

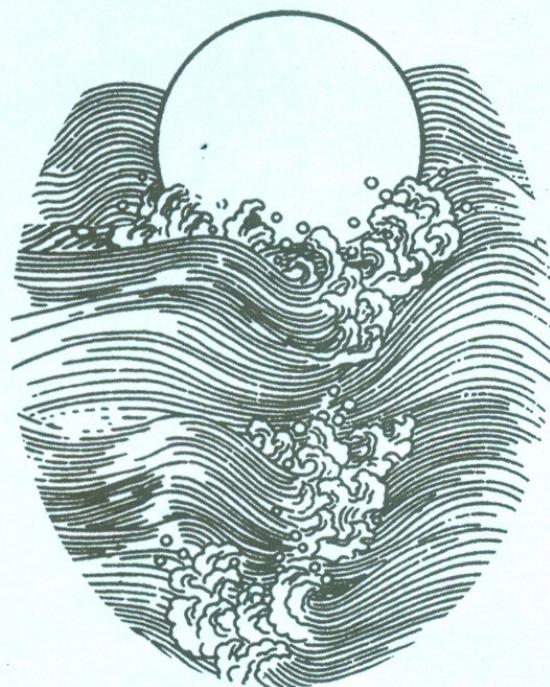
IMMANUEL KANT

**PHÊ PHÁN LÝ TÍNH
THỰC HÀNH**

(KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT)

(ĐẠO ĐỨC HỌC)

BÙI VĂN NAM SƠN
dịch và chú giải



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

IMMANUEL KANT

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

(KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT)

(ĐẠO ĐỨC HỌC)

BÙI VĂN NAM SƠN

dịch và chú giải

- Bản e-book này do Tác giả Bùi Văn Nam Sơn và NXB Tri Thức đóng góp vào Thư viện Online
- Nghiêm cấm mọi hành vi sao chép, phát tán bản e-book này với mục đích thương mại hoặc các mục đích khác mà chưa được sự đồng ý của Đơn vị xuất bản/Tác giả.
- Hãy mua sách in hợp pháp để ủng hộ các Đơn vị xuất bản và các Tác giả.



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

ThuViенOnline

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH (1788) là quyển thứ hai trong “bộ ba” Phê phán nổi tiếng của I. Kant và là một trong các tác phẩm quan trọng nhất trong kho tàng triết văn thế giới về nền tảng của đạo đức học: Quy luật luân lý là cơ sở để nhận thức về Tự do; Tự do là cơ sở cho sự tồn tại của Quy luật luân lý. Lần đầu tiên được dịch, giới thiệu và chú giải cẩn kẽ.

Bảng tưởng niệm ở Königberg:

“Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôn mới mẻ và tăng mỗi khi nghĩ đến, đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi”.

(Kant, *Phê phán lý tính thực hành*, A289).

... “Bạn làm ơn hãy mua sách của Kant mà đọc, và nếu chỉ có một cuốn, thì hãy mua quyển *Phê phán lý tính thực hành*!”

(Jean Paul/Otfried Höffe)

... “Ta chỉ có thể tránh được mọi khó khăn và thách thức của đạo đức học của Kant, nếu ta từ chối yêu sách thiết lập đạo đức học nói chung trên tính giá trị phổ biến và tất yếu của những mệnh đề “phải là”. Bấy giờ [...] trong “công viên con người” [...] át sẽ chỉ còn lại công nghệ học xã hội và những quy tắc của sự khôn ngoan, và ta sẽ không cần đến một Siêu hình học về đức lý nào cả! Những vấn đề mà một đạo đức học kiểu Kant đặt ra cho chúng ta không nên khiến ta đơn giản vứt bỏ các chủ đề như “Tự do” và “Phẩm giá”, trái lại, cần phải đối diện với chúng”...

(Herbert Schnädelbach)

NỘI DUNG

Máy lời giới thiệu và lưu ý của người dịch: “**Phê phán lý tính thực hành và sự phản tư đạo đức học**” XI-LX

IMMANUEL KANT

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

Lời Tựa	1
Lời dẫn nhập.....	17
<i>Chú giải dẫn nhập: Lời Tựa và Lời dẫn nhập: 1 (A3-A32)</i>	20

PHẦN I:

HỌC THUYẾT CƠ BẢN VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH 34

QUYỂN I: PHÂN TÍCH PHÁP VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH 35

CHƯƠNG I:

Về các Nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành 35

§1: Định nghĩa 35

§2: Định lý I 38

§3: Định lý II 39

§4: Định lý III 45

§5: Vấn đề I 47

§6: Vấn đề II 48

§7: Quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành 50

§8: Định lý IV 53

I. Về sự diễn dịch những nguyên tắc cơ bản của lý tính thuần túy thực hành	62
II. Trong việc sử dụng thực hành, lý tính thuần túy có thẩm quyền mở rộng phạm vi vốn không thể làm được trong việc sử dụng tư biện	70
<i>Chú giải dẫn nhập: Chương I (Quyển I): 2 (A35-A100)</i>	77

CHƯƠNG II:

Khái niệm về một đối tượng của lý tính thuần túy thực hành	87
Bảng các phạm trù của sự Tự do	95
Về điển hình luận (Typik) của năng lực phán đoán thuần túy thực hành.....	97
<i>Chú giải dẫn nhập: Chương II (Quyển I): 3 (A101-A126)</i>	101

CHƯƠNG III:

Về những động cơ của lý tính thuần túy thực hành	110
Khảo sát phê phán đối với Phân tích pháp về lý tính thuần túy thực hành.....	127
<i>Chú giải dẫn nhập: Chương III (Quyển I): 4 (A127-A191)</i>	144

QUYỂN II: BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH .152

CHƯƠNG I:

Về một phép biện chứng của lý tính thuần túy thực hành nói chung.....	153
---	-----

CHƯƠNG II:

Về Biện chứng pháp của lý tính thuần túy trong việc định nghĩa về “sự Thiện-tối cao”	156
I. Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thực hành.....	159
II. Giải quyết có tính phê phán về Nghịch lý của lý tính thực hành	

.....	160
III. Về tính thứ nhất (Primat) của lý tính thuần túy thực hành trong sự nối kết của nó với lý tính tư biện	165
IV. Về sự bất tử của linh hồn như là một định đế (Postulat) của lý tính thuần túy thực hành	167
V. Sự hiện hữu của Thượng đế như là một định đế của lý tính thuần túy thực hành	169
VI. Về các định đế của lý tính thuần túy thực hành nói chung	176
VII. Tai sao vẫn có thể quan niệm một sự mở rộng lý tính thuần túy về phương diện thực hành mà không đồng thời mở rộng nhận thức về phương diện tư biện?.....	178
VIII. Về lòng tin từ một nhu cầu của lý tính thuần túy.....	185
IX. Về sự tương ứng sáng suốt giữa các quan năng nhận thức của con người với vận mệnh thực hành của mình	189
<i>Chú giải dẫn nhập: Phần I, Quyển II: 5 (A192-A266)</i>	191

PHẦN II:

Học thuyết về phương pháp của lý tính thuần túy thực hành.....	200
Kết luận	209
<i>Chú giải dẫn nhập: Phần II: 6 (A267-A292)</i>	211

(HẾT)

Bảng chỉ mục tên riêng	214
Bảng chỉ mục vấn đề và nội dung thuật ngữ	215
Thư mục chọn lọc	261
Phụ lục: Danh mục chi tiết các tác phẩm đã xuất bản của I. Kant (từ 1747 đến 1967, nguyên bản tiếng Đức và bản dịch tiếng Anh)	266



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

“PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH” VÀ SỰ PHẢN TƯ ĐẠO ĐỨC HỌC

“Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôn mới mẻ và gia tăng mỗi khi nghĩ đến, đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi”.

(Phê phán lý tính thực hành; Kết luận, A289).

1. Nghị luận đạo đức học hay sự tự-phản tư phê phán về lĩnh vực thực hành⁽¹⁾

Cuộc “cách mạng lề lối tư duy triết học” của Kant có tính toàn diện: nó không chỉ liên quan đến thế giới của nhận thức mà đến cả thế giới của hành động.

Thế giới của sự nhận thức lý thuyết (“bầu trời đầy sao trên đầu tôi”, với câu hỏi: “Tôi có thể biết gì?”) dành vị trí đặc biệt cho “khoa học”, còn thế giới của hành động (“quy luật luân lý ở trong tôi” với câu hỏi: “Tôi phải làm gì?”) dành vị trí đặc biệt cho “luân lý” (Moralität) hay “đạo đức” (Sittlichkeit)⁽²⁾, vì cả hai đều nêu yêu sách về tính giá trị phổ biến và khách quan. “Triết học thực hành” không có nghĩa rằng ở đây triết học trở nên có tính thực hành, mà là *khoa học* về cái thực hành, tức về hành động của con người. Với tư cách là “khoa học”, nó không dừng lại ở việc mô tả hành động mà đi tìm và trình bày các *nguyên tắc đầu tiên, cơ bản* của hành động, theo cách hiểu về “khoa học” ở thời cận đại. Vì thế, Kant tự đặt ra nhiệm vụ là phát biểu và lý giải về “mệnh lệnh nhất quyết” như là “quy luật luân lý”. Chữ “luân lý” (Moral) hay “đức lý”

⁽¹⁾ Chúng tôi dịch chữ “praktisch” là “thực hành” để phân biệt với: *technisch: kỹ thuật; pragmatisch: thực tiễn, thực dụng*. Kant hiểu “praktisch” là khi ý chí được quy định để hành động. Kant hiếm khi dùng chữ “Praxis” vốn quen thuộc nơi Hegel và Marx sau này và thường được dịch là “thực tiễn”.

(Sitten)⁽²⁾ của Kant được hiểu theo nghĩa rộng: triết học luân lý (Moralphilosophie) đồng nghĩa với đạo đức học (Ethik) và không chỉ bao hàm “luân lý” theo nghĩa hẹp của cá nhân mà cả các nguyên tắc của pháp quyền và chính trị, tức của *toàn bộ* lĩnh vực hành động của con người. Với cách hiểu ấy về triết học thực hành, Kant cũng đã thực sự đặt một cơ sở mới mẻ cho đạo đức học.

Thật thế, trước Kant, người ta đi tìm nguồn gốc của luân lý, đạo đức ở trong trật tự của Tự nhiên hay của cộng đồng, trong việc theo đuổi hạnh phúc, trong ý chí của Thượng đế hoặc trong cảm quan luân lý (moral sense). Kant sẽ chứng minh rằng, yêu cầu của luân lý về tính giá trị khách quan không thể thỏa ứng bằng các cách suy nghĩ như thế. Cũng giống như trong lĩnh vực lý thuyết, tính khách quan trong lĩnh vực thực hành cũng chỉ có thể có được thông qua bản thân chủ thể mà thôi, nói cách khác, nguồn gốc của luân lý, đạo đức nằm trong sự tự trị, trong việc tự ban bố quy luật của ý chí. Và vì lẽ sự tự trị đồng nghĩa với sự Tự do, nên khái niệm trung tâm này của thời cận đại, sự Tự do, có được một cơ sở triết học từ cuộc “cách mạng tư duy” của Kant.

Trong tinh thần đó, ta hiểu tại sao “quy luật cơ bản” của luân lý nơi Kant mang hình thức của một “mệnh lệnh” (Imperative), bởi chỉ có mệnh lệnh mới quy định tất cả những gì được rút ra từ nó. Vì thế, đạo đức học của Kant còn thường được gọi là đạo đức học “duy nghĩa vụ” (Deontologie, từ gốc Hy Lạp: deῖ: cần, phải; τὰ δέοντα: nghĩa vụ), hay đạo đức học về cái Phải là. Đạo đức học này không chủ yếu quan tâm đến những nguyên tắc hay quy luật hướng dẫn hành vi *hiện thực* của con người, cũng không nhằm miêu tả những gì được xem là nghĩa vụ, trái lại đặc biệt quan tâm đến những gì ràng buộc bản thân ta như là nghĩa vụ và làm cơ sở *khách quan* cho những nghĩa vụ của ta.

(2) Nói Kant, chữ *Moral* hầu như đồng nghĩa với chữ *Sittlichkeit*, vừa có nghĩa hẹp như là luân lý bắt nguồn từ lý tính cá nhân, vừa có nghĩa rộng như là những nguyên tắc của pháp quyền và chính trị cũng xuất phát từ Mệnh lệnh nhất quyết, tức toàn bộ lĩnh vực hoạt động của con người. Cả hai đều bắt nguồn từ gốc Hy Lạp: *éthos* (và được dịch sang tiếng Latinh là *mos, mores*). Vì thế, chúng tôi đề nghị dịch: Moral/Sittlichkeit: luân lý; Moralphilosophie/Ethik: triết học luân lý hay đạo đức học. Chữ *Sitten* đề nghị dịch là “đức lý” để nói lên được ý nghĩa rộng của nó (cá nhân lẫn xã hội, trong tiếng Anh cũng thường được dịch là “morals”). Về sau, Hegel phân biệt chặt chẽ giữa *Moralität* (luân lý cá nhân) và *Sittlichkeit* (đạo đức trong xã hội), vì thế, trong thuật ngữ Hegel, chúng tôi dịch *Moralität* là “luân lý”, còn *Sittlichkeit* là “đạo đức” hay “trật tự đạo đức”. (Xem Hegel, *Hiện tượng học Tinh thần*, BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học 2006, tr. 910 và tiếp).

Nói khác đi, Kant không dừng lại ở nghị luận “luân lý” (xác định và đánh giá điều nào nên làm, điều nào không được làm) mà tiến hành nghị luận “đạo đức học”, tức bàn về bản thân cái Phải là.

Chính việc đặt trọng tâm nghị luận vào cái Phải là tạo nên đặc điểm của đạo đức học Kant:

- nó khác với hai truyền thống lớn của đạo đức học cổ đại Tây phương: đạo đức học *giá trị* (Platon) và đạo đức học về *cái Thiện* (Aristotle). Với Platon, Ý niệm về cái Thiện là “giá trị” tối cao mà cuộc sống và hành động thiện hảo phải hướng theo; còn với Aristotle, sự Thiện-tối cao chính là hạnh phúc mà tất cả những gì tốt lành đều hướng đến mục đích ấy. Trong cả hai quan niệm này, cái Phải là vẫn có mặt nhưng dưới hình thức yếu ớt và hoàn toàn không phải là nguyên tắc của cái Thiện luân lý: nó hoàn toàn chỉ là công việc của sự *nhận thức đúng đắn*. Việc quy giảm luân lý vào nhận thức lý thuyết cũng thể hiện trong học thuyết duy lý của Christian Wolff (theo truyền thống Platon-Aristotle) trong *Philosophia practica universalis*. Khái niệm trung tâm ở đây là khái niệm về tính hoàn hảo, giả định rằng tâm hồn khi đã nhận thức được cái hoàn hảo,ắt cũng sẽ nỗ lực thực hiện nó. Kant tách rời sự gắn chặt giữa cái Thiện luân lý với các điều kiện nhận thức, và qua đó, chia tay với sự chờ đợi của Platon: triết gia (với năng lực nhận thức đúng đắn) có phẩm chất đặc biệt để... cai trị. Kant chuyển luân lý dành riêng cho triết gia thành luân lý của lý tính thông thường của con người, tước đi đặc quyền luân lý (và từ đó, đặc quyền chính trị) của triết gia (xem *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu*, VIII 369). Có thể nói, với sự phân biệt giữa lý tính lý thuyết và lý tính thực hành, sự phê phán của Kant gắn liền với một tiến trình *dân chủ hóa* luân lý và nhấn mạnh đến tính độc lập của lý tính thực hành cùng với các nguyên tắc riêng của nó.
- Đạo đức học của Kant cũng khác với truyền thống duy nghiệm của những Shaftesbury, Hutcheson, Hume (và cả Schopenhauer) (xem A69 và tiếp) khi họ cho rằng phải đi tìm cơ sở của luân lý ở trong một “cảm quan luân lý đặc biệt” (moral sense) hay một “tình cảm”. Kant, trái lại, kiên quyết dựa vào lý tính thực hành, tức, xây dựng một đạo đức học của lý tính.

Phải chăng nỗ lực đặt cơ sở mới mẻ cho luân lý của Kant chỉ còn có ý nghĩa lịch sử hay vẫn còn mang tính thời sự trong cuộc nghị luận ngày nay về đạo đức học? Trước khi tìm hiểu sâu hơn về các luận điểm cơ bản của đạo đức học Kant để góp phần trả lời câu hỏi này, ít ra người ta cũng nhận thấy rằng: trong cuộc thảo luận hiện nay nhằm biện minh cho những chuẩn mực hay quy phạm luân lý, Kant vẫn rất xứng đáng được xem là một phía đối thoại nghiêm chỉnh, vì quan điểm của ông thỏa ứng được cả hai điều kiện tiên quyết của cuộc đối thoại:

- Kant nhất trí với các điều kiện *tối thiểu* mà môn *đạo đức học quy phạm* ngày nay đều thừa nhận trong cuộc đấu tranh chung chống lại thuyết tương đối, thuyết hoài nghi và thuyết giáo điều trong đạo đức học. Tuy đạo đức học quy phạm ngày nay đang mang rất nhiều sắc thái, từ đạo đức học công lợi hiện đại, đạo đức học dựa trên nguyên tắc phổ quát hóa (Hare, Singer), trên nguyên tắc công bằng (Rawls), đạo đức học diễn ngôn (Kohlberg, Apel, Habermas), trường phái Erlangen..., nhưng tất cả đều nhất trí với Kant ở chỗ: phán đoán và hành động luân lý không phải là công việc của một tình cảm riêng tư, cá nhân hay của một quyết định tùy tiện, cũng không phải là một vấn đề đơn thuần xuất phát từ bối cảnh văn hóa-xã hội, của sự thỏa hiệp hay quy ước tạm thời. Kant thấy rằng hành động của con người, muốn hay không, đều phục tùng những bỗn phận tối hậu mà việc tuân thủ chúng được ta chờ đợi và đòi hỏi nơi chính mình và nơi những người khác trong việc quy kết trách nhiệm. Hành vi là đối tượng cho một lập luận, tuy đặc biệt, nhưng vẫn có tính thuần lý.
- Mặt khác, Kant đặt lập luận của mình trên cơ sở một nguyên tắc tối cao của luân lý. Đạo đức học hiện đại không còn dễ dàng nhất trí với nhau trong việc xác định chính xác nguyên tắc luân lý. Tuy nhiên, trước sự đa tạp ý kiến và ảnh hưởng ngày càng thông trị của đạo đức học công lợi (utilitarisch), sự tự trị và mệnh lệnh nhất quyết nơi Kant vẫn là một mô hình lựa chọn, một phản đề nghị cần được xem xét nghiêm túc. Mô hình lựa chọn hay phản đề nghị này tỏ rõ sự đặc sắc của nó không chỉ ở trình độ phản tư cao mà cả ở tính khái niệm khá hoàn chỉnh với các sự phân biệt quan trọng có ý nghĩa phương pháp luận: sự phân biệt giữa luân lý và pháp lý, giữa tính luân lý (Moralität) và tính hợp lệ (Legalität), giữa ý chí

thuần túy và ý chí bị quy định một cách thường nghiệm, giữa các nghĩa vụ thuộc các cấp độ khác nhau: kỹ thuật, thực tiễn-thực dụng (pragmatisch) và luân lý, giữa cái tốt lớn nhất và sự Thiện-tối cao v.v... Do đó, tìm hiểu đạo đức học của Kant không chỉ để thỏa mãn một sự tò mò về lịch sử triết học mà còn để tìm hiểu và tham gia vào nghị luận đạo đức học hiện nay.

Vị trí và ý nghĩa quan trọng đặc biệt của đạo đức học Kant đã được phân tích, nhận định hết sức phong phú suốt hai trăm năm nay, trong đó có không ít những lời phê phán lẩn... ngộ nhận và xuyên tạc nặng nề. Từ F. Schiller và Benjamin Constant, người ta phê phán “chủ nghĩa khắc nghi” (Rigorismus) hay “chủ nghĩa duy lý” (Rationalismus) trong đạo đức học Kant, vì cho rằng nó xem nhẹ những tình cảm và xu hướng và quá xem trọng một quan niệm về nghĩa vụ “lạnh lùng” (thậm chí về sau có người còn cho rằng đạo đức học-nghĩa vụ của Kant phải liên đới chịu trách nhiệm về “sự tuân lệnh mù quáng kiểu nước Phổ”). Từ Hegel, sự phê phán còn nghiêm trọng hơn khi cho rằng: khác với Aristotle, Kant thiếu hẳn một khái niệm hoàn chỉnh về “thực hành” hay “thực tiễn” (Praxis). Theo đó, lý tính thực hành của Kant thực chất chỉ là một lý tính lý thuyết phục vụ cho các mục đích thực hành mà thôi. Ngoài ra, đạo đức học của Kant còn dựa trên một học thuyết đáng ngờ về “hai thế giới” (thế giới khả giác/thế giới khả niêm), tách rời thế giới luân lý ra khỏi thế giới thường nghiệm khiến ta không còn có thể hiểu được *sự thống nhất* của hành động nữa. Cũng thế, theo Hegel, đạo đức học của Kant chỉ chủ trương một cái “Phải là” (Sollen) đơn thuần chủ quan, phi lịch sử, tức đi ngược lại một “nền đạo đức thực chất” (eine substantielle Sittlichkeit)⁽³⁾. Sự phê phán về “chủ nghĩa hình thức” (Formalismus) (cho phép xem bất kỳ điều gì cũng là nghĩa vụ luân lý) trong đạo đức học Kant cũng sẽ được Max Scheler và sau đó là Nicolai Hartmann đẩy mạnh khi viện dẫn đến Nietzsche và Husserl.

Phần lớn các phê phán này sẽ dần phai nhạt và không còn sức thuyết phục khi người đọc ngày càng nghiên cứu toàn diện hơn về triết học thực hành của Kant. Như ta sẽ thấy, trong khi nhiều lập trường then chốt của Kant trong quyển Phê phán thứ nhất (*Phê phán lý tính thuần túy*) đã trở nên可疑 (chẳng hạn về khả thi của phán đoán tổng hợp tiên nghiệm, về sự nghi ngờ

⁽³⁾ Xem: “Hegel, Kant và vấn đề luân lý”, trong *Chú giải dẫn nhập* 7.5.4 (tr. 880-883) và 8.5 (tr. 1312-1318) cho quyển *Hiện tượng học Tinh thần* của Hegel. BVNS dịch và chú giải, NXB Văn học, 2006.

phổ biến ngày nay đối với tính chất tổng hợp của những phán đoán toán học, đó là chưa nói đến tác động của “bước ngoặt triết học ngôn ngữ”/“linguistic turn” đối với cách tiếp cận siêu nghiệm của Kant) thì nhiều thành tố cơ bản của triết học luân lý của Kant ngày nay vẫn tiếp tục được thừa nhận rộng rãi: tính hiệu lực nhất thiết, không giới hạn như là yếu tố cơ bản của những đòi hỏi luân lý, khả năng được phổ quát hóa như là tiêu chuẩn tất yếu của chúng, cũng như tính cách “cứu cánh tự thân” của con người như là phẩm giá bất khả xuất nhượng v.v... Có thể tổng kết như O. Höffe: “Sau hơn hai thế kỷ tranh luận căng thẳng, những luận điểm cơ bản của quyển Phê phán thứ hai [*Phê phán lý tính thực hành*] tỏ ra có khả năng thuyết phục hơn những luận điểm của quyển Phê phán thứ nhất. Đồng thời cho thấy Jean Paul⁽⁴⁾ có tầm nhìn xa hơn Schopenhauer. Bởi J. Paul đã viết cho một người bạn rằng, Kant “không phải là một tia sáng của thế giới mà còn là cả một thái dương hệ sáng lòi” và gắn liền với sự đánh giá này là một lời khuyên, không phải hướng đến quyển Phê phán thứ nhất mà đến triết học luân lý của Kant: “lạy Chúa, bạn làm ơn hãy mua hai quyển sách của Kant mà đọc, đó là quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* và quyển *Phê phán lý tính thực hành!*”⁽⁵⁾. Ở một nơi khác, bản thân O. Höffe lại muốn “sửa” lời khuyên này lại thành: “Bạn làm ơn hãy mua sách của Kant mà đọc, và nếu chỉ có một cuốn, thì hãy mua quyển *Phê phán lý tính thực hành!*”⁽⁶⁾.

Lời khuyên trên đây cho thấy: quyển *Phê phán lý tính thực hành* có một vị trí đặc biệt trong toàn bộ triết học phê phán của Kant, và cần đặt nó vào trong mối quan hệ chung của cả một “thái dương hệ”, tức với toàn bộ các tác phẩm khác của Kant, nhất là các tác phẩm trực tiếp liên quan đến triết học thực hành, trước hết là với quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* (1785, ba năm trước quyển Phê phán thứ hai) và quyển *Siêu hình học về đức lý* (1797, mười năm sau). Nếu quyển *Đặt cơ sở* mới giúp ta “làm quen” với nguyên tắc về nghĩa vụ và với một “công thức nhất định” của nó (tức “mệnh lệnh nhất quyết”), nghĩa là chủ yếu đề cập đến câu hỏi: “Tôi phải làm gì?” thì quyển *Phê phán lý tính thực hành* vừa mở rộng vừa đào sâu thêm vấn đề. Quyển *Đặt cơ*

⁽⁴⁾ Jean Paul, tên thật là Jean Paul Friedrich Richter (1763-1825), nhà văn Đức nổi tiếng, trong thư gửi cho bạn là mục sư Vogel ngày 13.07.1788.

⁽⁵⁾ Otfried Höffe, Klassiker Auslegen: Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 2002, tr. IX-X.

⁽⁶⁾ Sđd, tr. 23.

sở xuất phát từ hiện thực của luân lý, đó là “ý chí thiện về luân lý” và đặt câu hỏi về tiêu chuẩn của hiện thực ấy. Quyển Phê phán thứ hai đào sâu hơn, đặt câu hỏi về *khả thể* của hiện thực này, tức hỏi: “Làm thế nào luân lý, hay, sự quy định ý chí thuần túy, có thể có được?” Và vì luân lý thể hiện trong quy luật luân lý, nên câu hỏi cũng sẽ là: “Làm thế nào quy luật luân lý có thể được biện minh trước lý tính?” Ở đây, Kant không chỉ dừng lại ở các khẳng định mà còn muốn *chứng minh* rằng quả thật có sự tồn tại của lý tính thuần túy thực hành, tức *chứng minh* sự hiện thực của nó. Rồi quyển Phê phán thứ hai còn mở rộng vấn đề (với phần “Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành” cùng với “Học thuyết về các định đè của lý tính thuần túy thực hành”) khi đề cập đến cả câu hỏi nền tảng thứ ba: “Tôi được phép hy vọng gì?”

Song, Kant cũng không chịu dừng lại ở công việc phản tư đơn thuần về các nguyên tắc. Như muốn gián tiếp bác lại sự phê phán về “chủ nghĩa hình thức”, Kant tiếp tục triển khai trong quyển *Siêu hình học về đức lý* (đừng nhầm với quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý!*) những nghĩa vụ được chứng minh là có tính luân lý nhờ vào sự tự trị và mệnh lệnh nhất quyết. Ở đây có đầy đủ những gì mà người ta tưởng rằng chỉ có nơi Aristotle và Hegel: nền đạo đức *thực chất*. Nói cách khác, với công trình gần cuối đời này, Kant cho thấy ông không hề xao nhãng hay xem nhẹ “bản thể đạo đức xã hội” so với “bản thể đạo đức cá nhân”. Giống như triết học thực hành của Aristotle chia ra thành đạo đức học và chính trị học, quyển *Siêu hình học về đức lý* của Kant cũng gồm hai phần: trong khi *học thuyết về pháp quyền* nghiên cứu sự cung cố về luân lý, đạo đức ở trong các định chế của đời sống cộng đồng của con người, nhất là trong pháp luật và nhà nước, thì *học thuyết về đức hạnh* bàn về sự cung cố ấy ở trong chủ thể hành động, tức trong những thái độ cơ bản tạo nên tính cách của con người. Nói cách khác, quyển *Siêu hình học về đức lý* là công trình có giá trị *hệ thống* tiếp theo sau quyển *Phê phán lý tính thực hành*. Ông hiểu “học thuyết về pháp quyền” (*Rechtslehre*) (phần I của quyển sách) không theo nghĩa là một “chủ thuyết về pháp luật” mà là một “hệ thống về những nguyên tắc của pháp quyền” và ông cũng đặt nền tảng cho pháp quyền và nhà nước từ các nguyên tắc tiên nghiệm của một lý tính thuần túy thực hành (pháp luật). Triết học chính trị của ông thuộc về pháp quyền tự nhiên theo nghĩa một pháp quyền của lý tính phê

phán. Với nỗ lực ấy, bên cạnh Montesquieu (1689-1755) và Adam Smith (1723-1790), không thể không thừa nhận Kant là một tác giả kinh điển của triết học chính trị tiền bô, gắn bó với tinh thần của phong trào khai sáng và Đại cách mạng Pháp. Một sự đối lập đơn giản giữa Kant với Aristotle hay Hegel là một định kiến cần phải xem xét lại. Ở mục 8 của bài viết này, ta sẽ trở lại với chủ đề này.

Trước khi đi sâu hơn vào các chủ đề của quyển *Phê phán lý tính thực hành* (nhất là khi so sánh với quyển *Đặt cơ sở*) trong phần *Chú giải dẫn nhập* của người dịch sau mỗi chương sách, thiết tưởng nên làm rõ một số quan điểm cơ bản của Kant như là các bước chuẩn bị cần thiết, đó là: “Phê phán lý tính thực hành” là gì? Cái Đang là và cái Phải là, Tự nhiên và Tự do, nghĩa vụ và xu hướng quan hệ với nhau như thế nào?

2. “**Phê phán lý tính thực hành**”

Kant đặt cơ sở mới mẻ cho đạo đức học bằng cách tiến hành phê phán lý tính thực hành. Lý tính thực hành là gì và tại sao phải phê phán nó? Thật ra, lý tính thực hành không phải là cái gì hoàn toàn khác so với lý tính lý thuyết, bởi con người chỉ có *một* lý tính được sử dụng một cách lý thuyết *hoặc* thực hành. Một cách khái quát, theo Kant, lý tính là quan năng (Vermögen/Anh: faculty) của những nguyên tắc, vượt ra khỏi lĩnh vực của giác quan, của Tự nhiên. Vượt ra khỏi giác quan trong nhận thức là sự sử dụng lý tính một cách lý thuyết, còn trong hành động là sự sử dụng một cách thực hành. Với sự phân biệt giữa hai cách sử dụng lý tính, Kant tiếp thu sự phân biệt của David Hume giữa các mệnh đề mô tả và các mệnh đề chỉ thị (xem: 3. Cái Đang là và cái Phải là). Vậy, một cách ngắn gọn, lý tính thực hành là *năng lực lựa chọn hành động độc lập* với những cơ sở quy định cảm tính, với những bản năng, nhu cầu, đam mê, những cảm giác về sự dễ chịu và không dễ chịu.

Ở đây, Kant không “rao giảng” luân lý, tức không sử dụng ngôn ngữ quy phạm (normativ). Trái lại, ông nói tiếng nói tinh táo của phân tích khoa học và bắt đầu với một hiện tượng trung lập về luân lý, đó là *năng lực* của con người *hình dung* những quy luật do tự mình mang lại cho chính mình (chẳng hạn: các quy luật trong quan hệ mục đích-phương tiện), lấy chúng làm nguyên tắc để hành động chứ không theo những định luật có sẵn của Tự nhiên. Năng lực

hành động dựa theo *sự hình dung* về quy luật gọi là *ý chí*, và do đó, lý tính thực hành không gì khác hơn là quan năng ham muốn hay quan năng của ý chí (xem: *Đặt cơ sở*, IV, 412).

Như thế, với Kant, ý chí không phải là cái gì phi-lý tính, không phải là “sức mạnh tối tăm từ một vực sâu ẩn mật” theo nghĩa của Schopenhauer, mà là cái gì hợp-lý tính, là bản thân lý tính trong quan hệ với hành vi. Chính ý chí là chỗ phân biệt một hữu thể có lý tính (như con người) với hữu thể đơn thuần tự nhiên (như thú vật), vì thú vật hành động dựa theo những quy luật do Tự nhiên mang lại chứ không phải do chúng “hình dung” nêu. Đôi khi ta cũng hiểu “ý chí” như là sự thôi thúc từ bên trong, phân biệt với sự cưỡng chế từ bên ngoài. Trong chừng mực đó, ta cũng có thể bảo thú vật có một ý chí khi chúng tuân theo các bản năng và nhu cầu nội tại. Nhưng, Kant hiểu chữ “ý chí” chặt chẽ hơn. Nơi thú vật, các bản năng và nhu cầu tuy có tính hợp quy luật, nhưng đó là quy luật mang tính tất yếu. Chúng tuân theo các động lực hành động riêng, nhưng đó không phải là theo ý chí riêng mà tuân theo “ý chí của Tự nhiên”. Chỉ khi có năng lực hành động dựa theo những quy luật do tự mình hình dung lấy mới có ý chí riêng. Nói cách khác, ý chí biểu thị năng lực giữ khoảng cách với các động lực tự nhiên: tuy không triệt tiêu chúng nhưng không để cho chúng trở thành cơ sở quy định tối hậu.

Cũng giống như trong lĩnh vực lý thuyết, Kant cũng phân biệt triệt để về mặt phương pháp trong lĩnh vực thực hành giữa những ý chí độc lập hoặc không độc lập hoàn toàn với những cơ sở quy định cảm tính, tức phân biệt giữa lý tính thực hành *thường nghiệm* và lý tính thực hành *thuần túy*. Trong khi lý tính thực hành thường nghiệm chịu sự quy định một phần từ bên ngoài (chẳng hạn do dục vọng và nhu cầu, do thói quen và đam mê) thì lý tính thuần túy thực hành là hoàn toàn độc lập với mọi điều kiện thường nghiệm và chỉ dựa vào bản thân mình.

Từ đó, Kant khẳng định rằng “mọi khái niệm luân lý đều có trú sở và nguồn gốc một cách hoàn toàn tiên nghiệm ở trong lý tính” (*Đặt cơ sở*, IV 411), cho nên luân lý – theo nghĩa chặt chẽ của từ này – chỉ có thể được hiểu như là lý tính thuần túy thực hành. Đó là lý do tại sao có sự khác nhau, thậm chí trái ngược nhau trong nhiệm vụ của hai quyền Phê phán thứ nhất và thứ hai: trong nhận thức, Kant phê phán tham vọng “vượt rào” của lý tính *thuần túy* tư

biện, còn ngược lại, trong hành động, Kant bác bỏ loại lý tính bị điều kiện hóa một cách *thường nghiệm*. Ông viết ngay trong các dòng đầu tiên của Lời Tựa quyển Phê phán thứ hai: "... Công việc của nó [tác phẩm] chỉ nhằm chứng minh rằng: quả có [sự tồn tại của] lý tính *thuần túy thực hành*, và muốn thế, thì phải tiến hành phê phán toàn bộ *quan năng thực hành* của lý tính. Nếu thành công trong việc chứng minh ấy, tác phẩm này sẽ *không cần* phê phán bản thân *quang năng thuần túy* để xét xem liệu lý tính – trong khi đề ra một yêu sách như thế – có tham vọng vượt quá phạm vi *năng lực* của mình hay không (như đã xảy ra đối với lý tính tư biện)...” (A3). Mục đích chính yếu của Kant là bác bỏ yêu sách của chủ nghĩa duy nghiệm lẩn của chủ nghĩa hoài nghi về luân lý. Nếu con người chỉ có thể hành động dựa trên các cơ sở quy định thường nghiệm thì át bản thân những nguyên tắc của luân lý cũng phải phụ thuộc vào kinh nghiệm, do đó, sẽ bắt tất và tương đối.

3. Cái Đang là và cái Phải là

Trong “*Sơ luận*”⁽⁷⁾ (A71), Kant định nghĩa cái “Đang là” hay “Tự nhiên” là “sự tồn tại của sự vật, trong chừng mực sự tồn tại ấy được quy định dựa theo những quy luật phổ biến”. Nếu hiểu khái niệm “Tự nhiên” theo nghĩa rộng như thế, át tất cả những gì con người hành động theo những nguyên tắc và quy luật đều thuộc về Tự nhiên cả, hay thậm chí, mọi khoa học về hành vi con người (tâm lý học, nhân loại học, hay nói chung, mọi khoa học xã hội ngày nay) đều thuộc về “khoa học tự nhiên”. Như thế, còn đâu là tính độc lập của triết học thực hành? Aristotle đã giải quyết vấn đề này dưới giác độ bản thể học, tức bằng cách phân biệt các lĩnh vực tồn tại khác nhau: vật lý học (khoa học tự nhiên) bàn về cái vận động và biến đổi có nguyên tắc và nguyên nhân của sự vận động và biến đổi trong bản thân nó, còn đạo đức học không phải thế; nó bàn về hành vi và hậu quả hành vi của con người mà nguyên tắc và nguyên nhân của hành vi là chính bản thân con người hành động (xem: Aristotle, Siêu hình học, 1025b; 1064a). Cách lý giải ấy tiền-giả định một nền Siêu hình học nhất định mà khả thi của nó còn đáng ngờ và, theo Kant, cần phải được thẩm tra, phê phán trước đã. Theo Kant, nếu muốn khẳng định vị trí độc lập của triết học thực hành để không đồng nhất hóa nó với khoa học tự

⁽⁷⁾ “*Sơ luận*”: viết tắt tên tác phẩm: “*Sơ luận về một nền Siêu hình học bất kỳ nào trong tương lai sẽ có thể xuất hiện như là khoa học*”/Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können” (1783).

nhiên phô biến, cần đi tìm nguyên tắc phân biệt ở trong bản thân lý tính; đó là sự dị biệt cơ bản giữa cái Đang là và cái Phải là. Trong *Phê phán lý tính thuần túy* (viết tắt: *PPLTTT*) (B575), ông viết: “Cái Phải là diễn tả một kiểu tất yếu và một kiểu nối kết với những nguyên nhân không tìm thấy ở đâu cả trong toàn bộ giới Tự nhiên. Giác tính chỉ có thể nhận thức về Tự nhiên những gì *đang là, đã là hay sẽ là*. Trong Tự nhiên, không thể có cái gì *phải là*, khác với những gì thực tế đang xảy ra trong mọi quan hệ về thời gian”. Ông cho ví dụ dễ hiểu: “chúng ta không thể hỏi: cái gì phải [nên] diễn ra trong Tự nhiên, cũng như không thể hỏi một hình tròn *phải nên* có các đặc tính gì, trái lại, chỉ có thể hỏi: cái gì diễn ra trong Tự nhiên hay hình tròn *có* những đặc tính nào” (nt).

Thật ra, cho rằng đạo đức học chủ yếu gắn liền với cái Phải là chẳng phải là ý tưởng gì mới. Ngay trong “*Mười điều răn*” của Kinh Thánh cựu ước đã có dạng mệnh lệnh: “ngươi hãy” hoặc “ngươi không được...”. Trong truyền thống Hy Lạp, chính phái Stoa (Khắc kỷ) (mà tiêu biểu là Cicero) đã đặt nền tảng cho đạo đức học như là học thuyết về nghĩa vụ. Chỉ có điều phái này bảo vệ nguyên tắc luân lý tối cao bằng luận cứ về “định luật tự nhiên” (*lex naturae*): “Hãy sống thuận theo Tự nhiên”. Điều này không chỉ có nghĩa là khuyên ta phải thích nghi một cách khôn ngoan với những gì đang diễn ra trong Tự nhiên mà còn chủ yếu có nghĩa: cái đang diễn ra theo quy luật (*logos*) cũng đồng thời là cái Phải là (*nomos*) có tính quy phạm. Nói khác đi, với phái Stoa, khoa học tự nhiên đồng thời và trước hết là triết học thực hành. Truyền thống tư duy về pháp quyền tự nhiên (Kitô giáo lẫn thế tục thời cận đại) cũng mang dấu ấn sâu sắc của đạo đức học và quan niệm về quy luật của phái Stoa, trong đó chưa phân biệt rạch ròi giữa ý nghĩa mô tả-giải thích và ý nghĩa quy phạm của khái niệm quy luật, nghĩa là, giữa tính hợp quy luật thực tồn và mệnh lệnh quy phạm. Vì thế, công hiến có ý nghĩa lịch sử của triết học thực hành của Kant chính là ở chỗ xóa bỏ tính hàm hồ này của truyền thống và khẳng định rằng trong triết học, ta phải làm việc với hai loại quy luật khác nhau về nguyên tắc và không thể quy giảm vào nhau được, đó là: những quy luật của cái Đang là (của Tồn tại) và những quy luật của cái Phải là (của luân lý).

Cơ sở của sự khác biệt này chỉ có thể do chính lý tính minh định khi nó tiến hành tự phê phán. Trong *PPLTTT* (B575) cũng như trong *Đặt cơ sở*, Kant cho thấy “các quy tắc” của cái Phải là luôn có mặt trong “nhận thức luân lý của lý tính bình thường” mà “không cần một khoa học và triết học nào để giúp người ta biết phải làm gì để trở nên thành thực và tốt lành, vâng, thậm chí, để trở nên hiền minh và đức hạnh”. Nhiệm vụ của đạo đức học không phải là dạy luân lý cho con người, tuy nhiên, “sự hiền minh (...) cũng cần đến khoa học, không phải để được dạy bảo mà để giúp cho các mệnh lệnh của nó đi vào tâm thức con người một cách lâu bền”. Nói cách khác, Kant xác định vị trí của cái Phải là (nghĩa vụ luân lý) ở trong ý thức tiền-triết học (sẽ được ông gọi là “Sự kiện/Faktum không thể phủ nhận” trong *Phê phán lý tính thực hành* mà ta sẽ đề cập đến sau: ở mục 6) và công việc của triết học chỉ bắt đầu khi *xuất phát* từ ý thức có thực này (chứ không phải “tạo ra” ý thức ấy) để đặt câu hỏi về *khả thể* của nó, giống như triết học lý thuyết đặt câu hỏi về khả thể của những phán đoán tổng hợp tiên nghiệm trong toán học và khoa học tự nhiên sau khi khẳng định sự tồn tại của chúng. Sở dĩ triết học nhận lấy nhiệm vụ phê phán vì bản thân ý thức về nghĩa vụ nói trên cũng cần đến sự phê phán, bởi không phải tất cả những gì được ta xem là nghĩa vụ hay buộc phải chấp nhận là nghĩa vụ đều là nghĩa vụ đích thực, và đồng thời ý thức ấy cần được soi sáng, đảm bảo để chống lại mọi thứ chủ nghĩa hoài nghi.

Với Kant, vấn đề này chỉ có thể giải quyết được khi ta không dừng lại ở những cái Phải là riêng lẻ, trái lại, cái Phải là, nếu muốn có ý nghĩa luân lý chứ không phải đơn thuần có tính cưỡng chế, cần thỏa ứng hai điều kiện *cần* và *đủ*: điều kiện cần là bản thân cái Phải là mang hình thức của một *quy luật*; còn điều kiện đủ là khi quy luật ấy phải mang tính *tất yếu* và *phổ biến* theo nghĩa là có giá trị ràng buộc không bị giới hạn đối với mọi người. Chỉ có như thế, cái Phải là mới chính đáng và khách quan. Vậy, nhiệm vụ của một môn Đạo đức học phê phán là dựa trên “nhận thức lý tính thông thường về luân lý” để tìm tòi và phát biểu những quy luật của cái Phải là có giá trị phổ quát, vô điều kiện. Nhất quán với lập trường tiên nghiệm của chính mình, Kant khẳng định rằng những quy luật luân lý ấy không thể bắt nguồn từ kinh nghiệm (kinh nghiệm thì không thể phổ quát và tất yếu) cũng giống như những mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm – trong hình thức của những “nguyên tắc của giác tính

thuần túy” – là những quy luật về cái Đang là phổ quát nhất của thế giới hiện tượng. Do đó, trong lĩnh vực thực hành, vẫn cần phải đặt ra vấn đề xây dựng một *Siêu hình học* – không còn là một Siêu hình học về Tự nhiên mà quyền Phê phán lý tính thuần túy là bước chuẩn bị về mặt phương pháp –, trái lại, một *Siêu hình học về đức lý* dựa trên những quy luật của cái Phải là độc lập với kinh nghiệm. Những quy luật ấy chỉ có thể rút ra từ bản thân lý tính, và đây chính là ý nghĩa hoàn chỉnh của thuật ngữ “lý tính thực hành”: khi lý tính được sử dụng về mặt thực hành, nó mang lại những quy luật luân lý phổ quát, vô-điều kiện (A55). Từ đó, ta nhận ra các bước tiến hành của Kant thông qua ba tác phẩm về đạo đức học:

- xác định khái niệm “cái Thiện luân lý”, áp dụng nó vào hoàn cảnh của hữu thể có lý tính nhưng hữu hạn (con người) thông qua khái niệm “nghĩa vụ” luân lý dẫn đến chỗ phát biểu về tiêu chuẩn của nghĩa vụ này dưới hình thức “mệnh lệnh nhất quyết” (hữu thể có lý tính vô hạn như Thượng đế ắt không cần đến “mệnh lệnh”!): đó là nhiệm vụ của quyền *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* (1785).
- xác định luân lý không chỉ như cái Thiện mà như là quy luật thực hành khách quan, phổ quát để đặt câu hỏi siêu nghiêm về khả thi của quy luật luân lý: làm thế nào quy luật luân lý có thể có được? Trả lời: phải đi tìm nguồn gốc của nó ở trong sự tự trị của ý chí, và chứng minh sự tồn tại hiện thực của luân lý bằng “Sự kiện (Faktum) không thể chối cãi của lý tính” để dứt khoát bác bỏ thuyết duy nghiệm và thuyết hoài nghi về luân lý: đó là nhiệm vụ của quyền *Phê phán lý tính thực hành* (1788).
- triển khai việc trình bày có hệ thống những quy luật tiên nghiệm ấy trong lĩnh vực luân lý cá nhân (Học thuyết về đức hạnh) và trong lĩnh vực xã hội, nhà nước (Học thuyết về pháp quyền): đó là nhiệm vụ của quyền *Siêu hình học về đức lý* (1797).

4. Tự nhiên và Tự do

Kant gọi những quy luật của sự vật đang tồn tại là những “quy luật của Tự nhiên”, còn gọi những quy luật của cái Phải là là “những quy luật của Tự do” (*Đặt cơ sở*). Thoạt nghe thật nghịch lý vì ta thường quen hình dung rằng đã là quy luật thì còn gì là tự do! Kant thì cho rằng chính trong yêu sách về cái Phải

là, ta mới nhận ra sự tự do đích thực. Vậy, tất cả tùy thuộc vào việc hiểu “Tự do” như thế nào, và có thể nói, cách hiểu về tự do của Kant là chìa khóa để hiểu đạo đức học của ông, thậm chí, để hiểu toàn bộ triết học Kant.

Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant đã đưa ra một định nghĩa về Tự do: “Tự do theo nghĩa *thực hành* là sự độc lập của ý chí trước sự cưỡng chế do các xung động của cảm năng gây ra [...] Tự do thực hành giả định tiên quyết rằng, dù một điều gì đó không xảy ra, nhưng nó *phải* (*sollen*) được xảy ra, và vì thế, nguyên nhân của nó ở trong thế giới hiện tượng không phải có tính quy định nghiêm ngặt đến nỗi trong ý chí chúng ta không có một tính nhân quả nào tạo ra được một cái gì độc lập với những nguyên nhân tự nhiên và bản thân đi ngược lại sức mạnh và ảnh hưởng của Tự nhiên, tức bị quy định bên trong trật tự thời gian theo những quy luật thường nghiệm, do đó không thể *hoàn toàn tự mình khởi đầu một chuỗi các sự kiện*” (B562).

Rõ ràng mô hình về *Tự do ý chí* này (“hoàn toàn tự mình khởi đầu một chuỗi các sự kiện”) không thể tương hợp với nguyên tắc nhân quả, tức với nguyên tắc rằng tất cả những gì xảy ra đều “ở trong trật tự thời gian [trước/sau] theo những định luật thường nghiệm”. Trong khuôn khổ đó, không có chỗ cho Tự do ý chí. Như thế, quan niệm về Tự do thực hành phải tiền giả định một khả thể khác về nguyên tắc: khả thể của một nguyên nhân mà bản thân không phải là kết quả của một nguyên nhân thường nghiệm. Kant gọi khả thể này là “*sự Tự do siêu nghiệm*” (*transzendentale Freiheit*).

Ta biết rằng đây vốn là một vấn đề thuộc vũ trụ luận cổ truyền. Năng lực “hoàn toàn tự mình khởi đầu một chuỗi những sự kiện” là điều mà lý tính phải tất yếu lấy làm định đề khi suy tưởng về vũ trụ xét như cái toàn bộ. Nếu lý tính dựa theo nguyên tắc nhân quả sẽ tạo ra một trong các Nghịch lý (Antinomie) làm cho khả thể của một môn Siêu hình học thuần lý trở nên可疑. Nghịch lý ấy như sau (xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B472 và tiếp):

- *Chính đề*: tính nhân quả theo những định luật của Tự nhiên không phải là cái duy nhất để từ đó giải thích được những hiện tượng trong thế giới. Tất yếu phải giả định thêm một tính nhân quả từ Tự do để giải thích những hiện tượng này.

- *Phản đè*: không có Tự do, trái lại, tất cả những gì xảy ra trong thế giới đều chỉ tuân theo những định luật của Tự nhiên.

Cả hai lập trường đều có lý lẽ vững chắc: nếu không có nguyên nhân đầu tiên, tự do át chuỗi nguyên nhân sẽ đi đến vô tận, khiến mọi việc diễn ra đều không có một “nguyên nhân được xác định một cách đủ tiên nghiệm” vốn là đòi hỏi của bản thân nguyên tắc nhân quả. Nhưng ngược lại, nếu cho phép tồn tại sự Tự do siêu nghiệm dù chỉ trong *một* trường hợp duy nhất thì cũng tức là phá hủy giá trị hiệu lực của nguyên tắc nhân quả và qua đó, đe dọa đến khả thi của khoa học nói chung. Vậy, “Tự nhiên và Tự do siêu nghiệm khác nhau như giữa tính hợp quy luật và tính vô quy luật” (B475).

Theo Kant, lối thoát duy nhất ra khỏi thế lưỡng nan này là phải quay lại với sự phân biệt giữa Vật-tự thân và hiện tượng. “Nếu những hiện tượng đều là Vật-tự thân cả thì Tự do là không thể cứu vãn được” (B564), vì nguyên tắc nhân quả có giá trị trong thế giới hiện tượng một cách không có ngoại lệ. Song, chí ít vẫn còn có một khả năng để *suy tưởng* rằng sự Tự do siêu nghiệm – đơn thuần như một “vật-tự tưởng” [sản phẩm của đầu óc] – vẫn thuộc về thế giới của những Vật-tự thân, thế thì ta không vấp phải sự tự-mâu thuẫn. Cách giải quyết hết sức khó khăn đối với Nghịch lý trên đây khi cho rằng cả chính đề lẫn phản đè đều “có thể cùng đúng” xét trên hai bình diện khác nhau được Kant cố gắng áp dụng vào lĩnh vực thực hành: tính cách lưỡng diện của chủ thể trong hành vi tự do. Ông định nghĩa một cách khá rắc rối rằng: cái gì nơi một đối tượng của giác quan mà bản thân không phải là hiện tượng thì gọi là “khả niệm” (intelligible) [khả niệm: chỉ có thể suy tưởng chứ không thể trực quan] (B566). Theo đó, tuy ta phải gán “tính cách thường nghiệm” cho bất kỳ chủ thể hành động nào ở trong thế giới cảm tính, nghĩa là xét hành vi của họ như hoàn toàn thuộc về mối quan hệ Tự nhiên hợp quy luật, nhưng đồng thời vẫn còn có khả thể là quy cho chủ thể hành động ấy một “tính cách khả niệm”, qua đó chủ thể là nguyên nhân của những hành vi trong thế giới hiện tượng mà bản thân không phải là hiện tượng và không phục tùng những định

luật tự nhiên. Trong mô hình này, tính cách khả niêm và tính cách thường nghiệm quan hệ với nhau giống như giữa Vật-tự thân và hiện tượng⁽⁸⁾.

Kant đặc biệt lưu ý rằng đây không phải là sự chứng minh lý thuyết về sự tồn tại hiện thực của Tự do; nó chỉ nói lên khả thể để suy tưởng về Tự do thực hành trên cơ sở giới hạn giá trị phổ quát của quy luật nhân quả vào phạm vi thế giới hiện tượng mà thôi. Ông kết luận: “Chứng minh rằng Nghịch lý này chỉ dựa trên một ảo tượng đơn thuần, và cho thấy ít ra Tự nhiên không mâu thuẫn gì với tính nhân quả từ Tự do, đó là điều duy nhất mà chúng ta đã có thể làm được, và đó cũng là điều duy nhất chúng ta thực sự quan tâm ở đây” (B586).

Với kết luận ấy trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant cho thấy:

- chính sự phân biệt giữa Vật-tự thân và hiện tượng mới làm cho ta có thể suy tưởng được về sự Tự do thực hành.
- sự phân biệt ấy cũng là dấu hiệu cho thấy tính hữu hạn của lý tính con người, nghĩa là sự Tự do thực hành chỉ có mặt trong khuôn khổ của một lý tính hữu hạn, tức trong sự giằng co giữa tính chất khả niêm (chỉ đơn thuần có thể suy tưởng) và tính chất thường nghiệm (có thể nhận thức được) của chủ thể hành động. Nếu giả sử ta là những hữu thể thuần túy lý tính, tức chỉ hoàn toàn thuộc về thế giới khả niêm, át ý chí của ta không phục tùng động cơ nào ngoài động cơ thuần lý và ta chỉ ham muốn những gì lý tính thực hành đề ra cho ta. Song, khổ nỗi chúng ta đồng thời là “thành viên của thế giới cảm tính”, và ý chí của ta cũng phải phục tùng những động lực cảm tính và phản lý tính, do đó chúng ta là hữu hạn, bất toàn, có thể phạm sai lầm; nói khác đi, chúng ta là những hữu thể có năng lực lý tính (*vernunftbegabt*) chứ không phải lúc nào cũng có lý tính (*vernunftig*). Chính sự giằng co và phân đôi ấy thể hiện ra trong cái Phải

⁽⁸⁾ Một ví dụ dễ hiểu: ta quan sát một hành vi: nhảy xuống nước cứu người sắp chết đuối. Ta chỉ có thể trực quan được mặt thường nghiệm của hành vi (nhảy xuống nước, bơi, đưa người sắp chết đuối lên bờ, cứu thương...) chứ không quan sát được sự tự do của ý chí luân lý: “phải cứu người gặp nạn!” Ta chỉ khẳng định được “tính năng thường nghiệm” hợp quy luật tự nhiên của người cứu, dù ta có quyền xem hành vi của người ấy gắn liền với “tính năng khả niêm”. (Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, Chú giải dẫn nhập của người dịch: 12.4.5 (tr. 902 và tiếp).

là: "... cái Phải là là do con người đồng thời được xét như một mắt xích hay một thành viên của thế giới cảm tính" (xem: *Đặt cơ sở*, 113, và *Phê phán lý tính thực hành*, A36).

Tuy nhiên, như Kant đã nói: "lý tính đi con đường của nó trong việc sử dụng thường nghiệm và đồng thời đi con đường đặc thù của nó trong việc sử dụng siêu nghiệm" (*PPLTTT*, B591). Nếu trong lĩnh vực lý thuyết, Tự do siêu nghiệm chỉ có thể được suy tưởng chứ không thể được nhận thức, thì chính ý thức về cái Phải là làm cho ta có thể "nhận thức" thực sự về sự Tự do thực hành, nghĩa là nhận ra mình có năng lực "hoàn toàn tự mình" làm nguyên nhân cho một chuỗi sự kiện thường nghiệm.

Chính trong quyển *Phê phán lý tính thực hành* này, để bác lại sự phê phán về tính thiếu nhất quán khi cho rằng trong lĩnh vực thực hành, ta có thể "nhận thức" được sự Tự do trong khi chỉ có thể "suy tưởng" về nó trong lĩnh vực lý thuyết, Kant cho thấy sự gắn bó qua lại một cách mật thiết giữa Tự do và cái Phải là: "Tự do là *ratio essendi* [cơ sở tồn tại] của quy luật luân lý, còn quy luật luân lý là *ratio cognoscendi* [cơ sở nhận thức] về Tự do. Bởi nếu quy luật luân lý không được suy tưởng một cách minh bạch *tùy trước* thìắt ta không bao giờ xem bản thân ta là có lý do chính đáng để giả định một sự vật như thế như là Tự do (dù nó không tự mâu thuẫn). Nhưng, nếu giả sử không có Tự do thì cũng tuyệt nhiên không thể bắt gặp quy luật luân lý ở trong ta" (Chú thích cho A5). (Xem Chú giải dẫn nhập: 1).

Tóm lại, theo Kant, Tự do không thể có nếu không có cái Phải là, nhưng cái Phải là phải lấy Tự do làm cơ sở tồn tại của nó, bởi cái Phải là sẽ vô nghĩa nếu không có tiền đề là năng lực có thể tự do hành động. Kant viết: "ai đó phán đoán rằng mình có thể làm một việc chỉ vì có ý thức rằng mình *phải* (*soll*) làm việc ấy, và nhận ra sự Tự do nơi chính mình, – một điều mà nếu không có quy luật luân lýắt anh ta không bao giờ nhận ra được" (A54).

5. Nghĩa vụ và xu hướng

Thế nhưng, không phải cái Phải là nào cũng cho thấy sự Tự do của cái Có thể. Biết bao những cái Phải là khiến ta phải kiên quyết từ chối thực hiện hoặc vượt khỏi sức chịu đựng và năng lực của ta, đúng như câu ngạn ngữ Latinh: "Ultra posse nemo obligatur" (không ai buộc phải làm những gì vượt

khỏi khả năng có thể). Như thế, việc phải làm những nghĩa vụ luôn gắn với cái Có thể, và nguyên tắc ấy vẫn có giá trị trong bất kỳ nền đạo đức học nghĩa vụ nào. Thế nghĩa vụ là gì? Và ta có nghĩa vụ gì? Trong lịch sử tư tưởng Tây phương, khái niệm “nghĩa vụ” (Pflicht) có một sự biến đổi ý nghĩa đáng chú ý. Như đã nói qua ở trên, chính dựa trên cơ sở của thuyết Khắc kỷ (Stoa) mà Cicero (106-43 tr.CN) trong tác phẩm *De officiis/Về những nghĩa vụ* đã đề ra một học thuyết toàn diện về nghĩa vụ. Học thuyết này – sau thời kỳ Kitô hóa – luôn có mặt trong suốt thời kỳ Kinh viện học và vẫn còn đầy ảnh hưởng ở thời cận đại. Kant đã đọc Cicero từ khi còn ngồi trên ghế nhà trường, và sau khi tác phẩm kinh điển này của Cicero được Christian Garve (1742-1798) – người đã đả phá kịch liệt quyển *Phê phán lý tính thuần túy* của Kant – dịch sang tiếng Đức, Kant càng thấy phải khẩn trương hoàn thành quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* để nói lên lập trường của mình. Ta cần xét chỗ tương đồng và dị biệt giữa Kant và Cicero. Trước hết, cả hai đều đặt đạo đức học nghĩa vụ trên cơ sở lý tính và nhất trí cho rằng *việc xứng đáng* được hưởng hạnh phúc (bằng đức hạnh) là điều kiện tiên quyết của việc *được hưởng* hạnh phúc. Nhưng hai người khác nhau khi bàn về cơ sở hiệu lực của nghĩa vụ. Cicero và nhiều nhà tư tưởng khác cho đến Garve đều đi tìm cơ sở này ở trong Tự nhiên như là nền tảng cho bản tính tự nhiên của con người. Bản tính này được quy định bởi hai đặc điểm: lý tính và tính hợp quần xã hội: nguyên tắc “sống phù hợp với Tự nhiên” không gì khác hơn là hãy sống hợp với bản tính tự nhiên của mình. Tại sao? Cicero – cũng như Garve – đều trả lời bằng thuyết duy hạnh phúc (eudämonistisch), tức bằng lập luận rằng việc tuân thủ nghĩa vụ rút cục sẽ làm cho ta được hạnh phúc hơn so với một cuộc sống trái nghĩa vụ, bởi nó phù hợp với trật tự của Tự nhiên. Như thế, ở đây, lý tính chỉ là một *phương tiện* do Tự nhiên mang lại để nhận thức được những gì hợp tự nhiên cho con người cũng như hướng dẫn cho nỗ lực tự nhiên của con người là mưu cầu hạnh phúc. Mô hình của Cicero, như đã nói, hoàn toàn dựa vào ý nghĩa song đôi của chữ “quy luật tự nhiên”: cái Đang là cũng là cái Phải là, qua đó cái Phải là nơi con người được hiểu như sức mạnh thôi thúc tự nhiên.

