta nghiên cứu về một khả năng nào đó của linh hồn con người, về nguồn gốc, nội dung và giới hạn của nó, chúng ta bó buộc phải bắt đầu bằng những thành phần của khả năng đó, vì bản tính tri thức con người bắt ta hành động như vậy. Tuy nhiên ta còn phải chú ý đến một điểm khác, vừa triết lý hơn vừa có tính chất cơ cấu hơn, đó là phải nắm được *ý niệm về toàn thể*; bởi vậy, trong khả năng của lý trí thuần túy, ta phải để ý đến tất cả các thành phần và sự liên hệ hỗ tương giữa các thành phần đó,

(1) *Raison pratique*, tr. 1

luôn nhìn chúng dưới *ý niệm toàn thể đó*. Cách thức nhận định này chỉ có thể có nơi những người đạt tới một tri thức sâu xa về hệ thống. Còn những kẻ chưa bắt đầu nghiên cứu đã thấy ngán thì không bao giờ đạt tới được tri thức cao cấp này, tức cái nhìn tổng quát: cái nhìn tổng quát này là *một cái nhìn tổng hợp tất cả những gì đã được phân tích trước kia*. Vì thiếu cái nhìn tổng hợp này, nên không lạ gì những người nọ đã thấy đầy rẫy những cái thủy chung bất nhất, mặc dầu những khuyết điểm họ nêu lên không có nơi hệ thống triết học của tôi, mà chỉ có nơi cách nhận thức lệch lạc của họ” ⁽¹⁾.

Kant vẫn chỉ coi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* là “phần dự bị cho toàn thể hệ thống lý trí thuần túy” ⁽²⁾, chứ chưa phải là phần siêu hình học, tức phần triết học đích thực của ông ⁽³⁾. Ông thấy sinh hoạt siêu hình là đặc tính của sinh hoạt của nhân linh con người, vì ở đây con người không phán đoán về sự vật, nhưng phán đoán về hành vi và định mệnh của chính mình. Triết Hy lập làm người ta lầm tưởng rằng có thể dùng tri thức thực nghiệm để giúp con người sinh hoạt đạo đức: kinh nghiệm cho thấy đó là một ảo tưởng, vì *tri thức khoa học không giúp con người nên tốt về đức hạnh*. Hai lãnh vực khoa học và đạo đức càng ngày càng tỏ ra biệt lập trong xã hội mới. Bởi vậy Kant thử tìm cách cứu vớt khoa siêu hình học bằng cách xây dựng nó trên những nền móng mới. Gần đây, một triết gia am tường tư

(1) Sđ, tr. 7 – 8

(2) *Raison pure*, tr. 46

(3) Sđ, tr. 21

tưởng của Kant đã viết: “đối với Kant, bản chất của triết học nằm trong phần siêu hình học. Sự phê bình của ông không có nghĩa là thay khoa siêu hình học cổ điển bằng một học thuyết về tri thức thực nghiệm, nhưng là đặt nền cho khoa siêu hình, mặc dầu sự lúng túng của khoa này. Sự phê bình của ông không chống lại bất cứ sự sử dụng của lý trí, nhưng chỉ chống lại sự sử dụng lý trí một cách lý thuyết mà thôi. Bởi vậy chủ đích của sự phê bình là *nhằm xây dựng khoa siêu hình học trên nền tảng luân lý*”(1). Rồi trong một cuốn sách nhỏ mà có giá trị lớn, J. Lacroix cũng nhận định một cách dứt khoát về vấn đề này: “Cũng như các triết thuyết vĩ đại, triết học Kant đã bắt nguồn từ *một kinh nghiệm siêu hình học*. Theo ông không thể có tất định ở ngoài lãnh vực kinh nghiệm, cũng như không có trách nhiệm ở ngoài sinh hoạt đạo đức. Tính chất tất định cũng như tính chất trách nhiệm luân lý đều được ta nghiệm thấy một cách tiên thiên như một cái gì mà nếu không có thì không thể có tri thức và cũng không thể có đạo lý: hai tính chất này nêu rõ lý trí con người. Nhưng công việc nêu rõ này chỉ có thể hiện hoàn toàn nơi sinh hoạt đạo đức của con người thôi. Như vậy siêu hình học là một *tri thức đạo đức*, vì nó liên can đến đời sống con người: nó phát xuất từ kinh nghiệm sinh hoạt và kinh nghiệm sống, tức là thứ kinh nghiệm sinh hoạt ban cho ta và do sinh hoạt mà có ý nghĩa”(2).

(1) G. KRUEGER, Critique et morale chez Kant. fr. Beauchesne 1961, tr. 22

(2) J. LACROIX, Kant et le kantisme, tr. 20

Vì sinh hoạt siêu hình, tức sinh hoạt đạo đức, nằm trong lý trí thực hành, nên cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* chỉ có nhiệm vụ vạch cho thấy sự bất lực của lý trí lý thuyết, để dọn đường cho phần *Phê bình lý trí thực hành*. Bởi vậy, sau khi đã trình bày tỉ mỉ về chức vụ của lý trí thực hành trong hệ thống triết học của ông, Kant viết về địa vị tối thượng của nó như sau: Tôi hiểu địa vị tối thượng giữa hai cái khác vì được coi là nguyên lý quyết định trong tương quan của chúng. *Trong tương quan giữa lý trí thuần túy lý thuyết và lý trí thuần túy thực hành, quyền tối thượng thuộc về cái sau*, và phải biết mối liên hệ này không có tính chất tùy phụ, nhưng là được đặt nền trên lý trí và do đấy có tính chất nhất thiết” ⁽¹⁾.

Bây giờ chúng ta mới hiểu tại sao triết Kant thường được gọi là một “ý chí chủ nghĩa” (volontarisme), hoặc “triết lý nhiệm vụ” (philosophie des tâches, philosophie du de voir). Bởi vì ông không đề cao tri thức, dầu là tri thức khoa học, nhưng đề cao sinh hoạt tự do và tự nghiệm của con người, và đây là cái con người “phải” quyết định lấy, chứ không thể dựa vào những dữ kiện trần gian. Chúng ta sẽ lần lượt xem: Kant đặt vấn đề sinh hoạt đạo đức thế nào ? Kant giải quyết vấn đề đó thế nào ? Ý nghĩa khoa siêu hình học (tức phần đạo đức học) của Kant.

(1) *Raison pratique*, tr. 131

CHƯƠNG I

KANT ĐẶT VẤN ĐỀ SINH HOẠT
ĐẠO ĐỨC THẾ NÀO ?

Cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* xuất bản năm 1781, và cuốn *Phê bình lý trí thực hành* năm 1788. Giữa quãng đó, Kant cho xuất bản cuốn “*Những nền tảng của khoa Siêu hình học về luân thường*” (*Fondements de la Métaphysique des mœurs*), năm 1785. Tuy nhiên không phải mãi năm 1788 hay 1785 ông mới lưu tâm đến vấn đề sinh hoạt đạo đức: theo những tài liệu chắc chắn, tức những trang ông viết từ năm 1753 và được Reicke xuất bản dưới nhan đề “*Lose Blätter aus Kant Nachlass*”, thì như nhận định của Gs Alquié: “Những trang này cho thấy rằng ngay từ hồi đó Kant không chấp nhận một chút gì giống nhau giữa nhân đức và các sự tốt lành khác: điều này báo trước chủ trương của ông về thiện chí, coi thiện chí là yếu tố đạo đức duy nhất” ⁽¹⁾. Nếu lấy năm 1770 làm khởi điểm thuyết phê bình của Kant, thì dễ thấy ông đã có kinh nghiệm siêu hình học trước khi khởi sự xây dựng công trình phê bình của ông.

(1) F. ALQUIÉ, *La Morale de Kant*. Centre de Deocumentation universitaire, tr. 2

Trong phạm vi tập biên khảo nhỏ này, chúng ta sẽ nghiên cứu hai cuốn được coi là căn bản cho khoa siêu hình học của Kant, tức khoa đạo đức học của ông. Chúng ta sẽ rảo qua cuốn *"Những nền tảng của khoa Siêu hình học về luân thường"*, rồi dừng lại lâu hơn nơi cuốn *Phê bình lý trí thực hành*.

Nhìn tổng quát hệ thống triết học Kant, ta thấy ông quan niệm khác các triết gia đi trước. Nơi bài Tựa cuốn *"Những nền tảng"*, ông biện minh cách phân chia của ông như sau: "Triết học Hy Lạp xưa được chia làm 3 môn: *Vật lý học, Đạo đức học và Luận lý học*. Cách phân chia này đúng với bản tính sự vật, và không cần tìm cách hoàn bị thêm nữa; tuy nhiên cần bàn thêm nguyên tắc về sự phân chia đó, để ta có thể vững tâm về sự hoàn bị đó, đồng thời nếu cần thì sẽ xác định thêm những sự phân loại chi tiết hơn. – Tất cả mọi tri thức của trí tuệ đều chia làm *tri thức chất thể* khi liên can đến những đối tượng, và *tri thức hình thức* khi chú trọng đến hình thức của trí năng cùng là những định luật của công việc suy tưởng nói chung, không phân biệt đó là những đối tượng nào. Triết học hình thức được gọi là *Luận lý học*; còn triết học chất thể liên can đến những đối tượng và những luật lệ của chúng, thì được chia làm hai: những định luật này có thể là định luật của thiên nhiên, hoặc là định luật của tự do. Khoa nghiên cứu về loại những định luật trước có tên là *Vật lý học*, còn khoa nghiên cứu về loại những định luật sau thì gọi là *Đạo đức học*. Vật lý học còn có tên là Học thuyết về thiên nhiên và Đạo đức học cũng còn gọi là Học thuyết về luân

thường”⁽¹⁾. Cũng trong ý đó, Kant nói đến hai khoa siêu hình học: *khoa siêu hình học về thiên nhiên* (métaphysique de la nature) và *khoa siêu hình học về luân thường* (métaphysique des mœurs)⁽²⁾. Và ông coi đây là một điểm quan trọng, cần phải ý thức rõ ràng mới tránh được những ngộ nhận đáng tiếc. Bởi vậy trong cuốn *Phê bình thứ ba*, tức *Phê bình khả năng phán đoán*, ông lại nhắc lại sự phân chia này nơi trang đầu bài Tựa: siêu hình học chia làm hai, siêu hình học lý thuyết tức triết học về thiên nhiên, và siêu hình học về thực hành tức triết học về đạo đức⁽³⁾.

Cũng là triết học, nhưng khi nghiên cứu về những đối tượng vật thể trong thiên nhiên, thì chúng ta gặp những định luật tất định của lãnh vực thực nghiệm, còn khi ta nghiên cứu về sinh hoạt tự do của con người, chúng ta lại gặp những định luật mà Kant gọi là những định luật của tự do. Vì sự khác biệt căn bản này, đường lối của ta trong việc đặt nền tảng cho khoa siêu hình học đạo đức sẽ khác hẳn với con đường mà chúng ta gặp nơi các khoa học thực nghiệm. Hai phương pháp khác nhau đến chỗ gần như nghịch nhau. Trong số những điểm dị đồng quan trọng, Kant nhắc đến ba điểm này: a) Khoa siêu hình học về thiên nhiên nghiên cứu về giá trị và giới hạn của *tri thức khoa học*, cho nên chỉ các triết gia và các nhà khoa học mới có thẩm quyền phán quyết, trái lại, trong lãnh vực *sinh hoạt luận lý*, chính lương tri của hết mọi người là vị quan án

(1) Fondements, bản dịch Lachelier, Hachette 1911, tr.1-2

(2) Sđ, tr. 3

(3) *Critique de la faculté de juger*, bản dịch A. Philonenko, Vrin 1965, tr.21

đầy đủ thẩm quyền, cho nên trong vấn đề này, người dân quê không thấy cần phải học thêm điều gì nơi các triết gia. — b) Khoa siêu hình học về thiên nhiên luận về *những khoa học đã thành tựu mỹ mãn*, như Toán học, Vật lý học v.v., trái lại khoa siêu hình học về đạo đức thì đề cập đến *những hành vi đạo đức mà con người phải thực hiện* trong sinh hoạt của mình, nhưng đó chỉ là những lý tưởng mà thực ra chưa chắc đã có ai thực thi được một cách đúng mực. Nói gọn hơn: triết học lý thuyết bàn về những sự kiện những gì vẫn thường xảy ra một cách thường xuyên trong vũ trụ, còn triết học đạo đức lại nghiên cứu về những gì ta *phải làm* (tức chưa có trong thiên nhiên) và ta chắc chắn nhận rằng đó là nghĩa vụ ta phải làm. Sự phân biệt thực là rõ rệt. — c) Sau hết, và đây là điểm then chốt, lãnh vực nghiên cứu của lý trí thuần túy là thế giới khả giác, trong khi lãnh vực nghiên cứu của lý trí thực hành là thế giới khả niệm, tức thế giới của sinh hoạt tinh thần, của sinh hoạt nhân linh.

Vậy mục đích của Kant khi viết hai cuốn “*Những nền tảng*” và “*Phê bình lý trí thực hành*” là “nghiên cứu về lý trí xét như ý chí ta có thể tự quyết một cách hoàn toàn do những nguyên tắc tiên thiên, không dựa vào một duyên cớ thường nghiệm nào hết: người ta có thể gọi là *ý chí thuần túy*” ⁽¹⁾. Để đạt mục tiêu này, Kant sẽ lần lượt nghiên cứu về nguồn gốc của ý thức đạo đức, — sau đó ông phê bình tất cả những học thuyết đạo đức dựa trên các nguyên tắc thường nghiệm, — và sau cùng ông đưa ra chủ trương của

(1) Fondements, tr.6

ông: xây dựng khoa siêu hình học đạo đức trên nền tảng của lý trí.

I. – Ý thức đạo đức của mọi người

Kant bắt đầu chương I cuốn “*Những nền tảng*” bằng câu: “Trong số tất cả những sự được ta quan niệm là tốt lành ở trần gian này, và nói ngay ở ngoài trần gian này, không một sự gì được ta coi là tốt hoàn toàn, ngoại trừ *thiện chí* (*bonne volonté*)” ⁽¹⁾. Chủ giải chỗ quan trọng này, Victor Delbos viết: “Câu này được coi là một trong những công thức đặc sắc Kant dùng để trình bày quan niệm của ông về đạo đức. Ông không công nhận là đạo đức tất cả những gì không trực tiếp và hoàn toàn do chủ thể: chủ thể chỉ làm chủ được tôn chỉ hành động của ý chí; như vậy, nói chặt nghĩa, *chỉ có sự lành nơi thiện chí ta thôi*. Quan niệm đạo đức này của Kant chắc chắn phát xuất từ những tâm tình Kitô giáo của ông, vì đạo này đòi hỏi trước hết phải có *lòng thành* cũng gọi là *thiện ý*, và coi sinh hoạt đạo đức là một cái gì có bản chất trong tâm hồn” ⁽²⁾. Như vậy đối với Kant tất cả những cái ta gọi là tốt đều có thể trở thành xấu, chẳng hạn hiền hậu có thể trở thành dung túng, và điểm tĩn có thể trở thành lạnh lùng nơi những người tàn ác ⁽³⁾. Còn nói gì của cái và tài ba, tiền tài có thể làm ám muội lương tâm, thay đen đổi trắng và tài ba có thể

(1) Sđ, tr. 11

(2) V. DELBOS, trong cuốn *Fondements de la métaphysique des moeurs* do ông dịch và chú giải, Delagrave 1964, tr.87

(3) *Fondements*, tr.12

được sử dụng vào những mưu đồ ác ôn. Vậy duy thiện chỉ được coi là tốt luôn và tốt một cách tuyệt đối.

Sao Kant dám quyết rằng thiện chí có bản chất *tốt tuyệt đối*? Thưa vì nó *tốt không do những đối tượng* ta nhắm khi hành động, nhưng chỉ *tốt vì hành vi của ta được coi là tốt và hợp lý*. Đây là một sự tốt của hình thức. Bao lâu ta còn hành động vì những mục tiêu thường nghiệm, nghĩa là hành động để được lợi ích này, ưu đãi kia, thì hành động của ta chưa chắc đã hợp lý và do lòng thành; còn khi ta chỉ nhìn tuyệt đối, xem hành vi đó *có chính đáng không*, thì khi đó ta mới chắc mình hành động theo lý trí. Bởi vậy Kant viết: “Thiện chí không được coi là thiện vì những gì nó thể hiện, cũng không phải vì nó giúp ta dễ dàng đạt được mục tiêu ta theo đuổi, nhưng nó được coi là thiện vì hành động ước muốn (*par le vouloir même*) của ta, nghĩa là nó tốt tự nó: bởi thế, xét theo bản chất của nó, nó phải được coi là quý giá vô cùng, hơn cả những gì ta có thể nhờ nó mà thực hiện hòng thỏa mãn một xu hướng, hoặc thỏa mãn tất cả các xu hướng đi nữa” ⁽¹⁾.

Nhân câu trên đây của Kant, Gs Alquié nhấn mạnh vào sự khác biệt giữa nền đạo đức của Kant và quan niệm đạo đức của triết Hy Lạp: triết Hy Lạp đặt sự thiện *ở ngoài lý trí như một đối tượng*, chính sự thiện lôi kéo tâm hồn ta, cho nên sự thiện là một đối tượng; trái lại Kant đặt sự thiện vào trong tâm hồn con người vì sự thiện chỉ là tên gọi của *thành*

(1) Fondements, tr.12 - 13

tâm và thiện ý. Trong ý này, ta sẽ thấy ông nói con người tốt không phải là người hành động *theo bốn phận* (agir conformément au devoir) nhưng là người hành động *vì bốn phận* (agir par devoir): hành động theo bốn phận là hành động theo những tôn chỉ do người khác đặt cho ta, hoặc ta để ý đến công luận khi hành động, còn như hành động vì bốn phận là hành động vì chính ta ý thức rằng đó là việc phải làm và có làm thì mới yên lương tâm. Kant nhấn mạnh về sự tốt lành của thiện chí và về tính chất khả nghi của những đối tượng tốt, vì thực sự người ta thường lạm dụng tất cả những gì tốt lành và thần thánh nhất: sự tốt lành của đối tượng không bảo đảm sự tốt lành của hành vi, và ác quỷ vẫn có thể đội lốt thiên thần.

Thiện chí là thước đo hành vi đạo đức của ta. Thiện chí là sự tốt lành không suy suyển của hành vi con người. Và thiện chí là cái mà bất cứ ai cũng nhận thức được một cách tiên thiên và tuyệt đối chắc chắn: khác với tri thức khoa học là cái con người phải học tập lâu năm và thường đòi những khả năng đặc biệt, *ý thức đạo đức là cái được in sẵn trong đáy lòng mọi người.* Đứng trước một việc xảy ra trong xóm làng hay trong khu phố, hết mọi người đều đàm luận và phê phán: trong tất cả các lời phê phán đó, ta dễ nhận thấy mọi người cho rằng đương sự hành động như thế là phải (hay trái), *vì đáng lý ra phải làm như thế nọ thế kia.* Bản chất của những phán đoán đạo đức là thế: “nó không liên can đến những gì có đây rồi, nhưng liên can đến cái *phải làm*” ⁽¹⁾. Và Kant gọi những phán đoán đạo

(1) ALQUIÉ, *Sđ*, tr.16

đức như thế là “những mệnh đề tổng hợp tiên thiên trong lãnh vực sinh hoạt tự do”. Như vậy, mục đích của ông nơi hai cuốn *Phê bình một* và hai được coi là song song: cả hai cuốn cùng quyết có những mệnh đề tổng hợp tiên thiên trong lãnh vực của chúng.

Thiện chí là một chân lý hiển nhiên và tiên thiên. Hiển nhiên vì phán đoán về tính chất thiện ác của hành vi là loại phán đoán trực tiếp rõ ràng, không cần chứng minh và biện luận. Mà có biện luận thì cũng chỉ là thuyết phục người khác để họ nhận ra thành tâm thiện ý của ta mà thôi, còn chính ta thì không bao giờ hoài nghi. Thiện chí còn có tính chất tiên thiên vì không do thực tập mà có, trái lại chính những phán đoán đạo đức hướng dẫn sự nhận định hàng ngày của ta: nhân đó, Kant thường nhắc đi nhắc lại rằng một khi ai có óc phán đoán sai lầm thì chúng ta uống công sửa chữa cho họ; người đó sẽ cứ nhận định sai lầm trong những trường hợp mới ở đời. *Óc phán đoán là cái không thể học tập, nhưng do tiên thiên.*

Để nói lên tính chất hiển nhiên và tiên thiên của óc phán đoán đạo đức, Kant đã viết những lời rất mực cương quyết. Nơi cuối cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, ông đã chủ trương: “Về những điều liên can đến hết mọi người, chúng ta không thể tố cáo Tạo Hóa đã phân phát các ân huệ không đồng đều, bởi đó, trong việc nhận định những cứu cánh thiết yếu của bản tính con người, những triết thuyết cao nhất cũng không dẫn ta đi xa hơn lương tri mà thiên nhiên phú bẩm cho mọi người” ⁽¹⁾. Nơi cuốn “*Những nền tảng*”

(1) *Raison pure*, tr. 557

ông còn quả quyết mạnh hơn, sau khi đã chứng minh rằng tri thức khoa học không giúp gì con người trong việc nhận xét sự thiện ác của hành vi, vì trong việc này một người vô học có lương tri có thể phán đoán ngay thẳng và đúng hơn một triết gia có óc phán đoán sai lạc: “Sự nghiên cứu những ý tưởng đạo đức của *tâm trí bình dân* (*raison vulgaire*) dẫn ta tới nguyên lý của những ý tưởng đó: tâm trí bình dân không quan niệm nguyên lý này cách tổng quát và trừu tượng, nhưng luôn đặt nguyên lý này trước mắt và coi đó là thước đo những phán đoán của mình. Rất dễ chứng minh rằng hề có kim chỉ nam trong tay, con người sẽ biết phân biệt đích đáng cái gì là thiện và cái gì là ác, cái gì hợp và cái gì trái với bốn phạm. Muốn thế, *không cần dạy thêm điều gì cho người bình dân*, nhưng chỉ cần theo phương pháp Socrate giúp họ chú vào nguyên tắc của chính họ. Như vậy ta sẽ thấy người đó không cần đến khoa học và cũng không cần đến triết học để biết họ phải làm gì hòng trở nên người lương thiện, và trở nên khôn ngoan đạo đức”⁽¹⁾.

Cái Kant gọi là tâm trí bình dân về đạo đức cũng chính là cái ta gọi là lương tri, là *Ý thức đạo đức tự nhiên của mọi người*. Ý thức này vừa chắc chắn, vừa hiển nhiên, vừa tiên thiên, nghĩa là do Tạo Hóa phú bẩm cho mọi người, chứ không do học tập. Lương tri con người giúp con người phán đoán chắc chắn và đích đáng mỗi khi tâm trí không bị lu mờ vì những dục vọng là tư lợi: bởi vậy ta thường sáng suốt khi phê phán hành vi những người ta không quen biết, và thường thiếu minh chính khi nhận định công việc

(1) Fondements, tr 27

của ta hoặc những người thân thuộc cũng như của những người thù địch. Vì lương tri là điều không cần học, và nếu thiếu thì học cũng không được cho nên Kant gọi đó là tâm trí đạo đức bình dân. Tuy nhiên, như Alquié lưu ý ta về điểm này, ý thức bình dân chỉ là khuôn thước đúng như khi nó được lọc sạch những gì là vụ lợi và tình cảm: “Nhà đạo đức học không phải thêm gì vào ý thức bình dân hết. Ông phán đoán đạo đức đã có sẵn trong tâm trí rồi. *Nhà đạo đức học chỉ cần gạn lọc lấy yếu tố đạo đức cho hoàn toàn trong sạch*, trong sạch đặc biệt, rồi phân tích để nhìn ra những điều kiện tiên thiên của nó. Có thể, và chỉ có thể, đạo đức học mới được coi là xây dựng trên lý trí thuần túy” ⁽¹⁾.

Như vậy ý thức đạo đức phải hoàn toàn dựa trên lý trí, không được dựa trên tình cảm và những dự tính thường nghiệm bị pha phôi dục vọng và tư lợi. Nhưng làm sao có thể chỉ dựa trên lý trí như vậy ? Để trả lời, Kant đã không đưa ra những lý luận, nhưng đưa ra sự kiện mà ông gọi là “*sự kiện của lý trí*” (*fait de raison*), tức sự kiện ai cũng nghiệm thấy cái luật đạo đức kia in sâu trong lòng mình và cái luật này không cần ai dạy cho con người hết. Ông bàn tỉ mỉ như sau: thử so sánh một mệnh đề hình học với một mệnh đề đạo đức, ta thấy ngay tính chất vừa thực hành vừa tuyệt đối của mệnh đề đạo đức. Chẳng hạn khoa hình học bảo: trên đường kính của hình tròn O, nếu ta vẽ hai hình tam giác nội tiếp ANB và AMB, chúng ta sẽ có một hình

(1) ALQUIÉ, Sđ, tr.15

vuông nội tiếp AMBN. Như vậy hình vuông này chỉ có *tính chất giả thiết*, nếu làm thì có như vậy. Trái lại tính chất thực hành của những mệnh đạo đức thì luôn có *tính cách tuyệt đối*, vô điều kiện: cho nên trong mỗi hoàn cảnh, ý thức đạo đức *truyền ta phải hành động* thế này thế kia, và lệnh truyền này không có tính cách giả dịch (như kiểu: nếu anh làm thì sẽ được ích lợi này ích lợi kia), nhưng có tính cách tuyệt đối, nghĩa là nhất định phải làm ; dầu phải đau khổ và thiệt hại cũng phải làm. Kant gọi đó là “sự kiện của lý trí”. Và ông tiếp: “Lý trí thực hành trực tiếp ra lệnh cho ta. Ý chí được quan niệm như độc lập đối với những điều kiện thường nghiệm, do đó nó được gọi là ý chí thuần túy, hoàn toàn được quyết định theo *hình thức của luật đạo đức*: nguyên tắc quyết định được coi là điều kiện tối cao của tất cả các tôn chỉ này. Đây là một điều kỳ diệu, ta không thấy một trường hợp nào khác tương tự như thế trong lãnh vực tri thức thực hành. Đây ta quan niệm có thể có một quy chế phổ quát, mà nói quan niệm tức nói một cái gì giả thiết thôi, thế nhưng quy luật kia lại đòi ta tuân theo một cách tuyệt đối, không cho ta được dựa vào kinh nghiệm hoặc dựa vào ý chí bên ngoài nào hết. Hơn nữa đây không phải là một lời truyền như kiểu hễ làm là được một hậu quả mong muốn đâu, nhưng đây là thứ quy luật quyết định cho ý chí ta một cách tiên thiên, duy bằng hình thức của các tôn chỉ thôi. Người ta gọi ý thức về quy luật nền tảng này là *sự kiện của lý trí*, bởi vì không thể dùng những lập luận để rút nó ra từ những dữ kiện trước kia của lý trí, thì dù rút ra từ ý thức ta có vẻ tự do, nhưng nó bắt ta công

nhận nó như một mệnh đề tổng hợp tiên thiên, tức thứ mệnh đề không dựa trên một trực giác nào hết, dầu là trực giác thuần túy hay trực giác quan" ⁽¹⁾.

Nên tìm hiểu chắc chắn về cái Kant gọi là "*sự kiện của lý trí*" để dễ theo những trình bày của ông sau. Trong đoạn văn trích dẫn, có hai điểm được các học giả lưu ý: trước là "lý trí thực hành trực tiếp ra luật cho ta nơi lãnh vực đạo đức", và "sự ra luật ở đây có tính chất một phán đoán hoàn toàn dựa trên hình thức của quy luật, chứ không dựa trên một kinh nghiệm hoặc một ý chí bên ngoài nào hết". Nơi điểm thứ nhất, Kant nhấn mạnh vào tính chất duy lý của hành vi đạo đức: tri thức khoa học luôn đòi khía cạnh thực nghiệm, cho nên Kant đã hết sức chống lại tri thức khoa học khi tri thức này muốn bỏ lãnh vực thực nghiệm để leo lên lãnh vực siêu việt của lý trí thuần túy, còn đây nơi lãnh vực siêu hình, tức lãnh vực sinh hoạt đạo đức, thì ông lại nghiêm nghị chê trách những tham gia của thực nghiệm. Tại sao? Tại vì hễ con người để cho cảm giác và cảm tính giúng tay vào những quyết định của hành vi đạo đức, thì liệu mình hành vi đó sẽ bị lái sang những nẻo sai lệch do sự sui siểm của tự ái và tư lợi. Bởi vậy trong lãnh vực đạo đức, không những lý trí *một mình* qui định mọi hành vi của ta, mà còn phải quy định *trực tiếp*, không được nhận sự tham gia của cảm giác và thực nghiệm. Nhân đó Kant nói: "lý trí phải quyết định theo *hình thức* của quy luật". Quyết định theo hình thức của quy là quyết định một cách tuyệt

(1) Raison pratique, tr. 31

đối, bất xét trong hoàn cảnh nào, bất luận chủ thể hành động là ai, là người thân hay là thù địch. – Điểm thứ hai cần ghi nhớ trong “sự kiện của lý trí” là lương tâm, tức ý thức đạo đức ghi sâu trong lòng mọi người một cách tiên thiên. Tiên thiên đây không hoàn toàn có nghĩa là bẩm sinh, vì Kant không chủ trương một thứ bẩm sinh nào hết. Tiên thiên của Kant có nghĩa là: đã là người thì ai cũng có *khả năng nhận định* về luận lý một cách đúng, nếu là phán đoán theo lý trí và không theo sự xúi giục của tâm tình. Và bây giờ chúng ta mới thấy ý nghĩa sâu xa câu nói của Kant trên kia, “ở trần gian này, và cả ở ngoài trần gian, *không gì đáng gọi là thiện thực sự, trừ thiện chí*”. Như vậy, với “sự kiện của lý trí” tức kinh nghiệm ta có về quy luật tuyệt đối của ý thức đạo đức trong lòng mỗi người, *chúng ta có một kinh nghiệm về tuyệt đối rồi đó*, tức kinh nghiệm về những gì không bị điều kiện bởi những hoàn cảnh. Chú giải về sự kiện lý trí, Alquié viết một câu ý vị: “Như tôi đã nhắc nhiều lần, từ ngữ “*sự kiện lý trí*” không ám chỉ một sự kiện thường nghiệm nào hết, nhưng diễn tả sự hiện diện thực sự của quy luật đạo đức ở trong ta”⁽¹⁾.

II. – Kant phê bình những học thuyết đạo đức xây trên thường nghiệm

Công việc phê bình này Kant đã thể hiện cả nơi cuốn *Những nền tảng khoa siêu hình học về luân thường* và nơi cuốn *Phê bình lý trí thực hành*. Mục đích của ông là làm

(1) ALQUIÉ, Sđ, tr. 88 – 89

sáng tỏ lập trường đạo đức thuần túy của ông, một nền đạo đức xây dựng hoàn toàn trên lý trí như ta vừa thấy ông xướng xuất trên đây.

Kant lên án những học thuyết đạo đức thường nghiệm như sau: “Nếu ngó vào những khảo luận về đạo đức được viết ra theo thị hiếu của quần chúng, ta sẽ thấy khi thì người ta nói đến cứu cánh riêng biệt của bản tính con người, khi lại bàn đến quan niệm bản tính lý trí nói chung, rồi họ đề cập đến đủ thứ, nào là sự trọn hảo, nào là hạnh phúc, rồi tâm tình đạo đức, sự kính sợ Thượng Đế, một tí cái này một tí cái kia, thực là một sự pha trộn kỳ khôi”⁽¹⁾. Nếu con người là con vật duy nhất có lý trí, thì sinh hoạt đạo đức, tức sinh hoạt đặc biệt của con người, phải được *xác định hoàn toàn do lý trí*, không được dựa dẫm vào những cái gọi là thường nghiệm. Mà những nguyên tắc thường nghiệm đây là gì? Là tự ái, là tình cảm và tư lợi, Kant phân biệt hai loại nguyên tắc có thể ảnh hưởng đến sự quyết định của ý chí: loại thứ nhất nằm trong cảm giác tính của ta, và loại thứ hai là lý trí ta. *Cảm giác có tính chất chủ quan*, riêng tư, vị kỷ, còn lý trí thì ngay thẳng và minh chính. “Cảm tính riêng tư, thích hay không thích của từng người, thường chỉ cho mỗi người người biết đâu là hạnh phúc của mình, nhưng ngay nơi cùng một người, những tình cảm nào cũng *thay đổi theo hoàn cảnh và nhu cầu*: bởi vậy một quy luật mà chủ quan cho là nhất thiết, thì khách quan mà xét lại không nhất thiết, hơn nữa luật đó còn đổi thay tùy theo

(1) Fondements, tr.36

mỗi người ... Như vậy, những quy luật xây dựng trên những nguyên tắc đó không thể được là quy luật phổ thông" ⁽¹⁾. *Vậy chỉ mình lý trí thuần túy thực hành*, tức lý trí đạo đức, mới là nền tảng đích thực của quy luật đạo đức ; nói cách khác, chỉ ý chí thuần túy, ý chí quyết định hoàn toàn do hình thức của lương tri tuyệt đối, mới thực sự hướng dẫn ta tới những quyết đoán đạo đức ngay thẳng.

Sự phê bình của Kant đối với những học thuyết xây đạo đức trên những nền tảng thường nghiệm được trình bày một cách rất mạch lạc: trước hết ông bàn về vai trò của cảm giác và của lý trí trong sự phán đoán của con người, - sau đó ông đưa ra trường hợp Epicure, một triết gia lấy hạnh phúc làm nền tảng cho đạo đức, - sau cùng ông vạch trần những pha trộn ám muội giữa tình cảm và lý trí, và ông coi đó là một hiểm họa cho nền đạo đức.

A.- Bàn về vai trò riêng biệt của hai khả năng, cảm giác và lý trí, Kant viết: "Nếu tạo thành những hữu thể có lý trí và có ý chí, Tạo Hóa không có mục đích nào khác ngoài sự an toàn và hạnh phúc của những hữu thể này, thì phải nói rằng Tạo Hóa đã tính toán sai khi trao cho lý trí con người đảm nhận những mục tiêu kia. Thực vậy, để hướng dẫn hành động con người trong việc thực hiện *an toàn và hạnh phúc*, nhất định *bản năng sẽ cố vấn cho con người một cách đích đáng hơn* và mục tiêu sẽ đạt được cách chắc chắn hơn là khi con người theo sự hướng dẫn của lý trí" ⁽²⁾. Hạnh phúc thuộc lãnh vực tình cảm và cảm

(1) *Raison pratique*, tr.25

(2) *Fondements*, tr.14

giác, cho nên giả thử mục đích của con người là hạnh phúc, chắc Tào Hóa không ban thêm lý trí cho con người làm chi thêm rắc rối mà lại không được việc, bởi vì bản năng có khả năng tìm hạnh phúc một cách chắc chắn và giản dị hơn. Thế nhưng Tào Hóa lại *ban thêm lý trí* cho con người, đồng thời *trao quyền tối thượng cho lý trí* trong việc quyết định về hành vi con người. Con người là con vật duy nhất có lý trí, linh hơn vạn vật.

Nếu không là hạnh phúc, thì *mục đích cuộc đời là gì?* Kant trả lời: “Nếu lý trí không thể hướng dẫn ý chí một cách chắc chắn trong việc tìm kiếm những đối tượng khả dĩ thỏa mãn những nhu cầu của ta, - và nếu bản năng tự nhiên có khả năng hướng dẫn ta một cách chắc chắn trong việc đạt tới chủ đích kia, thì chúng ta phải công nhận rằng *dụng đích (destination) đích thực của lý trí là tạo nên một ý chí tự nó có bản chất tốt lành*, chứ không tốt để làm phương tiện thực hiện những mục tiêu khác” ⁽¹⁾. Nói lý trí phải tạo nên một ý chí tự nó tốt lành có nghĩa là lý trí phải làm nên thiện chí, phải giúp ý chí biết đâu là thiện đâu là ác một cách tuyệt đối, bất luận hành vi của ta sẽ sinh hạnh phúc hay đau khổ cho ta. Nhân đó, Kant phân biệt thế nào là hành động *theo bổn phận* (conformément au devoir) và thế nào là hành động *vì bổn phận* (par devoir): người tốt là người hành động vì bổn phận, bởi vì ý thức rõ ràng về điều mình *phải làm*, chứ mình không làm vì theo ý người khác, hoặc làm vì sợ dư luận. Kant đưa ra mấy tỉ dụ: chủ

(1) Fondements, tr. 15-16

tiệm buôn không ăn lãi quá đáng, thì được coi là lương thiện, nhưng sự lương thiện này có thể do óc trục lợi, chứ không do yếu tố luân lý nào hết. Tỉ dụ thứ hai: mỗi người có bốn phận bảo toàn tính mạng mình. Khi mọi sự an vui, thì bốn phận này có vẻ là *theo* bốn phận; nhưng khi nghịch cảnh và đau khổ tràn ngập cuộc đời và ta muốn tự tử, nhưng đồng thời lại ý thức rằng mình có bốn phận bảo toàn sự sống: khi đó nếu bỏ ý tưởng tử tự để bảo toàn sinh mạng, thì được coi là hành động *vi bốn phận*. Một tỉ dụ nữa: người ta làm việc từ thiện giúp đồng bào, nhiều khi vì từ tâm, nhưng cũng có khi vì thích được tiếng, hoặc chỉ vì tha nhân coi bộ đáng thương. Những trường hợp như thế, chưa chắc hành động của ta đã là hành vi đạo đức đích thực. Còn như khi chính lòng ta đang buồn bực chán nản, ta lại thấy đương sự không đáng thương về tình cảm, nhưng ta thành tâm ra tay giúp đỡ người đó chỉ vì thấy có *bốn phận* giúp đồng bào. Hành vi này đáng gọi là đạo đức, vì là hành vi “*vi bốn phận*” (1).

Hành động nguyên vi bốn phận là hành động theo lý trí. Và đó là hành động đạo đức thực sự. Tất cả nguy hiểm trong lãnh vực đạo đức đều do phía cảm giác và thường nghiệm. Như vậy lập trường của Kant rất rõ rệt: lý trí, và chỉ mình lý trí là khả năng phán đoán đạo đức, và trong việc phán đoán này lý trí phải tuyệt đối gạt bỏ mọi tình cảm và thực nghiệm, nghĩa là không được nhìn vào các đối tượng của hành động, nhưng chỉ nhìn hình thức thuần túy của hành động thôi.

(1) Cõi Fondements, tr. 17 - 19

B. – Kant thường nói đến hai khả năng ước muốn, tức hai hình thức của lý trí nơi con người ta: *một là khả năng hạ đẳng của ý chí dựa vào những tình cảm và cảm giác để quyết định, hai là khả năng thượng đẳng của ý chí dựa vào những phán đoán của lý trí để quyết định*. Kant viết “Tất cả các quy tắc thực hành *chất thể* đều đặt nguyên tắc quyết định của ý chí nơi khả năng ước muốn hạ đẳng, và nếu không có một quy luật *hoàn toàn hình thức của ý chí* để đủ sức quyết định ý chí, thì ta không thể công nhận có khả năng ước muốn thượng đẳng”⁽¹⁾. Để chứng minh phần trên của câu dưới đây, ông đưa ra nhận định: nhiều triết gia được coi là sâu sắc mà cũng không biết phân biệt thế nào là khả năng hạ đẳng và thế nào là khả năng thượng đẳng của ý chí. Họ cho rằng hành động theo cảm giác là hạ đẳng và hành động theo trí năng là thượng đẳng. Nhưng, đối với Kant, tất cả các quy tắc thực hành nhằm những đối tượng cụ thể đều bị ông liệt vào loại “những nguyên tắc thực hành chất thể” (*règles pratiques matérielles*), và bị xếp vào loại hạ đẳng, dầu chúng *bắt nguồn nơi cảm giác* hay *bắt nguồn nơi trí năng* (vì trí năng là khả năng tiếp nhận những đối tượng thực nghiệm). Chỉ khi những quy tắc hành động của ta bắt nguồn nơi lý trí, ta mới có thể quyết chắc rằng chúng ngay chính và thuộc loại thượng đẳng của ý chí. Giáo sư Deleuze đã khéo tóm tắt ý tưởng của Kant trong một câu: “Khả năng ước muốn có thể có một hình thức thượng đẳng: đó là khi nó không bị chi phối bởi những cảm nghĩ về *đối tượng* (dầu là đối tượng cảm

(1) *Raison pratique*, tr.21

xúc hay đối tượng tinh thần), nghĩa là khi ý chí không bị chi phối bởi một tình cảm khoái hay khổ liên can đến ý nghĩ về các đối tượng đó: ý chí chỉ là thượng đẳng khi bị chi phối bởi *nguyên hình thức của quy luật thôi*. Hình thức thuần túy này là hình thức của quy luật phổ thông. Quy luật đạo đức truyền ta phải quan niệm tôn chỉ hành động của ta như *nguyên tắc của một pháp chế phổ thông*" ⁽¹⁾.

Tóm lại khi các phán đoán về hành vi mà có nhằm một đối tượng cụ thể, dầu là đối tượng vật chất hay đối tượng tinh thần, thì đều đáng nghi ngờ là không ngay chính. Trường hợp điển hình là thuyết Epicure, một học thuyết đạo đức lấy hạnh phúc làm tiêu chuẩn hành động. Hạnh phúc do Epicure chủ trương không phải là vui thú nhục dục như nhiều người tưởng lầm, nhưng là *sự an vui thư thái*. Dầu vậy thuyết Epicure cũng phản đạo đức, vì "nếu công nhận với Epicure rằng nhân đức thuyết phục được ta cũng là vì hạnh phúc mà nhân đức hứa cho ta, thì ta sẽ không có quyền chê trách ông đã coi sự vui thích kia như cùng bản tính với những thỏa thích thô tục nhất của giác quan. Theo sự ta có thể hiểu biết về ông, thì ông đã tìm ra nguồn gốc những biểu tượng về hạnh phúc nơi *khả năng thượng tầng của tri thức* ; tuy nhiên điều này không tránh cho ông và không thể tránh cho ông nghĩ rằng những vui thú do các biểu tượng kia (mặc dầu những biểu tượng đó có vẻ tinh thần) gây nên, cũng không khác gì các loại thú vui khác: nhờ những thú vui đó mà những biểu tượng kia đã thuyết phục được ý chí" ⁽²⁾. Như vậy, tất cả mọi thú vui,

(1) G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, tr.38

(2) *Raison pure*, tr.23

dầu là *thứ vui tinh thần của Epicure*, đều chung nhau một nguồn gốc là cảm giác. Sở dĩ thế vì mặc dầu nắp sau những hình thức cảm nghĩ và những biểu tượng có vẻ tinh thần đi nữa, nhưng vì những biểu tượng này có nhắm một đối tượng thường nghiệm, mà đối tượng như thế nhất thiết có ảnh hưởng trên sinh hoạt cảm xúc của ta, cho nên phải coi tất cả những phán đoán đạo đức bị chi phối bởi hạnh phúc như thế là hạ đẳng và thiếu ngay chính.

Để kết thúc phản phê bình các học thuyết xây đạo đức trên tinh cảm và hạnh phúc, Kant viết: “Dầu người ta có dùng đến trí năng và lý trí đi nữa, hễ đã lấy hạnh phúc làm nguyên tắc thì, đối với ý chí, nguyên tắc này nhất thiết chỉ gồm những quy tắc hành động bắt nguồn nơi *khả năng ước muốn hạ đẳng*. Bởi vậy, một là phải nhận rằng không có khả năng ước muốn thượng đẳng, hai là phải công nhận rằng lý trí thuần túy tự nó có thể thực hành, nghĩa là nó không cần đến một tinh cảm nào hết, không cần một biểu tượng nào về thích hay không thích, bởi vì những biểu tượng này xét như chúng là chất thể thì sẽ luôn là điều kiện thường nghiệm của những quy tắc: vậy lý trí phải có thể chỉ lấy nguyên hình thức của quy luật thực hành để định đoạt cho ý chí” ⁽¹⁾.

C. – Trên đây Kant vừa quả quyết bản chất của khả năng ước muốn *thượng đẳng* tức bản chất của ý chí đạo đức đích thực, là *quyết định theo lý trí thôi*, không được cho *cảm xúc* và *trí năng* tham gia vào bằng bất cứ cách

nào: khi ý chí tự quyết định theo lý trí như vậy, thì nó phán quyết theo “hình thức của quy tắc thực hành”, nghĩa là phán quyết một cách tuyệt đối, chứ không nhắm một hoàn cảnh cụ thể nào hết: như vậy nó nói lên bốn phạm mà *bất cứ ai*, tôi hay người thù địch của tôi, đều phải thực hành để xứng là người đạo đức. Như thế ta hiểu tại sao Kant không những chê trách những phán đoán do cảm xúc và tình cảm, và ông còn lên án những phán đoán pha phôi, vừa do lý trí vừa do tình cảm.

Nhớ lại vai trò của mỗi tài năng trong con người, bản năng có chức vụ lo vấn đề sinh tồn cùng là thỏa mãn những xu hướng căn bản của con người, còn lý trí thì lo đến sinh hoạt đạo đức của con người, Kant có lý để tố cáo những phán đoán pha phôi mà ông không ngần ngại gọi là những “*luân thường lai*” (*moeurs bâtarde*), còn nguy hiểm hơn cả những thứ luân lý mà ta biết rõ là xấu. Ông viết: “Ý thức về bốn phạm, tức ý thức đạo đức, khi không bị nhiễm bởi những sở thích thường nghiệm thì sẽ có một uy quyền vô cùng lớn lao đối với lương tâm con người khi con người biết nhìn vào lý trí: *uy quyền này vô cùng lớn* hơn những lý do mà người ta có thể gặp trong lãnh vực kinh nghiệm. Đã ý thức được bản chất cao quý của ý thức đạo đức như vậy, tự nhiên chúng ta sẽ khinh bỉ những lý do thường nghiệm kia. Thay vào ý thức đạo đức đó, ta thử đưa ra một học thuyết luân lý có vẻ lai, pha trộn những duyên do của tình cảm và của xu hướng với những ý tưởng của lý trí, tất lòng ta sẽ lưỡng lự giữa những lý do như thế vì lòng ta không thể quy chúng về một nguyên tắc được, rồi những

lý do như thế họa may mới đưa ta tới điều thiện, còn thường là đưa tới điều ác" ⁽¹⁾.

Tại sao Kant tỏ ra nghiêm khắc với những lý do lấy ra từ sinh hoạt thường nghiệm như thế ? Thưa vì những lý do này luôn đậm mùi *tự ái* và *tự kỷ*. Điều này trở nên nguy hiểm đặc biệt khi người ta *pha trộn* những phán đoán thuần túy đạo đức của lý trí với những tình cảm của sinh hoạt thường nghiệm, bởi vì người ta sẽ dễ dàng tự lừa dối mình và che đậy những dự tính xấu xa *dưới cái vỏ đạo đức*. Thà rằng tuyên bố thẳng thắn lấy hạnh phúc và khoái lạc làm tiêu chuẩn như Epicure. Kant cũng ngụ ý đưa ra một lý do nữa: nếu cùng lý trí, ta thêm vào đó những lý do lấy ra từ sinh hoạt, ta sẽ rất khó quy các lý do đó về cùng một nguyên tắc ; mà không quy về một nguyên tắc duy nhất, thì không còn có quyết định tuyệt đối, và con người bị rơi vào tình trạng lưỡng lự, rồi có thể dần dà bị lôi vào nẻo xấu. Muốn ngay chính, ta không được tự xét cho mình, đúng như danh ngôn người xưa: "Không ai được làm quan tòa xét việc mình" (*Nemo judex in propria causa*). Bởi vậy những phán đoán của ta chỉ thực sự và chắc chắn ngay chính khi ta nhìn vào hình thức của quy luật, một quy luật không nội dung cụ thể, áp dụng cho trường hợp của tôi và trường hợp của bất cứ ai, thân hay thù.

Như chúng ta sẽ thấy sau này, Kant quan niệm lý trí thuần túy thực hành là tước hiệu làm người của ta: chính lý trí đạo đức này đặt chúng ta lên trên toàn thể vạn vật

(1) Fondements, tr.38

trong thiên nhiên cùng với định luật nhân quả tất định của chúng. Trong ý đó, ngay bây giờ ông đã viết: “Chúng ta phải kết luận rằng tất cả các quan niệm đạo đức đều thuần túy tiên thiên, bắt nguồn nơi lý trí, dầu là *lý trí bình dân hay lý trí của suy luận là thứ vươn lên cao hơn*. Ta không được rút các quan niệm đó từ những tri thức thường nghiệm. Ta không được pha trộn những yếu tố thường nghiệm vào chúng vì sẽ làm giảm mất ảnh hưởng thuần túy và giá trị tuyệt đối của các hành vi. Bởi vậy, không giống như nơi lãnh vực của triết lý lý thuyết là lãnh vực cho phép và còn đòi hỏi các nguyên tắc phải tùy thuộc vào *bản tính đặc biệt của con người*, còn nơi đây thì *các quy luật đạo đức phải được coi là có giá trị cho bất cứ hữu thể nào có lý trí*, cho nên ta phải diễn dịch các quy luật đạo đức này từ quan niệm phổ quát ta có về những hữu thể có lý trí nói chung”⁽¹⁾.

III. - Lập trường đạo đức của Kant

Trong khi theo dõi Kant trình bày những vai trò riêng biệt của bản năng và của lý trí, chúng ta đã có thể đoán ông muốn dẫn ta tới đâu. Nếu ông gạt bỏ sự hướng dẫn của cảm giác và chống lại sự tham gia của trí năng trong việc quyết định những hành vi đạo đức, thì chỉ còn một lối thoát duy nhất cho khoa đạo đức học là *coi lý trí như nền tảng tuyệt đối và duy nhất*. Tuy mới chỉ là những phác họa do ông đưa ra trong cuốn “*Những nền tảng*”, nhưng lập trường của ông thực đã rõ rệt và dứt khoát.

(1) Fondements, tr. 38 – 39

Trước hết ông quả quyết *lý trí có thể tự nó và một mình nó thuyết phục ý chí*, chứ không cần đến những yếu tố kích thích của kinh nghiệm. Sau đó ông trình bày về tính chất của quy chế đạo đức.

Quan niệm nền tảng của Kant về vấn đề đạo đức, trước sau vẫn là: vạn vật trong vũ trụ thuộc loại những thực tại hiện tượng, chúng nhất thiết chịu quyền luật tất định về nhân quả; con người, xét như một động vật, cũng nằm trong lãnh vực hiện tượng này, nhưng con người còn là một hữu thể *có lý trí*, cho nên *con người là một vật tự thân*, nhân đó con người có một sinh hoạt tự do vượt ra ngoài lãnh vực hiện tượng. Ông viết: “Tất cả các sự vật trong thiên nhiên đều hành động theo những định luật. Chỉ mình hữu thể có lý trí là có khả năng hành động theo những biểu tượng nó có về những định luật, nghĩa là hành động theo những nguyên tắc: cho nên chỉ mình hữu thể này có tự do” ⁽¹⁾. Sự khác nhau thực là một trời một vực: một bên hành động theo *sự thúc đẩy của các định luật trong thiên nhiên*, một bên hành động *theo ý thức mình có về những định luật*. Một bên hành động cách máy móc, nhất tể, tất định; một bên ý thức và suy tính về những gì mình làm và đó là cái Kant gọi là “có ý thức về hành vi của mình” hoặc “có khả năng hành động theo những biểu tượng mình có về những định luật (của thiên nhiên)”. Con người là loài duy nhất có suy tính, vì chỉ con người có biểu tượng về những định luật trong thiên nhiên. Chỉ con người biết hễ mình đặt căn cơ này, nhất định mình sẽ thấy xuất hiện hậu quả kia. Loài

(1) Fondements, tr.40

vật và trẻ nhỏ không có khả năng dự tính và suy nghĩ như thế. Bởi vậy hành động của con người luôn mang tính chất một sáng tác, một cái gì do dự tính của con người. Và cũng vì thế hành vi của ta là một hành vi tự do và đầy đủ trách nhiệm. Đó là hành vi đạo đức.

Làm sao con người có thể quyết định về hành động của mình một cách tuyệt đối, không cần đến sự thúc đẩy của những năng lực trong thiên nhiên ? Vì con người có khả năng dự tính, dự phòng thấy trước khi những hiện tượng chưa xảy ra. Đó là khả năng biểu tượng được Kant nhắc tới trên đây. Nhưng khi con người đã ý thức về bốn phận phải làm, thì những phán quyết của ý thức đạo đức liền trở thành những *"mệnh lệnh tuyệt đối"*. Biểu tượng ta có về những nguyên tắc khách quan cưỡng bách ý chí ta thì gọi là *mệnh lệnh* ⁽¹⁾. Đặc tính của hành vi đạo đức, tức hành vi siêu hình, ở chỗ đó: *minh thấy trước việc mình phải làm*. Điều phải làm là điều chưa có, nhưng mình ý thức rằng nhất thiết mình phải thực hiện. Cũng nên nhớ tính cách cưỡng bách của quy luật đạo đức không giống với sức cưỡng bách của những định luật trong thiên nhiên: trong thiên nhiên, vạn vật hoạt động nhờ sức thúc đẩy của thiên nhiên ; và như vậy sức của thiên nhiên có trước và bắt vạn vật hành động theo. Ngược lại, nơi lãnh vực siêu hình, tức lãnh vực đạo đức, hành vi của ta hoàn toàn do lý trí quyết định, và *hành vi quyết định này có trước những điều kiện ta sẽ đặt ra trong thiên nhiên để thực hiện những sự mà lương tâm dạy ta phải làm*.

(1) Fondements, tr.41

Nơi đây Kant lại đưa ra một sự khác biệt nữa giữa những *châm ngôn* (maximes) tức tôn chỉ thực tiễn một bên, và *quy luật đạo đức* (loi morale) một bên. Những châm ngôn thường đúc kết bởi kinh nghiệm bản thân và luôn nhằm một lợi ích cụ thể, nhân đó chúng đáng gọi là những lời khuyên hơn là những mệnh lệnh ⁽¹⁾. Những châm ngôn do vậy không có tính chất cưỡng bách như những mệnh lệnh. Thế rồi Kant lại chia mệnh lệnh làm hai loại: *những mệnh lệnh giả* (impératifs hypothétiques) và *những mệnh lệnh nhất thiết* (impératifs catégoriques). Những mệnh lệnh giả thì được diễn tả như sau: Nếu anh muốn hạnh phúc, thì anh phải làm điều này. Nếu anh muốn lợi ích đó, thì anh phải thực hiện điều này. Như vậy, các mệnh lệnh này để tùy ý ta, muốn được thì gắng luôn luôn, không muốn thì thôi. Không có sự cưỡng bách. Trái lại những mệnh lệnh nhất thiết *không có hứa điều lợi ích nào hết*, đồng thời có tính chất cưỡng bách tuyệt đối. “Những mệnh lệnh nhất thiết thì trực tiếp khiến ta phải hành động như thế này thế kia mà *không kèm theo điều kiện* hễ ta hành động như thế thì sẽ được mục tiêu này mục tiêu kia” ⁽²⁾.

Càng đi sâu vào triết học Kant, ta càng thấy sự phân loại của ông đối với các hiện tượng của lãnh vực thực nghiệm một bên, và công việc xác định các hành vi siêu hình của lý trí một bên: nơi cả hai lãnh vực, ta cùng thấy tri thức có đủ tính chất tiên nghiệm cùng với hai đặc tính

(1) Xem Fondements, tr.49

(2) Fondements, tr.45

là phổ quát và tất yếu. Về tri thức thực nghiệm, ta đã thấy ông trình bày đầy đủ nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*. Còn đối với tri thức siêu hình, tức tri thức đạo đức, ta cũng đã thấy ông nhấn mạnh vào hai đặc tính tiên thiên và phổ thông nơi tâm trí bình dân. Nhận định về sự song song này, giáo sư Alquié viết “Hai cuốn Phê bình cùng nhằm trả lời những câu hỏi về sự kiện có *những phán đoán tổng hợp tiên thiên* không một trong lãnh vực thực nghiệm và một trong lãnh vực siêu hình? Và tôi đã lưu ý các bạn là, ngay ở khởi điểm, hai cuốn Phê bình cùng có một tình trạng như nhau.... Theo nghĩa này, Kant không hoài nghi về sự hiện hữu của phán đoán đạo đức, cũng như ông không hoài nghi về sự có những phán đoán khoa học. Vậy thì có khoa học, và cũng có đạo đức học” ⁽¹⁾.

Bây giờ chỉ còn một vấn đề nữa thôi, vấn đề cuối cùng được đặt ra trong cuốn “*Những nền tảng của khoa siêu hình học về luân thường*”, đó là: *Làm sao lại có thể có những mệnh lệnh tuyệt đối như thế trong lãnh vực đạo đức?* Và để tránh ngộ nhận, Kant giải thích ngay: đây không có ý tìm xem ta phải thực hiện thế nào những việc mà ý thức đạo đức truyền ta làm, nhưng chủ đích sự nghiên cứu ở đây là tìm hiểu làm sao những mệnh lệnh kia lại có *quyền cưỡng bách ý chí ta một cách tuyệt đối như vậy* ⁽²⁾.

Kant không đưa ra những lời giải đáp trực tiếp, nhưng bắt đầu bằng sự nghiên cứu ba loại mệnh lệnh: *những luật*

(1) F. ALQUIÉ, Sđ12

(2) Xem Fondements, tr.47

lệ của khôn khéo (les règles de l'habileté), - *những khuyến dụ của khôn ngoan* (les consiells de la prudence) và sau hết là *những lệnh truyền của đạo đức* (les ordes de la morale).

Sự cưỡng bách của những *luật lệ của khôn khéo* thì phát xuất từ lý trí, nhưng chúng nhắm một lợi ích cụ thể. Người ta có thể diễn tả loại này như sau: "Ai muốn đạt tới mục đích thì cũng phải dùng những phương tiện khả dĩ đưa tới mục đích đó". Như vậy lệnh truyền của khôn khéo có *tính chất giả tì*: anh muốn được thế thì anh hãy làm đi, còn không muốn thì thôi. Kant còn nói những phán đoán loại này phân tích, theo nghĩa trong quan niệm tôi có về những ích lợi tôi ước muốn, đã có hàm chứa quan niệm về những gì tôi phải thực hành để đạt tới. Cho nên tuy quan niệm về mục tiêu theo đuổi và quan niệm về phương tiện phải áp dụng là hai quan niệm khác nhau, và tôi chỉ đạt tới quan niệm về phương tiện do một mệnh đề tổng hợp, nhưng chính mệnh đề "phải áp dụng phương tiện thích nghi thì mới đạt được mục tiêu" lại là *một mệnh đề phân tích* ⁽¹⁾.

Kế đến là những *khuyến dụ của khôn ngoan*. Khôn ngoan dẫn ta tới hạnh phúc cũng như khôn khéo dẫn tới lợi ích và thịnh đạt. Nhân đó những lời dạy của khôn ngoan cũng thuộc loại phân tích và cũng mặc một hình thức như lời dạy của khôn khéo: "Ai muốn đạt mục tiêu thì phải dùng những phương tiện thích ứng". Khác một điểm là khôn khéo thì hướng ta tới những mục tiêu rõ ràng và trực tiếp, những lợi ích cụ thể nào đó, còn khôn ngoan thì dẫn ta tới

(1) Xem Fondements, tr. 47 - 48

hạnh phúc, mà hạnh phúc là một quan niệm khá hàm hồ, cho nên khó mà biết phải làm gì để được hạnh phúc. “Quan niệm hạnh phúc *rất là bất định*, đến nỗi ai cũng muốn hạnh phúc, mà chẳng ai có thể nói mà không tự mâu thuẫn về cái mình ước ao và muốn thực sự” ⁽¹⁾. Vì không rõ ràng như thế, các lời truyền của khôn ngoan chỉ nên được coi là những khuyến dụ thôi, chưa phải là những mệnh lệnh đích thực. Và Kant kết luận: “Cả hai loại trên đều truyền dạy những phương tiện phải dùng để đạt tới những hậu quả được coi là mục tiêu, tức loại những lệnh truyền dạy ai muốn được thế thì làm: bởi vậy cả hai loại cùng có tính cách phân tích” ⁽²⁾.

Chúng ta không thắc mắc gì bản chất hai loại mệnh lệnh trên đây của khôn khéo và khôn ngoan: chúng nằm trong lãnh vực thường nghiệm. Chỉ những mệnh lệnh của ý thức đạo đức là khó giải thích, mặc dầu mỗi người chúng ta vẫn thường hành động theo những mệnh lệnh này. Khó giải thích vì chúng có tính cách cường bách tuyệt đối, đồng thời lại không cho phép ta nhìn vào những lợi ích cụ thể và lấy đó làm mục tiêu hành vi. Vậy phải giải thích làm sao? Trước hết *không thể có cái gì đáng gọi là tuyệt đối ở trần gian này*. Trần gian là lãnh vực của nguyên lý nhân quả, cho nên mọi sự trong thiên nhiên đều theo nguyên tắc: “Anh muốn ăn quả thì phải trồng cây. Anh muốn được thế này thì phải làm thế kia”. Như vậy các việc ở trần gian xem ra *đều theo những mệnh lệnh giá trị*. Chẳng hạn những mệnh lệnh như “Anh đừng lừa dối”: coi như mệnh lệnh

(1) Fondements, tr. 48

(2) Sđ, tr. 50

này tuyệt đối lắm, nhưng nhìn kỹ ta có thể phân tích nó như sau: “Anh đừng lừa dối, kéo mất tín nhiệm”, như vậy thực sự có pha những mục tiêu cụ thể và kinh nghiệm cá nhân trong mệnh lệnh rồi. Đã thế, mệnh lệnh sẽ mất tính chất thuần túy và mất luôn tính cách tuyệt đối. Tại sao? Tại vì nếu để cho tình cảm có tiếng nói trong sự quyết định những hành vi đạo đức, thì dầu ta bảo mình chỉ hành động theo ý thức đạo đức, “nhưng biết đâu ta không hành động vì sợ mất thể diện hoặc vì sợ những nguy hại khác có thể xảy ra” ⁽¹⁾.