Phải đợi đến Thomas Hobbes (1588-1679) – với học thuyết về pháp quyền tự nhiên của thời cận đại – mới có bước biến chuyển khá cơ bản so với quan

niệm của Cicero và kinh viện học. Hobbes không còn hiểu Tự nhiên như là sự thống nhất giữa cái Đang là và cái Phải là, và vì thế, Tự nhiên không còn là cơ sở cho những nghĩa vụ của ta nữa: trật tự tự nhiên chỉ là “kiện tính” đơn thuần (Faktizität), không thể rút ra từ đó những gì có tính quy phạm (normativ). Pháp quyền tự nhiên của Hobbes là pháp quyền thuần túy của lý tính: chỉ có lý tính chứ không phải Tự nhiên mới có thể đề ra cho ta cái Phải là. Hai khái niệm truyền thống: “pháp quyền tự nhiên” (*Ius naturae*) và “quy luật tự nhiên” (*Lex naturae*) có ý nghĩa hoàn toàn mới. Nói Hobbes, “pháp quyền tự nhiên” là sự Tự do không bị giới hạn của mỗi người tự bảo tồn chính mình và sử dụng phương diện nào được xem là thích hợp, còn “quy luật tự nhiên”, trái lại, không gì khác hơn là một điều lệnh (precept) hay một quy tắc chung (general rule) của lý tính ngăn điều hại và khuyên điều lợi cho con người. Tính quy phạm của một quy luật tự nhiên được hiểu như thế không còn liên quan đến việc tự bảo tồn (*oikéiosis*) như là cứu cánh tự nhiên theo quan niệm khắc kỷ truyền thống, nghĩa là, quan niệm mục đích luận về Tự nhiên – trong đó có mục đích tồn tại của con người – hoàn toàn bị loại bỏ trong khoa học thời cận đại. Nếu việc tự bảo tồn tuân theo một động lực tự nhiên không có tính mục đích luận – không khác gì nguyên tắc quán tính vật lý – thì nó trung lập về mặt quy phạm. Các điều lệnh, quy tắc, điều răn, điều cấm không còn liên quan đến sự tự bảo tồn như là *mục đích* mà chỉ như là *phương tiện* do lý tính tìm ra (“found out by reason”). Về cơ bản, Hobbes hiểu lý tính như là quan năng tính toán theo nghĩa toán học. Để tự bảo tồn, việc tính toán (lợi hại) này của những hành vi riêng lẻ không phải là công việc đơn thuần lý thuyết mà *trực tiếp* có ý nghĩa quy phạm: các kết quả tính toán tất yếu mang hình thức của những mệnh đề quy phạm, tức những “nghĩa vụ”.

Kant nghĩ gì về “những quy luật tự nhiên” hiểu như “những mệnh đề quy phạm” này của Hobbes? Kant sẽ gọi đó là “*những mệnh lệnh giả thiết*” (*hypothetische Imperative*), tức những mệnh đề quy phạm với tiền giả định về một sự “*Nếu... thì*”: chúng “nói lên tính tất yếu thực hành của một hành vi khả hữu như là *phương tiện* cho một điều gì khác mà người ta muốn đạt được” (*Đặt cơ sở*). Kant đồng ý với Hobbes rằng những “mệnh lệnh” ấy đều là công việc của lý tính, bởi chỉ có lý tính mới đề ra được những gì ta phải làm nếu muốn đạt được một mục đích nhất định. Dù một mục tiêu hành động là khả

thì hay chỉ có trong tưởng tượng, thì mô hình “*Nếu... thì...*” là đủ để tạo ra một cái Phải là. Nhưng, chỉ có điều, theo Kant, với những mệnh lệnh giả thiết ấy, ta vẫn *hoàn toàn chưa đặt chân vào lĩnh vực luân lý đích thực*, trái lại, mới dừng lại ở những quy tắc trong lĩnh vực tài khéo và sự khôn ngoan mà thôi.

Với nhận xét ấy, Kant đã căn bản vượt ra khỏi đạo đức học truyền thống của Cicero lẫn quan niệm phi-luân lý (amoralisch) của Hobbes và thực sự đề ra mô hình mới đầy thách thức cho đạo đức học nói chung. Với Kant, chỉ thực sự là *luân lý* khi những quy luật của cái Phải là không chỉ có giá trị ràng buộc trong những điều kiện nhất định mà trong *mọi* điều kiện: “Luân lý là tổng thể những quy luật ra mệnh lệnh *vô-điều kiện* để ta *phải* hành động theo chúng” (*Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu*, B71). Đây cũng chính là ý nghĩa của thuật ngữ nổi tiếng: “*mệnh lệnh nhất quyết*” (*kategorischer Imperativ*). Đó là một mệnh đề “Phải là” không chỉ ra mệnh lệnh về một sự “Nếu... thì” cho một hành động hướng đến một mục đích, mà đúng hơn, – giống như trong một mệnh đề phát biểu khẳng định (Hy Lạp: *Kategoréo*: phát biểu khẳng định) – biểu thị “một hành vi như là cho chính nó, không có quan hệ với một mục đích nào khác, và, như là tất yếu-khách quan” (*Đặt cơ sở*, BA 39). Như thế, Kant phủ nhận rằng các giá trị hay lợi ích có thể đặt cơ sở cho điều ta cần có trong đạo đức học: một *quy luật* theo nghĩa chặt chẽ nhất, vì “ai ai cũng phải thừa nhận rằng một quy luật, khi nó muốn có giá trị luân lý, tức như là cơ sở cho một sự ràng buộc bỗn phận, phải có tính tất yếu tuyệt đối” (*Đặt cơ sở*, BA VIII). Những giá trị và lợi ích đều bất tắt, thay đổi trong không gian, thời gian, do đó những mệnh đề quy phạm rút ra từ đó luôn phục tùng các điều kiện nhất định chứ không phải “tuyệt đối”, “trong mọi điều kiện, tình huống” đúng theo nghĩa của mệnh lệnh tối cao “nhất thiết” (*kategorisch*) tiêu biểu của đạo đức học Kant.

Mặc dù ý niệm về “luân lý” cũng liên quan đến trật tự pháp quyền và xã hội-nhà nước, nhưng trong cả hai quyển *Đặt cơ sở* và *Phê phán lý tính thực hành* Kant xét nó trước hết trong tương quan với phương diện cá nhân. Chính điều này gây nên những sự ngộ nhận và phê phán cho rằng Kant cắt đứt học thuyết về pháp quyền ra khỏi đạo đức học hoặc chỉ xem xét nó từ phương diện luân lý cá nhân, tức “luân lý hóa” pháp quyền một cách đáng ngờ. Vì thế, thiết nghĩ cần tìm hiểu kỹ hơn phương pháp tiếp cận của ông.

Để nhận ra đặc điểm khu biệt của “luân lý”, cần phải phân biệt giữa “cái tốt tuyệt đối” với những cái cũng thường được xem là “tốt” trong các đức tính, tài năng, tính cách của cá nhân. Tất cả những cái sau, theo Kant, đều là con dao hai lưỡi: chúng có thể được sử dụng một cách tốt hoặc xấu, đáng mong ước hay có hại. Trái lại, chính ý chí tốt hay xấu, thiện hay ác mới quyết định được việc nên sử dụng chúng theo hướng nào. Do đó, các lựa chọn chỉ là “tốt” một cách có điều kiện, và điều kiện cho tính chất “tốt” của nó phải nằm trong “ý chí tốt”, tức cái gì tốt tự bản thân mình chứ không dựa vào các điều kiện nào cao hơn nữa. Vậy là, khác với đạo đức học truyền thống, cái tốt-tuyệt đối không ở trong một đối tượng tối cao của ý chí (chẳng hạn trong “hạnh phúc” như nơi Aristotle) mà ở trong bản thân ý chí. Chỉ nó mới có được “một giá trị nội tại vô-điều kiện” như “viên ngọc tự mình tỏa sáng” (*Đặt cơ sở*, BA 1). Giá trị này không đến từ những gì do ý chí tác động nên mà nằm ngay trong bản thân ý chí tốt lành. Kant lý giải điều này bằng khái niệm quen thuộc: nghĩa vụ. Tuy nhiên, “nghĩa vụ” và “ý chí tốt” không có cùng một nội hàm. Khái niệm “ý chí tốt” chưa đựng khái niệm “nghĩa vụ” chỉ trong chừng mực xét tới “một số hạn chế và trở ngại chủ quan”. Nghĩa là luân lý trong hình thức của điều răn, của yêu cầu, của mệnh lệnh. Hình thức mệnh lệnh này chỉ có ý nghĩa đối với chủ thể nào mà ý chí của họ *không* tất yếu là “tốt”! Nó không có ý nghĩa đối với hữu thể *thuần túy* lý tính, vì ý chí của hữu thể ấy – chẳng hạn, Thượng đế –, tự bản tính, là tốt một cách tuyệt đối và vĩnh cửu. Ta chỉ nói về “nghĩa vụ” khi bên cạnh ý chí tốt còn có ý chí xấu hay ác, tức bên cạnh cái Muốn của lý tính còn có những động lực cạnh tranh đến từ những *xu hướng* tự nhiên. Như thế, khi Kant lý giải luân lý nhờ vào khái niệm nghĩa vụ, ông muốn hiểu con người bắt toàn chúng ta như một hữu thể luân lý.

Có ba khả năng để hoàn thành nghĩa vụ luân lý: a) – tuân thủ nghĩa vụ vì lợi ích riêng (vd: nhà buôn trung thực ngay với người mua thiếu kinh nghiệm vì sợ mất khách hàng); b) – làm đúng nghĩa vụ, đồng thời đi kèm với một “xu hướng” trực tiếp gắn liền với hành vi, vd: giúp đỡ người hoạn nạn vì thiện cảm; c) – thừa nhận nghĩa vụ thuần túy “*tù nghĩa vụ*”.

Ý chí tốt không có mặt nếu ta thực hiện nghĩa vụ luân lý dựa trên *bất kỳ* một cơ sở quy định nào: tính luân lý không ở nơi tính “*hợp nghĩa vụ*” đơn thuần mà Kant gọi là “*tính hợp lệ*” hay “*tính phải đạo*” (*Legalität*). Vì trong trường

hợp đó, tính hợp nghĩa vụ (tính đúng đắn) của một hành vi phụ thuộc vào các cơ sở quy định, tức là tốt có điều kiện chứ không phải vô-điều kiện. Tiêu chuẩn của luân lý – cái Tốt không bị hạn chế – là khi bản thân nghĩa vụ được ý chí mong muốn và thực hiện. Chỉ trong những trường hợp đó hành vi mới có “*tính luân lý*” (*Moralität*).

Vì lẽ tính luân lý không phải chỉ là sự trùng hợp đơn thuần với nghĩa vụ, nên cũng *không thể* đặt nó vào trong bình diện những hành vi và những quy tắc hành vi có thể quan sát được. Khác với tính hợp lệ, ta không thể khẳng định nó ở nơi bản thân hành vi mà chỉ có thể ở nơi cơ sở quy định của nó, tức nơi ý chí. Đây vừa là điểm then chốt của đạo đức học Kant, vừa là nguyên nhân gây nên bao tranh luận kéo dài mãi đến ngày nay. Rất nhiều các thế hệ triết gia tìm cách “ngoại tại hóa” luân lý để có thể nhận thức nó bằng những quy phạm, những giá trị hoặc những quy tắc *có tính phương thức* trong việc giải quyết xung đột. Nền đạo đức học giá trị, đạo đức học công lợi, học thuyết hiện đại về nguyên tắc phổ quát hóa, đạo đức học truyền thông và diễn ngôn của Apel, Habermas, trường phái Erlangen và nhất là các nỗ lực đặt cơ sở đạo đức học trên lý thuyết xã hội học và lý thuyết hành vi... đều nỗ lực theo hướng đó. Nhưng tất cả những cố gắng ấy hầu như đều vấp phải trở lực về nguyên tắc: không thể nào đề ra được các lý thuyết luân lý như là lý thuyết về “cái tốt tuyệt đối” trong quan hệ với chủ thể hành động. Cùng lầm họ chỉ đạt được cái “đúng” về luân lý chứ không phải cái “thiện” luân lý. Nói theo thuật ngữ của Kant, họ chỉ đặt được cơ sở cho “tính hợp lệ” (*Legalität*) chứ không phải cho “tính luân lý” (*Moralität*).

Hai phê phán quen thuộc đối với quan niệm của Kant về ý chí và về mối tương quan giữa nghĩa vụ và xu hướng, vì thế, cần được xem xét lại một cách công bằng hơn:

- để phê phán Kant và gián tiếp bảo vệ quan điểm “ngoại tại hóa” luân lý, người ta thường cho rằng nền đạo đức học về “tính luân lý” và “ý chí tốt” đã quy giảm luân lý vào cho tính chủ thể thuần túy. Sự phê phán này có hai ngụ ý: thứ nhất, Kant chỉ quan tâm đến thế giới nội tâm, dừng dừng và không hành động gì để hiện thực hóa nó trong thế giới hiện thực, thậm chí “tương ứng hoàn toàn với sự bất lực, sự thất bại và sự thảm hại của người tư sản Đức” (xem: K. Marx. Ý thức hệ Đức, phần III, 1, 6). Thứ hai, quan

niệm ấy rất dễ xem *mọi* hành vi đều là tốt và đúng đắn vì chỉ viễn vào ý chí và lương tâm tốt lành mà không có bất kỳ *thước đo khách quan* nào (như cách hiểu sai lạc đối với câu nói nổi tiếng của thánh Augustino: “*dilige et quod vis fac*”/“thích và làm những gì ngươi muốn”).

Ở đây rõ ràng Kant đã không khỏi bị ngô nhận. Theo Kant, ý chí không phải là một mong ước đơn thuần và bất lực, trái lại phải “tận nhân lực”, phải “tận dụng hết mọi phương tiện trong chừng mực chúng nằm trong khả năng của ta” (*Đặt cơ sở*, IV, 394). Ý chí cũng không hề dừng dừng trước việc “ngoại tại hóa” ở trong lĩnh vực chính trị, xã hội; nó không ở *phía bên kia* của hiện thực mà là cơ sở quy định tối hậu của hiện thực mà thôi, *trong chừng mực* cơ sở ấy nằm trong bản thân chủ thể hành động. “Trong chừng mực”, vì con người sống và hành động dưới những điều kiện nhất định của tự nhiên và xã hội và không phải lúc nào cũng hành động được theo ý chí của mình. “Lực bất tòng tâm” là điều luôn xảy ra và hầu như không thể tránh khỏi (A65). Nhưng, vì lẽ luân lý chỉ liên quan đến phạm vi trách nhiệm của chủ thể, nên kết quả tràn trề, có thể quan sát được không phải là thước đo của tính luân lý. Một nền đạo đức học lấy thành công hiện thực làm thước đo chủ yếu thực ra là “bất cận nhân tình”, và nếu được áp dụng triệt để, sẽ thủ tiêu luân lý và trở thành “phi nhân” (inhuman). Mặt khác, Kant không hề đổi lập triệt để giữa “tính luân lý” và “tính hợp lệ”, trái lại, còn xem “tính hợp lệ” là điều kiện cần thiết của nó. Khác với việc đổi lập giữa đạo đức học ý chí và đạo đức học thành công (Max Scheler) và việc tách rời đạo đức học ý chí và đạo đức học trách nhiệm (Max Weber), Kant không nhìn việc phân biệt nói trên một cách cứng nhắc. Tính luân lý không “cạnh tranh” với tính hợp lệ mà chỉ “tăng cường” những điều kiện đối với hành vi. Trong hành vi luân lý, con người phải làm điều “đúng” (hợp lệ, hợp nghĩa vụ) đã, rồi mới biết lấy việc hoàn thành nghĩa vụ làm cơ sở quy định. Sau cùng, Kant cũng không chủ trương một tính nội tâm không có tiêu chuẩn khách quan nào của một thứ “lương tâm cá nhân thuần túy”: ông đề ra cho luân lý một *tiêu chuẩn khách quan*, đó là mệnh lệnh nhất quyết, vì ông xem bản thân tính khách quan nghiêm ngặt này là tiêu chuẩn, như ta sẽ còn đề cập đến ở mục 6.

- “Nghĩa vụ và xu hướng” cũng là một đề tài phê phán trường kỳ đối với đạo đức học của Kant. Kant định nghĩa: “Nghĩa vụ là sự tất yếu của một hành vi

tùy sự tôn kính đối với quy luật” (*Đặt cơ sở*, BA 14). Theo Kant, ta không được lẫn lộn sự tôn kính (Achtung) với xu hướng (Neigung). Cái sau luôn gắn liền với mục tiêu ngoại tại của hành vi, còn cái trước chỉ gắn với quy luật luân lý, vì thế là sự quy định ý chí độc lập với mọi xu hướng và là phương diện chủ quan đối trọng với tính khách quan của quy luật. Sự tôn kính “thuần túy” là gì? Kant giải thích rằng sự tôn kính này cũng là một tình cảm – tình cảm luân lý –, nhưng khác trước hết với mọi xu hướng ở chỗ nó là kết quả của *sự hình dung* về quy luật luân lý trong tác động của nó đối với chủ thể (xem: *Đặt cơ sở*, B16 và tiếp). Nó không phải là một tình cảm “được tiếp nhận từ ảnh hưởng bên ngoài mà tự hình thành do khái niệm của lý tính [thực hành], vì thế khác về chất với những tình cảm do xu hướng hay sự sợ hãi gây ra” (*Đặt cơ sở*, B16). Trong *Phê phán lý tính thực hành*, Kant mượn một thuật ngữ ẩn dụ từ kỹ thuật sản xuất đồng hồ để gọi tình cảm ấy là “động cơ” (Triebfeder) của hành động luân lý và dành cả một chương để bàn về nó (xem: A133 và tiếp và Chú giải dẫn nhập: 3).

Như vậy, trong thực tế, Kant thao tác với hai *loại* tình cảm khác nhau: với xu hướng như là tình cảm tự nhiên gắn liền sự kích động từ bên ngoài và với sự tôn kính như là trạng thái xúc động của ý thức do bản thân lý tính gây nên. Nếu ta muốn phản bác Kant ở điểm này, thì phải chứng minh một cách thuyết phục rằng tuyệt nhiên không thể có một loại tình cảm “tù lý tính” như vậy. Kant hiểu tình cảm tôn kính là *lòng tự trọng* (*Selbstachtung*) của một hữu thể vừa có lý tính bên cạnh những động lực cảm tính, vừa có năng lực để cho lý tính quy định hành vi của mình. Theo Kant, lòng tự trọng có cơ sở chủ yếu ở chỗ: quy luật luân lý tuy bắt nguồn từ lý tính, nhưng nó xuất hiện với ta như cái Phải là *chỉ vì* ta đồng thời là một hữu thể cảm tính. Do đó, mối quan hệ độc đáo và căng bức giữa Tự do và cái Phải là hầu như trở thành một nghịch lý: ta chỉ trải nghiệm được sự Tự do của mình khi có giá trị hiệu lực của một quy luật luân lý (cái Phải là) ra mệnh lệnh cho ta một cách vô điều kiện, song quy luật ấy lại bắt nguồn từ lý tính, tức chính bản thân ta chứ không phải ai khác là kẻ ban bố quy luật. Kant viết trong *Đặt cơ sở*: “Đối tượng của sự tôn kính chỉ duy là quy luật mà thôi; và nói rõ hơn, đó là quy luật do chính ta đặt ra cho mình mà lại tự nó là tất yếu. Với tư cách là quy luật, ta phải phục tùng nó mà không được nghĩ tới lòng yêu chính mình; còn với tư cách là quy luật

do chính ta đặt ra cho mình, nó lại là kết quả của ý chí của ta” (*Đặt cơ sở*, BA 17). Vậy, chính sự nối kết khá nghịch lý ấy giữa nghĩa vụ vô-điều kiện và kinh nghiệm về sự tự trị – chứ không phải nǎo trạng phục tùng kỷ luật mù quáng kiểu “nước Phổ” – đã khiến Kant viết nên những dòng bay bỗng – được xem như lời “tụng ca” nổi tiếng – về nghĩa vụ và về “quy luật luân lý ở trong tôi” trong quyển *Phê phán lý tính thực hành* này (xem: A154-155 và A288).

F. Schiller cũng từng có mấy câu thơ châm biếm không kém nổi tiếng: “Tôi rất sẵn lòng phục vụ bạn bè nhưng tiếc rằng tôi lại làm việc ấy với xu hướng [yêu quý bạn bè]. Và tôi thường băn khoăn vì e mình không có đức hạnh!”. Có thể Schiller chỉ nói đùa hoặc nhà thơ đã không thực sự hiểu Kant, bởi Kant luôn nhấn mạnh rằng *xu hướng* yêu chuộng điều hợp nghĩa vụ (chẳng hạn: lòng hảo tâm) (...) có thể giúp cho những châm ngôn luân lý dễ dàng hơn nhiều trong việc phát huy tác dụng...” (A212), nghĩa là, không có gì ngăn cấm ta có “xu hướng” khi thực hiện điều hợp nghĩa vụ *từ* nghĩa vụ cả. Chỉ có điều, đặc điểm của tính cách luân lý đòi hỏi phải xem “sự tôn kính quy luật” có vị trí “ưu tiên” hơn xu hướng, và đó là nhiệm vụ của việc *giáo dục luân lý*. Có lẽ Schiller không nhận ra rằng bản thân lòng hảo tâm *từ* xu hướng *chưa* có được phẩm chất luân lý. Phẩm chất này chỉ có được khi *châm ngôn* hành động được nâng lên cấp độ luân lý; cụ thể là: *không chỉ* giúp đỡ bạn bè và dừng dừng trước cảnh hoạn nạn của mọi người khác. Hành động *tự trị* đích thực là khi giữ vững châm ngôn về lòng hảo tâm, lòng trung thực v.v..., và *bấy giờ* hoàn toàn có thể có mặt cả xu hướng tự nhiên và tập tục xã hội. Sự tự trị (Autonomie) không phủ nhận thân phận của con người như một hữu thể tự nhiên, xã hội và lịch sử; vì thế Kant bảo rằng ta không bao giờ có thể hoàn toàn biết chắc rằng hành vi của ta chỉ là “từ” nghĩa vụ mà không chen vào đó “động cơ bí ẩn nào của lòng yêu chính mình” (*Đặt cơ sở*, B26)⁽⁹⁾. Thế nhưng, trong việc đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý, vấn đề không phải chỉ là ghi nhận những gì “đang xảy ra”, mà phải đặt câu hỏi “phải chăng lý tính – tự

(9) Ta lưu ý đến một “chú thích” dưới trang của Kant (chú thích cho B579 của quyển *PPLTT*), tuy nhỏ nhặt, nhưng giúp hiểu Kant: “Tính luân lý đích thực của các hành vi (công đức hay tội lỗi), kẽ cả bản thân tính luân lý của hành vi của chính ta, là hoàn toàn ẩn giấu đối với ta. Các việc quy kết (Zurechnungen) của chúng ta chỉ có thể liên hệ đến tính năng thường nghiệm thôi. Nhưng trong đó, bao nhiêu phần là được quy cho tác động thuần túy của Tự do, bao nhiêu là cho Tự nhiên đơn thuần, cho các khiếm khuyết về tính khí mà ta không có lỗi, hoặc nhờ phẩm chất [được phú bẩm] đầy may mắn (merito fortunae) của tính khí này là những điều không ai có thể dò tìm, và, vì thế, *cũng không thể* phán xét một cách hoàn toàn công bình”.

mình và độc lập với mọi hiện tượng – tự ban bố những gì *phải xảy ra*” (nt, B28). Nói cách khác, sự tự trị không đòi hỏi một sự xem thường các xu hướng để chỉ biết tôn thờ các nghĩa vụ “lạnh lùng”, trái lại, đặt ra câu hỏi triết học đầy thách thức: đâu là phẩm chất luân lý *đặc thù* của hành vi con người? Còn có gì ở bên ngoài “tính hợp lệ” (Legalität) hay không? Vì thế, luận điểm then chốt của Kant là: “*cái bản chất cốt yếu của mọi giá trị luân lý là ở chỗ quy luật luân lý trực tiếp quy định ý chí*” (A126). Nếu phủ nhận điều ấy thì mọi sự phân biệt giữa xu hướng và nghĩa vụ, tự trị và ngoại trị, tính luân lý và tính hợp lệ... đều vô nghĩa, và sự nối kết giữa Tự do và bốn phận vô-điều kiện cũng sụp đổ theo.

Với nguyên tắc về sự tự trị, Kant đã đặt môt đạo đức học triết học trên một cơ sở mới, vì sự tự trị đã tìm một cái gì “*nhiều hơn*” cho cái tự ngã đích thực của ta, đó là xét con người *còn như* một chủ thể luân lý chứ *không chỉ* là một hữu thể tự nhiên-xã hội bất toàn. Vì thế, Kant đặt luân lý trên một cơ sở khác hẳn so với các triết gia khác. Nó không nằm trong lòng yêu chính mình (Rousseau) cũng không nằm trong một tình cảm hay một cảm quan luân lý (“moral sense”: Hutcheson, Shaftesbury, Hume). Trong khuôn khổ của nghĩa vụ nhằm tự hoàn thiện chính mình, con người phải vun bồi cảm quan luân lý, nhưng bản thân nó không thật sự có giá trị phổ quát. Rousseau và các triết gia theo phái cảm quan luân lý chỉ mới dừng lại ở một “thuyết duy nghiệm cao cả” mà thôi. Mặt khác, luân lý cũng không dựa trên một tình cảm “sinh lý” (Epikur). Ngay cả tính hoàn hảo của sự vật (các nhà khắc kỷ, Wolff) hay ý chỉ của Thượng đế (Grusius, các nhà đạo đức học thần học) cũng không biện minh được cho luân lý một cách rốt ráo (xem A69 và tiếp). Thậm chí, theo Kant, một châm ngôn sở dĩ có giá trị luân lý không phải vì đó là mệnh lệnh của Thượng đế như một quyền năng tối cao, trái lại, là vì cả châm ngôn lẫn Thượng đế đều có tính luân lý và lý tính. Về mặt hệ thống – tuy có thể ngược lại với kinh nghiệm thông thường – luân lý không xuất phát từ đức tin mà đi trước cả đức tin (tôn giáo).

6. “Mệnh lệnh nhất quyết” (der kategorische Imperativ): tiêu chuẩn tối cao để đánh giá về luân lý

“Mệnh lệnh nhất quyết” là một trong các thuật ngữ nổi tiếng nhất nhưng cũng bị hiểu lầm và... xuyên tạc nhiều nhất trong triết học Kant. Kant trình bày chi

tiết về mệnh lệnh nhất quyết trong quyển *Đặt cơ sở*, nhất là về “các công thức” trong việc phổ quát hóa và ta sẽ dành việc tìm hiểu này lại cho bản dịch và chú giải quyển *Đặt cơ sở*. Trong quyển *Phê phán lý tính thực hành* này, Kant ít đề cập đến mệnh lệnh nhất quyết; mục §7 giúp ta hiểu rõ lý do: Kant đặt những mệnh lệnh nhất quyết ngang hàng với những “quy luật thực hành” (những quy luật biến hành vi thành nghĩa vụ), và có mặt ngay từ đầu trong phần “Phân tích pháp” (§1, A35). Trong khi đó, khái niệm nghĩa vụ – điều kiện tiên quyết của mệnh lệnh nhất quyết – được Kant bàn ngay từ đầu quyển *Đặt cơ sở* và sẽ bàn muộn hơn (trong chương III và là chương cuối của phần Phân tích pháp) trong quyển Phê phán thứ hai này.

Vì tầm quan trọng đặc biệt của khái niệm này, chúng ta sẽ đề cập sơ lược với mục đích chủ yếu là góp phần xét lại các phê phán quen thuộc và ít nhiều bất công đối với khái niệm này của Kant: chủ nghĩa hình thức (Formalismus) và chủ nghĩa khắc nghị (Rigorismus) của mệnh lệnh nhất quyết. Trước hết, sở dĩ gọi là “mệnh lệnh nhất quyết” vì nó hàm ngụ hai ý nghĩa: là “nhất thiết” (kategorisch) vì nó trực tiếp xuất phát từ khái niệm luân lý xét như cái Tốt tuyệt đối; và là “mệnh lệnh” vì nó được áp dụng cho hữu thể có lý tính hữu hạn (con người). Vậy, mệnh lệnh nhất quyết không gì khác hơn là khái niệm luân lý áp dụng trong những điều kiện, hoàn cảnh của con người hữu hạn (hữu thể vô hạn – vd: Thượng đế ăn hẳn không cần đến “mệnh lệnh” cưỡng chế!)

Nhưng, khi nói đến cái Phải là hay mệnh lệnh, ta hiểu nó là cái gì *nhiều hơn* một yêu cầu nào đó. Trước hết, ta không kể ở đây các “mệnh lệnh” tùy tiện của một quyền lực thống trị. Theo Kant, đối với câu hỏi cơ bản trong lĩnh vực thực hành: “Tôi phải làm gì?” có thể có ba cách hiểu, do đó cũng có ba loại trả lời và cũng là ba loại *cơ sở lý tính* khác nhau. (Mệnh lệnh nói ở đây không đến từ sự cưỡng chế từ bên ngoài lẫn bên trong mà đến từ các *cơ sở của lý tính*, tức các cơ sở mà người hành động *không* tất yếu phải ưa thích. Ngay cả những mệnh lệnh của lý tính nhưng không có tính luân lý cũng có giá trị phổ biến và khác với sự dễ chịu vốn xuất phát là các cảm giác chủ quan).

Ba loại này không ngang bằng nhau mà là *ba cấp độ* của lý tính thực hành; chúng không khác nhau ở mức độ nghiêm ngặt mà ở phạm vi và tầm mức của lý tính.

- cấp độ thứ nhất là *mệnh lệnh kỹ thuật* (*technischer Imperativ*) của tài khéo, quy định phương tiện cần thiết cho một mục đích; vd: muốn giàu phải thu nhiều hơn chi.
- cấp độ thứ hai là *mệnh lệnh thực tiễn, thực dụng* (*pragmatischer Imperativ*) của sự khôn ngoan, quy định những hành vi cần thiết cho những nhu cầu cơ bản của con người, vd: hạnh phúc (kể cả những quy định về ăn, ở, mặc... có lợi cho sức khỏe).

Cả hai cấp độ này giống nhau ở chỗ: tính ràng buộc khách quan là vô-giới hạn, nhưng hành vi tương ứng chỉ bị quy định với điều kiện có các ý đồ chủ quan (vd: ai muốn giàu phải thu nhiều, chi ít; nhưng điều ấy không có nghĩa ai ai cũng phải làm như thế. Ý đồ muốn giàu không “tất yếu”). Kant gọi hai cấp độ đầu tiên này là “các mệnh lệnh giả thiết” (*hypothetische Imperativ*) vì tính giá trị hiệu lực của nó phục tùng một điều kiện tiên quyết có giới hạn với dạng: “nếu tôi muốn X, thì tôi phải làm Y”. (Tất nhiên, hình thức ngữ pháp này không bắt buộc: vd: mệnh đề có dạng “nhất thiết”: “không được hút thuốc lá quá nhiều!” thực ra là một mệnh lệnh giả thiết, có điều kiện, đó là sự quan tâm đến sức khỏe; trong khi mệnh đề có dạng giả thiết: “Nếu thấy người gặp hoạn nạn thì hãy giúp đỡ” lại là một mệnh lệnh nhất quyết, vì mệnh đề “nếu... thì” ở đây không giới hạn hiệu lực của mệnh lệnh mà chỉ mô tả trường hợp mệnh lệnh có giá trị).

- cấp độ thứ ba là những nghĩa vụ luân lý có giá trị vô-điều kiện, dựa theo tiêu chuẩn của cái Tốt tuyệt đối; đó chính là những mệnh lệnh nhất quyết. Vì thế, *tính phổ biến chặt chẽ* là thước đo và dấu hiệu nhận diện của luân lý. Ở đây, một lần nữa, sự phê phán quen thuộc từ truyền thống Aristotle và Hegel rằng Kant thiếu một khái niệm về “Praxis” (“thực tiễn”, “thực hành”) cần phải xem xét lại. Tuy Kant ít sử dụng khái niệm “Praxis”, nhưng quả ông có một hình dung khá chu đáo về mặt nội dung. Ngoài việc dựa vào khái niệm ý chí để phân tích cấu trúc của hành vi, rồi đưa ra sự phân biệt giữa “thực tiễn” cá nhân và “thực tiễn” chính trị, và, bên trong “thực tiễn” cá nhân lại phân biệt tính luân lý và tính hợp lệ, ta thấy đạo đức học Kant hàm chứa cả ba hình thức cơ bản của “Praxis”: chúng tương ứng với ba hình thức của mệnh lệnh. Trong khi hành động “kỹ thuật” phục vụ cho bất kỳ mục đích nào, và hành động “thực tiễn, thực dụng” phục vụ cho việc

mưu cầu tự nhiên về hạnh phúc của con người, thì hành động luân lý nâng mình lên khỏi mọi sự chức năng hóa và công cụ hóa.

Sự phê phán đối với “chủ nghĩa hình thức” của mệnh lệnh nhất quyết cũng không thực sự đúng vững nếu ta đi vào các phát biểu chính xác của Kant, nhất là trong quyển *Đặt cơ sở*. Bên cạnh tính phổ biến chặt chẽ tạo nên tính chất “nhất thiết” và tính ràng buộc khách quan (nhưng không tất yếu sẽ được tuân thủ!) tạo nên dạng thức “mệnh lệnh”, thì mệnh lệnh nhất quyết còn mang hình thức của *châm ngôn (Maxime)* như là đặc điểm của lĩnh vực luân lý cá nhân để phân biệt với lĩnh vực chính trị-xã hội. Cả ba yếu tố này: tính phổ biến, tính ràng buộc khách quan, châm ngôn (là hình thức quan hệ của mệnh lệnh nhất quyết đối với luân lý cá nhân theo định nghĩa: “Châm ngôn là các nguyên tắc *chủ quan* của hành động, chứa đựng một sự quy định phổ biến của ý chí và nhiều quy tắc thực hành”, §1) mang lại *hình thức cơ bản* của mệnh lệnh nhất quyết: “*hãy chỉ hành động dựa theo châm ngôn, qua đó bạn đồng thời cũng có thể muốn rằng nó trở thành một quy luật phổ biến*” (*Đặt cơ sở*, IV, 421).

Trong khi các châm ngôn có thể được giải thích dựa theo các nguyên tắc hành động có giá trị *chủ quan* cho ta, vd: “tôi không muốn mắc nợ”, “tôi muốn giữ lời hứa” v.v..., thì vấn đề của đạo đức học là bàn về một nguyên tắc khách quan của ý chí, về “quy luật thực hành” nên nó không thể là gì khác hơn là *hình thức* của tính quy luật phổ biến cho những nguyên tắc ý chí chủ quan. Nó tất yếu là “hình thức” nhưng không có nghĩa là “chủ nghĩa hình thức”. Thật ra, ta không hề “muốn” bắn thân “hình thức” ấy làm gì, chỉ có điều cần phải lưu ý đến nó trong mọi ý muốn của mình. Nói cách khác, bao giờ ta cũng muốn một điều gì cụ thể, nghĩa là, các châm ngôn của ta luôn có một nội dung, nhưng việc muốn (có nội dung) ấy chỉ chính đáng về luân lý là khi *hình thức* được phổ quát hóa của nội dung ấy thôi thúc ta hành động. Việc Kant không bàn ngay về những hành vi cá biệt lẩn những loại hành vi nhất định (điều ông sẽ làm rất cẩn kẽ trong quyển *Siêu hình học về đức lý* sau này) là vì công cuộc “đặt cơ sở” trước hết đòi hỏi tập trung vào mối quan hệ giữa cái Muốn chủ quan và cái Phải là khách quan. Sự phê phán về “chủ nghĩa hình thức” chỉ đúng nếu quả thật *bất kỳ* châm ngôn nào, kể cả những châm ngôn rõ ràng là vô-luân lý hay phản-luân lý – đều có thể trình bày như là quy

luật phỗ biến để con người “có thể muốn”. Tình hình hoàn toàn không phải như thế, nếu xem xét kỹ các ví dụ của Kant (xem *Đặt cơ sở*, BA 52 và tiếp), nhất là khi, bên cạnh hình thức cơ bản nói trên, Kant còn kể ra “ba phương cách để *hình dung* về nguyên tắc của luân lý [mệnh lệnh nhất quyết] (xem *Đặt cơ sở*, BA 66 và tiếp): đó là ba phương cách hình dung liên quan đến *hình thức, chất liệu và sự quy định hoàn chỉnh* của những châm ngôn:

- vì lẽ sự tồn tại của những sự vật dựa theo những định luật phỗ biến tạo nên khái niệm *hình thức* về giới Tự nhiên, nên mệnh lệnh nhất quyết cũng có thể được nêu như sau: “*hãy hành động như thể những châm ngôn của hành vi của bạn thông qua ý chí phải trở thành những định luật Tự nhiên phỗ biến*”.
- cách hình dung thứ hai, có tính “chất liệu” xuất phát từ bản tính của con người có lý tính như là *cứu cánh tự thân*: “*Hãy hành động sao cho tính người không những nơi nhân cách của bạn mà cả trong nhân cách của bất cứ ai lúc nào cũng được bạn sử dụng như là cứu cánh chứ không bao giờ chỉ như là phương tiện*”.
- và hình dung thứ ba, hoàn chỉnh: “*mọi châm ngôn từ sự ban bố quy luật của riêng mình trùng hợp với một vương quốc khả hữu của những cứu cánh, như là một vương quốc của Tự nhiên*”.

Ở đây, rõ ràng không có gì là “hình thức chủ nghĩa” cả! Các hình thức phát biểu này không khác với hình thức cơ bản nói trên về nội dung mà chỉ muốn đặt cơ sở sâu hơn từ mối quan hệ giữa nghĩa vụ vô-điều kiện và sự Tự do như là sự tự trị: vì lẽ ý chí chỉ phục tùng quy luật do chính nó tự ban bố với tư cách là ý chí tự do, và quy luật này liên quan đến bất kỳ người nào xét như một nhân cách, nên mỗi nhân cách đều dự phần vào một “vương quốc khả hữu của những cứu cánh thông qua sự Tự do của ý chí”, trong đó “nhân cách nào cũng là vị nguyên thủ của vương quốc cả”. Do đó, sẽ là một vi phạm đối với việc ban bố quy luật trong “vương quốc của những cứu cánh” này nếu đối xử với vị “đồng nguyên thủ” đơn thuần như một “mắt xích”. Một hữu thể của cứu cánh không bao giờ được phép chỉ là một phương tiện đơn thuần, bởi một châm ngôn như thế không thể trở thành một quy luật phỗ biến. Chính

trong nhận thức ấy, Kant mới thiết lập được ý niệm về phẩm giá của con người.

Tính phỗ biến trong bất kỳ châm ngôn nào là một tính phỗ biến chủ quan (tương đối), chứ chưa phải là tính phỗ biến khách quan (tuyệt đối và nghiêm ngặt) có giá trị cho *mọi* người. Vì thế, phương diện thứ hai của mệnh lệnh nhất quyết (sau việc hình thành châm ngôn) là việc *phỗ quát hóa*, để xét xem liệu chân trời chủ quan trong châm ngôn cũng có thể được suy tưởng và được mong muốn như là chân trời khách quan, như là sự thống nhất của cả cộng đồng người hay không. Từ vô số những châm ngôn (những nguyên tắc) chủ quan, ta tách những châm ngôn luân lý ra khỏi những châm ngôn không có tính luân lý và sau đó, yêu cầu người hành động chỉ tuân theo những châm ngôn luân lý.

Người ta thường phê phán đức học của Kant là không quan tâm đến hạnh phúc cụ thể của những con người cụ thể như trong thuyết công lợi (Utilitarismus) vốn định nghĩa luân lý bằng “hạnh phúc tối đa cho số lượng người tối đa”. Thoạt nhìn, sự phê phán là đúng, vì trong việc phỗ quát hóa châm ngôn, Kant loại trừ ngay từ đầu việc cân nhắc về kết quả và việc đánh giá kết quả dưới tiêu chuẩn của “hạnh phúc”. Nhưng, xét kỹ, ta thấy cách đặt vấn đề của Kant đi sâu hơn: ông chỉ loại trừ việc cân nhắc hậu quả ra khỏi **việc đặt cơ sở** cho luân lý, chứ không loại trừ nó ra khỏi việc áp dụng các châm ngôn luân lý vào hành động cụ thể: ở đây không chỉ được phép mà còn bắt buộc phải cân nhắc hậu quả. Kant không mâu thuẫn với thuyết công lợi ở việc mưu cầu hạnh phúc và ở việc cân nhắc kỹ hậu quả của việc làm hay không làm khi tuân thủ mệnh lệnh. Chỉ có điều, Kant bổ sung một sự thẩm tra bằng lý tính bằng việc phỗ quát hóa. Hơn nữa, với Kant, hạnh phúc của những người khác không phải là nghĩa vụ *duy nhất*. Cho nên, Kant đề cập đến một vấn đề mà thuyết công lợi không đặt ra: một chủ thể có năng lực luân lý từ những điều kiện tiên nghiệm nào? Câu trả lời, như đã biết, nằm trong sự tự trị của ý chí. Như thế, với Kant, thuyết công lợi không sai, trái lại, cần bổ sung về mặt triết học và đạo đức học để có một sự phản tư đủ sâu và toàn diện về luân lý.

Trong *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*, Kant trình bày phương pháp phỗ quát hóa dựa vào bốn ví dụ. Tuy chỉ là các ví dụ nhưng chúng bao quát

hai phương diện chính yếu của hệ thống của Kant về *mọi* nghĩa vụ luân lý, đó là:

- Kant không chỉ nói đến những nghĩa vụ đối với người khác mà cả đối với bản thân mình. Nói khác đi, luân lý không rút gọn thành luân lý xã hội và không quy giảm mọi đức hạnh vào một đức hạnh cá nhân duy nhất là sự công chính như quan niệm của Aristotle. Ở đây, Kant tán thành quan niệm của phái khắc kỷ và Kitô giáo. Kant gọi nguyên tắc của mọi nghĩa vụ đối với chính mình là sự hoàn thiện cá nhân: vun bồi (Kultur) năng lực trí tuệ, cảm xúc, thể lý cũng như luân lý; còn gọi nguyên tắc của những nghĩa vụ xã hội là hạnh phúc của người khác.
- Kant tiếp thu truyền thống và phân biệt giữa những nghĩa vụ “hoàn toàn” và “không hoàn toàn”. Hai loại khác nhau ở chỗ chúng có để lại hoặc không để lại một “dư địa” cho hành động của con người hay không. Cái “dư địa” này không giới hạn tính hiệu lực của nghĩa vụ, chẳng hạn đối với nghĩa vụ phải yêu thương người đồng loại. Nhưng, do những khả năng hữu hạn, “dư địa” ấy cho phép tương đối hóa một phạm vi áp dụng; trong trường hợp này, chẳng hạn, dành cho cha mẹ hay con cái.

Nối kết hai sự phân chia nói trên sẽ mang lại bốn loại nghĩa vụ; và trong quyển *Đặt cơ sở*, Kant dành cho mỗi loại một ví dụ phủ định, tức ví dụ về một châm ngôn không có năng lực phổ quát hóa:

	Nghĩa vụ luân lý hoàn toàn	Không hoàn toàn
Những nghĩa vụ đối với chính mình	Cấm tự sát	Cấm việc không phát triển các năng lực cá nhân
Những nghĩa vụ đối với người khác	Cấm hứa hẹn dối trá	Cấm việc dừng dừng trước sự hoạn nạn của người khác

Việc kiểm tra khả năng phổ quát hóa có hai hình thức:

- Hình thức thứ nhất và nghiêm ngặt hơn liên quan đến nghĩa vụ hoàn toàn, đó là xét xem phải chăng một châm ngôn có thể được *suy tưởng* như là một quy luật phổ biến mà không gặp mâu thuẫn hay không. Lấy trường hợp nghĩa vụ (hoàn toàn) đối với bản thân ("Cấm tự sát") để xét. Nếu ta biến châm ngôn: "chán đời thì tự sát" thành một quy luật phổ quát, ta ắt gặp phải mâu thuẫn về mặt suy tưởng. Vì sao? Theo Kant, những cảm giác không vui sướng đối với cuộc sống (theo nghĩa sinh vật học) có tính quy định là phải "nỗ lực cải thiện và khích lệ sự sống". Những cảm giác ấy nói lên một sự thiếu thốn – giống như đói vì thiếu năng lượng – nên tất yếu hướng tới việc nỗ lực khắc phục thiếu thốn, như trường hợp đói thì phải ăn. Bây giờ, chán đời là một hình thức của cảm giác không vui sướng. Nhưng, việc tự sát vì chán đời, nếu *được suy tưởng* như một quy luật phổ quát, ắt sẽ gặp mâu thuẫn, đó là: cùng một cảm giác ấy lại có hai chức năng mâu thuẫn nhau: khích lệ và phá hủy sự sống.
- Hình thức thứ hai ít nghiêm ngặt hơn là xét xem châm ngôn khi được phổ quát hóa có thể được *mong muốn* như là một quy luật phổ biến mà không có mâu thuẫn hay không. Khác với khả năng *suy tưởng* không mâu thuẫn, ở đây, khả năng *mong muốn* mà không mâu thuẫn ngụ ý rằng ý chí hay lý tính thực hành, như đã nói, là năng lực hành động – không phải dựa theo các quy luật – mà dựa theo *sự hình dung* về những quy luật, tức, dựa theo các *cơ sở* lý tính khách quan. Hành động theo các cơ sở lý tính khách quan chỉ xảy ra khi ta không bị cột chặt vào những cảm giác chủ quan của sự dễ chịu. Đây chính là trường hợp đối với nghĩa vụ không hoàn toàn đối với bản thân: "cấm việc không phát triển các năng lực cá nhân". Khác với quan niệm của Wolff rằng việc phát triển các năng lực cá nhân là tất yếu tự nhiên, ta thấy, về mặt *suy tưởng*, không có gì mâu thuẫn cả nếu cuộc sống con người "chỉ đơn thuần dành cho việc an nhàn, vui chơi, sinh con đẻ cái, nói ng骚, dành cho việc hưởng thụ". Nhưng, với tư cách là hữu thể có lý tính, con người không thể chỉ *muốn* một cuộc sống như thế, vì lẽ con người có ý chí và có lý tính thực hành, tức vượt ra khỏi thế giới chủ quan của sự hài lòng như là cơ sở quy định tối hậu.

- Sự phô quát hóa thuần lý được đòi hỏi trong mệnh lệnh nhất quyết của Kant cũng khác với các nguyên tắc phô quát hóa trong đạo đức học hiện đại theo hai mô hình: xét trực tiếp những hành vi chứ không xét theo châm ngôn (R. M. Hare)⁽¹⁰⁾ và lý giải thực dụng xã hội-thường nghiệm về phô quát hóa (Singer)⁽¹¹⁾. Sự dị biệt giữa cách lý giải thực dụng xã hội-thường nghiệm về phô quát hóa nơi Singer và quan niệm thuần lý của mệnh lệnh nhất quyết nơi Kant có thể thấy rõ với ví dụ về “cấm hứa hẹn dối trá”. Theo cách lý giải thực dụng xã hội-thường nghiệm, việc hứa hẹn là một quy tắc hành vi xã hội, một định chế (Institution). Các định chế như thế xác định những lợi ích và nghĩa vụ, tạo ra những sự chờ đợi chính đáng và tạo điều kiện cho sự hài hòa giữa hành vi của mỗi người với hành vi của những người khác để có một cuộc sống chung có tổ chức và quy tắc. Vì thế, việc không giữ lời hứa sẽ phá hủy tính khả tín của định chế, và trong trường hợp ai ai cũng không giữ lời hứa sẽ không còn ai tin vào lời hứa nữa. Do đó, với việc phô quát hóa sự không giữ lời hứa, định chế về lời hứa và cùng với nó là khả thi chung sống hợp lý tính của con người cũng sẽ tiêu vong.

Cách lý giải này là đúng, chỉ có điều theo Kant, nó không chạm đúng vấn đề luân lý. Việc không giữ lời hứa chỉ được mệnh lệnh nhất quyết quan tâm ở phương diện luân lý, tức ở việc lấy tính trung thực làm châm ngôn hành động. Trong cách lý giải thực dụng-xã hội, điều này không làm xuất hiện mâu thuẫn lôgic nào. Vì một thế giới trong đó không còn lòng tin vào lời hứa, thậm chí vào lời nói, là điều không ai mong muốn nhưng không phải không suy tưởng được. Ta chỉ gặp mâu thuẫn lôgic khi xét đến động cơ và ý đồ, tức không chỉ xét đến hậu quả (xấu hay tốt) mà tập trung chú ý vào bản thân châm ngôn: một sự hứa hẹn không trung thực, gian dối là một mâu thuẫn tự thân. Nó không chỉ không được mong muốn mà còn không thể suy tưởng được như một quy luật phổ biến, và vì thế là đáng lên án về mặt luân lý.

⁽¹⁰⁾ Xem Richard Mervyn Hare: - The language of Morals, Oxford 1952

- Freedom and Reason, Oxford 1983

- Practical Inferences, London 1871

⁽¹¹⁾ M. G. Singer: Generalisation in Ethics. An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy, London 1963.

Vì lẽ mệnh lệnh nhất quyết chưa đựng hình thức nghiêm ngặt nhất của việc phổ quát hóa nên người ta thường phê phán “chủ nghĩa khắc nghi” (Rigorismus) trong đạo đức học Kant, mà tiêu biểu là ở yêu cầu phải tuân thủ châm ngôn “không được nói dối” trong *mọi* tình huống. Sự việc xoay quanh cuộc tranh luận nổi tiếng giữa Kant với nhà văn và nhà chính trị Pháp Benjamin Constant (1767-1830). Constant gợi lên vấn đề: phải chăng trong *mọi* tình huống ta đều có yêu sách về *quyền* (*Recht*) trung thực, ngay trong trường hợp cực đoan: người hỏi có ý đồ giết người, còn người được hỏi muôn giúp đỡ người bạn đang bị truy đuổi. Constant khẳng định, trường hợp này cho thấy một giá trị hiệu lực vô-điều kiện của nghĩa vụ nói sự thật sẽ làm cho xã hội không thể tồn tại được. Trong bài viết ngắn: “*Về một quyền bị hiểu sai: nói dối từ lòng yêu người*”/“Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen”, 1797), Kant bác lại và cho rằng chính yêu sách về *quyền* được nói dối mới làm cho xã hội không thể tồn tại được. Ta chú ý ở nhan đề bài viết, đây là một vấn đề về *quyền* (*Recht*), tức về pháp luật chứ không phải là một vấn đề luân lý (nghĩa vụ luân lý về tính trung thực). Theo Kant, tính trung thực là cơ sở của mọi khế ước; chúng sẽ vô nghĩa, nếu có dự kiến điều khoản cho phép một bên ký kết có “quyền nói dối”. Nhưng mặt khác, theo Kant, ta cũng không được lên án về mặt *luật pháp* “một người nói dối vì lòng thương yêu”. Ông nói đến một “quyền trong tình thế bức bách” (Notrecht), theo đó có những trường hợp không thể bị trừng phạt về pháp luật. Cũng vì thế, trong luật tố tụng tiên bộ, khi các nhân chứng là thân nhân gần gũi với bị cáo, tòa án tuy không dành *quyền* nói dối cho họ để tòa không bị lừa nhưng dành cho họ quyền từ chối làm chứng.

Nếu xét cuộc tranh luận giữa Kant và Constant về tính trung thực như một nghĩa vụ luân lý chứ không phải như một nghĩa vụ pháp lý thì mệnh lệnh nhất quyết đương nhiên ngăn cấm sự dối trá. Tuy nhiên, châm ngôn về tính trung thực không nhất thiết buộc con người bất kỳ lúc nào cũng phải nói “hết sự thật”: đối với trẻ em hay người sắp từ trần có lẽ ta được phép *không nói hết sự thật* chứ không được nói dối. Chỗ khó khăn mà Kant chưa thực sự giải quyết thỏa đáng là khi ông không thừa nhận các trường hợp có sự xung đột thực sự giữa các nghĩa vụ (xem *Siêu hình học về đức lý*, Phần II, Học thuyết về đức hạnh, VI 426): có những trường hợp trong đó ta đứng trước các châm

ngôn có khả năng phô quát hóa như nhau, vd: giữa nghĩa vụ trung thực và nghĩa vụ giúp đỡ người gặp nạn. Trong những trường hợp (hiếm hoi) ấy – vẫn đề là phải dựa vào “*năng lực phán đoán thực hành*” (A119 và tiếp) để cân nhắc giữa hai nghĩa vụ. Năng lực phán đoán thực hành phải đi tìm các nguyên tắc có tính *hình thức* cao hơn và bản thân các nguyên tắc này cũng phải có tính luân lý chứ không được dựa trên lợi ích cá nhân hay thiện cảm riêng tư. Sinh hoạt luân lý, do đó, bao giờ cũng là một thách thức thường trực đối với cuộc sống hiện sinh của con người.

7. “Sự kiện” [hiển nhiên, không thể chối cãi của lý tính (Faktum der Vernunft)]

Ba yếu tố lý thuyết: ý niệm về cái Tốt tuyệt đối, mệnh lệnh nhất quyết và nguyên tắc về sự tự trị là các điều kiện cần, nhưng chưa đủ cho một môn đạo đức học triết học. Nếu không chứng minh được rằng đối tượng chung của ba yếu tố đó – tức bản thân luân lý – là có thật thì Kant vẫn chưa đạt được mục đích là khắc phục chủ nghĩa hoài nghi về luân lý. Việc này chỉ làm được khi cho thấy luân lý không phải là ảo tưởng chủ quan của cá nhân, của một nhóm người, của một thời đại mà thật sự tồn tại, tức như một “*Sự kiện*”/*Faktum* (xem A9 và chú thích 9 của người dịch). Hai yếu tố đầu tiên là thành quả của quyền *Đặt cơ sở*, còn hai yếu tố sau, nhất là “*Sự kiện*” là đóng góp mới mẻ của quyền *Phê phán lý tính thực hành*.

“*Sự kiện* của lý tính” thực ra là “*sự kiện* của lý tính *thuần túy*”. Kant chỉ có thể tìm thấy nó trong lĩnh vực thực hành, vì chỉ ở đây mới có mặt *lý tính thuần túy*, trong khi lý tính lý thuyết luôn gắn liền với kinh nghiệm khả hữu. Với thuật ngữ “*Sự kiện* của lý tính [thuần túy thực hành], Kant cho thấy luân lý thực sự tồn tại, chứ không phải là sản phẩm tưởng tượng về một cái Phải là xa lạ nào đó của nhà đạo đức học. O. Höffe nhận xét: “Trong *Sự kiện* của lý tính ta thấy một tình thế nghịch lý của đạo đức học Kant và có lẽ của mọi nền đạo đức học: phản tư về một cái gì luôn có mặt trong ý thức luân lý (hay trong phát ngôn luân lý v.v...), tức về một *Sự kiện*, về một cái *Đang là*, nhưng rồi sự phản tư ấy lại dẫn đến một nguyên tắc luân lý, đến cơ sở và thước đo của cái Phải là” (1996, tr. 202-203).

Về ngoài nghịch lý ấy sẽ giảm đi khi ta lưu ý đến đặc điểm của Sự kiện này. Nó không phải là một dữ kiện thường nghiệm, không phải là bản thân quy luật luân lý mà là ý *thức* về quy luật ấy (§7, A56). Theo Kant, đây là một sự thật không thể chối cãi được (tức xác tín một cách hiển nhiên/apodiktisch gewiss) rằng có một ý *thức* luân lý, tức có một ý thức về một bỗn phận vô điều kiện. Thông qua ý thức ấy, lý tính cho thấy nó đang “*ban bố quy luật một cách nguyên thủy*” (sic volo, sic jubeo) (nt).

Để biện minh, Kant bảo chỉ cần nhìn vào thái độ của con người khi đưa ra các phán đoán về hành vi của mình. Đó là những trường hợp khi ta phán đoán và kiên quyết hành động luân lý độc lập với bất kỳ xu hướng tự nhiên nào của hạnh phúc riêng tư, thậm chí với sự an nguy của mạng sống. Trong phần Nhận xét cho mục §6 (A54), Kant nêu ví dụ: “Giả thiết có ai đó huênh hoang về xu hướng thích hưởng thụ khoái lạc của mình rằng hễ có đối tượng được ham thích và có cơ hội thì nhất định không cưỡng được dục vọng. Böyle giờ, thử hỏi anh ta rằng: nếu đặt một giá treo cổ ngay trước cửa nhà được anh ta xem là cơ hội để treo cổ anh ta ngay lập tức sau khi thỏa mãn dục vọng, liệu anh ta có kiềm chế được lòng dục của mình không? Chắc ta không khó đoán anh ta sẽ trả lời như thế nào. Ngược lại, nếu viên lãnh chúa, do muốn kiềm cớ để hủy hoại thanh danh một người lương thiện, dùng chính hình phạt ấy để buộc anh ta phải vu cáo, thử hỏi anh ta có khả năng vượt qua được lòng tham sống sợ chết, dù lớn đến mấy? Có lẽ anh ta không dám mạo hiểm để khẳng định là làm hay không làm nhưng anh ta ăn không ngần ngại để nhận rằng điều này là có thể. Nghĩa là, anh ta phán đoán rằng mình có thể làm một việc chỉ vì có ý thức rằng mình phải làm việc ấy, và nhận ra sự Tự do nơi chính mình, – một điều mà nếu không có quy luật luân lý ăn không bao giờ nhận ra được”. Như thế, theo Kant, *Sự kiện của lý tính* đã “*hội nhập*” từ lâu vào trong bản tính tự nhiên của con người (A188); nó “đã được khắc ghi bằng nét chữ to nhất và dễ đọc nhất trong tâm hồn con người” (VIII, 287). Ở đây, ta không cùng với Kant đi vào cuộc tranh luận bắt tận về sự có mặt thực sự hay không của “Sự kiện lý tính” hay của “lòng chẳng nỡ” (bất nhẫn) theo cách nói của Mạnh Tử trước bao hiện tượng bất nhân và tàn bạo của con người mà chỉ lưu ý tìm hiểu *lôgíc nghiên cứu* của ông:

- Với luận điểm về “Sự kiện của lý tính”, Kant đã hoàn chỉnh bước sau cùng trong học thuyết của ông về Tự do: 1. trong Chương “Nghịch lý của lý tính thuần túy” của quyển Phê phán thứ nhất, Kant đã chứng minh rằng khái niệm về sự Tự do siêu nghiệm là *có thể suy tưởng được*; 2. nguyên tắc về sự tự trị trong quyển Phê phán thứ hai này lại cho thấy sự Tự do siêu nghiệm là một khái niệm tiêu cực, phủ định, còn sự Tự do luân lý là tích cực, khẳng định; và 3. bây giờ, Sự kiện của lý tính chứng minh rằng cả hai sự Tự do ấy (siêu nghiệm và luân lý) là *hiện thực*. Kant sẽ còn tiếp tục phát triển các yếu tố khác của học thuyết về Tự do trong quyển *Phê phán nồng lực phán đoán*, trong triết học pháp quyền, lịch sử và tôn giáo. Nói tóm, khái niệm Tự do là khái niệm chủ đạo, là “viên đá đinh vòm” của toàn bộ triết học Kant.

Nhìn vào cấu trúc của các tác phẩm đạo đức học của Kant, ta cũng thấy rõ một trình tự về phương pháp nghiên cứu, gồm bốn bước:

- Trong quyển *Đặt cơ sở*, Kant tiến hành hai bước đầu tiên: phân tích khái niệm để hình thành khái niệm thích hợp về luân lý như là cái Tốt vô giới hạn; và áp dụng khái niệm ấy vào hoàn cảnh của con người hữu hạn, thể hiện trong khái niệm “mệnh lệnh nhất quyết”.
- Trong quyển *Phê phán lý tính thực hành* này, Kant tiến hành hai bước còn lại: bước diễn dịch siêu nghiệm dẫn đến sự Tự do ý chí như là nguyên tắc của tính chủ thể luân lý, và sau cùng là bước thông diễn học (hermeneutisch) để lý giải những lập luận trước nay là một hiện thực chứ không phải một giả tưởng hay ảo tưởng.

Nghị luận đạo đức học, hay nói cách khác, việc đặt cơ sở triết học cho luân lý là một công việc đa tầng, và được Kant tiến hành một cách thuyết phục bằng sự tổng hợp nhiều phương pháp nghiên cứu (phân tích ngôn ngữ hay thông diễn học, diễn dịch siêu nghiệm, biện chứng pháp v.v...) và đồng thời cho thấy rằng không thể tiếp cận và giải quyết vấn đề chỉ bằng *một* phương pháp duy nhất nào cả.

Bao trùm hơn và căn đẽ hơn về phương pháp luận nghiên cứu đạo đức học là khẳng định của Kant ngay trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*: “... Trong lĩnh vực giới tự nhiên, nếu kinh nghiệm mang lại cho ta quy luật và là

nguồn suối của chân lý, thì về phương diện những quy luật luân lý, kinh nghiệm (tiếc thay!) lại là mẹ đẻ của ảo tưởng và thật là tệ hại nếu những quy luật luân lý về những gì tôi *phải làm* lại được rút ra từ đó hay nếu muốn dùng kinh nghiệm để hạn chế những gì *phải được làm*" (B375). Vì thế, theo Kant, nhất thiết phải rời bỏ lĩnh vực của cái Đang là (Tự nhiên) và – khác với thuyết công lợi, với việc nghiên cứu về hành vi, hay các cách tiếp cận khoa học xã hội và nhân loại học – phải tìm cách xác định luân lý bằng những khái niệm độc lập với kinh nghiệm, tức tiên nghiệm. Nếu đề án "tiên nghiệm" của Kant ngày càng trở nên khả thi trong lĩnh vực nghiên cứu lý thuyết, thì ngược lại, trong các cuộc thảo luận đạo đức học ngày nay, ngày càng thấy khó có thể lảng quên hay xem nhẹ một sự tiếp thu có phê phán đối với Kant, khi ý niệm về luân lý – dù được phát triển một cách sáng tạo đến mấy – bao giờ cũng thiết yếu gắn liền với ý niệm về cái Tốt không giới hạn và với nguyên tắc song đôi của nó là mệnh lệnh nhất quyết và sự tự trị.

8. Pháp quyền, chính trị, lịch sử và tôn giáo trong viễn tượng của lý tính thực hành

Tất nhiên, đây chưa phải là chỗ thích hợp để có thể đề cập cẩn kẽ đến bốn lĩnh vực quá rộng này trong khối lượng tác phẩm đồ sộ còn lại của Kant. Tuy nhiên, cả bốn lĩnh vực này đều là đối tượng của triết học thực hành của Kant, vì thế, cần đặt chúng vào trong mối quan hệ chung với việc đặt cơ sở cho đạo đức học. Mỗi quan hệ này thường ít được chú ý do quá trình tiếp thu khá phức tạp đối với các tác phẩm có liên quan của Kant:

- Triết học pháp quyền của Kant ít được biết đến và cũng không được đánh giá cao so với của những Locke, Hobbes, Hegel...
- Kant xuất hiện với tư cách là nhà lý luận chính trị trong tác phẩm gần cuối đời: *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu* (1795) và ý tưởng nền tảng của nó đã có ảnh hưởng mạnh mẽ đến việc xây dựng Hội Quốc liên và Liên Hiệp Quốc ngày nay;
- Trong khi đó, triết học lịch sử của Kant – thể hiện chủ yếu trong các bài viết ngắn: "*Ý tưởng về một lịch sử phổ quát trong ý đồ công dân thế giới*" (1784); "*Khởi đầu phỏng đoán về lịch sử con người*" (1786) – được tiếp thu và phô biến rộng rãi cùng với các bài viết nổi tiếng khác (chẳng hạn như

bài “*Khai sáng là gì?*” (1784)), góp phần quảng bá tên tuổi của Kant trong nhiều giới độc giả khác nhau.

- Học thuyết về tôn giáo của Kant nổi bật với quyển *Tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần* (1793) và gây nhiều sóng gió lúc đương thời và còn ảnh hưởng mạnh đến tận ngày nay.

Ở đây, trong khuôn khổ của mấy Lời giới thiệu, chỉ xin tập trung lưu ý đến *nguồn gốc chung* của cả bốn lĩnh vực triết học này của Kant: *mệnh lệnh nhất quyết*.

- **Pháp quyền:** Cho đến tận thế kỷ XIX, chữ “pháp quyền tự nhiên” (Naturrecht) được hiểu như là tổng thể những gì có trước và đứng lên trên việc ban bố luật lệ của nhà nước và làm chức năng định hướng cho nó, nếu người ta muốn có một pháp quyền công chính chứ không chỉ đơn thuần là những quy chế cưỡng bách. Thuật ngữ này cũng biểu thị *học thuyết* về pháp quyền tự nhiên, tức môn học được gọi là “triết học pháp quyền” ngày nay. Câu hỏi cơ bản của môn học này là: “Pháp quyền là gì?” Với Kant, điều rõ ràng là: khi ta không chỉ hỏi những gì là “đúng pháp luật” ở nơi này hay nơi kia mà còn hỏi phải chăng điều “đúng pháp luật” ấy có *công chính (recht)* hay không dựa theo một “tiêu chuẩn phổ biến để ta có thể nhận ra pháp quyền công chính lẫn pháp quyền không công chính (iustum et iniustum)” (*Siêu hình học về đức lý*, B32), át ta đang chạm đến một vấn đề mà lời giải đáp cho nó *không thể đi tìm ở trong lĩnh vực kinh nghiệm* được. Trong cách hiểu của Kant về Siêu hình học như là một nhận thức tiên nghiệm, thì đây đúng là một cách đặt vấn đề *siêu hình học*, và ông dành cho nó phần đầu tiên trong quyển *Siêu hình học về đức lý* với nhan đề *Các cơ sở siêu hình học đầu tiên của học thuyết về pháp quyền* (1797). Như đã có nói qua, cùng với Thomas Hobbes, Kant xác tín rằng pháp quyền tự nhiên chỉ có thể được đặt cơ sở như là pháp quyền của lý tính, nhưng với Kant – như trong triết học về luân lý – nguyên tắc pháp quyền này phải dựa trên lý tính *thuần túy* [thực hành], vì chỉ có nó mới đảm bảo giá trị hiệu lực phổ biến và tất yếu.

Kant phát triển quan niệm của mình về nguyên tắc pháp quyền từ *mệnh lệnh nhất quyết*; mệnh lệnh này, do đó, không chỉ là quy luật cơ bản của luân lý trong nghĩa hẹp của luân lý cá nhân, riêng tư mà còn của “những đức lý”

(Sitten) nói chung; nói khác đi, nguyên tắc pháp quyền không gì khác hơn là mệnh lệnh nhất quyết được áp dụng vào cho những giao dịch *bên ngoài* của những con người tự do và bình đẳng trong xã hội. Sở dĩ chúng ta phải tôn trọng lẫn nhau như là những con người tự do và bình đẳng là do xuất phát từ công thức cứu cánh-phương tiện của mệnh lệnh nhất quyết. Một khi điều nó đòi hỏi là có thể thực hiện được ở trong phạm vi xã hội, bây giờ sẽ dẫn đến khái niệm về pháp quyền: “Vậy, pháp quyền là tổng thể những điều kiện nhờ đó sự tự do lựa chọn (Willkür)⁽¹²⁾ của mỗi người có thể cùng hợp nhất được với sự tự do lựa chọn của người khác dựa theo một quy luật phổ biến của Tự do” (*Siêu hình học về đức lý*, B33). Các “quy luật phổ biến của Tự do” không gì khác hơn là các châm ngôn được phổ quát hóa, từ đó suy ra: “Một hành vi nào đó là công chính, là khi nó hay dựa theo châm ngôn của nó làm cho Tự do của mỗi người có thể cùng tồn tại với Tự do của bất kỳ ai theo một quy luật phổ biến” (nt, B33). Điều ấy cũng có giá trị đối với việc ban bố pháp luật: việc ban bố pháp luật là “đúng đắn” (recht) hay “công chính” (gerecht) khi nó thực hiện được mệnh lệnh nhất quyết như là “quy luật phổ biến tối cao của Tự do” trong đời sống chung công cộng giữa những người công dân tự do và bình đẳng trước pháp luật.

Cần chú ý là: pháp quyền chỉ giới hạn trong việc xác định những gì có hiệu lực đối với mọi nghĩa vụ pháp lý khách quan, còn câu hỏi về các “động cơ” (Triebfedern) chủ quan của việc tuân thủ pháp luật là thuộc về học thuyết về đức hạnh, tức thuộc về lĩnh vực luân lý như là môn học bộ phận, phân biệt với triết học pháp quyền. Việc tách rời này giữa pháp quyền khách quan với luân lý chủ quan là đặc biệt quan trọng vì nó ngăn ngừa những sự lạm quyền cực đoan về cả hai phía: tránh việc quy giảm luân lý cá nhân vào việc tuân thủ pháp luật, cũng như ngăn cấm việc luân lý hóa pháp quyền, tức ngăn cấm việc biến những ai vi phạm pháp luật hiện hành thành “con người xấu” về luân lý. Ta nhớ lại nguyên tắc cơ bản của Kant: pháp quyền đòi hỏi ở cá nhân “tính hợp lệ” (Legalität) nghĩa là phải hành động phù hợp với nghĩa vụ; còn ngược lại, “tính luân lý” (Moralität) – tức “động cơ” của hành động hợp nghĩa vụ – không liên quan gì đến hệ thống pháp luật cả.

(12) “Sự tự do lựa chọn” (Willkür) và “ý chí” (Will): xem Chú giải dẫn nhập: 2.2.7.

Sự phân biệt cơ bản giữa pháp quyền và luân lý, một lần nữa, là dấu hiệu cho thấy Kant, trong triết học thực hành, vẫn kiên quyết giữ vững lối tư duy *nihil phân* (*Dichotomie*) [hiện tượng/Vật tự thân; khả giác/khả niệm; cái Đang là/cái Phải là...] và tuyệt nhiên không chủ trương hay đúng hơn, không có ảo tưởng về một sự trung giới hay thậm chí hòa giải giữa các mặt đối lập này: ông trước sau vẫn là một triết gia về tính hữu hạn của con người. Trong khi đó, Hegel, trong triết học pháp quyền của mình⁽¹³⁾, kỳ vọng vào một nền “đức lý” hay một “trật tự đạo đức” (*Sittlichkeit*) mới mẻ như là sự thống nhất và hòa giải giữa pháp quyền trừu tượng và luân lý, trong đó một sự phân biệt như của Kant là thừa và không còn cần thiết nữa, mở ra viễn tượng mơ mộng về một xã hội hài hòa, không còn sự thống trị hoặc về một “cộng đồng dân tộc” tùy theo cách hiểu về phía “tả” hoặc phía “hữu”. Quan điểm của Kant khiến các khuynh hướng này “bực mình” là ở chỗ cho rằng: pháp quyền – trong bản chất của nó – thiết yếu gắn liền với “thẩm quyền cưỡng chế” (*Siêu hình học về đức lý*, B35), và “cưỡng chế” thì tỏ ra khó hợp nhất với “sự Tự do của mọi người”. Kant có vẻ thực tế hơn khi lập luận rằng: Tự do của mỗi người chỉ có thể hợp nhất với Tự do của mọi người là khi những người dùng Tự do của mình để ngăn cản Tự do của những người khác thì cũng phải bị ngăn cản tương ứng. Nhưng, thước đo cho việc ngăn cản Tự do – gắn liền với việc cưỡng chế – bao giờ cũng phải là một “quy luật phổ biến của Tự do”, nghĩa là, một quy luật bảo đảm trong từng trường hợp sự cùng tồn tại của *nhiều* Tự do cá nhân khác nhau; và Kant cũng áp dụng ý tưởng về một sự “ngăn cản những gì ngăn cản tự do” trong học thuyết của ông về hình phạt. Còn đối với học thuyết về luân lý thì ngược lại; khác với pháp quyền, luân lý là việc thực hiện những mệnh lệnh *không* có tính cưỡng chế [từ bên ngoài], và ông sẽ bàn về nó trong phần II của *Siêu hình học về đức lý*: các cơ sở siêu hình học của học thuyết về đức hạnh.

- **Chính trị:** với tư cách là nguyên tắc thuần túy của lý tính, ý niệm “pháp quyền” cũng có giá trị ngay trong trạng thái tự nhiên, được Kant hiểu như là tình trạng trong đó mọi người đều nắm pháp quyền trong tay mình và do đó “không bao giờ có thể an toàn trước bạo lực đối với nhau” (Sđd, B193); như

⁽¹³⁾ Xem Hegel: *Đại cương các Nguyên lý triết học pháp quyền/Grundlinien der Philosophie des Rechts im Grundrisse* (1821). Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Tri thức sắp xuất bản.

thế, tình trạng tự nhiên không phải là tình trạng bất công mà là tình trạng vô luật pháp. Để hiện thực hóa pháp quyền, mọi người phải tuân theo “nguyên tắc cơ bản”: “con người phải đi ra khỏi tình trạng tự nhiên¹⁴ trong đó mỗi người chỉ làm theo ý mình” và “trước tiên là phải đi vào một tình trạng công dân” (nt, B193). Chữ “công dân” (bürgerlich/civilis) ở đây không hiểu theo nghĩa xã hội học để chỉ một tầng lớp hay giai cấp mà chỉ chung các đặc điểm của một thành viên của “nhà nước” (civitas). Bản thân “tình trạng công dân” được Kant – cũng như Hobbes, Locke và Rousseau – hiểu như một tình trạng trong đó “mỗi người được quy định bằng pháp luật những gì phải được công nhận như là *của mình* và được phân phát một *quyền lực* vừa đủ (không phải quyền lực *của mình* mà là một quyền lực từ bên ngoài) (nt, B193).

Cùng với các người đi trước, Kant cũng sử dụng mô hình “khế ước” của mọi người với mọi người để cho ra đời tình trạng pháp quyền – với đầy đủ quyền lực – từ trạng thái tự nhiên. Và cũng theo ông, “chỉ có ý chí hợp nhất và đồng thuận của mọi người [...], do đó chỉ có ý chí của nhân dân được hợp nhất nói chung mới có tính ban bố quy luật” (B195). Nhưng, việc kết ước này không được hiểu như là một sự kiện lịch sử có thật, trái lại, chỉ như Ý niệm về hành vi thành lập nhà nước, chỉ theo đó “mới có thể suy tưởng được về tính hợp pháp của nhà nước” (B198). Khác với Hobbes và Locke, Kant không dừng lại ở việc hiểu việc kết ước chỉ như là vấn đề của sự khôn ngoan để bảo vệ sự an toàn và tài sản, mà đây là việc thực hiện Ý niệm về pháp quyền do lý tính đề ra cho ta bởi chính con người; nói khác đi việc đi từ trạng thái tự nhiên sang trạng thái pháp quyền là *một trong những nghĩa vụ*.

Như thế, không chỉ pháp quyền mà cả nhà nước cũng được Kant diễn dịch (biện minh tính chính đáng) từ lý tính thực hành; song, không phải là những nhà nước hiện thực mà đúng hơn là “hình thức của một nhà nước nói chung, tức, nhà nước *trong ý niệm*, như nó *phải* tồn tại như thế nào dựa theo các nguyên tắc thuần túy về pháp quyền, để làm chuẩn mực (latinh: *norma*) cho bất kỳ sự hợp nhất hiện thực nào thành một cộng đồng” (nt, B195). Khái niệm quy phạm của Kant về nhà nước có nghĩa: bất kỳ nhà nước nào – muôn là cái gì nhiều hơn một tổ chức cưỡng chế đơn thuần – phải là nhà nước pháp

(14) Đây nguyên là khẩu hiệu của Hobbes: “Exeundum ex statu naturali” (“Đi ra khỏi tình trạng tự nhiên”), và được Kant lật Hegel tân đồng.

quyền, nơi đó pháp quyền và pháp luật được đo lường dựa theo các “nguyên tắc tiên nghiệm” sau đây: 1. sự *Tự do* của mỗi thành viên của xã hội, với tư cách là *con người*; 2. sự *bình đẳng* của mỗi thành viên với những thành viên khác, với tư cách là *thân dân*; 3. sự *tự chủ* của mỗi thành viên với tư cách là *công dân*” (“*Về câu thành ngữ: Có thể đúng trong lý thuyết nhưng vô dụng trong thực hành*”, A235). Tại sao thiếu ở đây “tình đồng bào” hay “tình đoàn kết” như nguyên tắc cũng cơ bản và quen thuộc của nhà nước xã hội? Như đã biết, Kant xem đó là các nghĩa vụ *đức hạnh* không có tính cưỡng chế về pháp luật. Kant cũng rút ra nguyên tắc về sự *phân quyền* từ ý niệm về nhà nước: một nhà nước “chính đáng” bao giờ cũng có ba quyền lực độc lập (ông tiếp thu mô hình của Montesquieu nhưng còn xem đó là các “suy luận tất yếu của lý tính thực hành): quyền cai trị (chủ quyền) thuộc về lập pháp; quyền thi hành của hành pháp (theo pháp luật) và quyền tư pháp của thẩm phán. Vì thế, Kant bảo: “một chính quyền vừa đồng thời làm chức năng lập pháp thì gọi là độc tài chuyên chế (despotisch)” (nt, B200). Cũng thế nếu lập pháp hay hành pháp nắm luôn chức năng của tư pháp (B201 và tiếp). Nhà nước lý tính trong quan niệm của Kant là một nhà nước cộng hòa theo nghĩa của Rousseau, vì ông xem chủ quyền đích thực chỉ thuộc về “ý chí hợp nhất một cách phổ biến của nhân dân” (nt, B196). Dù chủ quyền này được thực hiện như thế nào (chuyên chế, quý tộc hay dân chủ) thì thước đo cho tính hợp pháp của nó bao giờ cũng là: “những gì nhân dân không thể quyết định về chính mình thì nhà lập pháp cũng không thể quyết định trên đầu họ” (“*Về câu thành ngữ...*”, A266). Đối với những tệ đoan trong hệ thống pháp luật hiện hành của nhà nước, theo Kant, nghĩa vụ của mọi người là phải ra sức tạo ra “tình trạng hài hòa tối đa giữa hiến pháp với những nguyên tắc pháp quyền” vì điều này là “bỗn phận do lý tính đe ra bằng một mệnh lệnh nhất quyết” (*Siêu hình học về đức lý*, B203). Tuy nhiên, Kant cho rằng chỉ có những *cải cách* nơi quyền lập pháp mới có thể mang lại thành công chứ không phải những cuộc cách mạng, và ông cũng loại trừ một quyền đe kháng chính đáng vì cho đó là điều tự mâu thuẫn trong một tình trạng pháp quyền: không thể có *quyền vi phạm pháp quyền* (nt, B206, 208).

“Tình trạng hài hòa tối đa giữa hiến pháp với những nguyên tắc pháp quyền” – do mệnh lệnh nhất quyết quy định –, theo Kant, là “quy luật tối cao”, là “đại

phúc của nhà nước” (Heil des Staats; latin: salus reipublicae suprema lex est”, nt, B202). Nó là nguyên tắc hướng đạo tối cao cho mọi đường lối chính trị, không chỉ trong phạm vi quốc gia mà cả trong phạm vi quốc tế. Trong mối quan hệ giữa những nhà nước với nhau, yêu cầu vẫn là phải “đi ra khỏi tình trạng tự nhiên”. Nơi Hobbes, định luật tự nhiên đầu tiên là “tìm kiếm sự hòa bình” như một quy tắc đơn thuần của sự khôn ngoan, còn nơi Kant, nền hòa bình giữa các dân tộc còn là một “Ý niệm của lý tính” do bản thân mệnh lệnh nhất quyết đề ra cho mọi người (nt, B259). Vì thế, “nền hòa bình vĩnh cửu” không phải là một không tưởng vu vơ, bởi chính lý tính thực hành-luân lý nói lên bên trong ta lời phủ quyết dứt khoát: “không được có chiến tranh, dù là giữa tôi với anh ở trong tình trạng tự nhiên hay giữa chúng ta như là các quốc gia với nhau” (nt, B264).

Ở đây, nguyên tắc sau đây vẫn có giá trị: cái Phải là bao hàm cái Có thể làm. Do đó, trong *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu* (1795), Kant đã chi tiết hóa cái Có thể làm này trong hình thức một Hiệp ước hòa bình toàn cầu. Giống như khi diễn dịch “tình trạng công dân” trong khuôn khổ một nhà nước như là “tập hợp một số đông người dưới những quy định pháp luật” (nt, B194), ở đây Kant lại dùng mô hình khế ước để cho thấy “tình trạng công dân” được lý tính thực hành đòi hỏi một cách nhất thiết (kategorisch) có thể được thực hiện như thế nào trong phạm vi toàn cầu, tức như “tình trạng công dân thế giới”. Theo Kant, nó có thể được thực hiện “trong một xã hội công dân được quản lý bằng pháp luật một cách phổ biến” (“Ý tưởng về một lịch sử phổ quát...”, A394).

Kant cũng đồng thời xác định mục tiêu này như là chuẩn mực tối cao của mọi chính sách chính trị, được ông gọi là “học thuyết pháp quyền được thực thi”. Điều này không có nghĩa rằng những nhà luật học sẽ “làm chủ” thế giới chính trị. Ông chỉ muốn nói đến sự hài hòa, tương hợp giữa “những nguyên tắc khôn ngoan của nhà nước” với luân lý, tức với nguyên tắc hình thức: trong chính trị, ta cũng phải định hướng cho hành động của ta theo các châm ngôn có thể được phổ quát hóa, mà cụ thể là hướng theo nghĩa vụ phải bảo vệ nền hòa bình trong tinh thần “công dân thế giới”. Với Kant, điều này góp phần đào tạo nên “những nhà chính trị có luân lý” – chứ không phải “những nhà luân lý chính trị [...] rèn đúc nên một thứ luân lý chỉ có lợi cho kẻ cầm quyền” (*Hướng*

đến nền hòa bình vĩnh cửu, B76). Ông viết: “Chính trị đích thực không thể làm một việc gì mà trước đó không được luân lý tán thành, và tuy chính trị tự nó là một nghệ thuật rất khó khăn, nhưng việc hợp nhất chính trị với luân lý tuyệt nhiên không phải là một nghệ thuật [giả tạo]” (nt, B97).

- **Lịch sử:** Kant cũng vận dụng ý tưởng này trong các suy nghĩ của ông về ý nghĩa của lịch sử nói chung như là điểm định hướng tối cao. Lịch sử thoát nhìn tưởng như diễn ra theo những “định luật tự nhiên phổ biến”, nhưng, theo Kant, một nền triết học lịch sử có tham vọng trở thành “khoa học” thường thất bại, vì lẽ con người “trong toàn bộ hoạt động [xét trên phạm vi lịch sử thế giới] không đơn thuần hoạt động một cách bản năng như thú vật mà không thuần túy như những công dân thế giới hợp lý tính theo một kế hoạch đã định sẵn” (“Ý tưởng về một lịch sử phổ quát”..., A387). Vì thế, toàn bộ lịch sử thế giới sẽ đi về đâu là điều không thể nhận định từ việc quan sát thường nghiệm lẩn bằng cách quy chiếu mọi hoạt động của con người vào một mục tiêu hành động chung của mọi người. Theo Kant, không phải “nhân loại” hành động ở trong lịch sử, mà bao giờ cũng là những cá nhân riêng lẻ đặt ra mục tiêu và theo đuổi những mục đích, khiến cho từ những kết quả hỗn độn ấy, “rút cục ta không biết con người chúng ta muốn làm gì với giống loài tưởng như có rất nhiều ưu điểm ấy” (nt, A387). Song, để không rơi vào chỗ bi quan và nản lòng, Kant đề ra một “Ý tưởng về một lịch sử phổ quát trong ý đồ công dân thế giới” để dựa theo đó mà suy nghĩ phải chẳng ta cũng “có thể phát hiện một “ý đồ tự nhiên” bí ẩn nào đó trong diễn trình vô nghĩa này của con người” (nt, A387). Theo ông, “ý đồ tự nhiên” bí ẩn này có thể là làm cho con người – trong diễn trình lịch sử – hãy phát triển trọn vẹn những tố chất tự nhiên của mình; và công việc này, rút cục, chỉ có thể có được trong “tình trạng công dân thế giới”, tức trong khuôn khổ một “xã hội công dân được quản lý bằng pháp quyền một cách phổ biến” trong phạm vi toàn thế giới. Sở dĩ, bản thân ông suy nghĩ về lịch sử thế giới trong “mục đích hay ý đồ công dân thế giới” này là vì nó có thể góp phần trong việc đến gần hơn mục tiêu là “nền hòa bình vĩnh cửu”. Tóm lại, những gì ta có thể gọi là “triết học lịch sử” nơi Kant, thực chất là một bộ phận cấu thành của triết học thực hành nói chung của ông.

- **Tôn giáo:** Triết học tôn giáo của Kant cũng trực tiếp gắn liền với triết học thực hành. Tại sao Kant quay lại với vấn đề tôn giáo trong *Phê phán lý tính*

thực hành và nhất là trong *Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính đơn thuần* sau khi đã bác bỏ các luận cứ chứng minh về sự hiện hữu của Thượng đế trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*? Phải chăng chỉ để tỏ “thiện cảm” với người hầu trung thành tên là Lampe của ông như khẳng định của thi sĩ Heinrich Heine hay thậm chí vì lòng sùng đạo còn sót lại do thừa hưởng từ người mẹ? Trong thực tế, Kant luôn quan tâm đến vấn đề Thượng đế, và rộng hơn, đến vấn đề tín ngưỡng như là một nhu cầu tự nhiên của con người, nhưng ông có cách lý giải độc lập. Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, vấn đề được bàn thực chất là “Thượng đế của triết gia”, tức về Hữu thể căn nguyên (*ens originarium*), Hữu thể tối cao (*ens summum*) và Hữu thể của mọi hữu thể (*ens entium*) (xem *PPLTTT*, B605 và tiếp). Hữu thể này là nền tảng và là chỗ hoàn tất của Siêu hình học duy lý. Kant, một mặt, bác bỏ mọi nỗ lực chứng minh sự hiện hữu của Hữu thể này về mặt lý thuyết, nhưng mặt khác, thừa nhận khái niệm này chỉ như “một nguyên tắc điều hành của lý tính để nhìn nhận mọi sự nối kết trong thế giới *nurse thể* đều bắt nguồn từ một nguyên nhân tất yếu, tự túc tự mãn để từ đó đặt cơ sở cho quy tắc về một nhất thể có hệ thống và tất yếu dựa theo những định luật phổ biến trong việc giải thích thế giới” (B647).

Thế nhưng, một Thượng đế trong thể cách “*nurse thể*” (*Als-ob*) chỉ làm chức năng tổ chức và thống nhất nhận thức không thể tạo nên mối quan hệ tôn giáo-tín ngưỡng. Bởi trong tôn giáo, vấn đề không phải là nhận thức khoa học mà là *đức tin*, mà theo Kant, *đức tin* là một sự xác tín đầy đủ về mặt *chủ quan* chứ không thể chứng minh về mặt khách quan (nt, B850). Tính chất này của đức tin được Kant dành cho “các định đê của lý tính thuần túy thực hành” trong quyển Phê phán thứ hai này (A220 và tiếp): chúng là các khẳng định *tất yếu-chủ quan* buộc ta phải nhìn nhận nếu ta hiểu rõ toàn bộ phạm vi những gì mệnh lệnh nhất quyết đã đê ra cho ta. Ở đây không gì khác hơn là mệnh lệnh phải nỗ lực đạt được sự thống nhất trọn vẹn giữa việc xứng đáng được hưởng hạnh phúc (thông qua đức hạnh) với việc hưởng hạnh phúc; và đó là “sự Thiện-tối cao” (A198 và tiếp).

Sự Thiện-tối cao này chỉ “có thể có về mặt thực hành” (A203) nếu linh hồn là bất tử – nghĩa là “nếu linh hồn có đủ thời gian để đến gần sự Thiện-tối cao một cách vô tận” (A220) –, và nếu Thượng đế tồn tại. Theo Kant, sở dĩ phải

xem sự tồn tại của Thượng đế là “tất yếu về luân lý” (A226), vì chỉ có thể mới giải thích được tại sao thế giới lại được thiết kế và điều khiển để cho ta có thể thực sự đạt được sự Thiện-tối cao về nguyên tắc, nếu ta nỗ lực. Như thế, tôn giáo là câu trả lời cho câu hỏi thứ ba của Kant: “Tôi được phép hy vọng gì?”, nếu tôi có căn cứ để hiểu mình là một hữu thể luân lý. Song, theo Kant, tôi *không* thể có căn cứ này nếu tôi chỉ cố gắng trở nên có đức hạnh *chỉ vì* niềm hy vọng này. Đó là ý nghĩa của câu định nghĩa nổi tiếng nhưng cũng không dễ hiểu của Kant: “Tôn giáo, xét một cách chủ quan, là sự nhận thức về những nghĩa vụ của ta như là những điều răn của Thượng đế” (*Tôn giáo trong ranh giới...*, B229). Câu này có nghĩa: khác với “tôn giáo *khải thị* [tức trong kinh Cựu ước, hay trong một đạo đức học ngoại trị], trong đó *trước hết* tôi phải biết điều gì là một lời răn của Thượng đế đã”, thì ở đây, trong “tôn giáo *tự nhiên*”, “điều tôi phải biết là nghĩa vụ, *trước khi* tôi có thể thừa nhận nó là một lời răn của Thượng đế” (nt, B229). Nếu tôi có thể làm điều ấy, bây giờ tôi mới có căn cứ để hy vọng vào “sự Thiện-tối cao”.

Theo Kant, “tôn giáo *tự nhiên*” chính là chủ đề trung tâm của quyển *Tôn giáo bên trong ranh giới của lý tính thuần túy* (1793). Trong quyển này, ông tiến hành một sự lý giải toàn diện về giáo lý Kitô giáo, nâng lý tính lên thành thước đo cho mọi đức tín trong tôn giáo, hòa nhịp với truyền thống khai sáng trong việc lý giải Kinh Thánh một cách thuần lý và có ảnh hưởng lớn đến quan niệm về tôn giáo của Hegel sau này. Nơi Kant, chính tính thuần lý đặc thù của luân lý là tiêu chuẩn. Chẳng hạn, giáo lý trong Kinh Thánh về “tội tổ tông” được Kant lý giải như là “căn tính ác trong bản tính tự nhiên của con người” (nt, B3) do xu hướng tự nhiên của con người – nếu có Tự do – luôn nâng các châm ngôn xấu – thay vì các châm ngôn tốt – về luân lý lên thành các động cơ hành động; do đó lối thoát không thể tìm thấy trong một sự giải thoát hay cứu chuộc từ bên ngoài mà chỉ từ sự chuyển hóa tự do của con người đến với cái Thiện mà quy luật luân lý đã đề ra, và do đó, cũng làm cho có thể thực hiện được (nt, B48 và tiếp). Cũng thế, “Con Một của Thượng đế” không phải là một nhà cứu rỗi được Thượng đế gửi xuống, trái lại, theo Kant, đó chính là “ý niệm về nguyên tắc thiêng được nhân cách hóa” và không bao hàm điều gì khác hơn là “nhân tính... trong tính hoàn thiện hoàn toàn về luân lý” (B73). Theo đó, Đức Jesu lịch sử chỉ là “vị Thầy của Tin mừng”, hết sức đáng kính

trọng và ngưỡng mộ về đức hy sinh của Ngài, nhưng các câu chuyện về sự “sống lại và lên trời” là “không thể được sử dụng cho tôn giáo bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần” (nt, B192). Không lạ gì khi các cách lý giải ấy đã khiến cho tác phẩm trên đây bị cấm phát hành, nhất là khi Kant còn viết các dòng sau đây trước con mắt cú vọ của cơ quan kiểm duyệt đương thời của nước Phổ do các nhà thần học thống lĩnh: “Tất cả những gì ngoài việc tự chuyển hóa cuộc sống theo hướng thiện mà tưởng rằng có thể làm hài lòng Thượng đế thì chỉ là sự cuồng tín đơn thuần và là sự siêng nịnh Thượng đế mà thôi” (nt, B260 và tiếp).

Tóm lại, theo Kant, tôn giáo không chỉ phải “ở bên trong các ranh giới của lý tính đơn thuần” mà đúng hơn, phải *ở bên trong* lĩnh vực của luân lý – như là tổng thể những niềm hy vọng mà “cuộc sống thiện lương” của ta sẽ biện minh rằng những niềm hy vọng ấy là có cơ sở.

9. Trở lại với *Phê phán lý tính thực hành*

Thay vì “kết luận”, trái lại, để “mở ra” việc tìm hiểu và thảo luận về đạo đức học nói chung và của Kant nói riêng, thiết tưởng nên dành những dòng sau cùng này để giới thiệu ý kiến của hai chuyên gia về Kant, từ quê hương của ông mà chúng tôi hết sức biết ơn vì đã có cơ hội học hỏi khi soạn bài dẫn luận này:

- “Ta hãy rút ra một bảng tổng kết tạm thời về quyền *Phê phán lý tính thực hành*: cho dù ta không tán thành mọi luận cứ của Kant thì ít ra ta cũng đồng ý với ông rằng việc đặt cơ sở phê phán cho một triết học luân lý hợp lẽ tối thiểu phải thực hiện được bốn nhiệm vụ sau đây: 1. nhiệm vụ ngữ nghĩa học: xác định khái niệm về luân lý cũng như về cái Thiện luân lý; 2. nhiệm vụ tiêu chuẩn học: đặt cơ sở cho một quy luật tối cao hay cho một quy tắc tối cao đối với luân lý; 3. nhiệm vụ lý luận về tính chủ thể: xác định tính chủ thể luân lý tương ứng với khái niệm và quy luật ấy; 4. suy nghĩ về các lĩnh vực vấn đề thuộc sự Thiện-tối cao và học thuyết về các định đè, cụ thể là về vấn đề: sự quy định “tự nhiên” của con người là mưu cầu hạnh phúc quan hệ như thế nào với quy định của lý tính, tức với luân lý.

Nếu ta nhìn vào các nhà triết học luân lý đang có ảnh hưởng chính hiện nay, chẳng hạn J. Rawls, đạo đức học diễn ngôn và thuyết công lợi, ta thấy

tất cả họ đều có tính chiết trung, trong chừng mực hài lòng với các nhiệm vụ ít hơn so với của Kant và sự “ít hơn” này của họ [còn được gọi là *Lý thuyết mỏng về luân lý/thin theory of moral*. BVNS] là ít thuyết phục xét về nội dung. Do đó, sau hơn hai thế kỷ, quyển *Phê phán lý tính thực hành* – trong việc đặt ra nhiều nhiệm vụ phong phú hơn – vẫn đang đi tìm một tác phẩm ngang tầm. Và ta có đủ căn cứ để giả định rằng một tác phẩm như thế cũng sẽ phải giải quyết các vấn đề sau đây: 1. luân lý có nghĩa là một quy luật khách quan và tuyệt đối; 2. tiêu chuẩn của nó là ở trong sự phổ quát hóa các châm ngôn và 3. nguồn gốc chủ quan của nó ở trong sự tự trị của ý chí; 4. và nếu ta không còn cố tình đẩy lùi vấn đề về sự Thiện-tối cao, thì nếu không có một học thuyết về các định đền hay chí ít một cái gì tương đương át khó có thể giải quyết được”¹⁵.

- “Nhìn chung, ta thấy rằng: ta chỉ có thể tránh được mọi khó khăn và thách thức của đạo đức học Kant, nếu ta từ chối yêu sách thiết lập đạo đức học nói chung trên tính giá trị phổ biến và tất yếu của những mệnh đề “phải là”. Bấy giờ sự nối kết giữa luân lý và sự Tự do của ta như là sự Tự trị cũng sẽ mất đi. Trong vương quốc “ở bên kia Tự do và Phẩm giá” (Skinner) như là “công viên con người” (Sloterdijk) mà các nhà duy hành vi và, mới đây, một số các nhà thần kinh học khuyên bảo ta, át sẽ chỉ còn lại công nghệ học xã hội và những quy tắc của sự khôn ngoan; bấy giờ ta sẽ không cần đến một Siêu hình học về đức lý nào cả! Những vấn đề mà một đạo đức học kiểu Kant đặt ra cho chúng ta không nên khiến ta đơn giản vứt bỏ các chủ đề như “Tự do” và “Phẩm giá”, trái lại, cần phải đổi diện với chúng”¹⁶.

BVNS

03.2007

(15) O. Höffe: Klassiker Auslegen, Kritik der praktischen Vernunft, Berlin, 2002, tr. 22-23.

(16) H. Schnädelbach: Kant, Leipzig, 2005, tr. 94.

LỜI TỰA

A3 **Tại sao** tác phẩm Phê phán này có tên gọi đơn thuần là *Phê phán lý tính thực hành* chứ không phải là *Phê phán lý tính thuần túy thực hành*, mặc dù sự song hành với công trình Phê phán lý tính [thuần túy] tư biện⁽²⁾ có vẻ đòi hỏi nó phải mang tên gọi sau? Bản thân tác phẩm này sẽ lý giải rõ điều ấy. Công việc của nó chỉ nhằm chứng minh rằng: quả có [sự tồn tại của] **lý tính thuần túy thực hành (reine praktische Vernunft)**; và muốn thế, thì phải tiên hành phê phán toàn bộ **quan năng thực hành** của lý tính. Nếu thành công trong việc chứng minh ấy, tác phẩm này sẽ không cần phê phán **bản thân quan năng thuần túy** để xét xem liệu lý tính – trong khi đề ra một yêu sách như thế – có tham vọng vượt quá phạm vi năng lực của mình hay không (như đã xảy ra đối với lý tính tư biện). Bởi nếu lý tính, với tư cách là lý tính **thuần túy**, lại có tính thực hành một cách **hiện thực (wirklich)**, thì nó chứng minh tính thực tại (Realität) của chính mình và của các khái niệm của mình bằng thực tế, và mọi tranh cãi ngụy biện bác lại khả thi tồn tại hiện thực của nó là vô vọng.

A4 **Với** **quan năng** này [**lý tính thuần túy thực hành**], **sự Tự do** siêu nghiệm từ nay cũng được xác lập vững chắc, và là **sự Tự do** được nắm lấy theo nghĩa tuyệt đối mà lý tính tư biện đã cần đến trong khi nó sử dụng khái niệm về tính nhân quả nhằm thoát khỏi nghịch lý (Antinomie) vốn không thể tránh nếu lý tính tư biện muốn suy tưởng về cái Vô-điều kiện trong chuỗi nối kết của nguyên nhân và kết quả. | Lý tính tư biện đã chỉ có thể đề xướng khái niệm này [về Tự do] một cách nghi vấn, nghĩa là, như một điều không phải là không thể suy tưởng được, song không thể đảm bảo được tính thực tại khách quan

⁽¹⁾ Số trang bên lề trái: số trang sau chữ A là theo ấn bản lần thứ nhất (1788), gọi là bản A; số trang trong ngoặc vuông [] là theo *Tập hợp tác phẩm*, tập V, Ấn bản Viện Hàn Lâm (Gesammelte Schriften, Berlin 1908, 1913, Akademie-Ausgabe, viết tắt là AA). Cả hai cách đánh số trang đều có giá trị ngang nhau trong việc trích dẫn theo thói quen của giới nghiên cứu. Dấu * chỉ chú thích của tác giả; số Ả rập (1), (2)... là chú thích của người dịch; dấu | là chỗ người dịch chấm câu lại. (N.D).

⁽²⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, Bùi Văn Nam Sơn dịch và chú giải, NXB Văn học, 2004. (N.D).

của nó mà chỉ làm sao để cho sự giả định về tính bất khả thi của cái gì chí ít cũng có thể suy tưởng được ấy không đe dọa đến chính sự tồn tại của lý tính tư biện và không đẩy nó vào một hố thẳm của thuyết hoài nghi.

Trong chừng mực tính thực tại của khái niệm về Tự do được chứng minh bằng một quy luật tất nhiên (apodiktisch)⁽³⁾ của lý tính thực hành, bấy giờ khái niệm về Tự do tạo nên **viên đá đỉnh vòm (Schlußstein)**⁽⁴⁾ cho toàn bộ tòa nhà của một hệ thống **của lý** tính thuần túy, kể cả của lý tính tư biện; và mọi khái niệm khác (về Thượng [4] đế và về sự bất tử [của linh hồn]) – vốn không có chỗ tựa ở trong lý tính thuần túy nếu chỉ như là các Ý niệm đơn thuần – nay cũng tự gắn mình vào với khái niệm này và nhờ đó mà có được sự vững chắc và thực tại khách quan, nghĩa là, **khả thi** của chúng được **chứng minh** bởi sự kiện là: Tự do tồn tại hiện thực, vì Ý niệm này [về Tự do] tự bộc lộ bằng quy luật luân lý.

Tuy nhiên, sự Tự do cũng là Ý niệm duy nhất trong mọi Ý niệm của lý tính tư biện được ta biết về khả thi của nó một cách tiên nghiệm (a priori) (dù không thấu hiểu về nó), vì nó là điều kiện của quy luật luân lý mà ta biết^{*}. Còn các Ý niệm về

⁽³⁾ tất nhiên (apodiktisch): “là thuộc tính của phán đoán hay của mệnh đề gắn liền với ý thức về sự tất yếu của nó” (PPLTTT, B41). Đây là ý thức của chủ thể về giá trị của phán đoán chứ không phải là thuộc tính của bản thân đối tượng, do đó, thuộc phạm trù hình thái (Modalität). Ý thức về “việc cho-là-đúng-thật” ấy (Fürwahrhalten; Anh: assent, “holding-to-be-true”) có ba hình thái: tất yếu, khẳng định (assertorisch) và nghi vấn (problematisch); cái thứ nhất là ý thức về sự chắc chắn của phán đoán (mang lại nhận thức phổ biến, khách quan); cái thứ hai về sự không chắc chắn nhưng có giá trị một cách chủ quan (mang lại lòng tin hay sự xác tín chủ quan); cái thứ ba là sự không chắc chắn và cũng không có giá trị khách quan (chỉ mang lại tư kiến riêng không có giá trị phổ biến). (N.D).

⁽⁴⁾ Viên đá đỉnh vòm: viên đá cuối cùng trên đỉnh đế **kết nối** hai phía của một mái vòm, khác với chức năng của hòn đá tảng (Eckstein, Grundstein). (N.D).

* (Chú thích của tác giả) Để tránh việc người ta có thể tưởng rằng ở đây có một sự thiếu chặt chẽ⁽⁵⁾ khi tôi gọi Tự do là điều kiện của quy luật luân lý, và sau đó, trong bản thân tác phẩm, lại bảo rằng quy luật luân lý là điều kiện mà chỉ từ đó ta mới có ý thức về Tự do, tôi chỉ xin lưu ý rằng Tự do là “ratio essendi” [latinh: cơ sở làm bản chất hay cơ sở tồn tại] của quy luật luân lý, trong khi quy luật luân lý là “ratio cognoscendi” [latinh: cơ sở để nhận thức] của Tự do. Bởi nếu quy luật luân lý không được suy tưởng một cách minh bạch **từ trước** thì át ta không bao giờ xem bản thân ta là có lý do chính đáng để **giả định** một sự vật như thế như là Tự do (dù nó không tự mâu thuẫn). Nhưng, nếu giả sử không có Tự do thì cũng tuyệt nhiên **không thể bắt gặp** quy luật luân lý ở trong ta.

A6 Thượng đế và sự bất tử lại không phải là các điều kiện của quy luật luân lý mà chỉ là các điều kiện của đối tượng tất yếu của một ý chí được quy định bởi quy luật này; nghĩa là, các điều kiện của việc sử dụng đơn thuần thực hành về lý tính thuần túy của ta. | Vì thế, đối với các Ý niệm này, ta không thể khẳng định rằng ta nhận thức (erkennen) và thấu hiểu (einsehen) được chúng, chưa nói đến tính hiện thực mà cả về khả thể của chúng nữa. Dù vậy, hai Ý niệm này [Thượng đế và sự bất tử] là các điều kiện cho sự áp dụng của ý chí – được quy định về mặt luân lý – đối với đối tượng được mang lại cho nó một cách tiên nghiệm, tức là Sự Thiện-tối cao (das höchste Gut/Summum bonum)⁽⁶⁾. Do đó, trong quan điểm thực hành này, khả thể của chúng có thể và phải được giả định, dù ta không thể nhận thức và thấu hiểu chúng một cách lý thuyết. Về phương diện thực hành, việc giả định này chỉ cần một điều là chúng không chứa đựng sự bất khả thi nội tại nào (sự mâu thuẫn [nội tại]). Ở đây, khi so với lý tính tư biện, ta có một nguyên tắc đơn thuần **chủ quan** của sự xác tín⁽⁷⁾, nhưng lại có giá trị **khách quan** cho một lý tính cũng thuần túy, song là thực hành; và nguyên tắc này, nhờ vào khái niệm về Tự do, đảm bảo được tính thực tại khách quan và thẩm quyền cho các Ý niệm về Thượng đế và sự bất tử. | Vâng, thậm chí có một sự tất yếu chủ quan (một nhu cầu của lý tính) để giả định về hai điều này. | Tuy nhiên, không phải **qua đó** mà nhận thức lý thuyết của lý tính được mở rộng, trái lại, chỉ có khả thi – vốn trước đây chỉ đơn thuần là vấn đề nghi vấn (Problem) và nay trở thành khẳng định (Assertion)⁽⁸⁾ – là

(5) “sự thiếu chặt chẽ”: ám chỉ phê phán của J. F. Flatt (1786) và Pistorius (1786) về khái niệm Tự do của Kant. Xem: Chú giải dẫn nhập 1.1. (N.D).

(6) Sự Thiện-tối cao: Trong *PPLTTT*, Kant gọi sự Thiện-tối cao là sự kết hợp giữa hạnh phúc và việc xứng đáng được hưởng hạnh phúc: “Hạnh phúc..., trong tỉ lệ chính xác với luân lý của hữu thể có lý tính xứng đáng với nó là cái duy nhất tạo nên sự Thiện-tối cao của thế giới (*PPLTTT*, B842) và xem thực tại của sự thống nhất này dựa trên “định đe” về một sự Thiện-tối cao nguyên thủy và trí tuệ” [Thượng đế]. Nói cách khác, hạnh phúc lẫn tự do (luân lý) tự nó chưa phải là sự Thiện-tối cao. Đó phải là sự kết hợp cả hai để mang lại luân lý hay “sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc” với niềm hy vọng vào hạnh phúc hiện thực (Sđd, B841). Vậy, câu hỏi thứ hai: “Ta phải làm gì?” được trả lời: Hãy làm cho mình xứng đáng với hạnh phúc; và câu hỏi thứ ba: “Ta có thể hy vọng gì?” được trả lời: Hy vọng được tham dự vào hạnh phúc. (N.D).

(7) Fürwahrhafte: xem chú thích ⁽³⁾ cho A4. (N.D).

(8) Xem chú thích ⁽³⁾ cho A4. (N.D).

được mang lại mà **thôi, và**, như thế, sự sử dụng thực hành của lý tính được nối kết với các yếu tố [cơ bản] của lý tính lý thuyết. Và nhu cầu này không phải là một nhu cầu có tính giả thuyết (hypothetisch) cho một ý đồ **tùy tiện** của sự tư biện khiến ta phải giả định một điều gì đó nếu ta muốn việc sử dụng lý tính trong sự tư biện vươn lên tới sự hoàn tất, mà là một nhu cầu có [**sức mạnh của**] **tính quy luật** để giả định một điều mà nếu không có nó, át không thể có cái để ta **phải (soll)** nhất thiết đặt ra trước chính mình như là mục đích cho việc làm và không làm của những hành vi của ta.

[5]
A7

Chắc hẳn lý tính tư biện của ta sẽ hài lòng hơn nhiều nếu giả sử nó có thể tự mình giải quyết lấy các vấn đề ấy mà không cần đi đường vòng và bảo quản giải pháp ấy – như là sự thấu hiểu của chính mình – cho việc sử dụng thực hành, nhưng tiếc rằng trong thực tế, quan năng tư biện của ta lại không được tài giỏi đến như thế. Những ai vô ngực tự hào về tri thức cao thâm như thế xin đừng quá ngại ngùng mà hãy trưng ra công khai đi để được thẩm tra và đánh giá. Họ muốn **chứng minh**, xin mời hãy cứ chứng minh đi và triết học phê phán sẽ xin quy hàng, dâng nộp vũ khí dưới chân họ như dưới chân những người chiến thắng! *Quid statis? Nolint. Atqui licet esse beatis* [latin: Các anh còn chờ đợi gì? Bọn họ không muốn nhưng vẫn sẽ hạnh phúc lắm đấy! Horaz, Satir, I, 1, 19]. **Nhưng, vì** trong thực tế, họ không muốn, có lẽ bởi vì họ không thể, cho nên ta buộc phải cầm lại vũ khí để đi tìm các Ý niệm về **Thượng đế, Tự do và sự Bất tử** – mà lý tính không thể chứng minh được khả thi của chúng một cách thỏa đáng – ở trong sự sử dụng luân lý của lý tính và đặt các Ý niệm ấy lên trên cơ sở của việc sử dụng này.

A8

Và cũng chính ở đây, lần đầu tiên lý giải được chổ bí hiểm của triết học phê phán, đó là: tại sao ta phủ nhận tính thực tại khách quan của việc sử dụng siêu-cảm tính về các phạm trù ở trong sự tư biện nhưng lại có thể thừa nhận tính thực tại này đối với các đối tượng của lý tính thuần túy thực hành. | Điều này thoạt nhìn át có vẻ như thiếu

nhất quán, bao lâu sự sử dụng thực hành này chỉ được biết đến theo tên gọi suông. Nhưng, khi ta phân tích cẩn kẽ sự sử dụng thực hành, ta sẽ thấy rằng tính thực tại được nói ở đây không hề bao hàm bất kỳ sự quy định **lý thuyết** nào về các phạm trù và về việc mở rộng nhận thức của ta đến cái Siêu-cảm tính cả, trái lại, điều muôn nói là: trong mỗi quan hệ [thực hành] này, luôn có **một đối tượng** thuộc về chúng, **vì hoặc chúng** được chứa đựng ở trong sự quy định tất yếu của ý chí tiên nghiệm, hoặc chúng thiết yếu gắn liền với đối tượng của chúng; bây giờ sự thiêu nhát quán sẽ biến mất, bởi việc sử dụng các khái niệm **này là** khác với sự sử dụng mà lý tính tư biện đòi hỏi. Trái lại, bây giờ lại mở ra một sự xác nhận trước đây không ngờ đến và thật thỏa mãn về lề lối tư duy nhất quán của công cuộc Phê phán tư biện. | A9

[6] Đó là, trong khi sự Phê phán khẳng định rằng những đối tượng của kinh nghiệm, xét như bản thân chúng, và kể cả chủ thể của chính ta, chỉ có giá trị như là **những hiện tượng**, đồng thời, những Vật-tự thân phải được giả định như là cơ sở của chúng, khiến cho không phải bất kỳ cái Siêu-cảm tính nào cũng phải bị xem như là sản phẩm tưởng tượng và khái niệm về nó là trống rỗng, thì bây giờ, bản thân lý tính thực hành, không liên quan gì với lý tính tư biện, lại đảm bảo tính thực tại cho một đối tượng siêu-cảm tính của phạm trù về tính nhân quả, tức sự **Tự do**, mặc dù (khi đã trở thành một khái niệm thực hành) chỉ dành cho sự sử dụng thực hành; và điều này được xác nhận nhò vào một **Sự kiện [hiển nhiên] (Faktum)**⁽⁹⁾ vốn chỉ có thể đơn thuần **được suy tưởng (gedacht)** ở trong lý tính tư biện mà thôi. Cũng nhò đây mà sự khẳng định lạ lùng – nhưng đúng đắn không thể chối cãi – của sự Phê phán tư biện rằng thậm chí bản thân chủ thể tư duy cũng chỉ là một **hiện tượng** ở trong **trực quan bên trong**⁽¹⁰⁾ nay lại có được sự xác nhận trọn vẹn ở trong việc Phê phán lý tính thực hành đến

(9) Ở đây, Kant dùng chữ “Faktum” (gốc Latinh, thể quá khứ phân từ của động từ **facere/làm**) theo nghĩa “việc đã được làm”, “sự đã rồi” thay vì chữ Đức thông thường: Tatsache: sự kiện. (Vì thế chúng tôi viết hoa và dịch là “Sự kiện [hiển nhiên]” để phân biệt). Trong PPLTTT (A84/B116), câu hỏi về sự kiện (quid facti) chỉ việc sử dụng một khái niệm mà chưa xét đến việc nó có chính đáng, “hợp pháp” hay không (quid juris), tức chưa biện minh cho nó bằng cách “diễn dịch”. Tính trực tiếp ấy của “sự kiện” được dùng ở đây (trong Phê phán lý tính thực hành) theo nghĩa **tương tự (Analogie)** với ý thức về quy luật luân lý. Do đó, “Faktum” (“Sự kiện”) là không thể kiểm chứng được nhưng cũng không thể phủ nhận được, nó cho ta

mức ta buộc phải thừa nhận khẳng định ấy, cả khi **sự Phê phán** tư biện đã tuyệt nhiên không thể chứng minh được khẳng định này^{*}.

A10

Và cũng qua đó, tôi mới hiểu tại sao các phản bác hệ trọng nhất mà tôi gặp phải đối với công cuộc Phê phán lại xoay quanh hai điểm sau đây: một mặt, về việc tính thực tại khách quan được áp dụng vào cho các phạm trù bị bác bỏ trong phần nhận thức lý thuyết nhưng lại được thừa nhận trong phần thực hành; và mặt khác, đòi hỏi khá nghịch lý là phải xem chính mình – với tư cách là chủ thể của Tự do – như là một Vật-tự thân, nhưng đồng thời chỉ như là một hiện tượng trong ý thức thường nghiệm của con người, xét về phương diện Tự nhiên. Bởi, bao lâu ta chưa hình thành được các khái niệm thật xác định về Tự do và Luân lý (*Sittlichkeit*), ta sẽ không thể, một mặt, đoán biết được cái “Noumenon” [Vật-tự thân] được đặt làm nền tảng cho cái được gọi là “hiện tượng” có mục đích gì, và, mặt khác, ta sẽ nghi ngờ không biết có thể hình thành bất kỳ khái niệm nào về cái “Noumenon”

A11 này không, trong khi trước đó ta đã bảo rằng mọi khái niệm của giác tính thuần túy [các phạm trù] chỉ được áp dụng về mặt lý thuyết vào cho những hiện tượng mà thôi. Do đó, chỉ có một sự Phê phán cẩn kẽ về lý tính thực hành mới có thể dẹp bỏ hết mọi ngộ giải này và làm sáng tỏ tính nhất quán vốn tạo nên giá trị và ưu thế lớn nhất của sự

thấy ý thức trực tiếp của ta về quy luật nền tảng của lý tính thuần túy đang “áp đặt” lên ta một cách vô-điều-kiện như một “Sự kiện [hiển nhiên]” của lý tính. Quy luật luân lý hay “Sự kiện” của lý tính thuần túy là “chắc chắn một cách tất nhiên” (apodiktisch) không phải dựa vào biện luận mà do ta có ý thức một cách tiên nghiệm về nó. Điều này không có nghĩa quy luật luân lý là một Sự kiện, trái lại, quy luật luân lý được mang lại “hầu như” (*gleichsam*) thông qua một Sự kiện. Do tính trực tiếp ấy, nó có **sự tương tự** như một “sự kiện” (*Tatsache*) không cần biện minh. Tuy nhiên, trong quyển *Phê phán nǎng lực phán đoán*, Kant sẽ không dùng lại cách lập luận bằng **sự tương tự** này nữa; ông thiên về cách lập luận cho rằng Tự do, cũng như mọi sự kiện khác, đều có thể được bắn thân sự Tự do và kinh nghiệm kiểm chứng. Xem thêm: *Máy lời giới thiệu của người dịch*, mục 6; và Chú giải dẫn nhập 1.2. (N.D.).

(10) Xem I. Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B157-159. (N.D.).

* (Chú thích của tác giả) Việc hợp nhất tính nhân quả như là sự Tự do với tính nhân quả như là cơ chế [máy móc] của Tự nhiên, – trong đó cái trước được xác lập bởi quy luật luân lý, cái sau bởi quy luật tự nhiên – trong cùng một chủ thể, tức trong **con người**, là không thể thực hiện được, trừ khi ta hình dung con người như là **bản chất tự-thân** trong quan hệ với cái trước và chỉ như là **hiện tượng** trong quan hệ với cái sau; nghĩa là hình dung cái trước ở trong ý thức thuần túy, còn hình dung cái sau ở trong ý thức thường nghiệm. Nếu không làm như thế, lý tính sẽ không tránh khỏi tự-mâu thuẫn với chính mình.

[7] Phê phán.

Đó là sự biện minh tại sao trong tác phẩm này [*Phê phán lý tính thực hành*], các khái niệm và nguyên tắc⁽¹¹⁾ của lý tính thuần túy tư biện – đã được tiến hành phê phán trước đây [trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*] –, nay lại phải được thẩm tra một lần nữa. | Điều này có vẻ trái với lẽ thường xét về tiến trình thiết lập có hệ thống về một khoa học, bởi khi sự việc đã được định đoạt rồi thì cứ tiến hành chứ không cần bản thảo nữa. | Song, trong trường hợp này, việc tái thẩm tra không chỉ được phép mà còn cần thiết phải làm, vì, ở đây, lý tính được xem xét trong **bước chuyển** sang một sự sử dụng **hoàn toàn khác** về các khái niệm so với việc sử dụng về chúng trước đó [trong lĩnh vực tư biện]. Một bước chuyển như thế thiết yếu đòi hỏi một sự so sánh cách sử dụng cũ với cách sử dụng mới nhằm phân biệt rõ ràng con đường mới với con đường cũ, đồng thời, nhận rõ mối liên kết giữa hai cách sử dụng. Các sự xem xét thuộc loại này, trong đó có sự xem xét trở lại đối với khái niệm về Tự do, nhưng hướng đến việc sử dụng khái niệm này một cách thực hành trong lý tính thuần túy không được phép xem như một sự bổ sung chỉ nhằm lấp đầy các khoảng trống trong hệ thống phê phán về lý tính tư biện (bởi hệ thống này tự nó đã hoàn chỉnh đối với mục đích của nó), hay như chỗ tựa và cột chống được tăng cường muộn màng cho một tòa nhà bị xây cất vội vã, mà phải như là các

A12

mắt xích đích thực làm nổi rõ sự liên kết của hệ thống và cho thấy những khái niệm vốn trước đây chỉ được hình dung một cách **nghi vấn (problematisch)**⁽¹²⁾ thì ở đây, được hình dung như là **thực tồn (real)**⁽¹²⁾. Lưu ý này đặc biệt nhằm đến khái niệm về Tự do, vì ta không khỏi ngạc nhiên khi thấy rằng nhiều người vỗ ngực tự cho rằng mình hiểu rõ và giải thích được khả thể của Tự do, trong khi họ chỉ xét

(11) “Các khái niệm”: các phạm trù; “các nguyên tắc”: các nguyên tắc tổng hợp tiên nghiệm cơ bản của giác tính. Xem *PPLTTT*, “Phân tích pháp các nguyên tắc”, B169 và tiếp. (N.D).

(12) “Nghi vấn” (*problematisch*): phán đoán về hình thái (Modalität), không màu thuần nhưng còn trống rỗng về nội dung. “Thực tồn” (*real*) là phán đoán về chất (Qualität) xác định tính thực tại của sự việc hay biểu tượng. Xem sự phân biệt giữa phán đoán (và phạm trù) về hình thái với phán đoán (và phạm trù) về chất: *PPLTTT*, B95; B106. (N.D).

nó theo kiểu tâm lý học, bởi nếu họ đã xem xét nó từ quan điểm siêu nghiệm, họ đã phải nhận ra rằng Tự do không chỉ là thiết yếu **không thể thiếu được** với tư cách là một khái niệm nghi vấn trong việc sử dụng hoàn chỉnh lý tính tư biện mà còn hoàn toàn **không thể hiểu nổi**; và nếu, sau đó, họ đi đến chỗ xem xét sự sử dụng thực hành về khái niệm ấy, họ cũng sẽ không tránh khỏi phải thừa nhận chính phương cách xác định các nguyên tắc về Tự do mà hiện họ chưa ưa thích lắm. Khái niệm về Tự do là vật chướng ngại đối với mọi nhà **duy nghiệm**, nhưng lại là chiếc chìa khóa dẫn đến các nguyên tắc thực hành cao cả nhất đối với những nhà đạo đức học **phê phán**, tức đối với những người nhận thức rõ ràng họ phải nhất thiết tiến hành công cuộc phê phán này một cách hợp lý tính (rational). Vì lý do đó, tôi mong người đọc không chỉ đọc lướt qua những gì sẽ được tôi bàn về khái niệm này ở cuối phần Phân tích pháp⁽¹³⁾.

Liệu một hệ thống như được triển khai ở đây về lý tính **thuần túy** thực hành từ sự phê phán lý tính thực hành có thành công hay không, nhất là trong việc cố gắng không đánh mất quan điểm đích thực để từ đó cái toàn bộ có thể được phác họa một cách đúng đắn, tôi xin nhường sự phán xét cho những bạn đọc nào đã quen thuộc với các công trình thuộc loại này. Tuy tác phẩm này lấy quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*) của tôi⁽¹⁴⁾ làm tiền đề, nhưng chỉ trong chừng mực quyển *Đặt cơ sở...* vừa nói giúp người đọc làm quen sơ bộ với **nguyên tắc về nghĩa vụ** cũng như đề ra và biện minh về một công thức nhất định về nguyên tắc này; còn ngoài ra, trong các khía cạnh khác, tác phẩm *Phê phán lý tính thực hành* này là độc lập*. Sở dĩ ở đây [trong tác phẩm này] không vì tính

(13) Xem *Phê phán lý tính thực hành*, Phân tích pháp, các trang A160 và tiếp. (N.D).

(14) Xem Kant, *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1786; BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức sắp xuất bản. (N.D).

* (Chú thích của tác giả) Một nhà điểm sách, nếu muốn tìm ra khuyết điểm nào đó của tác phẩm này [*Đặt cơ sở...*] ắt có lẽ sẽ nói đúng sự thật hơn những gì ông ta muốn nói, khi cho rằng: trong tác phẩm ấy, tác giả không đề ra được một **nguyên tắc mới** nào về luân lý cả mà chỉ đề ra **một công thức mới** (*eine neue Formel*) [của luân lý] thôi [tức: “mệnh lệnh nhất quyết/kategorische Imperative”]. Nhưng, thử hỏi có ai dám nghĩ tới việc đề ra một “**nguyên tắc mới**” cho toàn bộ luân lý hay không và lại cho mình là người đầu tiên phát hiện ra “nguyên tắc” ấy, làm như thế cả thế giới trước đó đều không biết gì về nghĩa vụ hay điều mê lầm cả? Tuy nhiên, nếu ai biết “**một công thức**” là quan trọng đến như thế nào với một nhà

hoàn chỉnh mà bổ sung thêm phần phân loại mọi khoa học **thực hành** như công cuộc Phê phán lý tính tư biện đã làm là có lý do chính đáng từ chính đặc điểm tự nhiên của bản thân quan năng thực hành này. Bởi lẽ không thể định nghĩa thật hoàn chỉnh mọi nghĩa vụ – xét như những nghĩa vụ của con người – nhằm mục đích phân loại chúng trước khi nhận thức rõ được về chủ thể của sự định nghĩa này (tức con người) dựa theo đặc điểm cấu tạo của con người **hiện thực** [tức bao gồm cả phần bản tính **tự nhiên** của con người], chí ít trong chừng mực cần thiết trong quan hệ với nghĩa vụ. | Tuy nhiên, công việc xác định hoàn chỉnh này không thuộc về công cuộc phê phán lý tính thực hành vốn chỉ xét những nguyên tắc về khả thi, phạm vi và các ranh giới của lý tính thực hành một cách đầy đủ nhưng không xét đến phương diện bản tính tự nhiên của con người. Như vậy, sự phân loại là thuộc về Hệ thống của **khoa học** [về quan năng thực hành]⁽¹⁵⁾ chứ không thuộc về Hệ thống của công cuộc **Phê phán**.