Tóm lại, để bảo toàn tính chất hoàn toàn ngay chính và tính cách cưỡng bách tuyệt đối của những mệnh lệnh đạo đức, “ta không được dựa vào một kinh nghiệm nào, hoặc một gương sáng nào” ⁽²⁾ nhưng chỉ có thể dựa một cách tiên thiên vào lý trí thực hành. Để chứng minh điều này, Kant đưa ra hai nhận định: *một là* chỉ những mệnh lệnh tuyệt đối của ý thức đạo đức có tính cách *quy luật thực hành* (loi pratique), còn các mệnh lệnh khác chỉ nên được coi là *những nguyên tắc* (principes) thôi, chứ không phải là quy luật của ý chí. Gọi chúng là “nguyên tắc” vì chúng được coi là những tôn chỉ hành động, nếu thực sự ta muốn hành động để đạt những mục tiêu kia, còn không muốn thì chúng không có quyền bắt ta làm. Còn những mệnh lệnh của ý thức thì luôn có tính cách tuyệt đối, nghĩa là *nhất thiết ta phải làm*, chứ không để tùy ý ta làm hay không làm cũng được. Và đó là ý nghĩa thâm thúy của danh từ

(1) Sđ, tr. 51

(2) Sđ, tr. 50

“*bốn phận*” trong khoa đạo đức học: bốn phận có nghĩa là *phải làm* (devoir). – Nhận định *thứ hai*: sức cưỡng bách của mệnh lệnh đạo đức không bắt nguồn từ những kinh nghiệm, hoặc từ những biểu tượng ta có về những mục tiêu lợi ích, vì như ta đã thấy, mục tiêu lợi ích làm cho các mệnh lệnh trở thành giả tử. Vậy chúng bắt nguồn từ đâu? Từ *lý trí thực hành*, cho nên Kant gọi những mệnh lệnh đạo đức là “*những mệnh đề tổng hợp tiên thiên của lý trí thực hành*” ⁽¹⁾. Và ông bàn về tính chất tổng hợp tiên thiên đó như sau: “Ta thử tìm xem quan niệm về mệnh lệnh tuyệt đối có cho ta một công thức về lệnh truyền tuyệt đối đó không, nghĩa là một công thức nói lên cái lệnh truyền nhất thiết không? Khi ta quan niệm những mệnh lệnh giả tử nói chung, ta không thể biết trước những mệnh lệnh đó bao hàm cái gì, và ta chỉ biết sau khi nhận được điều kiện thôi. Trái lại, thoát khi tôi quan niệm một mệnh lệnh tuyệt đối, lập tức tôi biết nó bao hàm cái gì: bởi vì mệnh lệnh đạo đức chỉ bao hàm quy luật đạo đức và tính cách bắt buộc tôn chỉ hành động của tôi phải hợp với quy luật đó: vì quy luật này *không lệ thuộc vào một điều kiện nào hết*, nên ta chỉ còn thấy tính cách phổ thông của nó và sự hành động của ta phải am hợp với nó: chính mệnh lệnh cho thấy sự am hợp này là nhất thiết” ⁽¹⁾.

Câu trên đây của Kant đánh dấu một bước tiến quan trọng trong chương trình giải thích quan điểm đạo đức học của ông: ông cho thấy tại sao những mệnh lệnh đạo đức, và chỉ riêng những mệnh lệnh đạo đức có tính cách của những mệnh

(1) Fondements, tr.52

để tổng hợp tiên thiên. Như ta biết, nơi bộ danh từ của ông, tổng hợp tiên thiên có nghĩa đó là những thực tại mà ta có thể biết một cách chắc chắn ngay trước khi kinh nghiệm. Ý nghĩa này rất đúng với trường hợp những mệnh lệnh đạo đức: khi ta quan niệm một hành vi đạo đức thì cũng là khi ta nhận thấy rằng đó là hành động ta phải thực hiện (Kant gọi đó là quy luật thực hành): ta có thực hành mệnh lệnh của ý thức đạo đức, thì ta mới hợp lý với mình, bởi vì ta quan niệm đó là *một việc phải làm* (devoir).

Mệnh lệnh đạo đức được nói lên trong lương tâm ta thế nào? Ai cũng biết câu then chốt của Kant, vì câu này diễn tả mệnh lệnh đạo đức trong đời sống của ta: “Anh phải luôn hành động làm sao để có thể muốn thấy tôn chỉ hành động của anh trở thành quy luật phổ thông cho mọi người”⁽¹⁾. Sau này, khi soạn cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, ông cũng diễn tả quy luật đạo đức này với một câu gồm những chữ gần giống hệt như thế: “Anh hãy hành động làm sao để tôn chỉ của ý chí anh có thể có giá trị như là một nguyên tắc cho một quy chế phổ thông”⁽²⁾. Nếu ta hành động vì bốn phận, nếu tôn chỉ hành động của ta là hành động theo lý trí và ngay chính, để có thể muốn mọi người cũng hành động như thế, thì hành động của ta, tất phải ngay chính: nó ngay chính vì dựa vào lý trí và có tính cách vô tư tuyệt đối.

(1) Sđ, tr. 53

(2) *Raison pratique*, tr. 30

CHƯƠNG II

KANT GIẢI QUYẾT VẤN ĐỀ SINH HOẠT ĐẠO ĐỨC THẾ NÀO?

Công việc Kant phải thực hiện cho kỳ được ở đây là chứng minh rằng, xét về phương diện ý chí tự do, *con người là một hiện hữu vượt ra ngoài thế giới khả nghiệm*: nói cách khác, *con người là một vật tự thân*. Những gì ông đã từ chối không chịu đặt dưới quyền của cảm năng và trí năng, thì nay ông đòi ta phải đặt dưới quyền của ý chí tự do, cũng gọi là lý trí thực hành.

Ngay từ cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, Kant đã đặt vấn đề sinh hoạt tự do của con người khi ông luận về những sự xảy ra trong vũ trụ: tất cả vạn vật đều theo luật nguyên lý nhân quả. Và “con người cũng là một hiện tượng của vũ trụ khả giác, cho nên theo phương diện này con người phải chịu quyền những định luật thường nghiệm. Tuy nhiên con người, ngoài việc tri thức thiên nhiên bằng cảm giác của mình, lại còn tự biết mình qua những hành vi tự quyết bên trong. Con người không thể cho rằng những quyết định bên trong này do những ấn tượng giác quan. Bởi vậy con

người biết chắc chắn rằng, xét về một phương diện thì mình là *một hiện tượng*, nhưng xét về phương diện một số những khả năng khác của mình, thì mình là một *hữu thể khả niệm* bởi hành vi của mình không thể do tính chất thu nhận của cảm năng” ⁽¹⁾. Thực vậy, tự do là một kinh nghiệm bên trong của con người: con người biết mình có thể tự quyết về hành vi của mình. Tất nhiên mỗi khi hành động, con người hoàn toàn chịu quyền những định luật của thiên nhiên: chẳng hạn muốn về thăm cha mẹ, tôi phải mua vé xe đò, phải gánh chịu những cực nhọc của đường trường và thời tiết, chịu những nguy hiểm của mình và của tai nạn có thể xảy ra; nhưng nếu tôi không muốn đi thì thôi, tất cả những cái vừa nói trong dự tính trên đây không bao giờ trở thành sự thực cho tôi. Đó là một nhận định có vẻ tầm thường, nhưng thực ra đó là “*trái táo Newton*” đối với những người chịu suy nghĩ như Kant. Mọi vật trong thiên nhiên đều bị chi phối bởi luật nhân quả tất định, chỉ riêng những quyết định của tôi là không bị chi phối như thế: bao nhiêu lý lẽ bà con đưa ra khuyên tôi nên về thăm cha mẹ, và chính tôi cũng nghĩ ra nhiều lý do khác, nhưng tôi vẫn lưỡng lự, và tôi có thể chờ hai ngày hay ba ngày trước khi quyết đi hay không đi. Như vậy không có sự tất định nào của những hoàn cảnh bên ngoài đối với sự tự quyết của tôi. Đúng như Kant viết: “Xét như hành vi quyết định của tôi chỉ thuộc về sự suy tưởng của tôi như thuộc về nguyên nhân của nó, thì hành vi đó không phát xuất do những định luật thường nghiệm. Lý trí thuần túy, xét như một khả năng hoàn toàn

(1) Raison pure, tr. 401 - 402

khả nghiệm, thì không lệ thuộc vào hình thức của không gian và cũng không lệ thuộc vào sự kế tiếp trong thời gian. Tính chất nguyên nhân của lý trí không sinh ra trong không gian, cũng không bắt đầu sinh hậu quả trong một thời gian nào đó: nếu không thế, thì lý trí cũng bị đặt dưới quyền những định luật thiên nhiên của hiện tượng ư?"⁽¹⁾. Nếu ta nhớ những điều Kant đã viết về tương quan giữa thời gian và tính chất hiện tượng của biến dịch nơi vạn vật, thì câu trên đây không có gì khó hiểu. Khi quyết rằng tính chất nguyên nhân của lý trí không "sinh ra" trong thời gian và cũng không sinh hậu quả trong một thời gian nhất định nào đó, Kant có ý nói rõ tính chất tự thân của hành vi lý trí: hành vi này không bị chi phối bởi luật nhân quả thiên nhiên là luật bao trùm toàn thể các hiện tượng, cho nên không có gì đã sinh ra sự quyết định của ta. Đó là một *tự quyết định*, nghĩa là một hành vi tự nó mà có, theo nghĩa một cái gì không do một nguyên nhân thường nghiệm. Vậy nên nó đáng gọi là một hiện hữu tự thân, và còn đáng gọi là một cái gì tự mình mà có. Tự do là do tự mình vậy.

Đó mới chỉ là những suy luận của Kant nơi phần cuối cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, để phân biệt hai lãnh vực hiện tượng và tự thân. Nhưng, như ta biết, lý trí thuần túy, cũng gọi là lý trí lý thuyết, không có quyền và cũng không có khả năng đi sâu vào những thực tại siêu hình của lãnh vực tự thân. Bởi vậy, ngay trang đầu bài Nhập đề cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, ông nhắc lại sự kiện đó làm chiếc

(1) *Raison pure*, tr.404

cầu đưa vào nội dung cuốn sách: “Vấn đề đầu tiên phải đặt ra ở đây là tìm xem *lý trí tự nó có điều hành được ý chí không*, hay phải dựa vào những điều kiện thường nghiệm: một quan niệm đã được cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* biện minh, nhưng thực ra chúng ta không có một biểu tượng thường nghiệm nào về nó, đó là *quan niệm về tự do* là quan niệm đến với ta nơi đây” ⁽¹⁾. Thực vậy, với lý trí chúng ta mới chỉ có thể quan niệm rằng có “nguyên nhân tự do” theo nghĩa một cái gì không phát sinh theo luật nhân quả tất định của thiên nhiên, nay với quan niệm về tự do nơi con người ta mới thấy một hiện hữu tự thân như thế là có thực. Bởi vậy tất cả cuốn *Phê bình lý trí thực hành* có thể được coi là một luận đề về tự do. Và chúng ta xây dựng Chương II này với 3 Tiết: Tự do và quy luật đạo đức, - Tự do và tự chủ, - Tự do và đối tượng của sinh hoạt đạo đức.

Tiết I: Tự do và quy luật đạo đức.

Cũng như tri thức khoa học dựa trên *luật tất định của thiên nhiên*, thì đây tất cả tri thức ta có về quy luật đạo đức sẽ dựa trên *bản chất tự do của con người*. Hai lãnh vực, hai thứ thực tại khác nhau. Vậy những suy niệm của Kant về quy luật đạo đức sẽ hoàn toàn tùy thuộc vào quan niệm của ông về tự do. Đúng như ông viết nơi cuối bài Nhập đề cuốn *Phê bình lý trí thực hành*: “Bây giờ chúng ta phải lo nghiên cứu về ý chí con người trong tương quan với tính chất nguyên nhân của nó. Cái *luật nhân quả bằng tự do*

(1) Raison pratique, tr.13

(causalité pas liberté), tức nguyên tắc thực hành thuần túy, sẽ nhất thiết là khởi điểm và nó sẽ xác định cho ta biết những đối tượng mà nguyên tắc này được áp dụng ⁽¹⁾.

Như vậy ý chí tự do của con người là khởi điểm của những nghiên cứu về đạo đức học. Với lý trí, chúng ta chỉ mới có ý niệm về những hữu thể tự do, còn khi thấy con người thực sự có thể tự ý làm điều lành hay làm điều ác, thì ta được chứng nghiệm lần đầu tiên rằng con người là một hiện hữu tự do. Nói cách khác, với kinh nghiệm về sự ta có thể tự quyết làm thiện hay làm ác, thì bản chất tự do của con người không còn là một ý niệm nữa, nhưng đi trở thành một thực tại hiển nhiên. “Xét về phương diện biểu tượng, thì quan niệm lý trí thực hành (tức ý chí) đã dẫn ta tới quan niệm tự do như một cái gì nhất thiết liên hệ với quan niệm ý chí, nhưng không có nằm trong quan niệm đó. Tuy nhiên quan niệm tự do chỉ là một ý tưởng của lý trí thuần túy thôi, và sẽ chỉ là một ý tưởng nghi vấn, nếu quy luật đạo đức không dạy cho biết rằng ta là những hữu thể tự do. Như thế chính nhờ quy luật đạo đức mà chúng ta biết mình tự do, và cũng nhờ đó mà quan niệm tự do đạt tới tính chất thực tại khách quan, một thực tại tích cực và xác định” ⁽²⁾.

Để vạch cho thấy tính chất thực tại khách quan của tự do, chúng ta cần tìm hiểu những tương quan giữa tự do và quy luật đạo đức. Rồi nhân đó, ta sẽ thấy vì quy luật đạo

(1) Raison pratique, tr. 14

(2) G. DELEUZE, Sđ tr. 39 - 40

đức là quy luật của sinh hoạt tự do, cho nên quy luật này có bản chất hình thức thuần túy. Và đây sẽ là dịp cho ta hiểu thêm về khía cạnh “hình thức” của triết học Kant.

I. Tương quan giữa tự do và quy luật đạo đức.

Kant bắt đầu chương I cuốn *Phê bình lý trí thực hành* bằng một loạt những chứng minh khác nhau mà mục tiêu là để ta thấy rằng tất cả những nguyên tắc hành động dựa trên thực nghiệm đều không xứng với bản chất cao quý của tự do và bản chất đạo đức của quy luật luân lý. Thực ra ông đã đề cập đến vấn đề này ít nhiều trong cuốn “Những nền tảng của khoa siêu hình học về luân thường”, nhưng nơi đây ông trình bày một cách gọn ghẽ và chặt chẽ hơn, dưới hai “định lý” sau đây:

ĐỊNH LÝ I. “Tất cả những nguyên tắc thực hành có giá thiết một đối tượng (chất thể) cho khả năng ước muốn và lấy đó làm như nguyên tắc điều hành ý chí, thì đều là thường nghiệm và không thể mang lại cho ta những quy luật thực hành” ⁽¹⁾. Khi hành động mà ta nhắm một mục tiêu cụ thể cho hành động và lấy cái lợi ích được tương trưng làm mục tiêu đó, thì nhất định hành động của ta chưa vượt ra ngoài cách xử sự tầm thường, và nhân đó những tôn chỉ hành động như thế không thể được coi là “quy luật thực hành”. Chữ quy luật thực hành (*loi pratique*) hoặc quy luật đạo đức (*loi morale*) nơi bộ danh từ của Kant có một ý nghĩa chuyên môn và thâm thúy: gọi là quy luật vì nó có tính

(1) *Raison pratique*, tr. 19

cách phổ thông và tuyệt đối, chứ không nhắm một số trường hợp hoặc có thể tuỳ tiện co giãn. Để phân biệt rõ ràng, ta biết ông đã gọi những nguyên tắc hành động loại sau là “những châm ngôn”, và dành chữ quy luật thực hành cho nguyên tắc tuyệt đối khách quan và phổ thông. Hành động theo *châm ngôn* là quyết định theo những lý do bản thân, những lý do chủ quan và dễ thiên lệch. Còn hành động theo *quy luật đạo đức*, là quyết định theo lý trí một cách tuyệt đối, không vị kỷ, không thiên tư, bởi vì ta chỉ xét đến hành động đó trong hình thức nguyên tắc của nó. Nhân đó Kant viết: “Những mệnh lệnh (của quy luật đạo đức) có một giá trị khách quan, và chúng hoàn toàn khác với những châm ngôn vì châm ngôn là nguyên tắc chủ quan” ⁽¹⁾.

ĐỊNH LÝ II. “Tất cả các nguyên tắc thực hành chất thể đều thuộc về một loại và được đặt dưới nguyên tắc tổng quát của *tự ái* hoặc *hạnh phúc bản thân*” ⁽²⁾. Kant đã bàn luận khá đủ về điểm này khi phân biệt hai khả năng ước muốn, tức hai hình thức của ý chí: khả năng ước muốn *thượng đẳng* khi con người quyết hành động chỉ vì bốn phận và lý trí, và khả năng ước muốn *hạ đẳng* khi con người hành động vì những lợi ích vật chất hay tinh thần, tiền tài hay danh vọng, lợi ích cá nhân mình hay lợi ích của đoàn thể mình. Có những người chỉ nghĩ đến bản thân, sao cho thoả mãn dục vọng của cái thân họ, không nghĩ gì đến gia đình và thân thuộc. Những người khác biết nâng lên cao hơn: họ nghĩ đến cha mẹ anh em, nhưng không

(1) *Raison pratique*, tr. 18

(2) *Sđ*, tr. 20

nghĩ xa hơn, nên những quyết định của họ vẫn có tính cách “ích kỷ hại nhân”, lợi cho gia đình họ mà có hại cho xã hội. Sau hết có những người đạt đến mức cao hơn nữa: họ biết nghĩ đến dân tộc và quốc gia họ, và họ không làm điều gì khả dĩ sinh thiệt hại cho dân tộc và cho thân nhân họ. Cái mức trợn lành của những người này thực là đáng kính, nhưng họ chưa được coi là đạt đạo, chưa hành động theo quy luật đạo đức: họ vẫn hành động vì những lợi ích của đoàn thể, mặc dầu quốc gia dân tộc là đoàn thể lớn lắm. Thiếu gì những người vì óc quốc gia quá khích đã sai lầm tai hại khi phán đoán hành vi của dân tộc họ dựa với những lợi ích chính đáng của dân tộc khác. Bệnh dân tộc mình, một cách không chính đáng thì cũng mắc tội thiên vị như khi bệnh một người thân khi người này tranh chấp với một người khác.

Vậy muốn vượt lên khỏi những sui siểm của tự ái và tư lợi, chúng ta phải *nghĩ đến cá nhân loại* như nghĩ đến một đoàn thể duy nhất: nhân đó Kant tự xưng là “*cộng dân của thế giới*”, và những ai muốn sống thực sự xứng danh con người cũng phải làm như ông, phải vượt lên trên những biên giới nhỏ hẹp để nhìn tất cả mọi người trên một căn bản công bình: ai cũng là người như ta, và cũng phải được ta kính trọng như ta muốn họ kính trọng những quyền lợi của ta. Tính cách quốc gia chỉ là một liên hệ phụ thuộc, mặc dầu rất thiêng liêng và sâu xa, nhưng không được vì con người mà phá huỷ con người, vì những quyền lợi tư riêng của đoàn thể mình mà phạm đến những quyền lợi chính đáng của những đoàn thể quốc gia khác. Nếu không,

ta sẽ tự mâu thuẫn, và quy luật đạo đức của ta mất hẳn nền tảng.

Hơn nữa, trong khi luận về quy luật đạo đức Kant luôn viết rằng quy luật đạo đức *có giá trị cho tất cả những hữu thể có lý trí* ⁽¹⁾. Như thế là quy luật đạo đức không những có giá trị cho tất cả những ai thuộc giống người, mà còn có giá trị cho bất cứ loài nào có lý trí. Thực ra đây chỉ là một cách nói cho mạnh, hay trừ loài người ra còn có lý trí nào nữa? Đó là cách hiểu đơn giản, nhưng nếu ta nhìn kỹ vào bối cảnh tư tưởng Kant, với sự phân chia hai thế giới khả giác và khả niệm, ta thấy ông không nói chơi: ông có ý nói rằng luật đạo đức là luật của *những hữu thể thuộc thế giới khả niệm*. Cho nên sự chính đính của quy luật đạo đức không những được mọi tâm trí con người công nhận, mà còn được công nhận bởi *thần thánh* nữa. Như ta đã thấy sau đây, quan điểm của Kant là: chính nhờ sự sinh hoạt theo quy luật đạo đức, con người được coi là *"thành phần của một triều đại những cứu cánh"* (*règne des fins*), Phải chăng đó chỉ là mộng? Nhưng ông tin tưởng rằng con người sẽ tiến lên tới mức sống đạo đức: khi đó sẽ có một thứ nhân loại mới, sống trong lẽ phải và yêu thương. Đúng như Alquié đã dẫn giải: "Kant vẫn tin tưởng vào *một tập thể thiêng liêng gồm những con người sống theo lý trí*, và đó là nguồn gốc phát sinh ra ý tưởng của ông về triều đại những cứu cánh. Ông quan niệm đó là một tập thể những hữu thể có lý trí, sử dụng

(1) Sđ tr.17

khả năng tự do của mình để sống dưới sự chi phối của những quy luật đạo đức" ⁽¹⁾.

Đến đây ta không còn thắc mắc gì nữa về tính chất thuần túy của quy luật đạo đức: lập trường của Kant thực là dứt khoát. Ông tố cáo tất cả những chủ trương đạo đức lấy tư lợi hay hạnh phúc làm tiêu chuẩn hành động. Tư lợi và hạnh phúc bản thân là những cố vấn xấu xa và nham hiểm, vậy muốn tránh chúng, người ta chỉ có cách là đừng nhìn vào *những hoàn cảnh của mình* (đó là cái Kant gọi là những nguyên tắc thực hành chất thể), nhưng phải nhìn vào *hình thức tuyệt đối của quy luật đạo đức*. Kant hiểu thấu thía những nguy tạo của tư ái và của hạnh phúc bản thân, nên ông đã dài lời phê bình và đẩy công vạch trần *những cái đạo đức giả* ẩn nấp sau những nguyên tắc thực hành thường nghiệm. Sau khi viết "tình cảm khoái lạc hay đau khổ vẫn chỉ dẫn cho mỗi người biết chọn cái hay cái tốt cho bản thân, thì có thể là một quy luật chủ quan được coi là nhất thiết, những khách quan mà coi thì vẫn là bất tất", ông viết thêm câu mạnh mẽ này: "Giả thử tất cả mọi người cùng đồng ý như nhau để lấy nguyên tắc tư ái và hạnh phúc bản thân làm quy luật thực hành, thì sự đồng tâm nhất trí này cũng chỉ có tính chất bất tất thôi: nguyên tắc quyết định như thế vẫn chỉ có giá trị chủ quan và không thể nào có tính chất nhất thiết của một quy luật" ⁽²⁾. Trường hợp phổ quát giả tì và thường nghiệm này cũng giống loại

(1) ALQUIÉ, Sd, tr.9

(2) Raison pratique, tr.25

phổ quát giả tí mà Kant đã nói đến nơi Chương I phần thứ nhứt, khi bàn về hai đặc tính của tri thức khoa học. Nó không được coi là thực sự phổ quát vì chỉ dựa vào những kinh nghiệm thường ngày, chưa dựa vào lý trí.

Vậy phải làm gì để những quyết định của ta có giá trị đạo đức?

Kant đã trả lời ta nơi *ĐỊNH LÝ III* của ông: “Nếu một hữu thể có lý trí muốn nghĩ những châm ngôn hành động của mình như là những quy luật thực hành phổ quát, thì phải nghĩ đến những nguyên tắc đó theo *hình thức* mà thôi, đừng nghĩ theo *chất thể*” ⁽¹⁾. Thế nào là nghĩ theo hình thức? Nghĩ theo hình thức là nghĩ đến quy luật đạo đức đó như một mô thức không nội dung một quy luật chưa áp dụng vào trường hợp cụ thể nào hết. Có thể nói đây là những thứ phạm trù nhưng lại khác với những phạm trù của tri năng: các phạm trù tri năng chỉ có công dụng khi được kèm theo bởi những niệm tưởng để rồi có thể có *biểu tượng thường nghiệm*; trái lại quy luật đạo đức là một thứ phạm trù *cần được giữ ở thể thuần túy* thì mới bảo đảm được tính chất trung thực của nó. Tất nhiên đây là những tôn chỉ hành động, nhưng khi ta quyết định thì lại không được nhìn vào thực tại của riêng mình: có thể, những quyết định của ta mới thực sự ngay chính. Và đó là “nghĩ đến những tôn chỉ của mình như nghĩ đến những quy luật thực hành phổ quát”.

Có người sẽ nghĩ: nếu vậy làm sao có thể biết khi nào mình hành động vì đạo đức, bởi vì mấy ai biết “quyết định

(1) Sđ, tr.26

theo hình thức của quy luật” là gì? Sự thực không khó khăn gì hết, vì quy luật đạo đức là một cái gì Tạo Hóa đã cho ta tự nhiên có khả năng, và quy luật này chỉ là tên gọi của *lý trí thực hành*. Cho nên Kant viết tiếp: “Trí tuệ tầm thường nhất cũng đủ khả năng phân biệt đâu là hình thức và đâu không phải là hình thức của tôn chỉ thích ứng với quy luật phổ quát, và có thể biết ngay như vậy mà không cần phải học hành gì hết” ⁽¹⁾. Thường khi phải quyết định hành động nào, ta vẫn thấy lưỡng lự ít hay nhiều: phải chăng những lưỡng lự này nhiều khi do những cân nhắc về lợi hay hại? Sự thực nhiều khi những lưỡng lự cũng do những cân nguyên chính đáng khác, chẳng hạn vì sự việc quá phức tạp và ta không thể quyết định trước khi biết rõ tất cả những phương diện khó hiểu của nó. Tuy vậy, rất nhiều khi ta lưỡng lự, hoặc không dám quyết định, chỉ vì không đủ can đảm gạt qua một bên những tình cảm riêng tư. Các nhà viết tiểu thuyết và soạn kịch vẫn khai thác cách tài tình những va chạm giữa những bốn phận đó, nếu đặt tình phụ tử lên trên hay đặt tình ái quốc? Tình cha con hay là tình của người yêu? Tất cả, đối với Kant, vẫn còn là tình cảm và thường nghiệm. Hễ vượt tới lý trí và quy luật của đạo đức, thì mới gặp sự sáng sủa của phổ quát.

Thực thế, lý trí dẫn ta lên tới miền thanh quang của tự do. Tất cả những gì chúng ta vừa nhận định trên đây có mục đích dẫn ta đến chỗ nhận với Kant rằng không có đạo đức thì không có tự do, cũng như thiếu tự do thì không thể có đạo đức. “*Tự do và quy luật thực hành tuyệt đối liên hệ*

(1) Sđ, tr.26

chặt chẽ với nhau đến nỗi không thể có cái này mà không có cái kia" ⁽¹⁾. Mặc dầu điều này được coi là khá rõ sau những nhận định từ trước đến nay, chúng ta cũng nên bàn thêm chút ít.

Trước là câu "*không có đạo đức, sẽ không có tự do*". Kant chứng minh khá tỉ mỉ về mệnh đề này. Đại ý: luật đạo đức là gì, nếu không phải là gì, nếu không phải là tôi tự buộc mình hành động theo lẽ phải, dầu hành động đó có sinh thiệt hại cho tôi. Mà sao tôi lại phải hành động để mang lại thiệt thòi và đau khổ cho tôi? *Vì lẽ phải dạy thế*. Vì bốn phận làm người buộc tôi phải hành động như thế. Như vậy chính quy luật đạo đức, dưới hình thức những mệnh lệnh tuyệt đối, đã cho tôi chứng nghiệm một cách tuyệt đối chắc chắn rằng *tôi tự do*. Tự do, tôi có thể làm hay không làm, hành động theo mệnh lệnh của quy luật đạo đức hay hành động theo những xúi giục của bản năng: tôi được chọn làm một hữu thể "thành phần của thế giới khả niệm" hay chọn làm sự vật của thế giới thiên nhiên khả giác. Sự chọn này được đặt ra trước mắt tôi một cách hiển nhiên nơi quy luật đạo đức, nhân đó Kant viết: "Vậy chính quy luật đạo đức mà chúng ta cũng có ý thức một cách trực tiếp thoát khi chúng ta nêu lên những tôn chỉ của ý chí: chính quy luật đạo đức được đặt ra trước mắt ta và dẫn ta tới quan niệm tự do, xét như tự do được biểu tượng như một nguyên tắc quyết định cho ý chí của ta, một nguyên tắc không bị chi phối bởi một điều kiện khả giác

(1) Sđ, tr.29

nào hết, nhưng hoàn toàn độc lập đối với những điều kiện khả giác”⁽¹⁾.

Câu trên đây của Kant rất súc tích, và ta cần hiểu tầm quan trọng của ý nghĩa nó. Trước hết ông nói ai cũng trực tiếp nhận thấy luật đạo đức mỗi khi quyết định về hành động của mình; ta có thể có nhiều loại hành động và rất nhiều trường hợp cho những thứ hành động đó, nhưng lý trí chỉ là một. Bởi vậy mỗi khi chúng ta quyết định về bất cứ hành động nào, ta cũng thấy quy luật đạo đức hiện ra với hình thức tổng quát này: *“Anh hãy hành động làm sao để anh có thể ước muốn hết mọi người hành động như vậy”*. Ta có ý thức trực tiếp về quy luật đạo đức này. Kế đến Kant quyết rằng *chính quy luật đạo đức tỏ cho biết ta tự do*: ta biết ta tự do, vì hành động của ta không bị kích động bởi những sự kiện khả giác, nhưng ta quyết định một cách hoàn toàn theo lý trí. Cái gì bị kích thích bởi những điều kiện khả giác, thì thuộc loại các hiện tượng tất định của thiên nhiên. Còn cái gì không hành động do sức thúc đẩy của những điều kiện khả giác, thì ta phải công nhận rằng nó đã hoạt động như một vật tự thân: nó đã tự động. Đó là tự do.

Nhưng tự do cũng do *tự nhiệm*: nếu ta nhận mình là hữu thể tự do, ta có *bốn phận phải thực hành* những mệnh lệnh của quy luật đạo đức. Đôi khi, ta sẽ chữa mình, muốn lẩn trốn trách nhiệm, lấy lẽ rằng những hành vi kia bắt ta hy sinh nhiều quá. Thế rồi ta cho rằng mình không có thể...

(1) Sđ, tr.29

Thử hỏi ta có lý luận như vậy đối với người khác không hay trái lại ta nghĩ rằng họ có bốn phận thì nhất định họ phải làm. Bởi vậy Kant viết: “Người ta quyết rằng mình *có thể làm một việc*, bởi vì người ta ý thức rằng *mình có bốn phận phải làm việc* đó: cũng nhân đó con người nhận thấy mình có tự do thực, vì nếu không có quy luật đạo đức thì có lẽ con người sẽ không biết mình tự do” ⁽¹⁾. Các học giả thường diễn tả tư tưởng này của Kant một cách gọn hơn bằng câu: “*Anh có thể làm vì anh phải làm*” (Tu peux car tu dois). Khi ta lấy lý trí để nhận rằng ai cũng phải làm như vậy vì quy luật đạo đức truyền như thế, thì chắc con người ta ai cũng buộc mình làm.

Bây giờ chúng ta phải tìm hiểu câu thứ hai, liên hệ mật thiết với câu “không có đạo đức sẽ không có tự do” mà chúng ta vừa xem xong, câu thứ hai là: “*Không có tự do sẽ không có đạo đức*”. Tuy câu này đã được chứng minh một cách tiệm nhiên bằng tất cả những gì chúng ta đã nghiên cứu về sự khác biệt giữa lãnh vực tất định của thường nghiệm và lãnh vực tự do của lý trí thuần túy thực hành, như Kant vẫn còn dành cho vấn đề này những suy nghĩ thêm. Không thiếu những người chỉ tin vào giác quan. Và cũng không thiếu triết gia như A. Comte nghĩ rằng sinh hoạt đạo đức của con người phải được điều hành bằng những định luật chặt chẽ như các định luật của *khoa học thực nghiệm*. Họ tỏ ra còn quá xa với lãnh vực tinh thần và sinh hoạt tự do: họ muốn cái gì cũng phải được xác định

(1) Sđ, tr. 30

rõ ràng như hai với hai là bốn, và họ chỉ tin vào thực nghiệm. Đối với Kant, chặt chẽ là điển hình của toán học, và thực nghiệm là điển hình của vật lý học. Sinh hoạt con người không có gì giống với hai phương thức đó. Bản chất của sinh hoạt đạo đức phải là *một sinh hoạt tự do* mà tự do là không bị chi phối bởi dư luận hoặc gương sáng của người khác. Tự do có nghĩa là khi quyết định, tôi chỉ nhìn vào hình thức tuyệt đối của quy luật đạo đức, chỉ nhìn vào lý trí thôi. Hơn nữa tự do bao giờ cũng có nghĩa là một bắt đầu tự mình, *một tự quyết, một điều phải làm* (tức chưa làm, chưa có). Nhân đó, quy luật đạo đức luôn mặc cái hình một mệnh lệnh, nghĩa là một lệnh truyền phải làm điều gì.

Trên đây ta thấy Kant nói nơi *ĐỊNH LÝ III* “con người có lý trí phải nghĩ đến tôn chỉ hành động của mình như là những quy luật thực hành phổ quát, và đừng nhìn vào chất thể của những nguyên tắc điều hành ý chí, nhưng phải nhìn vào hình thức những nguyên tắc đó”. Nhìn vào hình thức của quy luật đạo đức: đó là cái bảo đảm cho sự tự do. Tất nhiên tự do đây không có nghĩa tầm thường của tự do dân chủ, tự do ngôn luận, tự do đi lại. Tự do đây có nghĩa siêu hình học: tự do là *hoàn toàn tự mình quyết định*, không bị chi phối bởi tự ái hay tư lợi, bởi tâm tình hay dư luận. Cho nên, Kant viết: “Lý trí thuần túy, *tự nó thực hành*, trực tiếp ra luật cho ta. Chúng ta quan niệm ý chí phải hoàn toàn độc lập với những điều kiện thực nghiệm, nhân đó nó được coi như *ý chí thuần túy*. Ý chí thuần túy hoàn toàn quyết định theo hình thức của quy luật đạo đức: đó là điều kiện

cao nhất của tất cả các tôn chỉ hành động” ⁽¹⁾. Không thể nào nói rõ hơn về tính chất khả niệm của ý chí cùng là sự ý chí hoàn toàn độc lập đối với những điều kiện của kinh nghiệm, Kant đã dùng tới chữ “*ý chí thuần túy*” để nói lên sự siêu việt của nó đối với những gì là hiện tượng của lãnh vực tất định.

Một điểm nữa không kém quan trọng của ý chí thuần túy, đó là *tính chất chứng nghiệm* của nó. Con người ý thức rõ ràng về bản chất tự do của quy luật đạo đức, tức của những quyết định đạo đức của mình, đồng thời con người ý thức về *sự hiển nhiên của quy luật đạo đức*. Kant đã gọi tính chất hiển nhiên này bằng một thành ngữ thoát nghe có vẻ mâu thuẫn: “*sự kiện của lý trí*”. Nói sự kiện là nói một cái gì xảy ra và ta kinh nghiệm được thực sự. Nói lý trí là nói lãnh vực khả niệm, vượt quá tầm kinh nghiệm của ta. Nhưng Kant không tự mâu thuẫn đâu. Ông đã cân nhắc nhiều trước khi dùng, và ông đã dùng nhiều lần thành ngữ này để nói lên cái kinh nghiệm duy nhất của con người về một thực tại khả niệm. Như vậy con người đồng thời có kinh nghiệm về hai thực tại: kinh nghiệm rằng quy luật đạo đức có bản chất thuần túy và tính cách mệnh lệnh, và kinh nghiệm mình tự do trong sự quyết định cũng như trong sự thi hành những mệnh lệnh kia. Kant viết: “Có thể gọi ý thức ta có về quy luật đạo đức nền tảng đó là *một sự kiện của lý trí*, bởi vì người ta không thể nào rút nó ra từ những luận lý hoặc từ những dữ kiện nào đó của lý trí (chẳng hạn

(1) Sđ, tr. 30-31

rút từ ý thức ta có về tự do, bởi vì ý thức này thì ta không có trước ý thức về quy luật đạo đức), nhưng nó đã tự nó đến với ta như *một mệnh đề tổng hợp tiên thiên*, không dựa trên một trực giác nào, dầu là trực giác thuần túy hay trực giác thường nghiệm”⁽¹⁾. Hoàn toàn không có trực giác tham gia vào kinh nghiệm này, *một thứ kinh nghiệm siêu hình*: sự kiện của lý trí là thế. Ta không do luận lý hay kinh nghiệm thường nghiệm mà nhận ra nó, nhưng nó đã được ban cho ta từ nguyên thủy như một mệnh đề căn bản. Sau đó Kant lưu ý ta đừng lộn ý nghĩa của chữ sự kiện: tuy đây là một sự kiện, nhưng là sự kiện của lý trí, một kinh nghiệm nhưng là kinh nghiệm siêu hình. Ông viết: “Để khỏi lầm lẫn khi công nhận *tính chất dữ kiện* (donnée) của quy luật đạo đức, chúng ta cần nhớ rằng đây không phải là một sự kiện thường nghiệm, nhưng là *sự kiện duy nhất của lý trí thuần túy*”⁽²⁾.

II. Tính chất hình thức của quy luật đạo đức.

Triết học Kant được mệnh danh là *triết học hình thức*. Ta đã thấy tính cách hình thức này hiện ra nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, khi Kant không nghiên cứu hay phê bình học thuyết này khảo luận kia, nhưng đã nghiên cứu về hình thức của trí thức khoa học nói chung: ông nghiên cứu về những phạm trù, tức những khuôn khổ nhất định của sự suy tưởng; ông nghiên cứu về những niệm tưởng, tức điều kiện tiên thiên bảo đảm những phạm trù nào được

(1), (2) Sđ, tr.31

coi là khả nghiệm, và những phạm trù nào phải bị coi là ý tưởng xuyên; rồi ông còn nghiên cứu về những thể thức tiên thiên của trực giác, của tri giác và của kinh nghiệm. Nói cách khác, triết học hình thức là khoa không nghiên cứu về những tri thức, nhưng nghiên cứu về những điều kiện để có thể có tri thức. Ở đây cũng thế, Kant đi vào con đường hình thức: ông quyết tìm ra nền tảng của tính chất đạo đức. Tại sao hành vi con người được coi là ngay chính? Thế nào thì hành vi của ta được coi là tốt lành? Ta không cần biết hành vi nào tốt lành, hành vi nào không tốt, nhưng phải tìm biết cái thể thức khiến cho một hành vi được coi là tốt.

Tất nhiên danh từ "*hình thức*" của Kant đây không có nghĩa tầm thường như khi ta phê bình một người và nói rằng anh ta chỉ làm cho có hình thức. Làm cho có hình thức là chỉ làm chiếu lệ, để được coi như đã làm, có "*hình thức*" một việc làm, trong khi thực sự chưa đáng gọi là một việc làm. Đó là thứ hình thức thường nghiệm, một vẻ nào đó của một công việc, còn danh từ hình thức của Kant có ý nghĩa một khuôn mẫu, một *diễn hình* cho những công việc đạo đức tốt lành: những việc đạo đức tốt lành mới chỉ là những hiện tượng và những sự kiện thường nghiệm, còn hình thức của quy luật đạo đức mới thực là linh hồn của các việc kia, xét như nó là khuôn mẫu cùng là thước đo mọi hành vi đạo đức con người. Ta dễ hiểu điều này qua những tư tưởng của Kant về "*nguyên tắc hình thức*" và về "*ý chí thuần túy*" sau đây.

Sao lại gọi quy luật đạo đức là một quy luật hình thức?
 Hay hỏi thế này cho dễ hiểu và dễ trả lời: Làm sao quy

luật đạo đức lại có tính chất hình thức như thế? Đại ý Kant cho biết: quy luật đạo đức có tính chất hình thức vì không dựa vào kinh nghiệm trần gian, nhưng hoàn toàn dựa vào lý trí thực hành. Khi quyết phải làm hay phải tránh một hành động, tôi chỉ nhìn kỹ xem hành vi của tôi hợp lý hay không, nghĩa là có hợp với quy luật đạo đức không. Tôi không so đo những gì sẽ xảy ra cho tôi, cũng như tôi không vịn vào những lý do trần gian để quyết định. Nhân đó, sự quyết định của tôi được coi là thiện, và sự quyết định đó được coi là hợp lý bởi tất cả những hữu thể có lý trí, gồm loài người, thần thánh và cả Thượng Đế nữa. Kant viết: “Nguyên tắc đạo đức có tính chất một nguyên tắc hình thức vì có tính chất một quy luật phổ thông. Nó là *nguyên tắc cao nhất* để định đoạt ý chí ta một cách hoàn toàn độc lập đối với những dị đồng chủ quan, và được coi là quy luật bởi tất cả những hữu thể có lý trí, xét như những hữu thể này có một ý chí, nghĩa là có khả năng quyết định do biểu tượng mình có về những luật lệ, và nhân đó có khả năng hành động một cách tiên thiên”⁽¹⁾. Sự quyết định của ta luôn có nghĩa là quyết về những *hành vi phải làm*: như vậy sự quyết định diễn ra ở lãnh vực siêu hình, lãnh vực khả niệm, chứ không ở lãnh vực khả giác. Hơn nữa, như Kant vừa viết nơi vài trang trước đây, ta có ý thức chắc chắn rõ ràng về quy luật đạo đức, nhưng lại không có một trực giác nào về nó, dầu là trực giác thường nghiệm, dầu là trực giác thuần túy. Thì đã có đâu mà trực giác được. Ta phải tự quyết, và do sự quyết định của ta thì mới có hành

(1) Sđ, tr.32

vi sinh hoạt của ta là thứ hành vi diễn ra trong thế giới. Jaspers có lý khi nói rằng mỗi quyết định hành động của ta là một sáng tạo, một bắt đầu tuyệt đối. Tạo hóa sáng tạo nên vũ trụ, con người sáng tạo nên hành vi của mình nơi vũ trụ và những hành vi này giúp vào việc hoàn tất công việc sáng tạo của Tạo Hóa nơi vũ trụ.

Trở lại tính chất hình thức của quy luật đạo đức. Ta thấy hình thức đây đồng nghĩa với siêu nghiệm và siêu việt. Tính cách hình thức của quy luật đạo đức có giống mà cũng có khác với tính cách hình thức của tri thức khoa học. Giống nhau, vì cả hai cùng hàm nghĩa một khuôn mẫu tuyệt đối và tiên thiên, không do kinh nghiệm mà có nhưng kinh nghiệm phải nhờ nó mới có thể có được. Nhưng khác ở một điểm lớn lao: trong khi tri thức khoa học phải được áp dụng nơi các khoa học thực nghiệm, thì quy luật đạo đức lại áp dụng cho sinh hoạt của những vật tự thân, gồm tất cả những hữu thể có lý trí, con người và thần thánh. Đó là ý nghĩa câu trên đây “nguyên tắc hình thức đó được truy nhận là quy luật bởi tất cả những hữu thể có lý trí”. Tuy nhiên Kant cũng phân biệt đôi chút về sự áp dụng phổ quát này. Trước là đối với con người: con người có ý chí thuần túy, nhưng ý chí này không phải là *ý chí thánh thiện* (*volonté sainte*), theo nghĩa con người vừa nhìn thấy nẻo tốt vừa nhìn thấy nẻo xấu nữa, cho nên ý chí con người không nhứt mực lành thánh như ý chí thần linh; bởi vậy “đối với con người, quy luật đạo đức là một mệnh lệnh, truyền khiến một cách nhất thiết bởi vì quy luật có tính chất tuyệt đối” ⁽¹⁾. Còn như

(1) Sđ, tr.32

đối với ý chí của Thượng Đế là ý chí được coi là không bao giờ chấp nhận điều tà, cho nên phải gọi đó là ý chí thánh thiện. Và “sự thánh thiện đặt Ngài lên trên mọi quy luật có tính chất cưỡng bách, và như vậy Ngài ở trên mọi ràng buộc của bốn phạm”⁽¹⁾. Các tác giả thường tóm tắt tư tưởng này của Kant bằng câu: “Con người vừa có quyền lợi vừa có bốn phạm, còn Thượng Đế không có bốn phạm mà chỉ có quyền lợi”. Chúng ta đừng quên điểm chính của học thuyết Kant ở đây là: quy luật đạo đức, xét như là quy luật sinh hoạt cho những hữu thể có lý trí, đã đặt con người vào trong thế giới khả niệm, tức thế giới siêu việt. Đến đây ta hiểu hơn về ý nghĩa chữ hình thức: hình thức là thể thức hiện hữu của những gì không vương vật chất. Trong danh từ triết học, hình thức đối lập với chất thể, vì hình thức chỉ là kiểu nói khác đi của danh từ “mô thức” (*forme, formel*).

Sau khi đã hiểu bản chất hình thức của quy luật đạo đức chúng ta không thấy khó khăn gì trong việc tìm hiểu ý chí thuần túy. Kant nhiều lần dùng danh từ “*ý chí thuần túy*” để chỉ những quyết định của ý chí ta khi những quyết định này không dựa vào một thúc đẩy nào của những sự kiện thường nghiệm, và cũng không bị ảnh hưởng gì do những tâm tình. Chẳng hạn những câu như “Ngoài hình thức của quy luật phổ quát, không một nguyên tắc nào quyết định được ý chí ta, vì ý chí được quan niệm như *hoàn toàn độc lập đối với luật thiên nhiên* của các hiện tượng, nghĩa là độc lập đối với định luật nhân quả. Sự độc lập như thế có tên là *tự do* theo nghĩa chặt chẽ nhất, tức

(1) Sđ, tr.32

theo nghĩa siêu nghiệm. Bởi vậy, một ý chí lấy hình thức của quy luật phổ quát làm tôn chỉ hành động phải được gọi là ý chí tự do" ⁽¹⁾. Theo như câu này, và câu này biểu hiện rất đúng tư tưởng Kant về vấn đề đạo đức thì *ý chí tự do* và *ý chí thuần túy* cũng là một. Sở dĩ ý chí được coi là tự do, vì nó tự quyết định một cách siêu nghiệm, trước khi gặp và ngay cả trước khi nhìn vào những điều kiện cụ thể. Nếu quyết định vì bị những điều kiện thường nghiệm thúc đẩy, thì còn gì là thuần túy? Và cũng làm gì còn hoàn toàn tự do? Quyết định theo những điều kiện thường nghiệm là quyết định *do hoàn cảnh thường nghiệm*, chứ sao gọi là *do mình*, tự do? Người ta thường nghĩ Kant đã đòi hỏi quá nhiều khi bắt con người chúng ta quyết định một cách thuần lý như thế. Phải chăng đó là một lý tưởng quá cao đẹp, nhưng khả năng con người không sao thực hiện nổi? Đây chưa phải là chỗ đưa ra những nhận định của chúng tôi về học thuyết đạo đức của Kant. Ít ra chúng ta cũng thấy Kant nói đúng, và có lẽ chúng ta phải sợ rằng chính chúng ta đã không đủ can đảm và thành thực với mình trong khi cho rằng con người không thể thực hành cái đạo lý của Kant. Thế sao ta lại nghĩ rằng người khác phải làm những điều đó cho ta, trong khi phải lượt ta thì ta lại nghĩ rằng khó quá không làm được? Tại sao khi nghĩ đến việc này việc kia một cách tổng quát, nghĩa là chưa nghĩ đó là việc ta phải làm, ta lại nhất thiết thấy rằng đó là việc *phải làm*? Phải chăng chỉ vì ý chí của con người không phải là ý chí thánh thiện, mặc dầu đã là ý chí thuần túy? Là ý chí thuần

(1) Raison pratique, tr.28

túy, ta có thể đạt tới sự nhận định một cách hoàn toàn ngay chính, nhưng vì thiếu sự thánh thiện, nên ngay trong sự quyết định đó chúng ta thấy xuất hiện “những châm ngôn phản lại đạo đức”: đó là những lý lẽ mà tư ái và tư lợi vẫn ngấm ngấm đưa ra để can ngăn ta khi những quyết định kia liên hệ đến bản thân ta. Cũng vì thế trần gian này ít khi thấy bóng thánh hiền, mặc dầu thế giới ngày nay tràn ngập những vị thức giả và những nhà khoa học đại danh.

Như vậy, theo Kant, con người chỉ có một nẻo để vươn lên khỏi hàng động vật để sinh hoạt xứng đáng với tư cách một hữu thể có lý trí là: sinh hoạt theo ý chí thuần túy. Nếu như thần linh không ước ao điều tà bậy, vì thần linh sinh hoạt trong lãnh vực khả niệm, tức lãnh vực tinh thần thuần túy một cách tự nhiên, thì trái lại con người gắng lắm mới đạt tới mức độ tinh thần đó: thế rồi trong chính khi gắng hết sức để quyết định hành động theo đúng hình thức của quy luật đạo đức, tâm trí con người vẫn thấy xuất hiện những lý do bản thân làm chùn chân con người và thường khi vẫn làm cho con người bỏ tiếng nói của lương tâm để nghe theo tiếng gọi của tư dục. Làm người cho ra người thực là khó thay! Làm người không phải chuyện dễ như các việc xảy ra trong thiên nhiên. Làm người là một công cuộc: cho nên triết học Kant được gọi là triết lý của công cuộc, *triết lý của nhiệm vụ*. Nhưng chính vì chỗ khó khăn này mà con người được nâng lên hàng linh thiêng hơn toàn thể vạn vật trong vũ trụ, ngang hàng với thần thánh: đó là ý nghĩa chữ “thế giới khả niệm”, tức thế giới siêu việt mà Kant dùng để gọi lãnh vực sinh hoạt của những

hữu thể có lý trí. “Không những chúng ta quan niệm ý chí như thuộc về thể giới khả niệm trong sự quyết định của nó và như vậy con người, chủ đề của ý chí, *cũng là thành phần của thể giới khả niệm thuần túy*, nhưng ý chí còn được quyết định theo một quy luật không thuộc loại những định luật thiên nhiên của thể giới khả giác” ⁽¹⁾.

Để nâng đỡ con người trong sự yếu đuối hằng ngày khi thấy mình quyết một đảng làm một nẻo, Kant đưa ra ý tưởng về “*một sự tiến triển vô hạn*”: hôm nay ta thấy mình chưa làm được như ý chí thuần túy truyền lệnh, bởi vì ta đã nghe theo tự ái và tự lợi phần nào, nhưng ta nên tự hối để rồi “cải quá tự tân”. Hơn nữa lời nói của Kant làm ta luôn tưởng đến những lời ôn tồn của đức Khổng: “*Mình minh đức*” và “*Nhật tân, hựu nhật tân*”, ta phải làm cho cái đức (tức cái ý chí thuần túy) ngày càng trong sáng bằng cách mỗi ngày tự đổi mới thêm mãi. Kant viết: “Sự thánh thiện của ý chí là một ý tưởng thực hành, và ta phải coi đó là *một khuôn mẫu*. Các hữu thể hữu hạn và có lý trí *chỉ có thể tới gần khuôn mẫu này hơn mãi*. Tin rằng mình có thể tiến thêm mãi trong bước đường đi lên: đó là điểm cao nhất mà lý trí thực hành hữu hạn (tức lý trí con người) có thể đạt tới: và đó là nhân đức” ⁽²⁾. Đức Khổng đã nói chỉ có thể Trời là thành, là toàn thiện, còn người ta chỉ có thể nhắm chỗ thành mà tiến lên: “*Thành giả, Thiên chi đạo giả, Thành chi giả, nhân chi đạo dã*” ⁽³⁾.

(1) Sđ, tr. 51

(2) Sđ, tr. 33

(3) Trung Dung, chương XII

TIẾT II: Tự do và tự chủ

“*Sự tự trị (autonomie) của ý chí* là nguyên tắc duy nhất của tất cả các quy luật đạo đức và của tất cả các bốn phạm tương ứng với các quy luật đó” ⁽¹⁾. Sao Kant dám coi sự tự trị của ý chí, tức sự *hoàn toàn tự chủ* của con người, là căn bản mọi tư tưởng đạo đức? Vì ông coi trọng con người: ông đã đặt con người vào đúng vị trí của nó trong vũ trụ, và chỗ ngồi này vượt lên trên vạn vật và lên trên tất cả những định luật thiên nhiên chi phối vạn vật. Như vậy danh từ tự trị cũng chỉ nói lên những gì đã hàm chứa trong danh từ tự do: nhưng tự do có một nội dung quá rộng rãi, gần như không xác định, còn danh từ tự trị cho ta một quan niệm rõ ràng về tự do, đó là sự ta không bị chi phối bởi những quyền lực bên ngoài mỗi khi ta hành động. Bàn đến sự tự trị của ý chí, Kant đi sâu vào bản chất của hành vi đạo đức là hành vi được quyết định theo hình thức của quy luật đạo đức thôi, chứ không được quyết định để mưu cầu một hạnh phúc nào, hoặc vì một áp lực nào.

Để nói rõ ý tưởng của ông về vấn đề quan trọng này, Kant viết tiếp: “Nguyên tắc duy nhất của tính chất đạo đức ở tại chỗ không lệ thuộc vào chất thể của quy luật (nghĩa là không lệ thuộc vào một đối tượng nào được ta mưu cầu), đồng thời nguyên tắc đạo đức kia cũng ở tại chỗ ta quyết định chiếu theo hình thức phổ quát của quy luật thôi. Tuy nhiên sự không lệ thuộc kia mới chỉ là *tự do theo nghĩa tiêu cực*, còn sự lý trí thuần túy tự ra luật cho mình mới

(1) *Raison pratique*, tr. 33

thực là *tự do theo nghĩa tích cực*. Như vậy quy luật đạo đức không diễn tả gì khác ngoài sự tự trị của lý trí thuần túy thực hành, tức của tự do, và sự tự trị này phải được coi là điều kiện hình thức của tất cả các châm ngôn hành động, nhờ nó mà các châm ngôn có thể thích ứng với quy luật thực hành tối cao” ⁽¹⁾.

Câu trên đây dẫn ta vào một viễn tượng mới của triết học Kant về vấn đề đạo đức. Với quan niệm *tự chủ*, ông sẽ đưa ta tới những quan niệm về *nhân vị* và về *nhân phẩm*. Nhưng ta hãy bắt đầu từ đầu: ta cần phân biệt hai thứ tự do, một tự do tiêu cực và một tự do tích cực. Nói một cách gọn ghẽ, thì tự do theo nghĩa tiêu cực là sự con người không bị chi phối bởi những thị dục, còn theo nghĩa tích cực thì tự do là tự quyết về mình. *Tự quyết về mình, tự ra luật cho hành vi của mình: đó là ý nghĩa chữ tự trị*. Vậy tự trị được coi là nghĩa tích cực của tự do. Và Kant sẽ dành những nghiên cứu của ông sau đây để làm sáng tỏ vấn đề tự trị này, vấn đề quan trọng số một của khoa đạo đức học, vì “sự tự trị của ý chí là nguyên tắc cao nhất của tính chất đạo đức” ⁽²⁾.

Chúng ta sẽ lần lượt theo dõi Kant trong hai phần trình bày của ông: trước hết ông trình bày về những học thuyết đạo đức xây trên nguyên tắc *ngoại trị* (*hétéronomie*) tức ngoại thuộc, - sau đó ông mới trình bày về bản chất và ý nghĩa sự *tự trị* của ý chí.

(1) Sđ, tr.33

(2) Fondements, tr.85

I.- Kant phê bình những học thuyết đạo đức xây trên ngoại trị.

Kant đã đề cập đến những học thuyết này nơi cuốn “Những nền tảng khoa siêu hình học về luân thường”, và ông trở lại vấn đề này trong cuốn Phê bình lý trí thực hành một cách khá tỉ mỉ, và chính nơi đây người ta thấy ông đưa ra bảng kê tất cả những thuyết đó như dưới đây:

Bảng kê những nguyên tắc thực hành chất thể của sự quyết định được coi là nền tảng của tính chất đạo đức:

CHỦ QUAN:

Bên ngoài:

Giáo dục
(theo Montaigne)

Hiến pháp
(theo Mandeville)

Bên trong:

*Tình cảm
vật lý*
(theo Epicure)

*Tình cảm
đạo đức*
(theo Hutcheson)

KHÁCH QUAN:

Bên trong
Sự trọn hảo
(theo Wolf và các nhà
Khắc kỷ)

Bên ngoài
Ý chí của Thượng Đế
(theo Crucius và nhiều
nhà thần học luân lý)

Một cách tổng quát, Kant phủ nhận những nguyên tắc đạo đức không xây dựng trên sự tự quyết mà lại xây dựng

trên những nền móng không phải là ý chí thuần túy đạo đức: hoặc con người quyết định hành động vì đã được giáo dục như thế hoặc vì thể chế của đoàn thể bắt phải làm như thế, hoặc vì muốn tìm lợi ích và hạnh phúc, hoặc vì tự nhiên mình cảm thấy ưa thích làm điều thiện như vậy. Đó là những lý do Kant xếp vào loại *chủ quan*, còn những lý do *khách quan* thì có: sự trọn hảo, nghĩa là con người quyết định hành động vì muốn đạt tới một điều tốt lành; hoặc con người quyết định hành động vì Thượng Đế truyền làm như vậy.

Ai cũng dễ nhận thấy tính cách “thầy đồ” của Kant khi ông kê khai những lý do trong đồ biểu trên đây. Ông có tính hay làm biểu thống kê: biểu thống kê những phạm trù của tri năng thuần túy được coi là một thành công, còn biểu thống kê các lý do đạo đức trên đây bị coi là không mấy chắc chắn.

Trong số 6 lý do bị coi là không chính đáng, Kant dành nhiều thì giờ trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành* để đả phá “tình cảm vật lý” của Epicure: tình cảm vật lý đây là lợi ích và hạnh phúc cá nhân. Có lẽ đó là lý do mạnh nhất và nham hiểm nhất. Ông bắt đầu bằng câu: “Lấy hạnh phúc bản thân làm nguyên tắc đạo đức, là đi trái ngược hẳn với nguyên tắc đạo đức?”⁽¹⁾ Sau đó ông nói: giả tí chúng ta có một người bạn thân, ta vẫn mến phục trọn vẹn, nay anh ấy cho biết đã làm chứng gian cho một người để khỏi phiền lụy đến bản thân; rồi anh kể ra những suy tính khôn ngoan để khỏi bị bại lộ, cũng như nhờ đó mà anh khỏi liên lụy và

(1) *Raison pratique* tr. 35

cũng không sinh hại cho một đệ tam nhân; anh nói: “đã làm như thế để chu toàn bốn phận làm người của anh. Nghe thế, chắc ta sẽ cười vào mũi anh, hoặc ta sẽ quay mặt đi một cách kinh tởm” ⁽¹⁾. Tại sao thế? Tại ta thấy người bạn không còn ngay chính nữa, không còn đáng mến phục nữa, và ta không chịu nổi khi anh ta còn đưa ra những luận điệu để tự bào chữa về hành vi thiếu đạo đức. Tình cảm chỉ có thể là cố vấn gian hùng, và hạnh phúc bản thân luôn là tôn chỉ xấu. Cả khi tôn chỉ được nhiều người coi là tự nhiên và phổ thông, thì nó vẫn xấu như thường: “Nguyên tắc hạnh phúc có thể cho ta những châm ngôn, nhưng châm ngôn của nó không bao giờ có thể trở thành quy luật cho ý chí, cho dù hạnh phúc nói đây là hạnh phúc của mọi người. Thật vậy, người ta chỉ biết hạnh phúc do những dữ kiện của kinh nghiệm, và mỗi người chỉ phán quyết theo cảm tưởng của mình, cho nên từ kinh nghiệm đó người ta chỉ có thể rút ra *những luật lệ tổng quát* (règles générales) chứ không bao giờ rút ra được *những luật lệ phổ quát* (règles universelles)” ⁽²⁾.

Một nguyên tắc hành động có tính chất chủ quan nữa là: *tình cảm đạo đức* (le sentiment moral). Đây là chủ trương của những người cho rằng “một thứ cảm giác đạo đức định đoạt cho quy luật luân lý, chứ không phải lý trí định đoạt: ý thức đạo đức của ta được gắn liền với một sự thỏa thích cũng như ý thức tội ác gắn liền với rối loạn và đau khổ của tâm hồn” ⁽³⁾. Khi đề cập đến thứ tình cảm đạo đức này trong

(1), (2) Sđ, tr. 36

(3) Sđ, tr. 39

cuốn “*Những nền tảng*”, Kant tỏ ra khinh chê những người chủ trương như thế, và gọi họ là “những người không có khả năng suy nghĩ, nên đã kiếm cách giải gỡ bằng tình cảm: nhưng đây là công việc của các quy luật phổ thông, cho nên tình cảm là thứ tùy mỗi người có thể đưa ra một cái mức được mọi người chấp nhận?”⁽¹⁾ “Ông không coi thường tình cảm đạo đức”. Trái lại ông nghĩ: “chúng ta có bốn phận gây dựng và nuôi dưỡng tình cảm này, vì nó thực xứng tên là tình cảm đạo đức. Nhưng ông chống lại những thuyết muốn lấy tình cảm này làm nguyên tắc cho sinh hoạt đạo đức, bởi vì, theo ông, “quan niệm bốn phận không thể do tình cảm này: nếu ta cho quy luật đạo đức là tình cảm thì ta sẽ thay quan niệm bốn phận bằng một thứ bàn cờ, một sự giằng co giữa những xu hướng tế nhị và những xu hướng đôi khi rất thô tục”⁽²⁾.