Trong Chương II của phần Phân tích pháp [tr. A101 và tiếp], tôi hy vọng sẽ giải đáp thỏa đáng sự phản bác rất sắc sảo và đầy lòng yêu chân lý đối với quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*, – một sự phê phán luôn đáng kính trọng –, đó là: tại sao trong tác phẩm ấy, khái niệm về sự Thiện (Begriff des Guten) lại không được xác lập **trước**

9]

toán học vì nó xác định chính xác những gì phải được làm để giải một bài toán, thì chắc sẽ không nghĩ rằng một “công thức” [luân lý] là cái gì ít quan trọng và vô dụng đối với công việc giải quyết tương tự về mọi nghĩa vụ nói chung.

⁽¹⁵⁾ Xem Kant, *Siêu hình học về đức lý/Metaphysik der Sitten* (1797) gồm hai phần: hệ thống những nguyên tắc của pháp quyền và hệ thống những đức hạnh. (N.D).

- A16 nguyên tắc luân lý (mà theo ý họ, lẽ ra phải làm như thế)*. | Tôi cũng
A17 sẽ hết sức quan tâm và sẽ tiếp tục làm như thế đối với nhiều phản bác
A18 khác đến từ những người thực sự có lòng tìm tòi chân lý (bởi những
[10] ai chỉ có hệ thống cũ rích của riêng mình và đã dứt khoát ngay từ
trước đối với những gì họ sẽ ủng hộ hoặc không tán thành thì không
hè mong đợi bất kỳ sự lý giải nào có vẻ đi ngược lại tư kiến riêng của
họ).

Khi ta phải nghiên cứu một **quan năng đặc thù** nào đó của tâm hồn con người về các nguồn gốc, nội dung và các ranh giới của nó, thì, do bản tính tự nhiên của nhận thức con người, ta không có cách nào khác hơn là phải bắt đầu với những bộ phận của quan năng ấy để mang lại một sự trình bày đầy đủ và chính xác về chúng, trong chừng mực khả năng nhận thức của ta hiện cho phép. Nhưng, cũng lại còn có một điều thứ hai cần phải chú ý. | Điều này có tính chất triết học và

-
- * (Chú thích của tác giả) Người ta vẫn có thể trách tôi là tại sao không định nghĩa khái niệm về **quan năng ham muốn** [quan năng ý chí] hay khái niệm về **cảm xúc vui sướng** ngay từ đầu, **mặc dù** lời trách cứ này là không sòng phẳng vì định nghĩa này có thể tiền giả định là đã có sẵn trong môn tâm lý học. Tuy nhiên, định nghĩa ấy trong tâm lý học có thể thuộc loại đặt sự quy định của quan năng ham muốn trên cơ sở của cảm xúc vui sướng (như vẫn thường bị làm thé), và thế là, nguyên tắc tối cao của triết học thực hành bị tắt yếu biến thành thường nghiệm; đó là một điều phải được chứng minh và đều bị bác bỏ hết ở trong công trình phê phán này. Vì thế, tôi muốn mang lại định nghĩa này ở đây theo kiểu định nghĩa ấy **phải** là, nhằm để tránh việc quyết định dứt khoát về điểm gây tranh cãi này ngay từ đầu. – **Sống** là quan năng của một thực thể hành động dựa theo những quy luật của quan năng ham muốn. **Quan năng ham muốn** là quan năng của thực thể, – dựa vào các ý tưởng của mình – trở thành nguyên nhân cho sự tồn tại hiện thực của những đối tượng của các ý tưởng ấy. Còn **sự vui sướng** là hình dung về sự trùng hợp của đối tượng hay của hành vi với các điều kiện chủ quan của sự sống, nghĩa là, với quan năng về tính nhân quả của một biểu tượng liên quan đến sự tồn tại hiện thực của đối tượng của nó (hay với sự quy định của những sức mạnh của chủ thể dẫn đến hành vi tạo ra nó). Đối với các mục đích của công cuộc Phê phán này, tôi không cần thêm các khái niệm nào khác vay mượn từ môn Tâm lý học; và bản thân công cuộc Phê phán sẽ mang đến những khái niệm còn lại. Ta dễ dàng thấy rằng, câu hỏi sau đây vẫn chưa được định nghĩa trên đây quyết định dứt khoát mà để mở, đó là: liệu quan năng ham muốn bao giờ cũng đặt cơ sở **trên sự vui sướng**, hay **sự vui sướng**, trong một số điều kiện nào đó, chỉ tuân theo sự quy định của sự ham muốn; bởi định nghĩa này chỉ bao gồm toàn những hạn từ thuộc về giác tính thuần túy, tức chỉ bao gồm các phạm trù vốn không chứa đựng điều gì thường nghiệm cả. Sự thận trọng như thế là rất cần có trong mọi triết học và lại rất thường bị bỏ qua, đó là, bằng các định nghĩa táo bạo, quyết định quá sớm về những vấn đề trước khi khái niệm đã được phân tích hoàn chỉnh, điều thường chỉ đến rất muộn. Thông qua toàn bộ diễn trình của công cuộc Phê phán (về lý tính lý thuyết lẫn lý tính thực hành), ta cũng nhận thấy có nhiều cơ hội để bổ sung cho không ít thiếu sót trong phương pháp giáo điều của triết học trước đây cũng như để sửa chữa các sai lầm, nhưng chúng không được nhận ra cho tới khi có được một sự sử dụng lý tính về những khái niệm này, **hướng đến chúng như đến cái toàn bộ**.

A19

kiến trúc học (architektonisch)⁽¹⁶⁾ hơn nhiều, đó là, phải nắm bắt đúng đắn **Ý niệm về cái Toàn bộ**, để từ đó có được cái nhìn về mọi bộ phận nói trên trong mối quan hệ hỗ tương với nhau nhờ vào sự dẫn xuất những bộ phận này từ khái niệm về cái Toàn bộ nói trên ở trong một quan năng lý tính thuần túy. Việc thẩm tra và đảm bảo này chỉ có thể làm được là nhờ sự quen thuộc nhuần nhuyễn sâu sắc nhất với Hệ thống; còn những ai thấy việc nghiên cứu các bộ phận là quá vất vả và thấy không đáng phải bỏ công để đạt được sự nhuần nhuyễn này thì cũng sẽ không đạt tới được cấp độ thứ hai, đó là đạt tới cái nhìn **thống quan (Übersicht)** mà thực chất là một sự khôi phục có tính **tổng hợp** đối với những gì đã được mang lại một cách phân tích, tháo rời trước đó. | Cho nên, không gì đáng ngạc nhiên khi họ tìm thấy những sự không nhất quán ở khắp nơi, mặc dù các lỗ hỏng mà chúng chỉ ra không phải ở trong bản thân Hệ thống mà chỉ ở trong chính tiến trình tư duy không nhất quán của riêng họ.

A20

Đối với công trình nghiên cứu này, tôi không có chút e ngại nào trước trách cứ rằng tôi muốn du nhập vào đây một **ngôn ngữ mới** trong khi bản thân loại nhận thức được bàn ở đây rất gần gũi với tính quen thuộc đời thường. Đối với quyền Phê phán đầu tiên [*Phê phán lý tính thuần túy*], trách cứ này đã không thể nảy sinh nơi người đọc nào không chỉ lật vội các trang sách mà còn suy ngẫm thấu đáo về nó. Bày đặt ra những thuật ngữ mới mẻ khi ngôn ngữ không hề thiếu những cách diễn đạt cho những khái niệm được cho là một trò áu trĩ chỉ muốn tỏ ra độc đáo khác người, không phải bằng những tư tưởng mới mẻ và chân thực mà chỉ bằng những mụn vá mới trên tấm áo cũ. Vì thế, nếu bạn đọc nào, khi đọc tác phẩm này, biết được các thuật ngữ hay cách diễn đạt nào quen thuộc mà lại thích hợp hơn với nội dung tư tưởng so với của tôi, hoặc nếu họ thậm chí còn có thể vạch ra

(16) **Kiến trúc học/Architektonik:** phương cách xây dựng cả một hệ thống khoa học trên cơ sở một “ý niệm về cái Toàn bộ” và là bản thân ý niệm ấy. (Xem *PPLTTT*, Học thuyết siêu nghiệm về phương pháp: “Kiến trúc học của lý tính thuần túy”, B860 và tiếp). Quan niệm của Kant về triết học như một “hệ thống kiến trúc học” phát triển rực rỡ sau Kant trong hệ thống của Fichte (1794), Schelling (1800) và Hegel (1830) và bị từ bỏ từ giữa thế kỷ XIX. (N.D).

được tính vô hiệu của bản thân những tư tưởng ấy, và, do đó, tính vô hiệu của cách diễn đạt, thì trong trường hợp trước, tôi hết sức mang ơn vì tôi không mong muốn gì hơn là được người đọc hiểu mình, và, trong trường hợp sau, họ quả có cống hiến lớn cho triết học. Còn bao lâu những tư tưởng này vẫn còn đứng vững thì tôi ngờ rằng khó có thể tìm ra được những cách diễn đạt nào khác vừa phù hợp vừa lại phổ thông hơn*.

[11]

A21 Chính bằng cách làm của mình, tôi tin rằng đã tìm ra được các nguyên tắc **tiên nghiệm (a priori)** của hai quan năng của tâm thức,

* (Chú thích của tác giả) Hơn cả mối lo người đọc không hiểu mình, trong tác phẩm này, tôi càng lo hơn về khả năng người đọc sẽ hiểu sai một số thuật ngữ mà tôi đã hết sức thận trọng khi lựa chọn nhằm tránh việc khái niệm không chỉ đúng những gì nó nhắm đến. Chẳng hạn, trong Bảng danh mục các phạm trù của lý tính thực hành [xem A117], dưới đề mục các phạm trù thuộc “hình thái” (Modalität), hai phạm trù “được phép” và “không được phép” (tức: “khả thể”, “bất-khả thể” về mặt thực hành-khách quan) có ý nghĩa hầu như tương đương trong ngôn ngữ thường ngày với hai phạm trù gần gũi là “nghĩa vụ” và “trái nghĩa vụ”. Tuy nhiên ở đây, hai phạm trù trước có nghĩa là thích hợp với hay mâu thuẫn lại một điều lệnh thực hành đơn thuần khả hữu (chẳng hạn, việc giải quyết mọi vấn đề của môn hình học và cơ học); còn hai phạm trù sau có quan hệ tương tự với một quy luật hiện diện hiện thực ở trong lý tính; và sự phân biệt này không phải hoàn toàn xa lạ cả trong ngôn ngữ thông thường, dù có đôi chút khác thường. Ví dụ, một nhà diễn thuyết thi “không được phép” tạo ra các từ hay các tổ hợp từ mới mẻ, nhưng nhà thơ thi “được phép” trong một mức độ nào đó, nhưng đối với cả hai, không có gì là “nghĩa vụ” đối với họ ở đây cả. Một nhà diễn thuyết làm điều “không được phép” thì có thể tự làm mất uy tín của mình chứ không ai có thể “ngăn cấm” ông ta

được cả. Ở đây, ta chỉ làm công việc phân biệt các “mệnh lệnh” theo ba cơ sở quy định: nghi vấn, khẳng định và hiển nhiên mà thôi. Cũng tương tự như thế, trong chú thích [xem cursive chú của Kant cho trang A229, N.D] nhằm so sánh và đối lập các Ý niệm luân lý về tính hoàn hảo thực hành giữa các trường phái triết học khác nhau, tôi phân biệt Ý niệm về sự hiền minh (Weisheit) và Ý niệm về tính linh thiêng (Heiligkeit), dù tôi cho rằng về căn bản và khách quan, cả hai đều giống nhau. Chỉ có điều, ở đó, tôi hiểu “sự hiền minh” chỉ như là sự hiền minh mà con người (nhà khắc kỷ) tự yêu sách cho chính mình, vì thế tôi xem nó một cách chủ quan như là một thuộc tính thuộc về con người (có lẽ thuật ngữ “đức hạnh” mà nhà khắc kỷ làm lớn lên chuyện biểu thị tốt hơn cho đặc trưng của trường phái này). Thêm nữa, thuật ngữ **“định đe của lý tính thuần túy thực hành” (Postulat der reinen praktischen Vernunft)** càng dễ gây ngộ nhận đối với người đọc nào lần lộn nó với ý nghĩa của chữ “định đe” trong môn toán học thuần túy, vốn mang theo mình tính xác tín hiển nhiên. Các định đe toán học định đe hóa khả thể của một hành động mà đối tượng của nó đã được ta nhận thức một cách tiên nghiệm như là khả hữu về mặt **lý thuyết** với tính xác tín hoàn toàn. Trong khi đó, định đe của lý tính thuần túy thực hành định đe hóa khả thể của bản thân một đối tượng (Thượng đế và sự bất tử của linh hồn) từ những quy luật thực hành hiển nhiên, và, vì thế, chỉ dành cho những mục đích của một lý tính thực hành. Sự xác tín về khả thể được định đe hóa này tuyệt nhiên không có tính lý thuyết, do đó, không có tính hiển nhiên; nghĩa là, nó không phải là một sự tất yếu được **nhận thức** trong quan hệ với đối tượng, mà là một giả định tất yếu trong quan hệ với chủ thể, buộc chủ thể phải tuân thủ những quy luật khách quan nhưng có tính thực hành. Do đó, nó chỉ đơn thuần là **một giả thiết tất yếu**. Tôi đã không thể tìm được thuật ngữ nào tốt hơn cho tính tất yếu thuần lý này: tính tất yếu vừa có tính chủ quan, vừa đúng thật và vô-điều kiện.

- [12] đó là quan năng nhận thức và quan năng của ý chí [quan năng ham muồn/Begehrungsvermögen] cũng như xác định những điều kiện, phạm vi và những ranh giới cho việc sử dụng chúng, và, như thế, thiết lập được một cơ sở vững chắc cho một Hệ thống khoa học về Triết học, cả lý thuyết lẫn thực hành.

Đối với tất cả các nỗ lực này, không có điều thảm hại nào xảy ra cho tác giả cho bằng có ai đó nêu ra phát hiện bất ngờ rằng không có và không thể có bất kỳ nhận thức tiên

- nghiệm nào hết⁽¹⁷⁾. Nhưng, nguy cơ này át không xảy ra. Bởi nếu thế thì không khác gì muốn **dùng lý tính để chứng minh rằng không có lý tính**. Bởi ta chỉ bảo rằng ta biết một điều gì đó bằng lý tính là khi ta có ý thức rằng ta cũng có thể biết về nó, cho dù điều ấy không hề được mang lại cho ta ở trong kinh nghiệm, cho nên nhận thức thuần lý và nhận thức tiên nghiệm là đồng nghĩa với nhau. Muốn rút tính tất yếu ra từ một nguyên tắc của kinh nghiệm (ex pumice aquam), rồi từ tính tất yếu này hòng mang lại tính phổ biến đích thực cho một phán đoán (mà nếu không có tính phổ biến đích thực thì không có suy luận của lý tính, thậm chí không có cả suy luận từ sự tương tự [loại suy], vì suy luận này chí ít cũng tiền giả định một tính phổ biến và tất yếu được phỏng đoán) là một sự mâu thuẫn hiển nhiên. Lấy tính tất yếu chủ quan, tức, thói quen, làm tính tất yếu khách quan – vốn chỉ tồn tại trong những phán đoán tiên nghiệm – là phủ nhận sức mạnh của lý tính trong việc phán đoán về đối tượng, nghĩa là, trong việc nhận thức về đối tượng và về những gì thuộc về đối tượng. | Có nghĩa là, chẳng hạn, ta không được phép nói về một điều gì thường hay luôn theo sau một tình trạng trước đó rằng ta có thể suy từ tình trạng này ra sự việc ấy (vì điều này át bao hàm tính tất yếu khách quan và khái niệm về một sự nối kết tiên nghiệm), mà chỉ nói rằng ta có thể hy vọng các trường hợp tương tự sẽ xảy ra mà thôi (như cách làm của thú vật), như thế là ta vứt bỏ toàn bộ khái niệm về nguyên nhân như vứt bỏ cái

⁽¹⁷⁾ Ám chỉ Feder (trong “Về không gian và tính nhân quả”/Über Raum und Causalität”, 1787, 35-36) dựa theo David Hume, cho rằng mọi sự tất yếu đều dựa trên cảm giác. (N.D).

- gi là sai lầm và là một sự lừa dối đơn thuần của đầu óc. Để cứu vãn sự thiếu tính giá trị khách quan, và, do đó, tính giá trị phổ biến bằng cách bảo rằng ta không thấy có cơ sở nào để gán một loại nhận thức nào khác cho những hữu thể có lý tính khác, thì, nếu lối lập luận này là đúng, át sự bất tri của ta sẽ giúp mở rộng nhận thức của ta hơn tất cả mọi nỗ lực suy tưởng. Vì, như thế là chỉ vì lý do ta không có nhận thức nào về những hữu thể có lý tính ngoài con người, nên ta có quyền giả định những hữu thể ấy cũng có cùng bản tính tự nhiên như ta biết về chính ta, nghĩa là, ta át thực sự biết rõ về họ. Tôi quên không nhắc lại rằng không phải sự xác tín phổ biến chứng minh được tính giá trị khách quan của một phán đoán (tức tính giá trị của nó như là một nhận thức); và mặc dù sự xác tín phổ biến này có thể xảy ra một cách ngẫu nhiên, nó vẫn không thể mang lại một minh chứng nào cho sự trùng hợp với đối tượng cả; ngược lại, chỉ duy có tính giá trị khách quan mới tạo nên cơ sở cho một sự nhất trí phổ biến và tất yếu.
- [13]
- A25 Hume⁽¹⁸⁾ chắc hẳn sẽ rất thỏa mãn với một hệ thống như thế về **thuyết duy nghiệm phổ biến**, bởi, như ta biết, ông không mong muốn gì hơn là: thay vì gán bất kỳ ý nghĩa khách quan nào cho sự tất yếu trong khái niệm về nguyên nhân, ông giả định một sự tất yếu đơn thuần **chủ quan**, tức thói quen, nhằm phủ nhận việc lý tính có thể phán đoán về Thượng đế, Tự do và sự Bất tử [của linh hồn]; và, nếu các nguyên tắc của ông được thừa nhận, ông có thể dễ dàng rút các kết luận ra từ đó với tất cả tính chặt chẽ lôgíc. Nhưng, ngay cả Hume cũng không làm cho thuyết duy nghiệm của mình có tính phổ biến đến mức bao hàm cả toán học. Ông xem các nguyên tắc của toán học là có tính phân tích⁽¹⁹⁾; và, nếu ông đúng, thì các nguyên tắc ấy tất có tính hiển nhiên (apodiktisch), nhưng ta lại không thể suy ra từ đó rằng

(18) David Hume (1711-76), triết gia Anh, đặt cơ sở cho thuyết hoài nghi hiện đại. Kant luôn phê phán Hume, mặc dù đánh giá cao Hume như là người đã đánh thức Kant khỏi “giấc ngủ giáo điều”. Xem thêm *Phê phán lý tính thuần túy*, B5, 19, 127, 773, 788, 792, 884. Kant sẽ còn bàn kỹ về Hume ở **Chương I** sau đây, xem tr. 51-53. Xem David Hume, *Enquiry concerning Human Understanding/Nghiên cứu về Giác tính con người* (1748). (N.D.)

(19) Ta nhớ rằng, trong *Treatise of Human Nature/Nghiên cứu về bản tính con người*, 1739/40, Hume còn quan niệm rằng các phán đoán của hình học là có tính tổng hợp và thường nghiệm (ấn bản 2, Oxford 1978, tr. 70-72). (N.D.).

lý tính cũng có quan năng hình thành những phán đoán hiển nhiên ở trong triết học, tức, những phán đoán có tính tổng hợp, như phán đoán về tính nhân quả chẳng hạn. Cho nên, nếu ta chấp nhận thuyết duy nghiệm về các nguyên tắc một cách phổ biến thì toán học ắt cũng bị bao hàm luôn trong đó.

- A27 Bây giờ, nếu môn khoa học này [toán học] mâu thuẫn với một lý tính chỉ thừa nhận các nguyên tắc thường nghiệm, khi lý tính không tránh khỏi rơi vào nghịch lý trong đó toán học chứng minh tính khả phân vô tận của không gian mà thuyết duy nghiệm không thể chấp nhận, thì sự hiển nhiên khả hữu lớn nhất của sự chứng minh mâu thuẫn kịch liệt với các kết luận gọi là được rút ra từ kinh nghiệm; và ta buộc phải hỏi giống như người bệnh nhân mù của Cheselden⁽²⁰⁾: “cái gì lừa tôi, thị giác hay xúc giác?” (bởi thuyết duy nghiệm dựa trên một tính tất yếu được “cảm thấy”, trong khi thuyết duy lý dựa trên một tính tất yếu được “nhìn thấy”). Và như thế, thuyết duy nghiệm phổ biến tự bộc lộ như là thuyết hoài nghi chính công [tuyệt đối]. | Tuy nhiên, sẽ là sai lầm khi gán thuyết hoài nghi theo nghĩa vô hạn như thế cho Hume*(21),

(20) William Cheselden (1688-1752), nhà cơ thể học người Anh. Các tường thuật của Cheselden được dịch sang tiếng Đức và được Kant sử dụng trong các bài giảng về Nhân loại học từ 1772/73: “Một người mù đã được phẫu thuật ở London vẫn không nhận diện được sự vật bằng thị giác trước khi sờ nắm bằng xúc giác”. (Xem Kant, AA XXV 52; XXV 907 và XV 802). (N.D.).

(Chú thích của tác giả) Danh hiệu để gọi tên những người đi theo một học phái luôn đi kèm với một sự bất công, chẳng hạn khi ta gọi “ông X là một **nha duy tâm**”. Bởi vì, ông ta không chỉ thừa nhận mà còn nhấn mạnh rằng những tư tưởng của ta về [14] những sự vật bên **ngoài luôn** có những đối tượng hiện thực của những sự vật bên A28 ngoài tương ứng với chúng, **chỉ có** điều ông cho rằng mô thức của trực quan không phụ thuộc vào chúng mà phụ thuộc vào tâm thức con người. [đây là Kant nói về trường hợp của chính mình. Xem chú thích ⁽²²⁾ của N.D].

(21) Ám chỉ quan điểm của phái “Common Sense” Scotland. Xem Thomas Reid, *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense/Một nghiên cứu về Tinh thần con người*, dựa trên các nguyên tắc của “Common Sense”, Edinburgh 1764, bản tiếng Đức, 1782. (N.D.).

(22) Ám chỉ nhận định được nêu lên lần đầu tiên bởi Feder và Garne đối với quyển *PPLTTT* của Kant: “Tác phẩm này [...] là một hệ thống thuyết duy tâm cao cấp, hay, như tác giả tự gọi, là thuyết duy tâm siêu nghiêm, tức một thuyết duy tâm bao trùm cả tinh thần lẫn vật chất một cách như nhau, biến thế giới và bản thân chúng ta thành những biểu tượng và làm cho mọi đối tượng đều được ra đời từ những hiện tượng bằng cách cố đẽ cho giác tính nói kết chúng lại thành **một** chuỗi kinh nghiệm và rồi để cho lý tính khai triển và hợp nhất chúng lại thành **một** hệ thống thế giới hoàn chỉnh và toàn bộ một cách tất yếu dù là vô vọng”. (Xem *Rezensionen zur Kantschen Philosophie 1781-87/Các bài điểm sách về triết học Kant từ 1781-87*; Landau ấn hành, 1991, tr. 11. Feder cũng lập lại nhận định này trong sách *đã dẫn* (1787)). (N.D.).

vì ông ít ra cũng còn dành lại một viên đá thử chắc chắn của kinh nghiệm đối với toán học (bao giờ cũng chỉ có thể tìm thấy ở trong các nguyên tắc **tiên nghiệm**) chứ không đến nỗi không còn viên đá thử nào hết như trong thuyết hoài nghi tuyệt đối, vì kinh nghiệm không chỉ bao gồm những cảm tưởng đơn thuần mà cả những phán đoán nữa.

A28 [14]

Tuy nhiên, trong một thời đại có tinh thần triết học và phê phán như hiện nay, dù khó còn có thể xem trọng một thuyết duy nghiệm như thế, và, có chăng chỉ xem nó như là một sự tập luyện cho năng lực phán đoán để thông qua sự đối chọi mà thấy rõ hơn sự tắt yếu của các nguyên tắc thuần lý tiên nghiệm, ta vẫn tỏ lòng biết ơn đối với những người đã hiến thân mình cho một nỗ lực không còn có giá trị chỉ đạo ấy nữa.



NHÀ XUẤT BẢN TRỊ THIẾT

Ý TƯỞNG VỀ MỘT CÔNG CUỘC PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

Sử dụng lý tính một cách lý thuyết là làm việc với những đối tượng của quan năng đơn thuần nhận thức, và một sự Phê phán lý tính về phương diện sử dụng này chỉ đúng chạm đến quan năng nhận thức **thuần túy**, vì quan năng này gợi lên sự nghi ngờ – và sau đó, được xác nhận – là rất dễ vượt ra khỏi những ranh giới của mình và bị lạc lối trong những đối tượng không thể nào vươn đến nỗi hay trong những khái niệm mâu thuẫn với nhau. Nhưng, với sự sử dụng lý tính một cách **thực hành**, tình hình lại hoàn toàn khác. Trong việc sử dụng này, lý tính làm việc với những cơ sở quy định của **ý chí (Willen)**; mà ý chí là một quan năng **tạo ra** những đối tượng tương ứng với những biểu tượng hoặc quy định bản thân ta trong việc tác động đến những đối tượng áy (bất **kẻ năng** lực thể chất của ta có đủ hay không), nghĩa là, quy định tính nhân quả của chính ta. Bởi vì ở đây, lý tính chí ít cũng có thể đi đến chỗ trở thành sự quy định ý chí và, trong chừng mực chỉ liên quan đến ý chí thì lúc nào cũng có được **tính thực tại khách quan**. Do đó, câu hỏi đầu tiên ở đây là: liệu lý tính **thuần túy** chỉ cần dựa vào bản thân mình là đủ để quy định ý chí hay liệu nó chỉ có thể làm điều áy khi dựa trên các điều kiện thường nghiệm? Ở đây xuất hiện ngay một khái niệm về tính nhân quả – vốn được sự Phê phán lý tính thuần túy biện minh, mặc dù không thể chứng minh một cách thường nghiệm – đó là khái niệm nhân quả của sự **Tự do**; và bây giờ, nếu ta có thể phát hiện được các cơ sở để chứng minh rằng đặc tính này [sự Tự do] là thật sự thuộc về ý chí con người (và, như thế, là cũng thuộc về ý chí của mọi hữu thể có lý tính), thì ta sẽ không chỉ chứng minh được rằng lý tính **thuần túy** có thể trở thành thực hành mà còn chứng minh rằng: **chỉ duy** có lý tính **thuần túy** chứ không phải lý tính thường nghiệm-hữu hạn mới là có tính thực hành một cách vô-điều kiện [không thể nghi ngờ]. Vì thế, **ta sẽ không cần phải tiến hành một sự Phê phán đối**

với lý tính thuần túy thực hành mà chỉ đối với lý tính thực hành **nói chung mà thôi**. Lý do: một khi đã chứng minh được rằng quả có lý tính thuần túy thì không việc gì phải phê phán nó cả. Bởi lẽ chính bản thân lý tính mang theo mình chuẩn mực (Richtschnur) để phê phán mọi sự sử dụng về nó. Do đó, sự Phê phán lý tính thực hành nói chung có nhiệm vụ bắt buộc là phải ngăn chặn **không** cho phép lý tính thường nghiệm-có-điều kiện có yêu sách là kẻ duy nhất đè ra cơ sở quy định cho ý chí. Nếu chứng minh được rằng có một lý tính thuần túy thì sự sử dụng nó chỉ có tính **nội tại (immanent)** mà thôi; còn việc sử dụng thường nghiệm-có điều kiện lại yêu sách đòi độc quyền thống trị thì, ngược lại, có tính **siêu việt (transzendent)**, thể hiện trong những đòi hỏi và điều lệnh hoàn toàn vượt ra khỏi phạm vi của nó. | Đây là điều trái ngược hẳn lại so với những gì đã có thể nói về lý tính thuần túy trong việc sử dụng tư biện về nó.

[16]

Tuy nhiên, vì lẽ lúc nào nó cũng vẫn là lý tính thuần túy, và nhận thức về nó ở đây là cơ sở cho việc sử dụng thực hành về nó, nên phác đồ khái quát về việc phân chia nội dung của một công cuộc Phê phán lý tính thực hành cũng được sắp xếp tương ứng với việc phân chia nội dung của công cuộc Phê phán lý tính tư biện. Như vậy, ta có phần “**Học thuyết cơ bản**” [về các yếu tố của nhận thức] (Elementarlehre) và phần **Học thuyết về phương pháp** hay Phương pháp luận (Methodenlehre). | Trong phần Học thuyết cơ bản, ta chia ra thành Phân tích pháp (Analytik) như là quy tắc của chân lý và Biện chứng pháp (Dialektik) như là việc trình bày và giải quyết ảo tượng trong các phán đoán của lý tính thực hành. Chỉ có điều: trình tự trong phần Phân tích pháp sẽ đảo **ngược so** với phần Phân tích pháp trong Phê phán lý tính thuần túy tư biện. Vì ở đây, ta bắt đầu đi từ **các Nguyên tắc** tiến tới **các khái niệm**, và rồi từ các khái niệm, nếu có thể, mới đi đến **các giác quan**, trong khi đối với lý tính tư biện, ta đã bắt đầu với các giác quan [nhận thức cảm tính] và kết thúc ở các Nguyên tắc⁽²³⁾. Lý do của

(23) Xem phần biện giải kỹ hơn về sự tương tự lẫn sự dị biệt giữa hai công cuộc Phê phán: A159 và tiếp và Chú giải dẫn nhập: I. (N.D.).

A32 sự khác biệt này lại chính là ở chỗ: ở đây, ta phải làm việc với **một ý chí** và xem xét lý tính không phải trong mối quan hệ của nó với những đối tượng mà với ý chí này và với tính nhân quả của nó. | Vì thế, ta phải bắt đầu với các Nguyên tắc của tính nhân quả vô-điều kiện về mặt thường nghiệm, sau đó mới có thể tiến hành xác lập các khái niệm của ta về các cơ sở quy định cho một ý chí như thế, cũng như cho việc áp dụng các khái niệm ấy vào cho những đối tượng và sau cùng, áp dụng vào cho chủ thể và cảm năng [quan năng cảm tính] của chủ thể. Ta phải nhất thiết bắt đầu với quy luật về tính nhân quả từ sự **Tự do**, nghĩa là, bắt đầu với một Nguyên tắc thuần túy thực hành và Nguyên tắc này sẽ quy định những đối tượng duy nhất mà nó có thể được áp dụng vào.

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

LỜI TỰA VÀ LỜI DẪN NHẬP (A3-A32)

1. LỜI TỰA (A3-A28)

1.1. Các tác phẩm của Kant về đạo đức học:

- Trong Lời Tựa I (1781) của *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant đề ra một tham vọng lý thuyết to lớn: “trong việc nghiên cứu này, tôi dành cho tính cẩn kẽ sự quan tâm lớn và tôi dám mạnh dạn nói rằng ở đây, không có một vấn đề siêu hình học riêng lẻ nào không được giải quyết hoặc ít ra cung cấp được chìa khóa để giải quyết nó” (AXIII). Ta cũng chờ đợi một điều như thế ở quyển *Phê phán lý tính thực hành* cho mọi vấn đề đạo đức và nhân sinh? Thưa không, ở đây, Kant có cách làm khác. Mục đích của quyển thứ hai này hẹp hơn. Nó không nhằm hoàn tất hệ thống về triết học luân lý mà ông đã hứa hẹn từ hai thập niên trước và sẽ chỉ hoàn thành vào những năm cuối đời: *Siêu hình học về đức lý/Metaphysik der Sitten* (1797)⁽¹⁾. Ta ôn lại các tác phẩm chính của Kant về đạo đức học:

- Quyển *Phê phán lý tính thuần túy* khảo sát toàn bộ nhận thức của con người, không chỉ trong phạm vi lý thuyết của tư duy mà cả trong phạm vi thực hành của hành vi con người. Nhưng, trong tác phẩm ấy, phạm vi thực hành chỉ mới được đề cập trong khuôn khổ một kế hoạch nghiên cứu toàn diện (dùng lý tính để phê phán, kiểm tra lý tính lý thuyết → Phê phán lý tính thuần túy; và phê phán, kiểm tra lý tính thực hành → Phê phán lý tính thực hành). Để chuẩn bị cho công việc sau một cách cẩn kẽ, cần **đặt cơ sở** cho nó trước đã. Vì thế, năm 1785, ông cho ra đời một tác phẩm ngắn: *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý/Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (viết tắt: *Đặt cơ*

⁽¹⁾ *Siêu hình học* (gốc Hy Lạp: meta: sau; physis: tự nhiên) là đặt câu hỏi “ở đằng sau” hay “vượt ra khỏi” giới tự nhiên cho đến tận các cơ sở và ý nghĩa tối hậu của thực tại. Với Kant, Siêu hình học – sau khi được sự Phê phán làm cho “trong sạch”, tức loại bỏ những khẳng định giáo điều vượt khỏi năng lực nhận thức của con người – sẽ là hệ thống những nhận thức tiên nghiệm về đối tượng. Như thế, *Siêu hình học về đức lý* không gì khác hơn là việc trình bày có hệ thống về những nguyên tắc tiên nghiệm của luân lý theo nghĩa rộng: luân lý cá nhân (học thuyết về đức hạnh) và luân lý trong xã hội (học thuyết về pháp quyền).

sở)⁽²⁾. Quyển sách nhỏ này rất “ăn khách”. Ân bản I bán hết nhanh chóng, năm sau đã được tái bản. Năm 1788, *Phê phán lý tính thực hành* ra đời. Quyển *Đặt cơ sở* chỉ độ 100 trang; quyển *Phê phán* thứ hai này dày gần gấp đôi: 200 trang. Sự khác biệt giữa hai tác phẩm này thoạt nhìn không nhiều lắm: quyển *Phê phán* lặp lại, bổ sung cho quyển *Đặt cơ sở*. Song, thật ra, quyển sau đào sâu hơn quyển trước, hay, nói cách khác, thiết lập thêm “cơ sở” cho quyển *Đặt cơ sở*. Quyển *Đặt cơ sở* xuất phát từ khái niệm về cái Tốt tuyệt đối rồi thông qua khái niệm trung gian là nghĩa vụ (luân lý) để đi tới tiêu chuẩn của nghĩa vụ: mệnh lệnh nhất quyết. Quyển *Phê phán lý tính thực hành* có cách làm khác. Nó không xác định luân lý như là cái Tốt tuyệt đối nữa mà như là quy luật thực hành khách quan và phổ biến tuyệt đối do quan năng của những quy luật khách quan chặt chẽ – là quan năng lý tính – quy định. Do đó, việc đặt cơ sở mới cho luân lý bây giờ mang hình thức của một sự kiểm tra phê phán đối với lý tính thực hành nói chung. Sau hai quyển này, Kant mới thấy yên tâm soạn thảo tác phẩm đồ sộ *Siêu hình học về đức lý* (1797) nói ở trên (đừng nhầm lẫn với quyển *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý!*) gồm hai phần: học thuyết về đức hạnh và học thuyết về pháp quyền.

- Khi chuẩn bị cho ấn bản lần thứ hai quyển *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant đã thấy nảy sinh nhiều vấn đề cần phải giải đáp trước các ý kiến thắc mắc hay phê bình của độc giả. Vì thế, có thể xem phần lớn nội dung của quyển *Phê phán* thứ hai này như là phần trả lời của Kant trước các ý kiến đối với quyển *Phê phán* thứ nhất và với quyển *Đặt cơ sở*.

- Một số ý kiến phê phán đã xem việc Kant đặt cơ sở cho luân lý dựa trên “Tự do siêu nghiệm” (transzendentale Freiheit) là quá mơ hồ và tư biện. Nhất là H. A. Pistorius⁽³⁾, khi điểm sách *Đặt cơ sở*, đã cho rằng Kant phạm lỗi **thiếu nhất quán**: tại sao trong quyển *Phê phán* thứ nhất (PPLTT), Kant đã phủ nhận tính chính đáng của việc sử dụng các Ý niệm siêu việt như Tự do, Thượng đế, sự Bất tử của linh hồn, nay lại dùng Ý niệm về Tự do làm cơ sở cho đạo đức học như trong quyển *Đặt cơ sở*? Kant tìm cách giải đáp sự thắc mắc này bằng cách vạch rõ mối quan hệ giữa quy luật luân lý và sự khẳng

⁽²⁾ *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*, BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức (sắp xuất bản). (N.D.)

⁽³⁾ H. A. Pistorius: Rezension der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*/Điểm sách *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*, đăng trong: *Allgemeine deutsche Bibliothek*, LXVI (1786), tr. 447-463).

định về sự Tự do siêu nghiêm cung nhu về tính “thứ nhất” (Primat) của lý tính thực hành (luân lý) đối với lý tính lý thuyết, với sự nhấn mạnh về tầm quan trọng của các **định đè** về sự tồn tại của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn.

Hơn một nửa quyển *Phê phán lý tính thực hành* này thực chất là để trả lời cho phê phán của Pistorius về sự thiếu nhất quán. Phần không nhỏ còn lại (hầu như cả hai chương đầu của phần Phân tích pháp) là dành để trả lời cho chất vấn thứ hai cũng của Pistorius (nhưng được G. A. Tittel nêu rõ)⁽⁴⁾, đó là tại sao trong quyển *Đặt cơ sở*, khái niệm về sự Thiện lại không được xác lập trước khi xác lập nguyên tắc luân lý. Tuy ý kiến của Pistorius chỉ được Kant nhắc công khai một lần duy nhất (A13-14), nhưng có thể nói toàn bộ Lời Tựa là tập trung bàn về các chất vấn này.

Ta có thể tạm chia Lời Tựa thành bốn phần:

- phần thứ nhất (và dài nhất) (A3-A13) bàn về mối quan hệ giữa quyển *Phê phán* thứ nhất (*PPLTTT*) và quyển *Phê phán* thứ hai. Phần này có thể được xem chủ yếu là để giải quyết thắc mắc của Pistorius về tính không nhất quán.
- phần thứ hai (A14-18), bàn ngắn về mối quan hệ giữa quyển *Phê phán* thứ hai này với quyển *Đặt cơ sở* và với các dự án khác trong đạo đức học.
- phần thứ ba (A18-25) bàn về mối quan hệ giữa nhận thức lý thuyết và nhận thức thực hành bên trong một quan niệm có tính kiến trúc học về mọi quan năng của tâm thức xét như một toàn bộ. Phần này bắt đầu thảo luận về chất vấn tại sao sự Thiện không đi trước nguyên tắc luân lý và mở rộng thành cuộc thảo luận chung về sự phân chia triết học tương ứng với sự phân biệt giữa quan năng nhận thức và quan năng ham muôn (một vấn đề sẽ tiếp tục được Kant quan tâm, nhất là trong quyển *Phê phán* thứ ba: *Phê phán năng lực phán đoán*)⁽⁵⁾.
- phần thứ tư (A25-28), Kant kết luận Lời Tựa bằng cách bảo vệ một nhận thức **tiên nghiêm** và bảo vệ lý tính như là nguồn gốc của loại nhận thức ấy.

⁽⁴⁾ G. A. Tittel: *Über Herrn Kants Moralreform/Về sự cải cách luân lý của Kant*, Frankfurt/Leipzig, 1786.

⁽⁵⁾ Xem I. Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2007.

Đây có thể xem như là câu trả lời của Kant trước các phản bác của thuyết duy nghiệm đối với triết học phê phán của ông, nhất là từ J. G. Feder⁽⁶⁾.

1.2. Phê phán lý tính thuần túy và Phê phán lý tính thực hành

1.2.1. Nhiệm vụ của việc Phê phán lý tính thực hành

Kant mở đầu Lời Tựa với việc biện minh tại sao không có chữ “**thuần túy**” trong nhan đề quyển sách. Giải thích của Kant rất rõ ràng, giúp ta hiểu rõ hơn toàn bộ ý đồ và bản chất của công việc phê phán lý tính nói chung của ông:

- Phê phán lý tính là một công việc đặc thù có tính tự-nhận thức để bắn thân lý tính đi đến chỗ nhận biết rõ ràng về nguồn gốc, phạm vi và các ranh giới của chính mình (xem *PPLTTT*, AXI-XII). Vì thế, lý tính **chỉ** đòi hỏi phải được (tự) phê phán khi nó ngộ nhận về chính mình, tức liều lĩnh vượt ra khỏi các ranh giới. Trong sự sử dụng lý thuyết, sở dĩ **lý tính thuần túy** (tức lý tính được sử dụng mà không cần có yếu tố thường nghiệm nào) cần phải được phê phán là vì nó sẽ làm nảy sinh các Ý niệm, các khẳng quyết có yêu sách về một loại nhận thức siêu việt mà nó vốn không thể có được. Nguyên nhân của tình trạng ấy là do ngộ nhận về nguồn gốc thực sự của nhận thức. Trái lại, trong sự sử dụng thực hành, Kant cho rằng **không** cần có sự phê phán đối với lý tính **thuần túy**. Phải, vì lẽ: trong lĩnh vực này, lý tính **thuần túy** có quyền đề ra yêu sách rằng những quy luật [luân lý] do nó ban bố cho ý chí là có giá trị vô-điều kiện, và, theo Kant, yêu sách này là hoàn toàn đúng đắn và chính đáng.
- Ngược hẳn với lĩnh vực lý thuyết, trong lĩnh vực thực hành, không phải lý tính **thuần túy** mà chính lý tính **bị điều kiện hóa về mặt thường nghiệm** mới cần bị phê phán. Lý do: loại lý tính này xuất phát từ các ham muốn và xu hướng thường nghiệm (cảm tính) của ta, rồi lại xem chúng như thể có quyền năng ban bố quy luật. Trong *Đặt cơ sở*, Kant gọi đó là một “phép biện chứng tự nhiên” của lý tính thực hành, và vì thế, cần phải có một triết học luân lý đích thực để đối trọng lại. (Xem *Đặt cơ sở*, Toàn tập IV, 405). Quyển *Phê phán* thứ hai này tiếp tục triển khai vấn đề này để xem xét cẩn kẽ “Biện chứng pháp của lý tính thực hành”, chủ yếu là để đánh tan các hoài nghi về

⁽⁶⁾ F. G. Feder/Ch. Garve: *Kritik der reinen Vernunft*. Von I. Kant/Phê phán lý tính thuần túy của I. Kant, trong *Zugaben zu den Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 19.1.1782, tr. 40-48.

khả thể của sự Thiện-tối cao, từ đó đánh tan các hoài nghi về giá trị hiệu lực của quy luật luân lý (xem A198 và tiếp) do **sự lẩn lộn (Subreption)** cảm giác bị quy luật (cảm tính) quy định với sự quy định khách quan của quy luật do lý tính **thuần túy** mang lại (tức muốn thay thế các cơ sở thuần túy của lý tính bằng các cơ sở thường nghiệm) (A209 và tiếp). Việc giải quyết các hoài nghi này dựa trên việc ngăn ngừa sự lẩn lộn ấy, nhằm tái khẳng định tính thực tại và tính độc lập của quy luật luân lý thuần túy như là cơ sở cho việc quy định ý chí (A209 và tiếp).

1.2.2. Tự do như là “viên đá đinh vòm” cho cả tòa nhà của lý tính thuần túy

Ngay trong tiểu đoạn thứ hai của Lời Tựa (A4), Kant đã xem sự tồn tại không thể chối cãi của lý tính thuần túy thực hành – có chức năng ban bố quy luật một cách vô-điều kiện – là tương đương với việc xác lập **sự Tự do**. Ông vẫn hiểu sự Tự do theo nghĩa siêu nghiệm, như là “cái vô-điều kiện ở trong chuỗi của sự nối kết nhân-quả”. Vì thế, Kant đi tới chỗ khẳng định rằng khái niệm Tự do như thế “**tạo nên viên đá đinh vòm cho toàn bộ tòa nhà của một hệ thống của lý tính thuần túy, kể cả của lý tính tư biện**” (A4).

Câu này thực ra không dễ hiểu như mới thoát nhìn và đã làm bối rối không ít nhà chú giải! Thật thế, vị trí ưu tiên của sự Tự do ngay cả trong lý tính tư biện, tức trong quyền *PPLTTT* không hiển nhiên lầm. Trong quyền đó, sự Tự do có thể **được suy tưởng** (mà không mâu thuẫn gì với cơ chế tất yếu mù quáng của Tự nhiên) nhưng **không thể được chứng minh** về sự tồn tại hiện thực của nó (vì như thế là mâu thuẫn với toàn bộ quy luật tự nhiên). Thế tại sao trong *Đặt cơ sở* (xem Toàn tập IV, 447-448) và ngay ở đây, trong *PPLTHH*, Kant lại xem Tự do là không thể tách rời với mọi sự sử dụng lý tính, và được tiền giả định một cách tất yếu cả trong những phán đoán lý thuyết?

Vấn đề có phần dễ hiểu hơn khi Kant tiếp tục khẳng định về khái niệm Tự do và cho rằng **khả thể hiện thực** của nó được phát hiện thông qua quy luật luân lý, và, vì thế, Tự do là Ý niệm **duy nhất** trong ba Ý niệm của lý tính thuần túy (Thượng đế, Tự do, sự Bất tử) mà ta có thể **nhận thức một cách tiên nghiệm** về khả thể của nó (A5). Tuy nhiên, vấn đề vẫn còn khó hiểu ở chỗ: theo Kant, nhận thức (Erkennnis/Anh: cognition) đúng nghĩa là ở chỗ các khái

niệm nắm bắt một nội dung được trực quan (xem *PPLTTT*, B33, 75-76). Rõ hơn, **khả thể hiện thực** của một khái niệm được nhận thức là khi nó cho thấy đối tượng của khái niệm ấy phải có thể được mang lại ở trong trực quan (vd: khái niệm “con chó” chỉ là hiện thực khi tôi có thể nhìn thấy một con chó; khác với khái niệm “con rồng”) (*Sđd*, B266-273). Nói cách khác, khả thể hiện thực của các khái niệm thường nghiệm chỉ có thể được nhận thức thông qua nhận thức thường nghiệm về tính hiện thực của chúng, hay chí ít, về tính hiện thực của đối tượng tương ứng với các quy luật của kinh nghiệm khả hữu (*Sđd*, B265). Thế còn khả thể hiện thực được nhận thức **một cách tiên nghiệm** là gì? Theo Kant, đó chỉ là các khái niệm của toán học mà thôi, vì đối tượng của các khái niệm ấy có thể được “cấu tạo” (tức được “trình bày”) **một cách tiên nghiệm** ở trong trực quan **thuần túy** (*Sđd*, B755-762). Khi ta nhận thức được khả thể hiện thực của một khái niệm một cách **tiên nghiệm** theo cách ấy, Kant gọi là ta đã “**thấu hiểu**” (*einsehen*) về nó (*A5* và Lôgic học, Toàn tập IX, 65).

Như thế, khó mà bảo rằng ta có thể nhận thức khả thể hiện thực của Tự do một cách **tiên nghiệm** được, vì nhận thức ấy thiếu hẳn điều kiện của trực quan thuần túy. Vậy, ta không nên hiểu các điều kiện này theo nghĩa **đen, chặt chẽ**, bởi rõ ràng Kant cũng cho rằng ý thức về tính hiện thực của Tự do thông qua quy luật luân lý của lý tính thuần túy thực hành mang lại **một cái tương tự (Analogon)** hay cái thay thế chính đáng cho phép ta sử dụng các thuật ngữ ấy. Nghĩa là: thông qua ý *thức* rằng ta buộc phải tuân thủ quy luật luân lý một cách vô-điều kiện, ta có thể phán đoán một cách **trực tiếp (tương tự** như trong một trực quan) về khả thể hiện thực (chứ không chỉ khả thể lôgic) việc ta tuân theo quy luật ấy. Và vì lẽ sự Tự do của ý chí chúng ta là điều kiện duy nhất để sự tuân thủ ấy có thể có được, nên phán đoán trực tiếp ấy mang lại cho ta **cái tương tự** với một **nhận thức** về Tự do, tức một **sự trình bày** hay **cấu tạo** tiên nghiệm về đối tượng của khái niệm này in concreto (trong cụ thể).

Và vì lẽ các định đề còn lại của lý tính thực hành (sự tồn tại của Thượng đế và sự bất tử của linh hồn) nảy sinh từ bỗn phận (tìm kiếm sự Thiện tối cao) đặt cơ sở trên sự Tự do, nên Kant bảo rằng các Ý niệm này của lý tính “gắn liền với khái niệm về Tự do”, và nhờ đó mới có tính vững chắc và tính thực tại

khách quan, nghĩa là: khả thê của chúng được chứng minh bằng sự kiện: Tự do là hiện thực. Tóm lại, với hai Ý niệm còn lại, ta chỉ có thể **khẳng quyết** tính thực tại khách quan của chúng, nhưng không thể **nhận thức** hay **thấu hiểu** chúng được. Kant nhấn mạnh: lý tính tư biện ắt sẽ hài lòng biết bao nếu “chứng minh” được điều ấy, nhưng rõ ràng nó đã không thể nào làm được (A7).

1.2.3. Chỗ “bí hiểm” (Rätsel/Anh: enigma) của triết học phê phán (A8): sự sử dụng siêu-cảm tính về các phạm trù bởi lý tính thuần túy thực hành

Kant hiểu tại sao Pistorius lại nêu ra chất vấn về tính “không nhất quán”. Vì thế, ông thừa nhận chỗ “bí hiểm” rằng: ta “phải **phù nhận** tính thực tại **khách quan** đối với việc sử dụng siêu-cảm tính đối với **các phạm trù** trong lĩnh vực **tư biện** [nhận thức lý thuyết] nhưng lại có thể **thừa nhận** tính thực tại này cho chúng đối với các đối tượng của lý tính thuần túy thực hành”. Lý do, theo Kant, là phải phân biệt giữa việc sử dụng các phạm trù ở hai lĩnh vực khác nhau: lý thuyết và thực hành. Chính lý tính thực hành, thông qua ý thức của ta về nghĩa vụ luân lý, “đảm bảo tính thực tại cho một đối tượng siêu-cảm tính của phạm trù về tính nhân quả, tức sự Tự do (...) và điều này được xác nhận nhờ vào một **Sự kiện [hiển nhiên] (Faktum)** vốn chỉ có thể được **suy tuởng** ở trong lý tính tư biện mà thôi” (A9). Phù nhận việc sử dụng các phạm trù một cách siêu-cảm tính trong thế giới hiện tượng, đồng thời thừa nhận việc ấy trong thế giới của những vật-tự thân chính là chỗ “nhất quán” đặc biệt của thuyết duy tâm siêu nghiệm. Trái lại, nếu đối xử với khái niệm Tự do đơn thuần như một khái niệm **thường nghiệm** (như các nhà duy nghiệm), nó vừa không thể được áp dụng trong thế giới hiện tượng lẫn trong thế giới tự thân của luân lý.

1.2.4. Sự kiện [hiển nhiên] (Faktum) của lý tính thực hành trong quan hệ giữa Tự do và quy luật luân lý

Câu trích dẫn trên đây về “**Sự kiện [hiển nhiên] của lý tính**” thường được hiểu như nỗ lực thay thế việc thiết lập quy luật luân lý bằng tiền giả định về Tự do trong quyền **Đặt cơ sở** bằng khẳng định đơn giản về sự tồn tại của quy luật luân lý như là một “**Sự kiện [hiển nhiên]**” được ta **ý thức** một cách trực

tiếp. Đúng là Kant chưa làm rõ “Sự kiện [hiển nhiên]” này thuộc loại gì và làm thế nào nó có thể xác lập sự Tự do, nhưng cách hiểu trên đây có lẽ không phải là chủ ý của Kant. Trong *Đặt cơ sở*, Kant cũng đã không hề muốn xác lập sự Tự do như là bộ phận của triết học tư biện thông qua bất kỳ luận cứ chứng minh lý thuyết nào cả. Có thể, ở đây, trong Lời Tựa này, ông cho rằng sự Tự do siêu nghiệm phải được xác lập trên một cơ sở **khác** so với cơ sở lý thuyết đã bị phủ nhận trong *PPLTTT* để cho thấy vẫn có sự “nhất quán” trong hai ý nghĩa khác nhau về tính thực tại khách quan của Tự do.

Lời Tựa này là dịp để Kant tìm cách lý giải một sự băn khoăn về “tính lẩn quẩn”, tức thiếu nhất quán của lý luận đã được ông nêu trong chương IV của quyển *Đặt cơ sở* trước đây, đó là: quy luật luân lý là điều kiện của Tự do, và Tự do là điều kiện của quy luật luân lý; nói dễ hiểu: ta xem mình là tự do để thấy rằng mình phải phục tùng quy luật luân lý; rồi sau đó, ta thấy mình phải phục tùng quy luật luân lý vì ta xem mình là tự do (*Đặt cơ sở*, Toàn tập IV, 450).

Trả lời của Kant: Tự do là **ratio essendi** (cơ sở bản chất) của quy luật luân lý, trong khi quy luật luân lý là **ratio cognoscendi** (cơ sở nhận thức) về Tự do (Chú thích của Kant cho A5). Nói khác đi, sự thiếu nhất quán hay sự “lẩn quẩn” trong lập luận sẽ được khắc phục nếu ta phân biệt **hai** ý nghĩa của “cơ sở” hay của “điều kiện” (ratio): Tự do đặt cơ sở hay là điều kiện cho quy luật luân lý theo nghĩa quy luật luân lý không thể tồn tại trong ta nếu ta không tự do; trái lại, ta chỉ ý thức được sự Tự do của ta khi ta có ý thức về quy luật luân lý.

Theo cách viết của Kant trong Lời Tựa, ta có thể xác định mối quan hệ giữa quyển *Phê phán lý tính thực hành* này với quyển *Đặt cơ sở* như sau:

- quyển *PPLTTT* lấy quyển *Đặt cơ sở* làm tiền đề, trong chừng mực quyển *Đặt cơ sở* giúp cho người đọc làm quen sơ bộ với **nguyên tắc** về nghĩa vụ cũng như đề ra và biện minh về **một công thức nhất định** về nguyên tắc này [tức “công thức” về **mệnh lệnh nhất quyết**], còn ngoài ra, tác phẩm *PPLTTT* này là độc lập (A14). Như thế, việc Kant nói về “Sự kiện [hiển nhiên] của lý tính” trong Lời Tựa chắc hẳn không phải là **xét lại** sự biện minh trong quyển

Đặt cơ sở về nguyên tắc luân lý mà chỉ là sự **mô tả** chính sự biện minh ấy, vì ông vẫn lấy nguyên tắc ấy làm tiền đề⁽⁷⁾.

- chỗ khác biệt của quyển *PPLTT* với mọi “Khoa học thực hành” khác là chỉ xét khả thể, phạm vi và các ranh giới của các nguyên tắc của lý tính thực hành nhưng “không xét đến phương diện bản tính tự nhiên của con người”, vì nó chỉ làm công việc **Phê phán**, tức “dọn sạch miếng đất”, chứ không làm công việc thuộc về **Hệ thống của khoa học** [về quan năng thực hành] như trong quyển *Siêu hình học về đức lý* sau này.

1.3. Quan năng thực hành (A13-21)

1.3.1. Ham muốn và lý tính

Bước tiếp theo của Lời Tựa là bàn về bản tính của các quan năng của con người có liên quan trực tiếp đến công cuộc phê phán của Kant. Điểm cốt yếu ở đây là: **quan năng ham muốn** là năng lực của con người tạo ra một đối tượng nhờ vào *sự hình dung* về đối tượng ấy. Thực thế, **ham muốn** (một đối tượng) là hình dung về đối tượng gắn liền với một tình cảm về sự vui sướng. Song, nếu tình cảm vui sướng **bao giờ** cũng là nguyên nhân hay cơ sở (Grund) cho lòng ham muốn về đối tượng, thì, theo Kant, điều ấy đồng nghĩa với việc cho rằng **mọi** nguyên tắc thực hành đều có tính **thường nghiệm** cả. Ông nhìn thấy một khả thể **khác**, đó là: sự vui sướng trong việc hình dung về một đối tượng có thể **đến sau** sự quy định của ý chí để theo đuổi đối tượng ấy. Trong trường hợp đó, cái đặt cơ sở hay làm nguyên nhân cho sự ham muốn – và do đó, làm cơ sở cho quan niệm về sự Thiện như là đối tượng của sự ham muốn – là **một nguyên tắc của ý chí đi trước cả hai**: đi trước sự ham muốn lẫn đi trước quan niệm về sự Thiện như là đối tượng của nó.

1.3.2. Sự thống nhất của lý tính

Một chủ đề quan trọng khác trong các tiểu đoạn này của Lời Tựa cũng là để giải đáp thắc mắc về tính thiếu nhất quán, và, sâu hơn, cho thấy “Ý niệm về cái toàn bộ” trong tư duy phê phán của Kant. Ông cho rằng khi phân tích (tháo rời) các quan năng của ta nhằm mục đích tiến hành phê phán, “ta chỉ có thể bắt đầu với những **bộ phận**” (A18), tức với các quan năng riêng biệt của

⁽⁷⁾ Xem: Allen W. Wood, Preface and Introduction of CPR; trong I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker Auslagen, Berlin, 2002, tr. 36.

tâm thức. Nhưng, ta phải lưu ý rằng, điều “có tính **triết học** và **kiến trúc học**⁽⁸⁾” hơn nhiều, đó là phải nắm bắt đúng đắn **Ý niệm về cái Toàn bộ** để từ đó có được cái nhìn về mọi bộ phận nói trên trong mối quan hệ hỗ tương với nhau nhờ vào sự dẫn xuất những bộ phận này từ khái niệm về cái Toàn bộ nói ở trên trong **một** quan năng lý tính thuần túy” (A18). Cái Toàn bộ này là sự sử dụng lý thuyết **lẫn** thực hành của bản thân lý tính, nghĩa là, chỉ có **một** lý tính nhưng được sử dụng một cách lý thuyết hoặc thực hành (Đây cũng trả lời một cách khác cho chất vấn của Pistorius).

Trong quyển *PPLTTTH* này, “chiến lược” nghiên cứu của Kant là chứng minh rằng: **chí ít**, lý tính lý thuyết và lý tính thực hành **không** mâu thuẫn nhau ở trong các kết quả của chúng: những gì lý tính thực hành “định đề hóa” thì **chí ít** cũng có thể được lý tính lý thuyết “suy tưởng” chứ không bị nó bác bỏ. Thậm chí, ông muốn xác lập “tính thứ nhất” (Primat) của lý tính thực hành, để cho việc mở rộng của nó sang các Ý niệm về Thượng đế, Tự do và sự bất tử cũng tỏ ra **tương thích** với các chức năng của lý tính.

Nhưng, ta nhớ rằng, chỉ hai năm sau, trong *Phê phán năng lực phán đoán*, tức quyển *Phê phán* thứ ba và kết thúc toàn bộ công cuộc Phê phán, ông tìm ra một cách khác nữa, – tích cực hơn và tham vọng hơn – để khẳng định sự thống nhất giữa quan năng lý thuyết và quan năng thực hành, đó là **năng lực phán đoán phản tư**⁽⁹⁾ như là cầu nối làm nhiệm vụ trung giới và hợp nhất quan năng lý thuyết (giác tính) và quan năng thực hành (lý tính).

1.4. Bảo vệ “nhận thức tiên nghiệm” (A21-28)

Mở đầu phần kết thúc Lời Tựa, Kant viết: “Đối với tất cả nỗ lực này, không có điều thảm hại nào xảy ra cho tác giả cho bằng có ai đó nêu ra phát hiện bất ngờ rằng **không có và không thể có** bất kỳ nhận thức tiên nghiệm nào hết” (A23). Nhưng ông tiếp ngay: “Nhưng, nguy cơ này át không xảy ra. Bởi nếu thế thì không khác gì muốn **dùng lý tính để chứng minh rằng không có lý tính**”.

⁽⁸⁾ Kiến trúc học/architektonisch: xem chú thích 16 của N.D cho A18.

⁽⁹⁾ Xem I. Kant, *Phê phán năng lực phán đoán/Kritik der Urteilskraft* (1790), BVNS dịch và chú giải, nhất là Lời dẫn nhập (BXI-LVII), NXB Tri thức, 2006.

Mục tiêu của nhận định này chủ yếu nhắm đến phê phán của phái duy nghiệm (qua J. G. Feder, Sđd) rằng mọi nhận thức đều là thường nghiệm và không có nhận thức nào là tiên nghiệm (a priori) cả. Phê phán này đe dọa toàn bộ nỗ lực triết học của Kant: – trong lĩnh vực lý thuyết, nó phá vỡ triển vọng xây dựng Siêu hình học dựa trên các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm; – trong lĩnh vực thực hành, càng nghiêm trọng hơn nữa, khi mục đích hàng đầu của quyển *PPLTTT* là bác bỏ các yêu sách của loại lý tính bị-điều kiện hóa một cách thường nghiệm để chứng minh rằng lý tính thuần túy có thể trở nên “thực hành” bởi bản thân nó, nghĩa là, chứng minh rằng nguyên tắc cơ bản và bao trùm của lý tính thực hành là có tính **tiên nghiệm**.

Kant đưa ra hai lập luận để chống lại phái duy nghiệm và bảo vệ “nhận thức tiên nghiệm”.

- Lập luận thứ nhất, như đã thấy, rất súc tích: phủ nhận nhận thức tiên nghiệm là phủ nhận bản thân lý tính! Vì theo Kant, “nhận thức thuần lý [bằng lý tính] và nhận thức **tiên nghiệm** là đồng nghĩa với nhau” (A24). Để hiểu luận cứ này, ta nhớ rằng Kant hiểu nhận thức **tiên nghiệm** là nhận thức chỉ dựa vào các quan năng của tâm thức mà thôi. Tất nhiên, toàn bộ nhận thức của con người (lý thuyết lẫn thực hành) phải bao hàm cả hoạt động tự khởi của các quan năng ấy lẫn những gì được mang lại cho chúng từ kinh nghiệm bên ngoài. Nhưng, chỉ riêng các quan năng ấy – nhất là quan năng cao cấp nhất là quan năng lý tính – mới mang lại các nguyên tắc nền tảng để **tổ chức** nên toàn bộ nhận thức, khiến cho mọi loại nhận thức đều phải dựa vào các nguyên tắc của các quan năng của tâm thức (cảm nhận, giác tính, lý tính), nói khác đi, phải dựa vào phần nhận thức **tiên nghiệm** trong các quan năng ấy.