Sau đó Kant bàn đến sự thưởng phạt trong *hiến pháp*. Để bảo toàn trật tự chung, mỗi đoàn thể phải có quy chế và mỗi đoàn thể có bốn phận tuân theo những gì mà mọi người đã quy định. Nhân đó, ai phạm đến những quy ước kia, đều phải bị trừng trị. Tuy nhiên chúng ta không nên nghĩ rằng tội với hình phạt có thể đền bù cho nhau, nghĩa là hề phạt xong thì cũng sách tội. Thực ra không thiếu gì những người tự cho mình là đạo đức mà vẫn buôn lậu, vẫn trốn thuế: họ nghĩ rằng đó là những thứ tội do công ước tạo nên, cho nên hề bị cảnh sát bắt thì chịu phạt, thoát sự kiểm soát thì không còn tội tình gì hết. Quan niệm đạo đức

(1) Fondements, tr. 89

(2) Raison pratique, tr. 41

như thế liệu mình đưa con người đến những tính toán bậy bạ và mất hẳn lương tâm. Hơn nữa nguyên tắc đạo đức đó sẽ đặt con người dưới sự *chi phối của lợi ích cá nhân*, và còn làm cho con người trở thành một thứ trò chơi may rủi: “Nếu coi sự thưởng phạt như một cái máy đặt trong tay một uy quyền với mục đích là cưỡng bách mọi người bước tới chỗ an lành, tức cũng là giảm ý chí con người thành một bộ máy không có tự do nữa” ⁽¹⁾.

Không thấy Kant bàn luận thêm gì về *giáo dục* xét như nguyên tắc đạo đức, nhưng chúng ta dễ hiểu tại sao ông lên án những người coi giáo dục là một nguyên tắc đạo đức. Nên nhớ ông xếp giáo dục vào một số những nguyên tắc chủ quan và bên ngoài, nghĩa là do người khác dạy ta có những quyết định đạo đức như thế này thế nọ. Tất nhiên ông không phủ nhận vai trò hữu ích và cần thiết của giáo dục, nhưng ông chống lại những quyết định đạo đức xây dựng trên giáo dục, vì như thế có nghĩa là con người hành động vì người khác bảo mình hành động như thế. Ai cũng biết câu nói nửa chơi nửa thật của Descartes: “*Tôi theo tôn giáo của xứ sở tôi*”. Và lần khác ông lại nói: “*Tôi theo tôn giáo của vũ tôi*”. Những quyết định hành động của ta phải bắt nguồn nơi lý trí thuần túy cũng gọi là ý chí tự do: những hành vi này phải do chính ta đảm nhận, cho nên có thể giáo dục mở mắt khai tâm cho ta, nhưng khi quyết định thì ta phải ý thức rằng chính ta quyết, chứ không phải cha mẹ, hay vú, hay ông thầy ta bảo ta quyết.

(1) *Raison pratique*, tr. 39

Còn hai nguyên tắc được Kant liệt vào loại *khách quan* là: sự toàn hảo và ý chí của Thượng Đế. Sở dĩ ông gọi sự toàn hảo là lý bên trong, vì “sự toàn hảo là một phẩm tính của con người”. Những người chủ trương thuyết này cho rằng con người phải quyết định hành động bởi vì *sự toàn hảo là một lý do thúc đẩy con người*. Nhưng Kant cho rằng “toàn hảo là một ý tưởng trống rỗng và bất định” ⁽¹⁾, không có khả năng thuyết phục ý chí ta. Tuy nhiên ông cho rằng chủ trương trên đây còn khả trợ hơn chủ trương của những người lấy ý chí Thượng Đế làm nguyên tắc, bởi vì “ta không có phương tiện nào để biết rõ ý của Thượng Đế, nên ý của Thượng Đế *thường chỉ là chính của ta*; nhân đó ta thường biểu tượng ý Thượng Đế với bao nhiêu hình ảnh về dục vọng và ghen ghét, thật là trái với tính chất đạo đức” ⁽²⁾. Và ông viết thêm rằng những lý do của các nhóm này đưa ta để biện hộ lập trường họ, thực là giả tạo và yếu ớt, chính họ cũng cảm thấy như vậy, nên chúng ta không cần mất thời giờ để phê bình. Trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, ông còn nói thêm về lập trường những người lấy ý Thượng Đế làm nguyên tắc rằng: đó chẳng qua chỉ là một trá hình của thuyết Epicure, vì những người này cũng chỉ quyết định hành động của họ với mục đích được Trời ban thưởng đời này hay đời sau. Và ông kết thúc về cái bảng kê khai các nguyên tắc trên kia: “Nhu vậy tất cả các nguyên tắc đó *đều có tính chất thế* và chúng tượng trưng cho toàn thể các nguyên tắc chất thế chúng

(1) Fondements, tr. 65

(2) Sd, tr. 90

tỏ ra không có khả năng mang lại cho chúng ta cái quy luật tối cao của luân thường đạo lý. Vậy chỉ mình nguyên tắc thực hành hình thức (*principe pratique formel*) của lý trí thuần túy, tức hình thức của quy luật đạo đức phổ quát mới đáng gọi là *nguyên tắc cao nhất và trực tiếp quyết định* cho ý chí ta: chỉ mình nguyên tắc này có khả năng ban bố những mệnh lệnh nhất thiết, tức những quy luật thực hành buộc ta phải hành động" ⁽¹⁾.

II. Quan niệm tự trị và nhân cách con người.

Nhìn vào thực tế, chúng ta dễ bị quan như Kant khi thấy con người thường tìm đủ lý để biện hộ cho hành vi của mình, và những lý do rất ít khi là do đạo đức. Tại sao? "Tại vì lý trí con người sẵn sàng tìm cách nghỉ ngơi cho đỡ mệt, bằng cách dựa trên chiếc gối của những (lý do vật chất) kia: trong lúc mơ màng, lý trí ta thường bị những ảo ảnh lừa dối, và thay vì ôm nàng *Junon* lý trí ta đã ôm một áng mây: lý trí đã thay thế đạo đức bằng *một thứ quái vật lai căn* (*monstre bâtard*) kết thành bởi những bộ phận dị tính, nhìn vào đó ta có thể nhận ra bất cứ cái gì ta muốn, trừ nhân đức" ⁽²⁾.

Nhưng chúng ta không thể thất vọng về con người. Gần đây Camus, một văn sĩ được coi là phản ảnh lương tâm thời đại đã nói trong con người có nhiều cái để kính phục hơn là để nguyên rủa. Kant còn nghĩ tốt hơn thế: con người

(1) *Raison pratique*, tr. 41

(2) *Fondements*, tr. 62

có đủ căn bản tốt trong mình. Ý chí thuần túy không những là ánh sáng và còn là sức thúc đẩy con người hành động theo nhân đức. Chỉ cần con người gạt một bên những ảo ảnh sui nên do thị dục và tình cảm.

Nên nhớ chúng ta đang tìm hiểu ý nghĩa của *tự do tích cực*, tức tự do quyết định. Về điểm này Alquié đã tóm tắt phần nhập đề của Kant một cách dễ hiểu trong một câu gọn ghẽ: “Đối với con người, ước muốn không chỉ có nghĩa là ước muốn đúng theo những luật lệ, nhưng còn là ước muốn cái gì, ước muốn một cứu cánh”⁽¹⁾. Chúng ta đã nghiên cứu đầy đủ về “những luật lệ của ước muốn” khi tìm hiểu những lý do và nguyên tắc của sự ước muốn. Nay nghiên cứu về mục tiêu của hành động, được gọi là *cứu cánh của ước muốn*”.

Triết lý có câu: “Con người bao giờ cũng hành động vì một mục tiêu”. Những mục tiêu, tức cứu cánh, cũng có ít là hai thứ: mục tiêu ở ngoài ta và mục tiêu ở nơi ta. Mục tiêu ở ngoài ta có thể là lợi lộc, đặc quyền ưu đãi. Còn mục tiêu ở nơi ta, cũng gọi là *cứu cánh nơi mình* (fin en soi) là bản chất tốt lành con người của ta. Đây là một điểm quan trọng đã được Kant trình bày tỉ mỉ qua ba nguyên tắc sau đây:

a) “Con người, và nói chung là tất cả những hữu thể có lý trí, thì sinh hoạt như một cứu cánh tự thân chứ không chỉ như một phương tiện để những ý chí khác sử dụng tùy sở thích”⁽²⁾. Danh từ quan trọng và hơi khó hiểu là “cứu

(1) ALQUIÉ, Sđ tr. 61

(2) Fondements, tr.65

cánh tự thân”: sao lại gọi con người là một cứu cánh tự thân? Kant trả lời: vạn vật trong vũ trụ được coi là mục tiêu bởi vì chúng đáp lại những nhu cầu của con người, cho nên giả tí không có những ước muốn và nhu cầu ở nơi ta, thì những vật kia không còn ý nghĩa gì nữa, và tất nhiên không thể coi là mục tiêu hay cứu cánh nữa. Vậy tính chất mục tiêu của chúng lệ thuộc vào nhu cầu của ta, nên không thể gọi đó là những cứu cánh tự thân. Đồng thời tính chất cứu cánh của chúng là giả tí: một đồ chơi mà em bé Ba ham mê không rời tay, nay em chết rồi, đồ chơi kia bị bỏ lăn lóc, không ai trong nhà muốn cầm và những đứa bé trong xóm cũng không đứa nào thèm lấy. - Một đặc tính nữa của sự vật là ta có thể tùy ý sử dụng nó, không bị một giới hạn nào bắt buộc: do đấy chúng là những phương tiện cho ta dùng để giúp ta đạt tới mục tiêu của ta. Ta không phải chịu trách nhiệm gì với chúng. Kant viết: “Bởi vậy ta gọi các hữu thể đó là *những sự vật*, và gọi những hữu thể có lý trí là *những nhân vị* bởi vì bản tính con người phân biệt họ khỏi những sự vật kia và làm thành những *cứu cánh tự thân*, nghĩa là ta không được sử dụng họ như những phương tiện mà thôi. Những hữu thể có lý trí này không chỉ là những cứu cánh chủ quan, nghĩa là chỉ có do hành động ta và chỉ có giá trị đối với ta, nhưng đó thực là *những cứu cánh khách quan* (*fins objectives*), nghĩa là những hữu thể mà hiện hữu của chúng là chính cứu cánh đó rồi, và chúng ta không có quyền thay cứu cánh đó bằng một cứu cánh khác tựa hồ có thể dùng nó làm như phương tiện: nếu thế, người ta sẽ không còn tìm đâu được một cái gì có giá

trị tuyệt đối; và nếu tất cả mọi giá trị đều bất tất, thì lý trí sẽ không tìm đâu ra mọi nguyên tắc tối cao cho hành động nữa”⁽¹⁾.

Câu trên đây khó đọc hơn là khó hiểu. Nó khó đọc như nhiều câu rất dài và khúc mắc của Kant. Nhưng ý nghĩa thì khá rõ: thay vì chữ “cứu cánh tự thân”, trên đây ông đã dùng chữ “cứu cánh khách quan” theo nghĩa những cứu cánh này hiện hữu không lệ thuộc vào ý thức của ta: chúng hiện hữu một cách tự thân, bởi vì đó là một tên khác của những nhân vị. Các học giả lưu ý ta về kiểu nói “không *chỉ* như một phương tiện”, ta không xử sự với tha nhân như sử dụng một phương tiện nhưng ta cũng không hoàn toàn coi tha nhân như cứu cánh cho ta, bởi vì chính ta cũng là cứu cánh. Vậy thì trong sinh hoạt thường ngày, ta vẫn phải nhờ cậy lẫn nhau, giúp đỡ lẫn nhau: như thế, dù muốn dù không, *ta vẫn sử dụng tha nhân*. Muốn hành động theo đạo lý, ta đừng bao giờ coi tha nhân như chỉ là phương tiện phục vụ cho những lợi ích của ta, nhưng đồng thời phải nghĩ đến quyền lợi làm người của tha nhân, coi tha nhân cũng là một cứu cánh tự thân như ta. Cho nên “theo Kant, quyền lợi không bao giờ xác định tương quan giữa sự tự do của người này với dục vọng của người kia, nhưng là tương quan giữa sự tự do của hai người”⁽²⁾. Nói cách khác nếu ông chủ có quyền đòi thợ thuyền làm việc đúng đắn, thì ông chủ cũng đồng thời có bốn phận chia lời một

(1) Fondements, tr. 65, 67

(2) ALQUIÉ, Sđ tr. 67

cách công bình cho thợ khi xí nghiệp phát đạt thêm. Nếu không sẽ là bóc lột chứ không phải là tương giao nữa.

Trở lại câu của Kant, ta thấy ông quyết con người hiện hữu (tức sinh hoạt) như một cứu cánh tự thân. Theo ông, đây là điểm then chốt cho quan niệm tự trị của ý chí. Nói một cách đơn giản thì câu nói có nghĩa là con người không sinh hoạt để tìm kiếm một cái gì ở ngoài mình, hoặc ở ngoài hành động của mình: mục tiêu của hành động là chính sự ngay chính của hành động. Nhớ lại những gì ta đã xem qua khi bàn về bản chất của con người nơi phần *Biện chứng pháp siêu nghiệm*, ta mới thấy tư tưởng của Kant trước sau vẫn thủy chung: ta chỉ biết và đánh giá con người do những hành vi của họ, vậy nếu hành vi được đánh giá bằng sự ngay thẳng hình thức của hành vi, thì ta dễ thấy sự tốt lành của một người ở tại thành tâm và thiện chí của họ.

Hơn nữa, và đây cũng là điều quan trọng nơi nguyên tắc trên này, vì con người là một cứu cánh tự thân, cho nên nó là một *giá trị tuyệt đối*, và tính chất tuyệt đối này mang đến cho ta nguyên tắc tối cao để hành động: nếu thiếu nguyên tắc tuyệt đối này, lý trí của ta sẽ lưỡng lự và gặp khó khăn những khi phải quyết định. Rồi những quyết định của ta sẽ thiếu sức cưỡng bách thi hành. Như ta biết tất cả những mục tiêu ở ngoài ta đều là những mục tiêu *bất tất*: muốn đạt tới, thì ta phải hành động; không muốn thì thôi. Còn đây thì ta *nhất thiết* hành động bởi vì mục tiêu của hành động nằm ngay trong hành động, nghĩa là nơi bản thân ta: hành động làm cho ta nên tốt lành, vì đó là điều

quy luật đạo đức cho biết ta *phải làm*. Nhân đấy ta có nguyên tắc thứ hai sau đây:

b) “Anh hãy hành động cách nào để đối xử với nhân tính nơi anh cũng như nơi những người khác *như một cứu cánh*, và đừng bao giờ *chỉ* sử dụng nhân tính đó như một phương tiện thôi” ⁽¹⁾.

Thực ra nguyên tắc này là một quảng diễn làm sáng tỏ nguyên tắc trên kia, đồng thời nó nhắm vào phần thực hành, chứ không chỉ có tính chất nguyên tắc như trên kia. *Anh hãy hành động cách nào để...* Anh hãy lo cho mỗi hành động của anh là một áp dụng của nguyên tắc tối cao: coi tha nhân như những nhân vị như anh, nên trong tương quan với tha nhân, anh phải coi họ là *những cứu cánh* chứ không phải chỉ là những phương tiện cho anh.

Và để minh họa cho nguyên tắc ông vừa đưa ra, Kant đã lược lại 4 trường hợp sinh hoạt mà chúng ta đã có lần gặp rồi. Trước hết là *vấn đề tự tử*: người tự tử có sử dụng nhân tính nơi bản thân họ như một cứu cánh hay như một phương tiện? Họ muốn giết người (con người của bản thân họ) để đạt tới một tình trạng dễ thở hơn: làm thế, họ đã chỉ sử dụng con người như một phương tiện, và không đoái hoài gì tính chất cứu cánh tự thân của con người. “Vậy tôi không có quyền sử dụng nhân tính nơi bản thân tôi, tôi cũng không có quyền cắt cụt hay làm hư, hoặc huỷ hoại bản thân tôi” ⁽²⁾.

(1) Sđ, tr. 66

(2) Sđ, tr. 67

Thứ đến là trường hợp *những bốn phạm của tôi đối với tha nhân*. Giả thử tôi dùng lời hứa hão để bắt tha nhân phục vụ quyền lợi của tôi; hành động như thế, tôi đã coi tha nhân như một phương tiện và không đoái hoài gì đến địa vị cứu cánh tự thân của họ. Tóm lại mỗi khi ta “phạm đến tự do hoặc quyền tư hữu của người khác, ta đã phạm đến quyền lợi của họ và như vậy ta đã chỉ coi họ như là phương tiện cho ta thôi” ⁽¹⁾.

Trường hợp thứ ba là những hành động tuy không bắt buộc, nhưng có tính cách *thăng hoa con người* chúng ta: chẳng hạn học hỏi để trở thành người thức giả và khôn ngoan hơn. Đây là những việc nên làm lắm, mặc dầu không có tính cách cưỡng bách. Theo Kant thì con người phải hướng tới một sự toàn hảo thêm mãi, cho nên “nếu bỏ qua không làm những việc khả dĩ thăng tiến con người, chúng ta không chống lại sự bảo tồn nhân tính, nhưng đã chống lại sự thăng tiến của con người”. Nói cách khác, nếu coi nhân tính là một cứu cánh tự thân, chúng ta phải làm tất cả những gì có sức làm cho nhân tính trở nên toàn thiện toàn mỹ hơn, nếu không ta tỏ ra chỉ chú trọng về những lợi ích bên ngoài và coi nhẹ chính nhân tính của ta.

Trường hợp sau cùng liên can đến *những bốn phạm có công trạng* (méritoire) đối với tha nhân. Đây là những bốn phạm không thực sự bó buộc, nhưng chỉ khuyên làm thôi: thí dụ tương trợ, cứu trợ. Nếu ta chỉ không làm hại tha nhân, thì sự tôn kính nhân tính nơi tha nhân mới chỉ là thái độ

(1) Sđ, tr. 68

tiêu cực. Như thế không đủ cho sự tiến triển và hạnh phúc của con người. Vậy tôi “phải coi những mục tiêu của tha nhân như chính là mục tiêu của tôi”, nghĩa là phải làm cho tha nhân tất cả những gì tôi muốn được người khác làm cho tôi trong những hoàn cảnh như thế: đó là coi nhân tính như cứu cánh tự thân.

Nhìn lại những trình bày trên đây, ta thấy Kant đã gần như bỏ lãnh vực thuần túy của lý trí để *bước vào lãnh vực cụ thể của sinh hoạt con người*. Alquié lưu ý chúng ta về chỗ Kant không còn dùng danh từ “lý trí thuần túy” hay là “ý chí thuần túy”, nhưng ông đã dùng chữ “con người” (nơi nguyên tắc a trên đây) và chữ “nhân tính”, bản tính con người. “Kiểu nói của Kant đã thể hiện một sự đảo ngược. Sự kính trọng phải có đối với quy luật đạo đức này trở thành sự tôn kính phải có đối với chính bản tính con người, mà bản tính này bao hàm một cái gì ngoài lý trí thuần túy nữa. Nếu không, chắc Kant đã chỉ dùng chữ “hữu thể có lý trí” hoặc “lý trí” thôi, chứ tại sao ông phải dùng chữ “con người”? Vậy mà ông đã dùng chữ “con người”, và ông cũng nói “nhân tính” và “nhân vị”. Rõ ràng ai cũng thấy những chữ này không thể thu gọn trong chữ lý trí. Bởi vậy đây không còn là lý trí mà thôi, nhưng còn là *hiện hữu của con người*, xét như đó là một giá trị tuyệt đối”⁽¹⁾. Kant đã dẫn chúng ta đi hẳn một vòng, từ chỗ khước từ cảm năng và lý trí cùng với tất cả những gì là thường nghiệm, không chấp nhận cho những yếu tố thường nghiệm dự phần vào

(1) ALQUIÉ Sđ tr. 64-65

bản chất của con người xét như con người chỉ là ý chí thuần túy, đến chỗ lại trở về với bản chất cụ thể của con người là một sinh hoạt, một hiện hữu (existence). Cái vẻ nghịch lý của triết Kant ở chỗ đó, và ý nghĩa sâu xa của nó cũng ở đó: triết Kant vừa có vẻ quá “siêu”, nhưng thực ra nó rất cụ thể và nhân vị: ta đã thấy ông không chấp nhận cho con người quyết định theo giác quan và dư luận, nhưng cũng nên nhớ rằng ông không chấp nhận cho con người quyết định theo qui ước hay là theo giáo dục, theo gương sáng người khác hay theo những luật lệ mà một số tôn giáo đặt ra. Trong mỗi hoàn cảnh và mỗi khi phải quyết định, con người phải hành động làm sao để hành động của mình được coi là là quy luật phổ thông cho mọi người: đó là *“thâu gôm cái đặc thù vào trong cái phổ quát”*, và đó mới thực là *“làm cho tôn chỉ hành động của mình hoàn toàn thích ứng với quy luật đạo đức phổ quát”*. Kính trọng quy luật đạo đức là kính trọng nhân tính ở nơi mình và ở nơi tha nhân. Kính trọng quy luật đạo đức và thực hành theo quy luật đó, là tự trọng vậy.

Giải thích những ý tưởng trên đây, giáo sư Alquié đã viết mấy lời nồng nhiệt sau đây, giống như một bài ca tôn vinh nhân vị con người: *“Đây không phải là một cứu cánh mà tôi phải thể hiện, nhưng là một cứu cánh mà tôi phải tôn kính. Đây không phải là một mục tiêu hoặc một sự thiện mà tôi có thể sở đắc, nhưng đây là một cứu cánh mà tôi phải dùng đó để kinh phục. Cứu cánh mà Kant nói đây không phải thứ cứu cánh tôi có thể đạt tới hay chinh phục được; đúng hơn, đó là một cứu cánh mà tôi không có quyền*

hành động tới. Xử sự với con người như xử sự với những cứu cánh có nghĩa là coi *con người như một tuyệt đối đích thực*, tôi không có quyền coi tha nhân như cái gì chiếm đoạt được hoặc như những sự vật, hoặc dùng tha nhân vào một mục tiêu nào, nhưng tha nhân là những tuyệt đối mà tôi không được hành động tới. Con người là một cứu cánh mà tôi chỉ có một việc là trọng kính. Đúng hơn, đó không phải là một cứu cánh của ý chí cho bằng đó là một cứu cánh đối với ý chí: một cứu cánh đặt trước mặt ý chí" ⁽¹⁾.

c) "Như vậy ý chí không quy phục quy luật đạo đức một cách đơn giản, nhưng quy phục một cách *như người làm luật*: chỉ trong ý đó, ý chí mới được coi là quy phục cái quy luật mà *chính nó tự coi là tác giả*" ⁽²⁾.

Với nguyên tắc trên đây, chúng ta đã tới chỗ chốt định về quan niệm tự trị của học thuyết Kant. Hai nguyên tắc trên kia đã dọn đường và thực sự quy hướng về nguyên tắc tự trị này để thiết lập nó trên những nền tảng vững chắc. Chúng ta bắt đầu từ chỗ nhận định rằng con người sinh hoạt như một cứu cánh tự thân (nguyên tắc a), rồi chúng ta nhận ra nguyên tắc liên hệ buộc ta phải hành động đối với nhân tính của ta cũng như của tha nhân như đối với những cứu cánh tự thân, chứ đừng chỉ như đối với những phương tiện (nguyên tắc b), và nay ta đạt tới nguyên tắc sau cùng: sở dĩ ta hành động đúng theo quy luật đạo đức phổ quát, vì ý chí nơi mỗi người chúng ta là một "ý chí làm luật phổ quát".

(1) ALQUIÉ, Sđ tr. 67

(2) Fondements, tr. 70

Sao Kant lại viết “ý chí ta không quy phục quy luật đạo đức một cách đơn giản, nhưng một cách như người làm luật”? Thực ra, đây chúng ta đứng vào chỗ phải lựa chọn của con người: một là chọn quyết định theo những mục tiêu ở ngoài mình, và thế là chạy theo quyền lợi và hạnh phúc, và tất nhiên không còn coi hành động của mình như hành động của một cứu cánh tự thân nữa. Nhưng khi quyết định của ta là quyết định của những cứu cánh tự thân, thì làm sao những quyết định này có giá trị như là những mệnh lệnh được? Nếu tôi biết quyết như thế là hợp lý và theo đạo đức, nhưng nghĩ là một chuyện và thi hành lại là một chuyện khác. Cái gì có khả năng cưỡng bách tôi thi hành? Thừa tính chất phổ quát của quy luật, vì phổ quát có nghĩa là *ai cũng phải làm như thế mới đáng gọi là người*. Hơn nữa, cái sức quyết định cho sự thúc bách ta thi hành ở tại chỗ chính ta là người làm luật: ý chí ta vừa làm ra luật vừa phải thi hành luật. Sự kiện độc đáo này có hai ý nghĩa:

a) Ý nghĩa thứ nhất liên can đến *sự tự trị* và hoàn toàn tự do của con người. Nếu ta quy phục một cái luật do người khác làm ra, cho dầu luật này toàn hảo mấy đi nữa, ta vẫn có ý thức phải quy phục người khác. Bởi đó trong Ki-tô-giáo có lời dạy rằng những ai tuân giữ luật Chúa vì sợ thưởng phạt, thì chưa được kể là tốt; còn như ai tuân giữ vì mến Chúa, nghĩa là hoàn toàn đồng ý với Chúa, lấy ý Chúa làm như ý mình, hòa đồng với Ngài đến mức coi lời Ngài dạy như chính lời của mình: người đó là người trọn hảo. Về phương diện giáo dục cũng thế, nếu ta coi những lời khôn ngoan của thánh hiền như của thánh hiền và chỉ kính vì đó là lời thánh hiền, thì ta vẫn chỉ là học trò, vẫn chưa

trưởng thành, và sự khôn ngoan của thánh hiền thay vì giải thoát thì đã nô lệ hóa ta. Trái lại khi ta hấp thụ lời thánh hiền và lời thầy dạy đến mức làm cho những lời đó không còn là cái gì ở ngoài ta, nhưng đã thực sự trở nên bản chất suy nghĩ con người của ta, thì khi đó giáo dục không phải là một trở ngại, nhưng là một phương thế giúp ta trưởng thành, và thay vì trói buộc ta, lời thánh hiền sẽ giải thoát cho ta. - b) Ý nghĩa thứ hai của tư cách làm luật của ý chí ta là: nếu không có tư cách làm luật này, quy luật đạo đức sẽ không có *tính chất cưỡng bách tuyệt đối*. Luật này chính lý trí ta quyết định và quyết rằng đó là quy luật phổ thông cho mọi người: có làm theo quy luật này, ta mới xứng danh là những con người có lý trí. Như vậy khi thi hành mệnh lệnh đạo đức, ta không theo đuổi một cái gì ngoài hành vi đạo đức đó: sự quyết định và ý nghĩa sự thi hành cũng là một. Đó cũng là một ý nghĩa của chữ “cứu cánh tự thân”: ta coi chính hành vi là mục đích. Trong ý đó, Kant viết: “Như vậy nguyên tắc do đấy mỗi ý chí con người được coi là làm nên quy luật phổ quát nơi các tôn chỉ hành động của mình, thì nguyên tắc này rất thích ứng với mệnh lệnh tuyệt đối, vì theo nghĩa nó là một quy luật phổ quát thì mệnh lệnh này không dựa trên một lợi ích nào hết: nhân đó, trong số tất cả các mệnh lệnh ta có thể nghĩ ra, *chỉ mệnh lệnh này được coi là tuyệt đối* ⁽¹⁾. Tuyệt đối là không còn phải suy tính hơn thiệt gì nữa, vì ở đây không có hơn thiệt cả về đàng vật chất (bởi vì quy luật này không nhắm một mục tiêu cụ thể nào hết), cả về đàng tương giao (bởi vì ai cũng phải làm như thế, không trừ một người nào).

(1) Fondements, tr. 72

Quan niệm đạo đức của Kant thực sự là quá cao theo cảm nghĩ của nhiều người. Xem ra ông đòi hỏi quá nhiều mà không trả lại cho con người cái gì hết. Nhưng xin hỏi người ta muốn được trả lại cái gì? Bởi vì nếu chúng ta hành động để cầu ước một lợi ích hay cầu được hạnh phúc, thì hành động của ta sẽ còn được bảo đảm là một hành động đạo đức? Hành động như thế, có khi tốt nhưng cũng thường khi xấu, và như vậy mất hẳn tính chất đạo đức rồi. Tuy nhiên Kant cũng cho ta thấy phần thưởng tinh thần (nếu có thể gọi là phần thưởng) của hành vi đạo đức: khi hành động theo quy luật đạo đức, ta tự biết mình đã vượt lên trên vạn vật và nhập vào thành phần của một “triều đại những cứu cánh”. Ngày nay bên cạnh những phong trào cổ vũ cho “một thế giới tốt lành hơn”, trong đó người ta biết yêu thương nhau hơn và giải quyết tất cả mọi tranh chấp trong một niềm thông cảm nhân đạo, chúng ta còn nghe một Teilhard de Chardin đưa ra cái nhìn vừa khoa học vừa triết học về một nhân loại mới. Theo ông thì con người đã qua giai đoạn *dự nhân* (pré-humain), hiện đang ở giai đoạn *nhân* (humain) và đang vươn tới giai đoạn chói lọi danh là *siêu nhân* (ultra humain): từ khởi thủy ăn lông ở lỗ, con người đã dần dần thành người biết dùng lý trí hơn, nhưng vẫn giữ cái thói lục súc: nhìn vào xã hội ngày nay, ta phải buồn rầu nói với Jaspers rằng con người vẫn chưa dứt bỏ được cái luật đạo đức của cầm thú, cắn giết nhau, hãm hiếp nhau: “Người với người như lang với sói” (*homo homini lupus*). Tuy nhiên, khi nhìn bao quát tất cả quá trình của mấy triệu năm tiến hóa của vạn vật và của loài người, Teilhard có lý để tin tưởng càng ngày con người

càng ý thức được rằng họ cùng chung một gốc (mà ông gọi là *Anthropogénèse: sự thành người*): khi đó xã hội loài người yêu thương nhau như anh em một gia đình. Ông viết: “Một cách bao quát, ta thấy chung quanh ta, dưới sức ôm ghi không thể cưỡng lại được của một *Hành tinh* (trái đất) càng ngày càng nhỏ lại trước mắt ta, và sức ôm ghi mãnh liệt của một *Tư duy* càng ngày càng quy lại trên chính mình: cái đám người nhiều và rời rạc như cát bụi kia đang chịu một sức ép dồn lại gần nhau: sức ép này sẽ toàn thắng những đổ vỡ và chia rẽ cá nhân cũng như chia rẽ giữa các quốc gia. Tuy nhiên, mặc dầu gọng kìm đã khép lại, nhưng chưa có gì xem ra chắc chắn có khả năng đẩy chúng ta vào trong vòng của những liên hệ nhân đạo giữa chúng ta, trừ khi sẽ xuất hiện một từ trường để hấp dẫn chúng ta một cách mãnh liệt từ bên trong: chúng ta sẽ bị lôi cuốn lại gần nhau từ bên trong” ⁽¹⁾. Cái sức lôi cuốn này chính là *ý thức con người*: con người ý thức rằng họ cùng chung một nhân tính, hơn nữa khi đó “tất cả mọi người sẽ làm thành một ý thức duy nhất” ⁽²⁾ để cùng lo tính với nhau, cùng vui và cùng buồn với nhau như anh em một gia đình: khi đó trái đất này sẽ bị coi là hết sức nhỏ hẹp đối với cái nhìn “không gian” của con người. Thực sự cái nhìn “tiên tri” của Teilhard đã khởi sự hình thành: con người thời nay đã nhờ những tiến bộ khoa học để giao dịch với nhau trong thế giới như trong một xóm nhỏ, mà còn lệ hơn thế. Những tường ngăn cách giữa các quốc gia dần dần đổ xuống từ sau thế chiến thứ hai: những nước thù ghét nhau truyền

(1) TEILHARD DE CHARDIN, *L'avenir de l'homme*, Seuil 1959, tr. 374

(2) Sđ, tr. 401

kiếp như Đức với Pháp đã cùng nhau xây dựng khối thị trường chung Âu châu, như vậy hầu như trên thế giới không còn những quốc gia lẻ tẻ, nhưng chỉ còn hai khối lớn: khối thế giới Tự do với Hoa Kỳ đứng đầu và khối Cộng sản với Nga Xô lãnh đạo ⁽¹⁾. Tuy vẫn còn những nứt nẻ trong khối Tự do cũng như trong khối Cộng sản, bởi vì tư lợi vẫn còn tiếng nói quá mạnh và con người chưa ý thức đầy đủ về nguy cơ của một chiến tranh nguyên tử, nhưng viễn tượng một nhân loại đoàn kết đang hiện ra khó rõ ràng trong tương lai.

Trở lại Kant. Ta thấy cái mà Teilhard gọi là sức hấp dẫn từ bên trong, thì Kant gọi là ý chí thuần túy, tức lý trí khi không bị những cuồng vọng và dục tình làm lu mờ. Cho nên cũng như Teilhard, ta thấy Kant tin tưởng vào một xã hội nhân đạo hơn, trong đó những con người thực sự là những con người. Ông viết: "Quan niệm theo đó mỗi hữu thể có lý trí đều phải tự coi mình như làm nên những quy luật phổ quát nơi những tôn chỉ hành động của mình, thì quan niệm đó dẫn ta tới một ý tưởng vô cùng phong phú về một *Triều đại các cứu cánh*. Tôi dùng chữ "triều đại" để gọi tên cái liên hiệp chặt chẽ của nhiều hữu thể có lý trí cùng chung sống dưới những quy luật chung" ⁽²⁾. Ta phải cầu mong cho sớm xuất hiện cái nhân loại mới này, nhưng chúng ta có khả năng và có bốn phận chuẩn bị cho nó xuất hiện bằng cách giúp vào việc giáo dục con người nơi bản thân và nơi người khác. Vì là triều đại của các cứu cánh,

(1) Nhận định tác giả trước 1975, trước LBXV sụp đổ thập niên 90 của thế kỷ 20 (BT)

(2) Fondements, tr. 73

nghĩa là triều đại của những con người biết tự coi mình và coi tha nhân như những cứu cánh tự thân, cho nên sự xuất hiện của nhân loại mới không phải là việc của trời đất cho bằng là việc của những con người tự do.

Hành động đạo đức dẫn ta tới “triều đại các cứu cánh”. Và trong triều đại này, con người sẽ không còn bị đánh giá bằng Mỹ kim hay bằng chiếc xe hơi của mình, nhưng là bằng *phẩm giá* (dignité). “Trong triều đại các cứu cánh, mọi cái điều có một giá trị hay một phẩm cách. Khi một sự vật có một giá trị, người ta có thể thay thế nó bằng một sự vật tương đương. Còn khi một sự vật vượt trên tất cả mọi giá cả, và như vậy không có gì được coi là tương đương với nó, thì ta nói nó có một *phẩm giá*” ⁽¹⁾. Đây cũng là một danh từ giúp ta hiểu tính chất tinh thần của sinh hoạt con người: người ta nói “có tiền mua tiên cũng được”, nhưng tiền không thể mua được phẩm giá, và khi một người đã mất phẩm giá, ta thường thấy họ không muốn sống nữa.

Đối với những vật dụng có giá cả rõ ràng, ta chỉ việc đưa tiền ra mua. Đối với phẩm giá thì sao? Ta không thể mua cho ta, và ta cũng không thể đánh giá nơi người khác. Ta chỉ có thể dùng hành vi đạo đức và cuộc đời ngay chính để đạt tới phẩm giá, còn đối với phẩm giá nơi tha nhân, *ta chỉ phải tôn kính*. Sự tôn kính này cũng làm ta tôn kính quy luật đạo đức và tự trọng chính mình ta khi ta thực sự sống theo lý trí. Tất cả đều gồm trong chữ tự trị, vì tự trị làm cho con người ý thức rằng mỗi khi hành động, mình

(1) Fondements, tr. 75

vừa là người làm luật vừa là người có bổn phận thi hành quy luật, và mình phải cư xử như những cứu cánh tự thân. Cho nên chúng ta kết luận Tiết này với câu: “*Tự trị là nguyên lý của phẩm giá con người cũng như của tất cả những bản thể có lý trí*” ⁽¹⁾.

TIẾT III: Tự do và đối tượng của đạo đức.

Nơi Tiết I chúng ta đã tìm hiểu tương quan giữa tự do và quy luật đạo đức, và Kant đã chứng minh cho thấy chính quy luật đạo đức cho ta kinh nghiệm đích thực rằng ta tự do và ta là một hiện hữu tự thân về phương diện nhân linh. Rồi với Tiết II, chúng ta đã thấy những quyết định tự do trong lãnh vực đạo đức đưa con người lên tới mức làm đoàn viên của một đoàn thể gồm toàn những người biết tự trọng và kính trọng tha nhân như chính mình, vì khi đó mỗi người đều hành động như một người vừa làm luật vừa ý thức về bổn phận thi hành luật đạo đức. Nay với Tiết III, chúng ta sẽ đề cập vấn đề cuối cùng trong tư tưởng đạo đức của Kant: đối tượng của hành vi đạo đức.

Chúng ta đã lặp đi lặp lại rằng, theo Kant, hành vi đạo đức không được bắt nguồn từ những thúc đẩy do tư lợi hoặc do bất cứ đối tượng thường nghiệm nào. Vậy thì sao còn có vấn đề đối tượng của hành vi đạo đức? Sự mâu thuẫn này chỉ có vẻ là mâu thuẫn thôi, sự thực thì vẫn có vấn đề đối tượng của hành động, bởi vì “*tất cả mọi hành*

(1) Fondements, tr. 78

động đều có mục tiêu". Khi bàn về tính chất cứu cánh tự thân của con người, Kant đã phản não đề cập đến mục tiêu, tức đối tượng của hành vi đạo đức; nhưng ông mới bàn đến một cách gián tiếp thôi, vì ông mới chỉ quyết rằng con người không tìm một cái gì ngoài mình khi hành động theo quy luật đạo đức, mà là tìm chính bản tính con người của mình. Nay với Chương II và Chương III của cuốn Phê bình lý trí thực hành, ông sẽ dành nhiều thời giờ và suy niệm để luận về đối tượng của hành vi đạo đức. Đại ý đối tượng này không thuộc loại những gì được Gabriel Marcel gọi là "sở hữu" (avoir) nhưng thuộc loại "hiện hữu" (être): Cái mà con người theo đuổi trong khi hành động không phải là có thêm cái này, hoặc có thêm quyền lợi kia, nhưng là hiện hữu một cách tròn đầy hơn mong sao cho bản thân mình "thánh thiện" hơn. Và con người thực hiện được đối tượng này bằng cách lo cho các tôn chỉ hành động của mình thích hợp với quy luật đạo đức phổ quát, bởi vì Kant chủ trương "ý chí tự do và ý chí quy phục luật đạo đức cũng là một"⁽¹⁾. Đã vậy, để đạt tới đối tượng đó, con người không thể để cho bất cứ lý do nào thúc đẩy, nhưng phải nhìn xem lý do hành động của mình có phải do thiện chí, tức do ý thức đạo đức, hay trái lại chỉ do những lý do tư lợi. Nếu theo lý do trước (mà Kant sẽ gọi là "động lực của hành vi đạo đức"), thì hành động của ta được coi là đạo đức đích thực, còn nếu theo loại lý do sau (mà Kant gọi là "những duyên do" của ý chí), thì hành động của ta sẽ thiếu bản chất đạo đức.

(1) Dẫn trong ALQUIÉ. Sđ tr. 77

Nhân đó, chúng ta sẽ lần lượt nghiên cứu về đối tượng của lý trí thuần túy thực hành, tức đối tượng của hành vi đạo đức, - và những động lực của lý trí thuần túy thực hành, tức động lực của những sinh hoạt đạo đức.

I. Đối tượng của lý trí thuần túy thực hành.

Đó là nhan đề Chương II (quyển I) cuốn *Phê bình lý trí thực hành*. Để chúng ta có một ý niệm xác định về vấn đề, Kant bắt đầu ngay bằng việc đưa ra một định nghĩa: “Tôi hiểu một quan niệm của lý trí thực hành là một biểu tượng ta có về một đối tượng được coi là hậu quả khả hữu của tự do” ⁽¹⁾. Thực là gần như trái ngược hẳn với định nghĩa về một quan niệm của trí năng thuần túy. Cũng bởi vì tri thức của ta dựa trên một khả năng trực giác tiếp xuất, còn như trong lãnh vực đạo đức thì ý chí tự do của ta được coi như nguyên ủy của những thể hiện. Nói cách khác, trong phần Lý trí thuần túy, khi luận về các quan niệm thuần túy, (tức phạm trù), ta thấy những quan niệm của trí năng được coi là *khuôn mẫu tuyệt đối* của những đối tượng mà ta sẽ tri thức: cũng nhân đó, công việc tri thức của trí năng có kèm thêm một phần Diễn dịch siêu nghiệm với chức vụ là áp dụng một cách nhất thiết tất cả các phạm trù kia vào các đối tượng cụ thể. Nơi đây khác hẳn: đối tượng của lý trí thực hành chỉ là một cái gì *có thể được thực hiện* do ý chí tự do của con người. Trên kia là tuyệt đối, còn đây là có thể (khả hữu): sự khác biệt rất rõ ràng.

(1) *Raison pratique*, tr. 59

Ta phải thể hiện sự thiện. Nhưng sự thiện là gì? Làm thế nào để thực hành sự thiện? Nói cách khác: ý chí tự do của ta thể hiện hành động đạo đức như thế nào? Bằng ấy vấn đề liên can đến đối tượng của lý trí thực hành sẽ được lần lượt bàn đến sau đây.

a) *Sự thiện là gì?* – Kant khởi sự phê bình quan điểm của các học thuyết cổ truyền khi các thuyết này đưa ra những nguyên tắc như: “Ta không thềm muốn cái gì, nếu không thấy nó tốt” (*Nihil appetimus, nisi sub ratione boni*). Ông bảo câu này quá hàm hồ bởi chữ “tốt” có thể hiểu hai nghĩa: hoặc theo nghĩa chủ quan như khi ta ưng thì nói “Tốt lắm!”, hoặc *theo nghĩa khách quan* như khi lý trí ta quyết đoán rằng “Đó là một hành vi tốt”. Rồi ông chê tiếng Latin là thứ ngôn ngữ nghèo nàn, thiếu tính cách rõ ràng cần thiết cho nên đã dùng *bonum* cho cả hai loại tốt khác nhau đó, và dùng chữ *malum* cho cả hai loại xấu tương ứng. Tiếng Đức của ông khác hẳn, vì có hai danh từ khác biệt để nói về hai loại tốt kia: khi là sự tốt lành của hành vi, thì ta nói *gute* (*điều thiện*); còn khi là sự tốt đối với tình cảm chủ quan thì ta nói *wohl* (*sung sướng*). Đàng khác, khi nói đến hành vi trái đạo đức thì ta dùng chữ *boese* (*xấu xa*); còn khi phải nói đến những điều dữ xảy ra cho ta thì ta dùng *uebel* (*tai hại*). Như vậy cái tốt chủ quan hàm ý một cảm giác khoan khoái, cũng như cái ác chủ quan gợi ý một cảm giác đau khổ: vậy chúng liên can đến những thực tại thường nghiệm và vật chất. Trái lại, cái tốt khách quan và cái xấu khách quan chỉ liên can đến hành vi luân thường của con người thôi, bất xét lợi hay hại, khoái hay khổ do hành vi đó gây nên.

Như vậy “*thiện và ác chỉ liên quan đến chính hành vi thôi*”, không liên can gì đến cách cảm giác của con người chúng ta: chỉ cách hành động của ta, tôn chỉ hành động của ta, tức chính con người của chúng ta được coi là thiện hay ác, chứ không phải một sự vật nào hết” ⁽¹⁾.

Để minh định lập trường khá đặc biệt của ông, Kant đối chiếu lập trường đó với lập trường của triết học cổ truyền. Ta biết Platon đã coi thiện là một linh tượng, một thứ vật tự thân hiện hình nơi thế giới khả niệm. Kế đến Aristote chủ trương sự thiện là một vật thể làm đối tượng, cho ý chí ta: con bò thấy cỏ non thì chạy lại, con người thấy sự thiện thì theo liền. Bởi vậy Aristote nghĩ rằng mọi hành vi của con người đều quy hướng về sự thiện: con người luôn nhắm đạt tới sự thiện dưới mọi hình thức khả giác. Đó là ý nghĩa câu nguyên tắc trên kia: “Ta không ước muốn cái gì, nếu không thấy nó tốt”. Theo Kant, tất cả những cái tốt cái thiện như thế đều đánh vào dục vọng của ta, nên các quyết định của ta không được coi là tự do. Vậy không thể theo các học thuyết này. Muốn tránh sự ngoại trị này và bảo toàn sự tự trị của ý chí, thì ý chí phải quyết định mà *không cần có đối tượng*, nghĩa là quyết định theo hình thức của quy luật đạo đức, bởi vì: “Một là ta quyết định chiếu theo nguyên tắc của lý trí, không xét gì đến những đối tượng có thể có cho ý chí ta: khi đó quy luật đạo đức quyết định trực tiếp cho ý chí ta, và hành động của ta sẽ được coi là tự nó tốt lành, đồng thời ý chí được

(1) Raison pratique, tr. 62

coi là tuyệt đối tốt lành. Hai là nguyên tắc quyết định ý chí ta phải dựa vào một đối tượng có trước đó, mà đối tượng này có tính chất làm cho sướng hay khổ: ý chí ta quyết định chiếu theo những xu hướng đó, và tôn chỉ hành động của ta không thể nào được coi là quy luật đạo đức" ⁽¹⁾.

Chỉ khi ta quyết định hành động chiếu theo quy luật đạo đức phổ quát, ta mới bảo toàn sự tự trị và tự do của con người chúng ta. Nhân đó Kant đưa ra bảng kê "những phạm trù của tự do" sau đây:

*Bảng kê những phạm trù của tự do
liên quan với những quan niệm thiện và ác:*

I. Lượng tính:

Chủ quan, chiếu theo những châm ngôn (ý nghĩ thực hành của cá nhân). Khách quan, chiếu theo những nguyên tắc (Lệnh truyền).

Nguyên tắc tiên thiên khách quan và chủ quan của tự do (Những qui luật đạo đức).

II. Phẩm tính:

Những luật lệ thực hành cho hành động.

Những luật lệ thực hành cấm đoán.

Những luật lệ thực hành miễn trừ.

III. Tương quan

Liên can đến nhân cách.

(1) Sđ, tr. 64

Liên can đến tình trạng con người.

Liên hệ giữa một người và tình trạng những người khác.

IV. Hình thái:

Cái được phép và cái bị cấm.

Bốn phạm và cái nghịch với bốn phạm.

Bốn phạm toàn hảo và bốn phạm bất toàn.

Kant không giải thích và cũng không áp dụng cái bảng kê này lần nào hết, cho nên chúng tôi cũng nghĩ như Alquié là Kant chỉ làm cho nó đối xứng với phần lý trí thuần túy, chứ những phạm trù trên đây không có phần quan trọng gì mấy ⁽¹⁾. Một cách tổng quát thì các phạm trù của tự do cũng xếp đặt một lối như các phạm trù của trí năng. Chẳng hạn nơi lượng tính: trước hết xét đến ý nghĩ của riêng tôi (nhất thể), rồi xét lên tới những lệnh truyền phổ quát (đa thể), và sau hết tôi thấy rằng quy luật đạo đức là luật cho hết mọi người (toàn thể). Về phẩm tính cũng dễ thấy 3 hình thức của khẳng định, phủ định và hạn định: truyền hành động là khẳng định, cấm là phủ định và miễn trừ là hạn định v.v.v..

b) *Tiêu biểu (typique) của phán đoán thực hành.* – Nơi phần lý trí thuần túy, liền sau những phạm trù là phần Diễn dịch với chức vụ áp dụng các phạm trù vào các đối tượng. Ở đây tiêu biểu cũng đóng vai trò tương tự. Nhưng tiêu biểu khác với diễn dịch: diễn dịch dẫn ta tới chỗ nhận ra

(1) Xem ALQUIÉ. Sđ, tr.113

những sự vật đã có trong thiên nhiên, còn tiêu biểu “không dẫn ta tới chỗ tri thức những đối tượng khả dĩ trở thành dữ kiện cho lý trí, nhưng tiêu biểu là nền tảng để có thể có những đối tượng mà chính lý trí là nguyên nhân”⁽¹⁾. Nói cách khác, tiêu biểu làm cho ta thấy trước những hành động có thể làm, chứ không cho thấy trước những đối tượng ta có thể tri thức như nơi diễn dịch⁽²⁾. Cũng vì thế Kant cho biết rằng nơi đây, nơi suy tưởng những tiêu biểu, “không có một trực giác nào, và cũng không có một niệm tưởng nào hết”⁽³⁾. Trực giác và niệm tưởng, cảm giác và trí tưởng tượng siêu nghiệm có dự gì với sinh hoạt thuần túy của những vật tự thân, tức những ý chí thuần túy? Hơn nữa nên nhớ rằng hành vi siêu hình, tức hành vi đạo đức, là một hành vi sáng tạo, hành vi tự do: những quyết định của ý thức đạo đức không dựa theo một tôn chỉ thường nghiệm nào hết, và cũng không lấy mẫu ở một quy luật có sẵn nào hết. Đó là ý nghĩa của danh từ tiêu biểu: nó chỉ là một cách diễn tả nguyên tắc đạo đức mà chúng ta đã gặp nhiều lần trên kia: “Anh hãy hành động làm sao để tôn chỉ hành động của anh có thể được coi là quy luật phổ quát cho mọi người”.

Nói một cách đơn giản thì niệm tưởng là cái khuôn ta ướm vào những vật liệu, và kết quả là ta có những đối tượng, còn tiêu biểu là cái khuôn (quy luật phổ quát khách quan) ta ướm vào hành động ta sẽ làm, và kết quả là hành động của ta đáng được coi như quy luật của mọi người, bởi vì nó

(1) Raison pratique, tr. 46

(2) Sđ, tr. 70

(3) Sđ, tr. 71

hoàn toàn thích ứng với quy luật đạo đức phổ quát ⁽¹⁾. Tóm lại ý nghĩa của chữ tiêu biểu là: đứng trước mỗi quyết định hành động, ta phải lấy cái quy luật đạo đức phổ quát làm mẫu mực và quy tắc cho hành động của ta: có thể tôn chỉ hành động của ta mới thích ứng với quy luật đạo đức.

II. – Những động lực của lý trí thực hành.

Tại sao ta lại phải thi hành những mệnh lệnh của ý thức đạo đức ? Tất nhiên ta không làm dưới sức thúc đẩy của những quyền lợi và hạnh phúc: làm như thế hành vi đạo đức của ta sẽ mất giá trị vì đã được quyết định bởi những *duyên có* (motifs), mà duyên có thì được tượng trưng bởi những đối tượng thường nghiệm. Đối với Kant, động lực của hành vi ta phải là *một động lực đạo đức*. Và vấn đề ở đây là nghiên cứu xem “do cách nào mà quy luật đạo đức có thể trở thành *một động lực* cho hành vi của ta” ⁽²⁾.

Trước hết ta biết ý chí thuần túy quyết định hành động đạo đức chiếu theo quy luật phổ quát, chứ không dựa theo một sự kiện thực nghiệm nào. Kant gọi đây là khía cạnh *tiêu cực* của động lực: nó bắt ta tuyệt nhiên không được dựa vào sức thúc đẩy của tình cảm, và chỉ dựa vào lý trí. Tuy nhiên, quy luật đạo đức phổ quát còn khía cạnh *tích cực* rất đáng kể nữa: trong khi ý chí ta quyết định một cách ngay chính, thì các xu hướng và bản năng trong con người chúng ta ra sức tranh đấu để có tiếng nói trong sự quyết

(1) Raison pratique, tr. 71-72

(1) Raison pratique, tr. 76

định kia và hy vọng được thỏa mãn phần nào. Nhưng ý thức đạo đức thẳng tay gạt chúng ra một bên vì tôn kính quy luật đạo đức. “*Niềm tôn kính đối với quy luật đạo đức là động lực đạo đức duy nhất*, và cũng là động lực không ai chối cãi được: đó là một thứ tình cảm không áp dụng vào một thứ đối tượng nào hết, nhưng chỉ áp dụng cho nguyên tắc đạo đức mà thôi” ⁽¹⁾.

Ta đã tìm thấy động lực của các hành vi đạo đức đích thực: *niềm tôn kính* của ta đối với sự cao siêu của quy luật đạo đức. Kant gọi nó là một tình cảm: gọi thế vì một đằng ý chí ta mặt sát những xu hướng ở trong ta, bắt chúng hạ mình dưới mệnh lệnh của đạo đức, và đằng khác cũng vì lý trí ta ngưỡng mộ một hình thức đạo đức như thế. Động lực này quả là một sức thúc đẩy quyết liệt, và chức vụ của nó rất là thích ứng. Đó là hai ý tưởng của Kant quảng diễn như sau:

a) “*Sự tôn kính chỉ áp dụng cho những nhân vị, không khi nào áp dụng cho những sự vật*” ⁽²⁾. Sau khi nhắc lại câu của Fontenelle: “*Đứng trước mặt ông lãnh chúa tôi cúi đầu, nhưng tâm trí tôi không có cúi*”. Kant viết tiếp: “*Tôi thêm rằng: Đứng trước một người hạ cấp, quê mùa và bình dân, nhưng đức tính lại ngay thẳng đến mức mà tôi cũng nhận là tôi không có, thì tâm trí tôi cúi xuống, và tự nhiên như thế, mặc dầu bên ngoài tôi vẫn cất cao cái đầu để anh ta đừng quên tôi là người trên*” ⁽³⁾. Không thế, tôi không phải

(1) Sđ, tr. 82

(2) Sđ, tr. 80

(3) Sđ, tr. 81

là người, hoặc tôi mất hẳn khả năng phán đoán: con người ta thấy vẻ cao quý của đạo đức, dầu là nơi người hạ cấp, dầu là nơi kẻ thù địch, thì thái độ tự nhiên là kính phục. Bởi vậy “*sự tôn kính là nợ ta trả cho những hành vi đáng trọng, và ta trả dầu muốn dầu không* ; nếu bên ngoài ta có thể không để lộ dấu gì, nhưng bên trong ta không thể không cảm thấy niềm kính phục đó” ⁽¹⁾.

b) Vừa gây niềm kính phục, quy luật đạo đức vừa gây *một áp lực cưỡng bách* ta thi hành những gì do quy luật đạo đức truyền. Đó chính là ý nghĩa chữ “bốn phận”: bốn phận là *phải làm* (devoir). Và phải làm một cách tuyệt đối, bởi vì đây không có sự lựa chọn nào khác. Ý nghĩa của quy luật đạo đức chỉ là: tôi phải làm việc này, vì đây là một việc mà bất cứ ai trong hoàn cảnh của tôi cũng nhất thiết phải làm thì mới được coi là con người có lý trí. “Sự tôi phải thi hành luật đạo đức thì gọi *bốn phận*”: và bốn phận hàm ý một sự *cưỡng bách* thực tế, nghĩa là nó bắt tôi phải thi hành một việc nào đó, dầu cho là không ưa thích mặc lòng” ⁽²⁾. Đối với một ý chí thánh thiện (như ý chí của Thượng Đế), thì luật đạo đức có tên là luật thánh thiện (loi de sainteté), còn đối với những ý chí của loài hữu hạn và có lý trí thì đó là luật bốn phận (loi de devoir) cũng gọi là luật cưỡng bách đạo đức (contrainte morale): luật này bắt ta hành động vì niềm tôn kính đối với quy luật và vì phục tùng đối với bốn phận” ⁽³⁾.

(1) Sđ, tr. 81

(2) Sđ, tr. 85

(3) Sđ, tr. 86

Hai phương diện của động lực thúc đẩy ta hành động, sức cưỡng bách và niềm kính phục, là hai đặc tính không lia nhau trong ý thức đạo đức. “Ý thức về sự ý chí ta *tự động quy phục* luật đạo đức thì *luôn liên kết* với một *sức cưỡng bách* dẫn trên những xu hướng của ta: đó thực là niềm kính tôn của ta đối với quy luật đạo đức. Và hành động mà quy luật này phán quyết ta phải thi hành, sẽ được gọi là *bốn phận*” ⁽¹⁾.

Bốn phận ! Đó là ý nghĩa sau cùng của sinh hoạt đạo đức. Ta không bị thúc bách bởi những năng lực thiên nhiên, và cũng không được nâng đỡ bởi những tình cảm trong việc thi hành những mệnh lệnh của đạo đức. Không có gì bắt được ta, trừ chính mình ta tự buộc mình thực hành những điều ta thấy hợp với đạo làm người. Sự tự buộc mình đó là bốn phận. Và chúng ta không thể kết thúc Chương này cách nào tốt hơn là ghi lại đây những dòng Kant viết về bốn phận, những dòng vẫn được các học giả coi là bài ca để xưng tụng phẩm giá con người:

“Bốn phận ! ôi danh từ cao cả và vĩ đại, không hàm ý một cái gì khoái trá, cũng không có gì là quanh co, nhưng đòi hỏi phải quy phục: mi không dọa nạt bằng những gì có thể gọi lên trong lòng con người sự chán ghét hay kinh khiếp hòng thúc đẩy ý chí, nhưng chỉ thẳng thắn đặt ra một quy luật tự nó chiếm được tâm hồn con người và nắm được niềm kính trọng (mặc dầu không luôn bắt được con người phục tùng): niềm kính trọng này làm các xu hướng

(1) Sđ, tr. 84

phải im bật, mặc dầu chúng âm thầm chống lại. Nguyên lai nào mới xứng với mi? và nguồn gốc nào phát sinh ra sự cao quý của mi? Mi cao quý không chịu có gì chung với những xu hướng, và chính sự cao quý này là điều kiện làm nên giá trị duy nhất mà con người dám tự nhận cho mình. Nguồn gốc ấy, chính là cái nâng con người lên cao hơn mình nó (xét như con người là thành phần của thế giới khả giác), để đặt con người vào trong lãnh vực mà trí năng chỉ có thể quan niệm, nhưng lại được coi là giường mối của thế giới khả giác: nguồn gốc đó chính là *nhân cách con người*, tức tự do và độc lập của con người đối với bản chất duy cơ của toàn thể thiên nhiên: như vậy bản thân con người, tuy thuộc về thế giới khả giác, nhưng lại quy phục chính nhân cách của mình xét như đồng thời con người cũng thuộc về thế giới khả niệm nữa” ⁽¹⁾.

(1) Sđ, tr. 91

CHƯƠNG III

Ý NGHĨA THUYẾT ĐẠO ĐỨC HỌC CỦA KANT

Không gì sai lầm bằng nghĩ rằng học thuyết của Kant chỉ nhằm giải thích mà không nhằm thực hành. Nhìn vào bản chất cao siêu của quy luật đạo đức, có người đã vội cho rằng Kant thiếu óc thực hành. Nghĩ thế là quên những gì chúng ta đã công nhận với ông nơi hai Chương I và II trên đây. Chúng ta không phủ nhận những khó khăn đôi khi lớn lao của sinh hoạt đạo đức, nhưng chúng ta cũng phải nhận rằng nếu không vậy thì con người sẽ hơn gì con vật, và sinh hoạt đạo đức chỉ là một câu chuyện kể cho vui. Kant không nghĩ thế, và mấy trang liền trên đây về tự trị và bốn phạm chúng minh điều đó. Con người là một sinh hoạt tự do, nhưng sinh hoạt này lại nhất thiết diễn ra nơi thế giới khả giác. Và tự do của con người không phải là một quan niệm xuông, nhưng là một thực tại khách quan, và nó chỉ là thực tại khi ta thực sự thi hành những quyết định của ta. Đúng như Deleuze viết: “Bởi vậy quy luật đạo đức sẽ không là gì hết, nếu nó không được tiếp theo bằng những hành động cụ thể; và tự do cũng sẽ là không, nếu

nó không kèm theo những hậu quả khả giác"⁽¹⁾. Như vậy Kant giúp ta nhận ra con đường làm người. Ông giúp ta biết kính trọng những mệnh lệnh của quy luật đạo đức, tức quy luật làm người. Nhưng ông không thể làm gì giúp ta, nếu ta không muốn làm người. Thượng Đế cũng không thể làm gì hơn, vì Ngài đã sáng tạo con người tự do.