- Lập luận thứ hai thì dài hơn và thực chất là lặp lại các luận cứ đã nêu trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (B1-6; 19-24). Đó là các ví dụ điển hình cho thấy không thể phủ nhận sự tồn tại của nhận thức tiên nghiệm, đó là các loại nhận thức có yêu sách về **tính phổ quát** và **tính tất yếu**, chẳng hạn, các nhận thức toán học và khoa học tự nhiên (thuần túy). Giống như cách đã làm trong *PPLTTT*, ông cho rằng việc phủ nhận nhận thức tiên nghiệm (như thuyết duy nghiệm của D. Hume) sẽ biến “ý nghĩa khách quan của sự tất yếu” thành “ý nghĩa chủ quan”, tức biến “sự tất yếu được suy tưởng” thành “sự tất

yếu chỉ **được cảm nhận**" (tức nguyên tắc chủ quan có tính tâm lý học của "thói quen" như nơi Hume).

Kant lập luận rằng bản thân D. Hume đã "tự cứu mình" thoát ra khỏi thuyết hoài nghi tuyệt đối khi ít ra cũng thừa nhận rằng toán học là có tính tiên nghiệm vì những mệnh đề toán học đều có tính phân tích (trước đó, trong *Nghiên cứu về bản tính con người/Treatise of Human Natur*, 1739/40, Hume còn cho rằng các phán đoán của hình học là có tính tổng hợp và thường nghiệm. Xem chú thích 19 của N.D cho A26). Theo Kant, "thuyết duy nghiệm **phổ quát** (tuyệt đối) về các nguyên tắc" át sẽ dẫn tới thuyết hoài nghi phổ quát, bởi nó không thừa nhận một "**viên đá thử**" (**Probierstein**/Anh: **touchstone**) nào hết cho kinh nghiệm. "Viên đá thử" này chỉ có thể là các nguyên tắc tiên nghiệm, bởi kinh nghiệm không chỉ bao gồm những cảm nhận chủ quan mà cả những phán đoán khách quan. Vì thế, Kant muốn đặt ra yêu cầu về "**tính quy phạm**" (**Normativität**) của phán đoán như là thành tố cơ bản của kinh nghiệm. Nghĩa là, khi đưa ra phán đoán, ta cần làm cho (hoặc ít ra là cố gắng làm cho) chúng tương thích với các nguyên tắc "phổ quát và tất yếu" (tức các nguyên tắc mang lại "viên đá thử"). Thuyết duy nghiệm chỉ mang lại các nguyên tắc **tâm lý học**. Với chúng, ta vẫn có thể đưa ra các phán đoán dựa theo các "thói quen" tâm lý, nhưng không có nguyên tắc nào có sức mạnh và chức năng "quy phạm" cả. Sức mạnh và chức năng ấy, theo Kant, chỉ đến từ bản thân các quan năng nhận thức của ta, nhất là từ quan năng có yêu sách ban bố quy luật là quan năng lý tính. Lập luận này của Kant có đủ sức thuyết phục hay không là điều ta không bàn ở đây; điều cần lưu ý là tầm quan trọng của nó trong toàn bộ quan niệm của Kant về khoa học và nhất là về đạo đức học.

1.5. **Lời dẫn nhập (A29-32)**

Khác với *Lời dẫn nhập* rất dài và đầy tham vọng trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* gồm đến 7 mục (B1-29) để giải thích về nhận thức tổng hợp tiên nghiệm và sử dụng nó để xác định vấn đề trung tâm của lý tính thuần túy và nhiệm vụ của triết học siêu nghiệm, *Lời dẫn nhập* trong *Phê phán lý tính thực hành* này lại rất ngắn gọn, không nhiều tham vọng. Lý do có lẽ vì Kant thấy nhiệm vụ của triết học siêu nghiệm dễ dàng hơn nhiều khi tiến hành phê phán lý tính **thực hành**.

Lời dẫn nhập gồm hai phần. Phần đầu nhấn mạnh nhiệm vụ **trái ngược** nhau giữa quyển *PPLTTT* và *PPLTTH*; phần hai giới thiệu sơ qua cấu trúc của quyển *Phê phán* thứ hai này. Ta tóm tắt ngắn gọn:

- Ở phần I, Kant nhắc lại (ý đã nêu trong *Lời Tựa*) rằng trong việc sử dụng thực hành, lý tính **thuần túy** không cần có sự phê phán vì yêu sách ban bố quy luật vô-điều kiện của nó là hoàn toàn chính đáng và không dẫn tới sự lạm dụng nào. Tuy nhiên, ở đây Kant làm rõ hơn – so với trong *Lời Tựa* – ý tưởng sau: trong lĩnh vực thực hành, chính loại lý tính **bị điều kiện hóa một cách thường nghiệm** mới cần phải được phê phán. Nhiệm vụ của việc Phê phán bao giờ cũng do lý tính thực hiện, dựa theo các tiêu chuẩn do lý tính **thuần túy** mang lại. Vì thế, trong quyển *Phê phán* thứ nhất, việc phê phán vừa là **bởi** lý tính (dựa theo các tiêu chuẩn hoàn toàn **tiên nghiệm** của lý tính) **đối với** lý tính thuần túy (muốn vượt khỏi ranh giới, với các yêu sách siêu việt). Còn trong quyển *Phê phán* thứ hai này, việc Phê phán cũng là do lý tính thuần túy tiến hành (cũng dựa trên các tiêu chuẩn tiên nghiệm), nhưng lần này là để phê phán loại lý tính có-điều kiện thường nghiệm muốn vượt khỏi ranh giới của nó để yêu sách trở thành có giá trị ban bố quy luật phổ quát. Ông sẽ gọi xu hướng này là sự “*tự-lừa dối*” của các xu hướng của ta, bao hàm “lòng yêu chính mình” tưởng như là có giá trị phổ quát, trong khi thực ra luôn chỉ có giá trị có-điều kiện (A127 và tiếp).

Như thế, theo Kant, một sự Phê phán lý tính (bởi chính lý tính) bao giờ cũng được thôi thúc bởi các xu hướng đặc thù của quan năng lý tính của ta luôn muốn vượt ra khỏi các ranh giới của nó. Trong quyển *Phê phán* thứ hai này, xu hướng ấy không thuộc về lý tính **thuần túy** (như trong quyển *Phê phán* thứ nhất) mà thuộc về **bản tính đặc thù của con người** luôn muốn tự-lừa dối mình. (trong các nghiên cứu về sau, đặc biệt trong quyển *Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần*, Kant gọi đó là “xu hướng đến với cái Ác”).

- Phần hai của *Lời dẫn nhập* giới thiệu cấu trúc của quyển sách. Về mặt sắp xếp hình thức, nó tương tự với quyển *Phê phán* thứ nhất (*PPLTTT*), gồm hai phần: **Học thuyết về các yếu tố cơ bản** và **Học thuyết về phương pháp**. Phần thứ nhất lại chia thành **Phân tích pháp** và **Biện chứng pháp**. Nhưng, về nội dung, nó có **sự đảo ngược** so với quyển *PPLTTT*: trong quyển trước, lý tính lý thuyết đi từ các trực quan cảm tính, tiến tới các khái niệm (phạm trù)

của giác tính rồi kết thúc ở các nguyên tắc của lý tính (bao giờ cũng chỉ có ý nghĩa “điều hành”, định hướng cho nhận thức lý thuyết). Ngược lại, trong lĩnh vực thực hành, vì lẽ lý tính có giá trị ban bố quy luật vô-điều kiện, nên nó xuất phát từ các nguyên tắc (quy luật luân lý), rồi dẫn đến các khái niệm (sự Thiện), “và chỉ khi đó, nếu cần, mới dẫn đến các giác quan” (A32).

Ông viết *Lời dẫn nhập* ngắn gọn, vì muốn dành việc triển khai trong các chương tiếp theo của quyển sách.

A33

[17]

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

PHẦN THỨ NHẤT

HỌC THUYẾT CƠ BẢN VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

QUYỀN MỘT

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

CHƯƠNG MỘT

VỀ CÁC NGUYÊN TẮC CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

§1

ĐỊNH NGHĨA

Các nguyên tắc thực hành là các mệnh đề bao hàm một sự quy định phổ biến đối với ý chí; và sự quy định này chưa đựng dưới nó nhiều quy tắc thực hành. Các quy tắc này là có tính chủ quan hay [gọi] là các Châm ngôn (Maximen) khi điều kiện được xem xét bởi chủ thể như là chỉ có giá trị đối với ý chí riêng của chủ thể; nhưng, chúng lại có tính khách quan hay [gọi] là các quy luật thực hành (praktische Gesetze) nếu điều kiện được nhận thức như là có tính khách quan, nghĩa là, có giá trị đối với ý chí của bất kỳ hữu thể nào có lý tính.

NHẬN XÉT

Nếu giả định rằng lý tính thuần túy chưa đựng trong bản thân nó một cơ sở hay một nguyên cớ (Grund) thực hành, nghĩa là, một cơ sở thích hợp đủ để quy định ý chí, thìắt có **các quy luật** thực hành; còn A36 **nếu** không phải như thế, mọi **nguyên tắc** thực hành sẽ chỉ là **các châm ngôn (Maximen)** đơn thuần. Trong trường hợp ý chí của một hữu thể có lý tính bị tác động một cách “sinh lý” (pathologisch), có thể xảy ra sự xung đột giữa các châm ngôn với các quy luật thực hành được chính hữu thể ấy thừa nhận. Chẳng hạn, nếu ta lấy việc bị xúc phạm thì phải trả thù làm châm ngôn, ta sẽ đồng thời nhận ra rằng đó không phải là một quy luật thực hành mà chỉ là châm ngôn của riêng ta thôi; rằng, ngược lại, nếu lấy một và cùng một châm ngôn ấy làm một quy tắc cho ý chí của mọi hữu thể có lý tính, châm ngôn ấyắt sẽ tự mâu thuẫn với chính mình. Trong nhận thức về Tự nhiên, các nguyên tắc của cái gì đang diễn ra (ví dụ: nguyên tắc về sự ngang bằng giữa tác động và phản tác động trong thông báo về vận động), **đồng thời** là các quy luật của Tự nhiên, vì sự sử dụng lý tính ở đó là có tính lý thuyết và được quy định bởi đặc tính cấu tạo của đối tượng. Còn trong nhận thức thực [20] hành, tức, trong nhận thức chỉ liên quan đến các cơ sở quy định của ý chí, các nguyên tắc mà một người tự tạo ra cho chính mình không phải là các quy luật mà người ấy nhất thiết phải phục tùng, vì lý tính, trong những vấn đề thực hành, phải làm việc với chủ thể, nghĩa là, với quan năng ham muôn, mà đặc tính của nó là có thể tạo ra sự dị biệt đa tạp ở

trong quy tắc. – Quy tắc thực hành bao giờ cũng là một sản phẩm của lý tính, vì nó đề ra hành vi như là phương tiện để đạt được ý đồ như một kết quả. Nhưng, đối với một hữu thể mà lý tính không tự mình có thể hoàn toàn quy định được ý chí, thì quy tắc này là một **mệnh lệnh** (**Imperativ**), tức, một quy tắc mang đặc điểm của một cái “**Phải là**” (**Sollen**), biểu thị sự bắt buộc khách quan của hành vi và có nghĩa rằng: nếu giả sử lý tính hoàn toàn quy định ý chí, thì hành vi ấy nhất thiết xảy ra dựa theo quy tắc ấy. Vì thế, các “**mệnh lệnh**” là có giá trị khách quan và hoàn toàn khác với các châm ngôn vốn chỉ là các nguyên tắc chủ quan. Các mệnh lệnh có hai loại: hoặc chúng quy định các điều kiện cho tính nhân quả của hữu thể có lý tính như là nguyên nhân tác động,

- A37 tức là, đơn thuần liên quan đến kết quả và phương tiện để đạt được kết quả ấy; hoặc chúng chỉ quy định ý chí, bắt kể ý chí có tương ứng được với kết quả hay không. Loại trước là các **mệnh lệnh giả thiết** (**hypothetische Imperativen**) và chỉ chứa đựng những điều lệnh đơn thuần của tài khéo; ngược lại, loại sau là các **mệnh lệnh nhất quyết hay tuyệt đối** (**kategorische Imperativen**) và chỉ duy có chúng mới là các **quy luật** thực hành. Vậy, các châm ngôn là các nguyên tắc, nhưng không phải là các mệnh lệnh. Tuy nhiên, bản thân các mệnh lệnh, nếu chúng là có-điều kiện (nghĩa là, không quy định ý chí một cách tuyệt đối xét như là ý chí mà chỉ liên quan đến một kết quả được mong muốn, tức, nếu chúng là các mệnh lệnh giả thiết), thì chúng chỉ là **các điều lệnh thực hành** (**praktische Vorschriften**) chứ không phải là **các quy luật** [thực hành]. Các quy luật phải đủ sức quy định ý chí xét như là ý chí, ngay cả trước khi ta tự hỏi liệu mình có đủ năng lực đạt được một kết quả mong muốn hay không hay có phương tiện cần thiết để tạo ra kết quả ấy, do đó, chúng có tính nhất thiết (**kategorisch**); nếu không, chúng tuyệt nhiên không phải là các quy luật; vì chúng thiếu sự tất yếu để trở thành thực hành, đó là phải độc lập với mọi điều kiện có tính sinh lý vốn chỉ gắn liền với ý chí một cách bắt buộc. Chẳng hạn, nếu ta bảo một người hãy cần cù và tiết kiệm khi còn trẻ để khỏi lâm vào cảnh túng thiếu lúc tuổi già, thì đó là một điều lệnh thực hành đúng đắn và quan trọng của ý chí. Nhưng, ta dễ dàng thấy ngay rằng ý chí ở đây hướng đến một cái gì khác mà ta tiền giả định rằng người ấy có ham muốn về điều ấy đã; và, đối với sự ham muốn này, ta phải nhường cho bản thân người ấy, tức cho bản thân tác nhân, quyết định xem có dự kiến tìm nguồn hỗ trợ nào khác ngoài tài sản tích lũy của chính mình hay không, hoặc không hy vọng sống đến già hoặc nghĩ rằng khi túng thiếu, có thể sống tằn tiện v.v... **Lý tính**, – nguồn duy nhất tạo ra một quy tắc có tính tất yếu – tuy có thể mang lại tính tất yếu cho điều lệnh này (nếu không, ấy đó không phải là một mệnh lệnh), nhưng đó chỉ là một sự tất yếu phụ thuộc vào các điều kiện chủ quan, và không thể được giả định như là cùng một cấp độ [tất yếu] trong mọi chủ thể. Trong khi đó, để **ban bố quy luật**, lý tính nhất thiết chỉ cần tiền-giả định chính bản thân mình, vì quy tắc chỉ có tính khách quan và phỏ biến khi nó có giá trị mà không cần bất kỳ điều kiện chủ quan, bắt tất nào vốn phân biệt hữu thể có lý tính này với hữu thể có lý tính khác. Nay, nếu ta bảo con người không bao giờ được lừa dối trong lời hứa, thì đó là một quy tắc chỉ liên quan đến ý chí của con người, bắt kể các mục đích con người theo đuổi có thể qua đó có đạt được hay không; nghĩa là, chỉ có ý chí đơn thuần là

[21] được quy tắc trên quy định một cách tiên nghiệm. Nếu ta nhận ra rằng quy tắc ấy là đúng về mặt thực hành, thì nó là một **quy luật**, vì lẽ nó là một mệnh lệnh nhất quyết hay tuyệt đối.

Tóm lại, các quy luật thực hành chỉ liên quan đến ý chí, chứ không xét đến việc có thể đạt được gì thông qua tính nhân quả ấy và ta có thể trừu tượng hóa [hay gạt bỏ] tính nhân quả (vốn thuộc về thế giới cảm tính) ấy đi để có được chúng một cách **thuần túy**.

Thuvien@online

§2

ĐỊNH LÝ 1

Mọi nguyên tắc thực hành tiền-giả định một đối tượng (chất liệu) của quan năng ham muốn như là cơ sở quy định cho ý chí thì đều có tính thường nghiệm và không thể mang lại các quy luật thực hành.

Tôi hiểu “chất liệu” của quan năng ham muốn là một đối tượng mà việc **hiện thực hóa** đối tượng ấy được người ta ham **muốn**. Nếu lòng ham muốn đối tượng ấy có trước quy tắc thực hành và là điều kiện cho việc ta biến quy tắc ấy thành một nguyên tắc, thì trước hết, tôi cho rằng: nguyên tắc ấy bao giờ cũng có tính thường nghiệm, vì lẽ, trong trường hợp ấy, cơ sở quy định cho sự lựa chọn là sự hình dung về một đối tượng và mối quan hệ của sự hình dung hay của biểu tượng ấy với chủ thể, qua đó quan năng ham muốn của chủ thể bị quy định là phải hiện thực hóa biểu tượng ấy. Một mối quan hệ như thế với chủ thể gọi là **sự vui sướng (Lust)** nơi sự tồn tại hiện thực của một đối tượng. Như thế, điều này phải được tiền-giả định như là điều kiện khả thi cho sự quy định ý chí. Nhưng, vì không thể biết được một cách tiên nghiệm đối với biểu tượng về một đối tượng rằng liệu nó sẽ mang lại sự vui sướng, sự không-vui sướng hay dứng đứng, nên, trong các trường hợp đó, nguyên tắc quy định của sự lựa chọn bao giờ cũng phải có tính thường nghiệm cũng như nguyên tắc chất liệu thực hành tiền-giả định cơ sở ấy như là điều kiện.

Thứ hai là, vì lẽ việc thụ nhận (Empfänglichkeit) sự vui sướng hay không-vui sướng chỉ có thể biết được một cách thường nghiệm và không thể có giá trị trong cùng một mức độ đối với mọi hữu thể có lý tính, nên nguyên tắc dựa trên điều kiện chủ quan này tuy có thể được dùng như một châm ngôn đối với chủ thể có được sự **tiếp nhận** ấy [22] nhưng không phải là một quy luật (vì nó thiếu sự tất yếu khách quan A40 vốn phải được nhận thức một cách tiên nghiệm), cho nên một nguyên tắc như thế không bao giờ có thể mang lại một quy luật thực hành.

ĐỊNH LÝ 2

Mọi nguyên tắc thực hành mang tính chất liệu, xét như bản thân chúng, đều thuộc cùng một loại và phục tùng nguyên tắc chung của việc yêu-chính mình [hay lòng tự đục] (Selbstliebe) hay của hạnh phúc riêng tư.

Sự vui sướng nảy sinh từ biểu tượng về sự hiện hữu hiện thực của một sự việc, trong chừng mực nó làm nhiệm vụ là cơ sở quy định cho sự ham muốn sự việc này, là dựa trên sự thụ nhận (Empfänglichkeit) của chủ thể, vì nó lệ thuộc vào sự hiện hữu của một đối tượng; do đó, nó thuộc về giác quan (xúc cảm) chứ không thuộc về giác tính là quan năng thể hiện mối quan hệ của biểu tượng với một đối tượng dựa theo các khái niệm chứ không quan hệ với chủ thể dựa theo các tình cảm (Gefühle). Vì thế, sự vui sướng chỉ có tính thực hành trong chừng mực quan năng ham muốn bị quy định bởi cảm giác về sự dễ chịu được chủ thể chờ đợi từ sự hiện hữu hiện thực của đối tượng. Nay giờ, vì lẽ ý thức của một hữu thể có lý tính về tính dễ chịu của đời sống vốn không ngừng đi kèm theo toàn bộ sự sinh tồn của con người chính là **hạnh phúc**, và nguyên tắc làm cho hạnh phúc trở nên cơ sở tối cao để quy định ý chí chính là nguyên tắc của việc yêu-chính mình. Cho nên, mọi nguyên tắc chất liệu đặt cơ sở quy định của ý **chí vào** trong sự vui sướng hay không-vui sướng nảy sinh từ sự hiện hữu hiện thực của bất kỳ đối tượng nào đều là hoàn toàn cùng một loại cả, bao lâu tất cả chúng đều thuộc về nguyên tắc của việc yêu-chính mình hay của hạnh phúc riêng tư.

A42

HỆ LUẬN

Mọi quy tắc thực hành mang tính chất liệu đặt cơ sở quy định cho ý chí vào trong quan năng ham muốn hạ cấp; và, nếu giả sử không có các quy luật đơn thuần mang tính hình thức [hay mô thức/formal] của ý chí đủ sức quy định nó, át ta không thể thừa nhận rằng có một quan năng ham muốn cao cấp nào hết.

NHẬN XÉT 1

- Đáng ngạc nhiên là, nhiều người, vốn rất sâu sắc⁽²⁴⁾, lại tin rằng [23] có thể phân biệt giữa quan năng ham muốn **hạ cấp** và **cao cấp** dựa theo sự phân biệt **những biểu tượng** – vốn đều gắn liền với tình cảm về sự vui sướng – có nguồn gốc từ các giác quan hay từ giác tính. Vì lẽ, khi ta tìm hiểu xem đâu là các cơ sở quy định cho sự ham muốn và đặt chúng vào trong một sự dễ chịu được mong đợi nào đó, thì vấn đề không phải ở chỗ **biểu tượng** về đối tượng thích khoái này có nguồn gốc từ đâu mà chỉ ở chỗ nó làm ta thích khoái (vergnügt) **đến đâu** mà thôi. Bất kể một biểu tượng có nguồn gốc và nguyên quán ở trong giác tính hay không, nếu có chỉ có thể quy định sự lựa chọn bằng cách tiền-giả định một tình cảm về sự vui sướng ở trong chủ thể, thì năng lực quy định sự lựa chọn của nó hoàn toàn lệ thuộc vào đặc tính cấu tạo của giác quan bên trong, nghĩa là, cơ sở này có thể bị tác động bởi giác quan **bên trong** vì tính dễ chịu. Tuy nhiên, những biểu tượng về những đối tượng có thể dị loại (ungleichartig) với nhau đến đâu đi nữa, dù A42 chúng là những biểu tượng của giác tính hay thậm chí của lý tính đối lập lại với những biểu tượng của giác quan, thì tình cảm về sự vui sướng, qua đó chúng tạo nên nguyên tắc quy định cho ý chí (sự thích khoái được mong đợi thúc đẩy hành động tạo ra đối tượng) là đều thuộc cùng một loại, không phải chỉ trong chừng mực tình cảm vui sướng lúc nào cũng có thể được nhận biết một cách đơn thuần thường nghiệm, mà còn trong chừng mực tình cảm ấy kích động cùng một sinh lực thể hiện ra trong quan năng ham muốn, và, trong phương diện này, chỉ khác biệt với bất kỳ một cơ sở quy định nào khác **về mức độ** mà thôi. Vì thử hỏi, ta làm sao có thể so sánh hai cơ sở quy định – về phương diện mức độ – khi các biểu tượng của chúng dựa trên hai quan năng hoàn toàn khác nhau [vd: cảm năng và giác tính] để ưu tiên lựa chọn cái nào tác động đến quan năng ham muốn ở mức độ mạnh nhất? Cũng chính một và cùng một con người trả lại một quyền sách quý, rất bổ ích đối với mình mà không hề đọc một chữ dù cơ hội ấy một đi không trở lại chỉ để không lỡ một cuộc đi săn; bỏ ngang một buổi diễn thuyết thật hay ho để khỏi đến muộn một bữa ăn; chia tay một cuộc đàm thoại thật thú vị mà thường người ấy rất yêu thích để kịp ngồi vào bàn chơi đỏ đen; thậm chí từ chối giúp đỡ một người nghèo, tuy ngày thường người ấy rất tốt bụng chỉ vì lúc ấy chỉ còn đủ tiền mua vé vào

(24) Ám chỉ Christian Wolff (1679-1754) trong *Psychologia Empirica/Tâm lý học thường nghiệm*, Frankfurt và Leipzig 1738 (= Tập hợp tác phẩm, phần II, tập 5, Hildesheim 1968) §§580, 584, 800, 887-890 và Alexander G. Baumgarten, *Metaphysica/Siêu hình học*, Halle 1779, §§676 và 689 (Ấn bản mới: Hildesheim 1963). (N.D).

xem một vở hài kịch sắp mở màn. Nếu sự quy định ý chí dựa trên tình cảm về sự dễ chịu hay không dễ chịu hứa hẹn đến từ bất kỳ một nguyên nhân nào, thì đối với người ấy đều như nhau cả, bất kể người ấy bị tác động bằng phương cách biểu tượng nào. Yếu tố quyết định việc lựa chọn ở đây chỉ là: sự dễ chịu ấy mạnh đến đâu, kéo dài bao lâu, có dễ đạt được không và có lặp lại nhiều lần hay không mà thôi. Cũng giống như kẻ đang cần có vàng để chi dùng sẽ chẳng cần phân biệt vàng ấy được đào trên núi, được đai từ cát, miễn là nó **được mọi** nơi thừa nhận như cùng một giá trị, thì người chỉ quan tâm đến sự hưởng thụ trong cuộc sống át cũng chẳng hè thắc mắc những biểu

- A43 tượng đến từ giác tính hay từ giác quan mà chỉ quan tâm đến việc chúng sẽ mang lại sự thích khoái bao nhiêu và bao lớn trong khoảng thời gian lâu bền nhất. Chỉ có những ai thích thú bác bỏ việc lý tính thuần túy – không cần lấy bất kỳ tình cảm nào làm điều kiện tiên quyết – lại có **năng lực** quy định ý chí là có thể bị lạc lối trong chính sự trình bày của mình khi họ xem là hoàn toàn dị loại những gì được chính họ trước đó đưa vào dưới một và cùng một nguyên tắc. Chẳng hạn, ta có thể thấy vui sướng trong việc đơn thuần thi tho sức mạnh, trong việc có ý thức về dũng khí của ta khi vượt qua mọi trở lực ngăn cản ý đồ, trong việc **đào** luyện những tài năng tinh thần của ta v.v..., và ta có quyền gọi chúng là những niềm vui sướng **tinh tế hơn**, vì chúng nằm trong phạm vi quyền năng của ta hơn những điều khác, vì chúng không suy yếu đi, trái lại càng tăng cường khả năng của ta để tiếp tục thụ hưởng chúng lâu dài, và, trong khi làm ta hài lòng, chúng đồng thời còn đào luyện ta nữa. Nhưng, dựa vào điều ấy để bảo rằng chúng quy định ý chí bằng một cách khác chứ không phải thông qua giác quan đơn thuần – trong khi khả thể của sự vui sướng tiền-giả định một tình cảm có sẵn trong ta như là điều kiện đầu tiên của sự hài lòng này – thì không khác gì những kẻ bất tri vốn rất thích chìm đắm trong Siêu hình học tưởng tượng ra một thứ chất liệu tinh vi, thậm chí quá tinh vi khiến bản thân họ cũng choáng váng trước sản phẩm của mình và đi đến chỗ suy tưởng và rồi tin rằng bằng cách ấy họ đã nghĩ ra được một thực thể tâm **linh mà lại** có quang tính! Nếu cùng với **Epikur⁽²⁵⁾**, ta xem đức hạnh quy định ý chí
- [24] A44 chỉ nhờ vào sự thích khoái mà đức hạnh hứa hẹn cho ta, ta không có lý do gì để trách ông đã xem sự thích khoái này là cùng một loại với những thích khoái của các giác quan thô thiển nhất, và đã xem những biểu tượng kích thích tình cảm này là chỉ đơn thuần thuộc về các giác quan của cơ thể. Trong chừng mực có thể phỏng đoán, ông đã đi tìm nguồn gốc của nhiều biểu tượng trong việc sử dụng quan năng nhận thức cao cấp hơn, nhưng điều này đã không và đã không thể ngăn cản ông giữ vững nguyên tắc trên đây, đó là: bản thân sự thích khoái – mà những biểu tượng trí tuệ mang lại cho ta và chỉ nhờ đó, chúng có thể quy định ý chí – là đều thuộc cùng một loại. Tính nhất quán là yêu cầu

⁽²⁵⁾ Epikur (khoảng 342-271 tr. CN), nổi tiếng với học thuyết đạo đức học dựa trên nguyên tắc khoái lạc. Sinh vật nào cũng tìm sự sung sướng, tránh sự đau khổ. Epikur định nghĩa khoái lạc như là sự vắng mặt của đau đớn và bất an. Không có trạng thái trung gian giữa sung sướng và đau khổ. Khi loại bỏ được sự đau đớn thể xác và sự đau khổ tinh thần, ta đạt được sự khoái lạc. Cảm giác sung sướng không tăng lên mà chỉ đa dạng hóa, vì thế sự “tri túc” là một đức hạnh quan trọng, từ đó dẫn đến sự “an nhiên” (Ataraxie), mục đích của đời sống đứng đắn và đức hạnh. (N.D).

cao nhất đối với một triết gia và thật không dễ tìm. Các trường phái triết học Hy Lạp cổ đại cho ta nhiều tấm gương điển hình về điều này, khác hẳn với thời đại “chiết trung” hiện nay của chúng ta khi người ta bịa ra một hệ thống thỏa hiệp giữa nhiều nguyên tắc mâu thuẫn nhau một cách đầy nồng cạn và thiếu trung thực, vì nó hợp khẩu vị của một cự tọa vừa lòng với việc biết chút ít về đủ mọi thứ nhưng chẳng biết điều gì một cách chu đáo cả cũng như có thể làm hài lòng mọi phía.

Nguyên tắc về hạnh phúc riêng tư, tuy trong đó giác tính và lý tính có thể được sử dụng rất nhiều, vẫn không thể chứa đựng bất kỳ nguyên tắc quy định nào khác cho ý chí ngoại trừ những nguyên tắc vốn thuộc về quan năng ham muốn **hạ cấp**; và do đó, **hoặc không hề có quan năng ham muốn cao cấp nào cả, hoặc lý tính thuần túy phải tự bản thân mình có tính thực hành**, nghĩa là, nó phải có năng lực quy định ý chí bằng **hình thức** hay **mô thức đơn thuần (bloße Form)** của quy tắc thực hành mà không giả định bất kỳ tình cảm nào, và, do đó, không có bất kỳ biểu tượng nào về cái dễ chịu hay không-dễ chịu vốn là chất liệu của quan năng ham **muốn và bao** giờ cũng là một điều kiện thường nghiệm của các nguyên tắc. Vậy, chỉ khi lý tính tự bản

A45 thân mình quy định ý chí (**chứ không** phải như kẻ phục vụ cho các xu hướng), nó mới thực sự là một quan năng ham muốn **cao cấp** mà quan [25] năng ham muốn hạ cấp – có thể bị quy định một cách sinh lý (pathologisch) – phải phục tùng và cũng thực sự và đặc biệt khác hẳn với quan năng sau, khiến cho ngay một sự pha trộn dù ít ỏi nhất với các động cơ của quan năng sau cũng đủ làm suy yếu sức mạnh và tính ưu việt của nó, không khác gì một chút điều kiện thường nghiệm cũng đủ hạ thấp và phá hủy sức mạnh và giá trị của một chứng minh toán học. Lý tính, với quy luật thực hành của mình, quy định ý chí một cách trực tiếp, không thông qua trung gian của một tình cảm vui sướng hay không-vui sướng, **kể cả tình cảm vui sướng đối với bản thân quy luật**; và, chỉ vì nó – với tư cách là lý tính thuần túy – có thể là thực hành, nên điều ấy làm cho nó có năng lực ban bố quy luật (gesetzgebend).

NHẬN XÉT 2

Hạnh phúc nhất định là mong muốn của bất kỳ hữu thể có lý tính nhưng hữu tận, và, vì thế, là một cơ sở quy định không thể tránh khỏi của quan năng ham muốn. Vì ta không sở hữu được ngay từ đầu sự hài lòng với toàn bộ sự hiện hữu của ta – một niềm hạnh phúc ắt bao hàm một ý thức về sự tự túc tự mãn hoàn toàn độc lập của riêng ta – mà là một vấn đề do bản tính tự nhiên hữu tận của ta đặt ra cho ta, bởi ta thiếu thốn, và nhu cầu này liên quan đến chất liệu của quan năng ham muốn, nghĩa là, một cái gì liên quan đến tình cảm **chủ quan** về sự vui sướng hay không-vui sướng vốn quy định những gì ta cần có để được thỏa mãn với hoàn cảnh của ta. Nhưng, vì lẽ cơ sở quy định mang tính chất liệu này chỉ có thể được chủ thể biết đến một cách thường nghiệm, nên không thể xem vấn đề này như một quy luật được; vì quy luật thì phải chứa đựng một cách khách quan cùng một cơ sở quy định **cho ý chí** trong **mọi**

A46 trường hợp và cho **mọi** hữu thể có lý tính. Vì, tuy khái niệm hạnh phúc, trong mọi trường hợp, là cơ sở cho mỗi quan hệ thực hành giữa những đối tượng với quan năng ham muôn, nhưng nó chỉ là một tên gọi chung cho các cơ sở quy định chủ quan và không quy định điều gì một cách đặc thù cả, trong khi chính điều này là điều duy nhất được ta quan tâm trong vấn đề thực hành này và vấn đề này không thể nào được giải quyết mà không có một sự quy định đặc thù như thế. Vì lẽ, chính tình cảm đặc thù của mỗi người về sự vui sướng hay không-vui sướng quyết định những gì người ấy đặt hạnh phúc của mình vào; và ngay trong cùng một con người, điều này luôn thay đổi cùng với sự khác nhau của các nhu cầu của mình khi tình cảm này thay đổi; và, như thế, một quy luật là tất yếu một cách chủ quan (như một định luật tự nhiên) thì về mặt khách quan là một nguyên tắc thực hành hết sức bất tắt, có thể và phải rất khác nhau nơi những chủ thể khác nhau, và, vì thế, không bao giờ có thể mang lại một quy luật được, vì, ở đây, trong sự ham muôn hạnh phúc, điều quyết định không phải là **hình thức** của tính hợp quy luật mà chỉ là **chất liệu** mà thôi, nghĩa là, liệu tôi có chờ đợi sự thích khoái khi tuân theo quy luật hay không và chờ đợi được hướng nó bao nhiêu. Các nguyên tắc của lòng yêu chính mình tuy có chứa đựng những điều lệnh phổ biến về tài khéo (tức làm sao tìm ra phương tiện để đạt mục đích của mình), nhưng trong trường hợp này, chúng chỉ là **những nguyên** tắc đơn thuần lý thuyết* giống như ai thích ăn bánh mì thì phải nghĩ ra cách chế tạo cối xay bột; và **những điều** lệnh thực hành dựa trên chúng không bao giờ có thể có tính phổ biến, vì cơ sở quy định đối với quan năng ham muôn đã đặt nền tảng trên tình cảm vui sướng và không-vui sướng vốn không bao giờ có thể được giả định một cách phổ biến đối với cùng những đối tượng như nhau.

[26]

A47

Tuy nhiên, ngay cả giả thiết rằng mọi hữu thể có lý tính và hữu tận đều hoàn toàn đồng ý về những gì là đối tượng cho tình cảm về sự vui sướng và không-vui sướng, và, thậm chí, đồng ý cả về những phương tiện phải sử dụng để đạt được điều trước và tránh được điều sau, thì họ cũng tuyệt nhiên không có cách nào thiết lập nguyên tắc của lòng yêu chính mình như một quy luật thực hành vì bản thân sự nhất trí này chỉ là bất tắt. Cơ sở quy định ấy vẫn chỉ có giá trị chủ quan và đơn thuần thường nghiệm và không có được sự tất yếu vốn được suy tưởng trong mọi quy luật, nghĩa là, một sự tất yếu khách quan này sinh từ những cơ sở tiên nghiệm (a priori), trừ khi ta xem sự tất yếu này không hề có tính thực hành mà chỉ đơn thuần có tính cơ giới, tức, hành vi của ta bị hướng của ta quy định một cách không thể tránh khỏi, giống như ta ngáp khi nhìn thấy những người khác đang ngáp. Vậy hóa ra tốt hơn là khẳng định rằng tuyệt nhiên không có quy luật thực hành nào cả mà chỉ có những lời khuyên nhảm phục vụ cho các ham muôn của ta hơn là nâng những nguyên tắc đơn thuần chủ quan lên cấp độ của những quy luật thực hành có tính tất yếu khách quan chứ không đơn thuần chủ quan và phải được lý tính nhận thức một cách

* (Chú thích của tác giả) Trong toán học và khoa học tự nhiên, những mệnh đề được gọi là “thực hành” (praktisch) thực ra phải gọi là “kỹ thuật” (technisch). Bởi các môn học này không liên quan gì đến việc quy định ý chí, chúng chỉ đề ra sự đa tạp của hành vi khả hữu có thể tạo ra một kết quả nào đó, và vì thế, là có tính lý thuyết giống như mọi mệnh đề phát biểu về sự nối kết giữa nguyên nhân và kết quả. Chỉ ai thích kết quả thì mới phải lựa chọn nguyên nhân cho nó.

tiên nghiệm chứ không phải bằng kinh nghiệm (cho dù có phô biến đến mấy đi nữa). Ngay bản thân những quy tắc về những hiện tượng tương ứng với nhau cũng chỉ được gọi là những định luật của Tự nhiên (chẳng hạn, những định luật cơ học) khi ta thực sự nhận biết chúng một cách tiên nghiệm, **hay** (**trong** trường hợp những định luật hóa học), ta giả định rằng chúng có thể được nhận thức một cách tiên nghiệm từ các cơ sở khách quan nếu nhận thức của ta đạt được đến mức sâu sắc hơn. Nhưng, đối với những nguyên tắc thực hành đơn thuần chủ quan, mà điều kiện minh nhiên là dựa vào các điều kiện chủ quan chứ không phải khách quan của sự lựa chọn, chúng bao giờ cũng phải được hình dung như là những châm ngôn đơn thuần chứ không bao giờ như là những quy luật thực hành. Nhận xét thứ hai này thoát nhìn có vẻ như là một sự phân tích quá chi ly về từ ngữ, nhưng thực ra, nó minh định thuật ngữ cho một sự phân biệt hệ trọng **hàng đầu** và chỉ có thể được xem xét trong các công trình nghiên cứu thực hành [trong các nghiên cứu về đạo đức học] mà thôi.

A48



ĐỊNH LÝ 3

Một hữu thể có lý tính, khi phải suy tưởng về những châm ngôn của mình như là những quy luật thực hành phổ biến, chỉ có thể suy tưởng chúng như là những nguyên tắc quy định ý chí không phải do chất liệu (Materie) mà chỉ do hình thức (Form) của chúng.

Tôi hiểu chất liệu của một nguyên tắc thực hành là **đối tượng** của ý chí⁽²⁶⁾. Đối tượng này là hoặc không phải là cơ sở quy định ý chí. Nếu là cơ sở quy định ý chí, thì quy tắc của ý chí ấy phải phục tùng một điều kiện thường nghiệm (tức phục tùng quan hệ của biểu tượng quy định với tình cảm vui sướng và không-vui sướng), do đó, **không** phải là một quy luật thực hành. Nay giờ, nếu ta tước bỏ hết mọi chất liệu, tức, tước bỏ bất kỳ đối tượng nào của ý chí (như là cơ sở quy định) ra khỏi một quy luật, sẽ **không còn lại** gì ngoài mô thức hay hình thức đơn thuần của một sự ban bố quy luật phổ biến. Vậy, một hữu thể có lý tính hoặc không thể suy tưởng các nguyên tắc thực hành-chủ quan, tức các châm ngôn của mình, đồng thời như là những quy luật phổ biến, hoặc hữu thể ấy phải giả định rằng chỉ duy có **hình thức** đơn thuần của chúng – nhờ đó chúng thích hợp cho việc ban bố quy luật phổ biến – mới làm cho chúng trở thành những quy luật thực hành.

NHẬN XÉT

Lý trí bình thường nhất – không cần dạy dỗ – cũng có thể phân biệt hình thức nào của châm ngôn là thích hợp cho việc ban bố quy luật phổ biến, còn hình thức nào không. Chẳng hạn, giả thiết tôi đề ra châm ngôn cho mình là gia tăng tài sản bằng mọi phương tiện an toàn. Nay, tôi đang giữ trong tay một tài sản ký thác (Depositum) mà người chủ sở hữu đã quá cố và không lưu lại một văn bản nào hết về tài sản ấy. Đây tất nhiên là tình huống cho châm ngôn của tôi. Tôi chỉ muốn biết liệu châm ngôn nói trên cũng có thể có giá trị như là quy luật thực hành phổ biến hay không. Vì thế, tôi áp dụng châm ngôn ấy vào tình huống hiện tại và tự hỏi phải chăng châm ngôn ấy có thể mang **hình thức** của một quy luật, và, do đó, phải chăng, bằng châm ngôn ấy, tôi đồng thời có thể đề ra một quy luật như sau: bất kỳ ai cũng có thể phủ nhận [tính chất của một] tài sản ký thác khi không ai có thể chứng minh được sự ủy thác về nó. Tôi lập tức nhận ra rằng một nguyên tắc như thế với tư cách là quy luật, ấy sẽ tự thủ tiêu chính mình, vì kết quả sẽ là: không có gì gọi là tài sản ký thác cả. Một quy luật thực hành được tôi thừa nhận phải tự xứng đáng để trở thành sự ban bố quy luật phổ biến; đó là một mệnh đề **đồng nhất** và, do đó, tự mình là hiển nhiên. Nay giờ, nếu tôi bảo rằng ý chí của tôi phải phục tùng một quy luật thực hành, tôi không thể nêu xu hướng của tôi (ví dụ, trong trường hợp này là lòng ham của

⁽²⁶⁾ “Đối tượng của ý chí”: sẽ được Kant bàn kỹ trong **Chương II**, Quyển I: “Khái niệm về một đối tượng của lý tính thuần túy thực hành” (A101-126). (N.D).

cải) như là **cơ sở quy** định thích hợp cho một quy luật **thực hành phổ biến**, vì lẽ xu hướng này, vốn không thể thích dụng cho một sự ban bố A50 quy luật phổ biến, nếu lại được mang hình thức của một quy luật phổ [28] biển, ắt sẽ tự phá hủy chính mình.

Vì thế, thật đáng ngạc nhiên khi thấy những người có đầu óc⁽²⁷⁾ lại có thể nghĩ đến việc gọi sự ham muốn hạnh phúc là một quy luật thực hành phổ biến với lý do rằng sự ham muốn này là có tính phổ biến, và, do đó, cũng xem là châm ngôn qua đó bất kỳ ai cũng lấy sự ham muốn này làm cơ sở quy định cho ý chí của mình. Trong khi một định luật tự nhiên phổ biến làm cho mọi sự được nhất trí với nhau, thì trái lại, ở đây, nếu ta gán tính phổ biến của một quy luật cho châm ngôn [chủ quan], hậu quả sẽ là sự cực kỳ thiêus nhất trí, là sự đối lập gay gắt nhất, là sự phá hủy toàn bộ đối với bản thân châm ngôn và mục đích của nó. Bởi vì, trong trường hợp này, ý chí của mọi người không có một và cùng một đối tượng, trái lại, mỗi người có đối tượng của riêng mình (sự sung sướng riêng tư); đối tượng này có thể ngẫu nhiên nhất trí với các mục đích của người khác – vốn cũng không kém vị kỷ –, nhưng còn lâu mới đủ trở thành một quy luật, vì những ngoại lệ ngẫu nhiên mà mỗi người tự cho phép mình được hưởng là vô tận và không thể nào được bao hàm dứt khoát trong một quy tắc phổ biến được cả. Với cung cách này, họa chăng chỉ tạo ra được một sự hoa hợp giống như sự “hòa hợp” giữa một cặp vợ chồng sắp rã đàm như lời của một bài thơ châm biếm nào đó: “Ôi, sự hòa hợp thật tuyệt vời; cái gì ông muốn thì bà cũng muốn v.v...” hoặc như câu chuyện kể về lời nguyền của vua Franz đệ nhất đối với vua Charles đệ ngũ: “Người anh em Charles của ta muốn gì thì ta cũng muốn y như thế” (đó là vùng đất Mailand)! Các cơ sở quy định thường nghiệm không thích dụng cho việc ban bố quy luật phổ biến ngoại tại, càng không thích dụng cho việc ban bố quy luật nội tâm, vì mỗi người lấy cá nhân mình làm cơ sở cho xu hướng của mình; và, trong cùng một chủ thể, khi thì xu hướng này, khi thì xu hướng khác chiếm ưu thế. Việc tìm ra một quy luật có thể ngự trị tất cả chúng dưới cùng một điều kiện này, tức là, mang tất cả chúng vào trong một sự hòa hợp, là điều tuyệt đối không thể làm được.

⁽²⁷⁾ Ám chỉ Christian Wolff, trong khuôn khổ đạo đức học của mình, đã cho thấy có sự nối kết nội tại giữa hạnh phúc, tính hoàn hảo và quy luật tự nhiên: “Trạng thái của một sự sung sướng bền lâu tạo nên hạnh phúc. Nay, vì lẽ sự Thiện-tối cao hay sự thiên phúc gắn liền với một sự sung sướng bền lâu (§51), nên người nào có được điều ấy, sẽ ở trong trạng thái của sự sung sướng bền lâu. Và vì thế, sự Thiện-tối cao được duy trì thông qua việc thực hiện quy luật tự nhiên (§45), nên việc quan sát quy luật này cũng là phương tiện, nhờ đó con người duy trì được hạnh phúc của mình” (Wolff, *Vernünftig Gedanken von der Menschen Tun und Lassen. Zur Beförderung ihrer Glückseligkeit, den Liebhabern der Wahrheit mitgeteilt/Các tư tưởng hợp lý về việc làm và không làm của con người. Truyền đạt cho người yêu chân lý để tạo hạnh phúc*, 1773, §52 (= Tập hợp tác phẩm, I, tập 4, Hildesheim, New York 1976). (N.D).

VĂN ĐỀ 1

Giả thiết rằng: chỉ duy có hình thức ban bố quy luật đơn thuần của các châm ngôn là cơ sở quy định đầy đủ cho một ý chí, hãy thử tìm ra đặc tính của ý chí có thể được quy định chỉ bởi hình thức ấy.

- Vì lẽ **hình thức** đơn thuần của quy luật chỉ có thể hình dung bởi lý tính và, do đó, không phải là đối tượng của các giác quan nên nó không thuộc về [hàng ngũ] những hiện tượng. | Cho nên, biểu tượng về nó như là về cơ sở quy định cho ý chí hoàn toàn khác với những nguyên tắc xác định những sự kiện ở trong Tự nhiên dựa theo quy luật của tính nhân quả, bởi **nơi những** sự kiện này, bản thân những cơ sở quy định cũng phải là những hiện tượng. Nay giờ, nếu không có cơ sở quy định nào khác có thể phục vụ như là một quy luật cho ý chí ngoài hình thức ban bố quy luật phổ biến ấy, nên một ý chí như thế phải được suy tưởng như là hoàn toàn độc lập với định luật tự nhiên của những hiện tượng trong mối quan hệ hỗ tương của chúng, tức trong quy luật của tính nhân quả. Một sự độc lập như thế gọi là sự **Tự do** theo **nghĩa chặt** chẽ nhất, tức, theo nghĩa **siêu nghiêm**. Cho nên, một ý chí – có thể có quy luật của mình không ở đâu khác hơn ngoài **hình thức** ban bố quy luật đơn thuần của châm ngôn – là một **ý chí tự do**.
- [29] A52

§6

VẤN ĐỀ 2

Giả thiết rằng: một ý chí là tự do, hãy tìm quy luật nào chỉ duy tự mình có đủ năng lực để quy định ý chí một cách tất yếu.

Vì lẽ chất liệu của quy luật thực hành, tức, một đối tượng của châm ngôn không bao giờ có thể được mang lại bằng cách nào khác hơn là bằng con đường thường nghiệm; và vì lẽ ý chí tự do tuy độc lập với những điều kiện thường nghiệm (nghĩa là, với những điều kiện thuộc về thế giới cảm tính) nhưng lại có thể được quy định, nên một ý chí tự do phải tìm thấy cơ sở quy định của mình ở trong quy luật, song độc lập với chất liệu của quy luật. Nhưng, bên ngoài chất liệu của quy luật, không còn gì được chứa đựng trong quy luật ngoài hình thức ban bố quy luật của nó. Vậy, chính **hình thức ban bố quy luật** – được chứa đựng trong châm ngôn – là cái duy nhất có thể tạo nên cơ sở quy định cho một ý chí [tự do].

NHẬN XÉT

Như thế, sự Tự do và quy luật thực hành vô-điều kiện hàm ngụ lẫn nhau một cách tương hỗ. Ở đây, tôi không hỏi: phải chăng, trong thực tế, chúng là khác nhau, hay phải chăng một quy luật vô-điều kiện thực ra chỉ là Tự-ý thức của một lý tính thuần túy thực hành, còn lý tính thuần túy thực hành là hoàn toàn đồng nhất với khái niệm tích cực về sự Tự do; trái lại, tôi chỉ hỏi: nhận thức của ta về cái thực hành vô-điều kiện **bắt đầu (anhebt)** với **cái gì**: với sự Tự do hay với quy luật thực

A53 hành? Nó không thể bắt đầu với sự Tự do được, vì ta không thể có ý thức về Tự do một cách trực tiếp, bởi khái niệm đầu tiên của ta về Tự do là có tính tiêu cực, phủ định (negativ); ta cũng không thể suy nhận thức này ra từ kinh nghiệm, vì kinh nghiệm chỉ cho ta nhận thức về quy luật của những hiện tượng, tức về cơ chế [máy móc] của Tự nhiên vốn là cái đối lập trực diện với Tự do. Vì thế, chính **quy luật luân lý** được ta ý thức một cách trực tiếp (khi ta đề ra cho ta các châm ngôn của **ý chí**) mới là cái **đầu tiên** xuất hiện ra cho ta và trực tiếp dẫn ta đi đến khái niệm về Tự do, trong chừng mực lý tính diễn tả nó như một cơ sở quy định không phải bị đè nặng bởi bất kỳ điều kiện cảm tính nào, trái lại, hoàn toàn độc lập với chúng. Thế nhưng, **làm sao có thể có được ý thức về quy luật luân lý này?** Ta có thể trả nên có ý thức về những quy luật thuần túy thực hành giống như có ý thức về những nguyên tắc thuần túy lý thuyết khi ta lưu ý đến **tính tất yếu** do lý tính đề ra cho chúng và đến việc lý tính hướng dẫn ta biết cách loại bỏ mọi điều kiện thường nghiệm. Khái niệm về một ý chí thuần túy nảy sinh từ ý thức về tính tất yếu cũng giống như ý thức về một giác tính thuần túy nảy sinh từ việc loại bỏ mọi điều kiện thường nghiệm. Khi bảo rằng chính giác tính thuần túy [với các phạm trù] là cơ quan đích thực buộc mọi khái niệm [thường nghiệm] của ta phải phục tùng, và bảo rằng chính luân lý

[30]

hay đạo đức (Sittlichkeit) là cái đầu tiên phát hiện ra cho ta khái niệm về Tự do, tức, bảo rằng chính **lý tính thực hành**, với khái niệm này, lần đầu tiên đặt ra cho lý tính tư biện vấn đề nan giải nhất, qua đó đẩy lý tính tư biện vào sự lúng túng chưa từng có, là điều rõ ràng từ sự kiện sau đây: vì lẽ không có gì ở những hiện tượng lại có thể được giải thích bằng khái niệm về Tự do cả, trái lại, cơ chế [máy móc] của Tự nhiên phải là chìa khóa duy nhất; thêm nữa, nếu lý tính thuần túy tiến lên theo chuỗi những nguyên nhân để đi từ cái vô-điều kiện, nhất định sẽ rơi vào một Nghịch lý (Antinomie), trong đó lý tính vướng vào những điều không thể lý giải nổi cả ở phía chính đề lẩn ở phía **phản đề**, trong khi cơ chế Tự nhiên ít ra cũng hữu dụng để giải thích những hiện tượng, nênắt không ai dám du nhập sự Tự do vào trong khoa học tự nhiên nếu không có quy luật luân lý, và, cùng với nó, nếu không có lý tính thực hành tham gia vào và buộc ta phải nghĩ tới khái niệm này. Vả lại,

- A54 chính kinh nghiệm cũng xác nhận trình tự này về sự hình thành các khái niệm ở trong ta. Giả thiết có ai đó huênh hoang về xu hướng thích hưởng thụ khoái lạc của mình rằng hễ có đối tượng được ham thích và có cơ hội thì nhất định không cưỡng được dục vọng. | Bây giờ, thử hỏi anh ta rằng: nếu đặt một giá treo cổ ngay trước cửa ngôi nhà được anh ta xem là cơ hội để treo cổ anh ta ngay lập tức sau khi thỏa mãn dục vọng, liệu anh ta có kiềm chế được lòng dục của mình không? Chắc ta không khó đoán anh ta sẽ trả lời như thế nào. Ngược lại, nếu viên lãnh chúa, do muốn kiểm cớ để hủy hoại thanh danh một người lương thiện, dùng chính hình phạt ấy để buộc anh ta phải vu cáo, thử hỏi anh ta có khả năng vượt qua được lòng tham sống sợ chết, dù lớn đến mấy? Có lẽ anh ta không dám mạo hiểm để khẳng định là làm hay không làm nhưng anh ta ăn không ngần ngại để nhận rằng điều này là **có thể**. Nghĩa là, anh ta phán đoán rằng mình **có thể** làm một việc chỉ vì có ý thức rằng mình **phải (soll)** làm việc ấy, và nhận ra sự **Tự do** nơi chính mình, – một điều mà nếu không có quy luật luân lý ăn không bao giờ nhận ra được.

QUY LUẬT CƠ BẢN CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Hãy hành động sao cho châm ngôn của ý chí của bạn lúc nào cũng đồng thời có thể có giá trị như là nguyên tắc của một sự ban bố quy luật phổ biến.

[31]
A55

NHẬN XÉT

Môn hình học thuần túy có những định đề như là những mệnh đề thực hành không chứa đựng điều gì khác hơn là giả định rằng ta **có thể** làm những gì khi được yêu cầu phải làm, và chúng chỉ là những mệnh đề duy nhất của hình học liên quan đến một hiện hữu hiện thực. Vậy, chúng là những quy tắc thực hành dưới một điều kiện **nghi vấn (problematisch)** của ý chí. Trong khi đó, ở đây, quy tắc muốn nói rằng: ta phải **tuyệt đối** tiến hành theo một cách nhất định nào đó. Cho nên, quy tắc thực hành là vô-điều kiện; do đó, được suy tưởng một cách tiên nghiệm như là mệnh đề thực hành **nhất thiết (kategorisch)**, qua đó ý chí – tuyệt đối và trực tiếp – được quy định một cách **khách quan** (thông qua bản thân quy tắc thực hành mà nay với tư cách là **quy luật**), vì ở đây, lý tính thuần túy và **tự thân** mang tính thực hành (*reine, an sich praktisch*) là trực tiếp mang tính cách ban bố quy luật. Ý chí được suy tưởng như là độc lập với mọi điều kiện thường nghiệm, và, vì thế, với tư cách là ý chí thuần túy, được quy định bởi **hình thức** đơn thuần của quy luật, và cơ sở quy định này được xem như là điều kiện tối cao của mọi châm ngôn. Sự việc này thật lạ lùng và không có gì sánh nổi trong toàn bộ nhận thức thực hành còn lại. Bởi lẽ đây là một tư tưởng tiên nghiệm về một sự ban bố quy luật phổ biến khả hữu, – vì thế, vốn chỉ đơn thuần có tính nghi vấn – lại có tính mệnh lệnh vô-điều kiện như là một quy luật không hề vay mượn chút gì từ kinh nghiệm hay từ bất kỳ ý chí ngoại tại nào. Song, đây không phải là một điều lệnh mà ta phải làm điều gì đó hòng đạt được một kết quả mong muốn (vì như thế, ý chí át phụ thuộc vào các điều kiện vật lý), mà là một quy tắc quy định ý chí một cách tiên nghiệm chỉ trong chừng mực liên quan đến hình thức của những châm ngôn của ý chí; và, như thế, chí ít cũng không phải bắt khả khi suy tưởng rằng: một quy luật, tuy chỉ áp dụng cho hình thức chủ quan của những nguyên tắc, lại được dùng như một cơ sở quy định nhờ vào hình thức **Khách quan** của quy luật nói chung. Ta có thể gọi ý thức về quy luật cơ bản này là **một Sự kiện (ein Factum) của lý tính**, vì ta không thể suy diễn ra nó từ những dữ liệu có trước đó của lý tính, chẳng hạn từ ý thức về sự **Tự do** (vì ý thức này không được mang lại cho ta từ trước); trái lại, vì nó tự mình áp đặt lên ta như một mệnh đề **tổng hợp tiên nghiệm**, không dựa trên bất kỳ một trực quan nào, dù là thuần túy hay thường nghiệm. | Tất nhiên, nó át có thể là một mệnh đề **phân tích** nếu sự **Tự do** của ý chí được tiền-giả định, nhưng, tiền-giả định sự **Tự do** như là một khái niệm khẳng định, tích cực (positiv) át đòi hỏi phải có

A56

một trực quan trí tuệ [như của thần linh], là điều không được phép giả định ở đây. Song, nếu ta xem quy luật này như là **đã được mang lại** (*gegeben*), thì để tránh ngộ nhận, phải lưu ý rằng đây không phải là một **sự kiện thường nghiệm**, mà là **Sự kiện-hiện nhiên duy nhất** của lý tính thuần túy, qua đó, nó tự báo hiệu rằng bản thân mình là **có tính ban bố quy luật một cách nguyên thủy** (*sic volo, sic jubeo*)⁽²⁸⁾.

HỆ LUẬN

Lý tính thuần túy là thực hành do tự noi chính mình (*für sich allein praktisch*) và mang lại (cho con người) một quy luật phổ biến được ta gọi là quy luật luân lý (*das Sittengesetz*).

NHẬN XÉT

- [32] “Sự kiện” (*Faktum*) vừa nêu là **không thể phủ nhận được**. Ta chỉ cần phân tích phán đoán của ta về tính hợp quy luật của những hành vi của mình, ta sẽ thấy ngay rằng, bất kể xu hướng có thể phản đối thế nào đi chăng nữa, thì, lý tính – vốn không thể bị đòi hỏi và có tính tự chế – lúc nào cũng đối chiếu châm ngôn của ý chí với ý chí thuần túy trong bất kỳ hành vi nào, nghĩa là, với chính mình, bằng cách xem chính mình như là có tính thực hành một cách tiên nghiệm. Bây giờ, nguyên tắc này của luân lý – chính tính phổ biến của sự ban bố quy luật biến nó thành cơ sở quy định tối cao về mô thức của ý chí, không xét đến mọi sự khác biệt chủ quan – **được lý tính** tuyên bố là một quy luật cho mọi hữu thể có lý tính, trong chừng mực mọi hữu thể ấy có A57 một ý chí, nghĩa là, có một quan năng để quy định tính nhân quả của mình bằng sự hình dung về các quy tắc; và, do đó, trong chừng mực có năng lực hành động dựa theo các nguyên tắc, tức cũng là dựa theo các nguyên tắc thực hành tiên nghiệm (bởi chỉ có các nguyên tắc này mới có sự tất yếu mà lý tính đòi hỏi nơi một nguyên tắc). Cho nên, nguyên tắc này không hề hạn chế nơi con người mà thôi, trái lại, áp dụng vào mọi hữu thể hữu tận có lý tính và ý chí; vâng, thậm chí bao hàm cả Hữu thể-Vô tận với tư cách là Trí tuệ tối cao. Tuy nhiên, trong trường hợp trước [với con người và những hữu thể hữu tận], quy luật luân lý mang hình thức của một **mệnh lệnh** (*Imperativ*), bởi lẽ trong họ, với tư cách là những hữu thể có lý tính, tuy ta có thể tiền giả định họ có một ý chí thuần túy, song, là những tạo vật bị những nhu cầu và những động cơ cảm tính tác động, lại không có một ý chí **thiêng liêng**, tức không có được một ý chí mà không có châm ngôn hành động nào của nó đi ngược lại với quy luật luân lý. Do đó, với họ, quy luật luân lý là một Mệnh lệnh có tính **nhất thiết** (*kategorisch*), vì quy luật là vô-diều kiện; mối quan hệ giữa một ý chí như thế với quy luật là quan hệ **lập thuộc** với tên gọi là **bỗn phận** (*Verbindlichkeit*), bao hàm một sự cưỡng chế về hành vi, mặc dù là sự cưỡng chế bằng lý tính đơn thuần và bằng

(28) Latinh: từ câu: “*Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*” (Juvenal, Sat. VI 223): “Ta muốn điều ấy nêu ta ban bố mệnh lệnh như thế; thay vì lý tính, ở đây chính ý chí của ta có hiệu lực”. (N.D).

quy luật khách quan của nó; và hành vi này sở dĩ được gọi là **nghĩa vụ** (**Pflicht**), vì một ý chí lựa chọn (tự do) (freie Willkür) – vốn phục tùng những tác động sinh lý (dù không bị chúng quy định nên vẫn còn là tự do) – bao hàm một mong muốn bắt nguồn từ những nguyên nhân chủ quan, và vì thế, thường có thể đối lập lại với cơ sở quy định khách quan, thuần túy, nên cần đến một sự đề kháng của lý tính thực hành; sự đề kháng này có thể được gọi là một sự cưỡng chế nội tâm, nhưng có tính trí tuệ. Trong khi đó, nơi Trí tuệ tối cao [Thượng đế], sự tự do lựa chọn (Willkür) được quan niệm một cách đúng đắn là không thể có một châm ngôn nào nơi Ngài lại đồng **thời không** có khả năng trở thành một quy luật một cách khách quan; và quan niệm về tính thiêng liêng – thuộc về Ngài chính vì lý do đó – tuy **không** đặt Ngài đứng lên trên mọi quy luật thực hành, nhưng quả là đứng lên trên mọi quy luật thực hành có tính giới ước, và do đó, đứng lên trên bốn phận và nghĩa vụ. Tuy A58 nhiên, tính thiêng liêng này [của ý chí] là một **Ý niệm thực hành** nhất thiết phải giữ vai trò như một Nguyên mẫu (Urbild) mà những hữu thể có lý tính nhưng hữu tận chỉ có thể **vươn đến gần một cách vô tận**; và là cái mà quy luật luân lý thuần túy – bản thân cũng được gọi là “thiêng liêng” là vì thế – phải trưng ra trước mắt mọi hữu thể ấy một cách thường xuyên và đúng đắn. | Điểm tối cao mà lý tính thực hành hữu tận [của con người] có thể vươn đến được là **sự xác tín về sự tiến bộ** đến vô tận của những châm ngôn của chính mình và của tính bất thoái chuyển của chúng đối với sự tiến lên không ngừng nghỉ. | Đó chính là **đức hạnh** (**Tugend**), và, đức hạnh – xét chí ít như một quan năng được sở đắc một cách tự nhiên – không bao giờ có thể là **hoàn hảo**, bởi lẽ sự đoan chắc trong trường hợp này không đời nào trở [33] thành một sự xác tín **tất nhiên** (**apodiktisch**) được cả, và lại hết sức nguy hiểm nếu dẫn tới sự tin chắc [về sự hoàn hảo của đức hạnh].