Tuy nhiên, ở đây cũng như trong các lãnh vực hoạt động khác, "biết là có thể làm", cho nên Kant dạy cho ta *biết cách làm người* cũng là một công ơn ông để lại cho nhân loại. Ông không ngây thơ nghĩ rằng con người có thể một sớm một chiều đạt được mức trọn hảo đúng như ý thức đạo đức vạch ra cho ta, trái lại ông chủ trương rằng công việc đó chỉ có thể thực hiện qua một cuộc tiến triển mãi đến vô cùng. Và sự tiến triển vô hạn này giả thiết linh hồn có bản chất bất tử và bản chất nhân vị, đồng thời cũng giả thiết phải có Thượng Đế mà lý trí nhận là tác giả của hai thế giới khả niệm và khả giác. Đó là vấn đề được ông bàn luận nơi quyển II cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, và chúng ta phải nghiên cứu nơi Chương III này. Nhưng trước khi bước vào lãnh vực siêu hình này, Kant thấy cần nhấn mạnh về hai điều: a) Trước hết cả khả năng tri thức và khả năng quyết định tự do, tức lý trí lý thuyết và lý trí thực hành, cũng chỉ là *một lý trí duy nhất*. Ta phân biệt làm hai thứ như vậy, chỉ vì lý trí ta có *hai nhiệm vụ*: một là tri thức vạn vật, hai là tự tri thức chính mình. Một bên là tri thức có hiện tượng để có thể điều hành vạn vật; một bên là tri thức

(1) DELEUZE, Sđ tr. 56

sinh hoạt tự do của mình để tự buộc mình hành động đúng theo quy luật đạo đức. “Lý trí thực hành và lý trí lý thuyết có cùng một khả năng tri thức làm nền tảng, *bởi vì cả hai cùng là lý trí thuần túy*. Phân tích pháp của lý trí thuần túy lý thuyết lo về công việc tri thức các đối tượng, và những đối tượng này chỉ được ban cho trí năng ta từ căn bản của *trực giác*. Trái lại, lý trí thực hành không lo công việc tri thức các đối tượng, mà chỉ lo *thực hiện* những đối tượng, nghĩa là do nghiên cứu về ý chí xét như ý chí là nguyên nhân quyết định (của hành động): cho nên lý trí thực hành có nhiệm vụ nêu rõ một quy luật, và sự phê bình của phân tích pháp của lý trí thực hành phải bắt đầu bằng sự vạch cho thấy có thể có những nguyên tắc thực hành tiên thiên⁽¹⁾. Kant nhắc lại chân lý này, để người ta đừng coi thường những tri thức của lý trí thực hành mà chúng ta thấy dưới đây (linh hồn bất tử, sự hiện hữu của Thượng Đế). Thực ra biết bao học giả đã nghĩ rằng Kant dùng lý trí thực hành để chứng minh có Thượng đế, thì chứng minh đó không có tính chất khoa học và chắc chắn. Nhưng chính ông nghĩ khác: ông cho rằng nơi lãnh vực tri thức hiện tượng, tính chất chắc chắn của tri thức tiên thiên của ta được chứng minh thế nào, thì trong lãnh vực sinh hoạt tự do, tính chất chắc chắn của tri thức đạo đức của ta cũng được chứng minh và nhận thức bởi mọi tâm trí như vậy⁽²⁾. Tại sao? Tại cũng là *một lý trí duy nhất trong hai chức vụ của nó*. – b) Tương quan giữa tính chất nhân quả tất định của các hiện

(1) Raison pratique, tr. 95-96

(1) Sđ, tr. 79

tượng thiên nhiên (kể cả sinh tồn của con người) một bên, và tính chất nhân quả tự do (*causalité par la liberté*) một bên. Sự tự do của con người không chống lại luật tất định của vạn vật trong thiên nhiên, và cũng không có khả năng ngăn cản các luật thiên nhiên: chẳng hạn tôi uống thuốc độc thì thuốc này sẽ hành hạ thân thể tôi và có thể làm tôi chết, vì đó là định luật hóa học của chất thuốc. Tuy nhiên không có gì bắt được tôi uống thuốc độc. Không có gì tự nó đủ sức bắt ta hành động, làm điều lành hay làm điều dữ. Có người đã chủ trương hoàn cảnh bắt con người hành động như thế: chẳng hạn người nọ ăn cắp vì gia cảnh bắt buộc phải làm thế, không làm cách khác được. Những người chủ trương thuyết này quyết rằng “sinh hoạt con người diễn ra trong thời gian, và thời gian trước thì định đoạt cho thời gian sau: khi hành động, họ không còn làm chủ những thời gian đi trước (đã qua), cho nên hành động của họ không bao giờ ở trong tay họ: họ bị thúc bách bởi tất cả những gì tạo nên hoàn cảnh hiện nay của họ” ⁽¹⁾. Kant trả lời rằng như vậy tự do của con người sẽ không hơn gì sự chuyển động của một con người máy, hoặc một chiếc đồng hồ: trong trường hợp đó, người ta có thể dùng toán để xác định trước về thái độ của một người, cũng như ta có thể tiên đoán một cách tuyệt đối chắc chắn về nguyệt thực hay nhật thực ⁽²⁾. Như thế làm gì còn con người? Theo chiều hướng đó, “con người chỉ là một hình nộm múa rối hay là một con người máy” ⁽³⁾. Vậy phải kết luận rằng chẳng những

(1) Sđ, tr. 103

(2) Sđ, tr. 105

(3) Sđ, tr. 107

hai trật tự, tất định của hiện tượng và tự do của tự thân, không mâu thuẫn nhau, mà còn phù hợp nhau. Nếu các hiện tượng không có tính chất tất định, thì hành vi của con người sẽ mất hẳn bản chất tự do bởi vì không chắc thuốc độc có giết người không, không chắc người nọ có thực sự chết vì thuốc độc không. “Bởi vậy nếu ta muốn bảo toàn sự tự do cho một hữu thể sinh tồn trong thời gian, thì một đảng ta không được coi hành vi của con người như không lệ thuộc vào thời gian và những định luật tất định của thiên nhiên (làm thế ta sẽ đẩy hành vi của con người vào cái thế ngẫu nhiên mù quáng), - nhưng đảng khác, để bảo toàn sự tự do, ngoài sự tất định trong thiên nhiên của con người, xét như con người là một hiện tượng, ta còn phải nhận con người có tự do, vì con người là một vật tự thân... Và trong sinh hoạt đặc biệt (nhân linh) của con người, thì *không có gì ở trước sự quyết định của ý chí hết*, trái lại phải coi tất cả mọi hành động và nói chung là tất cả những biến đổi trong sinh hoạt của con người, kể cả sinh hoạt khả giác như là *hậu quả* chứ *không bao giờ là nguyên tắc* cho tính chất nguyên nhân tự do của con người tự thân” ⁽¹⁾. Ta cũng nhớ rằng, đối với Kant, trong hệ thống của lý trí thuần túy, thì lý trí thực hành được coi là nắm giữ vai trò quan trọng và quyết định nhất.

Bây giờ chúng ta đi sâu vào nội dung, phần *Biện chứng pháp của lý trí thuần túy thực hành*, đề tài của quyển II cuốn *Phê bình lý trí thực hành*. Đây là những vấn đề cuối cùng liên can đến sinh hoạt đạo đức: đạo đức có mang lại

(1) Sđ, tr. 101 và 104

hạnh phúc cho con người không ? Con người có thực là một nhân vị và linh hồn có bất tử không ? Và sau cùng có Thượng Đế không ?

TIẾT I: Vấn đề sự thiện toàn hảo.

Kant bắt đầu bằng nhận định: con người ai cũng khao khát một cái tuyệt đối, và bao lâu ta chưa đạt được, thì ta vẫn ao ước. Chính niềm ao ước này làm ta chông chán những gì mà có lúc ta coi là hay lắm, đẹp lắm, tốt lắm : con người không thể hoàn toàn thỏa mãn với những cái hữu hạn mà danh từ triết học gọi là những sự vật bị điều kiện đó. Con người mong ước một tuyệt đối vô điều kiện. Trong lãnh vực đạo đức, sự thiện tuyệt hảo là sự thiện đã vươn tới mức cao hết sức. Bởi sợ ta lại nghĩ lầm rằng sự thiện đây là một sự vật hay một hạnh phúc nào ở ngoài ta, nên Kant lại đưa ra nhận định: hành vi đạo đức của ta được coi là hoàn toàn tốt về phương diện động lực, tức phương diện phát sinh các quyết định đạo đức, nhưng bản chất yếu đuối của con người làm chúng ta không thể thực được cái mức toàn thiện do quy luật đề ra. Vậy sự thiện đây là *sự thiện của công việc thực hiện*: mà công việc phải thực hiện đây là sự thánh thiện của con người, tức chữ "*thành*" của đức Khổng.

Chủ trương của Kant là tất cả các hành vi đạo đức của ta, những hành vi của con người tự thân, nhất thiết thực hiện trong sinh hoạt thường nghiệm của ta. Đúng như một câu nói ý vị của J. Lacroix: "Chung quy, đạo đức chỉ là một sự thác (tiếp) cái khả niệm vào trong cái khả

giác”⁽¹⁾. Thiếu sự thực hiện trong thế giới khả giác này, đạo đức chỉ là một chuyện mơ và một ý tưởng xuông. Mỗi bước tiến của yếu tố đạo đức là một nhích lại gần với sự thiện toàn hảo, đồng thời cũng tới gần chỗ thực hiện niềm hạnh phúc mỹ mãn của con người. Có đạt được như thế, con người mới thực sự mãn nguyện. Nhưng như thế con người cũng theo đuổi hạnh phúc sao?

Đó là vấn đề ta phải giải quyết. Kant khởi sự bằng nhận định: danh từ *sự thiện toàn hảo* có hai nghĩa khác nhau, hoặc được hiểu là sự thiện cao nhất và tuyệt đối, hai là được hiểu như một sự thiện đã hoàn thành. Sự thiện mà con người theo đuổi chỉ có thể thuộc loại sau: một sự thiện càng ngày càng thêm lên cho tới mức hoàn toàn. Như vậy sự toàn hảo toàn thiện của con người không giống sự toàn thiện toàn hảo của Thượng Đế vì tuyệt đối từ khởi thủy, nếu có thể dùng ngôn ngữ bất lực của ta để nói như thế: sự toàn thiện toàn hảo của con người là một tiến triển không ngừng, và tiến mãi cho tới mức hoàn thành. Nhưng làm sao con người biết được chỗ hoàn thành này, bởi vì con người là một vật hữu hạn và chỉ có thể tri thức về sinh hoạt tại thế của mình? Để trả lời, ta hãy nhìn vào kinh nghiệm bản thân, và chắc ta cũng nhận với Kant rằng con người luôn tin rằng đằng sau những hiện tượng phù ảo này còn có một cái gì vững chắc làm nền, bởi vậy hành động của ta dựa trên “nguyên tắc căn bản này: tất cả những gì có điều kiện đều giả thiết một cái vô điều kiện”⁽²⁾. Mặc dầu con người

(1) LACROIX, Sđ, tr. 76

(2) Raison pratique, tr. 115

chưa bao giờ gặp những thực tại vô điều kiện (tức tuyệt đối), nhưng nếu không tin tưởng vào những thực tại tuyệt đối này, con người sẽ không bao giờ muốn tiến triển và cũng không muốn hành động nữa. Như vậy, một đảng lý trí chỉ gặp những cái có điều kiện, một đảng nó tin chắc và luôn vươn tới cái vô điều kiện: Kant gọi đây là hành vi biện chứng của lý trí thực hành. Ông còn gọi đó là một sự lầm lẫn, nhưng là “*một lầm lẫn may lành và lợi ích nhất*” (1).

Cũng chính sự tin tưởng này làm cho ta tin rằng càng tới gần mức toàn thiện toàn hảo, ta càng thực hiện hạnh phúc một cách tròn đầy hơn. Có thực như vậy chăng? Có thực là toàn thiện toàn hảo và hạnh phúc mỹ mãn cũng là một không? Không thiếu những học thuyết đã *đồng hóa toàn thiện và hạnh phúc*. Điển hình là hai thuyết Epicure và Khắc kỷ. Họ cùng chủ trương: đạt tới nhân đức là đạt tới hạnh phúc, vì nhân đức là hạnh phúc duy nhất. Họ chủ trương lấy hạnh phúc làm mục đích của hành động. Tuy nhiên hai thuyết có khác nhau: *phái Epicure* coi hạnh phúc là cứu cánh và nhân đức là phương tiện thiết yếu, còn *phái Khắc kỷ* thì quả quyết “nhân đức là hạnh phúc duy nhất của người quân tử”. Người theo *phái Epicure* khát khao hạnh phúc và thanh nhàn, nên hết sức tuân theo những đòi hỏi của bản tính tự nhiên; và sự tuân theo này được gọi là nhân đức (đó là thi hành một cách kỷ khôi câu “*suất tính chi vị đạo*” của Trung Dung). Còn người *khắc kỷ* coi sự

(1) Sđ, tr. 115

bình thân là nhân đức, coi sự thắng vượt mọi phá quấy của dục tình là cái đức của người quân tử: đạt tới nhân đức là đạt tới hạnh phúc. Hai thuyết có khác nhau trong đường lối, nhưng rất giống nhau trong chủ trương: *họ nhắm đạt tới hạnh phúc.*

Ngược lại, Kant lên án tất cả những thuyết nào coi hạnh phúc là mục tiêu. Nhưng ông cũng công nhận rằng con người khát khao hạnh phúc, và con người không thể hành động mãi chỉ nguyên vì bốn phận. Hơn nữa kinh nghiệm ngàn đời cho thấy mỗi khi con người thi hành một việc thiện, và con người càng phải thắng mình nhiều để thi hành những mệnh lệnh khó khăn của quy luật đạo đức, thì con người càng cảm thấy một niềm an ủi sâu xa. Phải chăng đạo đức phát sinh hạnh phúc ?

Kant đã đặt vấn đề một cách rõ ràng nơi những trang dành cho “*Tương phản của lý trí thực hành*” (antinomie de la raison pratique). Trong thực tế, ai cũng nghĩ “nhân đức và hạnh phúc nhất thiết gắn liền với nhau, đến nỗi cái nọ không thể được lý trí thuần túy thực hành chấp nhận nếu không có cái kia ⁽¹⁾. Như vậy phải chăng nhân đức và hạnh phúc có *tương quan phân tích* với nhau, nghĩa là cái nọ nằm sẵn trong cái kia? Ta biết đó là chủ trương của phái Epicure và phái Khắc Kỷ, và ta không thể chấp nhận mà không làm sụp nền tảng đạo đức. Vậy chỉ còn cách nghĩ rằng nhân đức và hạnh phúc được liên kết bằng *một tương quan tổng hợp*: hoặc coi hạnh phúc là động lực của

(1) Sđ, tr. 122

nhân đức, hoặc coi nhân đức là nguyên nhân tạo thành hạnh phúc. Ta có thể nhận một trong hai giả thuyết này không? Không. Nếu ta coi hạnh phúc là động lực (nguyên nhân) của nhân đức, thì ta lại rơi vào những nguy hiểm của nguyên tắc tự ái và tư lợi, gom lại dưới chữ “hạnh phúc bản thân”. Còn giả thuyết sau càng không thể được chấp nhận: nếu ta phải liệu cho nhân đức phát sinh hạnh phúc, tất chúng ta phải để tâm trí vào những sự kiện thực tế thì mới làm cho các hành động đạo đức của ta thành công trong việc gây dựng hạnh phúc. Như vậy còn gì là đạo đức và ngay chính?

Kant quả quyết rằng giả thuyết trước (lấy hạnh phúc làm động lực cho nhân đức) hoàn toàn sai lầm, còn giả thuyết sau (nhân đức sinh ra hạnh phúc) “không hoàn toàn sai lầm”: nó chỉ sai lầm vì coi hành vi đạo đức là một hành động thuộc loại các hiện tượng trong thiên nhiên, và đã áp dụng *luật nhân quả* một cách sai lầm. Thực sự thì hành vi đạo đức là *hành động của một vật tự thân*, mặc dầu hành động này được thực hiện nơi trần gian. Sự lầm lẫn của người ta ở chỗ “đã coi đó là tương quan giữa những hiện tượng, trong khi đó là *tương quan giữa những vật tự thân và những hiện tượng*” ⁽¹⁾. Kant còn nói điều rằng “thánh hiền Epicure” và nhiều nhà đạo đức học rất thành tâm ngày nay đã có lý để nghĩ rằng đạo đức sinh ra hạnh phúc. Họ chỉ sai một điểm, và là điểm quan trọng, đó là quên không đặt thiện ý lên trên hết và trước hết. Không có thành tâm và thiện ý thì lấy gì bảo đảm cho bản chất đạo đức của hành vi? Hơn

(1) Sđ, tr. 124

nữa nếu ngay từ đầu đã nhắm hạnh phúc thì sao cho khỏi những lối đạo đức ngụy tạo do các xu hướng gây nên? Thế nhưng mỗi khi ta thành công trong việc bắt con người chúng ta quy phục luật đạo đức, ta vẫn thấy một sự hài lòng sâu xa và khoái trá. “Thiện ý thì gắn liền với quyết định của ý chí, một quyết định hoàn toàn chiếu theo qui luật đạo đức. Nhưng ý thức về những quyết định này lại *luôn là nguyên tắc phát sinh một sự khoái trá về hành vi của ta: sự vui thỏa này, sự khoái trá này nguyên nó không phải là nguyên tắc quyết định cho hành động, trái lại chính ý chí tự quyết định theo lý trí đã là nguyên tắc sinh ra tình cảm vui thỏa này*” ⁽¹⁾.

Đến đây ta mới hiểu tại sao Kant chủ trương nhân đức không làm ta hạnh phúc, nhưng chỉ *làm ta xứng đáng được hạnh phúc*. Câu trên có nghĩa là ta tìm hạnh phúc như tìm một hậu quả cho hành vi của ta. Còn câu dưới nói lên một sự thực: ta không chủ tâm tìm hạnh phúc và không coi đó là chủ hành động, nhưng hạnh phúc vẫn được ban cho ta một cách “thêm vào”, và *thêm vào một cách nhất thiết*. Để nói lên tính chất nhất thiết này, Kant đã chứng minh rằng sự liên hệ mật thiết giữa nhân đức và hạnh phúc là sự liên hệ của một *tổng hợp tiên thiên*, theo nghĩa không phải kinh nghiệm thường nghiệm dạy cho ta điều đó, nhưng lý trí dạy cho ta và ta nhận thức đó là một điều thực luôn, một chân lý phổ quát: “Phân tích pháp đặt ra cho ta một vấn đề nan giải: hạnh phúc và nhân đức là hai yếu tố dị biệt của

(1) Sđ, tr. 125-126

sự thiện toàn hảo cho nên sự liên kết của hai yếu tố này không thể do phân tích mà biết được, nhưng do một tổng hợp. Hơn nữa, vì ta quan niệm hai yếu tố này liên kết với nhau một cách nhất thiết và tiên thiên, chứ không do kinh nghiệm, cho nên phải coi đó là một diễn dịch siêu nghiệm⁽¹⁾.

Tuy nhiên chúng ta cũng đừng vội nghĩ rằng hạnh phúc ở đây giống với hạnh phúc giác quan và tất cả những thứ hạnh phúc người đời thường mơ ước. Quan niệm hạnh phúc bao hàm quá nhiều yếu tố giác quan và không khỏi liên can đến những xu hướng trong con người. Bởi vậy Kant khuyên *đừng dùng chữ hạnh phúc* (bonheur), nhưng *nên dùng chữ thỏa lòng* (contentement de soi-même): bản chất sự thỏa lòng ở chỗ ta tự cảm thấy mình được giải thoát khỏi những ràng buộc của dục tình và được an hưởng sự thanh thản của một lương tâm ngay chính. Theo dõi tư tưởng của Kant một cách thận trọng, ta dễ hiểu tại sao ông cảm thấy khó khăn khi muốn gọi tên cái tình cảm thanh thản này: trước hết ông gạt bỏ chữ hạnh phúc vì hạnh phúc hàm ý một sự thỏa thích giác quan, một thỏa mãn của những xu hướng, dầu là những xu hướng chính đáng. Sau đó ông thử gọi là *toàn phúc* (béatitude): nhưng toàn phúc lại có nghĩa là một sự giải thoát hoàn toàn, không còn có cảm giác nữa, như thế lại cao quá đối với thân phận con người chúng ta. Hơn nữa nếu nói “một tình cảm hoàn toàn trí tuệ, ta sẽ mắc vào một mâu thuẫn”⁽²⁾. Bởi vậy Kant dành gọi hạnh phúc của người đạo đức là một “cái gì giống như là

(1) Sđ, tr. 122

(1) Sđ, tr. 126

toàn phúc, và sự vui thỏa này cũng *tương tự như* đặc tính của một hữu thể hoàn toàn tự túc: ta biết đặc tính tự túc chỉ có nơi Hữu thể tối cao”⁽¹⁾.

Không thể nói rõ hơn nữa về một thực tại vượt quá những hình ảnh của sinh hoạt thực nghiệm của con người. Ngôn ngữ của ta chỉ dùng để nói lên những gì ta tri thức bằng trí năng và cảm giác: nay phải nói đến những thực tại thuộc lãnh vực tự thân, ngôn ngữ của ta tỏ ra lúng túng và thiếu thốn. Đó là một điều dĩ nhiên. Nhưng đó cũng là một khuyến cáo để ta đừng vô tình lẫn lộn niềm hạnh phúc của đạo đức (mà Kant gọi là sự thỏa lòng) với hạnh phúc được coi là miếng mồi của dục vọng.

Đến đây, khoa đạo đức học của Kant đã hiện hình khá rõ rệt và đầy đủ. Chúng ta thấy thuyết này khá quân bình và thực tế, biết nhìn đủ các khía cạnh của bản chất con người, và đã không hy sinh con người thực tế cho một con người đạo đức quá xa vời như người ta đã nhiều lần tố cáo ông. Sự thiện toàn hảo không được gọi là toàn hảo nếu nó không làm thỏa niềm mong ước thâm kín của lòng người: niềm mong ước được hạnh phúc. Cho nên Kant đã nhiều lần viết: “*Nhân đức và hạnh phúc cùng nhau cấu tạo nên sự thiện toàn hảo cho một con người*”⁽²⁾. Và hai yếu tố này *không thể* lìa nhau vì đã được liên kết trong một tổng hợp tiên thiên.

Hành vi đạo đức là sự thể hiện một cái gì tự thân nơi thế giới hiện tượng này. Và sự thể hiện hoàn toàn của trật

(1) Sđ, tr. 128

(2) Sđ, tr. 119, 120, 122, v.v...

tự đạo đức (tự thân) nơi một con người đạt đạo, tất nhiên sẽ kèm theo một tình trạng “*phối thiên*” mà đức Khổng đã nói: mình sống hợp ý trời và hành động chung với trời, và nhân đó mình cảm thấy thanh thản ung dung và khoái trá. Sự khoái trá này nói lên sự con người đã được giải thoát những chi phối của dục vọng để vươn tới mức làm người đích thực.

TIẾT II: Những định đề của lý trí thuần túy thực hành

Để chuẩn bị cho sự giải quyết những vấn đề khó khăn liên can đến sự bất tử của linh hồn và sự hiện hữu của Thượng Đế, Kant thấy cần nhắc lại một lần nữa về tính chất thuần túy của lý trí thực hành, bởi vì có thể lý trí thực hành mới thực sự được đặt lên trên lý trí thuần túy lý thuyết và được coi là trụ chốt của lý trí con người. Sự quan tâm của Kant không phải là thừa, vì nhìn vào đại đa số các tôn giáo, ta thấy gì? Thấy những hình ảnh rất trần tục về cõi đời sau. Đúng như Kant nói về “*thiên đàng của Mahomet*”, một thứ thiên đàng tràn ngập những thú vui mà dục vọng con người có thể mơ tưởng: những lâu đài nguy nga vô cùng sang trọng và quý giá, tràn ngập ánh sáng và màu sắc diệu huyền, hoa thơm và cỏ lạ, sữa tươi và mật ong, trái ngon đủ thứ, vân vân và vân vân, rồi nếu không dám nói rõ thiên đàng nuộm nượp bóng tố nữ thì cũng tha thướt bóng hàng vạn các thiên thần. Những cảnh đời sau “quái đản” ⁽¹⁾ đó đáng gọi là những mơ ước của dục vọng hơn là

(1) Sđ, tr. 130

kết quả của lý trí đạo đức. Nếu lý trí bị xâm chiếm bởi “những ảo mộng của trí tưởng tượng như thế, tất nhiên nó đã sa vào những vô lý” ⁽¹⁾ và nó không còn đủ uy tín để thuyết phục ta.

Trái lại, nếu lý trí thực hành giữ nguyên bản chất lý trí của mình là một lý trí thuần túy có trách nhiệm chỉ huy hành động đạo đức của con người thì nó sẽ có khả năng chỉ huy lý trí thuần túy lý thuyết. “Nếu lý trí đã tự nó quyết định các hành động của mình như ta thấy nơi qui luật đạo đức, thì ta thấy rằng vẫn *chỉ có một lý trí duy nhất*: về phương diện lý thuyết, lý trí không thể phán quyết một cách giáo điều về một vài mệnh đề, mặc dầu những mệnh đề này không mâu thuẫn với lý trí, nhưng bây giờ, khi mà lý trí nhận rằng những mệnh đề này liên hệ một cách vô cùng mật thiết với lợi ích thực hành của lý trí, thì lý trí *phải chấp nhận* những mệnh đề kia. Lý trí chấp nhận rằng đó là một cái gì không mọc lên trên lãnh thổ của lý trí, nhưng đó là một cái gì đã được xác nhận một cách đầy đủ, cho nên lý trí phải tìm cách so sánh những (thực tại) đó với những gì mà lý trí lý thuyết vẫn biết sẵn” ⁽²⁾. Nói cách khác, những thực tại như linh hồn bất tử và Thượng Đế là những gì vượt quá tầm lý trí, nhưng lý trí phải chấp nhận thì mới hợp lý và mới khỏi tự mâu thuẫn với mình: trong lãnh vực lý thuyết, lý trí đã đi tới *những định đề* của lý trí thuần túy lý thuyết, nhận đó là những điều kiện cho mọi tri thức thực nghiệm ; ở đây, trong lãnh vực sinh hoạt đạo

(1) Sđ, tr. 130

(2) Sđ, tr. 130-131

đức, một lãnh vực song song với lãnh vực lý thuyết, lý trí cũng đi tới *những định đề* về linh hồn và Thượng đế, thì lý trí cũng phải chấp nhận như vậy, và như thế mới giải quyết được vấn đề sinh hoạt đạo đức. Lý trí phải chấp nhận, nhưng không vì thế mà tri thức của ta được thêm cái gì: linh hồn và Thượng Đế vẫn là những thực tại vượt quá tri thức của ta. Và Kant kết thúc mấy trang này bằng câu: “Trong sự liên hiệp của lý trí thuần túy lý thuyết với lý trí thuần túy thực hành để làm công việc tri thức, *địa vị cao nhất thuộc về lý trí thực hành và sự liên hiệp này được coi là nhất thiết*, chứ không tùy tiện và bất tất” ⁽¹⁾.

Tất cả các chuẩn bị trên đây nhằm mục đích bảo ta rằng tuy đối tượng của các mệnh đề của lý trí thực hành liên can đến linh hồn và Thượng Đế không phải là những gì ta tri thức được, nhưng không vì thế mà kém bẽ xác định và chắc chắn, trái lại, như ta sẽ thấy dưới đây, nó còn chắc chắn hơn cả những tri thức lý thuyết. Kant gọi đó là *những định đề*.

Phải hiểu chữ định đề thế nào cho đúng với tư tưởng của Kant ? Trước hết ông nói “*Những định đề này phát xuất từ nguyên tắc căn bản của đạo đức, mà căn bản này không phải là một định đề, nhưng là một qui luật quyết định cho ý chí*” ⁽²⁾. Như thế nghĩa là *các định đề này phát xuất từ một kinh nghiệm siêu hình của ta*, tức kinh nghiệm mỗi người có về quy luật đạo đức và bản chất tự do của

(1) Sđ, tr. 131

(2) Sđ, tr. 141

minh. Chính vì ta biết mình là một hữu thể tự do và có sinh hoạt tự thân nơi lãnh vực đạo đức, nên ta thấy cần phải chấp nhận linh hồn bất tử và sự hiện hữu của Thượng Đế: không có bất tử tính của linh hồn và không có Thượng Đế, thì không thể giải quyết được vấn đề sinh hoạt đạo đức, cho nên nếu không có Thượng Đế và linh hồn bất tử thì cũng không thể chấp nhận con người là hữu thể tự do. Đó là ý nghĩa chữ định đề ở đây! *Định đề* (postulat) là cái nhất quyết phải có, nhất định phải nhận. Bởi vậy khi thấy Kant giải thích “định đề không phải là những giáo điều lý thuyết, nhưng là *những giả thiết* (hypotheses) trong lãnh vực thực hành”, có người đã vội la lên rằng: như vậy Kant không nhận có linh hồn và Thượng Đế, nhưng chỉ coi đó là những giả thiết. Họ đã hiểu danh từ của Kant theo nghĩa giả thiết thường gặp trong sách vở. Họ không hiểu Kant, và không chịu đọc tiếp cho hết câu của ông, vì liền theo đó ông viết: “Những định đề không nói rộng tri thức lý thuyết của ta, nhưng chúng mang lại cho những ý tưởng của lý trí thuần túy (linh hồn và Thượng Đế) *một tính chất thực tại khách quan*” ⁽¹⁾. Tóm lại, đối với Kant, đối tượng những định đề của lý trí thực hành là những thực tại khách quan, những thực tại đích thực.

Tất cả có 3 định đề liên can đến: tính chất bất tử của linh hồn, tính chất tự do của con người, và sự hiện hữu của Thượng Đế. Kant chỉ bàn luận về định đề thứ nhất và thứ ba. Phải chăng ông coi tự do của con người là một “sự kiện

(1) Sđ, tr. 141-142

của lý trí”, tức một kinh nghiệm siêu hình rồi, nên không liệt nó vào số những định đề ? Không phải thế. Mặc dầu tự do là một kinh nghiệm siêu hình của ta, nhưng kinh nghiệm này chỉ cho ta biết mình tự do, chứ không cho biết bản chất tự do là gì: ta chỉ biết mình tự do qua những quyết định cụ thể thôi, nhưng đó không phải là phương tiện tự thân của tự do. Vậy Kant không bàn đến chỉ vì không cần chứng minh có tự do, trong khi vẫn cần chứng minh có bất tử của linh hồn và có Thượng Đế.

I.- Có linh hồn bất tử.

Linh hồn có bất tử và có tính chất nhân vị không, đó là vấn đề đã được nêu lên trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, và chúng ta biết lý trí lý thuyết (tức lý trí có nhiệm vụ xác định về những đối tượng của thực nghiệm giác quan) không thể giải quyết: nó không có quyền nói có mà cũng không có quyền nói không. Nay với *lý trí thực hành*, tức lý trí có chức vụ xác định những hành vi nhân linh của con người, ta thấy Kant quả quyết con người biết chắc linh hồn bất tử. Biết chắc đây không phải là biết theo kiểu tôi thấy quyền sách trước mắt, nhưng biết theo kiểu tôi biết có ông nội tôi mặc dầu tôi không bao giờ thấy. Vậy biết chắc đây là cái chắc của lý trí.

Để đạt tới linh hồn bất tử, Kant đã luận lý như sau: “Thực hiện sự thiện toàn hảo ở thế gian này là mục tiêu tất yếu của một ý chí hành động theo qui luật đạo đức. Nhưng điều kiện để thực hiện sự thiện toàn hảo là các ý hướng của ý chí phải *hoàn toàn thích ứng với qui luật đạo đức*:

điều này phải có thể làm được như đối tượng của hành động, vì nó liên hệ đến hành động. Thế nhưng sự ý chí hoàn toàn thích ứng với qui luật đạo đức lại là *sự thánh thiện*, một sự thiện hảo mà không một hữu thể có lý trí nào của thế giới khả giác có thể thực hiện ở một lúc trong đời mình. Bởi vì sự thánh thiện này được coi là nhất thiết phải có trong thực hành, cho nên ta chỉ có thể gặp nó trong *một cuộc tiến triển tới vô cùng* để thực hiện sự thích ứng hoàn toàn kia. Theo những nguyên tắc của lý trí thuần túy thực hành, thì nhất thiết ta phải chấp nhận sự tiến triển đó như là đối tượng thực tại của ý chí ta”⁽¹⁾.

Nhìn vào nội dung câu trên đây cũng như những ý tưởng được Kant trình bày về đề tài này, ta thấy ông quả quyết linh hồn bất tử là điều kiện tất yếu của sinh hoạt đạo đức, và sự bất tử này được quan niệm như một sự trường tồn vô cùng của nhân vị con người.

Tại sao linh hồn bất tử lại là điều kiện thiết yếu của sinh hoạt đạo đức ? Bởi vì ta đã nhận rằng con người chỉ đạt tới sự thiện toàn hảo một khi các ý hướng của ý chí được coi là hoàn toàn thích ứng với qui luật đạo đức: sự thích ứng hoàn toàn như thế có tên là sự thánh thiện (tức chữ *thành* của đức Khổng trên kia). Kant đã nói chỉ mình Thượng Đế là thánh. Nhưng ông cũng viết nơi câu liền trên rằng: *con người chỉ đạt tới mục tiêu đời sống đạo đức* (tức sự thiện toàn hảo) *khi đạt tới sự thánh thiện*. Làm sao con người có thể đạt tới mức thánh thiện? Con người may lắm

(1) Raison pratique, tr. 131-132

có thể hướng về nẻo thánh thiện, chứ làm sao mà đạt được? Thế nhưng đức Khổng lại đồng ý với Kant để quyết rằng con người có thể trở nên “thành” như Trời: bản tính Trời là vẫn thành, còn như con người ta thì có thể trở nên thành (*Thành giả*, Thiên chi đạo dã, *Thành chi giả*, Nhân chi đạo dã). Tuy nhiên Kant khác và chống lại lập trường của tất cả các triết thuyết, nhất là các học thuyết Hy Lạp, vì các thuyết này chủ trương con người có thể thực hiện được cái “chí thiện” ngay ở trần gian này: “Nếu ta nhìn kỹ những chê trách của Kant đối với các học thuyết đạo đức Hy Lạp, thì thấy đây là điều ông chỉ trích: ông cho rằng họ không thể giải quyết vấn đề, bởi vì họ thiếu ý niệm về một thế giới khác. Ý niệm về thế giới bên kia vừa đến với Kant do đạo Ki-tô, vừa đến với ông do chính triết học của ông là triết học về thế giới tự thân” ⁽¹⁾. Vẫn theo Kant, các triết gia Hy Lạp không biết đến một thế giới bên kia, nên khi giải quyết vấn đề đạo đức, họ bó buộc *hoặc là hạ thấp quan niệm về hạnh phúc* (lấy một hạnh phúc giác quan làm đủ) *hoặc là hạ thấp quan niệm về đạo đức* (lấy một đạo đức chưa hoàn toàn làm đủ). Rồi Kant chỉ trích luôn các triết gia của “thời đại ánh sáng”, tức thế kỷ 18 của ông, vì họ tin tưởng rằng khoa học thực nghiệm với những kỹ thuật tân tiến sẽ làm thỏa mãn mọi nhu cầu của con người: Kant cho đó là một niềm lạc quan ngây thơ vì không xá chi những đòi hỏi sâu xa của con người về sinh hoạt tinh thần, như đạo đức và phẩm giá ⁽²⁾.

(1) ALQUIÉ. Sđ tr.127

(2) ALQUIÉ. Sđ tr.134

Như vậy Kant chủ trương con người không thể đạt tới mức đạo đức toàn hảo ở đời này, nhưng con người có thể thực hiện điều này trong một sinh hoạt kéo dài đến vô cùng: sinh hoạt dài vô cùng này, chính là bất tử tính của linh hồn. Đó là ý nghĩa câu: “Sự tiến triển vô cùng kia chỉ có thể có, nếu ta chấp nhận rằng các hữu thể có lý trí có một hiện hữu và một nhân cách trường tồn vô hạn: ta gọi đó là sự bất tử của linh hồn” ⁽¹⁾.

Sau khi đã chứng minh có linh hồn bất tử, bởi vì thiếu sự bất tử này thì con người không thể thực hiện được mức thánh thiện và do vậy không đạt được sự thiện toàn hảo, bây giờ Kant lại trình bày cho thấy ông nghĩ gì về cuộc sinh hoạt bất tử này. Tất nhiên ta có thể đoán trước Kant sẽ không thể nói gì nhiều về vấn đề quá siêu việt này, nếu ông chỉ đứng trên bình diện triết học và không ăn gian sang lãnh vực tôn giáo. Ta có thể an tâm rằng Kant không bao giờ ăn gian sang phía tôn giáo, vì triết của ông là triết phê bình. Nơi cả ba đoạn văn đề cập đến *cuộc sinh hoạt ở bên kia thế giới*, nghĩa là sau cái chết của ta, Kant đều chỉ dùng những câu như “sự tiến triển kia phải được tiếp tục bao lâu ta còn sống và cả sau cuộc đời này nữa”. Alquié đã đưa ra một giải thích của riêng ông khi ông quyết rằng “quan niệm về bất tử của Kant khác với những quan niệm thường thấy nơi các tôn giáo, bởi vì đây là một quãng thời gian vô cùng, diễn ra trong một chuỗi vô hạn những cuộc đời khả giác” ⁽²⁾. Quan niệm về một chuỗi những cuộc đời

(1) Raison pratique, tr. 132

(2) ALQUIÉ. Sđ tr.133

kế tiếp nhau không phải là không xuất hiện trong tư tưởng triết học Tây phương. Ai cũng biết Platon đã chủ trương một thứ luân hồi như vậy. Nhưng làm sao Kant có thể chủ trương như thế được ? Sự phê bình quá chặt chẽ của ông đối với tất cả những gì vượt quá tầm lý trí con người không cho phép ta giải thích như Alquié, bởi chủ trương luân hồi là chủ trương một điều vượt quá khả năng tri thức của ta. Hơn nữa, nếu như chính Alquié đã công nhận trên đây, Kant có ý niệm về linh hồn bất tử là do ảnh hưởng đạo Kitô và cũng do triết lý của ông, thì ta càng không thể chấp nhận cách giải thích của Alquié. Vậy ta phải trung thành với chữ và với ý của Kant. Chữ, thì Kant chỉ viết như trên, và khi cần chú giải thì ông viết thêm: “Sự tin chắc rằng ý hướng bất di bất dịch của mình trong con đường đạo đức xem ra không thể có nói một vật thụ tạo (con người). Bởi vậy đạo lý của Kitô giáo cho rằng sự tin tưởng nọ chỉ có thể phát xuất từ chính tinh thần làm nên sự thánh thiện, nghĩa là do sự quyết chí tiến mãi trên đường đạo đức. Còn như trong *trật tự thiên nhiên*, những ai đã dùng phần lớn cuộc đời và nhất là về cuối đời đã sinh hoạt đúng theo những nguyên tắc đạo đức đích thực, thì họ được an ủi trong niềm hy vọng (nếu không phải là biết chắc) rằng họ sẽ đứng vững trong những nguyên tắc đó trong *một sự hiện hữu nối tiếp sau cuộc đời này*; và họ có thể nhìn thấy một viễn tượng một tương lai toàn phúc” ⁽¹⁾. Lời lẽ của Kant thực là rõ ràng cho những ai quen với tư tưởng của ông và của những tác giả thông thạo đạo lý Kitô: ông so sánh hai

(1) Sđ, tr. 133

cái nhìn, một của đức tin Kitô giáo, và một của triết học. Theo đạo lý Kitô, thì tâm hồn thánh thiện của một người làm người ấy tin tưởng chắc chắn mình sẽ hưởng mãi và tiến mãi về sự thiện toàn hảo trong cuộc đời bên kia thế giới. Còn theo triết học (mà Kant gọi là “theo trật tự tự nhiên”), con người không có được niềm tin vững chắc của người con đạo, nhưng có thể được an ủi trong *niềm hy vọng* rằng họ sẽ vẫn đứng vững trong đường đạo đức như thế sau khi chết, và vững trong sự muốn tiến lên đến tốt bậc của đạo đức và nhân đó sẽ thấy mở ra cho họ một tương lai toàn phúc.

Giải thích như vậy, chúng ta mới trung thành với tư tưởng của Kant trong hai cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* và *Phê bình lý trí thực hành*: với cuốn trước, Kant không thể quả quyết rằng sẽ có những cuộc đời kế tiếp nhau nơi trần gian, vì nói như vậy là vượt quá giới hạn của tri thức. Nhưng lý trí thực hành lại bắt ta công nhận một sự sống còn bên kia thế giới, bảo đảm cho sự tiến triển vô cùng của linh hồn trên đường đạo đức. Kant chỉ có thể quyết như thế, quyết rằng linh hồn bất tử, con người có một cuộc sống sau khi chết. Cuộc sống đó thế nào, triết học không thể trả lời. Và để thỏa mãn sự đòi hỏi của ta, ông đã mượn một sự so sánh để gợi đưa ra một giải đáp: đức tin tôn giáo mang lại cho con người một niềm tin chắc chắn về đời sau, thì triết học cũng mang lại một *niềm hy vọng* đầy an ủi gần giống như một niềm tin, tin rằng sau khi chết con người đã sống theo luật đạo đức sẽ đạt tới sự thánh thiện và bậc toàn phúc trong một tương lai ở bên kia thế giới khả giác này.

Bây giờ có thể kết thúc phần bàn về linh hồn bất tử với nhận định của E. Bréhier về triết học Kant: “Công nhận linh hồn bất tử có nghĩa là tin có cuộc sống bên kia thế giới, ở đó bản tính con người sẽ thích ứng hoàn toàn với qui luật đạo đức. Tin có Thượng Đế là tin có một hữu thể tối cao, vừa là vị sáng tạo nên thiên nhiên vừa sáng tạo nên qui luật đạo đức; nơi Ngài ta sẽ thấy nền tảng cho *một sự hòa hợp hoàn toàn giữa nhân đức và hạnh phúc*” ⁽¹⁾. Công nhận linh hồn bất tử là công nhận con người có lý trí: lý trí buộc ta công nhận linh hồn bất tử thì mới hiểu được bản chất tự do và ý nghĩa cuộc đời. Nhân đó khi bàn thêm về điểm này. Kant đưa ra ý kiến nữa: lý trí thực hành giải quyết thỏa mãn những gì mà trước kia lý trí lý thuyết chỉ nêu lên mà không giải đáp được, tuy nhiên sự giải đáp của lý trí thực hành không thực sự giải quyết những vấn đề của lý trí lý thuyết. Như thế nghĩa là làm sao? Chúng tôi xin trả lời sau đây:

1) Trước hết *lý trí thực hành đã giải đáp những nghi vấn của lý trí lý thuyết*. Ta biết lý trí thuần túy bị vướng lại nơi những vấn đề của tâm lý duy lý, vũ trụ học duy lý, và thần học duy lý. Lý trí lý thuyết không thể quyết và cũng không thể chối linh hồn có bất tử không, nghĩa là con người có đồng nhất tính số học không? Nay thì lý trí thực hành đã giải đáp đó là một điều nhất thiết ta phải công nhận thì mới bảo toàn được ý nghĩa sự tự do và sinh hoạt đạo đức của con người. - Thứ đến, lý trí thuần túy không thể cho ta

(1) E. BREHEIR, Histoire de la philosophie, t.II, PUF 1950, tr. 553-554

biết có thể giới khả niệm, một thể giới khác với thể giới thiên nhiên này không, đồng thời cũng không thể nói cho ta biết ngoài những sự vật nằm dưới sự chi phối của luật nhân quả tất định, còn có những thực tại tự do không? Nay thì lý trí thực hành đã trả lời rõ ràng cho ta hay về thể giới khả niệm và thực tại tự do của con người. - Sau hết, lý trí thuần túy có đặt vấn đề Thượng Đế, nhưng các giải đáp của khoa thần học duy lý chưa đầy nguy hiểm, không thuyết phục được ta. Trái lại, như ta sẽ bàn luận đầy đủ sau đây, và những trang trước này cũng đã phần nào cho thấy lý trí thực hành bắt ta công nhận có Thượng Đế vì nếu không, sinh hoạt đạo đức của con người sẽ mất hết ý nghĩa.

2) Tuy nhiên sự giải đáp của lý trí thực hành không ở trên cùng một bình diện với những đòi hỏi của lý trí lý thuyết. Kant nói lên điều này khi viết: “Có phải vì thế mà tri thức ta được lý trí thực hành nói rộng ra không ? Tất nhiên có nói rộng, nhưng về phương diện thực hành thôi”⁽¹⁾. Chúng ta vẫn nhớ lý trí thực hành không quyết định về những đối tượng của tri thức, nhưng về những hành vi của sinh hoạt. Ta cũng nhớ trong việc quyết định, lý trí thực hành không hành động như lý trí lý thuyết: trong khi lý trí lý thuyết dùng diễn dịch và niệm tưởng để giúp trí năng nhận ra những đối tượng, thì lý trí thực hành lại dùng tiêu biểu, và ta nhớ tiêu biểu không dựa vào một niệm tưởng nào hết, bởi vì chúng ta ở trong lãnh vực những hành động tự do của những thực tại tự thân, nên lý trí thực hành không

(1) Raison pratique, tr. 143

dựa vào một trực giác nào hết, dầu là trực giác khả giác hay trực giác thuần túy.

Như thế không có nghĩa là *sự tin tưởng* của ta về linh hồn bất tử không chắc chắn bằng *tri thức* của khoa học. Tưởng không cần trở lại vấn đề này, vì đã được bàn đến cách đầy đủ ở trên kia. Chỉ cần nhớ rằng lý trí thực hành cũng có những chân lý rất hiển nhiên và chắc chắn của nó: hiển nhiên và chắc chắn không kém gì (nếu không hơn) những chân lý của tri thức lý thuyết. Chúng ta biết nhau, tin nhau và hiểu nhau: đó là niềm tin của lý trí thực hành. Còn chúng ta học toán, học lý hóa, học y dược: đó là tri thức của lý trí lý thuyết. Hai vợ chồng sau nhiều năm chung sống được coi là hiểu biết nhau lắm và càng yêu nhau hơn: sự biết này chắc không có gì giống với cái biết của tri thức khoa học, nhưng không ai chết cho những tri thức khoa học, trong khi hàng ngày con người vẫn sẵn sàng chết cho những kẻ mình yêu.

II.- Có Thượng Đế.

Kant đi tới Thượng Đế cũng do con đường vừa đưa tới chỗ nhận ra linh hồn bất tử: con đường này không dựa trên những lý luận của lý trí lý thuyết, nhưng trên nền tảng ủa lý trí thực hành tức lý trí làm cho con người là một vật tự thân, một sinh hoạt tự do, một cứu cánh tự nơi mình. Lý trí lý thuyết là điều kiện cho một kinh nghiệm thực nghiệm, tức kinh nghiệm khoa học ta có về các đối tượng. Còn lý trí thực hành là điều kiện cho phép ta có một kinh nghiệm

siêu hình, tức kinh nghiệm ta có về những thực tại tự thân như linh hồn và Thượng Đế. Bởi vậy, các học giả như Lacroix nghĩ rằng: “Noi những mệnh lệnh tuyệt đối của qui luật đạo đức, ta có *một kinh nghiệm siêu hình thực thụ* về Thượng Đế. Tôi nghiệm thấy Ngài là một hữu thể có lý trí, đầy đủ quyền lợi và không bị giới hạn bởi một bốn phận nào, và Ngài giới hạn các hữu thể có lý trí khác bằng những lệnh truyền của Ngài. Bởi vì có mệnh lệnh của công lý nên phải có Thượng Đế” ⁽¹⁾. Mệnh lệnh của công lý là gì, thì ta biết rồi: đó là mệnh lệnh đạo đức dạy con người phải sinh hoạt xứng với loài có lý trí, và như thế có nghĩa là mình phải luôn hành động làm sao để tôn chỉ hành động của mình đáng được nêu lên làm qui luật hành động cho mọi hữu thể có lý trí. Hành động như vậy, con người biết chắc mình sẽ đi tới sự thiện toàn hảo, nếu không đạt được ở đời ngắn ngủi này, thì sẽ đạt được trong một cuộc sống kéo dài sau khi chết (linh hồn bất tử). Tuy nhiên sinh hoạt đạo đức chỉ làm cho ta đáng được hạnh phúc thôi, chứ chưa có gì thực sự tạo nên hạnh phúc đó cho ta. Một người dân có công lớn trong việc cứu vãn hoặc làm vãn vang quê hương: nếu không có vị tổng thống sáng suốt và công minh thì công trạng có sự đền đáp xứng đáng? Bởi vậy, theo tư tưởng của Kant, tin vào lý trí thực hành của con người là tin có Thượng Đế rồi đó.

Theo dõi những lời lẽ của Kant, ta thấy ông coi Thượng Đế là yếu tố tất yếu của hạnh phúc con người, của sự thiện

(1) LACROIX, Sđ. tr. 67

toàn hảo của con người. Không có Thượng Đế, con người không thể thực hiện được sinh hoạt đạo đức của mình, và như vậy sẽ không có con người như là một hữu thể có lý trí nữa. Sau đây là sự trình bày của ông:

1) Trước hết ông quả quyết: ta không dựa vào những duyên cớ khả giác, nhưng chỉ dựa vào lý trí thực hành để nhận rằng bản chất của sinh hoạt đạo đức buộc ta phải nhận có linh hồn bất tử, vì có thể mới thực hiện được cùng đích của đời người. Và “cũng quy luật đạo đức này dẫn ta tới chỗ công nhận *yếu tố thứ hai của sự thiện toàn hảo*, tức hạnh phúc tương xứng với nhân đức: *yếu tố thứ hai này là sự hiện hữu của Thượng Đế*”⁽¹⁾.

Tại sao lại phải công nhận như thế? Tại sao Thượng Đế lại là điều kiện của hạnh phúc con người? Câu trả lời của Kant giúp ta có cái nhìn bao quát trên hai thế giới khả giác và khả niệm. Đại ý ông nói: hạnh phúc con người ở chỗ “trong suốt cuộc sống, mọi cái đều xảy ra đúng như lòng mong ước: như vậy hạnh phúc đòi hỏi sự hòa hợp giữa thiên nhiên và mục tiêu của con người, và đặc biệt là với nguyên tắc quyết định của ý chí con người”⁽²⁾. Nói cách khác, hạnh phúc chỉ là sự thực hiện một mong ước chính đáng. Ở đây, mong ước chính đáng của con người là *nhân đức phải được kèm theo bằng hạnh phúc tương xứng*. Nhưng con người chỉ có thể thực hiện nhân đức mà không có khả năng tạo nên hạnh phúc thực sự cho mình bởi vì “con người

(1) Raison pratique, tr. 133-134

(2) Sđ, tr. 134

sinh hoạt trong thế giới, nhưng lại không phải là nguyên nhân tác tạo nên thế giới và thiên nhiên”⁽¹⁾. Vậy để những ước vọng chính đáng của con người trở thành sự thực, thì nhất thiết phải có một vị được coi là sáng tạo nên vũ trụ, đồng thời là tác giả của quy luật đạo đức và thế giới khả niệm: chính nơi vị đó ta thấy sự thể hiện tuyệt diệu của hai thế giới, vì ngài là tác giả của cả hai. “Trong chính quy luật đạo đức, không có một nguyên tắc nào của sự liên kết tất yếu giữa nhân đức và hạnh phúc. Nhưng vấn đề thực hành của lý trí thực hành, tức là trong sự theo đuổi sự thiện toàn hảo, con người vẫn giả thiết rằng nhân đức và hạnh phúc liên hệ mật thiết với nhau: ta phải có thể thực hiện hạnh phúc. Như vậy con người giả thiết phải có một nguyên nhân ở ngoài vũ trụ và đã tác thành vũ trụ: *nơi ngài có nguyên tắc của sự liên kết tất yếu giữa hạnh phúc và đạo đức*”⁽²⁾.

Như vậy, quan niệm Thượng Đế là tác giả vũ trụ và là bảo đảm cho sinh hoạt đạo đức của ta. Không có Thượng Đế, nhân đức sẽ không chắc gì đưa ta tới sự thiện toàn hảo, và như vậy sinh hoạt đạo đức chỉ là một ảo mộng, tự do chỉ là một ý tưởng ngộ nghĩnh. Như vậy chấp nhận có Thượng Đế là “một điều tất yếu cho sinh hoạt đạo đức”⁽³⁾. Để giải thích đầy đủ quan điểm của ông, Kant thường nói nhân đức chỉ làm cho đáng hạnh phúc thôi, chứ không làm cho được hạnh phúc. Con người chỉ có thể làm hết sức của

(1), (2) Sđ, tr. 134

(3) Sđ, tr. 135

mình, chứ không thể làm những gì vượt quá sức đó: hết sức, con người có thể tự chế để sinh hoạt đúng theo quy luật đạo đức và sinh hoạt như thế suốt đời, nhưng đã là người ai cũng kinh nghiệm thấm thía rằng “mưu sự tại nhân, thành sự tại thiên”: mình làm hết sức mà trời không cho thì cũng chịu.

Vậy con người vẫn tin có Trời, có Thượng Đế. Ngài là bảo đảm cho sinh hoạt đạo đức của ta. Người tài đức có thể gặp thất bại, gặp rủi, mà không hại gì đến sự thiện toàn hảo họ theo đuổi, bởi vì hạnh phúc của con người nhân đức không ở tại những thắng lợi vật chất, nhưng ở sự vui thỏa vì đã hành động đáng hoàng. Tuy nhiên con người ai cũng tin tưởng rằng rồi ra, kết cục, Trời bao giờ cũng ban trợ người lành, và nguyên cái vui thỏa vì sự thiện cũng là một vui thỏa lớn rồi: “Cứ phá bỏ được những dục vọng bên ngoài thì sẽ thấy cái thiện căn bản của lòng mình được no đầy” (*Trung Dung*, chương I: *Dĩ khứ phù ngoại dụ chi tu, nhi sung kỳ bản nhiên chi thiện*). Thế nhưng đây mới chỉ là cái hạnh phúc của người quân tử nơi trần gian này, khi mà nhân đức chưa phải là chí thiện và hạnh phúc chưa phải là toàn phúc. Còn khi con người, nhờ mức tiến triển mãi tới vô cùng và đạt tới mức đạo đức hoàn toàn, thì con người cũng hy vọng sẽ đạt tới hạnh phúc tròn đầy, tức toàn phúc. Con người chỉ có thể thực hiện cuộc đời đạo hạnh, còn như việc thực hiện cái toàn phúc kia, thì con người chỉ có thể *hy vọng* nơi Thượng Đế: “Khoa đạo đức, nói đúng ra, không phải là môn dạy cho ta biết làm thế nào để được hạnh phúc, nhưng là làm thế nào để *đáng* được hạnh phúc.

Chỉ khi nào ta bước vào tôn giáo, ta mới có hy vọng một ngày kia được dự phần hạnh phúc mà ta đã tỏ ra xứng đáng⁽¹⁾. Bao lâu ta chưa tin có Trời, có Thượng Đế, hành vi đạo đức của ta có thể vẫn giữ được bản chất của nó, và như vậy ta vẫn ý thức rằng mình đáng được hạnh phúc, vì hạnh phúc có liên hệ mật thiết với nhân đức. Nhưng có gì bảo đảm là cái đáng lý này, nghĩa là cái đáng hạnh phúc này, sẽ trở thành một sự thực? Con người không nắm được trong tay những điều kiện để thực hiện hạnh phúc đó.

Vì ý thức được sự bất lực của con người, nên những thuyết đạo đức cổ kim, mà Kant coi là những thứ đạo đức nửa vời, đã làm hỏng lý tưởng đạo đức khi họ tháo vát tìm ra những giải pháp và vói, cũng như trên kia học đã đưa ra những nguyên tắc đạo đức lai căn quái đản. Kant nói đến hai học phái *Epicure* và *Khắc kỷ* của triết Hy Lạp và ám chỉ những người chủ trương “triết lý ánh sáng” ở thời ông. Những người theo thuyết *Epicure* đã không biết có Trời: họ đã giản lược con người thành một con vật chỉ biết tìm hạnh phúc cảm giác ở trần gian này. “Họ đã dựa vào một nguyên tắc đạo đức sai lầm là hạnh phúc: mỗi người có thể lấy xu hướng của mình làm tôn chỉ hành động cho mình. Nhân đó họ tỏ ra hợp lý với chính mình họ khi hạ thấp sự thiện toàn hảo của con người cho hợp với sự thấp kém của nguyên tắc đạo đức đã đưa ra: hạnh phúc họ theo đuổi là một thứ hạnh phúc khá tồi tàn do sự điều chỉnh các xu hướng một cách khôn ngoan”⁽²⁾. Phái *Khắc kỷ* cũng

(1) *Raison pratique*, tr. 139

(1) *Sđ*, tr. 136

không hơn gì lắm: họ đặt hạnh phúc con người nơi nhân đức, nghĩa là một sự tự chế tốt bậc. Nhưng họ vừa nâng cao con người lên *bậc thánh hiền*, để cao người nhân đức như một *vị thần linh*, họ vừa ý thức rằng đó là một *đo vọng*, thành thử người hiền của phái Khắc kỷ chỉ nhìn vào quy luật thuần túy để sống một cách lửng lơ giữa trời và đất, bởi vì họ không dám nhìn vào thực tại. Chúng ta biết sau này Hegel đã chỉ trích thuyết Khắc kỷ một cách gắt gao, gọi họ là những thứ thánh không có đất đứng, bởi vì họ vừa nắm khư khư lý tưởng người thánh hiền, vừa biết rằng không thể thực hiện lý tưởng đó nơi trần gian.

Xuyên qua hai phái Epicure và Khắc kỷ, những phê bình của Kant cũng nhắm những thuyết thời mới cho rằng con người có thể thực hiện hạnh phúc hoàn toàn mà không cần Thượng Đế. Giải thích tư tưởng đó, Alquié viết: “Nếu có những người tưởng rằng con người không cần Thượng Đế, thì chỉ vì họ có những ý tưởng sai lầm hoặc về bản chất đạo đức, hoặc về thiên nhiên. Họ *hạ thấp đạo đức xuống* và cho rằng hễ con người đạt được hạnh phúc bản thân là quá đủ rồi; làm thế họ đã hoàn toàn bỏ quên cái chiều sâu căn bản của con người, đó là phương diện đạo đức. Những người khác lại *đề cao Thiên nhiên*: họ nghĩ rằng ở cuối cái chuỗi những hiện tượng kia, chúng ta sẽ gặp một nhân loại tốt lành hơn và hạnh phúc hơn. Trái lại, nếu ta ý thức đạo đức là gì, và thiên nhiên là gì, chắc ta sẽ cảm thấy một sự xé rách, đồng thời cảm thấy nhất thiết phải có sự hòa hợp giữa đạo đức và thiên nhiên trong một tương lai nào đó. Nhưng ta lại quan niệm sự hòa hợp này

không có gì giống với một sự đồng hóa, một sự pha trộn: bởi vì hai nguyên tắc nọ có bản chất hoàn toàn dị biệt. Vậy nếu ta muốn giữ đúng bản chất của chúng đồng thời muốn thỏa mãn sự đòi hỏi của lý trí thực hành, thì ta phải giả thiết có *Thượng đế*" ⁽¹⁾.

2) Trên đây là cách Kant chứng minh có Thượng Đế. Chứng minh như thế có giá trị đến mức nào. Một giáo sư chuyên về Kant đã viết như sau về vấn đề này: "Đối với lý trí thuần túy lý thuyết, sự hiện hữu của Thượng Đế là điều không thể chứng minh được và cũng không thể tri thức được, nhưng đối với lý trí thực hành thì lại là một giả thiết tất yếu. Tự do, bất tử tính và Thượng Đế là ba giả thiết có thể có và có thể được lý trí thuần túy không bác bỏ, nay trở thành những giả thiết tất yếu cho lý trí thực hành. Ta gọi đó là những định đề của lý trí thực hành. Đó không phải là những đối tượng của tri thức, nhưng là những đối tượng của tin tưởng, một tin tưởng của lý trí" ⁽²⁾. Thế nào là một tin tưởng của lý trí ?

Tìm hiểu ý nghĩa chữ "*tin tưởng của lý trí*" (*croyance de la raison*) là tìm hiểu giá trị của những chứng minh trên đây. Chính Kant dùng chữ này ⁽³⁾ để minh định rằng linh hồn và Thượng Đế không phải là đối tượng của tri thức nhưng là đối tượng của một sự tin tưởng của lý trí. Biết bao người kể cả những tác giả có tên tuổi của mấy thế kỷ

(1) ALQUIÉ. Sđ tr. 135

(2) VIALATOUX. *La morale de Kant*, PUF 1960, tr. 77

(3) Sđ. tr. 135

vừa qua, đã hiểu lầm chữ “lý trí thực hành” và chữ “tin tưởng”: họ nghĩ rằng Kant hạ sinh hoạt đạo đức xuống hàng những gì ta biết do thường nghiệm và biết một cách thiếu khoa học. Một khi chúng ta đã hiểu đúng ý nghĩa chữ lý trí thực hành, thì cũng dễ hiểu đúng chữ “tin tưởng của lý trí”: biết sự vật thì gọi là *tri thức*, biết con người thì gọi là *tin tưởng*. Cả hai hành vi cùng do một lý trí duy nhất, và lý trí này được gọi là thuần túy lý thuyết khi lý trí ta có đối tượng là những sự vật trong thiên nhiên, và lý trí sẽ có tên là lý trí thuần túy thực hành khi nó có đối tượng là những hành động nhân bản của ta. Đối với vấn đề chúng ta bây giờ, tức vấn đề giá trị của sự tin tưởng (cũng là giá trị của chứng minh về Thượng Đế), tư tưởng của Kant nhấn mạnh vào hai điểm: a) Sự tin tưởng lý trí làm ta nhận thấy Thượng Đế và hai đặc tính của linh hồn (tự do và bất tử) là *những thực tại không thể chối cãi mà không tự mâu thuẫn* và không chối bỏ ý nghĩa con người của ta: ta kinh nghiệm thấy mình tự do thế nào, thì ta cũng kinh nghiệm thấy linh hồn bất tử và thấy có Trời ở trên đầu như vậy. Đây là loại kinh nghiệm siêu hình tức kinh nghiệm về những thực tại khả niệm, vượt trên cảm giác, giác quan: những kinh nghiệm này cũng có đối tượng của chúng và cũng có tính chất trực tiếp hiển nhiên như kinh nghiệm thực nghiệm. “Lý trí thực hành vạch cho thấy những quan niệm về linh hồn và Thượng Đế là *những quan niệm thực tại* và chúng thực sự có đối tượng của chúng.. Ba ý tưởng của lý trí lý thuyết chưa phải là những tri thức, nhưng chỉ là những tư tưởng không hàm chứa cái gì bất khả hết. Nhưng với định luật của lý trí thực

hành, ba ý tưởng đó đã có bản chất thực tại khách quan (réalité objective), nghĩa là luật đạo đức cho ta thấy 3 ý tưởng kia có đối tượng của chúng”⁽¹⁾. Như vậy, đối với lý trí lý thuyết, 3 thực tại này chỉ được coi là những ý tưởng xuông, không có thực tại tính, mặc dầu không có gì mâu thuẫn để coi 3 ý tưởng này là 3 thực tại. Tại sao? Cũng chỉ vì linh hồn và Thượng Đế không thuộc loại những vật thể hữu hình của lãnh vực tri thức thực nghiệm. Nhưng với lý trí thực hành là khả năng hoạt động nơi lãnh vực siêu hình thì ta gặp linh hồn và Thượng Đế ngay. Trong hướng này, Kant đã viết những dòng thoát coi như phi lý, nhưng lại rất chặt nghĩa khi ta hiểu tư tưởng của ông: “Lý trí thực hành hành động theo mệnh lệnh tuyệt đối và vị làm luật là Thượng Đế. Có Thượng Đế bởi vì có mệnh lệnh tuyệt đối của ý thức đạo đức ... Nguyên ý tưởng về Thượng Đế cũng giả thuyết phải có Ngài: quan niệm Ngài và tin tưởng Ngài là hai mệnh đề in hệt nhau”⁽²⁾. *Vậy tin tưởng của lý trí là một tin tưởng hết sức chắc chắn, cũng như chính lý trí tự tin vào mình.* - b) Lý trí thực hành đã làm cho phạm vi của lý trí mở rộng thêm. Nó không làm cho tri thức nói rộng, bởi vì đây không phải là tri thức mà là tin tưởng. Không là tri thức, vì mặc dầu chúng ta tin chắc có linh hồn bất tử và có Thượng Đế, nhưng vì không có một trực giác nào về những thực tại đó, nên trước sau ta vẫn không có tri thức thực sự. Đây là điểm quan trọng: một đảng thì những đối tượng của lý trí thực hành có tính chất những thực tại khách

(1) Raison pratique, tr. 144

(2) Opus tr. 134

quan, nhưng đang khác lý trí không được thêm gì về phương diện tri thức. Về tính chất thực tại khách quan, Kant viết: “Tri thức của lý trí đã được nói rộng bởi vì những đối tượng đã được ban cho các ý tưởng kia do các định đề của lý trí thực hành: những tư tưởng nghi vấn này, lần đầu tiên, đã có được tính chất thực tại khách quan” ⁽¹⁾. Như vậy, đối với lý trí thực hành, tức lý trí chỉ huy sinh hoạt và hành động của ta thì linh hồn và Thượng Đế không còn là những nghi vấn (nghĩa là không mâu thuẫn nhưng chưa có nội dung chắc chắn), nay trở thành những ý tưởng có đối tượng khách quan: bản chất thực tại khách quan của kinh nghiệm siêu hình cho phép ta coi những đối tượng này như những dữ kiện. Tuy nhiên, vì kinh nghiệm siêu hình là thứ kinh nghiệm liên can đến những vật tự thân, những thực tại của thế giới khả niệm, cho nên kinh nghiệm này *không nói rộng nên tri thức lý thuyết* của ta. Nói cách khác lý trí thực hành không làm giàu thêm cho lý trí lý thuyết. Ta công nhận có Thượng Đế và ta tin có Ngài cũng như ta tin có tự do, nhưng ta không thể nói Ngài là gì. Điều này cũng trùng hợp với chủ trương của thánh Thomas khi ngài quyết rằng ta biết có Thiên Chúa nhưng không biết bản tính Ngài thế nào (*Scimus quod Deus est, nescimus quid Deus sit*).

Nói thế có phải Kant không biết gì về Thượng Đế chăng? Phải chăng ông thiên về thuyết bất tri? Những lời của ông trên đây cũng đủ trả lời. Ta thấy ông chủ trương lý trí con người nhất thiết công nhận có Thượng Đế, khi lý

(1) Sđ, tr. 145

trí đó suy nghĩ chính chắn về chủ đích của sinh hoạt tự do và đạo đức của con người. Hơn nữa ông cho linh hồn và Thượng Đế là những thực tại được ta kinh nghiệm trong sinh hoạt siêu hình của ta, và đó là những thực tại khách quan. Rồi khi nhìn vào sự thiện toàn hảo của con người, nhân đức và hạnh phúc cùng thực hiện ở mức cao nhất, ông giúp ta công nhận rằng con người chỉ có khả năng sinh hoạt cho đáng được hạnh phúc, chứ con người không có khả năng tự mình đạt tới hạnh phúc, bởi vì con người không sáng tạo nên vũ trụ cùng với những điều kiện khách quan của hạnh phúc. Bởi đó con người công nhận có Trời, và Trời là tác giả của thế giới khả niệm đồng thời là vị sáng tạo nên thế giới khả giác. Một vị như thế có lý trí và ý chí ở một độ tuyệt đỉnh: “Nhu vậy, nguyên nhân tối cao của vũ trụ, xét như Ngài là nguyên nhân của sự thiện toàn hảo của ta, phải là một hữu thể dùng trí năng và ý chí để sáng tạo nên vũ trụ thiên nhiên ⁽¹⁾. Hơn nữa, Kant còn nói không gì làm vinh danh Thượng Đế bằng “tôn kính lời truyền dạy của Ngài và chu toàn bốn phận thiêng liêng mà luật của Ngài dạy ta” ⁽²⁾; đó là cách tôn thờ Ngài.

Bàn thêm về ý niệm của ta về Thượng Đế, chúng ta thấy đó là *một ý niệm rất rõ ràng*, chứ không phải là một ý tưởng huyền ảo như có người chủ trương. Ta quan niệm Thượng Đế là một thực tại và nhận Ngài là căn nguyên của thế giới đạo đức cũng như là vị sáng tạo nên vũ trụ thiên

(1) Raison pratique, tr. 135

(2) Sđ, tr. 141

nhiên. “Chúng ta chỉ đạt tới tri thức về hữu thể tối cao nhờ nguyên tắc của lý trí thuần túy thực hành là khả năng có chức vụ hướng về hiện hữu: nhờ đó không những ta thấy tất nhiên phải công nhận có Hữu thể tối cao nhưng ta còn thấy quan niệm của ta về Ngài là *một quan niệm xác định chắc chắn*”⁽¹⁾. Chắc ai cũng nhớ nơi phần Biện chứng pháp của lý trí thuần túy, Kant gọi ý tưởng về Thượng Đế là một ý tưởng được xác định một cách cụ thể, và ông đã chứng minh rằng lý trí thuần túy không có khả năng xác định một ý tưởng như thế. Nhưng nay lý trí thực hành là khả năng siêu hình, đã xác định cho ta: sự xác định này là công việc của lý trí và trí năng, không có sự tham gia nào của trực giác hết. Lý trí lý thuyết có Hữu thể tối cao đó, và tri năng làm công việc biểu tượng cho thấy tính chất thực tại khách quan của Ngài: “Lý trí thực hành mang lại cho các ý tưởng đó (linh hồn và Thượng Đế) *một bản chất thực tại*, còn như lý trí thuần túy thì làm *công việc quan niệm* các đối tượng đó bằng cách dùng đến những phạm trù: đó là một công việc làm được lắm, vì như ta đã chứng minh trước kia, phạm trù có cơ sở phát xuất của chúng nơi trí năng thuần túy, và chúng có thể không nhờ trực giác nào hết mà vẫn có thể biểu tượng một đối tượng nói chung”⁽²⁾. Như vậy ta có quan niệm rõ ràng về linh hồn và Thượng Đế: ta quan niệm đó là những thực tại, những đối tượng. Đồng thời ta biết sự rõ ràng này thuộc phương diện tin tưởng, chứ không thuộc phương diện tri thức. Bởi đó Kant mới dùng chữ “*đối tượng nói chung*” ở câu trên đây. Đối tượng

(1) Sđ, tr. 149

(2) Sđ, tr. 146

nói chung là đối tượng *không có nội dung khả giác*. Tuy không là một tri thức thực nghiệm, những quan niệm kia cũng có tính chất rõ ràng và chắc chắn: “Đó không phải là những phạm trù rỗng, *nhưng là những phạm trù có ý nghĩa, và như thế quá đủ cho đối tượng của lý trí thực hành*” ⁽¹⁾. Phạm trù có ý nghĩa là phạm trù có nội dung (chứ không rỗng), và đây là những *nội dung siêu hình*. Và con người phải nghiêm chỉ giữ đúng bản chất của những quan niệm *siêu hình* này, mới trông thoát được những hình thức tôn giáo quá *nhân ảnh*, “căn nguyên phát sinh không biết bao nhiêu là dị đoan, và mê tín” ⁽²⁾.

Chúng ta có thể kết thúc với hai ý tưởng nữa của Kant:

a) *Con người là một bản chất tự do, cho nên tôn giáo là một lời mời gọi của Thượng Đế gửi đến và mong con người chấp nhận: cư xử với con người, Thượng Đế luôn kính trọng sự tự do của con người, coi con người là một cứu cánh tự thân: Ngài không bao giờ chỉ coi con người như một phương tiện, nhưng vẫn coi con người là cứu cánh cho chính con người; bởi vậy bản tính con người nơi bản thân chúng ta phải được coi là một cái gì thiêng liêng đối với ta, vì con người là chủ thể của quy luật đạo đức và của những gì được coi là thánh thiện* ⁽³⁾; - b) *Lý trí thực hành đã mang lại cho ta niềm tin có linh hồn bất tử và Thượng Đế*. Niềm tin này phát xuất từ niềm tin ta có về sinh hoạt tự do và của con người. Bởi vậy chứng minh của Kant được coi là *có giá trị hơn* những luận

(1) Sđ, tr. 146

(2) Sđ, tr. 145

(3) Sđ, tr. 141

cứ dựa trên lý trí lý thuyết mà ta đã gặp trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*: không những vì lý trí thực hành được coi là căn bản và quý trọng hơn lý trí lý thuyết, nhưng vì những luận cứ lý thuyết không thuyết phục được ta và không chuyển được sinh hoạt đạo đức của ta; ngược lại, niềm tin vào Thượng Đế nằm trên cùng một con đường của niềm tin ta có vẻ ý nghĩa cuộc đời con người⁽¹⁾. *Tuy nhiên niềm tin này có tính chất tự do* theo cả hai nghĩa chữ tự do: không có gì cưỡng bách ta tin như thế, trừ chính lý trí của ta; và ý nghĩa thứ hai của tự do là ta có thể thực hành hay không thực hành, nghĩa là ta vẫn bị cám dỗ không tin. Cũng như trên kia, khi phải quyết định hành động, ta có thể quyết làm hay không làm theo mệnh lệnh của quy luật đạo đức. Bởi vậy Kant viết: “Không một trí năng nào trong loài người có khả năng đào sâu tới (những bản chất siêu hình kia); ngược lại, không một nguy biện nào có thể thuyết phục những người quê mùa nhất để họ tin rằng đó không phải là những quan niệm đích thực”⁽²⁾. Như vậy chẳng những đó là những quan niệm đích thực, những quan niệm có đối tượng khách quan, nhưng đó còn là tin tưởng vững vàng của lý trí ta: “Đó là niềm tin tưởng thuần túy thực hành của lý trí. Niềm tin tưởng này không do ai bắt buộc ta, nhưng do ý thức đạo đức xét như đó là sự nhận định hoàn toàn tự do của ta. Bởi vậy, tuy niềm tin này đôi khi có thể bị lung lay, ngay cả nơi những người thành tâm nhất, nhưng không bao giờ nó có thể trở thành vô tín ngưỡng”⁽³⁾.

(1) xem DELEUZE, Sd, tr.60

(2) *Raison pratique*, tr. 143

(3) Sd, tr.156

PHẦN THỨ BA

Ý NGHĨA CON NGƯỜI

Với cuốn *Phê bình lý trí thực hành* vừa được nghiên cứu nơi Phần II trên đây, chúng ta đã đạt tới *chỗ cao nhất* của hệ thống triết học Kant về con người: con người dùng trí năng để tri thức vạn vật, nhưng phải dùng lý trí mới nhận ra ý nghĩa đời sống mình; trí năng cho ta một tri thức chính xác và thực nghiệm về các hiện tượng trong thiên nhiên, nhưng lý trí mới giúp ta nhận thấy giá trị cao siêu và đích thực của hành vi con người tự do.

Nhìn lại 3 vấn đề then chốt trong sự tìm hiểu con người (Tôi có thể tri thức gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng những gì?) thì cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* đã trả lời cho câu thứ nhất; cuốn *Phê bình lý trí thực hành* đã trả lời cho câu thứ hai và một phần ba câu thứ ba, vì đã đề cập đến hạnh phúc cũng như sự thiện toàn hảo của con người. Như vậy vai trò cuốn "*Phê bình khả năng phán đoán*" mà chúng ta nghiên cứu bây giờ đây sẽ là gì? Kant đã trả lời ta trong bài nhập đề cuốn *Phê bình* thứ ba khi ông gọi khả năng phán đoán là chiếc cầu bắc ngang qua vực thẳm giữa

trí năng và lý trí. Nói cách khác, cuốn Phê bình thứ ba này nhằm chứng minh rằng con người có khả năng vượt tới *bình diện siêu hình* ngay cả nơi *sinh hoạt tình cảm của mình*. Như thế có nghĩa là con người có quyền hy vọng tìm thấy giải thoát ngay trong phạm vi sinh hoạt thường ngày: con người là vật biết đau khổ và khoái lạc, nhưng Kant sẽ trình bày cho thấy có một khoái lạc dành riêng cho con người, thứ khoái lạc mà các sinh vật khác không hề biết tới.

Nhìn vào hệ thống triết học Kant với ba cuốn Phê bình, ta biết cuốn thứ nhất nghiên cứu về lý trí thuần túy, và đối tượng của nó là vũ trụ vạn vật ; cuốn thứ hai nghiên cứu về lý trí thực hành và đối tượng của nó là tự do và hành vi đạo đức của con người ; đến cuốn thứ ba này ta mới thấy Kant nghiên cứu về *khả năng tình cảm thuần túy* và đối tượng của nó là hành vi của con người tại thế. Khi chưa bàn đến nội dung cuốn thứ ba này và mới chỉ nhìn vào lãnh vực của hai cuốn Phê bình thứ nhất và thứ hai, ai cũng phải nhận rằng đó là hai lãnh vực xa cách nhau như trời với đất, một bên là thiên nhiên tất định và một bên là nhân vị tự do. Đó là ý nghĩa câu: "*Một vực thăm bao la nằm giữa lãnh vực tự do, tức thế giới của cái siêu cảm giác (suprasensible): không có cách nào đi từ lãnh vực khả giác lên lãnh vực tự do, vì đó là hai thế giới khác nhau: thế giới trước không có một ảnh hưởng nào đối với thế giới sau, mặc dầu thế giới sau có một ảnh hưởng đối với thế giới trước, vì quan niệm tự do phải thực hiện nơi thế giới khả giác*" ⁽¹⁾.

(1) Critique du jugement, bản dịch Gebelin, Vrin 1960, tr. 17

May thay, Tào hóa đã đặt nơi con người *một khả năng thứ ba*, được coi là khả năng bắc cầu giữa hai lãnh vực đó: con người là vật đầu đội trời chân đạp đất. Kant nói con người có ba khả năng nhận thức: trí năng, lý trí và tình cảm về khoái và khổ. Cả ba đều có hình thức siêu nghiệm và thuần túy: ta đã quen với trí năng thuần túy trong cuốn Phê bình thứ nhất và làm quen với lý trí hình thức trong cuốn Phê bình thứ hai, nay phải tự hỏi tình cảm thuần túy về khoái khổ là gì? Đó có phải là một khả năng riêng biệt như kiểu trí năng và lý trí không? Kant không trả lời thẳng cho ta, nhưng lời lẽ của ông quá rõ để ta hiểu rằng *không*. Bàn về ba khả năng với ba hình thức tối thượng của chúng, Kant bảo trí năng thuần túy là hình thức tối thượng của khả năng tri thức, - lý trí hình thức là hình thái tối thượng của ý chí, - và “phán đoán là hình thái tối thượng của tình cảm vui khổ” ⁽¹⁾. Nhưng phán đoán phát xuất từ đâu mới được chứ? Muốn trả lời, trước hết cần mình định phán đoán là gì? Kant trả lời: *“Nói chung, phán đoán là khả năng suy tưởng các đặc thù như nằm trong cái phổ quát”* ⁽²⁾. Vậy phán đoán là hành vi thực hành, và bởi đó nó luôn đòi hỏi sự cộng tác của nhiều tài năng trong con người: nó liệu cho các tài năng này cộng tác với nhau, và nó *chỉ giữ vai trò môi giới*. Giải thích vai trò môi giới này của phán đoán, G. Deleuze viết: “Ba cuốn Phê bình trình bày một hệ thống những vai trò luân phiên. Trước hết các khả năng được định nghĩa chiếu theo những tương quan biểu tượng (tri

(1) Sđ, tr. 35

(2) Sđ, tr. 20

thức, ước muốn, cảm giác). Sau đó, chúng được định nghĩa như những nguồn phát sinh các biểu tượng (trí tưởng tượng, trí năng, lý trí). Tùy theo ta hiểu khả năng này hay khả năng nọ theo nghĩa thứ nhất, thì một khả năng hiểu theo nghĩa thứ hai sẽ được coi là có quyền thẩm định đối với các đối tượng: chẳng hạn trí năng thì thẩm định trong lãnh vực tri thức, và lý trí thì thẩm định trong hành vi ước muốn. Còn trí tưởng tượng thì không bước lên được tới chức thẩm định: nhưng nó tự giải thoát nó và như thế giúp cho các tài năng khác được tự do thỏa thuận với nhau". Hai cuốn Phê bình trước trình bày về hai loại tương quan được xác định bởi một trong hai tài năng (trí năng hay lý trí); còn cuốn Phê bình thứ ba này khám phá ra *một thứ thỏa thuận tự do và bất định* giữa các tài năng, thỏa thuận này nó ở sâu lắm và được coi là điều kiện của tất cả các tương quan với nhau"⁽¹⁾.

Đừng vội tưởng rằng trí tưởng tượng là tài năng của phán đoán, nếu hiểu nó như tài năng sản xuất ra các hình ảnh. Đúng hơn, nên coi đó là khả năng ước mớm và môi giới: ước mớm để thực hiện và môi giới để hai tài năng khác biệt nhau như trí năng và lý trí có thể cộng tác chặt chẽ với nhau. Chẳng hạn trong tri thức thực nghiệm, sự phán đoán (dưới hình thức một niệm tưởng) giúp thực hiện một phạm trù của trí năng thuần túy vào một tri giác cụ thể: trong lãnh vực đạo đức, thì phán đoán (dưới hình thức một tiêu biểu) giúp thực hiện quy luật phổ quát của đạo đức trong

(1) G.DELEUZE, Sđ, tr. 93

những trường hợp đời sống. Là môi giới, trí tưởng tượng nơi đây chỉ làm công việc cho hai tài năng kia, nên Kant mới nói rằng “phán đoán hành động một cách hoàn toàn độc lập đối với những quan niệm và những cảm giác ⁽¹⁾”. Đúng như Deleuze nói trên đây, “trí tưởng tượng lánh mình đi, tự giải thoát mình, để cho các tài năng khác được tự do cộng tác với nhau”.

Trở lại câu định nghĩa trên kia, ta phải tìm hiểu tại sao “phán đoán là suy tưởng cái đặc thù nằm trong cái phổ quát”? Giải thích tư tưởng của Kant, Eric Weil nói rằng con người luôn bị cướp giật bởi cái phổ quát: nhìn quyển sách ở trước mắt tôi đây, tôi không thể chỉ nhìn có nó, nhưng cũng nhìn nó là “một cuốn sách”, một thực thể phổ quát. Con người khác con vật ở chỗ đó: con người không bị giam hãm vào trong cái “bây giờ và ở đây”, cái đặc thù nhầy nhụa. Dầu muốn dầu không, con người luôn vươn lên khỏi những cái đặc thù của thế giới cảm giác. Tâm trí con người luôn vươn lên chỗ phổ quát, siêu thoát khỏi những ràng buộc của cái đặc thù. Và người ta thấy tính cách “vươn lên” này ở cả hai loại phán đoán: *phán đoán xác nhận* (jugement déterminant) và *phán đoán suy luận* (jugement réfléchissant).

Thế nào là một *phán đoán xác nhận*? Khi ta đi từ một quan niệm phổ quát đến việc nhận ra sự áp dụng của nó trong một trường hợp đặc thù, đó là ta đã thực hành một phán đoán xác nhận. Loại phán đoán này giả thiết một quy

(1) Critique du jugement, tr. 35

luật đã được công nhận là chắc chắn và phổ quát, nên khi phán đoán ta chỉ mang luật đó áp dụng vào thực tại thôi, không có vấn đề xét xem luật đó có phải là một định luật chắc chắn không. Thực ra, nếu còn có vấn đề như vậy thì không phải là phán đoán xác nhận. Còn như *loại phán đoán suy luận* thì ngược hẳn: đó là cách nhận thức đi từ những sự kiện lẻ tẻ và rời rạc tới sự tìm ra một định luật phổ quát cho chúng. Trong cuốn *Phê bình khả năng phán đoán*, Kant hầu như chỉ bàn luận về loại phán đoán thứ hai này thôi, thành thử người ta có thể gọi cuốn này là “Phê bình về phán đoán suy luận”. Chúng ta đã theo dõi Kant trình bày tỉ mỉ về loại phán đoán xác nhận nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, vì ở đó các phạm trù giữ vai trò những định luật vừa tiên thiên vừa phổ quát: chính các phạm trù của trí năng thuần túy ấn định cách tri thức của con người, cho nên Kant mới viết câu mà ta còn nhớ “các phạm trù vạch trước những định luật tiên thiên cho các hiện tượng và cho thế giới xét như thế giới là tổng số các hiện tượng”. Trong việc nhận thức các sự vật, trí năng ta hành động đúng theo như các định luật được vạch sẵn: ta gọi các định luật này bằng danh từ “phạm trù”, vì chúng là khuôn vàng thước ngọc cho những phán đoán cụ thể của ta.

Công việc của phán đoán suy luận không đơn giản và dễ hiểu như thế. Ta hãy nghe Kant trình bày về bản chất của những phán đoán suy luận “*Phán đoán suy luận đi ngược từ cái đặc thù lên tới cái phổ quát*: nó cần một nguyên tắc chỉ đạo, và tất nhiên không thể tìm thấy nguyên tắc này nơi kinh nghiệm vì chính kinh nghiệm đang cần

một nguyên tắc để thống nhất kinh nghiệm, *một thứ nguyên tắc thường nghiệm*, nhưng lại ở vào bậc cao nhất vì có thể nó mới có thể đi tới một sự xếp đặt tất cả các nguyên tắc thường nghiệm kia thành một hệ thống. Sự phán đoán suy luận phải *tự ban cho mình một định luật siêu nghiệm* chứ không thể rút ra từ một nguồn gốc siêu nghiệm nào khác vì nếu thế thì sẽ là phán đoán xác nhận; rồi phán đoán suy luận cũng không có quyền ra luật cho thiên nhiên phải dựa theo thiên nhiên, còn thiên nhiên lại không theo những điều kiện của ta khi ta đưa ra một quan niệm bất tất về nó⁽¹⁾. Như thế nghĩa là trong khi thực hiện *một phán đoán xác nhận*, ta đã có sẵn một nguyên tắc để theo, tức phạm trù, và những phương thức để thực hiện, tức những nguyên tắc của trí năng thuần túy; trái lại, nơi *những phán đoán suy luận* (thí dụ đứng trước cảnh hùng vĩ của núi sông) ta không có một chỉ dẫn tiên thiên nào, và cũng không có lấy một dữ kiện nào, nhưng chỉ có “một chất thể nguyên sơ trước mắt ta, mà nói đúng ra ta chưa có biểu tượng nào về nó hết”⁽²⁾. Đến đây ta mới hiểu tại sao Kant gọi phán đoán suy luận là sự điều hòa tự do giữa nhiều tài năng con người: điều hòa tự do, vì không có phạm trù nơi đây và cũng không có một tình trạng bất định nguyên thủy (tức chất thể nguyên sơ trên đây) và óc phán đoán của ta phải dần dà tìm ra những chỗ ăn khớp của cái trật tự thiên nhiên kia: Kant gọi sự tìm ra này là một “*nghệ thuật*”. Mà nói nghệ thuật là nói linh cảm hơn là nói nguyên tắc, nói uyển chuyển hơn là nói tất định. Xem thế đủ biết phán đoán suy luận

(1) Sđ, tr. 20-21

(1) G.DELEUZE, Sđ, tr. 82

thực sự phản ánh sự nhận thức của con người, xét như con người là một hiện hữu vừa có cứu cánh vừa tự do. Với phán đoán xác nhận, con người hành động như một động cơ hơn là như một chủ thể; nhưng với phán đoán suy luận thì con người hành động trăm phần trăm như một chủ thể tự do: phải chăng Kant gọi loại phán đoán này là phán đoán *suy luận*, cũng vì nó thể hiện sự *suy nghĩ* đặc loại của con người? Dưới đây, sau khi đã trình bày xong hai hình thái của phán đoán suy luận là phán đoán thẩm mỹ và phán đoán mục tiêu, - sau khi đã thấy rằng phán đoán suy luận dẫn ta từ những cái vật chất lên tới những thực thể cao siêu, và từ những sự vật riêng rẽ trong vũ trụ lên tới hệ thống vũ trụ và trí năng cao cả đã gây dựng và điều hành vũ trụ, - chúng ta càng thấy rõ bản chất của phán đoán suy luận là một cái gì rất mực sâu xa và đặc biệt của con người.

Sự sâu xa này ở tại vẻ kỳ diệu của hành vi phán đoán suy luận. Nên nhớ Kant đã nói sự phán đoán suy luận không có nguyên tắc ở nơi một tài năng nào trong con người, và cũng không ở một nguyên tắc thường nghiệm nào nơi vũ trụ, nhưng nó do sự điều hòa kỳ diệu nơi nhiều tài năng của con người, và cũng do sự nhận thức từ nguyên tắc thường nghiệm này qua nguyên tắc thường nghiệm kia cho tới khi đạt được nguyên tắc tối thượng cho các nguyên tắc đó. Kinh nghiệm hằng ngày cho thấy cũng sống trong một xã hội, một hoàn cảnh, mà có người biết suy, có người không biết suy. Vậy khả năng biết suy như thế, đó là chính đối tượng nghiên cứu của Kant trong cuốn *Phê bình khả năng phán đoán*.

Như thế ta mới hiểu tại sao “*sự thống nhất bất định và sự điều hòa tự do* giữa các tài năng con người đã cấu tạo nên cái được coi là *sâu xa nhất trong tâm hồn con người*, và nó còn hướng dẫn con người tới chỗ đạt được cái *cao siêu nhất*, tức đối tượng của khả năng ước muốn, đồng thời giúp con người có thể vượt từ khả năng tri thức qua khả năng ước muốn” ⁽¹⁾. Hành vi phán đoán chỉ được coi là *sâu xa nhất* và kỳ diệu nhất thôi, còn đối tượng của khả năng ước muốn, tức sự thiện toàn hảo, mới là thực tại *cao siêu nhất*: chúng ta đã nói là với cuốn *Phê bình lý trí thực hành*, con người đã đạt được điểm tối cao của hệ thống triết học Kant.

Nói “thống nhất bất định” nhưng có thống nhất thực sự, - nói “điều hòa tự do” nhưng có điều hòa thực sự trong mỗi phán đoán suy luận của con người. Vậy tất nhiên phán đoán suy luận có nguyên tắc tiên thiên của nó, mặc dầu là một nguyên tắc kỳ diệu? Đúng thế. Và ta thấy đã là người biết suy nghĩ, ai cũng luôn có những phán đoán suy luận. “Bởi vậy phán đoán *cũng có nguyên tắc tiên thiên* để phán đoán về sự có thể có thiên nhiên, nhưng đây là một *nguyên tắc chủ quan*: nhờ nguyên tắc này, phán đoán không vạch ra luật lệ cho thiên nhiên, nhưng là *cho chính mình* (héautonomie), nghĩa là cho sự suy nghĩ của mình về thiên nhiên: người ta có thể gọi nguyên tắc này là định luật về sự xác định tổng quát cho các định luật thực nghiệm trong thiên nhiên. Óc phán đoán của con người không thấy định

(1) G.DELEUZE, Sđ, tr. 76

luật này một cách tiên thiên ở nơi thiên nhiên, nhưng đã chấp nhận như thế hòng tạo nên một trật tự dễ hiểu cho trí năng, và nó làm như thế khi xếp các định luật riêng rẽ và phức tạp vào trong hệ thống những định luật tổng quát⁽¹⁾.

*

* *

Nhờ kinh nghiệm, con người nhận ra rằng các định luật phức tạp của thiên nhiên luôn thích ứng với những định luật suy luận của tâm trí: giả thử không có sự hòa hợp đó, chắc con người không những sẽ cảm thấy xa lạ trong thiên nhiên, mà còn cảm thấy khổ tâm vì luôn vấp phải những cạm bẫy của bất ngờ. Sự thực tuy con người không phải là chủ ông của thiên nhiên và không có quyền điều hành thiên nhiên theo ý muốn, nhưng con người có quyền trên sự suy luận của mình. Kant phân biệt cẩn thận hai danh từ: khi trí năng dùng phạm trù để phán quyết về các đối tượng của tri thức, thì ông gọi đó là *quyền trên sự vật* (autonomie); còn như khi con người cảm giác và nhận thức thực tế, thì con người không có quyền ra luật cho các đối tượng tình cảm của mình, nhưng chỉ có quyền đối với những điều kiện chủ quan của mình: đó là *quyền về mình* (héautonomie). Chính khi con người thi hành một cách đúng mức những định luật về tình cảm, con người sẽ đạt được một sự vui thỏa. Tất nhiên cái vui thỏa đây không hạn hẹp trong phạm vi cảm giác, mặc dầu nó bắt nguồn từ cảm giác: tất cả cuốn *Phê bình khả năng phán đoán* cho thấy đây là những vui

(1) Critique du jugement, tr. 25-26

thỏa đặc biệt của con người, những vui thỏa vừa thẩm thía vừa cao thượng, vừa tự nhiên và hướng thượng. Chính đó là lý do làm Kant gọi phán đoán là chiếc cầu bắc ngang vực thẳm để nối liền thế giới khả giác với thế giới khả niệm, thế giới thực nghiệm với thế giới tinh thần.

Về nguồn gốc phát sinh loại khoái trá này cũng như về bản chất của khoái trá đó, Kant viết đại khái như sau: con người tự nhiên cảm thấy nhu cầu phải thống nhất các luật trong thiên nhiên lại một mối cho thành một hệ thống (một *trật tự*, tức một *cosmos* hay là thế giới); đành rằng mỗi sự vật đều nhất thiết chịu quyền những định luật sinh hóa của loại nó, nhưng toàn thể vũ trụ vạn vật, với thiên hình vạn trạng của chúng, có tuân theo một quy luật chung nào không? Từ khi xuất hiện và biết suy nghĩ trên trái đất, con người vẫn đã có những vũ trụ quan khác nhau. Điều quan trọng không phải xem vũ trụ quan nào đúng, nhưng là con người không thể không có một vũ trụ quan. Kant gọi đó là một *nhu cầu của trí năng* khi ta thỏa mãn nhu cầu này, nghĩa là khi ta đích thân nhận ra sự hòa hợp giữ các tri giác của ta và các định luật thiên nhiên, thì ta cảm thấy một vui thú rất thẩm thía và đôi khi còn cảm thấy một sự ngưỡng mộ trước thiên nhiên ⁽¹⁾.

Như vậy, nhìn lại hệ thống triết học Kant, ta thấy ông quả quyết trí năng con người có thể vượt qua tri thức thường nghiệm để vươn tới tri thức khoa học, tức tri thức tiên thiên, - lý trí con người vượt lên trên những chầm ngôn hành

(1) Critique du jugement, tr. 27

động để đạt tới quy luật đạo đức tiên thiên, xứng với sinh hoạt nhân vị tự do, - và bây giờ, khi nghiên cứu về khả năng phán đoán siêu nghiệm của con người, chúng ta thấy khả năng này có thể giúp con người vượt lên trên những cảm giác thường nghiệm để đạt tới những tình cảm siêu việt. Đó là tình cảm về cái Đẹp mỹ thuật và cái Cao cả hùng vĩ, cũng như sự nhận ra trật tự kỳ diệu của vũ trụ vạn vật. Nhân đó, cuốn *Phê bình khả năng phán đoán* được chia làm hai phần: phần một bàn về phán đoán thẩm mỹ (jugement esthétique) về phần hai bàn về phán đoán mục tiêu (jugement téléologique).

Đó cũng là đề tài nghiên cứu của 2 Chương sau đây:

Chương I: Nghiên cứu phương diện chủ quan của cái vui thỏa cảm giác: nói chủ quan, vì chính những biểu tượng của phán đoán thẩm mỹ làm nên sự vui thỏa đó, cho nên phán đoán thẩm mỹ không có tương quan gì với chất liệu của tác phẩm mỹ thuật cũng như của cảnh thiên nhiên. Hai đề chính của phán đoán này là: cái Đẹp và cái Cao cả.

Chương II: Nghiên cứu về phương diện có thể gọi là khách quan của sự nhận định: con người nhận ra tính cách phẩm trật và nhất quán của vạn vật trong thiên nhiên. Đề tài chính là tính cách phẩm trật và nhất quán của thiên nhiên xét như nó hòa điệu với tính chất cứu cánh của sinh hoạt con người.

CHƯƠNG I

PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ

Trước hết nên ghi nhận rằng phán đoán thẩm mỹ không giống với phán đoán tri thức: phán đoán thông thường là hành vi của trí năng và luôn dựa trên một quan niệm, thành quả của nó là một tri thức. Còn phán đoán thẩm mỹ là hành vi của khả năng cảm giác siêu nghiệm, nó không dựa vào một quan niệm nào và không dẫn tới một tri thức nào: nó mang lại cho ta một cảm tưởng khó diễn tả bởi vì nó xây trên cảm giác. Người ta vẫn thường nói “Không thể tranh luận về những sở thích của mỗi người”.

Như vậy phán đoán thẩm mỹ không những nặng tính chất chủ quan, mà còn là một hành vi hoàn toàn chủ quan. Phán đoán thẩm mỹ cũng có hai hình thái như phán đoán tri thức. Chúng ta đã làm quen với hai hình thái của phán đoán tri thức: tri thức thường nghiệm và tri thức tiên thiên của khoa học. Ở đây ta cũng có hai hình thái khác nhau của phán đoán về sở thích: phán đoán theo cảm giác thông thường, và phán đoán theo thẩm mỹ. So sánh một phán đoán cảm giác thông thường với một phán đoán thẩm mỹ

đích thực, Kant cho thấy thứ trước vị kỷ, thứ sau không vị kỷ; thứ trước là việc riêng tư và chỉ đúng cho một người và ở một trường hợp nào đó thôi, thứ sau thì đúng cho mọi người và mọi thời v.v... Tóm lại, Kant không nhầm nghiên cứu về những phán đoán thẩm mỹ, tức những phán đoán theo tiêu chuẩn tiên thiên của cảm giác tính con người. Cho nên “ta gọi một vật là đẹp và cái khả năng của ta để phán đoán chiếu theo sự vui thỏa của cảm giác thì gọi là *sở thích* (gout). Thực vậy, căn nguyên phát sinh cái thú vị kia không phải là một cảm giác và cũng không liên quan đến một quan niệm nào hết, nhưng ở tại *mô hình* của sự vật và *sự suy nghĩ* của ta: đó chỉ là tính cách chính đích của những phán đoán thường nghiệm *nói chung* (sự chính đích này nói lên sự thống nhất giữa lý trí và trí tưởng tượng con người), và nó được thực hiện khi có sự hòa hợp giữa *biểu tượng* ta có về sự vật và *sự suy luận* của ta” ⁽¹⁾.

Nói cách khác, phán đoán thẩm mỹ cho phép ta quyết một sự vật là đẹp, sự quyết này không do một quan niệm nào hết (vì phán đoán thẩm mỹ không cho ta một tri thức, nhưng cho ta một cảm tưởng), và cũng không do một cảm giác (vì nếu thế là cảm giác thông thường chứ chưa phải là thẩm mỹ): vậy thẩm mỹ là sự hòa hợp tài tình giữa hai khả năng, lý trí và óc tưởng tượng, một sự hòa hợp mà Kant đã gọi là kỳ diệu và sâu xa nhất trong con người. Đại cương thì óc tưởng tượng dựa vào đường nét do nhiều kinh nghiệm phác họa nên một mô hình lý tưởng được coi là tuyệt, và lý

(1) Sđ, tr. 29

trí cũng nhận thế là tuyệt: do sự hòa điệu giữa hai khả năng, lý trí và óc tưởng tượng như thế, liền phát sinh một niềm vui thỏa sâu xa. Đó mới chính là phán đoán thẩm mỹ, nó là một cảm tưởng chứ không phải là một quyết đoán. Cảm tưởng này nằm ở chỗ sâu xa nhất trong tâm hồn con người. Bản chất của nó là một cảm thấy, hơn là một nhận thấy, và nó là thành quả chung của hai ba khả năng chứ không phải là hành vi riêng một tài năng nào: bởi vậy nó thể hiện *sinh hoạt tại thế của con người* chứ không chỉ là tri thức lý thuyết như đã gặp nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*, hoặc chỉ là những phán quyết phải làm hoặc phải giữ, như ta thấy nơi cuốn *Phê bình lý trí thực hành*.

Kant muốn ta thấy thế nào là sinh hoạt đích thực và đặc biệt của con người, mặc dầu con người sinh trưởng giữa các sinh vật khác trong thiên nhiên. Tất nhiên sinh hoạt đạo đức là sinh hoạt đặc loại của con người và cũng là sinh hoạt cao nhất, nhưng sinh hoạt cảm giác của con người cũng hàm chứa cái vẻ đặc biệt nhân bản của nó: chúng ta sẽ lần lượt chứng nghiệm điều này khi nghiên cứu về thẩm mỹ về cái Đẹp và cái cao cả, cũng như khi nghiên cứu về tính cách trật tự và nhất quán của vũ trụ.

TIẾT I: Cái đẹp

Đứng trước cùng một phong cảnh, người này khen đẹp, người kia lại chê không đẹp. Những phán đoán của người ta về một người, một vật, một nghệ phẩm cũng thường khác nhau. Tại sao? Tại vì do sở thích đẹp hay không đẹp là do

cảm tưởng và sở thích của mỗi người. Nói vậy có phải là người ta không thể đồng ý nhau về cái đẹp chẳng, và không có những tiêu chuẩn cho sự phán đoán thẩm mỹ chẳng? Kinh nghiệm cho thấy mỗi kỳ thi hội họa cũng như mỗi kỳ thi sắc đẹp, vẫn có hội đồng chấm thi và họ vẫn cùng nhau đồng ý về một số những tiêu chuẩn. Sở dĩ thế, vì cái đẹp thẩm mỹ là cái đẹp hình thức: hình thức của sự vật, của người hay của nghệ phẩm được nhận là đẹp khi đáp ứng đúng mô hình mà óc tưởng tượng của ta đã phác họa và được lý trí công nhận là tuyệt. Mỗi cái đẹp là một bài ca nói lên sự hòa điệu giữa óc tưởng tượng và lý trí ta.

Kant đã theo đúng hướng đi triết học của ông để xét về 4 phương diện của cái đẹp: phương diện phẩm tính, phương diện lượng tính, phương diện tương quan và phương diện hình thái (đúng như 4 loại phán đoán mà ta đã gặp nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*). Về phương diện *phẩm tính* thì đẹp là cái ta nhìn hay nghe một cách thích thú. Một sự thích thú không tư kỷ: nó thuộc về chiêm ngưỡng, không thuộc về chiếm đoạt. Về phương diện *lượng tính*, thì đẹp là cái làm khoái trá hết mọi người, một khoái trá lâng lâng, không xây trên một quan niệm nào hết. Về phương diện *tương quan* thì đẹp là *tính chất mục tiêu* của sự vật, khi ta nhìn vào hình thức của mục tiêu chứ không nhìn vào một mục tiêu cụ thể nào. Về phương diện *hình thái*, thì được coi là đẹp tất cả những gì *nhất thiết* làm vui thỏa mà không dựa vào quan niệm.

Chúng ta hãy đi vào chi tiết xem Kant giải thích thế nào.

A.- PHƯƠNG DIỆN PHẨM TÍNH

Kant bắt đầu bằng nhận định: khi muốn thẩm định một vật có đẹp không, ta không dùng trí năng để quy biểu tượng đẹp đó về một *đối tượng* nhưng quy nó về *chủ thể*, xem nó gây thỏa thích hay bất mãn cho chủ thể: khi ta quy về đối tượng, thì ta có một tri thức khách quan, còn đây ta quy về chủ thể để có một cảm tưởng thẩm mỹ. Thực ra chữ "*esthétique*" do chữ Hy Lạp "*aisthêtikos*" nghĩa là thuộc về *cảm giác*. Như vậy khoa thẩm mỹ là khoa nghiên cứu về cảm giác của ta, những cảm giác tế nhị và hình thức. Bởi thế tuy gọi là phán đoán thẩm mỹ, nhưng đây không phải loại phán đoán tạo nên tri thức, mà chỉ là những cảm nghĩ tạo nên thỏa thích mà thôi.

Tại sao thẩm mỹ là một phán đoán về hình thức cái đẹp chứ không liên can gì đến chất thể cái đẹp? Con người bị chi phối bởi cảm giác sẽ không thể phán đoán một cách chính đính: điều này ta đã thấy nơi những phán đoán đạo đức, và ta nhớ rằng chỉ những mệnh lệnh tuyệt đối mới có giá trị đạo đức, còn như những châm ngôn hướng dẫn hành động theo tư lợi thì không có giá trị đạo đức. Đây cũng vậy, phán đoán thẩm mỹ là một phán đoán của cảm giác, nhưng cảm giác cũng có hai loại: cảm giác hình thức và cảm giác chất thể. Cảm giác chất thể trói buộc ta vào từng sự vật và sui nên những thèm muốn của nhục dục: cho nên mới có chuyện "mẹ hát con khen hay". Muốn đạt tới mức một phán đoán thẩm mỹ đích thực thì phải gạt cái riêng tư ra một bên, không những riêng tư theo nghĩa của anh hay tôi, nhưng còn theo nghĩa nó là cái này hay cái kia: làm

như thế để đạt tới cái *mô hình đẹp* nơi sự vật đẹp kia thôi. Như thế nghĩa là tuy tôi đã nhìn vào sự vật đẹp mới lãnh hội được cái mô hình đẹp, nhưng không nên lưu ý về cái sự hiện hữu cụ thể của vật đó. Kant viết: “điều chúng ta cần biết là chính *biểu tượng* tôi có về sự vật kia đã gây nên trong tôi cái khoái cảm, mặc dầu tôi hoàn toàn dừng dưng về *sự hiện hữu* của sự vật đó. Như vậy dễ thấy chính biểu tượng của sự vật đó ở trong tôi mới là điều quan trọng, chứ không phải sự hiện hữu cụ thể của sự vật đó, và chính biểu tượng đó làm cho tôi có thể nói rằng đẹp và chúng tỏ rằng tôi có khiếu thẩm mỹ. Ai cũng nhận rằng khi những phán đoán của ta về cái đẹp có pha trộn một chút tư lợi thôi, thì phán đoán sẽ phán đoán thiên lệch, không đáng gọi là một phán đoán thuần túy thẩm mỹ” ⁽¹⁾.

Để làm sáng tỏ tính chất thuần túy và vô tư của thẩm mỹ, Kant đã so sánh thẩm mỹ với những tình cảm tương tự như “*thú vị*” (*agréable*) và “*tốt*” (*bon*). Thế nào là Đẹp? Thế nào là Tốt? Thế nào là Thú vị? Xem cả ba giống nhau ở chỗ được ta ưng ý nhưng xét kỹ thì chúng khác nhau lắm. Theo Kant thì Thú vị “là cái làm vui thỏa giác quan ta nơi những cảm giác của ta” ⁽²⁾; như vậy Thú vị nằm trong lãnh vực cảm giác thường nghiệm và liên can đến sự hiện diện của sự vật, vì chính sự vật mới gây nên được cái cảm giác thú vị cho giác quan ta. Trái lại, cái Đẹp cùng với niềm vui thỏa nó mang lại cho ta thì không lệ thuộc vào sự vật, nhưng chỉ liên can đến biểu tượng sự vật trong tâm trí

(1) Sđ, tr. 40-41

(2) Sđ, tr. 41

tôi: nói cách khác, cái Đẹp của thẩm mỹ là một mô hình, trong khi đối tượng gây nên Thú vị thì hiện hữu thực sự như một vật cụ thể. Cái Thú vị luôn có kèm theo cái ham, vì nó sui sự thích thú và lôi kéo ta về với nó; còn như cái Đẹp thì không do cái ham và cũng không gây nên cái ham, vì sự vui thỏa nó mang lại cho ta là một vui thỏa vô tư. Vì vô tư, vui thỏa này mới có tính chất phổ quát và nhất thiết chung cho mọi người – Đàng khác cái Tốt được định nghĩa là “cái làm thỏa mãn ta trong phương tiện lý trí và bằng một quan niệm” ⁽¹⁾. Tốt là cái hợp lý, và cũng hàm ý một ích lợi gì: cho nên khi nói “cái đó chỉ tốt cho anh” ta có ý bảo điều ấy chỉ có lợi, hoặc chỉ hợp với người đối thoại với ta. Dầu sao, Tốt luôn nói lên một giá trị của sự vật, bởi vậy nó cũng giả thiết sự hiện hữu của đối tượng cụ thể như phán đoán về Thú vị.

Tóm lại ba phán đoán đó có điểm giống nhau và cũng có điểm khác nhau: giống nhau vì chúng đáp ứng một sự chờ đợi, một nhận định nào đó của ta, và khác vì phán đoán thẩm mỹ (Đẹp) thì vô vị lợi, còn hai phán đoán kia đều có những cái lợi khác nhau, Tốt thì lợi về phương tiện đạt mục tiêu, và Thú thì lợi về xúc động cảm giác. Kant viết tóm tắt như sau: “Cái Thú vị, cái Đẹp và cái Tốt nói lên ba phương diện khác nhau của các biểu tượng liên can đến tình cảm khoái khổ: ta phân biệt ba cái này dựa theo biểu tượng của mỗi cái đối với tình cảm khoái khổ kia. Và chúng ta có đủ những danh từ khác nhau để gọi tên mỗi kiểu ưng ý đó. Vậy Thú vị là cái mang lại sung sướng cho

(1) Sđ, tr. 42

ta; *Đẹp* là cái làm ta thỏa lòng; còn *Tốt* là cái được ta quý trọng, vì ta coi nó có giá trị khách quan. Các con vật thiếu lý trí cũng biết thú vị; còn đẹp thì chỉ con người mới biết, vì tuy con người là sinh vật, nhưng còn thêm lý trí nữa, nhưng cái đẹp lại không phải là nhận định của con người xét như nó là những hữu thể có lý trí (như tinh thần, thần linh), nhưng xét như nó vừa có lý trí vừa có bản tính sinh vật; và *Tốt* là cái có giá trị cho bất luận hữu thể nào có lý trí. Ta có thể nói trong ba loại thỏa thích trên đây, riêng chỉ khi ta khoái cái đẹp mới thực là một thỏa thích vô vị lợi và tự do, vì ở đây không có một lợi ích nào, dầu lợi ích của lý trí hay của giác quan, lôi cuốn ta ứng theo. Cho nên người ta có thể nói rằng trong ba trường hợp trên, sự thỏa thích của ta có liên can với *xu hướng*, hay với *ứng hộ*, hay *kinh phục*; chỉ có ứng hộ là tự do" ⁽¹⁾. Với câu cuối cùng trong đoạn trích dẫn này, ta lại gặp lại tính cách "hòa điệu kỳ diệu" của phán đoán thẩm mỹ, một sự hòa điệu hoàn toàn tự do, và kỳ diệu vì lý trí không giải nghĩa được: bí quyết của hòa điệu này nằm sâu trong bản chất con người, và Kant bảo đó là chỗ sâu nhất.

Và bây giờ chúng ta có thể hiểu câu định nghĩa mà Kant đã đưa ra: Xét về phương diện phẩm tính, thì "Khiếu thẩm mỹ là khả năng phán đoán về một sự vật hay về một biểu tượng sự vật, dựa trên sự thỏa thích hay không được thỏa thích, nhưng một cách hoàn toàn không vị lợi. Và Đẹp là đối tượng của sự thỏa thích này" ⁽²⁾. Nhìn một sự vật, ta

(1) Sđ, tr. 45

(2) Sđ, tr. 46

bảo đẹp (theo thẩm mỹ), không phải vì nó có lợi và được việc cho ta, cũng không phải vì nó kích động lòng tham của ta, nhưng vì ta thấy nó cân đối, đúng kiểu, tinh vi: tóm lại ta nói nó đẹp vì khi lược lại cái biểu tượng của nó trong trí tưởng tượng của ta, ta cảm thấy một sự vui thỏa tinh thần do sự hòa điệu giữa trí tưởng tượng và lý trí. Gọi là vui thỏa tinh thần, vì không phát sinh do cảm xúc, nhưng là do sự hòa hợp linh diệu giữa hai tài năng ở trong ta. Tuy nhiên, như Kant vừa nhắc, tinh thần đây không có nghĩa là thuần túy tâm linh, vì lẽ phán đoán thẩm mỹ có đối tượng là những sự vật hữu hình, chính những hữu hình là điểm tựa cho những phán đoán thẩm mỹ, mặc dầu khi thành hình thì phán đoán thẩm mỹ không chú tâm vào sự vật cụ thể, mà chỉ chú tâm đến mô hình (tức biểu tượng) của nó.

B.- PHƯƠNG DIỆN LƯỢNG TÍNH

Kant bắt đầu đoạn này bằng câu: “Đẹp là cái được biểu tượng như đối tượng của một sự *thỏa thích cho hết mọi người*, và được biểu tượng như thế không do một quan niệm nào hết” ⁽¹⁾.

Càng ngày chúng ta càng thấy Kant nêu lên tính cách phổ quát của mọi hành vi con người: nơi cuốn *Phê bình lý tri thuần túy*, ta đã thấy tính cách phổ quát tiên thiên của phạm trù và của các nguyên lý của trí năng; nơi cuốn *Phê bình lý tri thực hành*, ta chứng nghiệm sự phổ quát tiên thiên của những phán đoán đạo đức, cũng gọi là những

(1) Sđ, tr. 46

mệnh lệnh tuyệt đối ; bây giờ chúng ta lại gặp tính cách phổ quát của phán đoán thẩm mỹ, tức sự phổ quát khả năng cảm giác tối thượng. Tính chất phổ quát của tri thức thì do hành vi phán quyết của trí năng thuần túy, và tính chất phổ quát của những mệnh lệnh đạo đức thì do lý trí. Còn tính chất phổ quát của phán đoán thẩm mỹ sẽ do cảm năng chăng? Không, và không thể như thế, vì cảm năng chỉ cho ta nghiệm những sự vật cụ thể và đặc thù. Hơn nữa Kant đã quả quyết thẩm mỹ không phải là hành vi của một tài năng nào hết, nhưng là sự cộng tác kỳ diệu giữa nhiều tài năng: đây là giữa lý trí và óc tưởng tượng.

Trở lại vấn đề tính chất phổ quát của thẩm mỹ, Kant nói mỗi người có thể tùy sở thích cho rằng *màu tím* thì dịu và đáng yêu, hoặc cho rằng *màu đỏ* có vẻ chết và tàn lụi, nhưng không ai có quyền bảo *màu đỏ* đẹp, hoặc nói vật này vật kia đẹp “bởi vì tôi, riêng tôi thích lắm”. Kant bảo nói thế là ngớ ngẩn. Tại sao? Tại vì ai cũng có quyền có sở thích riêng của mình, nhưng khi đưa ra những phán đoán thẩm mỹ về đẹp (mà đẹp là phán đoán thuần túy thẩm mỹ), thì ta không có phép đưa sở thích vào đó, vì sở thích bao giờ cũng mang nhiều tính chất riêng tư của cá nhân.

Đến đây Kant làm công việc so sánh giữa *cái đẹp* một bên, *cái thích thú* và *cái tốt* một bên. Ông lấy thí dụ một người được khen là biết chiều dài và làm vui lòng tất cả mọi người: đây chúng ta vẫn ở trong lãnh vực của thích thú, vì người nọ được khen là biết làm vui lòng mọi người; nhưng cũng phải nhận rằng cái tài của ông ta không dựa trên những qui luật phổ thông (universelles) nhưng là trên

những qui luật phổ quát (générales), vì phổ thông vẫn là thường nghiệm mặc dầu có tầm bao quát hơn ⁽¹⁾. Như vậy, thích thú dựa trên những điều kiện cụ thể, những giác quan cụ thể, để gây nên những vui thích giác quan ; còn đẹp là cái phát động một sự thỏa thích tinh thần, không bị trói buộc vào những thích thú giác quan, cho nên nó có tính chất phổ quát thực sự. Ngay cái Tốt cũng không đạt được tính chất phổ quát thực sự như cái Đẹp, vì “nơi cái Tốt, ta chỉ có *quan niệm về phổ quát tinh thôi*” ⁽²⁾: cái tốt vật chất, chắc gì ai tìm được nơi trần thế này? Còn như cái tốt đạo đức (tức sự thiện toàn hảo mà ta đã đề cập nơi cuốn *Phê bình lý trí thực hành*) ta nhớ rằng Kant cho đó là lý tưởng và là điều ai cũng phải làm, nhưng ông đã nói thêm rằng chưa chắc đã có ai thực hiện cách hoàn toàn. Trái lại cái đẹp của Thẩm mỹ được coi là hoàn toàn và ai cũng phải nhận là tuyệt: hơn nữa cái tuyệt này đang được ta chứng kiến đây.

Còn một vấn đề liên can để phổ quát tính của phán đoán thẩm mỹ là: cảm giác thỏa thích có trước, hay sự phán đoán của ta về nghệ phẩm có trước ? Sự thường ai cũng nghĩ cảm giác có trước, vì nếu không thì làm sao có thể có phán đoán về cái đẹp. Kant không nghĩ như vậy: theo ông, nếu tình cảm vui thỏa có trước và chính nó sinh ra phán đoán thẩm mỹ, thì phán đoán thẩm mỹ nhất định sẽ có tính cách đặc thù và không thể được coi là phổ quát: cái vui này có khác gì cái vui của Thú vị? Cho nên phải nhận rằng

(1), (2) Sđ, tr. 48

“tính chất phổ quát của tâm hồn con người ta khi cảm hứng” là nền tảng của phán đoán thẩm mỹ: như vậy, lại một lần nữa, chúng ta chứng kiến tính chất nhân bản của triết học Kant. Nhân bản vì ông cho rằng đã làm người, và không bị trói buộc bởi những cái tư kỷ của cảm giác, ai cũng có một sự thẩm định như nhau. Sự thẩm định này không xảy ra nơi giác quan, nhưng phát sinh ra nơi tâm hồn ta, khi ta nhận định về biểu tượng của tác phẩm mỹ thuật, “khi đó các tài năng tri thức của ta được kích động bởi biểu tượng và chúng được tự do hành động, chứ không bị gò bó bởi một quan niệm nào hết (như trong trường hợp tri thức khoa học thực nghiệm): các tài năng này phải thẩm định một cái gì được coi là phổ thông... và đó là cách biểu tượng có giá trị cho hết mọi người” (1).

Nói cách khác, chính phán đoán thẩm mỹ, xét như nó là một thẩm định dựa trên sự hòa hợp giữa lý trí và óc tưởng tượng, là cái đặt nền cho cái đẹp: cho nên cái đẹp (tức phán đoán của ta về cái đẹp) không do tình cảm vui thỏa và không theo sau tình cảm vui thỏa, nhưng nó *đi trước và đặt nền* cho vui thỏa. Thực ra sự thích thú có *đi trước*, nhưng thích thú chưa phải là vui thỏa của cái Đẹp: thích thú mới chỉ là điều kiện dự bị cho phán đoán thẩm mỹ thôi. Và phán đoán này chỉ thực sự thành hình khi ta nhận định về biểu tượng của mỹ phẩm, chứ không còn bị trói buộc với những xúc động do chất thể của mỹ phẩm gây nên. Đó là ý nghĩa câu: “Phán đoán hoàn toàn chủ

(1) Sđ, tr. 51

quan (tức phán đoán thẩm mỹ) của ta về đối tượng hoặc về biểu tượng của đối tượng, thì *đi trước* cái vui thỏa và làm có sinh ra cái vui sướng, vì vui sướng này là thành quả của sự hòa hợp giữa các tài năng và tri thức: như vậy tính chất phổ quát của những điều kiện chủ quan khi ta phán đoán về các đối tượng phải được coi là *làm nền* cho sự thỏa thích chủ quan của mọi người, sự thỏa thích mà ta có khi quyết rằng cái sự vật đó đẹp” ⁽¹⁾.

C.- PHƯƠNG DIỆN TƯƠNG QUAN

Đây chúng ta bước vào trung tâm của vấn đề cái đẹp, và Kant dành khá nhiều trang giấy để trình bày quan điểm của ông. Khi nói tương quan, chúng ta nhớ lại ngay những phạm trù tương quan nơi cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*: tương quan giữa bản thể và tùy thể, tương quan giữa nguyên nhân và hậu quả, tương quan giữa hai hữu thể có liên lạc hỗ tương. Đây là loại tương quan nào? Là *loại nhân quả, nhưng lại không có nhân và không có quả*. Kant gọi nó là một “*cứu cánh tính không cứu cánh*” (une finalité sans fin). Như thế là cái gì?

Trước hết Kant dựa vào hai nhận thức này: “biểu tượng hậu quả rất quan trọng cho nguyên nhân và đi trước nguyên nhân”, nghĩa là trong quan niệm nguyên nhân đã có biểu tượng về hậu quả rồi, vì nếu không ta đã không quan niệm nó là nguyên nhân, - và những gì có khả năng giữ con người ở nguyên tình trạng cũ thì được coi là mang lại vui

thỏa cho con người, còn cái gì làm xáo trộn những hiện tượng hiện nay của ta thì phải coi là sinh đau khổ cho ta.

Trở lại định nghĩa trên đây về cái đẹp theo phương diện tương quan, “một cứu cánh tính không cứu cánh”, chúng ta tự hỏi tại sao cái Đẹp được coi là có tính chất cứu cánh? Và tại sao nó không có cứu cánh cụ thể? Nó được coi là *có cứu cánh tính* vì nó hướng ta đến một vui thỏa: phần sự của phán đoán thẩm mỹ là hòa hợp những tài năng tâm hồn để ta cảm thấy khoan khoái do sự hòa điệu này. Tuy nhiên phán đoán thẩm mỹ *không nhằm một đối tượng nào hết*, dầu là đối tượng chủ quan (như cảm giác vui thú), dầu là đối tượng khách quan (như tri thức): nói thế không phải nó không có chủ đích, không có cứu cánh. Nó có cứu cánh, và *cứu cánh của nó là sự hòa điệu* giữa các tài năng và tình cảm *khoan khoái* do đấy mà ra. Bởi vậy Kant gọi cứu cánh tính này là cứu cánh tính hình thức (finalité formelle). Ông viết: “Tất cả mọi cứu cánh được coi là lý do của sự thỏa thích thì luôn hàm ý một sự chú tâm khi ta phán đoán về những đối tượng phát sinh ra vui thỏa. *Không một cứu cánh chủ quan nào có thể làm nền cho phán đoán thẩm mỹ. Mà cũng không một cứu cánh khách quan nào có thể xác định các phán đoán thẩm mỹ: là một phán đoán thẩm mỹ chứ không phải một phán đoán tri thức, phán đoán thẩm mỹ không liên quan đến một quan niệm nào về thiên nhiên, nhưng chỉ liên quan đến mối tương quan hỗ tương giữa các tài năng của ta đối với một biểu tượng nào đó*” ⁽¹⁾.

(1) Sđ, tr. 54

Nói một cách nôm na, thì cứu cánh là cái ta tìm kiếm, mà ta tìm kiếm vì nó làm thỏa thích những ước vọng của ta. Kant gọi đó là cứu cánh khách quan. Còn khi ta thực sự tìm kiếm cái đẹp, và cái đẹp có mang lại vui thỏa cho ta: phải chăng cái đẹp là một cứu cánh chủ quan của ta? Nếu hiểu chủ quan theo nghĩa một chủ thể cảm giác, thì không; còn nếu hiểu chủ quan là một chủ thể nhân linh, sinh hoạt theo lý trí, thì đúng. Nói thế không phải ta quan niệm chủ thể thẩm mỹ như một tinh thần thuần túy đâu, nhưng có ý nói chủ thể đó không dừng lại nơi những tình cảm tư riêng và cụ thể của mình, mà phải vươn lên tới mức siêu thoát của phổ quát tính. Kant nhấn mạnh vào *tính chất chiêm ngưỡng* của phán đoán thẩm mỹ. “Sự vui thỏa của phán đoán thẩm mỹ có tính chất hoàn toàn *chiêm ngưỡng*, và không gọi một tha thiết nào đối tượng vật thể”⁽¹⁾.

Để nói rõ hơn nữa, Kant nhấn mạnh rằng cứu cánh tính của phán đoán thẩm mỹ không liên can đến một đối tượng cụ thể nào hết: cứu cánh tính có thể là hướng tới một cái gì bên ngoài (chẳng hạn *công dụng* của sự vật, sự vật được coi là đạt cứu cánh khi nó đáp ứng với công dụng mà ta chờ ở nó) - cứu cánh tính cũng có thể là hướng tới bản chất nội tại của sự vật (chẳng hạn *sự toàn hảo của nó*: sự vật được coi là đạt tới mức toàn hảo khi nó thể hiện đúng quan niệm ta có về nó). Cứu cánh của cái đẹp không ở vào hai trường hợp trên: cái đẹp không nhắm một công dụng nào, và nó cũng không phải là hiện thân của một quan niệm tuyệt hảo nào hết: nó chỉ là *sự được ý của chủ thể* vì nó

(1) Sđ, tr. 55

mang lại cho chủ thể một vui thỏa khó tả. Tóm lại, “phán đoán thẩm mỹ là một phán đoán dựa trên những nền tảng *chủ quan* và yếu tố quyết định của nó không phải là quan niệm, cũng không phải là ý niệm về một cứu cánh nào nhất định. Cho nên cái đẹp, xét như là cứu cánh tính hình thức và chủ quan, sẽ không bao giờ là sự toàn hảo của một sự vật, vì nếu vậy cứu cánh tính sẽ được coi là hình thức nhưng lại là một cứu cánh tính khách quan” ⁽¹⁾.