§8

ĐỊNH LÝ IV

Sự tự trị (Autonomie)⁽²⁹⁾ của ý chí (Will) là nguyên tắc duy nhất của mọi quy luật luân lý và của mọi nghĩa vụ phù hợp với chúng; ngược lại, sự ngoại trị (Heteronomie)⁽²⁹⁾ của sự tự do lựa chọn (Willkür) không chỉ không thể làm cơ sở cho bất kỳ bỗn phận nào mà còn đối lập lại với nguyên tắc của bỗn phận và với luân lý của ý chí.

Thật vậy, nguyên tắc duy nhất của luân lý là ở trong sự độc lập đối với mọi **chất liệu** của quy luật (tức với một đối tượng được ham muốn), và ở trong việc quy định sự tự do lựa chọn (Willkür) bằng **hình thức** đơn thuần của sự ban bố quy luật phổ biến, nhờ đó châm ngôn của nó phải có được năng lực ấy. Sự độc lập này chính là sự **Tự do**

- A59 theo nghĩa tiêu cực; còn sự tự ban bố quy luật của lý tính thuần túy, và, với tư cách ấy, của lý tính thực hành là sự **Tự do** theo nghĩa tích cực. Như thế, quy luật luân lý không diễn tả điều gì khác hơn là sự tự trị của lý tính thuần túy thực hành, nghĩa là sự **Tự do**; và bản thân sự tự trị này là điều kiện mô thức của mọi châm ngôn, và, chỉ với điều kiện này, mọi châm ngôn mới có thể nhất trí với quy luật thực hành tối cao. Do đó, nếu chất liệu [hay nội dung] của sự ham muốn – không gì khác hơn là đối tượng của một sự ham muốn gắn liền với quy luật – thâm nhập vào trong quy luật thực hành như là điều kiện cho khả thi của nó, thì sẽ dẫn đến sự ngoại trị của sự tự do lựa chọn (Willkür), nghĩa là, sự lệ thuộc vào quy luật tự nhiên khiến ta phải tuân theo một động cơ hay một xu hướng nào đó. | Trong trường hợp ấy, ý chí không tự mang lại quy luật cho chính mình, mà chỉ đưa ra được “điều lệnh” để làm sao tuân theo quy luật “sinh lý” một cách khôn ngoan, hợp lý; và châm ngôn, trong trường hợp ấy, không bao giờ chứa đựng được hình thức ban bố quy luật-phổ biến; không chỉ không tạo ra được bỗn phận nào mà bản thân còn đối lập lại với nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành, và, do đó, cũng đối lập lại với **ý đồ** hay **tình cảm luân lý (sittliche Gesinnung)**, cho dù hành vi nảy sinh từ đó có thể phù hợp với quy luật đến mấy đi nữa.

(29) **Sự tự trị (Autonomie) và sự ngoại trị (Heteronomie):** Thoạt đầu theo nghĩa sự tự trị về chính trị noi Machiavelli (trong *Discourses*, 1531) kết hợp hai nghĩa: sự tự do thoát khỏi sự lệ thuộc và quyền lực tự ban bố luật lệ. Đồng thời, được Martin Luther phát triển vào trong đời sống tinh thần (xem *Sự tự do của một Kitô hữu*, 1520), hiểu sự tự trị là sự tự do của con người thoát khỏi thê xác và những xu hướng của nó cũng như sự tự do tuân theo luật lệ của Thượng đế. Kant chuyên dịch sự tự trị theo nghĩa tôn giáo của Luther thành sự tự trị về luân lý theo nghĩa triết học. Trước hết, Kant phê phán tất cả các nghiên cứu trước đây về luân lý (trường phái Wolff, trường phái Anh về “cảm quan luân lý”, thuyết thần học kiên tín/Pietismus; thuyết “phong tục” của Montaigne...) là đều dựa trên các nguyên tắc ngoại trị (Heteronomie) và phát triển triết học luân lý dựa trên “nguyên tắc tự trị” của việc tự ban bố quy luật. Nguyên tắc ngoại trị chỉ mang lại các “mệnh lệnh giả thiết” (Tôi phải làm điều ấy vì tôi muốn một điều gì khác), còn nguyên tắc tự trị mang lại các “mệnh lệnh nhất quyết” thoát ly khỏi mọi đối tượng của ý chí. (Xem thêm sự phân biệt giữa ý chí/Wille và sự tự do lựa chọn/Willkür trong Chú giải dẫn nhập: 2.2.7). (N.D).

- Vậy, một điều lệnh (Vorschrift) thực hành chứa đựng một điều kiện chất liệu (do đó, mang tính thường nghiệm) không bao giờ được phép mang danh một quy luật thực hành. Vì lẽ quy luật của ý chí thuần túy – vốn tự do – mang ý chí vào một lĩnh vực hoàn toàn khác với lĩnh vực thường nghiệm; và cũng vì lẽ sự tất yếu của quy luật này không phải là một sự tất yếu của tự nhiên, nên nó chỉ có thể có được ở trong các điều kiện **hình thức** về khả thể của một quy luật nói chung. Mọi chất liệu [thường nghiệm] của những quy tắc thực hành đều dựa trên các điều kiện chủ quan, vì thế chỉ mang lại cho chúng một tính phổ biến có-điều kiện (trong trường hợp tôi ham muốn điều này hay điều kia và tôi phải làm gì để đạt được nó); và tất cả chúng đều xoay chung quanh nguyên tắc của **hạnh phúc** riêng tư. Tất nhiên, không thể phủ nhận rằng mọi ý muốn đều phải có một đối tượng; vì thế, có một chất liệu, nhưng điều này không có nghĩa rằng chất liệu ấy là cơ sở quy định và là điều kiện của châm ngôn, bởi, nếu thế, nó không thể được thể hiện trong hình thức ban bố quy luật một cách phô quát, vì trong trường hợp ấy, lòng mong đợi sự hiện hữu của đối tượng át sẽ là nguyên nhân quy định cho sự lựa chọn, và ý muốn phải tiền-giả định sự lệ thuộc của quan năng ham muốn vào sự hiện hữu của một điều gì đó; song, sự lệ thuộc này chỉ có thể tìm thấy trong các điều kiện thường nghiệm và, do đó, không bao giờ có thể mang lại cơ sở cho một quy tắc phô quát và tất yếu. Như thế, hạnh phúc của những người khác có thể là đối tượng cho ý chí của một hữu thể có lý tính. Nhưng nếu nó lại là cơ sở quy định cho châm ngôn, thì ta phải tiền-giả định rằng ta không chỉ tìm thấy trong sự hạnh phúc của những người khác một sự vui thỏa tự nhiên mà còn là một **nhu cầu** như vốn có nơi bất kỳ phương cách cảm tính mang tính thiện cảm nào của con người. Nhưng, ta lại không thể giả định sự tồn tại của nhu cầu ấy nơi bất kỳ hữu thể có lý tính nào cả (nơi Thượng đế càng tuyệt nhiên không có). Vậy, chất liệu của châm ngôn tuy vẫn có mặt, nhưng nó không được phép trở thành **điều kiện** của nó, nếu không, châm ngôn át không thể tương thích với quy luật. Cho nên, **hình thức đơn thuần** của quy luật – làm nhiệm vụ hạn định chất liệu – phải đồng thời là một lý do để bổ sung chất liệu này vào cho ý chí chứ không lấy chất liệu ấy làm tiền đề. Chẳng hạn, ta hãy lấy hạnh phúc riêng tư của ta làm “chất liệu”. Khi ta gán điều này cho mọi người (trong thực tế, ta được phép làm như thế với tư cách là hữu thể hữu tận) thì quy tắc này chỉ trở thành một quy luật thực hành với điều kiện ta bao hàm hạnh phúc của những người khác. Do đó, quy luật luân lý bảo rằng ta phải thúc đẩy hạnh phúc của những người khác không nảy sinh từ tiền-giả định rằng đó là một đối tượng của sự tùy tiện của mỗi người, mà đơn thuần từ chỗ: **hình thức** của tính phổ quát – mà lý tính đòi hỏi như là điều kiện mang lại giá trị khách quan của một quy luật cho châm ngôn của lòng yêu chính mình (Selbstliebe) – chính là cơ sở quy định ý chí. | Cho nên, không phải đối tượng (hạnh phúc của những người khác) đã quy định ý chí thuần túy, mà chỉ có **hình thức** của quy luật mới làm được việc này, nhờ đó tôi hạn định châm ngôn của tôi – vốn đặt cơ sở trên xu hướng – bằng cách mang lại cho nó tính phổ quát **của một** quy

luật, và như thế, làm cho nó phù hợp với lý tính thuần túy thực hành. |
Và cũng chỉ từ sự hạn định này, chứ không phải từ sự thêm vào cho nó
một động cơ ngoại tại mới có thể làm phát sinh khái niệm về bồn phận
là: phải mở rộng châm ngôn của lòng tự yêu mình thành hạnh phúc của
những người khác.

Thuvien@online

NHẬN XÉT 2

Cái đối lập trực diện với nguyên tắc của luân lý là: khi nguyên tắc của hạnh phúc riêng tư bị biến thành cơ sở quy định cho ý chí; và, cùng với nó, như tôi đã chỉ ra trên kia, dùng bất kỳ điều gì để làm cơ sở quy định cho quy luật, ngoại trừ dùng chính **hình thức** ban bố quy luật của châm ngôn. Tuy nhiên, sự mâu thuẫn này không đơn thuần có tính lôgic giống như mâu thuẫn nảy sinh giữa những quy tắc có-điều kiện, thường nghiệm, khi chúng được nâng lên hàng ngũ những nguyên tắc tất yếu của nhận thức. | Trái lại, sự mâu thuẫn này là có tính **thực hành**; và nó át sẽ hủy hoại toàn bộ luân lý ngay cả nơi những con người bình thường nhất, một khi tiếng nói của lý tính đối với ý chí không được nghe ra một cách rõ ràng và không bị lấn át. | Tất nhiên, nó chỉ còn được nuôi dưỡng nơi những sự tự biện quan trí của các trường phái triết học còn cả gan bưng tai trước tiếng nói cao cả của lý tính, hầu bảo vệ một lý thuyết chẳng hề đáng bận tâm.

Hãy giả định bạn có một người quen biết mà bình thường bạn rất yêu thích đang tìm cách tự biện hộ trước bạn vì đã làm chứng giả. | Thoạt đầu, theo cách nhìn của mình, anh ta cho rằng đã làm như thế vì một nghĩa vụ thiêng liêng, đó là vì hạnh phúc riêng tư; sau đó, kể ra những mối lợi đạt được nhờ làm điều ấy, rồi lại cho thấy sự cẩn thận, khôn khéo để tránh bị phát hiện, ngay cả đối với bạn là người anh ta đang thò lò bí mật để có thể chối phăng bất cứ lúc nào; và, nếu với tất cả sự nghiêm chỉnh, anh ta lại khẳng định rằng mình đã thực hiện một nghĩa vụ đích thực của con người, hẳn bạn sẽ cười vào mặt anh ta hoặc ghê tởm ngoảnh mặt đi, cho dù bạn chẳng việc gì phải chống lại việc con người xác định các nguyên tắc hành động chỉ dựa theo các lợi ích của chính mình. Hoặc, hãy giả định một ai đó giới thiệu cho bạn một người xin làm quản gia, bảo rằng đó là một người mà bạn có thể tin cẩn và yên tâm giao phó mọi việc nhà. | Để tạo được sự tin cậy của bạn, người giới thiệu còn ca ngợi anh ta là người khôn ngoan, cẩn thận luôn biết thấu đáo lợi ích của riêng mình, không **hở bõ qua** cơ hội nào để kiểm chắc thêm lợi ích; và, để bạn khỏi e ngại đang gặp phải một tay ích kỷ tầm thường, người giới thiệu lại tán dương anh ta có lối sống rất đàng hoàng: không tìm nguồn vui trong việc kiêm tiền hay ăn chơi sa đọa mà chỉ thích mở mang kiến thức, giao du học hỏi với giới có tuyển chọn và thậm chí còn sẵn lòng giúp đỡ người hoạn nạn nữa; chỉ có điều, về phương tiện để làm những điều ấy (tất nhiên, phương tiện là tùy vào mục đích), anh ta không chút ngần ngại sử dụng tiền bạc của người khác cho mục đích của mình, miễn là biết rằng **có thể** an toàn và không bị phát hiện, thì bạn át phải nghĩ rằng người giới thiệu hoặc đang đùa với bạn hoặc phải là một kẻ đã mất trí! Như thế, các ranh giới giữa luân lý và lòng yêu chính mình là quá rõ ràng và dứt khoát mà ngay cả [36] con mắt bình thường nhất cũng không bao giờ sai khi phân biệt chúng. Vài nhận xét tiếp sau đây có thể tỏ ra thừa thãi vì sự việc đã quá sáng tỏ, nhưng ít ra chúng cũng có thể giúp mang lại một sự phân biệt rõ hơn đối với sự phán đoán của lương thức thông thường.

Nguyên tắc về hạnh phúc tuy có thể cung cấp những châm ngôn, nhưng không bao giờ có thể mang lại những châm ngôn đủ thẩm quyền để trở thành những quy luật của ý chí, ngay cả khi hạnh phúc phổ biến được lấy làm đối tượng. Vì lẽ nhận thức về hạnh phúc dựa trên những dữ kiện cảm tính đơn thuần; vì lẽ sự phán đoán của mỗi người về hạnh phúc phụ thuộc quá nhiều vào quan niệm đặc thù mà bản thân rất dễ thay đổi, nên hạnh phúc chỉ có thể cung cấp những quy tắc chung (generell) chứ không phải phổ quát (universell), nghĩa là, nó có thể mang lại những quy tắc thường tương thích nhiều nhất ở mức trung bình chứ không tất yếu và thường xuyên, nên quy luật luân lý không thể dựa vào chúng được. Và cũng chính vì trong trường hợp này, một đối tượng của sự tự do lựa chọn (Willkür) là cơ sở của quy tắc và, do đó, phải có trước quy tắc, nên quy tắc không thể quy chiếu vào điều gì

- A64 ngoài những gì con người ưa thích, tức quy chiếu vào kinh nghiệm và dựa trên kinh nghiệm, nên sự dị biệt của phán đoán phải là vô tận. Nguyên tắc ấy, vì thế, không đề ra những quy tắc như nhau đối với mọi hữu thể có lý tính, mặc dù tất cả những quy tắc ấy đều bao hàm trong một danh hiệu chung, đó là sự hạnh phúc. Trong khi đó, sở dĩ quy luật luân lý được quan niệm như là tất yếu một cách khách quan chỉ là vì nó phải có hiệu lực đối với bất kỳ ai có lý tính và ý chí.

Châm ngôn của lòng yêu chính mình (sự khôn ngoan) chỉ khuyên bảo ta; còn quy luật của luân lý ban mệnh lệnh cho ta. Ở đây, ta thấy có một sự khác biệt lớn giữa những gì **khuyên ta** nên làm với những gì ta **có bỗn phận phải làm**.

Nếu dựa trên nguyên tắc **tự trị** của ý chí, trí tuệ bình thường nhất cũng thấy dễ dàng và không chút ngần ngại những gì đòi hỏi phải được làm; còn nếu dựa vào giả định về tính **ngoại trị** của ý chí, thì thật khó và đòi hỏi phải có sự thông hiểu về thế giới bên ngoài mới biết phải làm những gì [để đạt được mục đích thường nghiệm của sự ham muốn]. Có nghĩa là, nghĩa vụ là cái gì tự nó sáng tỏ với bất kỳ ai; ngược lại, điều gì sẽ mang đến lợi ích lâu bền, nhất là khi mở rộng ra đến toàn bộ cuộc sống của con người, thì lại luôn bị che khuất trong bóng tối không thể thăm dò, và cần có rất nhiều sự khôn ngoan để làm cho quy tắc thực hành [thường nghiệm] – đặt nền tảng trên chính sự khôn ngoan – thích hợp với những mục đích của cuộc sống, kể cả cần có sự mềm dẻo đối với những trường hợp ngoại lệ. Trong khi đó, quy luật luân lý ban mệnh lệnh cho bất kỳ ai và buộc họ phải tuân thủ một cách nghiêm ngặt nhất. Nhưng cũng chính vì thế lại chẳng khó khăn gì để biết những gì nó đòi hỏi phải được làm, khiến cho một đầu óc thiêng rèn luyện và bình thường nhất, thậm chí không có sự khôn ngoan từng trải, vẫn biết phải xử trí thế nào cho đúng đắn.

- [37] Để thỏa ứng mệnh lệnh nhất quyết của luân lý, ai ai cũng đủ sức A65 làm được mọi lúc mọi nơi; trong khi thật hiếm khi và hầu như **không phải** ai cũng làm được, đó là thỏa mãn điều lệnh có điều kiện một cách thường nghiệm về hạnh phúc, kể cả đối với một mục đích duy nhất nào đó. Lý do là: trong trường hợp trước, vẫn đề chỉ là làm sao có được châm ngôn đích thực và thuần túy; còn trong trường hợp sau, vẫn đề là

phải có năng lực và sức mạnh vật chất để thực hiện một mục đích được ham muốn. Đưa ra một điều răn rằng ai ai cũng phải cố gắng làm cho bản thân mình được hạnh phúc ắt hẳn là điên rồ, vì không ai lại đi răn dạy người khác phải làm những gì bản thân người ấy vốn hết sức muốn làm. Ở đây, điều cần thiết là ta chỉ phải khuyên bảo họ về những phương tiện, hay, tốt hơn nữa, cung cấp những phương tiện cho họ, vì người ta không thể làm được tất cả những gì mình muốn. Trong khi đó, ra mệnh lệnh luân lý nhân danh nghĩa vụ lại là hoàn toàn hợp lý, vì, thứ nhất, không phải ai ai cũng sẵn lòng tuân thủ những điều lệnh của luân lý nếu chúng trái ngược lại với những xu hướng của họ, còn về những phương tiện để tuân thủ quy luật này thì lại không cần phải dạy bảo, vì trong phương diện này, **hễ họ muốn làm thì họ có thể làm được.**

Kẻ thua bạc có thể giận chính mình và giận sự thiếu khôn ngoan của mình; nhưng khi người ấy nhận rõ ràng mình đã ăn gian (dù nhờ đó mà thắng canh bạc), thì người ấy ắt phải **tự khinh bỉ** chính mình khi tự so mình với quy luật luân lý. Như thế, điều này rõ ràng là cái gì khác hẳn với nguyên tắc về hạnh phúc riêng tư của chính mình. Bởi vì, khi buộc phải nói với chính mình rằng: “ta là kẻ không ra gì, dù nhét tiền đầy túi” thì ở đây ắt phải có một **chuẩn mực** khác của sự phán đoán, đánh giá, so với việc tự khen mình và bảo rằng “ta là đứa khôn ngoan vì đã hốt bạc”.

Sau cùng, còn một điểm nữa trong ý niệm về lý tính thực hành của ta, vốn đi liền với việc vi phạm một quy luật luân lý, đó là: **tính đáng bị trùng phạt**. Ta thấy rằng khái niệm về sự trùng phạt, xét như A66 bản thân nó, là không thể hợp nhất với khái niệm về việc hưởng phần hạnh phúc. Cho dù người thi hành hình phạt có thể đồng thời có mục đích tốt lành là hướng sự trùng phạt vào mục đích này, thì sự trùng phạt trước hết phải được biện minh nơi bản thân nó như là sự trùng phạt, nghĩa là, như sự tổn hại đơn thuần, khiến cho nếu vấn đề dừng lại ở đây và người bị trùng phạt không nhìn thấy lòng tốt ẩn giấu đằng sau sự nghiêm khắc, người ấy phải thừa nhận rằng công lý đã được thực hiện đối với mình, và điều mình phải nhận lãnh là hoàn toàn tương xứng với hành vi của mình. Trong mọi sự trùng phạt, xét như sự trùng phạt, thì hàng đầu phải là sự công bằng hay công lý, và chính điều này tạo nên bản chất của khái niệm ấy. Tất nhiên, lòng tốt có thể hợp nhất với nó, nhưng người đáng bị trùng phạt không có lý do gì để tính tới điều ấy. Vậy, sự trùng phạt là một điều xấu về mặt vật chất, và tuy không gắn liền với điều xấu về luân lý xét như một hiệu quả tự nhiên, thì cũng cần phải được gắn liền với điều xấu về luân lý như một hậu quả bởi các nguyên tắc của một sự ban bố quy luật luân lý. Như thế, nếu mọi tội ác – cả khi không xét đến hậu quả vật chất đối với tác nhân là kẻ thủ ác – tự bản thân là đáng bị trùng phạt, nghĩa là, bị tước bỏ hạnh phúc (hay chí ít là một phần), thì thật vô lý khi bảo rằng tội ác chỉ quy lại ở chỗ dẫn tới sự **trùng phạt** đối với chính mình, bằng cách làm tổn hại đến hạnh phúc riêng tư (tức, dựa trên nguyên tắc của lòng yêu chính mình, phải là khái niệm thực sự của mọi tội ác). Theo quan niệm [38] này, hóa ra sự trùng phạt là lý do để gọi điều gì đó là một tội ác; và ngược lại, công lý ắt là ở chỗ bỏ hết mọi sự trùng phạt, và thậm chí

ngăn cản cả sự trùng phạt tự nhiên, vì, nếu làm được như thế, át không còn có cái gì là xấu, ác trong hành vi nữa, bởi điều tồn tại vốn đi liền với nó và chỉ vì thế mà hành vi bị gọi là xấu, ác, đã **được ngăn** ngừa từ trước. Tuy nhiên, nếu nhìn mọi sự thay đổi phai đơn thuần như là cơ chế nằm trong tay của một thế lực cao hơn có mục đích duy nhất là khiến những tạo vật có lý tính phải nỗ lực vươn tới mục đích tối hậu của mình (đó là sự hạnh phúc), thì tức là quy giảm ý chí thành một cơ chế phá hủy mọi sự Tự do; và một quan niệm như thế rõ ràng không đáng để ta phải bàn nhiều.

Tinh vi hơn, nhưng cũng không kém sao là học thuyết của những người chủ trương một thứ “cảm quan” luân lý đặc biệt nào đó; theo đó, chính cảm quan chứ không phải lý tính là cái quy định quy luật luân lý, và hệ luận của nó là: ý thức về đức hạnh được xem là trực tiếp gắn liền với sự hài lòng và thích khoái, còn ý thức về thói hư tật xấu thì gắn liền với sự bất an tâm hồn và sự đau đớn; và như thế, quy giảm toàn bộ vào cho sự ham muốn hạnh phúc riêng tư. Không cần lặp lại những gì đã nói ở trên, tôi chỉ muốn lưu ý ở đây ảo tưởng ngụy biện của quan niệm này. Để có thể hình dung một người làm điều xấu bị hành hạ vì sự bất an trong tâm hồn do ý thức về sự vi phạm của mình, họ trước hết phải hình dung tính cách cơ bản của người ấy, ít ra ở một mức độ nào đó, là có tính thiện về luân lý, cũng như hình dung người nào hài lòng với ý thức về hành vi đúng đắn của mình thì người ấy át phải là có đức hạnh đã. Vì thế, khái niệm về luân lý và nghĩa vụ phải **đi trước** bất kỳ sự xem xét nào về sự hài lòng này, chứ không thể được rút ra từ đó. Một con người trước tiên phải biết đánh giá tầm quan trọng của những gì được gọi là nghĩa vụ, biết đánh giá quyền uy của quy luật luân lý và giá trị trực tiếp mà sự tuân thủ nó mang lại cho chính mình, mới có thể cảm nhận được sự hài lòng trong ý thức về sự phù hợp của chính mình với nó, cũng như cảm nhận được sự ân hận cay đắng đi liền với ý thức về sự vi phạm **của mình**. Như thế, không thể có chuyện cảm nhận sự hài lòng hay bất an lại đi trước nhận thức về bốn phận hay lấy cái trước làm cơ sở cho cái sau. Một con người chí ít cũng phải

A68 là lương thiện “một nửa” mới có năng lực hình thành một hình dung về các cảm nhận này. Tôi không hề phủ nhận rằng ý chí con người, nhờ có Tự do, có thể được quy luật luân lý quy định một cách trực tiếp, và càng thực hành thường xuyên phù hợp với nguyên tắc của sự quy định này thì, ít ra, có thể tạo nên được một cảm nhận hài lòng một cách chủ quan; mặt khác, cũng thuộc về nghĩa vụ của ta là phải xác lập và vun bồi cảm nhận này vì chỉ có nó mới xứng đáng được gọi một cách đích thực là “tình cảm luân lý”, song, khái niệm về nghĩa vụ không thể được rút ra từ sự cảm nhận này, bởi nếu khác đi, hóa ra ta đã lấy một cảm nhận làm quy luật, và thế là biến quy **luật thành** một đối tượng của cảm giác, trong khi quy luật chỉ có thể được suy tưởng bằng lý tính mà thôi. | Và điều này nếu không phải là một sự mâu thuẫn hiển nhiên thì át cũng sẽ phá hủy hết mọi quan niệm về nghĩa vụ, và đã thế chõ nghĩa vụ bằng một trò chơi máy móc đơn thuần của những xu hướng tinh tế vì đôi khi chúng cũng phải đấu tranh với những xu hướng tồi tệ hơn.

[39] Bây giờ, nếu ta so sánh nguyên tắc **hình thức** tối cao của ta về lý

tính thuần túy thực hành (tức nguyên tắc về sự tự trị của ý chí) với tất cả các nguyên tắc “**chất liệu**” nói trên đây về luân lý, ta có thể trình bày chúng trong một bảng liệt kê, trong đó mọi trường hợp khả hữu đều được tát cạn, ngoại trừ một nguyên tắc **hình thức** như của chúng ta; và, như thế, ta có thể cho thấy rõ ràng rằng: thật hoài công để đi tìm một nguyên tắc nào khác so với nguyên tắc mà ta đã đề nghị.

Trong thực tế, mọi cơ sở quy định khả hữu của ý chí thì hoặc là đơn thuần có tính chủ quan, và, do đó, là thường nghiệm; hoặc là khách quan và thuần lý. Cả hai cũng hoặc là ngoại tại hay nội tại, [như Bảng sau đây sẽ cho thấy]:

A69 **Các cơ sở quy định thực hành mang tính “chất liệu” được [40] xem như là cơ sở của luân lý, là:**

Chủ quan	
Ngoại tại	Nội tại
Giáo dục (Montaigne) ⁽³⁰⁾	Xúc cảm vật chất (Epikur) ⁽³⁰⁾
Hiến pháp dân sự (Mandeville) ⁽³⁰⁾	Xúc cảm luân lý (Hutcheson) ⁽³⁰⁾
Khách quan	
Nội tại	Ngoại tại
Sự hoàn hảo (C. Wolff và các nhà khắc kỷ) ⁽³⁰⁾	Ý chí của Thượng đế (Crusius và các nhà đạo đức thần học khác) ⁽³⁰⁾

A70 **Tất cả** những gì được liệt kê ở bảng trên đây đều có tính thường nghiệm và rõ ràng không đủ khả năng mang lại nguyên tắc phổ quát của luân lý. Nhưng phần sau của bảng trên [Wolff và Crusius] lại dựa

⁽³⁰⁾ Xem:

- **Michel de Montaigne** (1533-1592), *Les Essais/Các luận văn*, Bordeaux 1580 và tiếp, nhất là *Luận văn về giáo dục*.
- **Bernard de Mandeville** (kh. 1670-1733), *The Fable of the Bees or Private Vices, Public Benefits/Truyện ngụ ngôn về những con ong hay những tật xấu riêng tư, những lợi ích công cộng*, 1714, Oxford 1924.
- **Epikur** (342-271 tr. CN), chỉ còn các di văn rời rạc, được tập hợp trong **Lukrez: De revum natura/Về những sự vật tự nhiên**.
- **Francis Hucheson** (1694-1747) theo bản dịch tiếng Đức của J. H. Merek: *Untersuchung unserer Begriffe von Schönheit und Tugend in zwei Abhandlungen/Các nghiên cứu về các khái niệm của ta về cái đẹp và đức hạnh*. *Hai luận văn*, 1762 (in lại, 2001).
- **Christian Wolff** (1679-1754), trong: *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt/Những tư tưởng hợp lý về Thượng đế, Thế giới và linh hồn của con người, cũng như về mọi sự vật nói chung*, ấn bản lần thứ 11, Halle 1751 (ấn bản I, Halle 1720) (Toàn tập, phần I, tập 2, 1983).
- **Đạo đức học khắc kỷ**: có ảnh hưởng mạnh nhất ở thế kỷ XVIII là **Cicero** (106-43 tr. CN): *De officiis/Về những nghĩa vụ*.
- **Christian August Crusius** (1715-1775), *Die philosophischen Hauptwerke/Các tác phẩm triết học chủ yếu*, bản tiếng Đức, tập II, 1964: *Entwurf der nothwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden/Phác họa những chân lý thuần túy tất yếu trong chừng mực chúng được đặt đối lập với những chân lý bất tắt*, Leipzig 1745. (N.D.).

vào lý tính (vì sự hoàn hảo là một phẩm tính của những sự vật, còn sự hoàn hảo tối cao được quan niệm như là Bản thể, thì đó là Thượng đế, chỉ có thể được suy tưởng bằng những khái niệm thuần lý). Chỉ có điều, khái niệm trước, tức khái niệm về sự hoàn hảo, hoặc có thể được hiểu theo nghĩa lý thuyết, thì không gì khác hơn là sự hoàn chỉnh (Vollständigkeit) của mỗi sự vật trong loại của nó (nghĩa siêu nghiệm), hoặc sự hoàn chỉnh của một sự vật đơn thuần xem như một sự vật (nghĩa siêu hình học) và đó là điều ta không bàn ở đây. Trong khi đó, khái niệm về sự hoàn hảo theo nghĩa thực hành [thường nghiệm] là tính tương thích hay khả dụng của một sự vật đối với mọi loại mục đích. Tính hoàn hảo này, xét như một phẩm chất của con người, và, do đó, có tính nội tại, thì không gì khác hơn là tài năng, và cái giúp tăng cường hay hoàn chỉnh nó, là tài khéo. Còn sự hoàn hảo tối cao được quan niệm như là Bản thể, tức Thượng đế, và, do đó, có tính ngoại tại (xét về mặt thực hành) là tính khả dụng hay hiệu quả của Hữu thể này đối với mọi mục đích nói chung. Song, như thế thì những mục đích phải có trước, phải được mang lại đã để trong quan hệ với chúng, khái niệm về sự hoàn hảo (dù nội tại ở bên trong ta hay ngoại tại nơi Thượng đế) mới có thể là cơ sở quy định cho ý chí được. Nhưng, một mục đích, với tư cách là một đối tượng, phải đi trước sự quy định ý chí bằng một quy tắc thực hành và phải chứa đựng cơ sở cho khả thi của sự quy định này, và, vì thế, cũng phải chứa đựng **chất liệu** của ý chí được hiểu như cơ sở quy định của nó; một mục đích như thế bao giờ cũng có tính thường nghiệm và, do đó, tuy có thể phục vụ cho nguyên tắc kiểu Epikur về học thuyết hạnh phúc chứ không dùng được cho nguyên tắc lý tính thuần túy của luân lý và nghĩa vụ. (Cũng thế, tài năng và sự khuyến khích tài **năng do** chúng đóng góp vào những lợi ích của cuộc sống; hay ý chí của Thượng đế, nếu sự nhất trí với ý chí ấy được xem như là đối tượng của ý chí mà không có bất kỳ nguyên tắc thực hành

- A71 độc lập nào **đi trước** cả. Sở dĩ có thể là những động cơ chỉ vì người ta chờ đợi có được hạnh phúc từ đó). Do đó, tóm lại, thứ nhất, mọi nguyên tắc được nêu ở bảng trên đều có tính chất liệu; thứ hai, chúng bao hàm hết mọi nguyên tắc chất liệu khả hữu; và, sau cùng, kết luận rằng: vì lẽ những nguyên tắc chất liệu là hoàn toàn không đủ năng lực để mang lại quy luật luân lý tối cao (như đã trình bày), nên nguyên tắc thực hành **hình thức** của lý tính thuần túy (theo đó, hình thức đơn thuần của một sự ban bố quy luật phổ quát phải tạo nên cơ sở quy định tối cao và trực tiếp của ý chí) là nguyên tắc **duy nhất khả hữu** có khả năng mang lại **những mệnh lệnh nhất quyết**, nghĩa là, mang lại những quy luật thực hành (làm cho những hành vi trở thành nghĩa vụ), và, nói chung, khả dụng như là nguyên tắc của luân lý trong việc đánh giá, phê phán về hành vi lẩn trong việc áp dụng nó vào ý chí của con người để quy định ý chí ấy.

A72 I. VỀ SỰ DIỄN DỊCH NHỮNG NGUYÊN TẮC CƠ BẢN CỦA LÝ TÍNH [42] THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Phần Phân tích pháp này đã chứng minh rằng lý tính thuần túy có thể là thực hành, nghĩa là, có thể tự mình quy định ý chí một cách độc lập với mọi cái gì thường nghiệm, – và chứng minh điều này bằng một **Sự kiện (Faktum)**, trong đó lý tính thuần túy nơi ta tự thể hiện chính mình một cách thực hành, đó là sự tự trị tỏ rõ trong nguyên tắc cơ bản của luân lý, nhờ đó lý tính quy định ý chí trong hành động.

Phân tích pháp cũng đồng thời cho thấy rõ rằng **Sự kiện** này là gắn liền không thể tách rời với ý thức về sự tự do của ý chí, thậm chí là đồng nhất với ý thức này. | Và cũng nhờ đó, ý chí của một hữu thể có lý tính, dù thuộc về thế giới cảm tính và biết rằng bản thân mình tất yếu phải phục tùng những định luật của tính nhân quả giống như phục tùng những nguyên nhân tác động khác, nhưng đồng thời, trong lĩnh vực thực hành, ở phương diện khác, đó là, với tư cách là một **hữu thể tự thân (Wesen an sich selbst)**, lại có ý thức rằng mình tồn tại và được quy định bởi một trật tự **kết luận** của những sự vật; có ý thức không phải nhờ vào một trực quan đặc biệt nào về chính mình mà nhờ vào một số các quy luật năng động vốn có khả năng quy định tính nhân quả của mình ở trong thế giới cảm tính, vì, như ta đã chứng minh đầy đủ ở các chỗ khác⁽³¹⁾, nếu tự do được xem là một thuộc tính của ta, nó sẽ chuyển chúng ta vào một trật tự **kết luận** của những sự vật.

A73 **Bây giờ**, nếu ta so sánh phần Phân tích pháp này với phần Phân tích pháp trong [quyển] *Phê phán Lý tính thuần túy tư biện*⁽³²⁾, ta sẽ thấy rõ sự tương phản đáng chú ý. Trong Phân tích pháp trước, không phải những nguyên tắc cơ bản mà chính trực quan thuần túy, cảm tính (không gian và thời gian) mới là những dữ liệu đầu tiên làm cho nhận thức tiên nghiệm có thể có được, dù chỉ là về những đối tượng của giác quan. Còn những nguyên tắc tổng hợp thì không thể được rút ra từ những khái niệm đơn thuần nếu không có trực quan, trái lại, chúng chỉ có được khi quy chiếu với trực quan này, và, vì thế, với những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, vì chỉ có những khái niệm của giác tính khi được hợp nhất với trực quan này mới làm cho nhận thức mà ta gọi là **kinh nghiệm** có thể có được. Bên ngoài những đối tượng của kinh nghiệm, tức liên quan đến những sự vật xét như những “Noumenen” [những Vật-tự thân], việc bác bỏ mọi nhận thức khẳng định đối với lý tính tư biện là hoàn toàn đúng đắn. Tuy nhiên, lý tính này [lý tính thuần túy tư biện] đã đi đến chổ xác lập một cách chắc chắn

(31) Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, tiết: “Giải quyết những Ý niệm vũ trụ học về tính toàn thể của việc diễn dịch những sự kiện của thế giới từ những nguyên nhân của chúng” (B560-586) và *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý* (IV 454): “Và như thế, những mệnh lệnh nhất quyết là có thể có được, bằng cách Ý niệm về Tự do biến tôi thành một mắt xích của một thế giới khả niêm, và nếu **giả thiết** rằng tôi chỉ thuộc về thế giới ấy, **ắt** mọi hành vi của tôi bao giờ cũng phù hợp với sự tự trị của ý chí”. (N.D.).

(32) Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*, Phân tích pháp siêu nghiệm: Quyển I: Phân tích pháp các khái niệm; Quyển II: Phân tích pháp các nguyên tắc, B89-349. (N.D.).

khái niệm về “Noumena”, tức về khả thể, thậm chí về sự tất yếu phải **suy tưởng** về chúng; chẳng hạn, bác lại mọi sự phản đối, nó đã cho thấy rằng giả định về sự **Tự do**, xét một cách tiêu cực, là hoàn toàn nhất trí với những nguyên tắc và những sự hạn định của lý tính thuần túy **lý thuyết**. | Tất nhiên, lý tính này không thể mang lại cho ta bất kỳ sự mở rộng nhất định nào về nhận thức của ta đối với những đối tượng

[43]

nó như thế, trái lại, hoàn toàn cắt đứt mọi triển vọng [nhận thức xác định] về chúng⁽³³⁾.

A74

Ngược lại, quy luật luân lý, tuy nó cũng không mang lại triển vọng [nhận thức xác định nào về Tự do], nhưng lại cho ta một **Sự kiện (ein Faktum)** nhưng tuyệt nhiên không thể giải thích nổi từ mọi dữ kiện của thế giới cảm tính và từ toàn bộ phạm vi của việc sử dụng lý thuyết đối với lý tính chúng ta, Sự kiện ấy chỉ ra một thế giới **thuần túy** của giác tính, thậm chí xác định thế giới này một cách tích cực, khẳng định và cho phép ta nhận thức được điều gì đó về thế giới này, đó là, nhận thức một quy luật [luân lý].

Quy luật này (trong chừng mực liên quan đến những hữu thể có lý tính) mang lại cho thế giới của giác quan – vốn là một hệ thống cảm tính về Tự nhiên – hình thức của một thế giới của giác tính, tức của một hệ thống **siêu-cảm tính** về Tự nhiên mà không hề vi phạm đến cơ chế [máy móc] của thế giới cảm tính. Ta biết rằng Tự nhiên theo nghĩa khai quát nhất là sự tồn tại của những sự vật dưới những quy luật. Bản tính tự nhiên của những hữu thể có lý tính nói chung là sự tồn tại phục tùng những định luật có-điều kiện-thường nghiệm, do đó, từ quan điểm của lý tính, là **sự ngoại trị (Heteronomie)**. Trái lại, bản tính siêu-cảm tính của chính cùng những hữu thể ấy lại là sự tồn tại dựa theo những quy luật **độc lập** với mọi điều kiện thường nghiệm, do đó, thuộc về **sự tự trị (Autonomie)** của lý tính thuần túy. Và, vì lẽ những quy luật – nhờ đó sự tồn tại của những sự vật phụ thuộc vào sự nhận thức – là có tính thực hành, nên bản tính siêu-cảm tính, trong chừng mực ta có thể hình thành một khái niệm [nhận thức] nào về nó, không gì khác hơn là một hệ thống về Tự nhiên phục tùng sự tự trị của lý tính thuần túy thực hành. Song, quy luật của sự tự trị này là quy luật luân lý; quy luật này, vì thế, là quy luật cơ bản của một [bản tính] tự nhiên siêu-cảm tính và của một thế giới **thuần túy** của giác tính mà **đối ảnh (Gegenbild)** của nó phải tồn tại ở trong thế giới cảm tính nhưng không vi phạm đến những định luật của thế giới này. Ta có thể gọi cái trước là **thế giới**

A75

nguyên mẫu (natura archetypa) mà ta chỉ nhận thức được ở trong lý tính; còn cái sau là **thế giới bản sao (natura ectypa)**, vì nó chưa đựng tác động khả hữu của Ý niệm về cái trước, như là về cơ sở quy định cho ý chí. Như vậy, vì trong thực tế, quy luật luân lý – về mặt Ý niệm – đặt ta vào trong một hệ thống của [bản tính] tự nhiên, trong đó lý tính thuần túy, nếu được đi kèm theo bằng năng lực vật chất tương ứng với nó, ắt sẽ tạo ra được **sự Thiện-tối cao (das höchste Gut/Summum**

(33) Xem Kant, *Phê phán Lý tính thuần túy*: “Khả thể của tính nhân quả từ Tự do trong sự hợp nhất với quy luật phổ biến của sự tất yếu tự nhiên” và “Giải thích ý niệm vũ trụ học về Tự do nối kết với tính tất yếu phổ biến của Tự nhiên” (B566-586). (N.D).

Bonum) và sẽ quy định ý chí của ta trong việc mang lại cho thế giới cảm tính hình thức của một hệ thống toàn bộ những hữu thể có lý tính.

Một sự chú ý tối thiểu và bình thường nhất về chính bản thân ta cũng sẽ chứng minh rằng Ý niệm này quả là một mô hình kiểu mẫu cho những sự quy định đối với ý chí của ta.

- [44] **Khi** châm ngôn do tôi đề ra để làm bằng cớ và để được lý tính thực hành thẩm tra, tôi luôn xét xem nó sẽ như thế nào nếu giả thiết rằng nó có giá trị như một quy luật tự nhiên phổ biến. Rõ ràng là, trong phương cách này, nó ắt buộc mọi người phải trung thực. Bởi, nó không thể có giá trị như một quy luật tự nhiên phổ biến khi những khẳng quyết vừa muốn có sức mạnh của sự chứng minh lại vừa không trung thực một cách cố ý. Cũng thế, châm **ngôn được** tôi đề ra liên quan đến việc A76 tự xử trí một cách tự do đối với cuộc sống của chính mình cũng lập tức bị quy định, khi tôi tự hỏi châm ngôn ấy phải như thế nào để cho cả một hệ thống – mà châm ngôn ấy là quy luật – có thể tự bảo tồn chính mình. Rõ ràng là, trong một hệ thống như thế, không ai có thể tùy tiện kết liễu mạng sống của chính mình, bởi một sự xử trí như thế ắt không phải là một trật tự hằng cửu của những sự vật. Và cũng giống như thế trong mọi trường hợp tương tự. Nay giờ, trong Tự nhiên, đúng như là một đối tượng của kinh nghiệm, ý chí tự do không tự mình được xác định thành những châm ngôn có thể làm cơ sở cho một hệ thống tự nhiên của những quy luật phổ biến, hay, thậm chí có thể tự mình phù hợp với một hệ thống được cấu tạo nên như thế, trái lại, những châm ngôn của ý chí tự do là những xu hướng riêng tư tuy tạo nên một toàn bộ tự nhiên dựa theo những quy luật sinh lý (vật chất) chứ không thể là bộ phận của một hệ thống tự nhiên chỉ khả hữu thông qua ý chí của ta khi hành động phù hợp với những quy luật thực hành thuần túy. Tuy thế, thông qua lý tính, ta có ý thức về một quy luật mà mọi châm ngôn của ta đều phải phục tùng, như thế đó là một trật tự tự nhiên phải thoát thai từ ý chí của ta. Vì thế, quy luật này phải là Ý niệm về một trật tự tự nhiên tuy không được mang lại ở trong kinh nghiệm nhưng lại khả hữu thông qua sự Tự do; tức là một hệ thống Tự nhiên siêu-cảm tính được ta mang lại **tính thực tại khách quan**, chí ít là trong quan điểm thực hành, vì lẽ ta nhìn nó như một đối tượng của ý chí của chúng ta, với tư cách là những hữu thể có lý tính thuần túy.
- A77 **Như vậy**, sự phân biệt giữa những quy luật của một hệ thống tự nhiên mà ý chí phải phục tùng với một hệ thống tự nhiên phục tùng ý chí (trong chừng mức xét đến mối quan hệ của nó với những hành động tự do) là dựa trên điều sau đây: trong cái trước, những đối tượng phải là những nguyên nhân của những ý tưởng quy định ý chí, trong cái đó, ở cái sau, ý chí là nguyên nhân của những đối tượng, khiến cho tính nhân quả của nó có cơ sở quy định duy nhất ở trong quan năng thuần túy của lý tính, nên quan năng này được gọi là một lý tính thuần túy thực hành.

Do đó, ở đây có hai vấn đề cần phải phân biệt: một mặt, làm sao lý tính thuần túy có thể nhận thức được những đối tượng một cách tiên

nghiệm; và mặt khác, làm sao nó có thể là một cơ sở quy định trực tiếp của ý chí, tức là, **của tính** nhân quả của hữu thể có lý tính về phương diện tính hiện thực của những đối tượng (đơn thuần thông qua tư tưởng về tính giá trị hiệu lực phổ biến của những châm ngôn của nó với tư cách là những quy luật).

Vấn đề trước – thuộc về công cuộc Phê phán lý tính thuần túy tư biện – đòi hỏi trước hết phải giải thích làm sao những trực quan – mà nếu không có chúng sẽ không có đối tượng nào có thể được mang lại, và, do đó, không thể có nhận thức tổng hợp – lại có thể có được một cách tiên nghiệm; và lời giải đáp về điều này sẽ dẫn đến chỗ cho thấy những trực quan đều chỉ là cảm tính và, do đó, không thể có bất kỳ nhận thức tư biện nào vượt ra khỏi **ranh giới** của kinh nghiệm khả hữu, A78 và, cho thấy mọi nguyên tắc của lý tính thuần túy tư biện ấy chỉ có giá trị để làm cho kinh nghiệm có thể có được, hoặc là kinh nghiệm về những đối tượng đã được cho, hoặc về những đối tượng có thể được mang lại một cách vô tận (ad infinitum) nhưng không bao giờ được mang lại một cách trọn vẹn.

Còn vấn đề sau – thuộc về công cuộc Phê phán lý tính thực hành – **không** đòi hỏi phải giải thích làm sao những đối tượng của quan năng ham muốn lại có thể có được, vì, với tư cách là một vấn đề của nhận thức lý thuyết về Tự nhiên, nó được dành cho công cuộc Phê phán lý tính tư biện, mà chỉ phải giải thích làm sao lý tính có thể quy định những châm ngôn của ý chí: phải chăng điều này chỉ xảy ra là nhờ những ý tưởng thường nghiệm như là những cơ sở quy định, hay phải chăng lý tính thuần túy có thể là thực hành và là quy luật của một trật tự khả hữu của Tự nhiên không thể nhận thức được một cách thường nghiệm. Khả thể của một hệ thống tự nhiên siêu-cảm tính như thế – mà quan niệm về nó chỉ có thể là cơ sở cho hiện thực của nó thông qua ý chí tự do của ta – không đòi hỏi bất kỳ một trực quan **tiên nghiệm** nào cả (về một thế giới siêu-cảm tính), vì trong trường hợp này, trực quan ấy ắt cũng phải có tính siêu-cảm tính và là điều bất khả đối với ta. Vì vấn đề chỉ liên quan đến cơ sở quy định của ý chí trong những châm ngôn của nó, tức là, phải chăng cơ sở ấy là thường nghiệm hay là một quan niệm của lý tính thuần túy (có tính hợp quy luật thuộc về lý tính nói chung), và làm sao nó có thể là cái sau. Nó dành cho những nguyên tắc lý thuyết của lý tính quyết định phải chăng tính nhân quả của ý chí là đủ để hiện thực hóa **những đối** tượng hay không; vì đó là một sự nghiên cứu về khả thể của những đối tượng của ý chí. Vì thế, trực quan về những đối tượng này là không quan trọng đối với vấn đề thực hành.

A79 Ở đây, ta chỉ quan tâm đến việc quy định ý chí và về cơ sở quy định cho những châm ngôn của nó xét như một ý chí tự do, chứ tuyệt nhiên không quan tâm đến kết quả. Bởi vì, chỉ cần ý chí **phù hợp** với quy luật của lý tính thuần túy, còn năng lực thực hiện của nó thì tùy thích; liệu việc dựa theo những châm ngôn của việc ban bố quy luật về một hệ thống khả hữu của Tự nhiên có **thực sự** tạo ra được một hệ thống như thế hay không, đó là điều sự Phê phán ở đây không hề quan tâm, vì nó chỉ xét xem phải chăng, và bằng

[46]

cách nào, lý tính thuần túy có thể là thực hành, nghĩa là, có thể trực tiếp quy định ý chí mà thôi.

Trong việc nghiên cứu này, công cuộc Phê phán có thể và phải bắt đầu với những quy luật thuần túy thực hành và với hiện thực của chúng. Nhưng, thay vì trực quan, nó lấy quan niệm về sự tồn tại của chúng ở trong thế giới khái niệm, tức, lấy khái niệm về Tự do làm cơ sở. Vì khái niệm này không có ý nghĩa nào khác, và những quy luật này chỉ có thể có được trong quan hệ với sự Tự do của ý chí, nhưng Tự do đã được tiền-giả định, nên chúng là tất yếu; hoặc nói ngược lại, Tự do là tất yếu vì những quy luật này là tất yếu, với tư cách là **những định đe thực hành**. Nó không cần tiếp tục giải thích làm sao ý thức này về quy luật luân lý, hay, cũng đồng nghĩa như thế, ý thức này về Tự do có thể có được, chỉ có điều: tính chính đáng, hợp pháp của Tự do đã được biện minh **đầy đủ** ở trong phần Phê phán lý thuyết⁽³⁴⁾.

A80

Việc trình bày về nguyên tắc tối cao của lý tính thực hành nay đã được thực hiện xong; nghĩa là, thứ nhất, nó đã cho thấy nguyên tắc ấy chưa đựng điều gì, đó là, nó hoàn toàn chỉ chưa những nguyên tắc tiên nghiệm và độc lập với kinh nghiệm; rồi sau đó, cho thấy nó phân biệt với mọi nguyên tắc thực hành khác ở chỗ nào. Còn với việc **diễn dịch (Deduktion)**, tức, việc biện minh tính hiệu lực khách quan và phổ biến của nó, và việc thấu hiểu (Einsicht) về khả thi của một mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm như thế, ta không thể hy vọng sẽ được tiến hành trôi chảy như trong trường hợp diễn dịch những nguyên tắc của lý tính thuần túy lý thuyết⁽³⁵⁾. Bởi lẽ những nguyên tắc này quy chiếu đến những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu, tức, đến **những hiện tượng**, và ta đã có thể chứng minh rằng những hiện tượng này chỉ có thể được nhận thức như là những đối tượng của kinh nghiệm khi được mang vào dưới những phạm trù phù hợp với những quy luật ấy; và, do đó, đã chứng minh rằng mọi kinh nghiệm khả hữu đều phải phù hợp với những quy luật nói trên. Nhưng, với việc diễn dịch về quy luật luân lý, tôi không thể tiến hành theo cách ấy được. Vì lẽ quy luật này không liên quan đến nhận thức về những thuộc tính của những đối tượng vốn có thể được mang lại cho lý tính từ một nguồn khác [kinh nghiệm], mà liên quan đến một nhận thức có thể là cơ sở cho bản thân sự tồn tại của những đối tượng, và nhờ đó, lý tính trong một hữu thể có lý tính có được tính nhân quả, tức, có lý tính thuần túy, là cái có thể được xem như là một quan năng quy định ý chí một cách trực tiếp.

A81

Bây giờ, ta thấy rằng mọi sự thấu hiểu của con người kết thúc khi ta đã [47] đạt tới những năng lực hay những quan năng cơ bản, bởi ta không có cách nào để có thể hiểu nổi khả thi của chúng, và càng không thể bịa đặt và giả định tùy tiện. Vì thế, trong việc sử dụng lý thuyết đối với lý tính, chỉ duy có kinh nghiệm là có quyền biện minh cho ta khi giả định về chúng. Nhưng, thủ thuật sử dụng những chứng minh thường nghiệm thay vì diễn dịch từ các nguồn nhận thức tiên nghiệm lại cũng không thể áp dụng ở đây đối với quan năng thuần túy thực hành của lý tính. Bởi những gì cần có để rút ra sự chứng minh cho hiện

⁽³⁴⁾ Xem Phê phán lý tính thuần túy, B566-586. (N.D).

⁽³⁵⁾ Xem Kant, Phê phán lý tính thuần túy: “Về sự diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính, B116 và tiếp. (N.D).

thực của nó từ kinh nghiệm đều phụ thuộc vào những nguyên tắc của kinh nghiệm, xét về các cơ sở cho khả thể của nó; trong khi lý tính thuần túy, mà lại thực hành, do chính bản thân khái niệm về nó, không thể nào được xem như thế. Hơn nữa, quy luật luân lý được mang lại như là một Sự kiện (ein Faktum) của lý tính thuần túy, được ta ý thức một cách tiên nghiệm và là chắc chắn một cách hiển nhiên, cho dù ta khẳng định rằng ta không thể tìm thấy ở trong kinh nghiệm một ví dụ nào thực hiện trọn vẹn, chính xác về nó cả. Cho nên, [tính] thực tại khách quan của quy luật luân lý không thể nào chứng minh được bằng bất kỳ sự diễn dịch nào từ những nỗ lực của lý tính lý thuyết, dù là tư biện hay **được hỗ trợ** bằng kinh nghiệm; và, thậm chí, nếu ta từ khước tính chắc chắn hiển nhiên của nó, nó vẫn không thể được chứng minh một cách hậu nghiệm bằng kinh nghiệm; tuy thế, nó vẫn được xác lập một cách vững chắc tự bản thân mình.

A82

Thay vì sự tìm kiếm hoài công một sự diễn dịch như thế về nguyên tắc luân lý, ta thấy có một điều hoàn toàn lạ lùng và bất ngờ, đó là: chính nguyên tắc luân lý này lại có vai trò ngược lại là làm **nguyên tắc cho sự diễn dịch** về một quan năng không thể dò tìm và không kinh nghiệm nào có thể chứng minh được, và chính lý tính tư biện chí ít cũng buộc phải giả định về khả thể của nó (để tìm ra trong số các ý niệm vũ trụ học của nó cái Vô-diệu kiện trong chuỗi tính nhân quả hầu không tự mâu thuẫn với chính mình); tôi muốn nói đến quan năng về **sự Tự do**. Quy luật luân lý, bản thân không cần đến một sự biện minh nào, không chỉ chứng minh khả thể mà còn chứng minh **hiện thực** của Tự do nơi những hữu thể thừa nhận quy luật này như là bốn phận ràng buộc đối với chính mình. Trong thực tế, quy luật luân lý là một quy luật của tính nhân quả từ Tự do [hay của những tác nhân tự do], và, vì thế, là quy luật cho khả thể của một trật tự tự nhiên siêu-cảm tính, giống như quy luật siêu hình học về những sự kiện trong thế giới khả giác là quy luật về tính nhân quả của trật tự tự nhiên cảm tính; cho nên, quy luật này xác định những gì triết học tư biện đã buộc phải để lại một cách không xác định, tức là, quy luật về một tính nhân quả mà khái niệm về nó chỉ có tính tiêu cực ở trong triết học tư biện, và, nói khác đi, **lần đầu tiên, quy luật luân lý mang lại [tính] thực tại khách quan cho khái niệm này về sự Tự do**.

A83

[48] **Loại “bảo chứng”** này của quy luật luân lý, nghĩa là, nó được nêu lên như một nguyên tắc của sự diễn dịch về Tự do như là một tính nhân quả của lý tính thuần túy là sự thay thế đầy đủ cho mọi sự biện minh tiên nghiệm, vì lẽ lý tính lý thuyết cũng ít ra đã buộc phải giả định về khả thể của Tự do nhằm thỏa mãn một yêu cầu của chính nó. Nay, vì quy luật luân lý chứng minh tính thực tại của Tự do, nên nó cũng đã đáp ứng được sự mong mỏi của công cuộc Phê phán lý tính tư biện, bằng sự kiện rằng: nó bổ sung thêm **một sự quy định tích cực, khẳng định** cho một tính nhân quả vốn trước đây chỉ được quan niệm một cách tiêu cực, và khả thể của nó là không thể hiểu nỗi đối với lý tính tư biện và lý tính tư biện đã chỉ có thể **buộc phải** giả định mà thôi. | Nghĩa là, nó bổ sung thêm khái niệm về một lý tính [có khả năng] quy định ý chí một cách trực tiếp (bằng cách áp đặt lên những châm ngôn của ý chí điều kiện của một hình thức ban bố quy luật phổ quát), và, như thế, lần đầu tiên, có khả năng mang lại tính thực tại khách quan – tuy chỉ là thực hành – cho lý tính vốn luôn vượt khỏi năng lực của mình khi tìm cách xử lý những Ý niệm của mình một cách tư

biên. | Nói khác đi, **quy luật luân lý biến đổi sự sử dụng lý tính một cách siêu việt (transzendent) thành một sự sử dụng nội tại (immanent)** (khiến cho bản thân lý tính, dựa vào những Ý niệm, trở nên một nguyên nhân tác động ở trong lĩnh vực của kinh nghiệm).

A84 Việc xác định tính nhân quả của những thực thể ở trong thế giới cảm tính, xét như thế giới của giác quan, không bao giờ có thể là vô-điều kiện được cả; nhưng mặt khác, đối với một chuỗi những điều kiện, át phải có cái gì vô-điều kiện, và, do đó, phải có **một tính** nhân quả hoàn toàn tự quy định chính mình. Vì thế, ý niệm về sự Tự do, xét như một quan năng của tính tự khởi tuyệt đối, không phải được nhận ra như một nhu cầu, mà, xét về khả thể của nó, là một nguyên tắc phân tích của lý tính thuần túy tư biện. Nhưng, vì tuyệt đối không thể nào tìm ra được ở trong kinh nghiệm bất kỳ trường hợp nào tương ứng với Ý niệm này, bởi trong số những nguyên nhân của sự vật với tư cách là những hiện tượng, ta không thể tìm được bất kỳ sự xác định vô điều kiện một cách tuyệt đối về tính nhân quả, nên ta chỉ có thể bảo vệ tư tưởng của ta rằng một nguyên nhân hành động tự do có thể là một hữu thể ở trong thế giới cảm tính, trong chừng mực nó được xem xét từ một quan điểm khác như là một Noumenon [Vật-tự thân], bằng cách chứng minh rằng không hề có sự mâu thuẫn nào khi xét mọi hành vi của nó như là phải phục tùng những điều kiện tự nhiên [vật lý] trong chừng mực chúng là những hiện tượng, nhưng lại là vô-điều kiện về mặt tự nhiên trong chừng mực với tư cách là hữu thể hành động thuộc về thế giới của giác tính; và trong nhận định ấy, làm cho khái niệm về Tự do trở thành **nguyên tắc điều hành (regulativ)** của lý tính. | Bằng nguyên tắc này, quả là tôi không nhận thức được đối tượng ấy là gì khi được gán cho tính nhân quả như thế, nhưng tôi dẹp bỏ được sự trờ ngại, vì một mặt, trong việc giải thích những sự kiện trong thế giới và, do đó, **cả những** hành vi của những hữu thể có lý tính, tôi dành cho cơ chế của sự tất yếu tự nhiên quyền đi ngược từ cái có-điều kiện đến cái điều kiện một cách vô tận, trong khi đó, ở mặt khác, **tôi giữ** nguyên cho lý tính tư biện chỗ còn bỏ trống dành cho nó, tức là, cái khái niệm, để đặt cái Vô-điều kiện vào đó. Nhưng, tôi đã không thể **chứng thực** được tư tưởng này, nghĩa là, đã không thể chuyển nó thành nhận thức về một hữu thể đang hành động như thế, càng không phải thành nhận thức về khả thể của một hữu thể như thế. Nay giờ, chỗ trống này đã được lấp đầy bởi lý tính thuần túy thực hành với một quy luật khẳng định về tính nhân quả trong một [49] thế giới khái niêm (tính nhân quả bằng Tự do), đó là, **quy luật luân lý**. Lý tính tư biện qua đó cũng không thu hoạch được gì xét về mặt nhận thức của nó, nhưng lại có thu hoạch chỉ về phương diện tính chắc chắn cho khái niêm còn nghi vấn của nó về Tự do, vì ở đây, Tự do đã có được tính thực tại khách quan, tuy chỉ là thực hành, nhưng là không thể nghi ngờ được. Cả khái niêm về tính nhân quả, – sự áp dụng lần ý nghĩa của nó vốn chỉ có trong mối quan hệ với những hiện tượng, trong chừng mực nối kết chúng thành những kinh nghiệm (như đã được trình bày trong *Phê phán lý tính thuần túy*) – cũng không nhò đó mà được mở rộng đến độ vượt ra khỏi những ranh giới đã có. Bởi, nếu lý tính tìm cách làm như thế, át nó phải chứng minh làm sao mối quan hệ lôgic giữa nguyên tắc và kết quả có thể được sử dụng một cách tổng hợp trong một loại trực quan khác với trực quan cảm tính, nghĩa là làm sao có thể có được một “**causa noumenon**” (nguyên nhân khái niêm). Đó là điều nó không bao giờ có thể làm được, và, với tư cách là lý tính thực hành – nó thực ra cũng không hề quan tâm đến, bởi nó chỉ đặt cơ sở quy định của tính nhân quả của con người

- như một tạo vật cảm tính (đã được mang lại) trong lý tính thuần túy mà thôi (vì thế lý tính ấy được gọi là “thực hành”); và, cũng vì thế, nó sử dụng khái niệm A86 về nguyên nhân không phải để nhận thức về những đối tượng, mà để xác định tính nhân quả trong quan hệ với những đối tượng nói chung. Nó có thể gạt bỏ hết sự áp dụng khái niệm này vào những đối tượng nhằm mục đích nhận thức lý thuyết (vì khái niệm này luôn được tìm thấy một cách tiên nghiệm trong giác tính, thậm chí một cách độc lập với mọi trực quan). Như thế, lý tính chỉ sử dụng nó cho một mục đích thực hành, và do đó, ta có thể chuyển cơ sở quy định của ý chí vào trong trạng thái siêu-cảm tính của những sự vật, đồng thời thừa nhận rằng ta không thể hiểu được làm thế nào khái niệm về nguyên nhân lại có thể quy định nhận thức về những sự vật ấy. Nhưng, lý tính phải thừa nhận tính nhân quả đối với những hành vi của ý chí ở trong thế giới cảm tính một cách dứt khoát, bởi nếu không, lý tính thực hành át không thể thực sự tạo nên một hành vi nào cả. Nhưng, đối với khái niệm mà nó hình thành về tính nhân quả [50] của chính nó như là “*Noumenon*”, nó không cần xác định tính nhân quả này một cách lý thuyết với mục đích nhận thức về sự tồn tại siêu-cảm tính của nó, như thế để mang lại ý nghĩa cho nó bằng cách này. Bởi lẽ, nó sở đắc ý nghĩa độc lập với điều này, dù chỉ cho sự sử dụng thực hành, nghĩa là, thông qua quy luật luân lý. Nhìn một cách lý thuyết, nó vẫn mãi mãi là một khái niệm thuần túy tiên nghiệm *của giác* tính, có thể được áp dụng vào những đối tượng cho dù A87 chúng được mang lại một cách cảm tính hay không, mặc dù trong trường hợp sau, nó không có ý nghĩa hay sự áp dụng lý thuyết xác định nào cả mà chỉ là một quan niệm **hình thức**, tuy cơ bản, của giác tính trong quan hệ với một đối tượng nói chung. Ý nghĩa mà lý tính mang lại cho nó thông qua quy luật luân lý chỉ đơn thuần có tính thực hành, trong chừng mực Ý niệm về quy luật của một tính nhân quả (của ý chí) bản thân cũng có tính nhân quả, hay là cơ sở quy định của nó.