Không là cứu cánh khách quan (hướng về một sự vật nào đó), không là cứu cánh chủ quan (hướng về một vui thỏa giác quan nào đó), phán đoán thẩm mỹ có tính chất cứu cánh *chủ quan hình thức* nghĩa là chỉ hướng tới một mối hòa điệu giữa những tài năng chủ quan: đối tượng của phán đoán thực hiện sự hòa điệu này được gọi là *đẹp*, và thành quả của nó là *sự vui thỏa tinh thần*, một vui thỏa không vị kỷ. Vì thế nó phổ quát.

D.- PHƯƠNG DIỆN HÌNH THÁI

Theo phương diện thứ bốn này, Kant định nghĩa cái đẹp như sau: “Đẹp là cái được coi là đối tượng của một *sự thỏa thích tất yếu*, và nhận định này không dựa vào một quan niệm nào hết”.

Ta biết có ba loại hình thái của hiện hữu: có thể có, đang có và tất nhiên phải có. Thế cái vui thỏa của đẹp ở vào hạng nào? Có thể gây vui thỏa, hay đã có lần gây vui thỏa, hay nhất thiết gây vui thỏa?

(1) Sđ, tr. 60

Xem ra khó mà tìm thấy tính chất tất yếu này nơi phán đoán thẩm mỹ, bởi vì nó không dựa trên một cái gì khách quan mọi người cùng chấp nhận. Nó càng không thể dựa trên một cái gì chủ quan vì kinh nghiệm chủ quan có tính chất riêng tư. Thế nhưng ta vẫn tin vào tính chất tất yếu của phán đoán thẩm mỹ: khi ta cho là đẹp, ta tin rằng mọi người cũng phải cho là đẹp, và trong thực tế thì những gì đã được công nhận là đẹp bởi những phán đoán trung thực, vẫn được mọi người xem là đẹp. Tại đâu như thế ?

Khi xét về phương diện *lượng tính* của phán đoán thẩm mỹ, chúng ta đã thấy phán đoán này có tính chất phổ quát, và sự phổ quát này không dựa trên một quan niệm nào hết, nhưng dựa trên sự hòa điệu giữa những tài năng của chủ thể. Bây giờ chúng ta phải xác định về tính chất phổ quát đó, xem nó dựa trên nguyên tắc nào: tất nhiên nó không dựa trên những phạm trù của trí năng, tức quan niệm ; nó cũng không dựa trên cảm giác thường nghiệm, vì thường nghiệm thì không thể tất yếu mà chỉ là bất tất. *Vậy nó dựa trên cái gì?* Kant bảo nó dựa trên “*một linh cảm chung*” (sens commun): phán đoán thẩm mỹ thuộc lãnh vực tình cảm, và nó phát xuất từ chỗ sâu xa nhất của con người và cũng là cái gì chung cho mọi người. “Nếu những phán đoán thẩm mỹ cũng có một nguyên tắc khách quan nhất định như các phán đoán tri thức, thì người ta sẽ có thể nghĩ tới một tính chất tất yếu tuyệt đối cho các phán đoán thẩm mỹ. Còn như nếu không có một nguyên tắc nào hết, như trường hợp những phán đoán của nhục dục, thì tất nhiên các phán đoán thẩm mỹ sẽ không có tính chất tất yếu. Bởi

vậy ta phải nhận rằng trong con người có một nguyên tắc chủ quan chỉ dùng nguyên tình cảm, không dùng quan niệm để xác định cái gì làm thỏa và cái gì làm mất lòng ta, và xác định như thế một cách đúng cho mọi người⁽¹⁾.

Trước khi bước sang phần phân tích cái Cao cả, Kant đưa ra một lời kết tổng quát như sau: “Nhìn lại những thành quả của những phân tích trên đây, ta thấy chúng đã dẫn ta đến quan niệm về sở thích (goût): sở thích là khả năng phán đoán một đối tượng chiếu theo những hoạt động vừa tự do vừa đúng phép của trí tưởng tượng. Đây không nên hiểu trí tưởng tượng là một khả năng tái tạo, nhưng là một khả năng sáng tạo và tự phát. Trí tưởng tượng được tự do hành động, nhưng hành động của nó vẫn thích hợp với những định luật của trí năng. Chỉ trí năng có quyền ra luật. Còn trí tưởng tượng, nếu phải sản xuất theo một định luật nhất định, thì sẽ không sản xuất ra cái đẹp mà chỉ sản xuất ra cái tốt thôi. Bởi vậy, đó là như thích ứng với luật, mà lại không có luật, vì là một hòa hợp chủ quan giữa trí tưởng tượng và trí năng, chứ không có hòa hợp khách quan (cũng như ta đã nói đến cứu cánh tính không cứu cánh)⁽²⁾. Con người chỉ đạt tới cái đẹp, và phán đoán chỉ đáng gọi là thẩm mỹ khi phán đoán của ta không bị kẹt vào những cảm giác đặc thù và cũng không bị lệ thuộc vào những quan niệm cứng nhắc của trí năng: thẩm mỹ là hành vi của con người tự do và sinh hoạt sâu xa.

(1) Sđ, tr. 68

(2) Sđ, tr. 71

TIẾT II: Cái cao cả

Ta vui thỏa vì cái đẹp. Ta cũng vui thỏa vì *cái cao cả* (sublime). Cả hai cùng là đối tượng của phán đoán thẩm mỹ, cả hai cùng mang lại thỏa thích cho ta. Tuy nhiên, khi nhìn vào bản chất của mỗi cái, ta thấy chúng khác nhau đến chỗ gần như đối lập nhau.

Trước hết xét về phương diện tâm hồn: *cái đẹp* mang lại cho ta một cảm giác *êm ái*, một tình cảm về *hòa điệu*; *cái cao cả* có bộ mặt khác hẳn, nó gây xúc động mạnh mẽ cho những biểu tượng kinh thiên động địa, làm ta *như bị xuất thần*, nhưng không xuất thần trong mê ly như khi ta chiêm ngưỡng cái đẹp, mà là xuất thần trong nguy hiểm của *những cánh bi hùng rất mực*. Tóm lại, cái đẹp làm ta vui sống và thoải mái, còn cái cao cả thì làm ta nghẹt thở vì khoái cảnh rùng rợn. Kant viết: “Cái đẹp thì phát sinh ra một tình cảm về cường độ sự sống tăng lên mạnh, và cái đẹp ăn nhịp với sức về vơi quấy rầy của trí tưởng tượng. Cái cao cả chỉ gián tiếp phát động niềm thỏa thích: thực ra sự thỏa thích này phát sinh do một sự nghẹt thở của các sinh lực ở trong ta, *một nghẹt thở được tiếp theo bằng một sự trào lên của những sức sống mãnh liệt*: thành thử tình cảm về cao cả không liên quan đến một sức quấy rầy, tâm trí ta không chỉ bị thu hút, mà còn bị đẩy lui, đẩy lui rồi lại thu hút: cho nên sự thỏa thích vì cái cao cả không giống một vui thỏa tích cực cho bằng giống một sự ngỡ ngàng kính phục, *một vui thỏa tiêu cực*” ⁽¹⁾. Ta trực tiếp say mê cái đẹp và cái đẹp trực tiếp gây nên vui thỏa trong tâm hồn

(1) Sđ, tr. 74-75

ta; nhưng ta không trực tiếp say mê những cảnh bi hùng (như ngắm tháp Ponggua hoặc tháp Guga gần Đà Lạt), mà thực ra ta chỉ khoái cái cảm giác lạnh lạnh người do những cảnh núi cao và biển cả gây nên cho cảm giác ta. Dưới đây, Kant sẽ trình bày thêm rằng cái thú của ta không phải là chứng kiến những cảnh bi hùng dọn tóc, nhưng là thấy mình *thắng được* những cảnh vô cùng hải hùng đó: sau sự ghệt thở vì hiểm nguy, những sức sống trong ta càng trào lên khi mà ta chắc rằng ta có thể ngắm những cảnh hiểm nguy đó mà vẫn vô can.

Đó là phương diện tình cảm: cái đẹp và cái cao cả làm ta khoái bằng những tình cảm khác nhau. Nay nhìn vào phương diện nội tính của các tài năng chủ quan, người ta cũng thấy một sự khác biệt giữa cái đẹp và cái cao cả: khi phán đoán về cái đẹp, ta cảm thấy *một mối hòa điệu điệu kỳ* giữa trí năng và óc tưởng tượng, còn khi phán đoán về cái cao cả, ta lại cảm thấy *một sự bất đồng* giữa trí tưởng tượng và lý trí. Đứng trước cảnh uy hùng của non cao núi cả, đứng trước cái thăm thẳm vô cùng và uy lực kinh khiếp của những thác nước mênh mông, lý trí của ta tự nhiên nghĩ đến những ý tưởng siêu việt như *Vô cùng, Vô hạn, Toàn năng, Toàn lực* v.v.. và trí tưởng tượng của ta cũng mô phỏng theo những ý tưởng vô cùng đó; nhưng trí tưởng tượng *cảm thấy sự bất lực của mình*: nó thấy như bị ngộp vì những cái vô cùng kia, nó cảm thấy sự hèn kém và bé mọn của nó, mặc dầu nó vẫn được coi là “con diên ở trong gia đình” và mặc dầu nó vẫn tưởng rằng nó có thừa sức về vôi: nay thì sự thực vượt quá sức nó tưởng, và nó đành

chịu thua và kính phục. Cao cả là đối tượng của tình cảm kính phục và cảm mến.

Chiêm ngưỡng cái đẹp, ta khoan khoái nhìn thẳng vào biểu tượng của nó. Ngắm cái cao cả, ta “run như thần tử trước long nhan”, vì trước khi có niềm khoái nào đó của sự nhìn ngắm cái cao cả, đã có một tình cảm dòn dợn: Kant bảo đó là lúc sức sống trong ta bị nghẹt thở, và chỉ sau cái nghẹt thở này ta mới cảm thấy sức sống trào lên mạnh mẽ, như buồng phổi thiếu dưỡng khí nay lại được mở rộng để đón làn khí mát nhẹ. Trong ý đó, Kant viết: “Sự vui thỏa phát sinh do cái cao cả khi ngắm nhìn thiên nhiên chỉ là một vui thỏa tiêu cực: người ta có cảm tưởng như trí tưởng tượng thấy mình đờ ra, không còn tự do gì nữa, và một định luật khác với cái luật mà nó quen sử dụng với vạn vật đang dẫn nó tới một mục tiêu. Trí tưởng tượng chiếm được một lãnh vực và một quyền năng lớn hơn lãnh vực và quyền năng mà nó vừa hy sinh: nó không hiểu biết gì về nguyên tắc của biến cố này, nhưng nó cảm thấy bị hy sinh và bị bóc lột, đồng thời cũng cảm thấy sự thể của mình. Sự kinh ngạc, gần như một sự kinh hãi, nỗi ghê sợ và sự giùng mình ngậy ngất chiếm đoạt lấy chúng ta khi nhìn ngắm những khối núi non vươn cao tới trời, những vực sâu thăm thẳm, những nước lũ tràn lan... không gây sợ hãi (theo nghĩa chặt) cho ta, vì ta biết mình được an toàn ; nhưng chúng giúp trí tưởng tượng của ta kinh nghiệm cái khả năng tưởng tượng của nó, đồng thời bình tĩnh, cố gắng thắng vượt tính tự nhiên ở trong ta; như thế cũng là thắng vượt chính thiên nhiên ở ngoài ta nữa”⁽¹⁾.

(1) Sđ, tr. 95

Cái đẹp thẩm mỹ giải thoát ta khỏi những ràng buộc của thú vui giác quan để dẫn ta đến chỗ thỏa tình của cái vui hình thức, cái vui tinh thần, phát sinh do sự hòa hợp kỳ diệu của trí năng và óc tưởng tượng. Cái cao cả thẩm mỹ cũng giải thoát ta khỏi những sợ sệt do quyền lực thiên nhiên, để dẫn ta tới chỗ nắm sự toàn thắng của ta đối với thế giới hữu hình. Chúng ta sẽ nhận định đầy đủ hơn về những điểm này khi tổng kết phần thẩm mỹ. Bây giờ ta hãy tìm hiểu thêm về bản chất của cái cao cả đã. Theo Kant, cao cả được chia làm hai thứ khác nhau: cao cả toán học (sublime mathématique) và cao cả sinh động (sublime dynamique).

A.- CAO CẢ TOÁN HỌC.

Trong bộ danh từ của Kant, toán học đối nghịch với sinh động. Ta đã gặp cặp đối nghịch này khi ông bàn về các phạm trù: hai loại phạm trù phẩm tính và lượng tính được xếp vào *loại toán học*, còn hai loại tương quan và hình thái thì xếp vào *loại linh động*. Vậy toán học thuộc lãnh vực trực giác, còn sinh động thuộc lãnh vực kinh nghiệm. Khoa hình học thuộc loại trên, và khoa vật lý thuộc loại dưới. Toán học dựa trên một nhận thức, sinh động dựa trên nhiều tri giác khác nhau để kết thành kinh nghiệm.

Nhìn một cảnh uy hùng, đó là cao cả toán học. Nhìn toàn thể vũ trụ để nhận ra tính chất nhất quán của nó, đó là cao cả sinh động. Kant viết: "*Ta gọi là cao cả những gì được coi là tuyệt đối vĩ đại*" ⁽¹⁾. Đây là cao cả toán học:

(1) Sđ, tr. 77

trong phán đoán về cao cả này, ta không ước lượng bề cao bề rộng của đối tượng, vì như thế sẽ không thể là vĩ đại. Vĩ đại là một quan niệm *tuyệt đối*, không thể dùng cái gì để đo lường được. Cho nên một tòa nhà vĩ đại vẫn nhỏ hơn cái núi: nhưng ta coi là vĩ đại, vì chưa từng thấy một tòa nhà nào nguy nga tráng lệ và rộng lớn như thế.

Như vậy, khi phán đoán về vĩ đại của đối tượng, ta không so sánh nó với một cái khác, và không lấy một đơn vị đo lường nào để ước lên nó. Nếu ta còn so sánh được, tất ta chưa có cảm tưởng nó là vĩ đại. Nếu ta còn nghĩ đến việc đo lường nó, tất ta vẫn coi nó là thông thường. Trái lại khi ta ngăn người và cảm phục về vĩ đại của nó, thì điều này chứng tỏ ta không nghĩ đến cái gì khác, và ta chịu thua sức uy hiếp của nó: ta thấy bị đè bẹp và trí tưởng tượng của ta cũng cảm thấy bất lực không vẽ vời được cái gì như thế. Cho nên Kant mới lưu ý ta rằng: “Khi ta nói vật gì vĩ đại, ta không đưa ra một phán đoán toán học đâu, nhưng là một phán đoán suy luận về biểu tượng của vật kia thôi” ⁽¹⁾. Phán đoán toán học là hành vi đo lường, còn phán đoán suy luận ở đây là phán đoán thẩm mỹ.

Suy nghĩ thế nào mà ta lại quyết vật đó vĩ đại? Suy nghĩ là hành vi so sánh nhiều kinh nghiệm với nhau để đạt tới những gì là tổng quát rất mực. Nhưng đây sự suy nghĩ tự cảm thấy mình bất lực: tất cả những gì mình đã thấy và tất cả những gì mình có thể tưởng tượng ra cũng thấm vào đâu với đối tượng mình đang nhìn ngắm đây.

(1) Sđ, tr. 78

Thành thử ta chịu nó là vĩ đại, ta phục ta chịu. Kant đưa ra 2 định nghĩa về vĩ đại rất đúng với nhận xét trên. “*Vĩ đại là cái chỉ mình nó sánh được với nó*”. Và “*cao cả là cái mà nếu sánh với nó thì bất cứ cái gì cũng bị coi là nhỏ*”⁽¹⁾.

Như vậy, phải chăng giác quan ta nhận thức được cái cao cả ? Hay chỉ tâm hồn ta mới có khả năng trực giác cái cao cả ? Nếu chú ý những gì vừa được trình bày trên đây, chắc ta có thể trả lời được. Ta nhớ rằng không cái gì do kinh nghiệm giác quan của ta sánh được với cái mà ta chịu là vĩ đại. Hơn nữa, trí tưởng tượng của ta, cùng với khả năng tự do vẽ vời của nó, cũng thúc thủ, chịu, không thể hình dung ra cái gì sánh được với cái mà ta coi là cao cả. Vậy thì cái cao cả không ở trong sự vật: nó ở trong tâm hồn. Nhân đấy, Kant mới định nghĩa lần cuối cùng như sau: “*Cao cả là cái mà nguyên sự ta quan niệm được nó cũng đủ chứng minh rằng có một tài năng của linh hồn vượt trên tất cả mọi đo lường của giác quan*”⁽²⁾.

Đó là tài năng nào? Phải chăng là trí tưởng tượng ? Chắc không, vì trí tưởng tượng đã thúc thủ và tỏ ra bất lực. Phải chăng là trí năng ? Cũng không, vì trí năng không có vai trò nào ở đây; đằng khác, trí năng chỉ có khả năng nhận thức những sự vật trong thiên nhiên thôi. Vậy là lý trí chăng? Đúng mà không đúng: lý trí là tài năng của những ý tưởng tuyệt đối (chúng ta đã gặp ba loại ý tưởng tuyệt đối này nơi phần Biện chứng pháp siêu nghiệm), cho nên lý trí có nêu lên ý tưởng về cái vĩ đại (nghĩa là *cái lớn*

(1), (2) Sđ, tr. 79

tuyệt đối); nhưng lý trí lại không làm cho ta “thấy” được cái vĩ đại: lý trí gọi sự cộng tác của trí tưởng tượng, nhưng trí tưởng tượng công nhận ngay sự bất lực của mình. Kết cục, chính sự cộng tác của lý trí và óc tưởng tượng đã cho ta cái khả năng chứng nghiệm cái cao cả. Và cũng vì thế “cái cao cả đích thực chỉ có nơi tâm trí người phán đoán, chứ không có nơi sự vật của thiên nhiên: sự vật này chỉ phát động tâm tình của ta” ⁽¹⁾. Đó cũng là điều mà kinh nghiệm dạy ta: lần đầu tiên đứng trên bờ thác Guga, tôi cảm thấy ngây ngất trước cái vẻ vĩ đại uy hùng, nhưng tiếp tục trở lại nhìn cái thác đó nhiều ngày liền, tôi cảm thấy mất dần cái cảm tưởng về cao cả: vậy cao cả không ở nơi vạn vật, nhưng ở nơi tâm hồn ta, mặc dầu cần phải có sự phát động tâm tình do sự vật tạo nên cho ta. Cho nên “Thiên nhiên được coi là cao cả trong những hiện tượng uy hùng của nó, vì những cảnh tượng này đã gọi cho ta ý niệm về Vô cùng” ⁽²⁾.

Đứng trước cái cao cả, lý trí đã gọi trí tưởng tượng đến giúp: lý trí có sẵn ý tưởng về Vô cùng, nhưng trí tưởng tượng lại không có khả năng để có thể hình dung cái vô cùng mà lý trí nêu ra: cảnh so le, sự không tương xứng giữa hai tài năng là nguồn sinh ra cảm tưởng về sự bất lực của con người, đồng thời cũng sinh niềm vui thỏa được chứng nghiệm một cái siêu việt như thế (cái cao cả). Mà nếu có vui thỏa tất có hòa hợp: cho nên Kant quyết rằng ở đây cũng có sự hợp sức (một thứ hòa hợp bất hòa) giữa hai

(1) Sđ, tr. 84

(2) Sđ, tr. 83

tài năng để phát sinh niềm khoái trá khi ta nhìn ngắm cái cao cả. Bàn về điểm này, G. Deleuze viết: “Đó là sự hòa hợp (*một hòa hợp không có hòa*) giữa lý trí và óc tưởng tượng: không những lý trí hướng lên những gì siêu khả giác, nhưng trí tưởng tượng cũng hướng lên như thế. Trong sự hòa hợp của hai tài năng, ta cảm thấy tâm hồn con người là *một nhất thể siêu cảm giác* của tất cả các tài năng” ⁽¹⁾.

B.- CAO CẢ SINH ĐỘNG.

Cao cả sinh động là những lực lượng hải hùng của thiên nhiên, khi ta nhìn ngắm chúng, vừa run sợ vừa khoái chí. Chẳng hạn đứng cạnh vực thẳm, hoặc nhìn vào những núi lửa đang phun ra từng ngàn tấn đá lỏng như bùn và sôi như lò thép, v.v... ta cảm thấy sự sống của ta và của vạn vật bị đe dọa hải hùng: trong những trường hợp như thế, *“về ghê sợ càng lớn lao, thì ta lại càng ham nhìn ngắm, miễn là ta có chỗ đứng an toàn để mà ngắm”* ⁽²⁾.

Hai vẻ cao cả khác nhau ở chỗ đó: cao cả toán học làm ta khoái vì tính chất vĩ đại của nó, còn cao cả sinh động thì đáng phục ở sức tàn phá ghê sợ. Cái mà ta khâm phục ở đây là những lực lượng hải hùng của sấm sét, của núi lửa, của nước lũ, của vực thẳm, v.v.. tóm lại tất cả những gì là uy lực của thiên nhiên.

Tất nhiên những người nhất đảm không bao giờ có kinh nghiệm về cái thú vị của cao cả sinh động. Thực ra họ có

(1) G.DELEUZE, Sd, tr. 71

(1) Sd, tr. 89

dám ngó đâu mà thấy? Hoặc giả, khi nghe người khác kể lại một cách say sưa những vui thỏa khi nhìn ngắm những cảnh ghê sợ đó, họ cũng đòi đi; nhưng khi tới nơi, họ không dám nhìn ngắm đàng hoàng, chỉ lăm lét ngó qua một chút, vừa ngó vừa sợ, thì làm sao thưởng thức được cái vui thỏa của cao cả sinh động? Cho nên *“người nhất không thể khoái cái cao cả của trời đất, cũng như người bị chi phối bởi lòng dục không thể khoái đẹp thẩm mỹ”* ⁽¹⁾.

Tình cảm vui khoái về cái cao cả sinh động có do vạn vật tự nhiên tạo nên cho ta không? Nói cách khác, đối tượng của vui khoái này có nằm trong thiên nhiên chăng? Tất nhiên không, vì nếu thế thì ai cũng cảm thấy vui khoái khi đưa mắt nhìn những cảnh tượng thiên nhiên ghê sợ kia. Thực ra, cũng như trong trường hợp cái cao cả toán học, cảnh vật thiên nhiên chỉ mở đường dẫn ta vào chỗ cao cả thôi: chính cao cả sinh động, cũng như cao cả toán học, chỉ phát sinh nơi tâm hồn ta. Chỉ con người có nhận thức về cao cả, vì chỉ con người biết mình vừa yếu hèn vừa cao cả. “Cái cao cả không có nơi một sự vật nào của thiên nhiên, nhưng chỉ ở trong tâm trí ta, vì chỉ ta ý thức rằng *mình cao hơn bản tính tự nhiên ở trong mình, và nhân đấy cao hơn thiên nhiên ở ngoài mình*. Tất cả những gì gọi lên cái tình cảm về cao cả, chẳng hạn những lực lượng ghê sợ của thiên nhiên, cũng mệnh danh (một cách không đúng nghĩa) là cao cả; nhưng chỉ ta có ý tưởng về cao cả, và nhờ ý tưởng này, ta đã có thể nhìn và cảm phục sức mạnh nơi thiên nhiên, và nhất là ta có khả năng nhìn thiên nhiên ghê sợ

(1) Sđ, tr. 88

kia mà không sợ, và ý thức được rằng chỗ đứng của ta cao vượt trên tất cả thiên nhiên” ⁽¹⁾.

Như vậy, những cảnh hãi hùng và những uy lực ghê sợ trong thiên nhiên chỉ là dịp để ta kinh nghiệm bản chất siêu việt của ta, tức cái cao cả ở trong ta. Trước đây, khi chiêm ngưỡng cái vĩ đại, tức cao cả toán học, ta cũng một trực cảm thấy sự bé mọn và sự cao cả của ta: đứng trước biển cả núi cao, trí tưởng tượng của ta bị nghẹt vì bất lực không phác họa ra được cái gì lớn như thế, nhưng đồng thời ta có cái vui thỏa như khám phá ra một cái gì của mình, ở sâu xa và kín ẩn trong tâm linh ta: đó là “khả năng chiêm ngưỡng cái tuyệt đối vĩ đại”, vĩ đại hơn cả những gì ta nhìn bằng mắt, vì cái vĩ đại của thiên nhiên chẳng qua chỉ là điều kiện kích động để giúp ta chiêm ngưỡng cái vĩ đại tuyệt đối. *Chỉ trong ta mới có ý tưởng về tuyệt đối*, và chỉ tuyệt đối mới phát sinh vui thỏa đích thực về cao cả: ý tưởng của ta có thể bao quát tất cả vũ trụ trong một trực giác, trong một cái nhìn của tâm trí, và như vậy ta có cảm tưởng như cái vĩ đại của thiên nhiên vẫn chưa vĩ đại gì đối với tâm trí ta. Bây giờ đối với cái cao cả sinh động cũng thế, những lực lượng ghê sợ của thiên nhiên làm ta cảm thấy con người của ta bé mọn và mong manh, nhưng ta vẫn đứng thẳng và vui thỏa nhìn vào những sức tàn phá ghê sợ kia, vì ta biết mình còn có quyền năng và cao cả hơn chúng ⁽²⁾.

*

* *

(1) Sđ, tr. 91

(2) Sđ, tr. 89

Kết thúc phần trình bày về cái đẹp và cái cao cả, Kant đưa ra nhận xét sau đây, và đó cũng là điểm được chúng mình bởi những gì đã lược qua trên đây: cảm hứng về cái đẹp cũng như cảm hứng về cái cao cả là những gì *tự nhiên của lòng con người*: chỉ cần có dịp gặp những cảnh hùng vĩ và những sự vật đẹp, tức khắc lòng ta cảm thấy những vui khoái hướng thượng đó. Thường con người cần được giáo dục để đón nhận những cảm hứng này, tuy nhiên cảm hứng về đẹp về cao cả không do giáo dục mà có. Điều này không cần bàn cãi, vì kinh nghiệm chứng tỏ đối với những người không có khiếu thẩm mỹ, ta hoài hơi giảng giải cho họ về cái đẹp, họ chẳng bao giờ nhận ra và biết khoái cái đẹp thẩm mỹ. Như vậy phán đoán thẩm mỹ không phổ quát chẳng? Chỉ có một số người có khả năng phán đoán thẩm mỹ chẳng? Như vậy làm sao ta lại quyết rằng cảm hứng về đẹp và cảm hứng về cao cả là những gì tự nhiên của lòng ta? Mâu thuẫn này sẽ lập tức biến mất, nếu ta phân biệt khả năng phán đoán và khiếu thẩm mỹ: không phải mọi người đều có *khiếu thẩm mỹ* nhưng mọi người ai cũng có khả năng phán đoán thẩm mỹ, nghĩa là biết phân biệt cái đẹp cái xấu, cái cao cả và cái tầm thường, mặc dầu một số người không cảm thấy vui khoái trước cái đẹp thẩm mỹ và trước những cái cao cả. Cho nên Kant quyết đã là người, ai cũng có khả năng phán đoán và suy luận để phân biệt cái đẹp cái xấu, nhân đó cũng phân biệt được điều tốt điều xấu. "Tính chất *nhất thiết* của những phán đoán thẩm mỹ (ai cũng nhất thiết phán đoán như thế về cái đẹp và cái cao cả) là một điểm vô cùng quan trọng của *Phê bình khả năng*

phán đoán: nó nhờ tâm lý thường nghiệm để vạch tỏ rằng một nguyên tắc tiên thiên vẫn tàng ẩn trong những tình cảm về khoái và khổ của ta; nay nhờ những phán đoán thẩm mỹ ta có thể xếp nguyên tắc tiên thiên kia vào hàng *những nguyên tắc tiên thiên của triết học siêu nghiệm*"⁽¹⁾.

Những cảm hứng về đẹp và về cao cả đã nói lên bản chất cao siêu của con người, vì không những con người có thực chất siêu việt nơi hành vi tri thức và hành vi đạo đức, nhưng con người còn siêu việt cả nơi hành vi cảm hứng nữa. Con người không tri thức một cách thụ động, nghiệm cái gì thì biết cái đó, nhưng con người còn có tri thức thực nghiệm, một tri thức xây trên lý thuyết và có tính chất tất yếu và phổ quát. Rồi trong hành vi của mình, con người cũng không hành động như bị chi phối bởi những kích thích của tư kỷ và tư lợi, nhưng con người còn biết hành động một cách chân chính: đó là cái ta gọi là hành vi đạo đức, một hành vi dựa theo những mệnh lệnh tuyệt đối của lý trí, xứng hợp với tư cách tự do và cao siêu của con người. Nay xét đến lãnh vực sinh hoạt tình cảm, Kant cũng cho ta thấy con người có khả năng sinh hoạt như một "*chủ thể siêu khả giác*" (sujet suprasensible). Cho hay con người, đứng trong thiên nhiên, thì bé mọn như cây sậy, nhưng đó là một cây sậy biết suy tưởng (Pascal).

Suy tưởng là bản chất của phán đoán suy luận, tức phán đoán thẩm mỹ. Với suy tưởng, chúng ta không còn ở trong lãnh vực của tri thức (hoặc tri thức khoa học với trí năng,

(1) Sđ, tr. 93

hoặc nhận thức đạo đức với lý trí), nhưng chúng ta ở *trong thế giới sinh hoạt*, và ở đây với khả năng cảm thọ của chúng ta. Khả năng này thường bị tiếng oan là nguồn gốc sinh ra những đam mê hư hỏng và ít ra cũng phải chịu trách nhiệm về sự trói buộc con người vào thế giới của cảm giác. Lên án khả năng cảm giác như thế là phủ nhận vai trò tự do của con người: nếu phải tố cáo, thì nên tố cáo lý trí hoặc tố cáo trí năng là những tài năng “trọng yếu” hơn. Thực ra, khi tố cáo khả năng cảm giác, người ta tỏ ra còn lệ thuộc vào thuyết nhị nguyên, coi bản thân con người như thành bởi hai phần độc lập, tâm trí thì cao siêu, thể xác thì sa lầy trong những cảm giác sinh vật. Kant giúp ta nhận định rằng con người là một sinh vật, nhưng là một sinh vật có *lý trí và tự do*: ta có thể sinh hoạt hoàn toàn như một con vật, không biết gì đến luân thường đạo lý, không biết gì đến khoa học, không biết gì đến cao thượng. Nhưng ta cũng có đủ khả năng sinh sống như một con người đầy đủ ý thức về nhân cách của mình: khi đó, không những về tri thức ta vươn lên tới tri thức khoa học, mà về hành vi đạo đức, của ta, ta cũng gắng thực hiện một đời sống xứng đáng với nhân phẩm. Hơn nữa, trong đời sống tình cảm của ta, ta cũng phải sinh hoạt như một hữu thể tự do và tự chủ: ta có thể chọn sống buông thả, hoặc có thể chọn đi tới những cảm hứng cao siêu của thẩm mỹ. Thả buông trong đời sống đạo đức sẽ là tội lỗi, thả buông trong sinh hoạt thẩm mỹ sẽ là thô tục. Thẩm mỹ là thanh nhã, là cao siêu, là hướng lên, cho nên Kant chủ trương rằng những cảm hứng thẩm mỹ là đường dẫn tới lương thiện, và *Đẹp là biểu tượng của Thiện*.

Tuy những vận dụng này đã được đề cập sơ qua nhiều lần trên đây rồi, nhưng Kant cho là quan trọng, nên ông bàn đến một cách đặc biệt trong hai tiết mà chúng tôi lược tóm như sau: vấn đề tương phản của phán đoán thẩm mỹ, - và vấn đề tương quan giữa cái đẹp và sự thiện.

A. BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA PHÁN ĐOÁN THẨM MỸ.

Mỗi khi Kant nói đến biện chứng là ông nói đến một điều không chính. Trong bộ danh từ của ông, chữ biện chứng luôn ám chỉ một cái gì lệch lạc, chứ không phải là cái gì được đề cao như trong học thuyết của Hegel hay của Marx. Cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* đã cho ta làm quen với phần Biện chứng pháp gồm ba loại phán đoán thiếu nền tảng về linh hồn, Thượng Đế và vũ trụ. Đây biện chứng pháp của phán đoán thẩm mỹ đặt vấn đề thẩm mỹ như sau: thẩm mỹ là cái dựa trên sở thích, vậy thì làm sao những phán đoán thẩm mỹ lại có thể được coi là phổ quát?

Kant khởi sự bằng hai câu thành ngữ: 1) *"Mỗi người có sở thích của mình"*; 2) *"Không thể tranh luận về sở thích"*. Xem ra sự thể là thế: sở thích là lãnh vực của tình cảm cá nhân, chứ không liên can gì đến lý trí. Mà ta biết chỉ những gì thuộc phạm vi lý trí và trí năng mới có tính chất rõ ràng, nhất định và phổ quát, còn như tình cảm và cảm hứng là cái riêng tư của mỗi người, nằm trong cõi âm u của lòng con người. Người ta nêu hai câu thành ngữ kia để chống lại nhận định trên này về phổ quát tính và tất yếu tính của những phán đoán thẩm mỹ.

Chúng ta phải giải đáp thế nào về thắc mắc này?

Để sự giải đáp được minh bạch, Kant đã trình bày thắc mắc đó dưới hình thức *một tương phản* (antinomie), nghĩa là có hai mệnh đề phản trái nhau mà xem ra cùng đúng cả. Đó là chính đề và phản đề.

CHÍNH ĐỀ – “Phán đoán thẩm mỹ không dựa trên những quan niệm, vì nếu nó dựa trên quan niệm, thì người ta đã có thể tranh luận (đưa ra những chứng cứ) ⁽¹⁾...”

PHẢN ĐỀ – “Phán đoán thẩm mỹ dựa trên những quan niệm, nếu không thì mặc dầu nó hàm chứa những điều trái nghịch, người ta sẽ không có cách nào bàn luận về nó (để mong người khác phải ưng theo phán đoán của ta) ⁽²⁾...”

Thoạt nghe, ai cũng tưởng thực sự có mâu thuẫn giữa hai mệnh đề trên đây, nhưng nhìn kỹ mới biết rằng chỉ có vẻ chứ không thực sự có mâu thuẫn: mâu thuẫn vì xem ra chúng ta vừa công nhận phán đoán thẩm mỹ được xây dựng trên một quan niệm, vừa không công nhận. Thực ra, chữ “quan niệm” nơi hai mệnh đề không cùng một ý nghĩa: chữ quan niệm của câu trên ám chỉ quan niệm của lý trí, nghĩa là quan niệm theo nghĩa chặt; còn chữ quan niệm của câu dưới chỉ nói lên một nhận định, và đây là nhận định của khả năng thẩm mỹ, chứ không phải nhận định của trí năng.

Quan niệm của trí năng là loại quan niệm ta đã gặp thường lắm trong cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*: đó là

(1) Sđ, tr. 153

(2) Sđ, tr. 154

những quan niệm mang lại tri thức khách quan và xác định. Trái lại quan niệm của ta trong những phán đoán thẩm mỹ không phải là một tri thức, cũng không có tính cách khách quan, nhưng chỉ là thái độ chủ quan: bởi vì ai cũng có những cảm tưởng như thế trong những trường hợp giống nhau, cho nên ai cũng dễ hiểu người khác nói gì khi họ bàn luận về những cảm tưởng đó: sự có những ý nghĩ như nhau được gọi là “quan niệm” theo nghĩa rộng, và được sử dụng trong câu phản đề trên đây.

Với quan niệm của trí năng, ta có thể đạt được những tri thức khách quan, nhân đó ta có thể tranh luận, và đưa ra những luận cứ để *chứng minh* chỗ phải trái của ta và của đối phương. Còn như khi phán đoán về những cảm tưởng, và nói chung là trong tất cả các phán đoán thẩm mỹ, quan niệm không là gì khác ngoài một cảm nghĩ chủ quan: người ta dùng chữ “quan niệm” để gọi tên thái độ chủ quan này, vì tính cách phổ quát và tất yếu của thái độ đó. Thành thử chữ quan niệm được dùng trong lãnh vực thẩm mỹ thiếu hẳn tính chất khách quan và xác định của những phạm trù (tức quan niệm của trí năng thuần túy). Nhân đó mới có vấn nạn được nêu lên trong hai câu tương phản: có thể tranh luận về thẩm mỹ chăng? Và câu trả lời người ta đã đưa ra cũng có tính cách mâu thuẫn: nếu hiểu quan niệm đây là quan niệm của thẩm mỹ, thì chúng ta không thể tranh luận bởi vì không thể tranh luận về những nguyên tắc chủ quan mà mỗi người đã căn cứ để thẩm định. Thế nhưng tại sao người ta vẫn bàn luận và có thể đồng ý về cái đẹp ?

Nêu lên vấn đề là dịp cho Kant đào sâu thêm. Kết cục ông quả quyết rằng tuy phán đoán thẩm mỹ không dựa trên những quan niệm khách quan, nhưng nó cũng có sự chắc chắn và tính chất phổ quát của nó, nhân đây người ta đã dùng chữ “quan niệm” để nói lên sự chắc chắn này. Đây chỉ là một sự chắc chắn chủ quan, *nhưng cũng phổ quát như những tri thức mà ta có thể chứng minh trong lãnh vực khoa học*. Thành thử “tất cả mọi mâu thuẫn biến mất khi tôi nói: phán đoán thẩm mỹ dựa trên một quan niệm (một nguyên tắc tổng quát và chủ quan về cứu cánh), quan niệm này không cho ta tri thức gì hoặc chứng minh gì về đối tượng, bởi vì nó không liên hệ và không có khả năng về tri thức, tuy nhiên nó làm cho phán đoán thẩm mỹ có giá trị phổ quát, vì nguyên tắc quyết định của nó nằm trong quan niệm của ta về cái được coi là căn bản siêu khả giác của nhân tính” ⁽¹⁾. Một lần nữa, ta lại chứng kiến cái nguồn gốc sâu xa của phán đoán thẩm mỹ: đây Kant gọi đó là “*căn bản siêu khả giác của bản tính con người*”. Như vậy thẩm mỹ đâu phải là câu chuyện của tri thức khách quan? Và đâu có phải là câu chuyện của cảm giác hơi hợt, cảm giác theo nhục dục? Phán đoán thẩm mỹ là hành vi sinh hoạt sâu xa, trong đó con người đạt tới những gì là cao cả và thâm thúy của sự vật: dùng trí năng ta chỉ nhận được một đối tượng khách quan, chắc chắn nhưng lại hoàn toàn khô cứng; dùng cảm giác thường tính ta đạt được những cảm khoái, nhưng là những cảm khoái riêng tư hơi hợt; chỉ khi ta đi vào thế giới sự vật với tất cả tâm hồn,

(1) Sđ, tr. 155

nghĩa là chỉ khi có sự cộng tác diệu kỳ của các tài năng trong ta, thì ta mới hy vọng đạt được những gì vừa khoái trá vừa phổ quát. Kant gọi đó là “*quan niệm thuần túy của lý trí về cái siêu khả giác*” (par concept rationel du suprasensible). Ông cũng gọi quan niệm này là “*một ý tưởng thẩm mỹ*” (idée esthétique).

Với danh từ “*ý tưởng thẩm mỹ*”, chúng ta đạt tới bí quyết của vấn đề. Cũng như ta đã có những ý tưởng siêu nghiệm (linh hồn, Thượng Đế, vũ trụ) mà Kant gọi là “*những ý tưởng lý trí*”, thì nay ta cũng nhận ra rằng con người ai cũng có những ý tưởng thẩm mỹ. Đã nói ý tưởng, tức nói một thực tại mà trí năng ta không có khả năng đạt tới, và trí tưởng tượng của ta cũng không có khả năng đồ đầy: bản chất của nó, một ý tưởng bao giờ cũng siêu việt vượt quá mọi khả năng tri thức và hình dung của ta. Riêng về những ý tưởng thẩm mỹ, Kant nói ta có quan niệm (có ý tưởng) nhưng lại không thể có một biểu tượng nào tương xứng với quan niệm về cái đẹp hay cái cao cả: bây giờ ta mới hiểu tại sao cái đẹp và cái cao cả không ở trong thiên nhiên, nhưng ở trong tâm hồn. Chúng ở trong tâm hồn ta như những ý tưởng siêu việt. Thành thử cũng là những ý tưởng, nhưng khi chúng biểu hiện những thực tại khách quan (như Thượng đế, linh hồn, vũ trụ) thì ta gọi là những ý tưởng (gọi trống thể thôi, hoặc thêm chữ siêu nghiệm); còn khi các ý tưởng hướng về sinh hoạt nội tâm của chủ thể, thì gọi là những *ý tưởng thẩm mỹ*. Cả hai loại ý tưởng này cùng có gốc nơi lý trí ⁽¹⁾.

(1) Sđ, tr.158

Bởi vậy, nguyên tắc của những phán đoán thẩm mỹ, tuy không dựa trên những quan niệm khách quan, và do đấy không thể chứng minh và tranh luận theo nghĩa những tri thức khách quan, nhưng không phải vì thế mà không có tính chất phổ quát và tất yếu: phổ quát đây, không dựa trên những nguyên tắc khách quan, nhưng dựa trên những nguyên tắc chủ quan sâu xa nhất trong con người. Dựa trên những nguyên tắc chủ quan, nhưng là chủ quan theo nghĩa cái gì làm nên căn bản nhân tính của ta chứ không dựa trên cái chủ quan hời hợt và tư kỷ, cho nên chủ quan mà cũng phổ quát như những nguyên tắc phổ quát khách quan.

B.- TUONG QUAN GIỮA CÁI ĐẸP VÀ SỰ THIỆN.

Khởi sự phê bình về khả năng phán đoán, Kant đã quả quyết phán đoán thẩm mỹ là chiếc cầu nối liền hai thế giới với nhau, thế giới khả giác và thế giới khả niệm, thế giới vật chất và thế giới tinh thần. Nhưng xem ra kinh nghiệm người đời, nhất là kinh nghiệm giới nghệ sĩ cho thấy cái đẹp chẳng những không hướng tới cái thiện mà còn thường đưa tới sa đọa.

Đặt vấn nạn này, người ta phần nào đã quên cái được coi là cốt cách của phán đoán thẩm mỹ: thẩm mỹ và cảm hứng không giống với những cảm giác thô tục của sinh hoạt cảm giác. Khi cảm giác còn nặng chất tư kỷ và chiếm đoạt, thì sao gọi là thẩm mỹ được? Làm sao có giá trị tất yếu và phổ quát được? Cần phải vươn tới một sinh hoạt cao hơn cảm giác, mới đáng gọi là thẩm mỹ, cũng như phải vươn tới tri thức tuyệt đối chắc chắn mới đáng gọi là tri

thức khoa học, và phải vươn tới những quyết định theo lý trí thì các hành vi của ta mới đáng gọi là hành vi đạo đức, hành vi nhân linh. Tuy nhiên khi một tâm hồn dễ dàng xúc cảm về những vẻ đẹp trong thiên nhiên, cũng như biết thưởng thức những cái đẹp của nghệ thuật, thì *“đó là dấu hiệu một tâm hồn tốt lành”* ⁽¹⁾. Tại sao? Thừa vì đó là những tâm hồn giàu tình cảm và trắc ẩn: họ có thể bị lôi vào sa đọa, nhưng sa đọa của họ phải gọi là yếu đuối hơn là tội ác, hơn nữa người ta thấy họ thường là những người tốt bụng và gớm ghét những mưu mô xảo trá. Không những chỉ có thế, trong tâm hồn họ vẫn có một đòi hỏi vươn lên, một đòi hỏi giải thoát, cho nên những cảm ứng của họ trước những vẻ đẹp của thiên nhiên vẫn thường được kèm theo bởi một sự suy nghĩ: nhờ sự suy nghĩ này, họ có thể hướng về cái thiện. Thiếu sự suy nghĩ này, con người chưa đáng gọi là biết thẩm mỹ sâu xa, và những phán đoán thẩm mỹ chưa có tính chất đạo đức ⁽²⁾.

Cả hai cái đẹp cùng đáng yêu và cùng làm thỏa lòng ta, cái đẹp nghệ thuật và cái đẹp thiên nhiên, nhưng cái đẹp thiên nhiên thâm thúy hơn và siêu vượt hơn. Kant hết lời khen những ai thành thạo và có nhận xét tinh tường đối với các nghệ phẩm đặt trong các phòng triển lãm, hoặc trong các viện bảo tàng, nếu sau khi khoái trá nhìn ngắm các nghệ phẩm kia, họ biết quay mắt nhìn thiên nhiên để tìm thấy nơi đây “sự say sưa cho lòng họ”. Kant nói họ là những tâm hồn đẹp.

(1) Sđ, tr. 120

(2) Sđ, tr. 121

Những tâm hồn này cảm thấy thích thú khi ngắm cái đẹp của trời đất: niềm thích thú này có nhiều khía cạnh đạo đức, “bởi vì chỉ những ai đã vững chân trong cái thiện của sinh hoạt đạo đức, mới cảm được cái thích thú này”⁽¹⁾, vì đây là một thích thú tiêu diêu, thích thú giải tỏa và giải thoát. Cái thích thú tiêu diêu này không khơi động lòng tham, cũng không làm sống lại những dục tính, nhưng nó dắt ta lên tới chỗ thưởng ngoạn say mê vì hình thức cái đẹp, vui thỏa vì hòa điệu diệu kỳ của các tài năng tâm hồn ta.

Cũng ở đây Kant đưa ra những nhận định về mỹ thuật. *Mỹ thuật khác với công nghệ*: công nghệ nhắm mục tiêu thương mại và những lợi ích vật chất, còn mỹ thuật chỉ nhắm niềm vui thỏa tinh thần. *Mỹ thuật cũng khác với khoa học*: một bên là những tri thức có quy củ và được diễn tả bằng những quan niệm rõ ràng, dễ dàng mang ra giảng dạy; trái lại mỹ thuật không dựa trên những quan niệm rõ ràng của trí năng, nên không thể trực tiếp truyền đạt cho người khác. Newton có thể trình bày tất cả những khám phá khoa học của ông, và chúng ta có thể học với ông để biết tất cả những gì ông biết về cơ học và vật lý; trong khi đó thì những thi hào như Homère “không sao trình bày cho ta biết những câu thơ rất phong phú về hỏn thơ và rất sâu về tư tưởng đã xuất hiện và kết đọng trong đầu óc ông ta thế nào, vì chính ông ta cũng không biết nó xảy ra thế nào, nên ông ta không thể dạy ta được”⁽²⁾. Cổ nhân vẫn nói “Thơ do thiên phú” (*nascitur poeta*): thi ca thuộc loại

(1) Sđ, tr. 122

(2) Sđ, tr. 129

thiên tài, chứ không do học hỏi mà thành tài như trường hợp các khoa học. Nhân đó mỹ thuật được coi là lãnh vực của những thiên tài: không có thiên tài, không trở thành nhà mỹ thuật được. Tại sao? Tại vì tính chất “*sáng tác*” của mỹ thuật. (Chúng ta biết chữ “*poésie*”, thì ca bởi gốc là chữ *poiesis*, nghĩa là sáng tác). Nếu hội họa chỉ là in lại một cảnh của thiên nhiên, thì không đáng gọi là hội họa, mà chỉ là công việc của chiếc máy ảnh thôi. Cho nên thiên tài không tuân theo những luật lệ có sẵn, nhưng chính mình là luật cho mình: “*thiên tài đích thân ra luật cho nghệ thuật*” ⁽¹⁾. Nói thế không có nghĩa là các thiên tài không cần học hỏi gì hết, và dùng một cái có thể thành thần như những Phù Đổng Thiên Vương đâu. Kant viết: “Có những tâm trí phù phiếm, tưởng mình là những thiên tài non trẻ, nên vội trút bỏ tất cả những gì là học tập ở nhà trường: họ muốn biểu diễn thì nên dùng thứ ngựa thả cương hơn là thứ ngựa đã được tập dượt ở trường đua. Thực ra thiên tài chỉ mang lại một chất liệu phong phú cho mỹ thuật thôi: muốn cho chất liệu này có một mô hình, thì thiên tài cũng phải đi học ở trường. Khi những ai nói quyết họ là thiên tài, nhất là lại nói về những cái mà lý trí phải thẩm định tỉ mỉ, thì họ quả là lỗ bịch” ⁽²⁾. Riêng về lãnh vực triết học, mấy năm nay ở miền Nam Việt Nam cũng có mấy thiên tài như thế. Không học triết mà viết triết: thật là thiên tài!

Trở lại vấn đề tương quan giữa đẹp và thiện: ta đã thấy cái đẹp thẩm mỹ mang đến cho con người một vui thỏa

(1) Sđ, tr. 129

(2) Sđ, tr. 127

tiêu diêu, giống như một sự giải thoát. Hơn nữa, trong khi tiêu diêu, con người không thể không đặt vấn đề cứu cánh: cái đẹp này có ý nghĩa gì? có cứu cánh nào không? Ta vẫn nhớ cái đẹp thẩm mỹ là “một cứu cánh tính không cứu cánh”, nghĩa là một hòa điệu chủ quan thôi, còn như chính nơi sự vật thì không có cứu cánh nào hết. Kant viết: “Chúng ta khâm phục thiên nhiên tỏ ra tài tình và rất nghệ sĩ trong các tác phẩm của nó: cái đẹp tài tình này không do ngẫu nhiên, nhưng do những định luật tế nhị và có chủ đích: thực là *một cứu cánh tính không cứu cánh*: ta không thể tìm thấy cứu cánh này ở nơi nào ngoài ta, cho nên tự nhiên *ta tìm kiếm nó ở trong ta*, đó là cái làm nên cứu cánh tối hậu cuộc đời ta, *mục đích đạo đức* của con người chúng ta” ⁽¹⁾.

Nhớ lại những gì Kant đã chứng minh nơi cuốn *Phê bình lý trí thực hành* về cứu cánh tính, và về sự chỉ con người mới đáng gọi là “*cứu cánh tự thân*”: ta có thể sử dụng vạn vật vì ta, nhưng ta cư xử với tha nhân thì không được coi họ như phương tiện thôi, mà luôn phải coi họ là những cứu cánh ⁽²⁾. Vậy chỉ con người có cứu cánh ở nơi mình, nghĩa là được coi mình là cứu cánh. Hơn nữa ta cũng phải coi tha nhân là những cứu cánh tự thân. Tóm lại, vạn vật trong thiên nhiên, và nói chung là toàn thể vũ trụ vật chất *tuy có cứu cánh tính* nghĩa là có tính cách trật tự và nhất quán, *nhưng không có cứu cánh ở nơi chúng*: nhìn ngắm thiên nhiên tuyệt đẹp và uy hùng, ta vẫn cảm thấy

(1) Sđ, tr. 123

(2) Xin xem phần hai, Chương II, Tiết II trên đây

nó thiếu một cái gì. Thiên nhiên thiếu tâm hồn. Thiên nhiên thiếu cứu cánh. Giả thử không có con người để chiêm ngưỡng và cảm khoái, thì thiên nhiên có ý nghĩa gì không nhỉ? Thực ra đặt câu hỏi như thế là quên rằng con người cũng là thành phần của thiên nhiên, con người cũng là một vật trong vũ trụ. Nhưng đặt câu hỏi kia là để mở đường cho ta nhận biết rằng *con người là linh hồn của vũ trụ*. Con người là ý thức của vũ trụ: vũ trụ vạn vật đều có sinh hoạt, riêng con người có suy tưởng và phản tỉnh. Và khi con người say mê cảm hứng, hòa mình trong thiên nhiên thì con người suy tưởng với thiên nhiên và nhân danh thiên nhiên. Thiên nhiên đã được giải thoát và siêu thoát trong sinh hoạt thẩm mỹ của con người.

Phải, thiên nhiên đã đạt được mục tiêu của nó trong mục tiêu của con người. Con người cảm thấy mình hướng lên siêu thoát khi cảm hứng cái đẹp và cao cả. Cái đẹp của thiên nhiên là hình ảnh cái đẹp của tâm hồn con người, hay nói theo nguyên văn của Kant, "*vẻ đẹp của thiên nhiên là tượng trưng của lòng đạo đức*" (la beauté est le symbole de la moralité). Ta không có cách nào để biểu tượng linh hồn và Thượng Đế: nếu ta trực tiếp mượn những nét của thế giới hữu hình để tượng trưng Thượng Đế, chắc chúng ta sẽ sa vào cái tệ đoan muốn nhân ảnh hóa Ngài. Vậy chúng ta phải dùng *một tượng trưng* (symbole) vì tượng trưng là một biểu tượng gián tiếp. Cũng trong ý đó, vẻ đẹp được coi là biểu tượng sự tốt lành đạo đức: ta không bảo linh hồn đẹp, nhưng vẻ đẹp của thiên nhiên, vẻ đẹp thẩm mỹ đích thực, với tính chất siêu thoát của nó, được coi là

tượng trưng cho sự thiện tâm hồn ta, vì nó gọi lên nét ngay chính cũng như niềm hạnh phúc của một tâm hồn sống đúng theo quy luật đạo đức. Cái đẹp thẩm mỹ thể hiện sự điều hòa kỳ diệu giữa các tài năng trong ta, và cái đẹp thẩm mỹ mang đến cho ta một nguồn khoái chí lâng lâng. Cũng vậy, sự thiện của sinh hoạt đạo đức thể hiện sự phù hợp của hành vi con người với quy luật của đạo đức, và sự thiện mang lại hạnh phúc đích thực cho ta.

Đến đây, chúng ta có thể kết thúc những nhận thức về phán đoán thẩm mỹ như sau:

1) Chính nhờ phán đoán thẩm mỹ, nhờ sự chúng ta chứng nghiệm cái đẹp và cái cao cả, nhờ những phút sống trong cảm hứng tiêu điều, chúng ta có thể kinh nghiệm về *bản chất siêu cảm giác* của con người chúng ta: bản chất con người, không những siêu cảm giác vì ta có trí năng để tri thức (vì tri thức là một hành vi tinh thần), và bản chất đó không những siêu cảm giác nơi những quyết đoán đạo đức của ta, nhưng bản chất con người còn siêu cảm giác ngay cả nơi tình cảm của ta nữa. Đứng trước cái đẹp thẩm mỹ và cái cao cả, ta thấy một niềm vui thỏa “khôn tả”: tại sao khôn tả, nếu chẳng phải vì cái đẹp và cái cao cả không đáp ứng một quan niệm nào của ta, nhưng chỉ là dịp cho các tài năng ở trong ta vươn tới chỗ cực độ của chúng ? Phải chăng cung vi thế mà những vui khoái của thẩm mỹ có tính chất giải thoát? Kant đã nói lên tính chất sâu xa đó trong câu: “Khi phán đoán thẩm mỹ, khả năng phán đoán của ta không phục quyền những định luật của kinh nghiệm như trong các phán đoán thường nghiệm thông thường. Đối

với những đối tượng của một sự vui thỏa tinh khiết như vậy, khả năng phán đoán đã *tự mình là luật cho mình*, cũng như ta thấy lý trí là luật cho mình đối với khả năng ước muốn. Chính vì nơi chủ thể có khả năng đó, và cũng chính vì nơi thiên nhiên có sự hòa điệu với tâm tư của ta, nên khả năng phán đoán không thể quy về thiên nhiên, và cũng không thể quy về tự do, *nhưng phải quy về một cái gì liên can đến tự do: đó là thực thể siêu khả giác* (le suprasensible). Nơi thực thể siêu khả giác này, khả năng lý thuyết và khả năng thực hành của ta được *quy về một mối duy nhất*, và được quy về như thế một cách chung và không biết thế nào" ⁽¹⁾.

2) Điều quan trọng nhất đối với những nghiên cứu của chúng ta về sinh hoạt cảm hứng, là nhờ phán đoán thẩm mỹ, chúng ta đã chứng nghiệm về "thực thể siêu khả giác của bản chất con người". *Nhưng điều không kém quan trọng* là: nơi những cảm hứng, khả năng lý thuyết và khả năng thực hành của tâm trí ta đã "quy về một mối duy nhất": nhờ phán đoán thẩm mỹ, chúng ta đã tìm ra *chiếc cầu nối liền hai thế giới*, thế giới của cảm giác và thế giới của siêu việt. Nơi những cảm hứng của phán đoán thẩm mỹ, "hai khả năng lý thuyết và thực hành của ta đã quy về một mối duy nhất" và nó quy về như thế một cách khôn tả vì không biết tại sao hết. Ta không hay biết gì, bởi vì đây không phải là cái ta biết được như khi tri thức những đối tượng: *đây là ta, đây là bản thể thực tại và sâu xa của con người chúng ta*. Như vậy khả năng phán đoán đã làm trọn hai

(1) Sd, tr. 166

nhiệm vụ vô cùng quan trọng: liên kết và mang lại một hòa điệu sâu xa cho những tài năng khác biệt ở trong ta, nhân đó nó là khả năng dẫn ta từ thế giới cảm giác lên thế giới đạo đức, thế giới đặc biệt của con người, - đồng thời khả năng phán đoán cho ta kinh nghiệm về bản chất của ta là *một thực thể duy nhất*, tuy có chia làm nhiều tài năng như lý thuyết thực hành, nhưng cũng quy về một thực thể duy nhất, và thực thể này có tính chất siêu cảm giác. Kant viết: “Ngay cả lương tri của giới bình dân cũng nhận ra nét tương tự giữa những cái đẹp của thiên nhiên hoặc của nghệ thuật và đạo đức, vì người ta thường gọi chúng bằng những danh từ mượn ở những cảm nghĩ đạo đức. Chẳng hạn ta nói những tòa nhà, hoặc những thân cây oai nghiêm, lộng lẫy, và ta nói những cánh đồng tươi cười vui vẻ: có những màu sắc được gọi là thanh tịnh, khiêm tốn, dịu hiền.. Như vậy phán đoán thẩm mỹ cho ta có điều kiện để đi từ những vui thỏa cảm giác, tới những vui thỏa đạo đức mà không phải nhảy cách đột ngột: nó cho ta biết tìm thấy ngay trong những đối tượng của giác quan một sự vui thỏa cho bản chất tự do của chúng ta” ⁽¹⁾.

Tóm lại, *cái đẹp thẩm mỹ* là *tượng trưng của cái đẹp đạo đức*. *Tượng trưng* không phải là hình ảnh, vì hình ảnh là cách diễn tả trực tiếp. *Tượng trưng* có *một sức diễn tả rất sâu xa*, nhưng chỉ *diễn tả bằng gợi lên*. Mấy năm nay, người ta nghiên cứu nhiều về tâm phân học, về dân tộc học, và các học giả nhận ra rằng con bệnh có một ngôn ngữ khác ngôn ngữ của ta, vì có những ý nghĩa trực tiếp

(1) Sđ, tr. 67

khác. Các dân tộc cổ sơ cũng có ngôn ngữ khác chúng ta. Tuy nhiên ta thông cảm và lãnh hội được những gì con bệnh và những người thổ dân muốn nói, nhờ những cái được họ nói tới: *đó là các tượng trưng*. Nếu hiểu đúng như tất cả những gì họ nói, thì chắc chắn ta không hiểu tâm trạng của họ: nhưng nhìn vào những cử chỉ của con bệnh thần kinh, cũng như nhìn vào những thần thoại mà thổ dân luôn nhắc đến trong mọi hoàn cảnh sinh hoạt của họ, ta mới hy vọng *hội ý* được những cử chỉ và lời nói thoát coi rất kỳ khôi của họ. Có lẽ phân biệt giữa nhận thức trực tiếp và nhận thức gián tiếp như thế không được dễ dàng và dứt khoát, nên các học giả nghĩ rằng nên coi tri giác và tượng trưng như hai thể thức ở *hai cực của nhận thức*: tri giác là sự hiện diện tròn đầy của đối tượng, còn tượng trưng chỉ là một sự nhắc nhở xa xa ⁽¹⁾. Tuy chỉ là một nhắc nhở, tượng trưng có khả năng mà hình ảnh và ngôn ngữ thường không có để nói lên những thực tại của một thế giới khác với thế giới sống của ta. Nhân đó, những tượng trưng cho phép ta *hội ý* được những gì con bệnh nói lên qua những cử chỉ kỳ khôi và những truyện kỳ quặc trong giấc mơ của họ; cũng nhờ các tượng trưng, nhà dân tộc học *hội ý* được những gì các thổ dân thực sự cảm nghĩ qua các thần thoại của họ. Rồi cũng nhờ các tượng trưng ta *hội ý* được những thực tại của thế giới đạo đức, thế giới của những thực tại mà con người không có cách nào khác để trực tiếp kinh nghiệm. Ta nhớ: thực tại đạo đức là thực tại “phải như thế”, theo quyết đoán tuyệt đối của lý trí thực hành: nói “phải như

(1) Xem G. DURAND, *L'imagination symbolique*, PUF 1964, tr. 4

thế” là nói rằng đó là những thực tại chưa có trong thực tại, và con người chưa kinh nghiệm.