II. TRONG VIỆC SỬ DỤNG THỰC HÀNH, LÝ TÍNH THUẦN TÚY CÓ THẨM QUYỀN MỞ RỘNG PHẠM VI VỐN KHÔNG THỂ LÀM ĐƯỢC TRONG VIỆC SỬ DỤNG TƯ BIỆN

Đối với nguyên tắc luân lý, ta đã đề ra một quy luật của tính nhân quả mà cơ sở quy định của nó được đặt lên bên trên mọi điều kiện của thế giới cảm tính; rồi chúng ta cũng đã **suy tưởng** về việc ý chí – vốn thuộc về thế giới khả niệm – có thể được quy định như thế nào; nên chúng ta đã quan niệm rằng chủ thể của ý chí (tức con người) không chỉ như là thuộc về một thế giới của giác tính thuần túy, mặc dù về phương diện đó là không thể nhận thức được (như công cuộc Phê phán lý tính tư biện đã khẳng định) **mà còn xác định** con

- A88 người về phương diện tính nhân quả nhò vào một quy luật vốn không thể được quy định vào bất kỳ một quy luật vật lý nào của thế giới cảm tính; và vì thế, nhận thức của ta đã được **mở rộng** ra khỏi những ranh giới của thế giới này; một tham vọng mà công cuộc Phê phán lý tính thuần túy đã tuyên bố là vô hiệu đối với mọi nỗ lực tư biện. Vậy, ở đây, làm sao sự sử dụng thực hành đối với lý tính thuần túy có thể hòa giải được với sự sử dụng lý thuyết về vấn đề xác định ranh giới của bản thân quan năng này?

- [51] **David Hume⁽³⁶⁾**, người mà ta có thể nói rằng đó là kẻ **đầu tiên** tấn công vào các yêu sách của lý tính thuần túy, khiến cho một công cuộc nghiên cứu thấu đáo về quan năng này trở nên cần thiết và tất yếu, **đã kết luận** như sau: **khái niệm về nguyên nhân** là một khái niệm chứa đựng sự tất yếu của việc nối kết sự hiện hữu của những sự vật khác nhau (và trong chừng mực chúng là khác nhau), khiến cho nếu A được cho, tôi biết rằng một cái gì hoàn toàn khác, đó là B, cũng phải tất yếu hiện hữu. Bây giờ, sự tất yếu chỉ có thể được gán cho một sự nối kết trong chừng mực sự tất yếu ấy được nhận thức một cách tiên nghiệm, vì kinh nghiệm chỉ cho phép ta biết rằng một sự nối kết như thế đang hiện hữu, chứ không cho biết rằng nó **tất yếu** hiện hữu. Nên ông bảo rằng: không thể nào biết được sự nối kết giữa một sự vật với một sự vật khác (hay giữa một thuộc tính và một thuộc tính hoàn toàn khác) một cách tiên nghiệm và như là tất yếu, khi chúng **không được** mang lại ở trong tri giác [kinh nghiệm]. Vì thế, bản

- A89 thân khái niệm về một nguyên nhân là bịa đặt và lừa dối, hay để nói nhẹ nhàng hơn, là một ảo tưởng, chỉ có thể được tha thứ trong chừng mực đó là **thói quen** (tức một sự tất yếu chủ quan) trong việc tri giác một số sự vật nhất định hay các thuộc tính của chúng như là thường kết hợp với nhau trong sự hiện hữu một cách đồng thời hay kế tiếp nhau, đã bị tưởng làm thành một sự tất yếu khách quan khi giả định có một sự nối kết như thế ở trong **bản thân** những đối tượng. | Và thế là, khái niệm về một nguyên nhân là đã được sờ đắc một cách lén lút

⁽³⁶⁾ Xem David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding/Nghiên cứu về Giác tính con người*, nhất là Chương VI: “Về sự hình dung một sự nối kết tất yếu” (1755, tr. 178-179; Oxford 1975, 76-77). Kant đánh giá cao David Hume (1711-1776), xem Hume là người đã “đánh thức ông khỏi giấc ngủ giáo điều” (xem: Kant: “Sơ luận”...), và đã đề cập đến Hume nhiều lần trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (B5, 19, 127, 773, 788, 792, 884), và đây là chỗ Kant lại bàn về Hume một cách cẩn kẽ nhất. (N.D.).

và không chính đáng; hơn thế, nó không bao giờ có thể được sở đắc hay được chứng thực, bởi nó đòi hỏi một sự nối kết mà bản thân là vô hiệu, ảo ảnh, không thể đứng vững trước lý tính và không có một đối tượng nào có thể tương ứng với khái niệm ấy được cả. Bằng cách quan niệm như thế, trong chừng mực mọi nhận thức có liên quan đến **sự hiện hữu** của những sự vật (và vì thế, toán học được hưởng ngoại lệ), thì **thuyết duy nghiệm (Empirismus)** được du nhập lần đầu tiên ấy quả là nguồn suối duy nhất của những nguyên tắc; và cùng với thuyết duy nghiệm, là loại thuyết hoài nghi triệt để nhất về toàn bộ khoa học về Tự nhiên (xét như là triết học). Bởi, dựa trên các nguyên tắc như thế, ta không bao giờ có thể đi từ những thuộc tính đang hiện hữu của những sự vật rút ra được một kết quả (bởi điều này đòi hỏi phải có khái niệm về nguyên nhân, chưa đựng sự **tất yếu** của một sự nối kết như thế); trái lại, dựa vào quy tắc của năng lực tưởng tượng, ta chỉ có thể chờ đợi những trường hợp tương tự sẽ diễn ra; một sự chờ đợi không bao giờ là chắc chắn, cho dù nó có thể thường xảy ra. Ta ắt không thể nói về bất kỳ sự kiện nào rằng: một sự vật nhất định phải có trước nó, để từ đó nó tiếp theo sau một cách tất yếu; nghĩa là, nó phải có một nguyên nhân; và, do đó, cho dù những trường hợp ta đã biết – trong đó có một cái đi trước – có thường xuyên đến mấy, khiến có thể rút ra được một **quy tắc** từ chúng, thì ta cũng không bao giờ có thể cho rằng nó lúc nào cũng thế và diễn ra một cách tất yếu; nói khác đi, ta buộc phải dành điều ấy cho sự ngẫu nhiên mù quáng, và cũng có nghĩa là mọi sự **sử dụng** lý tính đều đi đến chỗ cáo chung, và điều này xác lập thuyết hoài nghi một cách vững chắc đối với mọi lập luận đi từ những kết quả ngược lên những nguyên nhân và làm cho thuyết hoài nghi này là không thể phản bác được.

[52]

Toán học sở dĩ đã khéo thoát khỏi là do chỗ Hume cho rằng những mệnh đề của nó đều là những mệnh đề **phân tích**⁽³⁷⁾, nghĩa là, đi từ quy định này đến quy định khác nhờ vào sự đồng nhất, và, do đó, dựa theo nguyên tắc [loại trừ] mâu thuẫn. | (Tuy nhiên, điều này là sai, vì trái lại, chúng đều là những mệnh đề tổng hợp cá; và mặc dù môn hình học, chẳng hạn, không làm việc với sự hiện hữu của những sự vật mà chỉ với những quy định tiên nghiệm của chúng trong một trực quan khả hữu, nhưng vẫn tiến hành như trong trường hợp của khái niệm nhân quả, từ một quy định (A) sang một quy định hoàn toàn khác (B) như là được nối **kết một cách** tất yếu với quy định trước [A]).

A91

Nhưng, rút cục, ngành khoa học [toán học] vốn được hết lời ca ngợi về tính vững chắc hiển nhiên của nó, cũng bị rơi vào dưới sự chế ngự của thuyết duy nghiệm này vì cùng một lý do khi Hume lấy thói quen thay chỗ cho sự tất yếu khách quan trong khái niệm về nguyên nhân, và, dù có tự hào đến mấy, toán học cũng phải dành lòng hạ thấp những yêu sách mạnh mẽ của mình là đòi sự tán thành một cách tiên nghiệm và chỉ còn biết chờ đợi sự tán thưởng về tính giá trị phổ quát

⁽³⁷⁾ Mệnh đề (phán đoán) phân tích; mệnh đề (phán đoán) tổng hợp; “toán học gồm toàn những mệnh đề tổng hợp”: xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B10-B18. Xem thêm chú thích ⁽¹⁹⁾ của N.D cho A26. (N.D).

của những mệnh đề của mình từ lòng ái mộ của những người quan sát; tức những người, khi được gọi là những chứng nhân, át chắc chắn sẽ không ngần ngại thừa nhận rằng những gì được nhà hình học tuyên bố là những định lý thì họ cũng đã luôn tri giác thấy như thế, và, vì vậy, tuy toán học không nhất thiết là đúng một cách tất yếu, họ vẫn cho phép ta hy vọng rằng nó vẫn đúng ở trong tương lai. Bằng cách làm như thế, thuyết duy nghiệm của Hume không tránh khỏi sẽ dẫn đến thuyết hoài nghi, kể cả đối với toán học, và rút cục, đối với toàn bộ sự sử dụng lý thuyết về lý tính (bởi sự sử dụng này thuộc về triết học hoặc toán học). Liệu một sự lật đổ khủng khiếp như thế đối với những ngành nhận thức chủ yếu có được lý tính thông thường tránh khỏi một cách dễ dàng hơn không, hầu không để bị lôi kéo vào một sự phá hủy bất khả văn hồi như thế đối với nhận thức, khiến cho một thuyết hoài nghi phô quát sê là kết quả từ cùng các **nguyên tắc** ấy (tất nhiên, chỉ tác động đến những bậc trí giả), câu hỏi ấy tôi xin dành cho mỗi người hãy tự trả lời.

A92

Còn liên quan đến nỗ lực của tôi trong công cuộc Phê phán lý tính thuần túy, thì phải nói rằng nó được tạo cơ hội chính là do học thuyết hoài nghi này của Hume⁽³⁸⁾, nhưng nỗ lực ấy của tôi đã đi xa hơn nhiều, bao trùm toàn bộ lĩnh vực của lý tính thuần túy lý thuyết trong sự sử dụng tổng hợp và, do đó, **cả lĩnh vực** được gọi là Siêu hình học nói chung; và tôi đã tiến hành bằng phương cách sau đây đối với các nghi ngờ do nhà triết gia Scotland này đã gợi lên về khái niệm tính nhân quả. Nếu Hume xem những đối tượng của kinh nghiệm đều là những Vật-tự thân (như hầu như ở đâu cũng làm thế) thì ông hoàn toàn có lý khi tuyên bố rằng khái niệm về nguyên nhân là một sự lừa dối và là ảo tưởng sai lầm, bởi đối với những Vật-tự thân và những thuộc tính của chúng, thật không thể nào biết được tại sao vì có A đã được mang lại thì B, là cái khác hoàn toàn, lại cũng tất yếu phải được mang lại, và, vì thế, ông đã không thể có cách nào thừa nhận một nhận thức tiên nghiệm như thế về những Vật-tự thân. Nhà triết học sắc sảo này lại càng không thể cho phép khái niệm ấy có một nguồn gốc thường nghiệm, vì điều này mâu thuẫn trực diện với sự tất yếu của sự nối kết vốn tạo nên bản chất của khái niệm về tính nhân quả, cho nên khái niệm này phải bị cấm cửa, và thay vào chỗ của nó là thói quen trong việc quan sát diễn trình của những tri giác.

[53]

A93

Tuy nhiên, từ các nghiên cứu của tôi, kết quả mang lại là: những

(38) Trong *Sơ luận/Prolegomena* (1783), Kant viết: “Tôi thú nhận công khai rằng: sự lưu ý của David Hume chính là điều đầu tiên đã **thúc tỉnh tôi khỏi giác ngủ giáo diều** từ nhiều năm trước đây và đã mang lại cho những nghiên cứu của tôi trong lĩnh vực triết học tư biện một phương hướng hoàn toàn khác”. (Toàn tập AA IV. 260). Ở đây, Kant đã dùng một cách nói ẩn dụ đã được Sulzer sử dụng trong Lời tựa bản dịch sang tiếng Đức quyển *Enquiry* nói trước đây của Hume: “Tôi thấy nước Đức, khác với các nước khác, đang chịu sự nguy hiểm của một nền hòa bình đầy tai hại về triết học. Hoặc là nhận thức triết học ở nước Đức vững chắc hơn những nước khác, hoặc nước Đức không sản sinh ra được những đầu óc biết nghỉ ngơi, nhưng dằng nǎo thì tôi cũng thấy rằng, nơi rất nhiều triết gia ở nước Đức, do sự hòa bình lâu dài, vữ khí của họ đã trở nên cùn nhụt hay rỉ sét hết. Tôi hy vọng rằng việc công bố tác phẩm này ít nhiều sẽ **dánh thức họ ra khỏi sự yên ổn nhã**, và mang lại cho họ một hoạt động mới mẻ. Đó là một trong các lý do đã thúc đẩy tôi ấn hành tác phẩm này” (1755, 4 n. p) (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

đối tượng được ta làm việc ở trong kinh nghiệm tuyệt nhiên **không** phải là những Vật-tự thân mà đơn thuần chỉ là **những hiện tượng**; và, mặc dù trong trường hợp những Vật-tự thân, ta không thể nào thấy được tại sao nếu A được thiết định thì sẽ là mâu thuẫn khi B, vốn hoàn toàn khác với A, lại cũng không được thiết định (nghĩa là, để thấy sự tất yếu của việc nối kết giữa A như là nguyên nhân với B như là kết quả), thì ta lại hoàn toàn có thể quan niệm rằng, với tư cách là những hiện tượng, chúng có thể được nối kết với nhau một cách tất yếu ở trong **một** kinh nghiệm bằng một cách nhất định (tức, về phương diện các quan hệ về thời gian); khiến cho chúng không thể bị tách rời mà không mâu thuẫn lại với sự nối kết này, nhờ đó kinh nghiệm này là có thể có được và trong đó chúng là những đối tượng và chỉ trong đó, ta có thể nhận thức được chúng. Và trong thực tế, ta thấy chúng quả như vậy, khiến cho tôi không chỉ có thể **chứng minh** [tính] thực tại khách quan của khái niệm về nguyên nhân đối với những đối tượng của kinh nghiệm mà còn có thể **diễn dịch** nó như là một khái niệm tiên nghiệm do sự tất yếu của sự nối kết mà nó bao hàm; nghĩa là, có thể cho thấy khả thi của nguồn gốc của nó từ giác tính thuần túy mà không phải từ bất kỳ nguồn suối thường nghiệm nào cả; và như thế, sau khi vứt bỏ nguồn gốc của thuyết duy nghiệm, tôi cũng có thể lật đổ hệ quả không thể tránh khỏi của nó là thuyết hoài nghi, trước hết đối với khoa học tự nhiên, **và sau đó**, với toán học (trong đó thuyết duy nghiệm có cùng các căn cứ lập luận), cả hai đều là các ngành khoa học liên quan đến những đối tượng của kinh nghiệm **khả hữu**; và qua đó, lật đổ tận gốc sự nghi ngờ toàn diện đối với tất cả những gì mà lý tính lý thuyết cho rằng có thể nhận thức được.

A94
[54]

Thế còn việc áp dụng phạm trù tính nhân quả này (và mọi phạm trù còn lại, mà nếu không có chúng, ta không thể có nhận thức nào về cái đang hiện hữu) vào những sự vật không phải là những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu và nằm ngoài các ranh giới của kinh nghiệm thì như thế nào? Bởi vì tôi chỉ có thể diễn dịch về tính thực tại khách quan của những khái niệm này đối với những đối tượng của kinh nghiệm mà thôi. Nhưng, cũng chính sự kiện này khiến tôi đã cứu vãn được chúng chỉ trong trường hợp tôi chứng minh rằng những đối tượng [bên ngoài kinh nghiệm] nhờ chúng mà **được suy tưởng**, mặc dù không được **xác định** một cách tiên nghiệm; và cũng chính điều này mang lại cho chúng [những phạm trù] một vị trí ở trong giác tính thuần túy, nhờ đó chúng có thể quan hệ với những đối tượng **nói chung** (cảm tính hay không cảm tính). Nếu điều gì còn thiếu, đó là điều kiện cho việc áp dụng những phạm trù này, nhất là phạm trù về tính nhân quả, đối với những đối tượng – tức trực quan –, vì nơi đâu trực quan không được mang lại, thì việc áp dụng nhằm có được nhận thức lý thuyết về đối tượng, xét như Vật-tự thân, là không thể có được, và, do đó, nếu ai dám mạo hiểm thì hoàn toàn phải bị cấm chỉ (như đã trình bày rõ trong *Phê phán lý tính thuần túy*). | **Tuy nhiên**, tính thực tại khách quan của khái niệm [về tính nhân quả] vẫn cứ tồn tại, và nó có thể được sử dụng cả cho những Noumena [Vật-tự thân] dù tuyệt nhiên không thể **xác định** khái niệm ấy một cách lý thuyết nhằm

A95

tạo ra nhận thức. Vì rằng, khái niệm này không chứa đựng điều gì vô lý cả trong quan hệ với đối tượng; bằng chứng là: khi được áp dụng vào những đối tượng của giác quan, vị trí của nó được xác lập vững chắc ở trong giác tính thuần túy; còn trong quan hệ với những Vật-tự thân (không thể là những đối tượng của kinh nghiệm) thì tuy không thể được xác định để hình dung một đối tượng nhằm mục đích nhận thức lý thuyết, nhưng nếu nhằm một mục đích nào khác (chẳng hạn, một mục đích thực hành), nó lại có vẻ được xác định là áp dụng được. | Điều này át hẳn sẽ không xảy ra nếu – như Hume khẳng định – khái niệm này về tính nhân quả chưa đựng một điều gì đó tuyệt đối không thể suy tưởng được.

Bây giờ, nhằm phát hiện điều kiện này của việc áp dụng khái niệm nói trên vào những Noumena, ta chỉ cần ôn lại lý do tại sao ta không chịu vừa lòng với việc áp dụng nó vào những đối tượng của kinh nghiệm mà còn mong muốn áp dụng nó vào những Vật-tự thân nữa. Ta dễ thấy ngay rằng ở đây, chính mục đích thực hành chứ không phải mục đích lý thuyết làm cho mong muốn **này trở nên** một sự tất yếu. [Thật thế], trong sự tư biện, **cho dù** ta có thành công đến đâu, ta vẫn không thực sự thu hoạch được hiểu biết gì [trọn vẹn] về Tự nhiên, hay, nói chung, đối với bất kỳ đối tượng nào được mang lại cho ta, trái lại, ta át phải đi một bước lớn từ cái có-điều kiện cảm tính (trong đó ta đã có khói việc phải làm để tồn tại và để cẩn thận tuân theo chuỗi những nguyên nhân) đến cái Siêu-cảm tính, nhằm **hoàn chỉnh** nhận thức của ta về những nguyên tắc và xác định những ranh giới của chúng, trong khi vẫn mãi mãi tồn tại một hố ngăn cách vô tận không được lấp đầy giữa những ranh giới này và những gì ta biết, và ta át đã lắng nghe theo một óc tò mò vô vọng hơn là một lòng khao khát hiểu biết vững chắc.

Nhưng, bên ngoài mối quan hệ của giác tính với những đối tượng (trong nhận thức lý thuyết), giác tính cũng còn có một mối quan hệ với **quan năng ham muốn**, vì thế, quan năng này được gọi là **ý chí**, và là **ý chí thuần túy** trong chừng mực **giác tính thuần túy** (trong trường hợp này được gọi là **lý tính**) là **thực hành** thông qua hình dung đơn thuần về một quy luật. Thực tại khách quan của một ý chí thuần túy, hay, cũng đồng nghĩa như thế, của một lý tính thuần túy thực hành, là được mang lại trong quy luật luân lý tiên nghiệm hầu như bằng **một Sự kiện** (*ein Faktum*), nên ta có thể gọi là một sự quy định của ý chí; sự quy định này là **không thể tránh khỏi** dù nó không dựa trên những nguyên tắc thường nghiệm. Bây giờ ta thấy, trong khái niệm về một ý chí đã bao hàm sẵn khái niệm về tính nhân quả, vì thế, khái niệm về một ý chí **thuần túy** sẽ chưa đựng khái niệm về **một tính** nhân quả được đi kèm với sự **Tự do**, nghĩa là, một ý chí không thể bị quy định bởi những quy luật vật lý, và do đó, không thể có bất kỳ trực quan thường nghiệm nào để minh chứng cho thực tại của nó, song hoàn toàn biện minh thực tại khách

A97 quan của nó một cách tiên nghiệm ở trong quy luật thuần túy thực hành; tất nhiên (thật dễ thấy) không phải vì các mục đích của việc sử dụng lý thuyết mà của việc sử dụng thực hành đối với lý tính. Vậy, khái niệm về một hưu thể có ý chí tự do là khái niệm về một **causa noumenon**, và khái niệm này không có sự mâu thuẫn nào, vì ta đã được đảm bảo rằng khái niệm về một nguyên nhân

hoàn toàn thoát thai từ giác tính thuần túy, và đồng thời có thực tại khách quan của nó đối với mọi đối tượng nói chung được đảm bảo bởi sự diễn dịch, trong chừng mực về mặt nguồn gốc, nó là độc lập với bất kỳ điều kiện cảm tính nào; do đó, nó không bị giới hạn trong phạm vi những hiện tượng (trừ khi tôi muốn có một sự sử dụng lý thuyết nào đó về nó), mà cũng có thể được áp dụng vào những sự vật là đối tượng của giác tính thuần túy. Nhưng, vì lẽ sự áp dụng này không thể dựa trên bất kỳ trực quan nào (vì trực quan chỉ có thể là cảm tính), nên cái causa noumenon – xét về mặt sử dụng lý thuyết **đối với** lý tính – tuy là một khái niệm khả hữu và có thể suy tưởng được, nhưng là một khái niệm trống rỗng. Nay, tôi không hề đòi hỏi nhờ nó để hiểu bản tính cấu tạo của một hữu thể về mặt lý thuyết, trong chừng mực hữu thể ấy có một ý chí thuần túy; **trái lại**, tôi vừa lòng với việc có được một khái niệm để nối kết khái niệm về tính nhân quả với khái niệm về Tự do (và với cái không thể tách rời với nó là quy luật luân lý xét như cơ sở quy định của Tự do). | Thảm quyền này chắc chắn sẽ dành cho tôi nhờ vào nguồn gốc thuần túy, không thường nghiệm của khái niệm về nguyên nhân, vì lẽ tôi không xem mình là có quyền sử dụng nó bằng cách nào khác hơn là trong quan hệ với quy luật luân lý vốn quy định thực tại của nó, nghĩa là, chỉ trong một sự sử dụng thực hành mà thôi.

[56]

A98

Nhưng, nếu giả sử cùng với Hume, tôi phủ nhận mọi tính thực tại khách quan đối với khái niệm này trong việc sử dụng lý thuyết về nó, không chỉ trong quan hệ với những Vật-tự thân (cái Siêu-cảm tính), mà cả trong quan hệ với những đối tượng của giác quan, át nó sẽ mất sạch hết mọi ý nghĩa, và là một khái niệm bất khả về mặt lý thuyết và sẽ bị xem là hoàn toàn vô dụng. | Vì lẽ nó hoàn toàn không thể sử dụng được, thì việc sử dụng thực hành đối với một khái niệm vô hiệu về lý thuyết át sẽ là phi lý. Nhưng, vì lẽ khái niệm về một tính nhân quả độc lập với mọi điều kiện thường nghiệm tuy là trống rỗng, nghĩa là không có bất kỳ trực quan tương ứng nào, nhưng vẫn là khả hữu về mặt lý thuyết và quy chiếu đến một đối tượng bất định, nên để bù lại, một ý nghĩa có thể được mang lại cho nó ở trong quy luật luân lý, tức một ý nghĩa thực hành. | Tuy tôi không có một trực quan để xác định **tính thực** tại khách quan về mặt lý thuyết cho nó, nhưng không phải vì thế mà nó không có một sự áp dụng hiện thực được thể hiện in concreto [cụ thể] ở trong những ý đồ hay châm ngôn, nghĩa là, nó có một thực tại thực hành có thể kể rõ ra được, đủ để biện minh cho nó, kể cả đối với cái Noumenon.

A99

Nhưng, thực tại khách quan này của một khái niệm thuần túy của giác tính [phạm trù] trong lĩnh vực của cái Siêu-cảm tính, một khi đã được khẳng định, cũng sẽ mang lại một thực tại khách quan cho mọi phạm trù khác, dù chỉ trong chừng mực chúng ở trong mối quan hệ tất yếu với cơ sở quy định của ý chí (quy luật luân lý); một thực tại chỉ của sự áp dụng thực hành, không hề có tác dụng tối thiểu nào trong việc mở rộng nhận thức **lý thuyết** của ta về những đối tượng ấy hay trong việc thấu hiểu bản tính của chúng bằng lý tính thuần túy. Nên, như ta cũng sẽ thấy sau đây rằng các phạm trù ấy chỉ quy chiếu đến những hữu thể với tư cách là **nhiều Trí tuệ (Intelligenzen)**, và trong chúng, cũng chỉ trong quan hệ giữa lý tính với ý chí; **do đó**, chỉ liên quan đến cái Thực hành (Praktische), còn bên ngoài nó, không thể có tham vọng nhận thức nào về những hữu thể ấy cả; và bất kỳ thuộc tính nào khác

- [57] vốn thuộc về sự hình dung lý thuyết về những sự vật siêu-cảm tính có thể được đưa vào trong sự nối kết với các phạm trù này đều không được mệnh danh là cái Biết (Wissen), mà chỉ như là **Thầm quyền** (*Befugnis*) (nhưng trong quan điểm thực hành, **lại là một** sự tất yếu) để thừa nhận và tiền-giá định những hữu thể [trí tuệ] như thế, kể cả trong trường hợp khi ta quan niệm về những Hữu thể siêu-cảm tính (chẳng hạn: Thượng đế) dựa theo một **sự tương tự** (*Analogie*) [hay loại suy], nghĩa là, một mối quan hệ thuần túy của A100 lý tính được ta sử dụng một cách thực hành đối với cái cảm tính; và, do đó, việc áp dụng [thực hành] đối với cái Siêu-cảm tính – chỉ đơn thuần từ một quan điểm thực hành – tuyệt nhiên không khuyến khích lý tính thuần túy lý thuyết liều lĩnh vươn tới cái Siêu việt, vượt khỏi ranh giới của nó.



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

CHƯƠNG I (QUYỀN I) (A35-100)

2.1. Khái lược nhiệm vụ và nội dung của Chương I, Quyền I

- Quyền I của “Học thuyết cơ bản về lý tính thuần túy thực hành”, tức phần “Phân tích pháp”⁽¹⁾ có nhiệm vụ chứng minh rằng lý tính thuần túy là có tính thực hành một cách trực tiếp, nghĩa là: nó quy định quan năng ham muốn của ta một cách độc lập với các cơ sở thường nghiệm (các xu hướng và ham muốn). Như đã có nói qua, tiến trình lập luận của cả phần này có “**trình tự ngược lại**” với phần Phân tích pháp về các yếu tố cơ bản của nhận thức trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*: trong PPLTTT, Kant đi từ việc phân tích cảm năng, tiến lên giác tính (các khái niệm) rồi kết thúc ở các Nguyên tắc của giác tính. Ở đây, trình tự ngược lại: ông đi từ các Nguyên tắc (Chương I), đến các khái niệm (Chương II) và tình cảm (các động cơ) (Chương III).

Cấu trúc của Chương I gồm hai phần: **trình bày** các Nguyên tắc (§§1-8) và **diễn dịch** (biện minh tính chính đáng) Nguyên tắc tối cao của lý tính thực hành (I, A72-100). Phần “trình bày” được tiến hành theo kiểu khá xa lạ với chúng ta ngày nay, nhưng lại gần gũi với phương pháp trình bày theo kiểu “hình học” quen thuộc trong triết học và khoa học tự nhiên thời cận đại, theo trình tự: Định nghĩa (Definitio); Nhận xét (Scholium); Định lý (Propositio) và Vấn đề (hay câu hỏi) (Quaestio). Mẫu mực cho kiểu trình bày này là của Spinoza trong tác phẩm chính của ông: *Ethica Ordine Geometrica demonstrata/Đạo đức học, được chứng minh theo kiểu hình học* (1677). Bản thân Kant cũng theo phương pháp trình bày này trong quyển *Các cơ sở siêu hình học của khoa học tự nhiên/Metaphysische Anfangsgründen der Naturwissenschaft* (1786). Theo trình tự kiểu “hàn lâm”, sau phần “trình bày” (Expositio) là phần chứng minh (Demonstratio), nhưng được Kant gọi là “Diễn dịch” theo thuật ngữ luật học⁽²⁾.

2.2. Định nghĩa: §1

- 2.2.1. Trong §1, Kant đưa ra một loạt các định nghĩa căn bản. Ông bắt đầu với khái niệm: “các nguyên tắc thực hành”. Ông định nghĩa chúng là các mệnh đề từ đó xuất phát một **sự quy định phổ biến** của ý chí chúng ta. Các nguyên tắc này gồm hai loại: chúng là các **quy luật thực hành** khi chúng được nhận thức như là có giá trị ràng buộc đối với ý chí của bất kỳ hữu thể nào có lý tính. Ngược lại, nếu chúng chỉ yêu sách có giá trị cho ý chí của một chủ thể cá biệt nào đó, tức chỉ có giá trị chủ quan, chúng chỉ là **các châm ngôn (Maximen)**. Ở tiểu đoạn §§2-4, Kant sẽ nêu rõ sự khác biệt giữa hai loại

⁽¹⁾ Phân tích pháp (Analytik): xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2006; Chú giải dẫn nhập I, tr. 69-70.

⁽²⁾ “Diễn dịch” là chứng minh rằng ta có “thẩm quyền” sử dụng một khái niệm một cách chính đáng. Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B116.

nguyên tắc này (châm ngôn và quy luật thực hành) bằng cách phân biệt giữa **chất liệu** và **hình thức** của một nguyên tắc thực hành.

2.2.2. Trong phần “Nhận xét” (A36-38), Kant phân biệt các mệnh lệnh giả thiết với các mệnh lệnh nhất quyết một cách ngắn gọn, vì trong Lời Tựa, ông đã nhấn mạnh rằng quyền Phê phán thứ hai này “lấy quyền *Đặt cơ sở* [...] làm tiền đề, nhưng chỉ trong chừng mực quyền *Đặt cơ sở* giúp người đọc làm quen sơ bộ với **nguyên tắc về nghĩa vụ** cũng như đề ra và biện minh về **một công thức nhất định** về nguyên tắc này...” (A14). Ta ghi nhớ rằng: mọi **quy tắc** thực hành bao giờ cũng diễn tả một **sự Phải là (Sollen)**, tức “mệnh lệnh”, nhưng **các mệnh lệnh giả thiết** đề ra phương tiện để đạt một mục đích được ham muốn, trong khi đó, **mệnh lệnh nhất quyết** quy định ý chí một cách độc lập với việc định ra những mục đích bất tắt. Trong chừng mực đó, các mệnh lệnh nhất quyết diễn tả các **quy luật** thực hành. Tất nhiên, các mệnh lệnh nhất quyết (các **quy luật** thực hành) **không** đòi hỏi chúng ta phải hành động mà không quy chiếu đến các mục đích chất liệu nào, bởi hành động mà không có mục đích là điều vô nghĩa và một yêu cầu như thế là phi lý. Tuy nhiên, chúng lại đòi hỏi chúng ta phải “trừu tượng hóa”, phải “gạt bỏ” mọi việc định ra mục đích chất liệu thuộc về cảm năng trong bất kỳ sự quy định ý chí (hay sự ham muốn) của ta.

2.2.3. Trong **các định lý I-III** (§§2-4), Kant mới bắt đầu xác định sự khác biệt giữa các châm ngôn (chủ quan) và các quy luật thực hành (khách quan) bằng cách phân biệt **chất liệu** và **hình thức** của một nguyên tắc thực hành. Luận điểm của ông là: mọi nguyên tắc thực hành lấy một đối tượng (chất liệu) làm cơ sở quy định cho ý chí thì đều dựa trên “nguyên tắc về lòng yêu chính mình hay về hạnh phúc riêng tư” (A40). Chúng có giá trị thường nghiệm và bất tắt. Trong hành động, tuy ta lúc nào cũng xuất phát từ các châm ngôn mang tính chất liệu, nhưng không phải chất liệu (đối tượng thường nghiệm) mà chỉ duy có **hình thức** mới giữ vai trò quyết định về việc các châm ngôn ấy có đủ phẩm chất để trở thành **một quy luật phổ biến cho ý chí** hay không (§4). Như thế nếu ta có thể chứng minh rằng ý chí của ta là có thể được quy định bởi hình thức của các châm ngôn, thì **ý chí thuần túy** này là tự do theo nghĩa siêu nghiệm (§5, Vấn đề I).

2.2.4. Tiêu đoạn §6 (Vấn đề II) nêu quy luật của một ý chí được xem là tự do theo nghĩa siêu nghiệm của từ này như đã trình bày ở §5, tức một ý chí thể hiện một **causa noumenon** (nguyên nhân siêu cảm tính). Vì lẽ chất liệu của một châm ngôn – phục tùng cơ chế máy móc của Tự nhiên – không thể mang hình thức của một quy luật được, nên chính “hình thức ban bố quy luật” – trong chừng mực hình thức này được chứa đựng ở trong châm ngôn (A52, §6) – mới biểu thị cơ sở quy định cho ý chí. Vậy, “hình thức ban bố quy luật” này là gì và điều gì cho phép ta khẳng định rằng tiền giả định trong §5 là đúng đắn? Trong “Nhận xét” cho §6, Kant nêu ra điểm quyết định: khi ta hình thành các châm ngôn, ta sẽ trực tiếp **có ý thức** về quy luật luân lý như một quy luật thực hành vô-điều kiện. Ta phán đoán rằng ta **có thể** làm điều gì đó, vì ta **phải làm** điều ấy, và qua đó, đồng thời nhận thức về tự do của ta. Tự do này ắt sẽ hoàn

tòan không thể nhận ra được nếu ta không có ý thức về quy luật này. Nói khác đi, “hình thức ban bố quy luật” của ý chí của ta chính là ở chỗ: ta có thể mang lại cho bản thân ta một quy luật của ý chí. Ta không chỉ có thể thẩm tra châm ngôn hành động của ta dựa theo quy luật ấy để xét xem nó có phẩm chất để trở thành một quy luật phổ biến hay không mà còn có thể quy định ý chí hay sự ham muốn của ta dựa theo quy luật.

Trong một chú thích của Lời Tựa (chú thích cho A4) rất thường được trích dẫn, Kant tìm ra được cách diễn đạt gọn gàng cho thấy rõ mối quan hệ giữa **ý thức** về quy luật luân lý với sự **Tự do** mang tính ban bố quy luật của chúng ta: ... “tôi chỉ xin lưu ý rằng Tự do là “**ratio essendi**” [latinh: cơ sở làm bản chất hay cơ sở tồn tại] của quy luật luân lý, trong khi quy luật luân lý là “**ratio cognoscendi**” [latinh: cơ sở để nhận thức] của Tự do. Bởi nếu quy luật luân lý không được suy tưởng một cách minh bạch **từ trước** thì át ta không bao giờ xem bản thân ta là có lý do chính đáng để **giả định** một sự vật như thế là Tự do (dù nó không tự mâu thuẫn). Nhưng, nếu giả sử không có Tự do thì cũng tuyệt nhiên **không thể bắt gặp** quy luật luân lý ở trong ta”.

2.2.5. Bây giờ (trong §7) là lúc Kant nêu rõ “hình thức ban bố quy luật” – qua đó lý tính thuần túy quy định ý chí của ta một cách tiên nghiệm – như là một “**Quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành**”: “*Hãy hành động sao cho châm ngôn của ý chí của bạn lúc nào cũng đồng thời có thể có giá trị như là nguyên tắc của một sự ban bố quy luật phổ biến*” (A54). Ở đây có một điểm khó hiểu và dễ gây lầm lẫn. Một mặt, Kant cho rằng “Quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành” trên đây phải là quy luật cho **mọi** hữu thể có lý tính, nghĩa là, cho cả những hữu thể mà ý chí của họ **không** đồng thời vừa phục tùng lý tính, vừa phục tùng cảm năng như nơi con người chúng ta. Ông viết “Quy luật cơ bản (quy luật luân lý) không hề hạn chế nơi con người mà thôi, trái lại, áp dụng vào mọi hữu thể hữu tận có lý tính và ý chí; vâng, thậm chí bao hàm cả Hữu thể-Vô tận với tư cách là Trí tuệ tối cao” (A57). Nhưng, ngay sau đó, ông viết tiếp: “Tuy nhiên, trong trường hợp trước [với con người và những hữu thể hữu tận], quy luật luân lý mang hình thức của một **mệnh lệnh (Imperativ)**, bởi lẽ trong họ, với tư cách là những hữu thể có lý tính, tuy ta có thể tiền giả định họ có một ý chí thuần túy, song, là những tạo vật bị những nhu cầu và những động cơ cảm tính tác động, lại không có một ý chí **thiêng liêng**, tức không có được một ý chí mà không có châm ngôn hành động nào của nó đi ngược lại với quy luật luân lý” (A57). Vậy, trong §7, Kant rõ ràng không nêu “quy luật cơ bản” trong hình thức phổ quát **nhất**, có giá trị cho mọi hữu thể có lý tính, bởi trong hình thức ấy, tuyệt nhiên không có châm ngôn (chủ quan) nào có thể xuất hiện cả (xem thêm: A141). Theo nghĩa đó, “quy luật cơ bản” ở đây thực ra không gì khác hơn là mệnh lệnh nhất quyết đã được nêu một cách khác trong quyển **Đặt cơ sở**: “*Hãy chỉ hành động theo châm ngôn nào qua đó bạn đồng thời có thể mong muốn rằng nó sẽ trở thành một quy luật phổ biến*” (Toàn tập IV, 421). Nếu quy luật cơ bản – dưới hình thức “mệnh lệnh nhất quyết” – chỉ có giá trị cho con người, vậy lý do gì để nhắc đến nó như là có giá trị cả cho Hữu thể-tối cao có “ý chí thiêng liêng” (“không đứng lên trên mọi quy luật thực hành, nhưng quả là đứng lên trên mọi quy luật thực hành **có**

tính giới ước, và do đó, đứng lên trên bồn phận và nghĩa vụ”, A58)? Kant trả lời: “tính thiêng liêng này [của ý chí] là một **Ý niệm thực hành** nhất thiết phải giữ vai trò như một Nguyên mẫu (Urbild) mà những hữu thể có lý tính nhưng hữu tận chỉ có thể **vươn đến gần một cách vô tận**; và là cái mà quy luật luân lý **thuần túy** – bản thân cũng được gọi là “thiêng liêng” là vì thế – phải trưng ra trước mắt mọi hữu thể ấy một cách thường xuyên và đúng đắn” (A58). Tóm lại, ta cần phân biệt giữa “quy luật luân lý **thuần túy**” (đối với Hữu thể có “ý chí thiêng liêng”) và “quy luật luân lý với hình thức mệnh lệnh nhất quyết” (đối với hữu thể hữu tận hoạt động theo các châm ngôn).

2.2.6. “Quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành” nói ở đây là quy luật theo cách mà con người chúng ta – vốn không có ý chí thiêng liêng – **có ý thức** về nó một cách **tiên nghiệm**⁽³⁾.

Ý thức này được Kant lý giải như là một “**Sự kiện của lý tính**” (A56): “Ta có thể gọi ý thức về quy luật cơ bản này là một Sự kiện của lý tính, vì ta không thể suy diễn ra nó từ những dữ liệu có trước đó của lý tính, chẳng hạn từ ý thức về sự Tự do (vì ý thức này không được mang lại cho ta từ trước); trái lại, vì nó tự mình áp đặt lên ta như một **mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm**, không dựa trên bất kỳ một trực quan nào, dù là thuần túy hay thường nghiệm” (A56). “Sự kiện” tiên nghiệm và không-thường nghiệm này chứng minh một cách trực tiếp và lập tức rằng lý tính thuần túy là có tính thực hành.

2.2.7. Ý chí (Wille) và sự tự do lựa chọn (Willkür)

Tiêu đoạn §8 (định lý IV) dành để phân biệt giữa “sự tự trị của ý chí” và “sự ngoại trị của sự tự do lựa chọn”. Kant vẫn thường dùng lần lượt hai chữ “ý chí” (Will) và “sự tự do lựa chọn” (Willkür/Anh: choice), nhưng đây là lúc cần phân biệt hai khái niệm quan trọng này để hiểu rõ hơn học thuyết của Kant về ý chí và về quan năng ham muốn.

Sự tự do lựa chọn của ta không bị chất liệu của sự ham muốn quy định, nghĩa là có thể không dễ dàng phục tùng quy luật nhân quả của thế giới cảm tính, nên chúng ta là tự do theo nghĩa **tiêu cực**. Sự tự do này được Kant gọi là “siêu nghiệm”. Trong khi đó, vì lẽ quy luật luân lý là quy luật của một ý chí tự do tự quy định chính mình, nên ta nhận thức rằng mình tự do một cách **tích cực**. Ta nhớ rằng trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*, Tự do chỉ mới được **suy tưởng** như là Ý niệm siêu nghiệm, không mâu thuẫn với tính nhân quả tự nhiên nhờ vào sự phân biệt giữa **hiện tượng** và **vật-tự thân** (xem PPLTTT, B585). Nay, chính khái niệm tự do **tích cực** này đã mang lại cho nó một nội dung thực hành-khách quan. Nói khác đi, “quy luật cơ bản” là quy luật của một ý chí tự quy định chính mình và độc lập với mọi đối tượng chất liệu bên ngoài đặt cơ sở trên xu hướng và ham muốn.

⁽³⁾ Trong quyển *Phê phán* thứ hai này, Kant chỉ nhắc một lần duy nhất đến chữ “mệnh lệnh nhất quyết” ở dạng số ít (A57), còn ngoài ra, đều dùng ở dạng số nhiều (**những** mệnh lệnh nhất quyết) để biểu thị **những nghĩa vụ** phái sinh từ **một** mệnh lệnh nhất quyết (xem thêm *Đặt cơ sở*, IV 421).

Trong Nhận xét I (A60-62), Kant làm rõ thêm: sự ngoại trị của sự tự do lựa chọn (Willkür) là do dựa trên sự hình dung về những đối tượng chất liệu-cảm tính mà chúng ta muốn biến chúng thành hiện thực bằng hành động. Rồi trong Nhận xét II (A62-69), ông bổ sung: những điều lệnh của luân lý là có thể “nhận ra được ngay cả cho những con người bình thường nhất”, từ đó nêu rõ hơn một số đặc điểm ưu việt của “quy luật cơ bản” và phác họa một “loại hình học” (Typologie) về mọi nguyên tắc luân lý mang tính chất liệu. Sự khác biệt dù lớn đến đâu giữa “chủ nghĩa vị kỷ” (nơi các nhà đạo đức học như Francis Hutcheson, David Hume, Adam Smith) và “chủ nghĩa vị tha” (Bernard de Mandeville...) đều bị Kant quy về một nền tảng chung và do đó, bị bác bỏ: mọi hành vi hướng đến việc tạo ra những đối tượng chất liệu cảm tính, kỳ cùng, đều được thúc đẩy bởi “hạnh phúc riêng của chính mình”.

Để rõ hơn, ta nên dừng lại một lát để tìm hiểu một số thuật ngữ dễ lẫn lộn:

- “**sự quy định ý chí**” (Willenbestimmung) là gì?

Đây là thuật ngữ chưa xuất hiện trong PPLTTT lần trong *Đặt cơ sở*, và cũng không phải là thuật ngữ trong truyền thống triết học, do đó, là một sáng tạo độc đáo của Kant trong quyển *Phê phán thứ hai* này. Trước hết, chữ “**quy định**” (bestimmen) ở đây có nghĩa là “xác định”, “định đoạt” (determinare) chứ không phải mô tả đặc tính hay phân loại (describere). Như thế, không phải ý chí xác định một điều gì hay ta mô tả lại quyết định của ý chí, trái lại, “sự quy định ý chí” có nghĩa: ý chí **bị** quy định bởi một cái gì đó. Vậy, cái gì quy định ý chí? Theo Kant, ý chí bị quy định bởi hai cách: hoặc bởi “chất liệu”, hoặc bởi “hình thức đơn thuần”. Trong trường hợp trước, ta có các nguyên tắc thực hành **chủ quan**, tức các châm ngôn của hạnh phúc hay của tình yêu chính mình, chúng không có khả năng phổ quát hóa và dẫn đến một **sự ngoại trị** của ý chí do tính cách thường nghiệm của nó. Trong trường hợp sau, ta có các quy luật hay các mệnh lệnh nhất quyết (nơi những hữu thể có lý tính). Sự quy định này – dựa trên hình thức đơn thuần – là có tính quy luật và có năng lực phổ quát hóa, nhờ đó ý chí có được **sự tự trị**. Tóm lại, chỉ có các mệnh lệnh nhất quyết mới có thể quy định ý chí.

- **Ý chí và quan năng ham muốn cao cấp**

“Quan năng ham muốn” được Kant định nghĩa là “năng lực – thông qua các biểu tượng [các sự hình dung của mình – trở thành nguyên nhân cho tính hiện thực của các đối tượng của các biểu tượng này]” (A41). Trong Nhận xét I của §3, Kant kiên quyết phân biệt ý chí – với tư cách quan năng ham muốn **cao cấp** – với mọi hình thức của “quan năng ham muốn **hạ cấp**”. Theo ông, sự phân biệt ấy **không** dựa trên sự khác nhau giữa định hướng theo mục đích lý tính hoặc cảm tính, trái lại, quan năng ham muốn cao cấp dựa trên việc bác bỏ bất kỳ định hướng theo mục đích nào. Rõ hơn (nhưng không dễ hiểu hơn!) khi Kant xác định: “quan năng ham muốn **hạ cấp**” biểu thị các xu hướng và ham thích “sinh lý” (tác động đến chủ thể một cách cảm tính), từ đó rút ra các “quy tắc thực hành chất liệu”; còn “quan năng ham muốn **cao cấp**” biểu thị xu hướng được quy định bởi một quy luật **hình thức**. Kant còn lưu ý: sự ham muốn “cao

cấp” cũng không có nghĩa là ham muốn những “hưởng thụ tinh thần” theo một chủ nghĩa duy hạnh phúc tinh vi hơn (kiểu Epikur). Ông bảo: một quan năng ham muốn cao cấp **đích thực** là chính bản thân lý tính thực hành quy định ý chí “cho chính mình”, chứ không phải để phục vụ cho xu hướng hay ham thích.

Đâu là nguồn gốc của quan niệm khá lạ lùng này về “ý chí”? Christoph Horn⁽⁴⁾ cho rằng quan niệm này bắt nguồn từ truyền thống “duy trí” (intellektualistische) về khái niệm “ý chí” trong đối thoại **Gorgias** của Platon. Quan niệm này được truyền thống Platon – Platon mới và truyền thống Aristotle – kinh viện trung cổ tiếp thu và phát triển. Trong đối thoại **Gorgias** (466a9-467e5), lần đầu tiên, Platon đề ra quan niệm về một sự ham muốn hay ý chí “**thuần lý**”: Platon phê phán các nhân vật đáng ngờ về luân lý (các nhà ngụy biện và các bạo chúa) rằng họ không thực sự làm những gì họ “**muốn**”, mà bao giờ cũng làm theo những gì họ cảm nhận từ một xu hướng đang tác động họ. Nói khác đi, đây là sự khác biệt giữa điều “được suy nghĩ kỹ” với những ham muốn bất tắt, nhất thời. Vì thế, Platon dành chữ “**muốn**” (Hy Lạp: **boulesthai**) cho nỗ lực đích thực, thuần lý (vd dễ hiểu: ai đó xin lỗi bằng cách nói rằng họ đã không hề “muốn” như thế; điều này không có nghĩa người ấy phủ nhận việc đã làm mà ân hận về các hậu quả của việc làm; hay ai đó đã làm một việc do bị ép buộc...). Nhưng, Platon và Kant còn đi xa hơn: một người như thế không chỉ **không làm chủ** được ý chí mà còn **không tuân theo** ý chí [đích thực, thuần lý] của mình. Như thế, một “mệnh lệnh thuần lý” là khía cạnh quy phạm, chuẩn mực (normativ) để một hành vi không trở thành phi lý tính, phản luân lý. Điều này tiền giả định rằng ý chí là một nỗ lực chung, phổ biến nơi mọi cá nhân có lý tính. Và điều này cũng khác với quan niệm về ý chí theo nghĩa “quyết định trong sự lựa chọn”. Quan niệm này bao hàm hai khía cạnh: “nguyên nhân đầu tiên” của hành vi và sự làm chủ sự kiện đang diễn ra theo lựa chọn tự do của mình. Chính vì thế, Kant quan tâm phân biệt hai yếu tố khác nhau trong phần “thuần lý” của quan năng ham muốn, đó là giữa “**sự lựa chọn tự do**” (Willkür) và “**Ý chí**” (Wille). Hai yếu tố này được phân biệt rõ như là hai yếu tố khác nhau (nhất là trong quyển *Siêu hình học về đức lý/Metaphysik der Sitten*). “Tự do lựa chọn” (Willkür) là quan năng **quyết định** thuần lý (liberum arbitrium đối lập với arbitrium brutum là sự tùy tiện của thú vật). Ngược lại, “Ý chí” (Wille) là quan năng theo đuổi nỗ lực thuần lý: trong khi sự ham muốn có tính sinh vật bị quy định bởi các xu hướng và động lực tự nhiên, thì con người có một quan năng đặc biệt, **dự đoán** được một cách trừu tượng các mục đích của đời sống, từ đó lựa chọn và nỗ lực vươn lên theo các nguyên tắc của lý tính.

Trong khi sự tự do lựa chọn (Willkür) hướng đến các hành vi riêng lẻ và các quy tắc của chúng (các châm ngôn), thể hiện năng lực quyết định một cách thuần lý cho từng hành vi cá biệt (để không bị quy định một cách cảm tính), thì ý chí (Wille) hướng đến

⁽⁴⁾ Christoph Horn: Wille, Willensbestimmung, Begehrungsvermögen/Ý chí, sự quy định ý chí, quan năng ham muốn, trong I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, Klassiker Auslegen, Offried Höffe chủ biên, Akademie Verlag 2002, tr. 43-61.

các cứu cánh của lý tính, là quan năng phát hiện cái đúng về luân lý, và qua đó, phát hiện nguyên tắc để cho quyết định hành động thuần lý trong từng trường hợp cá biệt có thể hướng theo. Cho nên, cách nói quen thuộc “cơ sở quy định của ý chí” thực ra không thực chính xác; phải nói: **cơ sở quy định cho sự tự do lựa chọn (Willkür)** **chính là ý chí (Will)**. Không phải sự tự do lựa chọn mà chỉ có ý chí mới có thể có “cơ sở quy định” của mình là quy luật luân lý hoặc các hình dung cảm tính nhất định về đối tượng. Nói cách khác, theo Kant, “sự tự do lựa chọn” và “ý chí” là hai mặt của một đồng tiền: trong khi cái trước là **sự tự do tiêu cực** (tức mỗi hành vi quyết định độc lập với các xu hướng cảm tính) thì ý chí là **sự tự do tích cực**, tức sự ham muôn được lý tính quy định. Xét riêng từ bản thân nó, sự tự do lựa chọn là có tính ngoại trị; để có Tự do, nó cần đến sự tự trị của ý chí trong những gì liên quan đến nội dung và động lực của nó. Tóm lại, trong khi **sự tự do lựa chọn** là năng lực chọn lựa các hành vi và châm ngôn độc lập với xu hướng thì khái niệm **ý chí** gắn liền với tính chất quy phạm của lý tính thực hành, do đó Kant nói: “**Tù ý chí, ta có các quy luật; từ sự tự do lựa chọn, ta có các châm ngôn**” (Siêu hình học về đức lý, VI 226).

- Ở đây nảy sinh hai câu hỏi cần giải đáp để hiểu rõ hơn quan niệm của Kant về ý chí và về luân lý nói chung:

- a) Tại sao Kant bác bỏ mọi loại đạo đức học (vd: của Epikur) lấy mục đích “chất liệu” (Telos) là hạnh phúc và tình yêu chính mình làm định hướng?
- b) Tại sao Kant đòi hỏi một sự quy định ý chí **hình thức** (thay vì chất liệu) để tìm ra quy luật luân lý?

Hai câu hỏi này có quan hệ mật thiết với nhau. Một mặt, Kant đồng ý với các nền đạo đức học cổ đại ở điểm: hạnh phúc không phải là một mục đích bên cạnh các mục đích khác, trái lại, khát vọng hạnh phúc là một “tất yếu tự nhiên”: “ta có thể tiền giả định một cách **tiên nghiệm** việc hướng đến hạnh phúc nơi mọi con người” (*Đặt cơ sở*, IV 415); thậm chí, trong quyển *Phê phán thứ hai* này, Kant còn xem hạnh phúc là bộ phận cấu thành của sự Thiện-tối cao. Vả lại, một ý chí luân lý mà hoàn toàn không có mục đích (ateleologisch) là phi lý, vì như thế không thể có ý chí của một quan năng ham muôn. Nhưng, mặt khác, Kant vẫn kiên quyết cho rằng chỉ có một sự quy định ý chí về **hình thức** là có giá trị mà thôi. Tại sao như thế? Ch. Horn (Sđd) lý giải: “Sự khó khăn vừa nêu sẽ được giải quyết nếu ta thấy rằng Kant hiểu việc định hướng ý chí vào một mục đích không phải như là **nguyên nhân** mà như là **kết quả** của việc quy định ý chí hình thức. Do đó, lập trường của Kant không phải là bác bỏ một mục đích chất liệu mà chỉ là ở chỗ có một **cách tiến hành khác** so với thời cổ đại (...) Kant chỉ bác bỏ **trình tự phương pháp** của đạo đức học cổ đại với lập luận sau đây: nếu ngay từ đầu ta quan tâm đến các mục tiêu tự nhiên như con người hiện thực đang có chúng, thì bằng cách ấy, ta không thể tái dựng ý chí **thuần túy** được nữa mà chỉ có ý chí không thuần túy (...) Vì thế, trước hết, Kant đòi hỏi phải tiến hành về mặt **hình thức** trước, rồi bấy giờ mới bàn đến mục đích nảy sinh từ ý chí đã được quy định như thế (finis in

consequentiam veniens) [như ông sẽ làm ở Chương II tiếp theo đây]". Ở Chương II, Kant sẽ gọi cách tiến hành của mình là "nghịch lý về phương pháp": ta không được rút ra quy luật luân lý từ các khái niệm về Thiện và Ác (tức từ sự hình dung về một sự Thiện tối cao) mà ngược lại, phải sử dụng quy luật luân lý để xác định cái Thiện và cái Ác. Nói khác đi, đạo đức học của Kant đi theo trình tự: xác định thế nào là một ý chí thiện, rồi sau đó mới xác định ý chí ấy hướng đến điều gì. Trong chừng mức đó, Kant vừa không hoàn toàn xa rời đạo đức học cổ đại, vừa có chỗ triệt để hơn, với tư cách là một nhà đạo đức học "duy nghĩa vụ" (deontologisch).

2.3. Diễn dịch những nguyên tắc cơ bản của lý tính thuần túy thực hành (A72-87)

Ta đã biết rằng "diễn dịch" (Deduktion) là biện minh thẩm quyền và sự chính đáng khi sử dụng một khái niệm hay một quan năng (xem PPLTTT, B117 và tiếp). Ở đây, trước hết Kant nhắc lại rằng tính hiện thực của quy luật luân lý đã được chứng minh bằng **Sự kiện** (Faktum) của lý tính thuần túy, và ý thức này về quy luật luân lý cơ bản đã "gắn liền" với sự tự do ý chí. Ta đã thấy sự dị biệt cơ bản của phần Phân tích pháp trong quyển *Phê phán thứ nhất* (PPLTTT) và quyển *Phê phán thứ hai* này: ta có thể xác định thế giới khả niêm – vốn không thể vươn đến được bằng lý tính thuần túy tư biện – bằng quy luật luân lý, mà vẫn không hề vi phạm gì đến tính tất định của quy luật nhân quả tự nhiên. Cái nhìn phê phán về hai cách sử dụng lý tính thuần túy (lý thuyết và thực hành) đã dành chỗ cho cả hai: sự tự do siêu nghiệm của chủ thể phục tùng quy luật luân lý và sự tất định của thế giới cảm tính.

Nhưng, theo Kant, vì lẽ ta không có "trực quan trí tuệ" nào về thế giới khả niêm cả, nên ta không thể diễn dịch đúng nghĩa **siêu nghiệm** về tính giá trị phổ quát và tất yếu của quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành. Tất nhiên, ta cũng không thể biện minh hay diễn dịch quy luật ấy một cách **thường nghiệm** về nó, bởi điều này không thể thực hiện được đối với một mệnh đề tổng hợp tiên nghiệm. Vậy là: tuy không thể diễn dịch "về nguyên tắc tối cao của lý tính thực hành", song, nguyên tắc này "tự nó vẫn đứng vững": tính thực tại khách quan của nguyên tắc tối cao này được đảm bảo bởi "**một Sự kiện của lý tính thuần túy được ta ý thức một cách tiên nghiệm**", cho dù "không có một ví dụ nào trong kinh nghiệm thực hiện trọn vẹn, chính xác về nó cả" (A81).

Nói cách khác, khi hiện thực của quy luật luân lý đã được chứng minh ngay trong phần "**trình bày**" (*Exposition*)⁽⁵⁾ về nó thì việc diễn dịch là không cần thiết nữa. Tuy nhiên, bản thân việc trình bày chưa trả lời câu hỏi: tại sao cái tồn tại hiện thực lại **có thể có được**? Kant trả lời câu hỏi này bằng cách nêu một điểm "**hoàn toàn lạ lùng và bất ngờ**" (A82) thay chỗ cho việc "tim kiếm hoài công" một sự diễn dịch: tuy ta không thể diễn dịch quy luật luân lý, nhưng quy luật này, đến lượt nó, lại phục vụ cho ta như là

⁽⁵⁾ Trong *Phê phán năng lực phán đoán* (§30), Kant đã cho thấy việc **trình bày** (*Exposition*), trong một số trường hợp nhất định, có thể đồng thời là một **sự diễn dịch** (Deduktion). Xem Kant, *Phê phán năng lực phán đoán*, BVNS dịch và chú giải, NXB Tri thức, 2006, tr. 211 và tiếp.

“nguyên tắc để diễn dịch một quan năng không thể dò tìm được – một quan năng mà kinh nghiệm không thể chứng minh, còn lý tính tư biện cùng lăm chì giả định là khả hữu – đó là quan năng về Tự do”. Sự Tự do là một tính nhân quả của lý tính thuần túy, còn quy luật luân lý là quy luật về việc sử dụng nó. Nói cách khác, nếu quy luật luân lý – được ta ý thức một cách tiên nghiệm – phục vụ như là nguyên tắc để diễn dịch quan năng tự do của ta, thì các nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành cũng đã được biện minh về mặt **khả thi** của chúng.