G. Durand đã khéo kết thúc cuốn sách của ông bằng hai nhận định sau đây về vai trò của tượng trưng, cũng là vai trò của khả năng phán đoán: “Lý trí và khoa học chỉ nối kết con người với sự vật thôi, còn cái *liên kết những con người lại với nhau* ở bình diện khiếm tốn những vui buồn mọi ngày, đó chính là *biểu tượng tâm tình* của kinh nghiệm sống vậy” ⁽¹⁾. Tri thức khoa học bắt ta đồng ý nhau và gặp nhau trong những phán quyết về vũ trụ vạn vật, duy có kinh nghiệm sâu xa của tâm tình, được biểu lộ bằng những biểu tượng, mới liên kết những con người lại với nhau trong một sự đồng ý về những thực tại siêu cảm giác. Tại sao? Tại vì vai trò của biểu tượng là cho ta hội ý phần nào về những thực tại siêu việt: “Nhờ sức sinh động của nó trong việc khai mở những ý nghĩa, *tượng trưng* phải được coi là mô hình của sự chuyển qua từ cái nhất thời đến cái Vĩnh cửu” ⁽²⁾.

(1) G. DURAND, Sđ, tr. 120

(2) G. DURAND, Sđ, tr. 125

CHƯƠNG II

PHÁN ĐOÁN MỤC TIÊU

Với Chương I bàn về thẩm mỹ, chúng ta đã thấy khả năng phán đoán cho ta kinh nghiệm cái đẹp và cái cao cả, nhờ đó ta đạt tới một tình cảm giải thoát. Nay với Chương II bàn về phán đoán mục tiêu (*jugement téléologique*) cũng gọi là phán đoán về cứu cánh, một hình thức khác của khả năng phán đoán, chúng ta lại có dịp nhận ra khả năng suy luận là khả năng giải thoát, của sinh hoạt con người.

Với phán đoán thẩm mỹ, con người đã chứng minh về cứu cánh tính ở trong chính mình với *phán đoán mục tiêu* con người sẽ nhận ra *cứu cánh tính này nơi vũ trụ vạn vật*. Phán đoán thẩm mỹ là dịp để ta khám phá ra mối hòa điệu diệu kỳ giữa các tài năng rất phức tạp của con người, phán đoán mục tiêu thì đưa ta tới chỗ nhận ra nền trật tự tài tình và tính chất nhất quán khôn tả của vạn vật trong trời đất. Tất cả những công việc khám phá này đều do phán đoán suy luận (*jugement réfléchissant*) với hai hình thức của nó là phán đoán thẩm mỹ và phán đoán mục tiêu, Phán đoán suy đi từ những sự kiện lẻ tẻ, những kinh nghiệm thường

nhật tới chỗ tìm ra những nguyên lý sâu xa của những sự kiện và kinh nghiệm đó: nhân đấy: chúng ta gọi đây là lãnh vực sinh hoạt của con người, và cuốn *Phê bình khả năng phán đoán* được coi là cuốn luận về ý nghĩa đời sống con người. Nói thế vì ý nghĩa và cứu cánh là những gì rất gần nhau, nhiều khi được coi như đồng nghĩa.

Sau đây chúng ta sẽ theo dõi Kant để tìm hiểu 3 đề tài liên quan đến phán đoán mục tiêu, tức ý nghĩa của vũ trụ vạn vật: 1) Bản chất của phán đoán mục tiêu, - 2) Biện chứng pháp của phán đoán mục tiêu. - 3) Luận về phương pháp của phán đoán mục tiêu.

TIẾT I: Bản chất của phán đoán mục tiêu

Mục tiêu là gì? Là cái ta nhắm khi hành động. Chẳng hạn ta xây cất nhà để ở, hòng tránh những nguy hại của mưa nắng: chính mục đích là động cơ khiến tôi vất vả làm ăn kiếm tiền để xây cất: tuy kiến trúc sư vẽ kiểu, nhưng ông ta đã về giúp tôi và hoàn toàn theo những nhu cầu của tôi: các người thợ xây và thợ mộc đã thực hiện cái mẫu nhà đúng theo như kiến trúc sư đã họa, nhưng họ đã làm khoán cho tôi: chính tôi là người ước mong một cái nhà như thế, và chính cái ý muốn của tôi đã là căn nguyên để có cái nhà. Triết học gọi cái ước muốn của tôi như thế là *nguyên nhân cứu cánh* của căn nhà.

Một thành ngữ được coi như nguyên tắc khả kính là: "Mọi hành động đều có mục tiêu" (*Omne agens agit propter finem*). Điều này đúng cho hành động của con người và

nói chung là tất cả những hữu thể có lý trí: ta không thể tìm thấy một hành vi nào, dầu nhỏ mọn đến đâu, mà lại không có mục tiêu. Không có mục tiêu, không có cứu cánh, thì không có thể có bắt đầu hành động. Cho nên triết học quả quyết rằng cứu cánh là cái đến sau cùng trong lãnh vực thực hiện, nhưng nó có trước hết trong trật tự sinh hoạt: thoạt tiên ta có mục tiêu, rồi ta mới tìm những phương tiện thích ứng để thực hiện. Đó là sinh hoạt của con người, còn như sinh hoạt của vạn vật trong vũ trụ thì sao? Ta có quyền nghĩ rằng trật tự kỳ diệu của vũ trụ do hành vi của một trí năng siêu việt nào chăng? Hoặc ta có thể chỉ dùng những định luật khoa học để giải nghĩa tính cách nhất quán của vũ trụ? Đó là vấn đề.

Để nhận định thế nào là một cứu cánh đích thực, Kant đã giúp ta phân biệt 3 loại cứu cánh: cứu cánh hình thức, cứu cánh tương đối và cứu cánh tự nhiên. *Cứu cánh hình thức* là cứu cánh các hình ta vẽ theo những định lý hình học: không những các điểm của các hình đó, thí dụ hình tròn, có tương quan chặt chẽ với nhau, mà tất cả những hình khác đặt trong hình tròn cũng tuân theo những định luật nhất định: chẳng hạn nếu phải vẽ một hình tam giác với một đáy nhất định và góc đối lập nhất định, vấn đề thật là bất định, nhưng nếu ta nhớ rằng hình tròn có chứa sẵn tất cả những giải đáp cho những vấn đề như vậy, thì ta sẽ có thể giải đáp ngay. Các hình tam giác, hình thang v.v... cũng quy định một số những vấn đề dựa trên các tương quan như vậy. Không lạ gì Pithagore đã say mê toán học và nghĩ rằng vạn vật đã được tạo thành do những tương quan toán học. Parménide coi Viên thể là biểu tượng của

toàn hảo toàn thiện. Platon cũng chủ trương các tương quan toán học tượng trưng cho sự suy tưởng của thần linh, và các hình của hình học đáng được coi là hình ảnh của những bản tính thuần túy và vĩnh cửu.

Tuy nhiên cứu cánh toán học có tính chất hoàn toàn hình thức, giống như những quan niệm của trí năng. Thực ra những hình toán học do trí năng ta kiến tạo và chỉ có trong trí ta: thực tế, người ta không thể tìm hay làm những hình đúng như khoa toán học đề ra. Hơn nữa những hình này *không hiện hữu nơi thiên nhiên*, nên không mang lại vui khoái nào cho giác quan ta. Bởi vậy những tương quan kỳ diệu giữa các điểm của hình học chỉ có tính cách hoàn toàn hình thức và trí thức, và chỉ làm thỏa mãn những quan niệm trừu tượng của trí năng thôi.

Thứ đến là loại *cứu cánh tương đối*. Thí dụ nhìn đồng cỏ xanh tươi, ta nghĩ ngay đến những đàn trâu bò, và tưởng như làn cỏ tươi ngon kia đã được dọn sẵn cho trâu bò. Rồi khi ta thấy phù sa càng ngày càng bồi thành những dải đất phì nhiêu, ta không thể không nghĩ rằng con sông này đang dọn chỗ cho những ruộng lúa tốt tươi. Và một cách chung, khi trời dựng nên ngựa cho ta cưỡi, trâu bò để kéo cây kéo xe v.v..., chúng ta nhận thấy mọi sự trong trời đất hình như đã được tạo thành vì những cứu cánh của chúng. Tuy nhiên “mặc dầu có thể giả thiết đó là những cứu cánh tự nhiên, ta vẫn không thể phán đoán một cách tuyệt đối rằng đó là những cứu cánh tự nhiên” ⁽¹⁾. Cho nên ta gọi đó là những cứu cánh tương đối.

(1) Sđ. tr. 176

Loại thứ ba cho ta thấy *những cứu cánh đích thực trong thiên nhiên*. Và ta biết được một cách chắc chắn khi ta nhìn vào nguyên lý sự sống của vạn vật. Không cần phải xét đến sự sống tinh vi của loài động vật, ta hãy chỉ nhìn vào một cây cam cũng đủ thấy cứu cánh tinh của nó. Cây cam sinh ra và lớn lên như có nhằm một mục tiêu nhất định: mục tiêu đó là sự sinh tồn của nó. Trước hết, cây cam sẽ lại sinh ra những cây cam khác giống như nó. Kant gọi như thế là “chúng vừa là nguyên nhân vừa là hậu quả của nhau”: cây cam khác đã sinh ra nó, nay nó lại sinh ra những cây cam khác nữa. Đó là *sự bảo toàn của loài cam*. Thứ đến, luật tăng trưởng làm cây cam mới mọc biết điều chế mầu đất để làm nên nhựa sống để lớn lên thành cây cam, chứ không thành cây chuối cùng trong thửa vườn với nó. Đây là *sự bảo toàn cá tính*: qua bao nhiêu năm tháng và bao nhiêu đợt lớn lên, từ gang tấc đến cao vút và rườm rà, cây cam vẫn là cây cam ấy. Sau cùng, người ta còn nhận thấy một liên đới vô cùng chặt chẽ giữa các thành phần của cây cam, thân cây, rễ cây và lá ngành: cây cam không thể sống, nếu người ta chặt mất rễ của nó. Nó cũng không thể sống nếu người ta tuốt sạch mọi lá của nó. Và khi cây lớn lên, thì thân cây dài thêm, lá ngành cũng thêm số, và rễ cây cũng thêm sâu và thêm rộng.

Như vậy chỉ nơi những loài có sinh trưởng, chúng ta mới thực sự nhận thấy tính chất *cứu cánh của thiên nhiên*. Kant gọi những loài như thế là “*những hữu thể có tổ chức*” (*des êtres organisés*). Và ông định nghĩa: “Một sản phẩm có tổ chức của thiên nhiên là một sản phẩm mà ở đó mọi

cái đều là cứu cánh và phương tiện lẫn cho nhau" ⁽¹⁾. Trên kia, ta thấy những vật có cứu cánh vừa là nguyên nhân vừa là hậu quả cho chính mình chúng ; đây ta lại thấy nói những vật đó vừa coi là cứu cánh vừa được coi là phương diện cho chính mình chúng. Thực ra tương quan giữa nhân và quả, tương quan giữa cứu cánh và phương tiện, có cùng một tính chất như nhau: muốn có quả thì phải có nhân, muốn đạt cứu cánh thì phải dùng phương tiện. Đó là những điều kiện bất khả khuyết. Với tương quan chặt chẽ này, chúng ta tin chắc mình nắm được tính chất cứu cánh nơi vạn vật, những vật được coi là có tổ chức: tổ chức này hiện ra như một tương quan nội tại, nghĩa là tương quan giữa các thành phần của sự vật. Nhân đó, Kant viết: "Trong thiên nhiên, duy những vật có tổ chức được coi là những cứu cánh tự nhiên: chúng cho ta có quan niệm về cứu cánh của thiên nhiên, không phải cứu cánh thực tiễn, nhưng là một cứu cánh có tính chất khách quan khả dĩ mang lại cho khoa học về thiên nhiên một nền tảng cho tính chất cứu cánh, nghĩa là một phương thức để nghiên cứu vạn vật theo một nguyên tắc riêng" ⁽²⁾. Nói cách khác, khi ta nhìn ngắm các mối tương quan bên ngoài của vạn vật, tức tương quan của vật này đối với vật kia, ta chỉ có quyền giả thiết những cứu cánh của thiên nhiên thôi (chẳng hạn cỏ để cho trâu bò ăn, phù sa để cho lúa ăn). Còn như khi nhìn vào tổ chức nội tại của các loài thực vật và sinh vật, ta thấy thiên nhiên đã xếp đặt mọi sự có quy củ và theo những cứu cánh nhất định: có thể nói đó là một tổ chức vô cùng tinh vi và chặt

(1), (2) Sđ, tr. 128

chê. Và tự nhiên lòng ta cảm phục và biết ơn tạo hóa đã hoàn thành những sự vật tốt đẹp như vậy.

Hơn nữa, khi nhìn ngắm tất cả hệ thống vạn vật trong thiên nhiên, chúng ta càng thấy đó là một kỳ công vĩ đại và tinh vi, với “chín tầng trời, mười tầng đất”, với núi non trùng điệp, với草木 thú thảo muôn loài muôn giống, tạo nên cái thế giới mà cổ nhân Tây phương gọi là “cosmos” (danh từ Hy Lạp có nghĩa là *trật tự*). Nhìn vào những cơ năng của một động vật, nào là cơ năng tiêu hóa với bao nhiêu bộ phận liên hệ chặt chẽ với nhau, nào là cơ năng vận hành với bao nhiêu chức phận vô cùng phức tạp liên đới với nhau, nào là cơ năng cảm giác có từng triệu triệu tế bào thần kinh được phân công rõ ràng và được liên kết với nhau một cách tuyệt hảo: ai lại có thể coi đó là thành quả ngẫu nhiên? Trái lại chúng ta tự nhiên nghĩ rằng một kỳ công vô cùng phức tạp và kỳ diệu như thế hẳn phải là sản phẩm của một trí năng sáng tạo. Thế rồi khi nhìn vào vạn vật trên trái đất, tầng tầng lớp lớp, có loài có giống, có mục tiêu đặc biệt của giống của loài, nhưng tất cả chung đúc nên một “*trật tự*” (cosmos) huy hoàng, thì hỏi ai là người biết suy, lại không công nhận rằng đây là một hệ thống những cứu cánh? Nghĩa là đây là một sản phẩm vĩ đại của một trí năng đã tạo thành vũ trụ vạn vật theo một kế hoạch, chứ đây không thể là thành quả của ngẫu nhiên. Cho nên: “Thấy vật chất được tổ chức, chúng ta nhất định có quan niệm về cứu cánh của thiên nhiên, bởi vì mô thức của vật thể kia cũng là sản phẩm của thiên nhiên. Rồi quan niệm về cứu cánh như thế sẽ nhất định dẫn ta tới chỗ quan

niệm rằng *tất cả thiên nhiên là một hệ thống những cứu cánh*. Ta nghĩ rằng mọi sự trong vũ trụ đều quy phục những nguyên tắc của lý trí. Tuy nguyên tắc sau đây mới chỉ được coi là chủ quan, nghĩa là có giá trị như một tôn chỉ: “Tất cả mọi sự trong vũ trụ đều có một mục đích gì.” Không có gì được coi là vô ích, và nhìn vào những sản phẩm của thiên nhiên có tính chất hữu cơ, ta thấy phải kết luận rằng không có gì không thích ứng với một mục tiêu ⁽¹⁾.

Đến đây, chúng ta đã hiểu thế nào là một phán đoán mục tiêu, tức phán đoán cứu cánh. Đó là những phán đoán cho phép ta quyết rằng sự hiện hữu của các sinh vật trong thiên nhiên chứng tỏ sự sống của chúng đã được tổ chức một cách tinh vi và hoàn hảo, nói lên một kế hoạch, một mục đích rõ ràng. Rồi nhìn toàn diện vạn vật trong vũ trụ, ta thấy một tổ chức vừa vĩ đại huy hoàng, vừa tinh vi phức tạp, làm cho người suy nghĩ khó có thể tưởng rằng đây là thành quả của một sự ngẫu nhiên: dầu sao, người ta cũng thấy vạn vật trong trời đất được liên kết với nhau một cách chặt chẽ trong một hệ thống đại quy mô.

Vấn đề được đặt ra bây giờ là: *làm sao giải nghĩa được tính chất cứu cánh nơi các sinh vật cũng như nơi hệ thống của vũ trụ?* Không có vấn đề có hay không có tính chất cứu cánh, bởi vì như ta đã nhận thức trên kia, nếu nhìn tương quan bên ngoài giữa các vật với nhau thì ta chỉ có thể giả thiết tính chất cứu cánh, còn như khi nhìn sâu vào bản chất nội tại của các sinh vật, cũng như khi nhìn toàn

(1) Sđ, tr. 185

diện vũ trụ vạn vật như một hệ thống duy nhất, thì không ai có thể chối cãi tính chất cứu cánh của thiên nhiên. Như vậy chỉ có vấn đề giải nghĩa tại đâu thiên nhiên có tính chất cứu cánh. Kant đề phòng những người quá nông nổi muốn lấy Thượng Đế ra để giải quyết. Ông bảo làm như thế là lẩn quẩn chạy quanh: dựa vào hành vi thượng trí của Thượng Đế để giải nghĩa tính chất cứu cánh của vũ trụ, rồi lại dựa vào trật tự kỳ diệu của vũ trụ để chứng minh có Thượng Đế ⁽¹⁾.

Vậy, phải hành động thế nào ? Phải giải quyết thế nào?

Phải dùng thái độ phê bình để phân định đàng hoàng đâu là giới hạn của mỗi khoa học, và đâu là giới hạn của sự suy luận. Trên kia Kant đã viết: “Những vật có tổ chức trong thiên nhiên cho ta quan niệm về cứu cánh của thiên nhiên, một cứu cánh khả dĩ mang lại cho khoa học về thiên nhiên một nền tảng cho tính chất cứu cánh, nghĩa là một phương thức để nghiên cứu vạn vật *theo một nguyên tắc riêng*”. Thế nào là một nguyên tắc riêng? Thì Kant đã nhắc lại rằng: “Những nguyên tắc của một khoa học được gọi là nguyên tắc riêng khi chúng dựa trên những quan niệm đặc biệt của khoa đó, còn nếu là những nguyên tắc dựa trên những quan niệm ở ngoài lãnh vực của khoa đó thì gọi là nguyên tắc ngoại lai” ⁽²⁾. Như vậy ta phải giữ cho khoa học về thiên nhiên được vẹn toàn trong những nguyên tắc riêng của nó, đừng bắt nó dựa trên những nguyên tắc của thần học hay siêu hình học. Ta phải đề cao tinh thần phê bình,

(1), (2) Sđ, tr.187

không nên dễ dãi đưa ra những kết luận vội vàng, hoặc những luận chứng xây trên giả định.

Trở lại vấn đề: phải giải quyết thế nào về tính chất cứu cánh của thiên nhiên ? Để chuẩn bị công việc giải quyết, chúng ta nên nhớ hai điều: một là khoa học về thiên nhiên thuộc loại khoa học thực nghiệm, với những nguyên tắc được chứng minh rõ ràng và chắc chắn, nên người ta không thể xếp phần nghiên cứu về cứu cánh của thiên nhiên vào trong khoa vật lý được, - hai là cứu cánh của thiên nhiên là những sự kiện hiển nhiên, vừa không thể chối cãi, vừa không thể và không nên dựa vào những nguyên tắc “siêu hình” để mà giải quyết. Vậy chúng ta chỉ còn cách giải quyết theo những nguyên tắc của lý trí thôi. Và đó là phần việc của Tiết II sau đây.

TIẾT II: Biện chứng pháp của phán đoán mục tiêu

Phán đoán mục tiêu, cũng như phán đoán thẩm mỹ, thuộc loại phán đoán suy luận, nghĩa là đi từ những sự kiện lẻ tẻ và đặc thù tới những nguyên lý tổng quát. Nhìn từng bộ phận của thảo mộc và cầm thú, rồi nhìn chung toàn diện cơ cấu nội tại của các vật thể đó, ta đã nhận ra tính chất cứu cánh của thiên nhiên trong việc tác tạo và bảo tồn các vật đó. Vì là loại phán đoán suy luận, nghĩa là không có những tiêu chuẩn chắc chắn và sẵn trước như nơi những phán đoán xác định (*jugements déterminants*), nên tâm trí ta chỉ có những tôn chỉ thực hành để mà tuân theo trong

việc phán đoán mục tiêu thôi. Nhân đó thường sinh ra những mâu thuẫn. Hai hình thức có vẻ mâu thuẫn nhau trong việc giải quyết vấn đề căn nguyên của tính chất cứu cánh nơi thiên nhiên là: lập trường duy cơ và lập trường cứu cánh. Đại ý như sau:

Có người cho rằng cứ dùng nguyên những định luật duy cơ cũng có thể giải quyết sự xuất hiện và sinh tồn của các vật trong vũ trụ. Nói định luật duy cơ (*lois mécaniques*) tức nói nguyên tắc nhân quả với hình thức chặt chẽ và máy móc.

Nhưng nhiều người lại cho rằng đối với một số những vật thể trong vũ trụ, nhất là những loài hữu cơ và có sinh tồn, nếu chỉ dùng nguyên những định luật duy cơ thì không sao giải nghĩa được chúng, vì chúng sinh hoạt như được hướng dẫn bởi một thứ trí năng và có mục tiêu nhất định.

Hai lập trường này được nói lên nơi hai mệnh đề đối nghịch sau đây:

CHÍNH ĐỀ. - “Chỉ nguyên những định luật duy cơ cũng đủ để sản xuất ra tất cả những vật thể vật chất”.

PHẢN ĐỀ. - “Một số những vật thể không thể do nguyên những định luật duy cơ sản xuất ra” ⁽¹⁾.

Lấy hai thí dụ cho dễ hiểu: sức nước ở trên đập Đa Nhim đổ xuống làm chạy máy điện Đa Nhim, máy điện lại làm sáng những bóng đèn và làm chạy những loại máy khác.

(1) Sđ, tr. 191

Nếu đập nước bị vỡ, hoặc vì lẽ gì mà hết nước, thì máy điện cũng hết chạy. Hoặc đập nước vẫn tốt, nhưng máy điện hư thì không có điện, những đèn và những máy nhờ vào nó cũng ngưng luôn. Đó là tương quan duy cơ giữa những nguyên lý cơ khí: chúng là những sức mạnh mù quáng, chúng làm việc một cách bất di dịch, và không có một chút khả năng thích ứng nào hết. - Thí dụ thứ hai cho thấy hành động của những định luật cứu cánh: tôi trồng cây hoa cúc trong một chậu cảnh. Nếu tôi ngắt ngọn của nó, nó sẽ đâm ra những ngọn khác; nếu tôi để nó dưới mái hiên, hoặc bị che dưới một chương ngại, nó sẽ ngoai đầu ra phía có ánh dương v.v.. Tất cả những sự kiện này không thể giải quyết được nếu ta chỉ dựa vào những định luật cơ khí, vì đây có những hình thức của một sự thích ứng, mà nói thích ứng là nói cứu cánh. Kant gọi những vật có sinh sống là những vật có tổ chức và có cứu cánh nội tại: tất cả các bộ phận của sinh vật đều "lo" cho nhau và cho sự sống còn của toàn thể. Thế mới đúng với định nghĩa "một vật thể có tổ chức thì các thành phần của nó đều là mục tiêu và phương tiện lẫn cho nhau". Chúng lo cho nhau như mắt lo cho tay và tay lo cho mắt.

Trở lại hai mệnh đề đối nghịch nhau trên đây, một câu quyết nguyên những định luật cơ khí cũng đủ giải quyết sự phát sinh vạn vật trong vũ trụ, một câu lại quyết rằng không đủ: hai câu có vẻ mâu thuẫn nhau, cho nên chúng làm nên một tương phản (antinomie).

Chúng ta đã gặp những cặp tương phản về vũ trụ học, nơi phần Biện chứng pháp siêu nghiệm của cuốn *Phê bình*

lý trí thuần túy. Chúng ta đã giải quyết những tương phản đó bằng cách “giáp lưng cả hai đối phương lại rồi đuổi về”, vì cả hai cùng quyết những điều mà chính mình không thể trực tiếp minh chứng. Ở đây thì khác: trước hết đây chỉ là *cặp tương phản của phán đoán suy luận*, cho nên những mệnh đề không có tính cách giáo điều như những mệnh đề của phán đoán xác định, nghĩa là *không thực sự mâu thuẫn nhau*, - sau là chúng ta có thể tìm ra một giải đáp cho cặp tương phản đây.

Trước hết nên chú ý tính cách khá đặc biệt của cặp tương phản trên đây: vì là hai mệnh đề đối nghịch của phán đoán suy luận, nên chúng không quả quyết một cách giáo điều như những mệnh đề của phán đoán xác định. Hơn nữa, theo Kant, khi quả quyết rằng những nguyên lý nhân quả cũng đủ giải nghĩa sự sản xuất các sự vật trong thiên nhiên, ta không trực tiếp phủ nhận những nguyên lý cứu cánh, nhưng có ý chủ trương rằng phải dựa cho chắc vào những định luật của thuyết duy cơ thì mới xây dựng nổi những nền móng cho khoa học và thiên nhiên. Và “điều này không cấm tôi, khi gặp một số hình thức vạn vật, được phép dùng mệnh đề thứ hai (tức phản đề) để tìm hiểu một thứ nguyên lý khác hẳn loại nguyên lý duy cơ, tức nguyên lý cứu cánh”⁽¹⁾. Như vậy hai mệnh đề, tượng trưng cho hai lập trường được nêu lên trong cặp tương phản, không thực sự mâu thuẫn nhau. Câu chính đề biểu lộ cái nhìn của nhà vật lý, và câu phản đề nói lên sự suy nghĩ của triết gia và của con người sinh hoạt tại thế.

(1) Sđ, tr. 192

Tóm lại, nói cho chắc, ta không có quyền quả quyết nguyên các định luật duy cơ đã đủ giải quyết sự sản xuất ra vạn vật trên thế giới, bởi vì nơi nhiều trường hợp, chẳng hạn nơi các sinh vật, ta chứng kiến những sự kiện vượt quá tầm của thuyết duy cơ. Ngược lại chúng ta cũng không có quyền nói rằng không thể chỉ dùng những nguyên lý duy cơ để giải nghĩa sự hiện hữu của vạn vật trong thiên nhiên, bởi vì “lý trí ta hẹp hòi, biết sao hết được mọi nguyên lý trong vũ trụ” ⁽¹⁾. Thành thử ta quyết điều gì về trật tự và tính chất nhất quán của thiên nhiên, thì *chỉ quyết theo sức suy luận của ta thôi*, không dám quyết *một cách tuyệt đối* như ta đã làm trong phạm vi *những tri thức khoa học thực nghiệm*.

Kết luận: một đảng ta chỉ nắm vững những định luật thuộc loại nguyên lý nhân quả thôi, - một đảng ta không thể quyết rằng ngoài những hình thức nhân quả mà ta quen thuộc, lại không có một loại nguyên lý cho phép giải nghĩa tính chất cứu cánh của vạn vật. “Nhưng một điều chắc chắn là, *đối với khả năng tri thức con người chúng ta*, thuyết duy cơ không đủ khả năng giải nghĩa sự sản xuất các vật hữu cơ. Bởi vậy, sự phán đoán suy luận của ta có quyền coi nguyên tắc sau đây là chính đáng: nhìn vào mối tương quan hiển nhiên nơi các vật có nguyên nhân cứu cánh, chúng ta phải quan niệm *một thứ nhân quả khác với loại cơ khí*; nói cách khác, ta phải nghĩ đến một đệ nhất nguyên nhân hành động theo những cứu cánh, mặc dầu *những phán đoán xác định* của ta sẽ coi nguyên nhân đó là một cái gì vô đoán và không thể chứng minh được” ⁽²⁾.

(1) Sđ, tr. 193

Đến đây, chúng ta đã thu lượm được hai thành quả: một là chúng ta không có mâu thuẫn giữa hai mệnh đề của cặp tương phản, và như vậy không có mâu thuẫn giữa những nguyên lý (nhân quả) của khoa vật lý, và những nguyên lý (cứu cánh) của những phán đoán suy luận (và đây là những phán đoán mục tiêu); - hai là chúng ta phải chấp nhận rằng, đối với khả năng suy luận của tâm trí ta, nguyên những định luật duy cơ không thể giải nghĩa được sự sản xuất và bảo tồn các vật hữu cơ trong thế giới, nên chúng ta phải công nhận có tính chất cứu cánh nơi hành vi của thiên nhiên. Phải hiểu tính chất cứu cánh này thế nào? Phải chăng đó là loại hành vi may rủi, không có chủ ý? hay phải nhận rằng đó là loại hành vi có chủ ý?

Chúng ta có thể phân các câu trả lời thành hai nhóm: một nhóm cho rằng tính chất cứu cánh kia *không do một chủ ý nào hết*, không đòi hỏi sự có mặt của một trí năng nào hết, - còn nhóm khác lại chủ trương rằng tính chất cứu cánh quả hiển nhiên của các vật hữu cơ trong thế giới bắt ta công nhận rằng chúng là công trình của *một hành vi có chủ ý*.

A.- NHÓM CHỦ TRƯỞNG KHÔNG CÓ CHỦ Ý.

Họ nghĩ vạn vật tự chúng đi tới những cứu cánh của chúng. Họ vừa công nhận tính chất cứu cánh nơi các vật hữu cơ, vừa phủ nhận tất cả những giải nghĩa nài đến chủ ý của một nguyên nhân ở ngoài các vật đó. Vậy làm sao các vật kia đạt tới cứu cánh của chúng? Tại ngẫu nhiên, hoặc tại định mệnh Epicure đại diện cho thuyết chủ trương

ngẫu nhiên và Spinoza đại diện cho những người chủ trương thuyết định mệnh.

Epicure, Démocrite và Lucrèce chủ trương thuyết duy vật triệt để, mọi cấu tạo và hành vi của vạn vật đều do những nguyên nhân vật lý mù quáng tạo nên. Tất cả các vật thể trong thiên nhiên, từ những vật vô cảm linh tính như gỗ đá, đến những sinh vật tinh khôn như loài người, đều được cấu tạo bởi những nguyên tố vật chất. Các vật khác nhau là do chúng được tạo thành bởi những loại nguyên tử tinh vi hoặc thô sơ. Ngay cái ta gọi là trí năng và tinh thần con người cũng do các nguyên tử hợp thành: đây là loại nguyên tử rất nhỏ, tròn và rất linh động và theo Epicure thì chúng chuyển dịch hấp dẫn nhau. Sau này Lucrèce sẽ gọi sức hấp dẫn này là “*hướng lực*” (*clinamen*). Như thế, theo lời giải nghĩa của Epicure cũng như của Démocrite vạn vật xem ra có chủ ý tiến tới cứu cánh của chúng nhưng thực ra chúng bị thúc đẩy một cách mù quáng bởi luật giao thoa giữa các nguyên tử với nhau. Các triết gia này cũng nhận rằng các vật hữu cơ có tiến tới và có tìm về cứu cánh của chúng, nhưng đó là do sức hấp dẫn và những gặp gỡ ngẫu nhiên giữa các nguyên tử thôi, không do một thần linh hoặc một trí năng nào điều hành.

Chủ trương của Spinoza ngược với chủ trương của Epicure, mặc dầu cả hai cùng chối bỏ trí năng và chủ ý trong việc giải nghĩa tính chất cứu cánh của vạn vật. Epicure quả quyết chỉ có vật thể, không có thần linh nào hết. Spinoza lại quả quyết chỉ có *Thượng Đế*, không có sự vật nào hết. Ai cũng biết Spinoza xây dựng triết học của ông

trên định lý: “Bản thể là cái tự mình mà có, không nhờ vào một nguyên nhân nào khác”. Như vậy, đối với ông, chỉ mình Thượng Đế có thực, vì chỉ mình Ngài tự hữu và tự túc, còn vạn vật chẳng qua là những hình hài và bóng dáng của Ngài. Ông gọi vạn vật là “những thuộc tính” của *Bản thể duy nhất*. Đàng khác ông lại quan niệm Thiên nhiên là chính Thượng Đế, vì cũng như bản thể không thể hiện hữu nếu không có những thuộc tính, thì Thượng Đế cũng không hiện hữu ngoài các sự vật trong vũ trụ. Thành thử ông đã định nghĩa Thượng Đế và Thiên nhiên như sau: Thượng Đế là *Thiên nhiên tác tạo* (*Nature naturante*) và vũ trụ là *Thiên nhiên thụ tạo* (*Nature naturée*). Phần nào giống với thuyết Ngã là Bà La Môn và Bà La Môn là Ngã trong triết học Ấn Độ: vũ trụ vạn vật là ảo ảnh của Thực thể duy nhất tức Bà La Môn, cho nên vạn vật không có thực chất. Đối với Spinoza cũng thế, vạn vật không có thực chất và không có hiện hữu độc lập: chúng chỉ là những vẻ đẹp của bản thể duy nhất là Thượng Đế. Điều chúng ta nên chú ý nơi đây là: vì thiếu hiện hữu độc lập, vạn vật tùy thuộc một cách mật thiết và trực tiếp vào Thượng Đế, y như các tùy thể tùy thuộc vào bản thể vậy. Thí dụ những danh từ như vuông tròn, đen trắng, tốt xấu v.v... không thể đứng một mình, nghĩa là ta không thể nói trắng, nói vuông, nhưng phải nói tờ giấy trắng và vuông: tờ giấy là bản thể, còn trắng và vuông chỉ là những tùy thể. Tương quan giữa Thượng Đế của Spinoza và vạn vật cũng thế: chỉ mình Thượng Đế là bản thể, ngoài ra tất cả là tùy thể. Vạn vật không hiện hữu thực sự, thì làm sao còn nói đến cứu cánh của chúng được? Đó là chỗ mâu thuẫn của thuyết Spinoza.

Vì muốn bảo toàn sự hiện hữu tuyệt đối của Ngài, ông đã biến vạn vật thành không, hoặc chỉ còn là những ý tưởng và vẻ đẹp của Ngài; nhưng rồi lại phải chứng minh rằng có vạn vật, nên ông đã đồng hóa vạn vật với Thượng Đế, vì chỉ mình Thượng Đế được coi là bản thể và có hiện hữu. Rồi có lẽ cũng vì quá sính Toán học và những gì hoàn toàn hợp lý, ông đã bắt vạn vật lệ thuộc một cách tuyệt đối vào Thượng Đế, đến nỗi sinh hoạt của vạn vật trở thành tất yếu và máy móc như định mệnh.

Cả hai cách giải nghĩa của Epicure và Spinoza cùng tỏ ra lúng túng, không giải nghĩa nổi tính chất cứu cánh nơi thiên nhiên. Hơn nữa cả hai thuyết đã làm biến thể tính cách cứu cánh: cứu cánh là nhằm một mục tiêu, thế mà bản chất của ngẫu nhiên là mù quáng thì nhằm thế nào được mục tiêu? Và định mệnh khắt khe của thuyết Spinoza làm ta tưởng đến một bộ máy khổng lồ hơn là tưởng đến một tổ chức linh động, hình ảnh của những sinh vật có cứu cánh. Kant gọi chung những thuyết của nhóm Epicure và Spinoza bằng danh xưng "*chủ nghĩa duy tâm về cứu cánh*" vì nhóm này nghĩ rằng tính chất cứu cánh kia đã do tâm trí ta tưởng tượng ra, chứ sự thực thì có thể lấy ngẫu nhiên và định mệnh để giải nghĩa hành vi khôn khéo của thiên nhiên. Chúng ta đã thất vọng với nhóm duy tâm, nay thử sang thuyết duy thực xem.

B.- NHÓM CHỦ TRƯỞNG CÓ CHỦ Ý

Kant gọi nhóm này là *duy thực (réalisme)* vì họ công nhận rằng tính chất cứu cánh của thiên nhiên đòi hỏi phải

thực sự có một trí năng điều hành. Nhóm này cũng chia làm hai khuynh hướng: hoặc cho rằng trí năng kia nằm ngay trong lòng vật chất, hoặc cho rằng trí năng đó là thượng trí của Tạo hóa. Đó là *thuyết vật hoạt (hylozoisme)* và *thuyết hữu thần (théisme)*.

Thuyết vật hoạt công nhận có hành động chủ ý nơi các sinh vật trong vũ trụ. Theo họ, thì chủ ý này bắt nguồn nơi chất thể của vạn vật. Nói cách khác, họ chủ trương *vật chất có linh hồn và chỉ hướng*. Nhân đó thuyết của họ mới có tên là vật hoạt, nghĩa là vật chất tự nó có sinh hoạt. Kant đã chê thuyết này ở hai điểm: trước hết quan niệm vật hoạt là một mâu thuẫn, vì bản chất của vật chất là bất động, là nọa tính. Cục đất, thoi sắt, đó là vật chất. Còn như vật chất có sinh hoạt, như thảo mộc và cầm thú, tuy chúng có thân, có vật chất tính, nhưng ta không gọi chúng là vật chất, mà phải gọi là *sinh vật*. Thử đến, giải nghĩa như thế, họ mắc vào một vòng lẫn lộn: họ lấy sự sống của vật chất để giải nghĩa sự sống của những vật hữu cơ, trong khi thực sự ta không thấy tính chất cứu cánh của vật chất đâu, mà chỉ thấy nơi các vật hữu cơ ⁽¹⁾. Tóm lại thuyết vật hoạt không giải nghĩa nổi sự kiện cứu cánh nơi thiên nhiên, mà còn làm cho vấn đề thêm rối và thêm tối tăm.

Thuyết hữu thần thì sao? Thuyết này chủ trương sự kiện cứu cánh nơi các vật trong vũ trụ chứng minh có một trí năng siêu phàm an bài và điều hành chúng. Nhân đó họ quyết rằng thiên nhiên chứng minh sự hiện hữu của Thượng

(1) Sđ, tr. 198

Đế. Theo nhận xét của Kant, thì những người chủ trương thuyết hữu thần tỏ ra hợp lý hơn và sự giải quyết của họ cũng dễ được chấp nhận hơn giải đáp của các thuyết trên kia, nhưng họ đã đi quá trớn khi quyết rằng thiên nhiên *chứng minh* có Thượng Đế: tri thức chứng minh là tri thức khách quan và thực nghiệm, còn như nhận định về cứu cánh của các vật trong thiên nhiên thì không thuộc loại tri thức thực nghiệm. Chúng ta nhớ: tri thức khách quan và khoa học là lãnh vực của *phán đoán xác định*, còn phán đoán thẩm mỹ và *phán đoán mục tiêu* thì thuộc lãnh vực *phán đoán suy luận*. Phán đoán xác định có tính chất khách quan. Phán đoán suy luận, mặc dầu cũng tất yếu và phổ quát như phán đoán khoa học, nhưng nó có bản chất chủ quan. Bởi vậy, khi thuyết hữu thần đưa ra những kết luận giáo điều, quyết rằng những cứu cánh của thiên nhiên *chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế*, thì quả là họ đã *vượt quá phạm vi* của phán đoán suy luận. Cho nên khi nhìn vào cứu cánh của các vật trong thiên nhiên, ta quyết phải có một trí năng điều hành chúng, thì “đây không phải là một nguyên lý cho phép ta đưa ra những phán quyết khách quan, nhưng đây chỉ là nguyên lý cho phán đoán suy luận của ta thôi” ⁽¹⁾.

Như vậy, một lần nữa ta gặp quan niệm tự chế của Kant: con người có *quyền tự quyết (autonomie)* đối với những đối tượng của phán đoán xác định (đó là tri giác cùng với những đối tượng của tri thức thực nghiệm), nhưng con người

(1) Sđ, tr. 198

chỉ có *quyền tự chế* (*héautonomie*) đối với các đối tượng của phán đoán suy luận. Tự chế, vì con người phải khiêm tốn nhận rằng phán đoán suy luận chỉ cho ta những chân lý chủ quan thôi, mặc dầu chủ quan đây cũng chắc chắn và phổ quát, vì dựa trên những nguyên lý nồng cốt của nhân tính con người. Thế nhưng có khác, và khác một điểm quan trọng: trong lãnh vực của phán đoán xác định, ta có thể dùng chứng minh để bắt đối phương quy phục, vì đây là lãnh vực những chân lý khách quan và thực nghiệm; trái lại, lãnh vực của phán đoán suy luận là những gì nằm sâu trong căn bản lòng người: đây là những chân lý chắc chắn, nhưng chúng không có tính chất khách quan, không thể dùng để chứng minh và thuyết phục đối phương, mà chỉ có thể giúp đối phương tự tìm ra chân lý, vì đây là những chân lý ở sâu trong lòng người.

Bởi vậy, những cứu cánh của thiên nhiên có chứng minh Thượng Đế chăng? Kant đã tóm tắt lập trường của ông như sau: “Khoa mục đích học hoàn bị nhất sẽ chứng minh được gì? Rằng phải có một Vị thượng trí chăng? *Không*. Nó chỉ có thể chứng minh rằng, vì bản tính những trí năng tri thức của ta, nên khi lấy những nguyên lý cao nhất của lý trí để suy nghiệm, *chúng ta chỉ có thể quan niệm* vũ trụ này bằng cách tưởng rằng phải có một nguyên nhân cao cả đang hành động một cách hữu ý. *Chúng ta không có quyền khẳng định* một cách khách quan rằng: có một nguyên nhân cao cả và thượng trí; nhưng ta chỉ quyết như vậy một cách chủ quan để giúp sự suy luận về những cứu cánh của thiên nhiên, vì nếu không có hành động hữu ý của một nguyên nhân cao

cả, thì không làm sao hiểu được những cứu cánh kia của thiên nhiên" ⁽¹⁾. Nói như thế, Kant không có ý giảm giá trị những phán đoán suy luận đầu, nhưng ông muốn bảo toàn giá trị của nó: người ta thường nghĩ chỉ những tri thức khách quan như tri thức khoa học thực nghiệm mới có giá trị thuyết phục. Nhưng nghĩ như thế là lầm. Cũng vì lầm và muốn những phán đoán suy luận có giá trị, nên người ta mới gán cho chúng cái hình thức "chứng minh" của những do xác định. Kant đã dùng phê bình để *gạt bỏ sự nhỏ nhẹ* này, và ông quyết rằng phán đoán suy luận cũng có giá trị chắc chắn như phán đoán xác định, và không cần phải đợi lối của phán đoán xác định. Sở dĩ các phán đoán xác định coi vẻ chắc chắn hơn, vì chúng bắt nguồn nơi những quan niệm chắc chắn và những nguyên lý phổ quát, như ta thấy nơi các tri thức khoa học, toán học và vật lý học. Còn các phán đoán suy luận thì bắt đầu bằng những nhận xét đặc thù và bắt tất để rồi ngược lên tới những nguyên lý phổ quát và chắc chắn, nên ta có cảm tưởng những phán đoán này không chắc chắn bằng những phán đoán xác định. Không phải thế đâu: "Đối với cái phổ quát, thì cái đặc thù bao hàm một tính chất bắt tất, nhưng lý trí ta lại đòi hỏi một sự nhất thống cho tất cả các trường hợp đặc thù của thiên nhiên, thì mới nhận là hợp lý (sự hợp lý như thế của cái đặc thù được gọi là tính chất cứu cánh): cho nên quan niệm về cứu cánh tính của thiên nhiên trở thành một quan niệm *tất yếu*: đây không phải là một quan niệm liên quan đến sự xác định của chính các đối tượng, mà chỉ là *một quan niệm lý*

(1) Sđ, tr. 202

trí của chủ quan liên quan đến sự phán đoán, nhưng đối với khả năng phán đoán của con người chúng ta thì nó cũng tất yếu như một nguyên lý khách quan" ⁽¹⁾.

Sự phê bình đã giúp ta phân biệt rõ ràng đâu là một phán đoán xác định, đâu là một phán đoán suy luận, nhân đó bảo toàn được giá trị của mọi suy luận đúng cách của con người. Vậy nếu phán đoán suy luận không cho phép ta chứng minh sự hiện hữu của Thượng Đế, thì nó có giúp gì cho sinh hoạt tinh thần của ta không ? Đó là vấn đề sau chót sẽ được bàn đến sau đây.

TIẾT III: Luận về phương pháp của phán đoán mục tiêu

Muốn bảo toàn bản chất của nó, mục đích học không nên mang bộ mặt một môn thần học. Mục đích học cũng không thể đứng vào hàng những khoa vật lý. Nó là một khoa học riêng. "Mục đích học là một khoa học, nhưng nó không đứng vào thành phần một bộ môn nào hết. Nó là thành phần của môn phê bình, và đặc biệt là phê bình khả năng phán đoán. Dựa vào những nguyên tắc tiên thiên, nó cho ta phương pháp để phán đoán thiên nhiên theo nguyên tắc những nguyên nhân cứu cánh, nhân đó nó có ảnh hưởng tiêu cực đối với phương pháp của khoa vật lý và nó còn được coi là phần dự bị cho khoa thần học" ⁽²⁾. Thường ta chỉ nói đến mục tiêu và cứu cánh đối với hành động của

(1) Sđ, tr. 206

(2) Sđ, tr. 217

những vật có lý trí: khi ta muốn cất một căn nhà để ở, thì đó là mục tiêu ta nhắm. Mục tiêu này được thực hiện cuối cùng (nhân đó mà gọi là cứu cánh), nhưng trong kế hoạch của sự sản xuất căn nhà, chúng ta phải công nhận rằng nguyên nhân cứu cánh đi trước cả nguyên nhân mô thể (họa đồ do kiến trúc sư vẽ cho ta) và trước cả nguyên nhân tác thành (các người thợ xây và thợ mộc, thợ nước, thợ điện). Khi nhìn ngắm thiên nhiên, ta không thể không nhận ra những cứu cánh nơi các vật hữu cơ và nơi hệ thống toàn diện của vũ trụ.

Vậy ta phải xác định vai trò của khoa mục đích học thế nào cho đúng? Kant đã bàn luận khá dài dòng về vai trò của mục đích học trong phần *Phương pháp luận* của khoa học mục tiêu. Dưới đây chúng ta chỉ xét hai khía cạnh của khoa mục đích học: trước hết nghiên cứu về thiên nhiên và cứu cánh, - rồi sẽ bàn về tương quan giữa khoa mục đích học và khoa thần học.

A.- THIÊN NHIÊN VÀ CỨU CÁCH.

Khoa học về trách nhiệm được gọi là vật lý (physique). Khoa vật lý thượng cổ như ta thấy nơi Aristote gồm đủ 4 nguyên nhân: nguyên nhân mô thể, nguyên nhân chất thể, nguyên nhân cứu cánh và nguyên nhân tác thành. Với khoa vật lý thực nghiệm (từ Newton đến nay), người ta chỉ còn nghiên cứu duy có một loại tương quan: đó là tương quan nhân quả, dưới hình thức những nguyên lý duy cơ. Như vậy khoa vật lý Newton không vượt ra ngoài lãnh vực các vật vô cơ (lãnh vực của các khoa lý hóa). Còn lãnh vực

bao la và vô cùng phong phú của sinh vật (vật hữu cơ) đành chịu bỏ quên, bỏ rơi chăng?

Kant nhắc lại rằng: Thuyết Duy cơ không cho phép ta quan niệm một vật hữu cơ (tức vật thể có tổ chức nội tại), thành thử ta phải thêm vào những định luật cơ khí kia một nguyên nhân có hành động hữu ý nữa" ⁽¹⁾. Đó là cái được gọi là tính chất cứu cánh nội tại của các sinh vật. Ngoài ra, nhìn toàn diện vũ trụ, ta thấy có *một quá trình tiến hóa* rõ rệt, đi từ rong biển đến loài người: các sự vật có tương quan mật thiết với nhau, chẳng hạn tương quan giữa cỏ và trâu bò, vì nếu không có cỏ thì trâu bò sẽ chết hết. Tương quan này được mệnh danh là cứu cánh ngoại tại.

Mục đích học là khoa nghiên cứu về hai loại cứu cánh nội tại và ngoại tại. Chúng ta đã bàn ít nhiều về cứu cánh nội tại khi nghiên cứu về các vật thể hữu cơ: ta thấy chúng có khả năng thích ứng với môi trường và hoàn cảnh mới, với mục đích là bảo toàn sự sống của chúng và sự sống của giống nòi chúng. Nơi những vật thuộc các loại sinh sản có âm dương đực cái, người ta còn nhận thấy sự tương ứng toàn hảo giữa hai nguyên lý âm và dương ⁽²⁾. Nhìn vào mỗi vật ta tự hỏi: "*Nó có ích gì? Nó được sinh ra đó làm gì?*"

Trả lời câu hỏi trên tức là tìm hiểu cứu cánh của sự vật. Ta biết cứu cánh có thể là chính sự vật, và cứu cánh cũng có thể ở đằng sau sự vật. Nếu cứu cánh ở trong chính sự

(1) Sđ, tr. 220

(2) Sđ, tr. 224

vật, thí dụ tác phẩm nghệ thuật để mà thưởng ngoạn (nghệ thuật vị nghệ thuật), thì ta không thể đi xa hơn: sự vật là cứu cánh, là chỗ tận của hành vi ta rồi. Nhưng cứu cánh có thể ở phía kia của sự vật: chẳng hạn ta mua bút để viết. Trở lại vấn đề của chúng ta về cứu cánh của sự vật: ta hỏi “sự vật này để làm gì?” Và ta có thể dễ dàng trả lời, vì xem ra mọi vật trong vũ trụ đều được đặt trong những tương quan chặt chẽ; chẳng hạn cỏ cho trâu bò, trái cây cho con người và một số sinh vật khác, rồi chính các sinh vật lại chưa phải là cứu cánh cho chúng, nhưng là dụng cụ cho con người. Tóm lại trong tất cả các loài thảo mộc cầm thú, không vật nào có cứu cánh nơi mình nó hết, trái lại ta thấy chúng đều quy về trật tự chung (cosmos), vừa là phương tiện vừa là mục tiêu lẫn cho nhau. Cho đáng gọi là *cứu cánh tự thân* nghĩa là mình là cứu cánh cho mình, thì một vật thể phải có một giá trị siêu việt nào đó. Nhớ lại nơi phần *Phê bình lý trí thực hành*, ta đã công nhận con người có phẩm giá và nhân vị, cho nên mọi người và từng người đều được coi là những cứu cánh tự thân: đối xử với tha nhân, ta có quyền sử dụng hành động của họ, nhưng đồng thời vẫn phải kính trọng tính cách cứu cánh tự thân của họ: họ là những cứu cánh và những định mệnh bất khả xâm phạm.

Trong phạm vi khoa học mục đích, và chỉ dùng cái nhìn bao quát, ta cũng thấy các vật trong vũ trụ là mục tiêu và phương tiện lẫn cho nhau, nghĩa là giúp nhau thực hiện cứu cánh của loài mình, “nhưng tất đều phụng sự cho người, con người tùy sự khôn ngoan mà sử dụng vạn vật. Cho nên

con người là cứu cánh trên hết của các loài tạo vật vì chỉ con người có quan niệm về các cứu cánh, và nhờ lý trí nhận ra hệ thống các cứu cánh nơi vạn vật" (1).

Chúng ta đã dùng phán đoán suy luận để nhìn nhận rằng nguyên thuyết duy cơ không giải nghĩa được sự sản xuất và bảo toàn các vật hữu cơ. Rồi ta lại đẩy đà suy luận vào sâu hơn, để xem cứu cánh của các vật này thuộc loại cứu cánh tương đối hay tuyệt đối, chúng là cứu cánh tối hậu hay chúng chỉ là cứu cánh trong một hệ thống chung. Và suy luận trên đây chứng tỏ chúng không phải là cứu cánh tối hậu, vì chỉ mình con người là cứu cánh tự thân và có phẩm giá siêu việt.

Như vậy có nghĩa là con người được tự quyền thụ hưởng chăng?

Nói cách khác, *con người có quyền quy vạn vật về mình chăng?*

Đó là vấn đề cuối cùng của khoa mục đích học. Kant gọi đây là vấn đề "*cứu cánh tối hậu của vũ trụ xét như vũ trụ là một hệ thống những cứu cánh*". Vậy khi nào con người được coi là thực hiện cứu cánh tối hậu của toàn thể các vật trong vũ trụ? Có phải vũ trụ vạn vật hướng về con người như hướng về cùng đích của chúng, và như vậy con người được quyền sử dụng chúng để tìm hạnh phúc chăng?

Trong lịch sử tư tưởng, không thiếu người nghĩ như thế. Họ cho rằng con người không có mục tiêu nào khác ngoài

(1) Sđ, tr. 225

hạnh phúc giác quan. Nhưng Kant đối lại rằng: khi con người bị chi phối bởi giác quan và bản năng, thì hành động theo thú tính, không theo lý trí và kinh nghiệm cho thấy con người không đạt được hạnh phúc cho riêng mình, cũng như không đáng được gọi là thực hiện cứu cánh chung cho vạn vật trong thiên nhiên. Tại sao? Thừa tại vì "mỗi người quan niệm hạnh phúc một cách khác nhau, nên không thể nào có một định luật phổ thông cho vấn đề hạnh phúc. Và giả thử ta quy hạnh phúc vào một nhu cầu tự nhiên nhất của giống người, và giả thử ai cũng đồng ý với quan niệm đó, rồi giả thử con người có đủ tài khéo để thực hiện những điều nó mơ ước như thế, thì con người vẫn không thể nào đạt được hạnh phúc, bởi về bản chất con người không thể bị thu hẹp như thế. Nó không thể thỏa mãn ở những chiếm đoạt và hưởng thụ như vậy ... (Dẫu thế nào đi nữa), hạnh phúc của giống người chúng ta không thể đạt được trên trái đất này bởi vì tính tự nhiên con người không thích ứng cho một hạnh phúc như vậy. Con người là một thành phần trong chuỗi các cứu cánh thiên nhiên: nó được coi là nguyên lý cho một số những mục tiêu theo sự an bài của thiên nhiên, nhưng nó cũng chỉ được coi là phương tiện để bảo toàn tính chất cứu cánh nơi những thành phần khác của thiên nhiên. Nó là vật duy nhất có lý trí trong thiên nhiên, và có khả năng tự đặt cho mình những mục tiêu, nhân đó nó rất xứng với danh hiệu là *ông chúa của thiên nhiên*. Và khi người ta quan niệm thiên nhiên là một hệ thống có cứu cánh, thì con người được gọi là cứu cánh tối hậu của thiên nhiên, nhưng một cách tương đối thôi, nghĩa

là với điều kiện con người biết thiết lập giữa chính mình nó và thiên nhiên một tương quan cứu cánh hoàn toàn độc lập đối với thiên nhiên, một tương quan tự túc, có tính chất một mục đích tối hậu: một mục đích như thế không thể nào có nơi thiên nhiên" (1). Nói cách khác, nếu tìm vui thỏa và hạnh phúc trong lãnh vực cảm giác, tức lãnh vực thú tính, thì con người vẫn nằm trong vòng thiên nhiên: khi đó, tuy tinh khôn hơn vạn vật, nhưng con người vẫn không được coi là siêu việt; cho nên nếu được coi là cứu cánh cho nhiều vật khác, thì nó cũng chưa phải là cùng đích tối hậu, mà còn là phương tiện để bảo toàn nhiều vật khác. Thế là vẫn ở trong vòng thiên nhiên. Cho được coi là tối hậu, cứu cánh của con người không được dừng lại nơi những hạnh phúc ích kỷ của con người, nhưng phải xây trên tương quan cứu cánh *vượt lên trên thiên nhiên*, nghĩa là một cái gì không thể tìm thấy nơi thiên nhiên.

Đó là cái gì? Không phải hạnh phúc, thì là cái gì?

Đọc Kant, người ta có cảm tưởng như đọc một trang của Teilhard de Chardin, vì ông cho rằng vạn vật quy hướng về con người, phục vụ cho con người trong hệ thống các cứu cánh, nhưng không phải để cho con người dừng lại nơi mình, nơi thú tính của mình, vì nếu thế cái vòng sẽ quẩn lại. Muốn bảo toàn hệ thống cứu cánh, con người phải hướng lên tới những gì là cao hơn thú tính, cũng như Teilhard nói rời bỏ trung tâm địa cầu có chất kim khí, chúng ta gặp *một thạch cầu (lithosphère)*, rồi *một thủy cầu*

(1) Sđ, tr. 228

(*hydrosphère*), rồi một *khí cầu* (*atmosphère*), và một *sinh cầu* (*biosphère*) nghĩa là miền các sinh vật, nhưng rồi với loài người, chúng ta đã bước vào *một trí cầu* (*noosphère*), tức miền của sinh hoạt tinh thần. Đối với Kant cũng thế, con người chỉ chu toàn nhiệm vụ của mình và chỉ thực hiện đúng ngưỡng vọng của vạn vật, nếu con người tiến lên tới một cái gì cao hơn vạn vật. Đó là ý nghĩa câu: “Người ta hiểu hạnh phúc trần gian là toàn thể những mục tiêu nội tại và ngoại tại mà con người có thể nhờ thiên nhiên để đạt tới. Nhưng nếu con người coi đó là cứu cánh duy nhất của mình, thì sẽ không thể tìm cho sinh hoạt của mình một cứu cánh tối hậu thích hợp với thiên nhiên” ⁽¹⁾. *Vậy cứu cánh tối hậu đó là gì? Là văn hóa.* “Văn hóa và chỉ văn hóa được coi là cứu cánh tối hậu của thiên nhiên trong tương quan với loài người” ⁽²⁾. Văn hóa đây không chỉ là chữ nghĩa, cho bằng có nghĩa nguyên thủy của nó là: cải tạo con người cho toàn thiện hơn nữa, để con người sinh hoạt xứng với phẩm giá của mình. Nên nhớ đây là cứu cánh tối hậu, cứu cánh của vũ trụ nói chung, xét như vũ trụ là một hệ thống những cứu cánh; và của con người nói riêng, xét như con người là vật thể cao nhất trong hàng vạn vật. Nói cứu cánh tối hậu là nói cứu cánh tuyệt đối, không dựa vào một điều kiện nào hết ⁽³⁾. Mà xét trong thiên nhiên, chúng ta không thể tìm ra một cái gì tuyệt đối. Trái lại mọi cái đều lệ thuộc vào những nguyên nhân và những điều kiện. Nói cách khác,

(1) Sđ, tr. 228

(2) Sđ, tr. 229

(3) Sđ, tr. 231

trong vũ trụ chỉ có những sự vật bị điều kiện, nghĩa và vừa được coi là cứu cánh, vừa được coi là phương tiện: đất để cỏ mọc, cỏ để trâu ăn, nhưng trâu lại để con người dùng vào công việc cày bừa, cũng như con người được coi là mục tử bảo vệ các giống vật khác nhau, dùng để chúng tiêu diệt lẫn nhau. Nếu vậy con người chưa có gì là siêu việt? Phải, nếu chỉ nhìn vào sinh hoạt vật chất của con người. Nhưng ta đừng quên rằng “con người là vật duy nhất được coi là cứu cánh tự thân”, trong khi tất cả vạn vật đều vừa là phương tiện vừa là cứu cánh. Nói cách khác, chỉ con người là cứu cánh tuyệt đối, cứu cánh tối hậu, còn vạn vật đều là cứu cánh tương đối, cứu cánh dẫn tới những cứu cánh cao hơn, chứ không dừng lại nơi mình.

Cho nên Kant kết luận: “Trong thiên nhiên chỉ có một loài có tính chất nguyên nhân cứu cánh, nghĩa là hành động hướng về những cứu cánh chiếu theo định luật nó coi là *tuyệt đối* khi tự đặt cho mình những cứu cánh. Đó là loài người. Nhưng con người đây là *vật tự thân*: con người như vậy là vật duy nhất trong thiên nhiên có một tài năng siêu khả giác (tức tự do), và có tri thức về nguyên lý nhân quả cùng là đối tượng của nguyên lý này, mà con người có thể coi như cứu cánh tối hậu cho mình (sự thiện tối hảo trong trần gian)”⁽¹⁾. Con người tự thân là con người của sinh hoạt đạo đức. Kant đã chứng tỏ điều này trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành*. Vậy chỉ con người tự thân, con người của sinh hoạt đạo đức, mới xứng danh là cứu cánh tối hậu của thiên nhiên: mục tiêu con người đạo đức không hướng tới

hạnh phúc, nhưng tới sự thiện toàn hảo. Con người đạo đức không sinh hoạt theo những châm ngôn hạnh phúc, nhưng luôn sống theo những mệnh lệnh tuyệt đối của qui luật đạo đức: con người đạo đức sẽ đạt tới mức toàn thiện. Sự toàn thiện này sẽ có kèm theo một thứ hạnh phúc tiêu điều, giống như một chân phúc (béatitude) ⁽¹⁾.

Như thế ta gặp lại *chỗ tuyệt đỉnh của hệ thống triết học Kant*, và cũng là mục tiêu cao nhất của con người: sự toàn thiện cùng với hạnh phúc tiêu điều nó mang lại cho con người, khi con người sống đúng bản chất đạo đức của mình. Và như vậy, cuốn *Phê bình khả năng phán đoán* đã đoạt được mục tiêu mà Kant nêu lên ở đầu sách: *làm chiếc cầu đưa con người qua vực thẳm* để tiến từ thế giới khả giác sang thế giới khả niệm, tức thế giới của sinh hoạt đạo đức. Cuốn *Phê bình khả năng phán đoán* có thể chấm hết ở đây. Nhưng vì Kant là con người có tôn giáo (ông theo đạo Tin Lành), và cũng vì ông thấy tôn giáo là một hình thức sinh hoạt cần thiết của con người, nên ông mới viết thêm mấy đoạn bàn về tương quan giữa khoa mục đích học (téléologie) và khoa thần học (théologie). Cũng hường đó ông đã soạn cuốn *"Tôn giáo trong phạm vi của minh lý trí"* ⁽²⁾.

B.- MỤC ĐÍCH HỌC VÀ THẦN HỌC

Kant nói đến hai thứ thần học: *thần học vật lý* (théologie physique) và *thần học đạo đức* (théologie morale). Thần học vật lý dựa trên khoa vật lý để xây dựng quan niệm về

(1) Raison pratique, tr. 127-128

(2) La religion dans les limites de la simple raison, xuất bản năm 1793

Thượng Đế. Học thuyết của Aristote về Đệ nhất Động cơ là điển hình của *thần học vật lý*. Theo Kant thì thần học vật lý dẫn ta đến những quan niệm máy móc về Thượng Đế, coi ngài như Nguyên lý, như Động cơ, và nếu vậy Ngài không siêu việt gì hết. Hơn nữa thần học vật lý không giải nghĩa được tính chất cứu cánh nơi thiên nhiên và nhất là nơi con người: “Nếu chỉ dựa vào những nguyên lý thuần túy của lý trí (như ta thấy nơi khoa thần học vật lý), chúng ta không bao giờ có thể rút ra một quan niệm về Thượng Đế khả dĩ thỏa mãn những phán đoán cứu cánh của ta về thiên nhiên”⁽¹⁾.

Bởi vậy ta phải quay về với *thần học đạo đức*, xây trên những nguyên lý cứu cánh và qui luật đạo đức, tức căn bản của sinh hoạt tinh thần con người. Trên đây khoa mục đích học đã cho ta chứng nghiệm rằng chỉ con người tự thân đáng được coi là mục đích tối hậu của vũ trụ: vũ trụ vạn vật quy về con người, và con người quy về sinh hoạt đạo đức, tức quy về lãnh vực siêu khả giác, chỉ nơi đây người ta mới nhận thấy cứu cánh tự thân và tuyệt đối. Hơn nữa, mục đích học sẽ đồng thời vạch cho thấy tương quan cứu cánh và tương quan nhân quả nữa. Tương quan nhân quả là nguyên lý của lãnh vực vật lý, tức lãnh vực của những định luật cơ khí. Nhưng khi nhìn tính chất nhất quán của thiên nhiên, ta nhận ra vị lập luật tối cao cho thế giới đạo đức, thì ta cũng nhận Ngài là vị toàn trí năng đã an bài những định luật nhân quả trong thiên nhiên ⁽²⁾. Nói cách

(1) Sđ, tr. 236

(2) Sđ, tr. 239

khác, những vật sinh hoạt theo nguyên lý cứu cánh thì toàn hảo hơn những vật biến dịch theo nguyên lý duy cơ của luật nhân quả: con người đạo đức được coi là con người tự thân, con người siêu khả giác, trong khi con người sinh lý chỉ là một sinh vật trong hệ thống thiên nhiên: con người sinh lý là khởi đầu, con người tự thân là chỗ thành tựu. Cũng một lẽ, thế giới vật lý là điều kiện sơ khởi, thế giới sinh hoạt cứu cánh là chỗ thành tựu: nhận ra tác giả của thế giới cứu cánh cũng là nhận ra tác giả của thế giới vật lý rồi. Còn như tìm ra nguyên nhân của thế giới vật lý chưa phải là tìm ra nguyên nhân của thế giới đạo đức.

Nói thế có nghĩa là mục đích học là một phần của thần học rồi chăng?

Kant đã trả lời thẳng thắn: “*Từ khoa mục đích học đạo đức (téléologie morale), chúng ta chưa có thể bước ngay vào khoa thần học được đâu, nhưng chúng ta chỉ mới có quyền kết luận vũ trụ có một mục tiêu tối hậu*”⁽¹⁾. Tại sao thế? Tại vì chúng ta phải trung thành với phương pháp phê bình, không được đi quá đà, không được chấp nhận những kết luận chưa đầy đủ căn bản. Như thế nghĩa là: nhìn vũ trụ, ta không thể chối cãi tính chất cứu cánh và nhất quán của nó; và để giải nghĩa tính chất này “cần thiết phải công nhận một hữu thể vừa thượng trí, vừa đạo đức, tác giả của vũ trụ, tức là ta phải công nhận một hữu thể vừa thượng trí, vừa đạo đức, tác giả của vũ trụ, tức là ta phải công nhận có Thượng Đế: nhưng đây là *kết luận của*

(1) Sđ tr 248

phán đoán suy luận thôi, không phải kết luận của phán đoán xác định ... Tóm lại ta chỉ có thể nói rằng, *theo điều kiện của lý trí ta*, ta không thể hiểu được tính chất cứu cánh của thiên nhiên, cũng như không thể hiểu được mục tiêu tối hậu của nó trong qui luật đạo đức, nếu không công nhận có tác giả tối cao của vũ trụ, đồng thời cũng là vị lập luật cho lãnh vực đạo đức”⁽¹⁾.

Rồi để giải nghĩa thêm tại sao đây chưa phải là khoa thần học, và cũng chưa phải là ngưỡng cửa của khoa thần học Kant nhấn mạnh rằng: “Ta chỉ có thể quan niệm Ngài, chứ không có khả năng tri thức”⁽²⁾. Nhìn vũ trụ cùng với hệ thống cứu cánh của nó, rồi nhìn con người đạo đức như cứu cánh tối hậu của vạn vật trong vũ trụ, tâm trí ta không thể không quan niệm có một vị sáng tạo vũ trụ, an bài mọi sự, đồng thời cũng là Vị lập ra qui luật đạo đức để hướng con người tới chỗ toàn thiện. Nhưng ta chỉ có quan niệm về Ngài thôi, không có tri thức về Ngài. Cho nên Kant chống lại hành động vô cơ và liễu linh của những ai dám dựa vào lý trí để quyết đoán về trí năng, ý chí và bản tính Thượng Đế⁽³⁾. *Khoa thần học của các tôn giáo*, dựa vào những lời thần linh mặc khải, có thể bàn luận và quyết đoán về bản tính và sinh hoạt của Thượng Đế, *triết học thì không có quyền đó*. Nếu bỏ quên những nguyên tắc của lập trường phê bình, chúng ta lỏng cương cho lý trí bước vào lãnh vực cấm địa của tôn giáo, của khoa thần học, ta

(1) Sđ, tr. 248

(2) Sđ, tr. 249

(3) Sđ, tr. 252

sẽ thấy các lý chứng của triết học không có giá trị nào hết. Ngoảnh nhìn lại quãng đường vừa đi qua, ta nhớ rằng khoa thần học vật lý chỉ dẫn tới những nguyên lý vật chất và cơ khí, đầu những nguyên lý này được gọi bằng những danh từ quan trọng như *Đệ Nhất Động Cơ*, *Nguyên ủy*, *Nguyên lý tối cao* v.v... Bởi vậy chúng ta phải tìm qua nẻo thần học đạo đức: nên nhớ rằng đây lãnh vực hoạt động của *phán đoán suy luận*, cho nên mặc dầu ta đạt được những định luật tuyệt đối chắc chắn và phổ quát, nhưng ta lại không thể chứng minh, bởi vì phán đoán suy luận không dựa trên những quan niệm khách quan, mà là dựa trên những tâm tình chủ quan. “Nhân đây ta phải kết luận rằng lý trí con người chúng ta không thể đưa ra một luận chứng lý thuyết về sự hiện hữu của bản tính tối cao, tức Thượng Đế, hòng thuyết phục được người khác. Điều này dễ hiểu: chúng ta không có cách nào để hình dung những ý tưởng của thế giới siêu khả giác (Thượng Đế, linh hồn), thành thử ta phải mượn phương tiện nơi những sự vật của thế giới khả giác này, nhưng làm thế ta cũng biết là không thích hợp chút nào. Bởi thế, vì thiếu phương tiện để xác định, nên ý tưởng về Thượng Đế vẫn chỉ là một quan niệm xuông về một thực tại siêu khả giác, nền tảng tối hậu của thế giới khả giác, nhưng quan niệm này chưa phải là một tri thức về bản tính của Ngài” ⁽¹⁾.

Như vậy mục đích học không có giá trị gì hết?

(1) Sđ, tr. 258

Thưa nó có giá trị, và *giá trị lớn lắm*. Nó không cần “mượn lông công” để làm đẹp, không cần mượn vẻ của những chứng minh khoa học khách quan để bảo toàn giá trị thuyết phục của nó. Thực ra, khi làm ra vẻ như thế, nó đã ra ngoài phạm vi và mất giá trị. Giá trị đích thực của nó nằm trong bản chất của nó: bản chất một “*luận chứng đạo đức*” (*preuve morale*). Thường tình người ta vẫn nghĩ chỉ những luật chứng khách quan mới có giá trị thuyết phục, còn những luận chứng đạo đức (chủ quan) không được chắc chắn bằng. Đó là một ý nghĩ sai lầm. Kant đã vạch trần sự sai lầm này khi ông chứng minh rằng luận chứng về sự hiện hữu của Thượng Đế, tuy dựa trên lý trí thực hành và chỉ liên quan đến sinh hoạt tự thân của ta, nhưng không vì thế mà kém chắc chắn đối với những chứng minh khách quan của khoa học. Những luận chứng đạo đức có giá trị tuyệt đối vững chắc, ít ra cũng bằng những chứng minh của lãnh vực khoa học. Kant đã nhắc đi nhắc lại là những luận chứng này mang lại cho “*một niềm tin chắc chắn không thể nào nghi hoặc được (indubitable)*” ⁽¹⁾. Chú giải về giá trị của những luận chứng đạo đức, giáo sư G. Deleuze viết: “Niềm tin không phát xuất từ một tài năng riêng biệt nào hết, nhưng nó nói lên sự hòa hợp giữa sự tha thiết của tài năng lý thuyết với sự tha thiết của tài năng thực hành với sự quy phục của tài năng lý thuyết đối với tài năng thực hành. Nhân đây, *luận chứng đạo đức* về sự hiện hữu của Thượng Đế có giá trị hơn tất cả các luận chứng lý thuyết” ⁽²⁾. Đúng thế, nơi phán đoán thực hành luôn có sự

(1) Raison pratique, tr. 49

(2) G. DELEUZE, Sđ, tr. 60

hòa hợp của nhiều tài năng, chứ không có sự làm việc riêng rẽ như trường hợp tri thức khách quan của khoa học thực nghiệm. Nơi những phán đoán suy luận, phán đoán thẩm mỹ và phán đoán mục tiêu, người ta gặp một sự hòa hợp diệu kỳ giữa các tài năng như thế. Bởi vậy, những tri thức khách quan của khoa học không mang lại cho ta niềm tin, không khơi động phần nào sinh hoạt nhân vị chúng ta, không ảnh hưởng gì lắm đối với con người tự thân của ta. Chỉ các nhận định đạo đức mới có khả năng đó.

Trở lại vai trò của khoa mục đích học: Kant quyết khoa vật lý không dẫn tới khoa thần học, và khoa thần học vật lý không thể mang lại cho ta một quan niệm đích thức về Thượng Đế. Trái lại *khoa mục đích học* phải được coi là phần dự bị dẫn ta vào lãnh vực *khoa thần học đạo đức*: Kant gọi nó là *khoa mục đích học đạo đức* (téléologie morale) vì nó nghiên cứu về hệ thống cứu cánh của vũ trụ, và kết thúc nơi cứu cánh tự thân, tức sinh hoạt đạo đức của con người, nhờ đó mà toàn thể vũ trụ được coi là có mục tiêu tối hậu nơi sinh hoạt tự thân của con người. Ông viết: "Mục đích học đạo đức có nền tảng vững vàng không kém khoa mục đích học vật lý và còn phải được chúng ta ưu tiên, bởi vì nó được xây trên những nền tảng không thể xa rời lý trí. Mục đích học đạo đức dẫn ta tới chỗ quan niệm một Nguyên nhân tối cao là nguyên ủy của vũ trụ theo định luật đạo đức: một Nguyên nhân như vậy mới hoàn toàn thỏa mãn cứu cánh đạo đức của ta. Và đó cũng là điều căn bản cho một khoa thần học ... Như vậy, *một khoa thần học* sẽ trực tiếp đưa ta tới tôn giáo, nghĩa là tới chỗ nhận

rằng những bốn phạm của ta, cũng chính là những lệnh truyền của Thượng Đế: lý trí dạy ta biết bốn phạm của ta và cứu cánh tối hậu của ta, thì cũng chính lý trí cho ta quan niệm chắc chắn về Thượng đế ngay từ đầu, bởi vì bốn phạm của ta chỉ có nghĩa là bốn phạm đối với Ngài" (1).

Kết luận: "Thượng Đế, tự do, bất tử tính của linh hồn, là những vấn đề mà khoa siêu hình hằng nỗ lực tìm kiếm giải đáp như tìm kiếm mục tiêu tối hậu và duy nhất" (2). Trong ba thực tại siêu hình này, ta chỉ có kinh nghiệm trực tiếp về một mà thôi: tự do. Chỉ tự do có thực tại tính khách quan, và có thể được ta chứng nghiệm thực sự. Nhờ tự do, ta có căn bản chắc chắn tuyệt đối để nắm vững hai thực tại khác, bởi vì như ta biết, nếu không công nhận Thượng Đế và linh hồn bất tử, lý trí đạo đức của ta sẽ tự mâu thuẫn, và nền tảng tự do của con người tự thân cũng mất luôn. Con người tự thân là con người biết mình tự do và muốn sống đúng qui luật tuyệt đối của đạo đức: trong sinh hoạt đạo đức, con người thực sự cảm thấy mình tự do và có bản chất siêu khả giác. Điều này Kant đã nói đầy đủ trong cuốn *Phê bình lý trí thực hành*. Ở đây ông chỉ thêm rằng: "Trong số ba ý tưởng của lý trí, tức Thượng Đế, tự do và bất tử tính, chỉ mình ý tưởng về tự do là *quan niệm siêu khả giác có thực tại tính khách quan trong thiên nhiên*, vì nó có khả năng phát sinh ra những hậu quả ở trong đó: như vậy nó giúp cho hai ý tưởng siêu nghiệm kia có tương quan với thiên nhiên, và đưa cả ba cùng hợp lại để làm thành tôn

(1) Sđ, tr. 270

(2) Sđ, tr. 263

giáo. Như vậy trong ta có một nguyên lý để xác định cái siêu khả giác ở trong ta, cũng như xác định cái siêu khả giác ở ngoài ta hầu đi tới một tri thức: *tri thức này có tính cách thực hành thôi*, nhưng ta biết triết học lý thuyết không có khả năng đi tới tri thức này. Bởi vậy, xét như nó là nguyên lý nền tảng của tất cả các định luật thực hành và tuyệt đối, thì quan niệm tự do có khả năng đưa lý trí vượt ra ngoài những giới hạn mà những quan niệm lý thuyết vẫn giam hãm ta một cách tuyệt vọng” ⁽¹⁾.

Thực ra cũng dễ hiểu tại sao luận chứng đạo đức (tức siêu hình) có khả năng thuyết phục hơn những luận chứng lý thuyết (tức dựa trên vật lý và luận lý): Thượng Đế là một thực tại siêu hình, siêu khả giác, cho nên bao lâu con người còn thân nhiên *sống cuộc đời tự nhiên*, chưa ý thức gì về *sinh hoạt tự thân*, chưa kinh nghiệm gì về những xao xuyến siêu hình (phẩm giá, định mệnh, cõi chết v.v...) thì ta có đưa ra những luận chứng nào cũng vô ích. Các khoa học thực nghiệm như vật lý chẳng hạn, chỉ nghiên cứu về những vật vô cơ, phản ứng theo luật tất định của nguyên lý nhân quả. Phải tìm hiểu những loài hữu cơ mà Kant gọi là những vật có tổ chức, chúng ta mới gặp những hình thái của nguyên nhân cứu cánh. Rồi chỉ khi con người ý thức về bản chất tự do của mình, tự do này mới cho ta khả năng tự quyết về mình: nếu ta chọn sống xứng với phẩm giá và nhân cách, ta sẽ chứng nghiệm mình là một bản thể siêu khả giác, đồng thời sẽ dễ dàng nhận ra hai thực tại siêu khả giác nữa của thế giới siêu hình và Thượng Đế và bất tử

(1) Sđ. tr. 264

tính của linh hồn. Còn như trường hợp con người chọn sống cuộc đời vô thần thì sao? Kant trả lời: giả thử một người tử tế quyết không có Thượng Đế “chắc người đó sẽ tự coi là một kẻ khốn nạn, nếu người đó nghĩ rằng những mệnh lệnh tuyệt đối của qui luật đạo đức và của bốn phạm chỉ dựa trên sở thích, và người đó dám phạm vào những điều đó lắm” ⁽¹⁾. Sau đó Kant nói thêm: cả những người lương thiện như Spinoza, nếu họ không nhận có Thượng Đế, tâm hồn họ không thể tìm thấy an vui: họ làm việc bốn phạm mà không cần tưởng thưởng đời này hay đời sau, được lắm, nhưng xin hỏi họ quan niệm thế nào được về cứu cánh của đời họ? Rồi giả thử họ tìm thấy nơi thiên nhiên một vài nâng đỡ tinh thần, nhưng chắc họ không gặp được *một sự hòa hợp vững bền cho qui luật đạo đức mà họ noi theo*. Hơn nữa, “riêng họ có thể ăn ở tử tế, thuận hòa và tốt bụng, nhưng mãi mãi họ sẽ sống trong không khí của gian xảo, bạo động và dối kỵ. Họ thấy những người lương thiện bị thiên nhiên đẩy vào chỗ nghèo túng, bệnh tật, chết yểu, y như những sinh vật khác trên thế giới, trong khi cứ tưởng họ là mục tiêu tối hậu của vũ trụ. Cho nên những người biết suy nghĩ (như Spinoza), một là sẽ từ bỏ mục tiêu họ đã tự đặt cho mình khi sinh hoạt theo qui luật đạo đức hai là nếu họ muốn trung thành với con đường đạo đức của họ và để khỏi mất niềm tin vào qui luật đạo đức, họ sẽ công nhận *tất phải có một tác giả (auteur moral) của vũ trụ, tức Thượng Đế*” ⁽²⁾.

(1) Sđ, tr. 245

(2) Sđ, tr. 246

TỔNG KẾT

Nhìn vào quá trình tư tưởng triết học hai thế kỷ vừa qua, từ khi Kant xuất hiện như một kỷ nguyên mới của sự phản tỉnh, người ta thấy tư tưởng của ông không ngừng chi phối đời sống tinh thần con người. Quả thực ông đã làm một cuộc cách mạng Copernic và các đồ đệ tinh thần của ông như *Fichte*, *Schelling*, *Hegel*, *Schopenhauer*, *Husserl* v.v.. đã tiếp tay hoàn thành công việc đòi lại chủ quyền cho con người, chủ quyền mà triết Hy Lạp cùng với truyền thống Tây phương cho tới Descartes đã đặt nơi những bản tính bất biến và vĩnh cửu của thiên nhiên. Descartes, triết gia của Cogito, đã nhận ra chủ thể tính của con người, nhưng ông mới chỉ trả lại chủ quyền cho ý chí con người thôi: về phương diện tri thức và sinh hoạt tình cảm, con người trong triết học Descartes vẫn lệ thuộc vào những ý tưởng bẩm sinh và Descartes vẫn phải dựa vào sự chân thật của Thượng Đế để bảo đảm cho chân lý của con người. Nói cách khác, Descartes vẫn mơ mộng một chân lý tuyệt đối, một chân lý tự thân, cho nên tri thức của con người Descartes vẫn lệ thuộc trực tiếp vào Thượng Đế. Kant là người đầu tiên trong lịch sử loài người đã phân biệt cái nhìn của ta và cái nhìn của Thượng Đế, chân lý của con người và chân lý của thần linh: tri thức của ta là tri thức

hiện tượng, không phải tri thức tuyệt đối của thần linh, cái nhìn của ta là cái nhìn hữu hạn (nhớ Kant gọi trực giác của ta là *trực giác tiếp xuất* và trực giác của Thượng Đế là *trực giác phát nguyên*; cái nhìn của ta lãnh hội được phần nào bản chất của sự vật, tùy theo khả năng nhận thức của ta, còn cái nhìn của thần linh được gọi là phát nguyên vì đã phát sinh ra tất cả những gì là bản chất vạn vật). Platon đã chủ trương con người là chị em với chư thần, cùng với chư thần sinh hoạt trên tiên cảnh trước khi bị sa xuống trần; Descartes không nghĩ con người là chị em với chư thần, nhưng cũng có một chủ trương tương tự khi ông quyết con người là một tinh thần tự lập, thân xác chỉ là cái máy để linh hồn sử dụng. Cần hiểu thấu câu ông nói “con người là một tinh thần, nghĩa là một bản thể mà tất cả bản tính chỉ là suy tưởng, và dầu không có thân xác thì tôi vẫn là tôi không hơn không kém”. Bởi thế tri thức của Descartes mới mặc nguyên hình những suy tưởng như thấy trong triết học Platon. Trái lại, nơi học thuyết Kant, tri thức được cấu tạo bởi hai yếu tố bất khả khuyết, quan niệm và cảm giác: đó là tri thức thường nghiệm. Rồi, như cuốn *Phê bình lý trí thuần túy* chứng tỏ, Kant đã dùng phương pháp phê bình để chứng minh sự khác biệt hoàn toàn giữa một tri thức và một ý tưởng: tri thức đầu là tiên thiên và phổ quát như tri thức khoa học, cũng đòi ta phải có thể kinh nghiệm về đối tượng của tri thức; nếu không thể kinh nghiệm bằng giác quan, thì không thuộc lãnh vực tri thức thực nghiệm. Cho nên những nhận thức của ta về những thực tại siêu hình sẽ không thể xếp vào loại tri thức khoa học. Nói thế không phải ta không tri thức những thực tại này: ta có tri thức

chắc chắn không kém gì tri thức khoa học thực nghiệm, nhưng *tri thức siêu hình* (sinh hoạt đạo đức) dựa trên những nền tảng khác, vì đối tượng đây cũng khác đối tượng của khoa học thực nghiệm. Đối tượng của khoa học thực nghiệm là những sự vật vật chất, còn đối tượng của siêu hình học là sinh hoạt tinh thần của con người. Tóm lại, Kant đã hoàn thành một cuộc cách mạng rất quan trọng trong lãnh vực tư tưởng, và ông đáng gọi là người đã khai sáng một kỷ nguyên mới, *kỷ nguyên của khoa học con người*, của tri thức con người. J. Vuillemin đã nhắc lại sự kiện này khi viết: “Hành vi cách mạng của Kant đối với lịch sử của tư tưởng, “cuộc cách mạng Copernic” của ông, đã dùng những phân tích để chứng minh rằng những ý tưởng của ta về tuyệt đối chẳng những không nắm được tuyệt đối, mà thực ra chúng chỉ có ý nghĩ khi ta dùng để chúng vượt giới hạn của khả năng kinh nghiệm, nghĩa là phải tách chúng ra khỏi tri thức thần linh. Như thế, học thuyết của Kant về tri thức là học thuyết đầu tiên không dựa vào tri thức thần thánh mà vẫn hợp lý”⁽¹⁾.

Mấy dòng trên đây tóm lược lập trường của Kant về vấn đề tri thức, một trong ba vấn đề căn bản của con người. (Tôi có thể tri thức gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng gì? Con người là gì?). Kant làm công việc phê bình tri thức khoa học để tìm cách giải quyết vấn đề sinh hoạt tinh thần của con người (đạo đức) và vấn đề sinh hoạt tinh cảm (thẩm mỹ và mục tiêu). Triết học của ông là một xây dựng có hệ thống chặt chẽ, được cấu tạo bởi ba cuốn *Phê*

(1) J. VUILLEMIN, *Physique et métaphysique Kantienne*, PUF 1955, tr. 358

bình, với chủ đích là tìm hiểu sinh hoạt tinh thần của con người: trong công việc này, tri thức thực nghiệm tỏ ra bất lực, cho nên phải xây dựng một tri thức siêu hình trên những nền tảng được phê bình kỹ lưỡng, và đó là công việc được Kant theo đuổi một cách thận trọng nơi hai cuốn *Phê bình lý trí thực hành* và *Phê bình khả năng phán đoán*. Krueger đã khéo tóm tắt công việc đó như sau: “Khoa siêu hình học đích thực phải tìm hiểu thế giới nơi một tự do mà ta thấy là hữu hạn. Khoa đó là *một kinh nghiệm về sinh hoạt*, bởi vì không thể bắt đầu ở bất cứ điểm nào trong trật tự vũ trụ; khoa đó còn là kinh nghiệm đạo đức về sinh hoạt, vì khoa đó không thể thành công trong việc giải nghĩa vũ trụ, nếu không công nhận sự kiện của việc sáng tạo. Cả khởi điểm và tiêu điểm cùng có vấn đề của chúng. Khởi điểm phải được đặt ở chỗ vật có sinh hoạt, nghĩa là đặt nơi những sự kiện đặc biệt của *cái tôi thân thể*, có thể mới đưa được trí năng vào lãnh vực hoạt động của nó. Theo nghĩa kinh nghiệm của khoa học đích xác, thực nghiệm, thì cái bản chất siêu khả giác của thiên nhiên, tức bản chất tự thân của vũ trụ, vẫn còn là một cái gì bất định đối với ta. Trái lại, với nguyên lý tiên thiên của nó, khả năng phán đoán đã nghiên cứu thiên nhiên từ những định luật đặc thù của nó (tức các định luật cứu cánh) do đấy có thể giúp trí năng nhận định chắc chắn về bản chất siêu khả giác ở trong ta và ở ngoài ta. Kinh nghiệm về sinh hoạt có thể mang lại cho ta một tri thức siêu hình về những vật tự thân, bởi vì nguyên lý hữu thể học (*principe ontologique*) của kinh nghiệm này, tức cứu cánh tính, có tương quan với cứu cánh tối hậu của sức sáng tạo nên vũ trụ: chúng ta chỉ lãnh hội

chủ thể tính *dưới loài người* (subjectivité infrahumaine) một cách hợp pháp, nếu ta lui lại từ con người đến vạn vật, và chúng ta chỉ lãnh hội chủ thể tính của con người, nếu ta đặt nó trong tương quan với một Thượng trí sáng tạo”⁽¹⁾. Nói cách khác, khoa siêu hình học không thể bắt đầu với những vật thể vô tri vô giác, nhưng phải đặt khởi điểm nơi các vật hữu cơ, tức các sinh vật. Nghiên cứu các loài này, ta thấy thiên nhiên là một hệ thống những cứu cánh, trong đó chỉ con người được coi là cứu cánh tự thân. Như vậy, muốn hiểu vạn vật, Kant nghĩ rằng phải lấy con người làm điểm tựa để *lui lại* cho tới các sinh vật, nếu không thì hệ thống cứu cánh kia không còn ý nghĩa gì nữa. Tuy nhiên, con người phải nhờ qui luật đạo đức để vươn tới mức toàn thiện: ta biết sinh hoạt đạo đức không thể nào thực hiện được, nếu linh hồn không bất tử và nếu không có Thượng Đế.

Krueger đã đưa ra lời khen ngợi đích đáng trên đây về tính chất hệ thống và hợp lý của triết học Kant. Kant xứng với lời khen và sự cảm phục của mọi người, vì phương pháp phê bình đã giúp ông bước những bước thận trọng và chắc chắn khi quyết đoán về khoa học và về con người. Triết lý đạo đức của ông có vẻ cao quá và chỉ dành cho một số người có bản lĩnh. Thì đúng thế, ông không cần viết cho những người tự nhiên ăn ngay ở lành, nhất là những người đã sống trong các tôn giáo. Ông viết cho những ai có học thức và muốn đi cho hết con đường lý trí: nếu người ta dùng khoa học và lý trí, chắc người ta sẽ không rơi vào thái độ vô thần, nhưng sẽ đi tới tôn giáo. Ta nhớ ông đã

(1) G. KRUEGER, *Critique et morale chez Kant*, tr. 264-265

quyết “Khoa mục đích học sẽ dẫn ta tới khoa thần học, và khoa thần học, sẽ dẫn ta thẳng tới tôn giáo”. Nói thế, Kant không có ý biện minh cho Kitô giáo của ông, vì một triết học mà lệ thuộc vào tín ngưỡng tôn giáo thì còn gì là triết học? “Phẩm giá con người ở tại sự suy tưởng, và con người phải tìm hiểu biết thêm mãi. Tinh túy của con người là lý trí, và lý trí là tự nhiệm và tự chủ, *Kitô giáo đã xua tất cả thần thánh ra khỏi vũ trụ để trao lại cho con người*: tinh chất thần linh không có nơi vũ trụ vạn vật, và cũng không có nơi xã hội, nhưng chỉ có nơi đức Kitô. Con người trở thành tự chủ. Triết lý là biểu hiện cao quý nhất sự tự chủ này. Triết lý chỉ là triết lý khi nó độc lập. Triết lý dựa vào niềm tin tôn giáo là một mâu thuẫn” ⁽¹⁾. Kant đã thành thực đi tìm chân lý, và sau cùng ông gặp lại Kitô giáo của ông lãnh vực siêu hình đúng như giáo sư Alquié viết: “Sau khi trở lại tìm kiếm nơi các học thuyết Hy Lạp và thấy rằng các thuyết đó quá bất túc, Kant đã công nhận rằng học thuyết của ông rất hòa hợp với Kitô giáo để quyết rằng hạnh phúc chỉ là đối tượng của hy vọng con người, chứ không phải là mục tiêu trực tiếp của sinh hoạt đạo đức. Kant bảo chỉ mình Kitô giáo đã đưa ra một quan niệm về sự thiện tối cao được coi là thích ứng với những đòi hỏi nghiêm khắc nhất của lý trí thực hành” ⁽²⁾. Đúng thế, hạnh phúc chỉ là *đối tượng của hy vọng*: ta phải sinh hoạt để xứng đáng được hạnh phúc, chứ, ta không trực tiếp tìm kiếm

(1) J. LACROIX, *Kant et le Kantisme*, tr. 124

(2) F. ALQUIÉ, *La morale de Kant*, tr. 135

hạnh phúc. Ta tìm kiếm sự thiện, rồi hạnh phúc sẽ theo sau như bóng với hình. Nhân đó trong bốn vấn đề của con người, mới có vấn đề “Tôi có quyền hy vọng gì?”.

Kant càng tỏ ra khắt khe trong lập trường phê bình, thì ta càng có thể vững tâm chấp nhận những quyết đoán của ông. Gần đây, J. Lacroix đã nói lên thái độ của các triết gia ngày nay, và cách riêng của giới triết gia Kitô giáo đối với Kant. Sau bao năm nghi ngờ và chỉ trích, vì đã chỉ biết Kant qua cuốn *Phê bình lý tri thuần túy*, nay nhờ công nghiên cứu của nhiều học giả trứ danh, người ta đã nhận ra bộ mặt thực của triết học Kant. Nên Jean Lacroix đã viết những câu như: “Thượng Đế của triết học Kant là vị Thượng Đế có vẻ Kitô giáo nhất trong lịch sử triết học, vì Ngài vừa là tác giả của thiên nhiên, vừa là tác giả của Tự do... Con người có cứu cánh siêu việt, cho nên ý thức đạo đức, chứ không phải bản năng, được quyền thẩm định về hành vi con người. Chính vì thế, sinh hoạt đạo đức không phải là đặc ân của một giới trường giả tri thức nào: đạo đức ở tầm tay mọi người, vì nó chỉ hệ tại thiện chí. Cho nên lập trường của Kant rất hợp với Kitô giáo... Tất cả thiên biện luận của chúng tôi chứng tỏ rằng mặc dầu triết học Kant không viện chứng những tư tưởng của triết học Kitô giáo, hay nói đúng hơn, chính vì triết Kant không viện chứng triết học Kitô giáo, nên ta phải nhận rằng nó gần với Kitô giáo hơn hết”⁽¹⁾.

(1) J. LACROIX, tr. 125

Điều chúng tôi cần nói nơi phần tổng kết này là ảnh hưởng sâu đậm của Kant đối với các trào lưu tư tưởng ngày nay. Có thể nói: Không hiểu Kant, không thể hiểu thấu đáo Hegel, Marx, Heidegger và Lévi-Strauss. Chính Michel Foucault đã thẳng thắn nhận định như thế: Kant đã làm con người tỉnh giấc mơ tiên, biết mình là người chứ không phải là thần thánh, biết mình là hữu thể hữu hạn chứ không phải là hiện thể tuyệt đối. Chính Kant đã khai mạc khoa Nhân học khi đưa ra 4 câu hỏi với câu thứ bốn là “Con người là gì?” Cho nên Foucault viết: “*Khoa Nhân học (anthropologie) làm nên căn bản sâu xa của tư tưởng triết học từ Kant đến chúng ta ngày nay*” ⁽¹⁾. Tại sao dám quyết như thế? “Khoa phê bình của Kant đã mở cửa vào kỷ nguyên mới của chúng ta: khoa này không tìm hiểu tư tưởng ta từ hình thức đơn sơ đến những hình thức phức tạp trong cái chuyển biến vô biên, nhưng đã bắt đầu bằng việc ghi rõ những giới hạn của tri thức. Đây là hiện tượng xảy ra lần đầu tiên trong văn học Âu châu: tri thức được rút ra khỏi thế giới của biểu tượng: như vậy khoa Phê bình đã làm nổi bật phạm vi của khoa siêu hình học mà trước đó triết học của thế kỷ 18 vẫn thu gọn trong lãnh vực của biểu tượng. Đồng thời khoa Phê bình đã phát sinh một khoa siêu hình học khác, với nhiệm vụ tìm hiểu căn nguyên của biểu tượng: do đó nó đã khai sinh *những triết học về sự Sống, về Ý chí và về Ngôn ngữ* mà thế kỷ 19 sẽ khai phá theo luống cày của thuyết Phê bình” ⁽²⁾. Đúng thế, Kant là triết gia đầu tiên

(1) FOUCAULT, Les mots et les choses, tr. 353

(2) FOUCAULT, Sd, tr. 255-256

đã không chịu dừng lại nơi những ý tưởng, nhưng đã nhất quyết tìm ra những điều kiện phát sinh ý tưởng ; ông đã không thỏa mãn về sự kiện, nhưng nghĩ rằng triết lý phải tìm ra nguồn gốc siêu nghiệm của sự kiện. Và nguồn gốc cũng như những điều kiện này đều nằm trong chỗ uyên nguyên của các khả năng siêu nghiệm. Nói cách khác, ông đã quyết tâm tìm cho tới chỗ phát sinh ra tri thức *để chứng kiến sự hình thành của tri thức*: ông không cho tri thức là một việc dĩ nhiên, trái lại ông nghĩ rằng nó có những điều kiện nhất định, và triết học phải xác định khi nào tri thức được coi là có giá trị, khi nào không. Tất cả các khoa học, và riêng ba khoa học mới của văn học thế kỷ 19 và 20, tức khoa *Sinh vật học*, khoa *Kinh tế chính trị*, và khoa *Ngữ học*, sẽ đi theo luống cày của khoa Phê bình, vì cũng chủ tâm khai quật *những điều kiện tàng ẩn, những cơ cấu vô thức* thực sự chi phối sự phát sinh những hiện tượng sinh vật học, xã hội học và ngữ học. Nhân đó Foucault đã công nhận rằng chính phương pháp phân tích siêu nghiệm của Kant đã cho phép khai sinh khoa *Sinh vật học* (với Cuvier), khoa *Kinh tế chính trị* (với Ricardo và Marx), khoa *Ngữ học* (với Franz Bopp và sau này với De Saussure): triết học siêu nghiệm của Kant nhắm đạt tới những cơ sở của tri thức, những cơ sở nằm trong khả năng thuần túy như trong cõi vô thức, chứ không coi trọng tri thức thường nghiệm, tức tri thức trực tiếp mà mọi người vẫn có kinh nghiệm sống, thì ngày nay cũng thế, các khoa học như kinh tế chính trị và ngữ học không nhắm thấu tập những sự kiện thường nghiệm, nhưng tìm đạt tới những cơ cấu vô thức của chúng.

Đối tượng của các khoa học thường nghiệm như kinh tế chính trị và ngữ học thuộc loại “những sự không bao giờ khách thể hóa được, những biểu tượng không bao giờ được biểu tượng một cách trọn vẹn, những cái vừa hiện vừa ẩn, những thực tại càng có vẻ bị khuất thì thực ra càng làm nền tảng cho những gì ta nhìn thấy: đó là thể lực của *cân lao*, sức mạnh của *sự sống* và khả năng của *lời nói*... Tính chất thực nghiệm mới của các khoa học về sự sống, về ngôn ngữ và về kinh tế đã chiếu theo *phương pháp “đặt nền”* của triết học siêu nghiệm ⁽¹⁾. Kant nói “đặt nền” cũng như các khoa học nhân văn ngày nay nói “cơ cấu”: tìm xem những gì được coi là điều kiện đặt nền cho tri thức, cũng chính là đào sâu tới những gì được coi là cơ cấu của thực tại. Và Foucault đã kết luận như sau về tương quan giữa triết Kant và các khoa học thời nay: “Những gì đã xảy ra ở thời Ricardo, Cuvier và Bopp, tức cái hình thức khoa học đã được thiết lập với khoa kinh tế học, sinh vật học và ngữ học, cũng như sự suy nghĩ về hữu hạn tính mà Kant gọi là nhiệm vụ của triết học: tất cả những cái này vẫn làm nên môi trường trực tiếp cho sự suy nghĩ của chúng ta. Chúng ta vẫn suy tưởng trong khung khổ đó” ⁽²⁾.

Tại sao Foucault dám quyết như thế ? Dám quyết rằng triết học siêu nghiệm của Kant đã giúp thiết lập nên những khoa học mà ông gọi là thực nghiệm mới? Tại sao Heidegger cũng tự xưng là môn đệ của Kant, và Lévi-Strauss, cũng

(1) Foucault, Sđ, tr. 257

(2) Foucault, Sđ, tr. 396

hành diện vì người ta gọi thuyết Cơ cấu của ông là “một thuyết Kant không chủ thể siêu nghiệm” (*un Kantisme sans sujet transcendantal*)? Tất cả bí quyết nằm nơi những phân tích của cuốn *Phê bình lý trí thuần túy*: Kant phân biệt tri thức thường nghiệm và tri thức thực nghiệm, tri thức bình dân và tri thức khoa học. Tri thức thường nghiệm dựa trên kinh nghiệm sống, vì thế có tính chất bất tất, mơ hồ, lỏng lẻo. Tri thức đích thực, tức tri thức khoa học thực nghiệm, thì minh bạch và chắc chắn hai đặc tính của nó là phổ quát và tất yếu. Tri thức này không dựa trên kinh nghiệm, nhưng dựa trên *những điều kiện tất yếu của kinh nghiệm*. Nhìn vào những khoa học đã đạt tới mức tri thức đích thực như Luận lý, Toán, và Vật lý, ta thấy chúng đều gạt bỏ nội dung khả giác để đạt tới *mô thức* nằm sâu dưới tất cả những đối tượng cụ thể. Đó là những mô thức nhất định đúng cho bất cứ trường hợp cụ thể nào: Kant gọi thế là tất yếu và phổ quát. Về khoa siêu hình học, ông cũng theo một phương pháp đặt nền như vậy: và ông chứng minh rằng những hành vi thực hiện do tư lợi và chiếu theo những châm ngôn của hạnh phúc bản thân sẽ không có giá trị đạo đức. Chỉ những hành vi thực hiện chiếu theo những mệnh lệnh tuyệt đối của qui luật đạo đức mới đáng gọi là hành vi nhân linh: chúng được công nhận là tốt một cách tuyệt đối.

Chúng ta hãy nhìn vào hai trường hợp Heidegger và Lévi-Strauss.

Heidegger tự xưng là môn đệ của Kant và đã nói lên những gì Kant muốn nói, mặc dầu danh từ thế kỷ mười tám

không cho phép ông diễn tả một cách minh nhiên ⁽¹⁾. Để đi tới hiện thể cũng gọi là hiện hữu, Heidegger cũng tự đặt cho mình 4 câu hỏi như Kant: Tôi có thể tri thức gì? Tôi phải làm gì? Tôi có quyền hy vọng gì? Con người là gì? Và Heidegger đã nhấn mạnh đặc biệt vào câu hỏi thứ bốn, coi như bao hàm tất cả ba câu hỏi trên ⁽²⁾. Ông cũng lưu ý ta rằng: “Khi một *khả năng* bị đặt thành vấn đề, và người ta phải xác định những giới hạn của nó, tức phải hiểu rằng khả năng đó đồng thời nói lên một *vô khả năng* (*un non pouvoir*). Một hữu thể toàn năng không bao giờ tự hỏi: Tôi có thể gì? Và không có thể gì? Hữu thể nào tự hỏi về khả năng của mình, tức đã nhận rằng mình có hữu hạn tính” ⁽³⁾. Ta biết hữu hạn tính này được coi là bản chất của hiện thể con người: con người hiện hữu như một hiện diện, một tiếp thông với thế giới. Do khả năng tiếp thông hữu hạn của con người, mỗi người chúng ta có một thế giới kinh nghiệm sống (một thế giới quan) khác nhau và bổ túc cho nhau. Đó là ý nghĩa câu: “Sự đặt lại nền tảng cho khoa siêu hình học ... vấn đề căn bản phải làm là nêu rõ tính chất hỗ tương căn bản (*imbrication essentielle*) giữa hiện thể (của đối tượng) và hữu hạn tính trong con người” ⁽⁴⁾.

Kant đã đặt vấn đề hữu hạn tính. Heidegger mới thực sự coi hữu hạn tính là bản chất con người. Theo Kant, tri thức của ta được cấu tạo bởi hai nguyên tố, quan niệm và

(1) HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, tr. 255-256

(2) Sđ, tr. 264-272

(3) Sđ, tr. 272-273

(4) Sđ, tr. 278

cảm giác: quan niệm bắt nguồn từ trí năng thuần túy, và cảm giác bắt nguồn từ cảm năng thuần túy. Giữa hai tài năng này có một vực thẳm, nói đúng hơn, giữa quan niệm và thực tại khả giác có một vực thẳm: *niệm tưởng* được coi là đệ tam hạn từ, là chiếc cầu nối quan niệm với thực tại, bởi vì niệm tưởng bắt nguồn nơi *trí tưởng tượng siêu nghiệm*, một tài năng được coi là có vai trò uớm những quan niệm thuần túy kia vào thế giới thực tại. Nhưng ta biết Kant không bao giờ đề cao vai trò của trí tưởng tượng siêu nghiệm. Hơn nữa, *khi tái bản cuốn Phê bình lý trí thuần túy* ông còn giảm thiểu phần đã dành cho trí tưởng tượng siêu nghiệm, và dành tất cả sự quan trọng cho trí năng và những phạm trù của trí năng. Heidegger đã tỏ ý tiếc về sự thụt lùi này của Kant ⁽¹⁾. Đối với Heidegger, trí tưởng tượng siêu nghiệm không những đứng vào hàng ba tài năng quan trọng nhất trong con người, nhưng phải được coi là *nguồn gốc sâu nhất* của khả năng tri thức ta. Kant cho trí năng và cảm năng là hai nguồn mạch sâu nhất. Đối với Heidegger, thì trí tưởng tượng siêu nghiệm còn sâu hơn và còn là điều kiện sinh hoạt cho hai tài năng ta: *chính nơi trí tưởng tượng siêu nghiệm của ta, thế giới đã hình thành thế giới*. Nói các khác, thế giới trở thành thế giới cho ta nơi trí tưởng tượng siêu nghiệm của ta Heidegger gọi đây là *sự lãnh hội tiên niệm (compréhension préconceptuelle)*, giai đoạn sinh hoạt mệnh lệnh danh là tại thế, sinh hoạt có ý thức nhưng là ý thức chưa phản tỉnh. Như vậy sinh hoạt tâm linh, tức sinh hoạt ý thức của ta khởi đầu bằng sinh hoạt chưa phản

(1) Sđ, tr. 271

tĩnh. Và sinh hoạt này bắt nguồn nơi trí tưởng tượng siêu nghiệm: chính trí tưởng tượng siêu nghiệm phát động và giúp điều kiện cho trí năng và cảm năng hành động. “Nguồn gốc của tri thức ta không có tính chất một nền tảng thực nghiệm, nhưng một căn bản: vai trò của nó là giúp cho những gốc mọc lên từ nơi đó. Như vậy chúng ta đã tìm ra hướng đi để nghiên cứu về cái mà Kant gọi là đặt nền. Sự đặt nền này sẽ được coi là uyên nguyên hơn, *khi ta không chịu chấp nhận cái nền ông đã đặt, nhưng đào sâu cho tới cội rễ của hai cái gốc kia*. Nói cách khác, chúng ta phải quy quan niệm và trực giác thuần túy về khả năng tưởng tượng siêu nghiệm” ⁽¹⁾.

Như thế, theo Heidegger thì Kant mới chỉ tìm ra *cái gốc*, hai gốc, của sinh hoạt ý thức, còn chính ông mới đào sâu và nêu lên *cội rễ* duy nhất, nơi phát xuất của hai gốc kia. Điều chúng ta ghi nhận nơi đây là: Heidegger đề cao trí tưởng tượng siêu nghiệm tới mức coi nó là chỗ phát nguyên của sinh hoạt con người. Bản chất con người là tiếp thông và khai minh, gọi ra ánh sáng những gì còn nằm trong chỗ tàng ẩn của cõi Vô danh. Tiếp thông là gọi tên những cái chưa được biết đến, hoặc gọi bằng những tên như chưa bao giờ chúng được gọi, tiếp thông với những gì là huyền diệu của sự vật. Bởi thế Heidegger coi thi nhân là hình ảnh trung thực của sinh hoạt tại thế, nếu hiểu thi ca đúng theo từ nguyên *poiesis* là sáng tác: luôn khơi lên những cái mới, luôn thông cảm được những vẻ mới của thế giới. Ông nhấn mạnh về sinh hoạt tại thế, sinh hoạt chưa

(1) Sđ, tr. 196

phản tỉnh, mà ông gọi là hiện hữu (hay hiện thể): triết của ông là triết hiện hữu, không phải triết hiện sinh như Sartre hay Jaspers. Ông bảo triết của Sartre quá duy tâm, quá thiên về sinh hoạt phản tỉnh như kiểu triết Hegel. Còn triết Jaspers lại nặng về phản tỉnh và suy nghĩ, Heidegger muốn giữ cho triết của ông mãi mãi là triết của “thế giới hình thành thế giới”, triết của hiện thể triết của cái đang hình thành.

Heidegger học với Kant để biết đường tìm ra những điều kiện làm nên sự hình thành của thế giới (tức các đối tượng tri thức của ta). Nhóm Cơ cấu cũng không làm gì khác. Và Heidegger cũng giống họ, và đi trước họ, ở chỗ coi trí tưởng tượng siêu nghiệm là chỗ phát nguyên sinh hoạt chưa phản tỉnh của con người. Freud, Marx, Bachelard, Lévi-Strauss đã không nghĩ khác về vai trò của trí tưởng tượng siêu nghiệm.

Lévi-Strauss liên quan với Kant thế nào ?

Không ai ngờ hai học thuyết khác nhau đến chống nhau như thế lại rất là giống nhau, đến nỗi P. Ricoeur đã gọi học thuyết Cơ cấu của Lévi-Strauss là một “học thuyết Kant” (un Kantisme). Và chính Lévi-Strauss đã chấp nhận điều này một cách hãnh diện. Tất nhiên Lévi-Strauss chỉ giống Kant về phương pháp thôi, không giống về lập trường triết học, cho nên, vẫn theo lời của P. Ricoeur, thuyết Cơ cấu là “một thuyết Kant không có chủ thể siêu nghiệm” (*un Kantisme sans sujet transcendantal*). Lévi-Strauss đã gặp Kant hơn là đã nghiên cứu Kant: ông đã bỏ triết học để lao

minh vào lãnh vực khảo sát cụ thể của khoa dân tộc học (ethnologie), và trong khi phân tích những nền tảng phát sinh ra những hiện tượng xã hội, ông đã làm một công việc giống như khi Kant phân tích sự kiện tri thức: cả hai cùng không dừng lại nơi cái thường nghiệm và trực tiếp, *nhưng đã đào bới cho tới khi đạt được những nền tảng (tức cơ cấu) của sự kiện thường nghiệm*. Ông viết: "Tôi đặc biệt ghi ơn ô. Ricoeur đã nêu rõ mối tương quan gần gũi giữa công việc nghiên cứu của tôi và học thuyết của Kant. Tựu trung, đó là một sự di chuyển phương pháp nghiên cứu của Kant sang lãnh vực dân tộc học, nhưng có khác ở điểm này: thay vì dùng nội quan hoặc suy nghĩ về tình trạng của khoa học nơi hoàn cảnh đặc biệt của xã hội mà triết gia sống, chúng tôi đã đi thẳng tới những giới hạn, *nghĩa là chúng tôi đã nghiên cứu xem cái gì được kể là chung giữa những xã hội loài người được coi là rất xa ta và cách làm việc của tâm trí ta ngày nay*. Như vậy có nghĩa là gắng vạch rõ những đặc tính căn bản và nhất thiết của tất cả mọi tâm trí, bất luận là tâm trí nào" ⁽¹⁾. Bất luận là tâm trí nào, nghĩa là bất luận tâm trí được coi là cổ sơ, hay tâm trí được coi là văn minh, tâm trí những dân tộc bán khai, hay tâm trí những dân tộc tân tiến nhất ngày nay: Kant đã gạt bỏ tri thức thường nghiệm để tìm hiểu bản chất của tri thức khoa học, Lévi-Strauss cũng gạt bỏ kinh nghiệm sống mà con người mỗi thời có về mình, hầu đạt tới bản chất đích thực của con người. Cả hai cùng nghĩ rằng cái thường

(1) Cl. LEVI-STRAUSS *Réponses à quelques questions*, trong tạp chí *Esprit*, tháng 11 năm 1963, tr. 630-631

nghiệm tức cái kinh nghiệm sống thì có bản chất bất tất. Bất tất vì đặc thù. Và cả hai cùng gắn đào sâu tới những điều kiện làm nền tảng cho cái thường nghiệm: *chỉ những nền tảng, những cơ cấu này mới được coi là tất yếu và vững chắc*. Kant gọi cái nền tảng sâu kín đó là; nguồn gốc siêu nghiệm của tri thức. Lévi-Strauss gọi những điều kiện sâu xa của sinh hoạt con người mọi nơi và thời là: *những cơ cấu*. Trên đây ta thấy ông nói rõ mục tiêu nghiên cứu của thuyết Cơ cấu “Nghiên cứu *xem cái gì được kể là chung* giữa những xã hội loài người bị coi là rất xa chúng ta và cách làm việc của tâm trí chúng ta ngày nay”. Như thế nghĩa là gì? Những người chỉ biết có mình, chưa đáng kể là có mình. Biết mình như thế là bị ảo tưởng về mình. Phải “biết mình, biết người” mới có thể đáng gọi là biết mình. Người quân tử là người biết mình. Socrate đã lấy câu sau đây làm lý tưởng đời sống và hướng đi của triết học: “Hãy biết mình”. Nhưng con người là cái gì khó biết nhất trong lịch sử: con người đã lần lượt nghĩ mình là thần linh (Platon), là kết tụ của các yếu tố vật chất (Démocrite), là tinh thần (Descartes), là vật thể (Feuerbach), là sinh vật của môi trường (Watson), là tự do tuyệt đối (Sartre) v.v.. Thực, mặc dầu không bị quan như Cicéron, ta cũng phải công nhận rằng con người đã nghĩ mình là đủ thứ, và không một giả thuyết phi lý nào không được một số triết gia xướng xuất và bênh vực.

Có lẽ vì thấy tri thức trực tiếp con người có về mình sẽ không tránh được tính chất chủ quan và ảo tưởng, nên Lévi-Strauss đã áp dụng một phương pháp giống như phương

pháp của Kant vào khoa nhân học: ông đã gắng tìm ra cái gì được coi là căn bản và nhất thiết nơi tâm trí con người qua các thời đại khác nhau, cũng như Kant đã nắm được những điều kiện căn bản của tất cả các tri thức thường nghiệm. Cả hai cùng nhắm khai quát "*những điều kiện để có thể có những hiện tượng*": Kant nghiên cứu về loại hiện tượng tri thức, còn Lévi-Strauss nghiên cứu về hiện tượng con người. Một bên là triết học siêu nghiệm, nhắm vạch trần những điều kiện siêu nghiệm của tri thức. Một bên là Nhân học cơ cấu (*Anthropologie structurale*) tự đặt cho mình mục tiêu: tìm hiểu và nêu lên những cơ cấu (vô thức) vẫn thực sự chi phối và cấu tạo nên ý nghĩ con người có về mình. Phải so sánh nhiều tri thức thường nghiệm mới trông đạt được tri thức khoa học, tri thức thực nghiệm. Phải so sánh nhiều xã hội ở nhiều thời đại với nhiều nền văn minh rất chênh lệch nhau, mới hòng đạt tới một quan niệm đúng về con người. Trong ý đó, Lévi-Strauss đã nói: ông cũng bận tâm về những Vấn đề như Kant, nhưng đã đi ngược chiều để tìm giải đáp. Thay vì khởi sự bằng giả thuyết về bản tính phổ quát của con người, ông đã khởi sự từ những quan sát cụ thể của biết bao thổ dân và dân tộc khác nhau. Rồi ông coi mỗi thổ dân, mỗi xã hội như thế là một hình thái trong trăm ngàn biến thái của đối tượng nghiên cứu (đây là con người): do đấy, ông đã chọn những hình thái người khác nhau cực độ để rồi rút ra những gì được coi là nền tảng chung (chung cho những bộ lạc cổ sơ và những xã hội tân tiến của chúng ta). Nền tảng chung này, chính là cơ cấu của hiện thể con người ⁽¹⁾.

(1) Xem Cl. LEVI-STRAUSS, *Le cru et le cuit*, tr. 18-19

Tóm lại phương pháp mệnh danh là phân tích cơ cấu của Lévi-Strauss và một số các nhà khoa học nhân văn có những nét căn bản giống hệt phương pháp phân tích siêu nghiệm của Kant, mặc dầu lập trường siêu hình của hai bên gần như đối nghịch nhau. Lévi-Strauss nghĩ về con người khác Kant, cũng như Marx nghĩ về xã hội khác Kant, nhưng họ đã có thể nghĩ như thế, đã có thể dùng phương pháp phân tích để khám phá những cái mà các ông gọi là vong thân hay cơ cấu, vì các ông đã đi vào luống cày của Kant, biết gạt bỏ cái thường nghiệm trực tiếp để đạt tới cái thực nghiệm ẩn sâu ở dưới. Cho nên Foucault đã không nói quá khi quyết rằng những khoa học quan hệ đến con người như *Sinh vật học*, *Kinh tế học* và *Ngữ học* đã được thiết lập theo phương pháp “đặt nền” của Kant, làm nên môi trường suy tưởng của chúng ta. Như vậy chúng ta vẫn suy tưởng và nghiên cứu theo phương pháp của Kant. Hai khoa học đang mở rộng ảnh hưởng trong lãnh vực nhân văn, khoa *Tâm phân học* và khoa *Dân tộc học*, cũng thế⁽¹⁾. Ảnh hưởng của Kant thật là sâu đậm khôn lường.

(1) Xem FOUCAULT. Sđ, tr. 385-386

THƯ MỤC TỔNG QUÁT

I. NHỮNG TÁC PHẨM CHÍNH CỦA KANT

(Vì chưa có những bản dịch Việt ngữ, chúng tôi xin dẫn theo bản dịch Pháp ngữ để độc giả có thể theo dõi).

- *La dissertation de 1770*. La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible (trad. P. Mouy, Vrin 1951).
- *Critique de la raison pure*, 1781 (trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF 1950. Ghi tắt là *Raison pure*).
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, 1783. (Trad. J. Gibelin, Vrin 1941. Ghi tắt là *Prolégomènes*).
- *Fondements de la métaphysique des moeurs*, 1781. (Trad. H. Lachelier, Hachette 1911. Ghi tắt là *Fondements*).
- *Critique de la raison pratique*, 1788 (Trad. Fr. Picavet, PUF 1949. Ghi tắt là *Raison pratique*).
- *Critique du jugement*, 1790. (Trad. J. Gibelin, Vrin 1960. Và bản dịch mới của A. Philonenko, Vrin 1965).

- *La religion dans les limites de la simple raison*, 1793 (Trad. J. Gibelin, Vrin 1952).
- *Anthropologie au point de vue pragmatique*, 1798 (Trad. M. Foucault, Vrin 1964).
- *Opus postumum* (Trad. J. Gibelin, Vrin 1950).

II. MÃY BIÊN KHẢO VỀ KANT

- ALQUIÉ (Ferdinand), *La morale de Kant*. Centre de documentation universitaire, 1966).
- ALEXANDRE (Michel), *Lecture de Kant*. PUF 1961.
- BARTHELEMY-MADAUE (Madeleine), *Bergson adversaire de Kant*. PUF 1965.
- BOUTROUX (Emile), *La philosophie de Kant*. Vrin 1926.
- DAVAL (Roger), *La métaphysique de Kant*. PUF 1951.
- DELEUZE (Gilles), *La philosophie critique de Kant*. PUF 1963.
- HEIDEGGER (Martin), *Kant et le problème de la métaphysique*. Bản dịch Pháp văn của A. de Wawlhens và W. Biemel, Gallimard 1953.
- KRUEGER (Gerhard), *Critique et morale chez Kant*. Bản dịch Pháp văn của M. Regnier. Beauchesne 1961.
- LACROIX (Jean), *Kant et le Kantisme*. PUF 1966.
- MARTIN (Gottfried), *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*. Bản dịch Pháp văn của Jean - Claude Pignet, PUF 1966.

- PASCAL (Georges), *La pensée de Kant*. Bordas 1957
- VIALATOUX (Joseph), *La morale de Kant*. PUF 1960.
- VUILLEMIN (Jules), *L'héritage Kantien et la révolution copernicienne*. PUF 1954.
- VUILLEMIN (Jules), *Physique et métaphysique Kantienes*. PUF 1955.
- WEIL (Eric), *Problèmes Kantienes*. Vrin 1962.

MỤC LỤC

<i>TỰA - Nhân dịp in lại lần thứ 3</i>	5
<i>HỒI NIỆM VÀ VIỄN CẢNH</i>	9
<i>NHẬP ĐỀ</i>	31
PHẦN THỨ NHẤT:	
<i>Sinh hoạt tri thức của con người</i>	43
CHƯƠNG I: Thế nào là một tri thức khoa học ?	48
A.- Tính chất khoa học của khoa Luận lý	53
B.- Tính chất khoa học của khoa Toán học	54
C.- Tính chất khoa học của khoa Vật lý học thuần túy	62
D.- Có thể có khoa Siêu hình học không ?	71
CHƯƠNG II: Khả năng tri thức con người	78
Tiết I: Cảm giác học siêu nghiệm	82
Tiết II: Luận lý học siêu nghiệm	92
I. Phân tích pháp các quan niệm	94
II. Phân tích pháp các nguyên tắc	112
CHƯƠNG III: Giới hạn của tri thức con người	135
Tiết I: Những vòng luận của lý trí thuần túy	140
Tiết II: Những tương phản của lý trí thuần túy	149
Tiết III: Ý thể của lý trí thuần túy	164

PHẦN THỨ HAI:

<i>Sinh hoạt đạo đức của con người</i>	183
CHƯƠNG I: Kant đặt vấn đề sinh hoạt đạo đức thế nào ?	190
I.- Ý thức đạo đức của mọi người	194
II.- Kant phê bình những học thuyết đạo đức xây trên thương nghiệm	202
III.- Lập trường đạo đức của Kant	212
CHƯƠNG II: Kant giải quyết vấn đề sinh hoạt đạo đức thế nào ?	222
Tiết I: Tự do và quy luật đạo đức	225
Tiết II: Tự do và tự chủ	247
Tiết III: Tự do và đối tượng của đạo đức.	271
CHƯƠNG III: Ý nghĩa thuyết đạo đức của Kant	284
Tiết I: Vấn đề sự thiện toàn hảo	289
Tiết II: Những định đề của lý trí thuần túy thực hành.	297

PHẦN THỨ BA:

<i>Ý nghĩa con người</i>	324
CHƯƠNG I: Phán đoán thẩm mỹ	336
Tiết I: Cái Đẹp	338
Tiết II: Cái Cao cả	354
CHƯƠNG II: Phán đoán mục tiêu.	383
Tiết I: Bản chất của phán đoán mục tiêu	384
Tiết II: Biện chứng pháp của phán đoán mục tiêu	392
Tiết III: Luận về phương pháp của phán đoán mục tiêu	405
TỔNG KẾT	424
THƯ MỤC TỔNG QUÁT	443

NHÀ XUẤT BẢN VĂN HÓA THÔNG TIN
43 Lò Đức, Hà Nội - ĐT: (04) 8264725, 9719512

TRIẾT HỌC KANT
TRẦN THÁI BÌNH

Chịu trách nhiệm xuất bản:

BÙI VIỆT BẮC

Chịu trách nhiệm bản thảo:

PHẠM NGỌC LUẬT

Biên tập: **THÁI HÀ**

Bìa & trình bày: **NHẤT NHÂN**

Sửa bản in: **TÂN AN**

Đơn vị liên doanh:

CÔNG TY SÁCH

Thời đại

THOIBAI BOOKS LTD

*In 1.000 cuốn, khổ 14.5 x 20.5 cm, tại Xưởng In Ban VH TT/TPHCM.
Số đăng ký KHXB: 1214/XB-QLXB/44-VH TT, CXB cấp ngày 24-8-04.
Giấy TNKH ngày 04-01-05. In xong và nộp lưu chiểu Quý II năm 2005.*

CÙNG MỘT TÁC GIẢ:

- TRIẾT HỌC DESCARTES
 - NHỮNG SUY NIỆM SIÊU HÌNH HỌC
 - PHƯƠNG PHÁP LUẬN
 - TRIẾT HỌC NHẬP MÔN
 - TRIẾT HỌC HIỆN SINH
 - VẤN ĐỀ CON NGƯỜI TRONG TƯ TƯỞNG
- TRIẾT HỌC PHẬT GIÁO NGUYÊN THỦY
(Luận án Tiến sĩ, 1958 - bản dịch tiếng Việt 2001)



CÔNG TY **Thời đại**
SÁCH
THOIDAI BOOKS LTD

394 Nguyễn Thị Minh Khai, TPHCM. ĐT: 8344030
Fax: 8344029. E-mail: nhasachtre@yahoo.com



GIÁ: 55.000