2.4. So sánh luận cứ diễn dịch trong *Phê phán lý tính thực hành* và trong *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức Lý*

Trong *Đặt cơ sở* cũng như trong quyển *Phê phán* thứ hai này, Kant đều có phần diễn dịch về lý tính thuần túy thực hành. Trong *Đặt cơ sở* (1785), vấn đề đặt ra là diễn dịch “khái niệm về Tự do từ lý tính thuần túy thực hành, qua đó làm rõ khả thi của một mệnh lệnh nhất quyết” (IV 447). Ta hãy xét bước thứ hai trong sự diễn dịch này, trong đó Ý niệm về Tự do giữ vai trò là nguyên tắc cho một sự diễn dịch về khả thi của mệnh lệnh nhất quyết. Bước này được thực hiện với nhan đề: “**Làm sao một mệnh lệnh nhất quyết có thể có được?**” (IV 453-454). Theo Kant (trong *Đặt cơ sở*), các mệnh lệnh nhất quyết (tức các quy luật luân lý) sở dĩ có thể có được là nhờ “ý niệm về Tự do biến tôi thành một mắt xích của một thế giới khả niêm” (IV 454).

Từ đoạn văn ấy, ta thấy: trong *Đặt cơ sở* (1785), Kant không chủ trương rằng quy luật luân lý có thể được diễn dịch bằng các phương tiện của lý tính lý thuyết (tư biện) theo nghĩa siêu nghiệm của nó. Thế nhưng, giữa sự diễn dịch năm 1785 và năm 1788 (*Phê phán lý tính thực hành*), mục tiêu diễn dịch có thay đổi: trong *Đặt cơ sở*, Kant diễn dịch khả thi của **một** mệnh lệnh nhất quyết từ Ý niệm về Tự do; Ý niệm này không những “chứa đựng” quy luật luân lý mà còn “biến ta thành một mắt xích của một thế giới khả niêm”; trong khi đó, trong quyển *Phê phán* thứ hai này, chính **ý thức tiên nghiệm** về quy luật luân lý lại là nguyên tắc diễn dịch cho quan năng tự do của ta, và, vì thế, cho cả **các** mệnh lệnh nhất quyết.

Khẳng định năm 1785 rằng mọi con người đều “tự suy tưởng rằng mình là tự do về mặt ý chí” (IV 455), còn khẳng định năm 1788 rằng quy luật luân lý là một “Sự kiện không thể phủ nhận được” của Tự-ý thức của ta là hai phác thảo về cùng một ý tưởng chứng minh. Trong cả hai tác phẩm, Kant đều xuất phát từ một **Sự kiện** tiên nghiệm, nhưng mục tiêu chứng minh có thay đổi: trong *Đặt cơ sở*, sự Tự do là **ratio cognoscendi** (cơ sở để nhận thức) của quy luật luân lý, còn trong *Phê phán lý tính thực hành*, quy luật luân lý – cũng với tư cách là Sự kiện – lại là **ratio essendi** của quy luật luân lý. Nói cách khác, trong *Đặt cơ sở*, Ý niệm về Tự do là nguyên tắc để diễn dịch một mệnh lệnh nhất quyết, còn trong quyển *Phê phán* thứ hai này, chính Sự kiện (ý thức về quy luật luân lý) là nguyên tắc diễn dịch cho sự Tự do, và qua đó, giải đáp câu hỏi tại sao các mệnh lệnh nhất quyết (các nguyên tắc thực hành) lại có thể có được.

Tại sao Kant thay đổi mô hình diễn dịch? Có lẽ không phải vì ông thấy lập luận trong *Đặt cơ sở* là không vững chắc cho bằng muốn tìm một cách diễn dịch khác để giải đáp các chất vấn đã nói trước đây của Tittel và Pistorius (xem Chú giải dẫn nhập: I). Nếu sự tồn tại hiện thực của quy luật luân lý xuất hiện trực tiếp trong ý thức của ta như một “Sự kiện”, và sự Tự do là ratio essendi (cơ sở làm bản chất) của quy luật luân lý, Kant nghĩ rằng ngay Pistorius – chất vấn tại sao Kant dành “ưu tiên” cho khái niệm Tự do – cũng phải thừa nhận tính thực tại thực hành của quy luật luân lý lẩn của Tự do.

2.5. “Trong việc sử dụng thực hành, lý tính thuần túy có thẩm quyền mở rộng phạm vi vốn không thể làm được trong việc sử dụng tư biện” (A87)

Trong tiêu mục II với nhan đề như trên (A87-A100), Kant kết thúc Chương I bằng cách bổ sung cho phần diễn dịch bằng cách trả lời câu hỏi: tại sao có thể tránh được một sự mâu thuẫn giữa việc sử dụng lý thuyết và việc sử dụng thực hành đối với lý tính thuần túy, khi ta, trong phương diện thực hành, áp dụng phạm trù nhân quả vào cho **Ý chí thuần túy**, mặc dù quyền Phê phán thứ nhất (PPLTTT) đã chứng minh (diễn dịch) rằng tính thực tại khách quan của mọi phạm trù của giác tính chỉ được phép áp dụng cho những đối tượng của kinh nghiệm khả hữu (thường nghiệm). Sự diễn dịch nói trên trong quyền PPLTTT về các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù) không có nghĩa rằng ta không được phép dùng các phạm trù ấy để **suy tưởng** về “những đối tượng nói chung” (cảm tính và phi cảm tính). Tất nhiên, **suy tưởng (denken)** về một đối tượng không đồng nghĩa với việc **nhận thức (erkennen)** về nó. Để nhận thức được một đối tượng, ta cần có một yếu tố **bổ sung** cho suy tưởng. Trong nhận thức **lý thuyết** về một đối tượng, yếu tố ấy chính là **trực quan cảm tính**; còn trong nhận thức **thực hành**, yếu tố ấy chính là **Sự kiện được mang lại một cách tiên nghiệm** về quy luật luân lý. Nói cách khác: **Sự kiện** này cho thấy rằng phạm trù nhân quả có quan hệ với khái niệm về một ý chí thuần túy, vì việc áp dụng này là tiền đề cho quy luật luân lý được ý thức như là Sự kiện. Đồng thời, qua chính Sự kiện ấy, ta thấy lý tính thuần túy là có tính thực hành và việc quy định ý chí thuần túy của ta (quy định lý tính thuần túy thực hành) bởi Sự kiện ấy là “không thể tránh khỏi” (A96).

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

CHƯƠNG HAI

KHÁI NIỆM VỀ MỘT ĐỐI TƯỢNG CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Tôi hiểu khái niệm về “**một đối tượng**” của lý tính thực hành là sự hình dung về một đối tượng như là về một kết quả có thể được tạo ra bởi sự Tự do. Vì thế, một đối tượng của nhận thức thực hành, xét như một đối tượng, chỉ có nghĩa là mối quan hệ của ý chí với hành vi, nhờ đó đối tượng – hay cái trái ngược lại với nó – được hiện thực hóa; và để xét xem điều gì đó có phải là một đối tượng của lý tính thuần túy thực hành hay không thì chỉ cần phân biệt khả thể hay bất khả thể của việc **ham muốn** tiến hành hành vi để nhờ đó một đối tượng nhất định có thể được thực hiện, nếu ta có **năng lực** để làm điều đó (và chính kinh nghiệm **phải đánh giá** về điều này). Nếu đối tượng được xem như là cơ sở quy định cho quan năng ham muốn

- A101 của ta, thì việc biết về khả thể vật chất để thực hiện nó bởi sự sử dụng tự do các năng lực của ta phải **đi trước** việc đánh giá xem nó có là một đối tượng của lý tính thực hành [thường nghiệm] hay không. Ngược lại, nếu quy luật có thể được xem một cách tiên nghiệm như là cơ sở quy định cho hành vi, và, vì thế, hành vi được xem là do lý tính **thuần túy** thực hành quy định, việc phán đoán xem một điều gì đó có phải là một đối tượng của lý tính **thuần túy** thực hành hay không tuyệt nhiên không phụ thuộc vào việc so sánh với năng lực vật chất của ta; và câu hỏi chỉ là: nếu giả sử đối tượng này nằm trong phạm vi quyền lực của ta, thì ta có **nên** mong muốn tiến hành hành vi làm cho đối tượng ấy trở thành hiện thực hay không; vì thế, **khả thể luân lý** của hành vi phải **đi trước**, vì, trong trường hợp này, không phải đối tượng mà chính là quy luật của ý chí mới là cơ sở quy định của hành vi.
- [58]

Do đó, những đối tượng duy nhất của lý tính thực hành là những đối tượng về cái Tốt [Thiện] và cái Xấu [Ác]. Cái Tốt có nghĩa là một đối tượng nhất thiết được **ham muốn** dựa theo một nguyên tắc của lý tính; cái Xấu là nhất thiết bị **tránh xa**, và cũng dựa theo một nguyên tắc của lý tính.

- A102 Nếu khái niệm về cái Tốt không được rút ra từ một quy luật thực hành có trước đó, mà lại làm cơ sở cho quy luật thực **hành, thì** nó chỉ có thể là khái niệm về một cái gì hứa hẹn mang lại sự vui sướng bằng sự hiện hữu của nó, và, như thế, quy định tính nhân quả của chủ thể tạo ra nó, nghĩa là, quy định quan năng ham muốn. Nhưng, vì lẽ không thể nhận ra một cách tiên nghiệm biểu tượng nào đi liền với sự vui sướng và với sự không-vui sướng, nên chỉ có thể dựa vào kinh nghiệm mới biết được điều gì trực tiếp là tốt hay là xấu. Đặc điểm duy nhất của chủ thể có thể được dùng để kiểm nghiệm ở đây là **tình cảm** về sự vui sướng hay không-vui sướng như là một tính thụ nhận thuộc

về giác quan bên trong, nghĩa là, cái Tốt chỉ là cái gì gắn liền trực tiếp với cảm giác sướng khoái, còn cái Xấu là cái gì trực tiếp gây nên sự đau đớn. Nhưng, vì lẽ ngay điều này cũng mâu thuẫn lại với cách sử dụng ngôn ngữ thông thường vốn phân biệt cái Tốt với cái dễ chịu, cái Xấu với cái khó chịu, và đòi hỏi rằng cái Tốt và cái Xấu lúc nào cũng phải được lý tính phán xét, tức, được những khái niệm có thể tương thông rộng rãi với mọi người khác, chứ không phải bởi cảm giác đơn thuần, bị giới hạn nơi những chủ thể riêng lẻ và tính cảm nhận (Empfänglichkeit) của họ. | Vì, vì lẽ sự vui sướng hay không-vui sướng không thể được nối kết với bất kỳ biểu tượng nào về đối tượng một cách tiên nghiệm được cả, nên nhà triết học – **cảm thấy** buộc phải lấy **một tình cảm** về sự vui sướng làm cơ sở cho những phán đoán thực hành của mình – ắt gọi cái Tốt là một **phương tiện** cho sự dễ chịu và gọi là Xấu cái gì là nguyên nhân của sự khó chịu và sự đau đớn, vì phán đoán về mối quan hệ giữa phương tiện và mục đích hẳn nhiên thuộc về lý tính. Nhưng, mặc dù chỉ duy có lý tính mới có thể nhận rõ sự nối kết giữa phương tiện với những mục đích của nó (khiến cho ngay cả ý chí cũng có thể được định nghĩa như là quan **năng của** những mục đích, vì những mục đích bao giờ cũng là cơ sở quy định của những ham muốn), nên những châm ngôn thực hành – được rút ra từ nguyên tắc nói trên về cái Tốt xét đơn thuần như một phương tiện – ắt không bao giờ chứa đựng được cái gì là tốt **cho tự thân nó**, mà chỉ chứa đựng cái gì là tốt cho một cái gì khác, xét như đối tượng của ý chí: cái Tốt ắt lúc nào cũng chỉ là cái có lợi, và cái được làm lợi phải luôn nằm ở bên ngoài ý chí, tức ở trong cảm giác. Và, nếu cảm giác này là một cảm giác dễ chịu và phải được phân biệt với khái niệm về cái Tốt, thì ắt hẳn tuyệt nhiên không có cái gì là cái Tốt trực tiếp, nguyên thủy cả, mà cái Tốt phải chỉ được tìm thấy ở trong **phương tiện** cho một cái gì khác, tức cho một tính dễ chịu nào đó mà thôi.

Một công thức cổ xưa của các trường phái [cổ đại] là: “**nihil appetimus, nisi sub ratione boni, nihil aversamur, nisi sub ratione mali**” [latinh: “ta chỉ ham muốn điều gì thuộc về khái niệm cái Tốt; ta xa lánh điều gì thuộc về khái niệm cái Xấu”⁽³⁹⁾; và công thức này thường được sử dụng một cách đúng đắn, nhưng cũng thường rất bất tiện đối với triết học, vì các thuật ngữ “**boni**” (tốt) và “**mali**” (xấu), do A104 sự nghèo nàn của ngôn ngữ, có một tính hàm hồ mà kết quả là chúng có khả năng mang đến hai nghĩa nên đã đầy các quy luật thực hành

⁽³⁹⁾ Chưa rõ nguồn gốc chính xác của công thức này trong các văn bản cổ đại, nhưng ta thấy Christian Wolff cũng đã đề cập đến công thức này: “Trong khi đó, đúng như cổ nhân đã lưu ý rằng ta chỉ ham muốn điều gì được ta xem là tốt, và không muốn điều gì bị ta xem là xấu”. (Wolff: Toàn tập, phần I, tập 2, Hildesheim, Zürich, New York 1983, trong “Vernünftige Gedanken von Gott, Der Welt und der Seele des Menschen, Auch allen Dingen überhaupt”/“Những tư tưởng hợp lý về Thượng đế, Thế giới và linh hồn của con người, và mọi sự vật nói chung”, Halle 1751, §506, tr. 308). G.W.Leibniz, trong “Essais de théodicée”/“Các luận văn về Biện thần luận” (1710), H. Herring dịch sang tiếng Đức và công bố, tập I, Frankfurt/M, 1996, I, §45, tr. 274-275, cũng viết: “luôn có một lý do chủ đạo để quy định ý chí trong việc lựa chọn; và để giữ được Tự do chỉ cần thực hiện lý do ấy mà không cần cưỡng ép. Đó cũng là ý kiến của mọi cổ nhân như Platon, Aristotle, Thánh Augustinus. Ý chí luôn được thúc đẩy để hành động chỉ nhờ thông qua biểu tượng về cái Tốt và biểu tượng này có ưu thế hơn hẳn những biểu tượng đối lập lại”. (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

vào tính nước đôi; và triết học, khi sử dụng chúng, có ý thức về các ý nghĩa khác nhau của cùng một từ, nhưng do không tìm được cách diễn đạt đặc thù về chúng, nên buộc phải đưa ra những sự phân biệt tế nhị khiến sau đó không có được sự nhất trí, bởi sự phân biệt này không được biểu thị bằng bất kỳ thuật ngữ thích hợp nào cả.

Tiếng Đức có sự may mắn là sở hữu các cách diễn đạt không cho phép bỏ qua sự khác biệt ấy. Nó có hai khái niệm rất khác nhau và nhất là hai cách diễn đạt khác nhau cho điều mà tiếng Latinh diễn đạt trong một từ duy nhất: **bonum**. Cho chữ **bonum** này, tiếng Đức có cái Thiện (das Gut) và cái Tốt (das Wohl); **cho chữ malum**, nó có cái

A105 Ác (das Böse) và cái Xấu (das Übel) (hay cái Đau, cái Khổ/das Weh), [60] khiến ta có thể diễn đạt hai phán đoán hoàn toàn khác nhau khi ta xem xét nơi một hành vi cái Thiện và cái Ác **của nó** hay cái Tốt và cái Xấu **của ta**⁽⁴⁰⁾. Vì thế, kết quả tự nhiên của mệnh đề hay công thức tâm lý học [bằng tiếng latin] nói trên là: chí ít nó rất đáng ngờ nếu được dịch thành: “ta không ham muốn điều gì ngoài việc xét đến điều Tốt hay điều Xấu **của ta**”, ngược lại, nếu nó được dịch thành: “dưới sự hướng dẫn của lý tính, ta không ham muốn điều gì ngoại trừ trong chừng mực ta đánh giá nó là điều Thiện hay điều Ác”, thì câu ấy xác đáng một cách không thể nghi ngờ, đồng thời cũng được diễn đạt hoàn toàn rõ ràng.

“Tốt” hay “Xấu” bao giờ cũng chỉ bao hàm một mối quan hệ đến trạng thái dễ chịu hay không dễ chịu của ta, của sự thích khoái hay đau đớn; và nếu ta ham muốn hay tránh xa một đối tượng vì điều này, thì chỉ trong chừng mực nó quy chiếu đến cảm năng của ta và đến tình cảm vui sướng hay không-vui sướng do nó tạo ra. Còn Thiện hay Ác lại luôn bao hàm một mối quan hệ với ý chí, như là được quy định bởi quy luật của lý tính để biến điều gì đó thành đối tượng của nó, bởi nó không bao giờ bị quy định trực tiếp bởi đối tượng và biểu tượng về đối tượng, mà là một quan năng lấy một quy tắc của lý tính làm động cơ cho một hành động (qua đó một đối tượng có thể được hiện thực hóa). Vì thế, Thiện và Ác thực sự quy chiếu đến những hành vi chứ **không phải** đến những cảm giác của con người; và nếu điều gì đó là thiện hay ác một cách tuyệt đối (nghĩa là, trong mọi phương diện và không có điều kiện nào khác nữa) hay được đánh giá là như thế, thì nó chỉ có thể là lề lối hành động, là châm ngôn của ý chí, và, do đó, bản thân con người hành động có thể được gọi là thiện hay ác chứ không phải một sự vật.

Ta có thể cười nhà khắc kỷ khi nghe ông la to trong lúc bị cắn

* (Chú thích của tác giả) Ngoài ra, ngay cách diễn đạt **sub ratione boni** [“dưới khái niệm cái Tốt”] cũng hàm hồ. Vì có thể muốn nói: ta hình dung điều gì đó là tốt khi và bởi lẽ ta ham muốn nó (ý chí); nhưng cũng có nghĩa: sở dĩ ta ham muốn điều gì đó, là vì ta hình dung nó như là tốt”, khiến cho: hoặc sự ham muốn là cơ sở quy định cho khái niệm về đối tượng như là về một cái Tốt, hoặc khái niệm về cái Tốt quy định sự ham muốn (ý chí); như vậy, trong trường hợp trước, “sub ratione boni” át có nghĩa: “ta muốn điều gì đó **dưới** Ý niệm về cái Tốt”, còn trong trường hợp sau, “do kết quả của Ý niệm ấy” phải đi trước như là cái gì quy định ý chí.

(40) Ta thấy trong tiếng Việt cũng có được sự phân biệt này. Trong tiếng Anh cũng thế: **bonum**: good, well; **malum**: evil, bad (ill hay woe), trong khi tiếng Pháp lại giống tiếng Latinh. (N.D).

bệnh “gút” làm đau đớn nhất: “Hỡi sự đau đớn! Người có thể tha hồ hành hạ ta, nhưng ta vẫn không bao giờ gọi người là cái Ác” (Hy Lạp: kakov; latin: malum)⁽⁴¹⁾, ông có lý! Đó đúng là một điều “xấu”, tiếng lả của ông cho thấy rõ điều ấy, nhưng không có lý do gì để xem đó là một điều “ác”, vì sự đau đớn không hề làm giảm giá trị của con người ông, mà chỉ tốn thương đến trạng thái của ông thôi⁽⁴²⁾. Nếu ông biết rằng mình đã một lần nói dối thì nó sẽ làm giảm lòng tự hào của ông, còn sự đau đớn chỉ nâng nó lên, khi ông ý thức rằng mình không phải gánh chịu nó vì một hành vi sai trái nên bây giờ đáng bị trừng phạt.

Cái ta gọi là Thiện phải là một đối tượng của quan nồng ham muồn trong sự phán đoán của bất kỳ con người có lý tính nào; và cái Ác là đối tượng của sự xa lánh trong mắt của mọi người, vì thế, bên cạnh giác quan, phán đoán này đòi hỏi phải có lý tính. Do đó mới có tính trung thực như là đối lập lại với dối trá; công lý đối lập lại với bạo hành v.v... Nhưng, ta có thể gọi điều gì đó là “xấu”, trong khi mọi người đồng thời xem đó là “tốt” một cách gián tiếp hay trực tiếp. Chẳng hạn người phải chịu giải phẫu rõ ràng thấy điều ấy là “xấu”, nhưng, bằng lý trí, người ấy lẫn mọi người đều thừa nhận rằng đó là “tốt”. Nếu một kẻ cùi thích quấy phá dân lành, rút cục bị ăn đòn đích đáng, thì quả việc ấy là “xấu”, nhưng ai cũng tán thành và xem đó là điều “tốt”, dù chẳng gây ra hậu quả gì; thậm chí người bị ăn đòn cũng phải dùng lý tính để nhận ra rằng mình đáng bị công lý trừng trị, bởi người ấy thấy rõ rằng mối tương quan hợp tì lệ giữa hành vi tốt và việc được đối xử tốt – mà lý tính bày ra hiển nhiên trước mắt anh ta – đã được thực thi trong thực tế.

Tất nhiên, việc Sướng hay Khổ của ta là rất quan trọng trong việc đánh giá của lý tính thực hành của ta, và, trong chừng mực liên quan đến bản tính của ta xét như những hữu thể cảm tính, thì hạnh phúc là điều hệ trọng hơn cả, nếu nó được đánh giá – đúng như lý tính đặc biệt đòi hỏi – không chỉ bằng cảm giác nhất thời mà bằng ảnh hưởng của nó đối với toàn bộ sự sinh tồn của ta và sự thỏa mãn của ta đối với sự sinh tồn ấy, nhưng tất cả không phải chỉ phụ thuộc vào điều ấy. Con người, trong chừng mực thuộc về thế giới cảm tính, là một hữu thể thiếu thốn, có những nhu cầu, và, trong chừng mực lý tính có một sứ mệnh không thể từ nan, đó là chăm lo cho mối quan tâm hay lợi ích của phía cảm năng và hình thành nên những châm ngôn thực hành kể cả với mục đích hướng tới hạnh phúc trong cuộc đời này, và, nếu có thể, cả trong đời sau. Nhưng, con người không hoàn toàn là một con vật để có thể dừng đứng trước những gì lý tính tự nó mách bảo, và để sử dụng nó đơn thuần như một công cụ nhằm thỏa mãn những nhu cầu của mình, xét như một hữu thể cảm tính. Bởi việc sở hữu lý tính không đủ để nâng giá trị của con người lên

(41) Ám chỉ câu nói nổi tiếng của Cicero. Xem Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes/Các cuộc hội thoại ở Tusculum*, bản tiếng Đức, Olof Gigon dịch và chú giải, Stuttgart 1985, quyển 2, §61, tr. 86 (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

(42) Trong bài giảng về Nhân loại học (1781/82) (xem: AA, XXV1078), Kant dẫn ý này từ Zenon: “Zenon bảo rằng trong thế giới, không có gì có giá trị ngoài ý thức về phẩm giá của chính mình; mọi việc khác đều không đáng kể”. (N.D).

trên thú vật, nếu lý tính chỉ phục vụ cho con người theo cùng một mục đích giống như bản năng phục vụ cho thú vật; trong trường hợp ấy, lý tính hóa ra chỉ là một phương cách đặc thù được Tự nhiên sử dụng

- [62] để trang bị cho con người cùng những mục đích như với thú vật, chứ không quy định **cho con** người một mục đích nào cao hơn cả. Đành rằng một khi Tự nhiên đã ban cho lý tính, con người cần đến lý tính trong việc xem xét điều tốt xấu, nhưng ngoài điều ấy ra, con người còn sở hữu lý tính cho một mục đích cao hơn, đó là, không chỉ dùng để xem xét cái gì là Thiện hay Ác trong tự thân nó – đó là điều mà chỉ có lý tính **thuần túy**, không bị tác động bởi bất kỳ sự quan tâm hay lợi ích cảm tính nào mới phán đoán được –, mà còn để phân biệt hoàn toàn sự đánh giá này với sự **đánh giá** nói trên [về “tốt-xấu” theo nghĩa “sướng-khổ”] và để làm cho lý tính trở thành điều kiện tối thượng cho việc đánh giá này.

Trong việc đánh giá cái Thiện và cái Ác **tự thân**, để phân biệt với “cái Thiện cái Ác” tương đối có thể gọi là cái Tốt-Xấu, cần lưu ý điều hệ trọng sau đây. Hoặc một nguyên tắc thuần lý đã được suy tưởng như cái gì tự mình là cơ sở quy định cho ý chí, không xét đến những đối tượng khả hữu của sự ham muốn (và vì thế, chỉ bằng hình thức ban bố quy luật đơn thuần của châm ngôn); và, trong trường hợp ấy, nguyên tắc này là một quy luật thực hành tiên nghiệm, và lý tính thuần túy được giả định như là có tính thực hành tự thân. Ở đây, quy luật quy định ý chí một cách trực tiếp; hành vi nào phù hợp với quy luật là cái Thiện tự thân; một ý chí mà châm ngôn của nó luôn phù hợp với quy luật này là Thiện một cách tuyệt đối trong mọi phương diện và là điều kiện tối cao của mọi điều thiện. Hoặc một cơ sở quy định của quan năng ham muốn đi trước châm ngôn của ý chí, lấy một đối tượng của sự vui sướng hay không-vui sướng làm tiền đề, tức cái gì làm thích khoái hay đau đớn; và châm ngôn của lý tính – theo đuổi cái trước và tránh cái sau – quy định những hành vi như là “tốt” trong tương quan với xu hướng của ta, nghĩa là “tốt” một cách gián tiếp (tức trong tương quan với một mục đích khác mà chúng là những phương tiện); và, trong trường hợp này, những châm ngôn ấy không bao giờ có thể được gọi là những quy luật mà chỉ là những điều lệnh thực hành hợp lý. Còn bản thân mục **đích**, **tức** sự thích khoái mà chúng ta tìm kiếm, trong trường hợp sau này, không phải là cái Thiện mà là một Tốt; không phải là một khái niệm của lý tính mà là một khái niệm thường nghiệm về một đối tượng của cảm giác; và việc sử dụng những phương tiện cho nó, tức hành vi, vẫn được gọi là “tốt” (vì đòi hỏi sự cân nhắc của lý tính), nhưng không phải là “thiện” một cách tuyệt đối, mà chỉ trong quan hệ với cảm năng của ta về phương diện tình cảm vui sướng hay không-vui sướng, và ý chí tác động đến châm ngôn của nó không phải là một ý chí thuần túy, vì ý chí thuần túy chỉ hướng đến cái gì trong đó lý tính thuần túy tự mình có thể trở thành thực hành.

Đây chính là chỗ thích hợp để giải thích **nghịch lý về phương pháp** trong một công cuộc Phê phán lý tính thực hành, đó là: **khái niệm về Thiện, Ác không thể được quy định trước quy luật luân**

- [63] **lý (như thể nó phải là cơ sở cho quy luật), trái lại, chỉ được quy định sau quy luật và nhờ vào quy luật.** Trong thực tế, ngay cả khi ta không biết rằng nguyên tắc của luân lý là một quy luật thuần túy tiên nghiệm quy định ý chí, thì, để khỏi phải giả định những nguyên tắc hoàn toàn vu vơ, chí ít trước hết ta cũng phải để ngỏ vấn đề phải chăng ý chí chỉ có những cơ sở quy định đơn thuần thường nghiệm hay cũng có những cơ sở quy định thuần túy tiên nghiệm, bởi thật là trái ngược với mọi quy tắc của phương pháp triết học khi giả định chắc chắn về chính **điều cần** phải bàn trước đã. Giả sử ta muốn bắt đầu với khái niệm về cái Thiện để từ đó rút ra những quy luật của ý chí, thì khái niệm này về một đối tượng (như là một điều Thiện) ắt đồng thời xem đối tượng này như là cơ sở quy định duy nhất cho ý chí. Song, vì lẽ khái niệm này không có bất kỳ một quy luật luân lý tiên nghiệm nào làm chuẩn mực cho nó, nên hòn đá thử [thước đo] về Thiện hay Ác ắt không thể được đặt vào đâu ngoài sự nhát trĩ của đối tượng ấy với tình cảm vui sướng hay không-vui sướng của ta; và việc sử dụng lý tính ắt chỉ có thể là ở chỗ trước hết xác định sự vui sướng hay không-vui sướng này trong quan hệ với mọi cảm giác của sự hiện hữu của tôi, rồi thứ đến là xác định những phương tiện để đảm bảo mang lại cho tôi đối tượng của sự vui sướng này. Và vì lẽ chỉ duy có kinh nghiệm mới có thể quyết định cái gì phù hợp với tình cảm vui sướng, và do giả định rằng quy luật thực hành phải được đặt cơ sở trên tình cảm ấy như một điều kiện, thì kết quả là khả thi của những quy luật thực hành tiên nghiệm đều lập tức bị loại trừ hết, vì trước đó, người ta đã thấy cần phải tìm ra một đối tượng cho ý chí mà khái niệm về nó (tức về cái Thiện) ắt tạo nên cơ sở quy định phổ biến – tuy là thường nghiệm – của ý chí. Nhưng, trước đó lại cần phải xét xem phải chăng cũng có một cơ sở quy định cho ý chí một cách tiên nghiệm (và điều này không bao giờ có thể được tìm thấy ở đâu ngoài ở trong một quy luật thực hành thuần túy, trong chừng mực quy luật này đe ra Hình thức quy luật đơn thuần cho những châm ngôn, không cần xét đến một đối tượng nào cả). Tuy nhiên, vì lẽ ta đã đặt cơ sở của mọi quy luật thực hành trong một đối tượng được quy định bởi các khái niệm của ta về Thiện và Ác, trong khi không có quy luật thì đối tượng này chỉ có thể được suy tưởng bằng các khái niệm thường nghiệm, thế là ta đã tự mình tước bỏ khả thi suy tưởng về một quy luật thực hành thuần túy ngay từ đầu. | **Ngược lại**, nếu, trước hết, ta nghiên cứu quy luật này một cách **phân tích**, ắt ta sẽ thấy rằng không phải khái niệm về cái Thiện – xét như một đối tượng – là cái quy định quy luật luân lý và làm cho nó có thể có được, trái lại, chính quy luật luân lý quy định khái niệm về cái Thiện và làm cho nó có thể có được, trong chừng mực nó xứng danh là cái Thiện một cách tuyệt đối.
- A111
- [64]

Nhận xét trên đây, tuy chỉ liên quan đến **phương pháp** của những công cuộc nghiên cứu tối cao về đạo đức học, nhưng lại hết sức quan trọng. Nó giải thích ngay được lý do dẫn đến mọi sai lầm của các triết gia về nguyên tắc tối cao của luân lý. Bởi vì họ đã đi tìm một **đối tượng** của ý chí để họ có thể lấy làm chất liệu và nguyên tắc của một quy luật (do đó, quy luật này ắt không thể **trực tiếp** quy định ý chí mà phải dựa vào đối tượng ấy trong quan hệ **với tình cảm** vui

- A113 sướng hay không-vui sướng), trong khi lẽ ra họ trước hết phải ra sức đi tìm một quy luật có thể quy định ý chí một cách **trực tiếp** và **tiên nghiệm**, rồi sau đó mới xác định đối tượng phù hợp với ý chí. Cho nên, cho dù họ đặt đối tượng này của sự vui sướng – hòng mang lại khái niệm tối cao về cái Thiện – ở trong hạnh phúc, trong sự hoàn hảo, trong tình cảm luân lý hay trong ý chí của Thượng đế, thì nguyên tắc của họ trong mọi trường hợp đều bao hàm **sự ngoại trị (Heteronomie)**, và họ không thể tránh khỏi vướng vào những điều kiện thường nghiệm của một quy luật luân lý, vì đối tượng của họ – muốn trở thành nguyên tắc trực tiếp của ý chí – không thể được gọi là thiện hay ác ngoại trừ trong quan hệ trực tiếp của nó với tình cảm [vui sướng hay không-vui sướng] vốn lúc nào cũng có tính thường nghiệm. Chỉ có một **quy luật hình thức** – nghĩa là, một quy luật không đề ra cho lý tính điều gì khác hơn là Hình thức của sự ban bố quy luật phổ quát của nó như là điều kiện tối cao cho những châm ngôn – mới có thể là cơ sở quy định một cách tiên nghiệm của lý tính thực hành. **Người xưa**⁽⁴³⁾ thừa nhận sự sai lầm này một cách không giấu giếm khi hướng toàn bộ những nghiên cứu luân lý vào sự quy định của khái niệm về **Sự Thiện Tối cao (das höchste Gut/Summum Bonum)**, để sau đó, định biến nó thành cơ sở quy định cho ý chí ở trong quy luật luân lý, trong khi đó, mãi về sau này, khi quy luật luân lý đã tự mình được xác lập và **cho thấy là** cơ sở quy định **trực tiếp** cho ý chí, thì Sự Thiện Tối cao mới có thể được hình dung cho ý chí như là một đối tượng, một khi Hình thức của ý chí nay đã được xác định một cách tiên nghiệm như ta sẽ bàn trong phần Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành. Còn những triết gia hiện đại – với họ, câu hỏi về Sự Thiện Tối cao đã trở nên lỗi thời hay ít ra chỉ là vấn đề hạng nhì – lại che đậy cùng một sai lầm ấy dưới **những cách** diễn đạt mơ hồ (giống như trong nhiều trường hợp khác). | Tuy nhiên, trong những hệ thống của họ, ta luôn thấy bộc lộ **sự ngoại trị** của lý tính thực hành, và từ đó, không bao giờ có thể nảy sinh ra được một quy luật luân lý ban bố những mệnh lệnh phổ quát, tiên nghiệm.
- [65]

Bây giờ, vì lẽ các khái niệm về Thiện và Ác, như là các hệ quả của sự quy định tiên nghiệm đối với ý chí, cũng tiền giả định một nguyên tắc thực hành thuần túy, và, vì thế, một tính nhân quả của lý tính thuần túy, nên chúng không quy chiếu một cách nguyên thủy đến những đối tượng (chẳng hạn như là những quy định của sự thống nhất tổng hợp của cái đa tạp của những trực quan được mang lại trong **một ý thức**) như là các khái niệm thuần túy của giác tính hay **các phạm trù** trong việc sử dụng lý thuyết đối với lý tính, trái lại, chúng tiền giả định rằng những đối tượng là đã được mang lại, nhưng đều là những **modi** [cách thái] của một phạm trù duy nhất, đó là phạm trù về tính nhân quả, trong chừng mực cơ sở quy định của phạm trù này là ở trong khái niệm thuần lý về một quy luật, và như là một quy luật của **sự Tự do** do lý tính mang lại cho chính mình, qua đó tự chứng minh một cách **tiên nghiệm** rằng bản thân nó là có tính thực hành. Tuy nhiên, vì lẽ những hành vi, một mặt, phục tùng một quy luật

⁽⁴³⁾ Xem Thánh Augustinus, *De Civitate Dei/Nước Trời*, XIX. 1 và Aristotle, *Đạo đức học I*. 2. (N.D).

A115 không phải là một quy luật tự nhiên mà là một quy luật của Tự do, do đó, thuộc về cách hành xử của những hữu thể khả niêm; nhưng mặt khác, như là những sự kiện ở trong thế giới cảm tính, chúng thuộc về những hiện tượng, nên những sự quy định của một lý tính thực hành chỉ có thể có được trong quan hệ với những hiện tượng, và, vì thế, tương ứng với các phạm trù của giác tính, tất nhiên không nhằm bắt kỳ sự sử dụng lý thuyết nào về nó cả, như là việc đưa cái đa tạp của trực quan (cảm tính) vào dưới một ý thức một cách tiên nghiệm, mà chỉ là để buộc cái đa tạp của những ham muốn phải phục tùng sự thống nhất của ý thức của một lý tính thực hành ban bố mệnh lệnh ở trong quy luật luân lý, hay, phục tùng một ý chí thuần túy một cách tiên nghiệm.

Các phạm trù này của sự Tự do – ta chọn cách gọi ấy để phân biệt với các phạm trù lý thuyết vốn là các phạm trù về thế giới tự nhiên – có một ưu thế rõ ràng so với các phạm trù lý thuyết ở chỗ các phạm trù lý thuyết chỉ là những mô thức của tư tưởng (Gedankenformen) biểu thị những đối tượng nói chung một cách bất định nhờ vào các khái niệm phỏ biến cho bất kỳ trực quan khả hữu nào của ta; còn ngược lại, các phạm trù của sự Tự do quy chiếu đến sự quy định của một ý chí tự do lựa chọn (freie Willkür) (tất nhiên đối với ý chí này thì quả không thể có một trực quan tương ứng nào nhưng lại có một quy luật thực hành thuần túy tiên nghiệm làm cơ sở, khác hẳn với bất kỳ khái niệm hay phạm trù nào thuộc về việc sử dụng các quan năng nhận thức **của ta một** cách lý thuyết), vì thế, thay vì mô thức của trực quan (không gian và thời gian) vốn **không nằm trong** bản thân lý tính mà được vay mượn từ một nguồn khác, đó là **cảm năng**, thì **các phạm trù của sự Tự do là các khái niệm thực hành cơ bản** có cơ

A116 [66] sở là Hình thức của một ý chí thuần túy được mang lại **ở trong** lý tính, và, vì thế, **ở trong** bản thân quan năng suy tưởng. | Từ đó mới có sự việc là: vì lẽ mọi điều lệnh của lý tính thực hành thuần túy đều chỉ làm việc với sự quy định của ý chí chứ không phải với những điều kiện Tự nhiên (của quan năng thực hành [thường nghiệm]) trong việc thực hiện ý đồ hay mục đích của con người, **nên những nguyên tắc thực hành tiên nghiệm, trong quan hệ với nguyên tắc tối cao của sự Tự do, lập tức trở thành những nhận thức** chứ không cần chờ đợi những trực quan mới có được ý nghĩa; và cũng chính từ lý do đáng chú ý này mà **bản thân các phạm trù của sự Tự do tạo ra hiện thực cho những gì chúng quy chiếu** (ý đồ của ý chí), điều không hề có với các khái niệm lý thuyết. Chỉ có điều, ta phải cẩn thận lưu ý rằng các phạm trù này [của sự Tự do] chỉ áp dụng vào cho lý tính thực hành, và như thế là, chúng tiến lên **theo trình tự** từ các phạm trù còn phục tùng những điều kiện cảm tính và còn bất định về luân lý đến các phạm trù thoát ly khỏi những điều kiện cảm tính và chỉ đơn thuần được quy định bởi quy luật luân lý.

BẢNG CÁC PHẠM TRÙ CỦA SỰ TỰ DO liên quan đến các khái niệm về Thiện và Ác

1

VỀ LƯỢNG (QUANTITÄT)

Chủ quan, dựa theo những châm ngôn
(tư kiến thực hành của cá nhân)

Khách quan, dựa theo những nguyên tắc
(những điều lệnh [thực hành thường nghiệm])

Tiên nghiệm, những nguyên tắc khách quan lẩn chủ quan
của sự Tự do (những quy luật [luân lý])

2

VỀ CHẤT (QUALITÄT)

Những quy tắc thực hành của việc tiến hành hành động (praeceptivae)

Những quy tắc thực hành của việc từ bỏ hành động (prohibitivae)

Những quy tắc thực hành của những ngoại lệ (exceptivae)

3

VỀ TƯƠNG QUAN (RELATION)

Đối với nhân cách

Đối với hoàn cảnh của con người

Hỗ tương: của một con người với hoàn cảnh của những người khác

4

VỀ HÌNH THÁI (MODALITÄT)

Cái Được phép và cái Không được phép
[cái Được làm và cái Cấm làm]

Nghĩa vụ và cái trái nghĩa vụ

Nghĩa vụ hoàn hảo và nghĩa vụ không hoàn hảo

- A118 [67] **Ở đây ta** lập tức thấy ngay rằng, trong bảng này, sự Tự do được xét như một loại tính nhân quả nhưng không phục tùng những cơ sở quy định thường nghiệm, đối với những hành động khả hữu từ sự Tự do, vốn là những hiện tượng ở trong thế giới cảm tính, và do đó, tuy nó quy chiếu đến các [loại] phạm trù liên quan đến khả thể tự nhiên của chúng [tức về bốn loại phạm trù Lượng, Chất, Tương quan, Hình thái giống như Bảng phạm trù của giác tính trong nhận thức về Tự nhiên. N.D], song mỗi loại phạm trù ở đây được nắm lấy một cách phô quát khiến cho cơ sở quy định của tính nhân quả ấy có thể được đặt ra bên ngoài thế giới cảm tính, tức ở trong sự Tự do như là một đặc điểm của một hữu thể trong thế giới khả niêm; và, sau cùng, các

phạm trù thuộc Hình thái cho thấy sự quá độ từ những nguyên tắc thực hành nói chung sang những nguyên tắc thực hành của **luân lý**, nhưng chỉ có tính **nghi vấn** (**problematisch**). | Chúng chỉ có thể bắt đầu được trình bày một cách “**giáo điều**” (**dogmatisch**)⁽⁴⁴⁾ là bởi quy luật luân lý mà thôi.

Thiết tưởng tôi không cần nói thêm gì ở đây để giải thích bảng phạm trù này vì tự nó đã đủ sáng tỏ. Việc phân chia bảng phạm trù dựa trên các nguyên tắc là rất hữu ích trong bất kỳ ngành khoa học nào, cả về mặt cặn kẽ lẫn về tính dễ hiểu. Chẳng hạn, từ bảng trên đây ở mục số 1, ta biết những gì ta phải bắt đầu trong việc nghiên cứu về lĩnh vực thực hành, đó là, từ “những châm ngôn” được mọi người đặt nền tảng trên những xu hướng của riêng mình, tiến tới “những điều lệnh” có giá trị hiệu lực cho một loại nhất định những hứa thề có lý tính trong chừng mực họ nhất trí trong những xu hướng nhất định; và sau cùng, là “quy luật” có giá trị cho mọi người bắt kẽ những xu hướng của họ v.v... **Bằng cách** này, ta có cái nhìn tổng quan về toàn bộ kế hoạch phải được làm, về mọi vấn đề của triết học thực hành A119 cần phải được giải đáp lẫn trình tự phải được tuân theo.

⁽⁴⁴⁾ “**Giáo điều**”/“**dogmatisch**”: một cách khẳng quyết trong khuôn khổ một học thuyết (Doktrin) đã được phê phán. (N.D).

VỀ ĐIỀN HÌNH LUẬN (TYPIK)⁽⁴⁵⁾ CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THUẦN TUY THỰC HÀNH

Chính các khái niệm về Thiện và Ác là những cái đầu tiên quy định một đối tượng của ý chí. Nhưng, bản thân chúng lại phục tùng một quy tắc thực hành của lý tính; và nếu lý tính này là lý tính **thuần túy**, nó sẽ quy định ý chí một cách tiên nghiệm đối với đối tượng của nó. Bây giờ, liệu một hành vi khả hữu với ta trong thế giới cảm tính có phục tùng quy tắc hay không, là một câu hỏi phải được quyết định bởi **năng lực phán đoán thực hành**, nhờ đó những gì được nói trong quy tắc một cách phổ quát (in abstracto/một cách trừu tượng) được áp dụng đối với một hành vi in concreto (một cách cụ thể). Nhưng, vì lẽ một quy tắc thực hành của lý tính thuần túy trước hết, với tư cách là thực hành, liên quan đến sự hiện hữu của một đối tượng, và thứ hai, với tư cách là một quy tắc thực hành của lý tính thuần túy, bao hàm tính tất yếu **đối với** sự hiện hữu của hành vi, và, do đó, là một quy luật thực hành, không phải là một quy luật tự nhiên phụ thuộc vào những cơ sở quy định thường nghiệm mà là một quy luật của sự Tự do, nhờ đó ý chí phải được quy định độc lập với mọi cái thường nghiệm (đơn thuần bởi khái niệm về một quy luật và **Hình thức** của quy luật), trong khi mọi trường hợp có thể diễn ra của những hành vi khả hữu chỉ có thể là thường nghiệm, nghĩa là, thuộc về kinh nghiệm đối với giới Tự nhiên; do đó, **có** phi lý khi hy vọng tìm ra được trong thế giới cảm tính một trường hợp vừa chỉ phụ thuộc vào quy luật của Tự nhiên lại vừa có thể áp dụng vào cho nó một quy luật của Tự do, cũng như Ý niệm siêu-cảm tính về cái Thiện luân lý và Ý niệm này phải được thể hiện ra trong nó một cách cụ thể (in concreto). Do đó, năng lực phán đoán của lý tính thuần túy thực hành cũng bị gặp những khó khăn giống như lý tính thuần túy lý thuyết trước đây. Tuy nhiên, lý tính thuần túy lý thuyết có trong tay các phương tiện để thoát khỏi những khó khăn ấy, bởi vì, trong việc sử dụng lý thuyết, cần có những trực quan để các khái niệm thuần túy của giác tính [các phạm trù của giác tính] có thể được áp dụng vào, và những trực quan như thế (dù chỉ về những đối tượng của giác quan) có thể được mang lại một cách tiên nghiệm, và, vì thế, trong chừng mực liên quan đến sự nối kết của cái đa tạp trong chúng, phù hợp với các khái niệm thuần túy tiên nghiệm của giác tính như là **những Niệm thức (Schemata)**⁽⁴⁶⁾. Trong khi đó, ngược lại, cái Thiện luân lý là cái gì có đối tượng là cái Siêu-cảm tính, vì thế, đối với nó, không có cái tương ứng nào có thể tìm được ở trong bất kỳ trực quan cảm tính cả. | Cho nên, năng lực phán đoán dựa vào những quy luật của lý tính thuần túy thực hành dường như

[68]

A120

(45) **Điền hình luận (Typik)**: Kant dùng thuật ngữ này để chỉ vấn đề trình bày “Lý tưởng” hay “Ý thế” (Ideal) của sự Thiện luân lý **một cách cụ thể (in concreto)** bằng cảm quan. Hình dung cảm quan dành cho một **khái niệm** thì gọi là **niệm thức (Schema)** (xem Thuyết niêm thức/Schematismus trong PPLTTT, B176-187); dành cho một **Ý niệm** thì gọi là **biểu trưng (Symbol, Hypotypose)** (xem Phê phán năng lực phán đoán, §59); dành cho quy luật luân lý là **diễn hình** hay **kiểu mẫu (Typus)** theo kiểu tương tự (Analogie) với quy luật tự nhiên. (N.D.)

(46) “**Những Niệm thức**”/“**Schemata**”: hình ảnh do trí tưởng tượng tạo ra cho một khái niệm. Xem PPLTTT, B179 và tiếp. (N.D.).

gặp phải những khó khăn đặc biệt nảy sinh từ chỗ: một quy luật của sự Tự do lại được áp dụng vào cho những hành vi vốn là những sự kiện **diễn ra** trong thế giới cảm tính, và, trong chừng mực đó, thuộc về giới Tự nhiên.

A121

Nhưng, ở đây, một lần nữa, lại mở ra một triển vọng thuận lợi cho năng lực phán đoán thuần túy thực hành. Khi tôi thâu gồm (subsumieren) một hành vi khả hữu đối với tôi trong thế giới cảm tính vào dưới một quy luật thuần túy thực hành, **tôi không làm việc** với khả thể của hành vi xét như một sự kiện trong thế giới cảm tính. Đó là một công việc thuộc về quyền quyết định của lý tính trong việc sử dụng lý thuyết của nó dựa theo quy luật nhân quả vốn là một khái niệm thuần túy [một phạm trù] của giác tính, và lý tính có một niêm thức trong trực quan cảm tính cho nó. Tính nhân quả tự nhiên, hay điều kiện nhờ đó nó diễn ra, thuộc về những khái niệm tự nhiên mà niêm thức của nó được trí tưởng tượng siêu nghiệm phác họa. Trong khi đó, ở đây, ta không làm việc với niêm thức của một trường hợp diễn ra dựa theo những quy luật, mà **với niêm thức của bản thân một quy luật** (nếu ta được phép dùng chữ này ở đây), vì sự kiện rằng: ý chí (chứ không **phải hành** vi liên quan đến kết quả của ý chí) chỉ được quy định bởi một mình quy luật mà không có bất kỳ nguyên tắc nào khác, và ý chí nói kết khái niêm tính nhân quả với những điều kiện **hoàn toàn khác** so với những điều kiện tạo nên sự nối kết tự nhiên.

[69]

Quy luật tự nhiên là một quy luật mà những đối tượng của **trực quan** cảm tính, xét như trực quan cảm tính, đều phục tùng, có một niêm thức tương ứng với nó, – đó là một phương thức chung của trí tưởng tượng (trí tưởng tượng trình bày một cách tiên nghiệm cho các giác quan về khái niêm thuần túy của giác tính mà quy luật xác định). Nhưng, quy luật của sự Tự do (tức là, của một tính nhân quả không phục tùng những điều kiện cảm tính) và, từ đó, khái niêm về cái Thiện vô-diều kiện không thể có bất kỳ trực quan nào cũng như không có bất kỳ niêm thức nào được cung cấp cho nó nhằm mục đích được áp dụng in concreto. Vì thế, quy luật luân lý không có quan năng nào **ngoài giác tính** (chứ không phải trí tưởng tượng) để hỗ trợ cho việc áp dụng quy luật và cho những đối tượng tự nhiên; và, vì các mục đích của năng lực phán đoán, giác tính có thể cung cấp cho một ý niêm của lý tính không phải một niêm thức của cảm năng mà cung cấp **một quy luật**, dù chỉ là **mặt hình thức** của một quy luật; một quy luật như thế có thể được trình bày in concreto trong những đối tượng của giác quan, vì thế, là một quy luật tự nhiên. Cho nên ta có thể gọi quy luật này là **diễn hình** hay **kiểu mẫu (Typus)** cho quy luật luân lý.

Quy tắc của năng lực phán đoán dựa theo các quy luật của lý tính thuần túy thực hành là: **hãy tự hỏi phải chăng nếu hành vi bạn định làm lại diễn ra bởi một quy luật của giới Tự nhiên mà trong đó bạn là một bộ phận, bạn có xem nó là khả hữu bởi chính ý chí**

của bạn? Trong thực tế, ai ai cũng nhò dựa vào quy tắc này để quyết định xem những hành vi là thiện hay ác về mặt luân lý. Cho nên, người ta thường bảo rằng: “Nếu bắt cứ ai cũng cho phép mình lừa đảo khi thấy có lợi cho mình; hay bắt cứ ai cũng biện minh cho việc tự kết liễu mạng sống mỗi khi chán đời; hay hoàn toàn dửng dưng trước cảnh hoạn nạn của những người khác; và nếu bạn cũng phải sống trong một thế giới toàn như thế cả, liệu bạn có tán thành từ ý chí riêng của bạn?”. Thật ra, ai cũng biết rất rõ ràng nếu bản thân lén lút tự cho phép mình lừa đảo thì không có nghĩa là mọi người khác đều làm như thế cả; hay, nếu, một cách kín đáo, không có lòng trắc ẩn thì không nhất thiết những người khác cũng đối xử như thế với chính mình; cho nên, [về mặt này], sự so sánh châm ngôn hành động với một quy luật phổ quát của Tự nhiên không phải là cơ sở quy định cho ý chí của con người. Song, mặt khác, chính một quy luật như thế lại là một “điển hình” (Typus) cho việc đánh giá về những châm ngôn dựa theo những nguyên tắc luân lý. **Nếu châm ngôn của hành động không có được đặc tính là đứng vững trước thử thách của hình thức của một quy luật tự nhiên nói chung thì nó không thể có được về mặt luân lý.**

A123 [70] Đó cũng là sự phán đoán của lương thức bình thường nhất, bởi những phán đoán thông thường của nó, kể cả những phán đoán về kinh nghiệm, đều luôn dựa trên quy luật của Tự nhiên. Lương thức bình thường luôn có sẵn quy luật này trong tay, nhưng chỉ trong trường hợp cần phải phán đoán về tính nhân quả từ Tự do, nó mới biến quy luật của Tự nhiên này thành một **điển hình (Typus)** đơn thuần cho một quy luật của Tự do, bởi, nếu không có cái gì để có thể sử dụng như là một ví dụ trong một trường hợp của kinh nghiệm, ắt nó không thể mang lại sự sử dụng trong thực tế cho quy luật của một lý tính thuần túy thực hành.

A124 **Vì thế**, tôi hoàn toàn được phép sử dụng giới Tự nhiên của thế giới cảm tính như là **điển hình** cho một Tự nhiên siêu-cảm tính, với điều kiện tôi không chuyển những trực quan và những gì phụ thuộc vào nó sang cho cái sau, mà chỉ áp dụng vào cho nó Hình thức của tính hợp quy luật nói chung (khái niệm về nó có mặt cả trong việc sử dụng lý tính một cách thông thường nhất nhưng không thể được nhận thức một cách tiên nghiệm cho bất kỳ mục đích nào khác ngoài việc sử dụng thuần túy thực hành đối với lý tính); **vì quy luật, xét như quy luật thì đều như nhau cả**, bất kể chúng rút cơ sở quy định cho mình từ đâu.

Ngoài ra, vì lẽ trong mọi cái Siêu-cảm tính thì tuyệt nhiên không có cái nào được nhận thức cả ngoại trừ sự Tự do (thông qua quy luật luân lý), và chỉ là sự Tự do trong chừng mực nó được bao hàm một cách không thể tách rời trong quy luật ấy, và hơn thế, mọi đối tượng siêu cảm tính [vd: Thượng đế, linh hồn bất tử v.v... N.D] mà lý tính có thể dẫn ta đến khi tuân theo sự hướng dẫn của quy luật này, vừa không hề có tính thực tại [khách quan] nào ngoại trừ cho mục đích của quy luật nói trên và cho việc sử dụng lý tính thực hành [một cách] thuần túy. | Và vì lẽ lý tính được phép và thậm chí buộc phải sử dụng giới Tự nhiên (trong Hình thức thuần túy của nó như là một đối tượng

của giác tính) như là “điển hình” (Typus) cho năng lực phán đoán, cho nên phần nhận xét này chỉ nhằm giúp ta phòng tránh việc xem những gì chỉ đơn thuần thuộc về “điển hình luận” (Topik) của những khái niệm như là thuộc về bản thân những khái niệm ấy [tức tránh việc xem những khái niệm luân lý như là những khái niệm tự nhiên. N.D]. Nghĩa là, với tư cách là một điển hình luận của năng lực phán đoán, nó tự vệ để chống lại **thuyết duy nghiệm** về lý tính **thực hành**, vì thuyết này đơn thuần đặt các khái niệm thực hành về Thiện và Ác trên cơ sở của những kết quả của kinh nghiệm (cái gọi là “hạnh phúc”).

- A125 Đành rằng hạnh phúc và những kết quả hữu ích vô tận từ một ý chí được quy định bởi lòng yêu chính mình – nếu ý chí này đồng thời tự nâng lên thành một quy luật phổ quát của Tự nhiên – át hẳn có thể phục vụ như một “điển hình” thích hợp một cách hoàn hảo cho cái Thiện luân lý, nhưng lại **không** đồng nhất với cái Thiện luân lý. Điển hình luận này cũng nhằm tự vệ chống lại **thuyết thần bí (Mystizism)**⁽⁴⁷⁾ về lý tính thực hành, vì **nó biến** những gì chỉ phục vụ như là một biểu trưng (Symbol) thành một niêm thức (Schema), nghĩa là, có tham vọng cung cấp những trực quan hiện thực cho những khái niệm luân lý, song, những trực quan này lại không phải cảm tính (vd: những trực quan về một Vương quốc vô hình của Thượng đế) và như thế là nhảy vào cái Siêu việt. Vậy, điều thích hợp cho việc sử dụng những khái niệm luân lý chỉ là **thuyết duy lý** của năng lực phán đoán, vì thuyết này chỉ lấy từ thế giới Tự nhiên cảm tính những gì mà lý tính thuần túy cũng có thể suy tưởng về chính mình, tức là, tính hợp quy luật và không chuyển sang cho cái Siêu-cảm tính những gì không được thể hiện hiện thực bằng những hành vi ở trong thế giới cảm tính dựa theo quy tắc hình thức của một quy luật của Tự nhiên. Tuy nhiên, sự quan tâm chống lại thuyết duy nghiệm về lý tính thực hành là quan trọng hơn nhiều, bởi thuyết thần bí là hoàn toàn có thể tương thích được với tính thuần túy và tính cao cả của quy luật luân lý, ngoài ra, cũng không phải là tự nhiên và phù hợp với thói quen tư duy thông thường khi cố đẩy sự tưởng tượng của mình lên đến những trực quan siêu-cảm tính, **và vì thế**, sự nguy hiểm từ phía này không phổ biến lắm. | Ngược lại, thuyết duy nghiệm cắt đứt tận gốc tính luân lý của những ý đồ (chính trong những ý đồ chứ không phải chỉ trong những hành vi mới chưa đựng giá trị cao cả mà con người có thể và cần phải mang lại cho chính mình), và thay thế nghĩa vụ bằng cái gì hoàn toàn khác, đó là bằng một lợi ích thường nghiệm được những xu hướng nói chung kín đáo theo đuổi; và thuyết duy nghiệm, do liên minh với mọi loại xu hướng (bất kể theo kiểu biểu hiện nào), hạ thấp tính người khi những xu hướng ấy được nâng lên thành phẩm giá của một nguyên tắc thực hành tối thượng; và vì lẽ những xu hướng dễ dàng chiều theo lề lối cảm tính của con người nên thuyết duy nghiệm càng nguy hiểm hơn so với thuyết thần bí vốn không bao giờ có thể tạo nên trạng thái lâu bền nơi số đông người.

⁽⁴⁷⁾ Điều buồn cười là chính Kant đã bị Tittel (*Über Kants Moralreform/Về sự cải cách luân lý của Kant*, 1786) phê phán là rơi vào thuyết thần bí: (...) “rõ ràng là nghĩa vụ thuần túy (đức hạnh thuần túy) nói Kant, trong phạm vi của nó, không gì khác hơn là thể phẩm cho cái gọi là tình yêu thuần túy của Thượng đế (theo nghĩa thần bí)” (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

CHƯƠNG II (QUYỀN I) (A101-126)

3. Ba vấn đề của Chương II

Trong Chương II (Quyền I), Kant bàn ba vấn đề:

- Đối tượng của lý tính thực hành là gì?
- Lý tính thực hành xác định đối tượng ấy bằng các phạm trù nào?
- Năng lực phán đoán thực hành trung giới như thế nào giữa quy luật luân lý và hành vi?

Qua việc trả lời ba vấn đề ấy, Kant triển khai một **học thuyết về phán đoán đạo đức học** để kiểm tra yêu sách được nêu lên trong các phán đoán luân lý về tính ràng buộc vô điều kiện của chúng: trong chừng mực nào yêu sách ấy là chính đáng và làm sao thực hiện được trong thực tế thường nghiệm?

3.1. Đối tượng của lý tính thuần túy thực hành

Khác với đối tượng nhận thức của lý tính lý thuyết, Kant định nghĩa đối tượng của lý tính thực hành như là kết quả được hình dung của một hành vi tự do. Các đối tượng tự nhiên thì đã có sẵn đó, trong khi đối tượng của lý tính thực hành phải được tạo ra bằng hành vi của con người. Trong chừng mực đó, các điều kiện cấu tạo nên nó phải nằm trong quan năng tiến hành việc tạo ra các đối tượng có giá trị luân lý: đó là quan năng ý chí.

Nhưng, vì lẽ ý chí không tự động tuân theo những mệnh lệnh của lý tính thực hành mà còn bị các yếu tố cảm tính (phi-lý tính) quy định (các tình cảm vui sướng và không vui sướng, cái dễ chịu và cái hữu ích), nên cần phải phân biệt giữa một đối tượng do sự Tự do tạo ra với một đối tượng được hình thành nhằm thỏa mãn các nhu cầu tự nhiên. Để phân biệt rõ hai loại đối tượng này, Kant đề nghị: tập hợp những đối tượng do nguyên tắc Tự do tạo ra nên dưới các phạm trù Thiện/Ac; ngược lại, những đối tượng được hình thành nhằm theo đuổi nguyên tắc hạnh phúc dưới các phạm trù Sướng/Khổ hay Tốt/Xấu. Nhờ phân biệt như vậy, việc phân tích hành vi luân lý hoàn toàn được cách ly khỏi những nỗ lực thường nghiệm vốn không có giá trị quy phạm (normativ).

Vì thế, Kant vạch rõ tính hàm hồ của các từ Latinh: “bonum” và “malum”. Một mặt, chúng có nghĩa là tốt và xấu theo nghĩa sướng/khổ; mặt khác, chúng cũng biểu thị cái Thiện và cái Ác về luân lý. Nếu ta quy định quan năng ham muốn (hạ cấp) của ta bằng một đối tượng có tính chất liệu dựa trên các xu hướng và nhu cầu, thì hậu quả của hành vi sẽ là sướng hoặc khổ. Thế nhưng, ta không bao giờ biết chắc được rằng ta có đạt được sự sung sướng hay không bởi giữa lòng ham muốn một mục đích chất liệu với việc đạt được nó chỉ có một mối quan hệ **bất tắt**. Ngược lại, các khái niệm Thiện/Ac được mang lại cho ta không phải bằng các xu hướng, mà là “kết quả của việc quy định ý chí một cách tiên nghiệm” thông qua lý tính thuần

túy. Như thế, về phương diện luân lý, có một quan hệ **tất yếu** giữa nguyên tắc thực hành của hành vi với đối tượng của nó (các khái niệm Thiện/Ac): nếu ta hành động dựa theo một châm ngôn có phẩm chất của một quy luật thực hành, thì đối tượng của sự ham muốn của ta là cái Thiện, còn ngược lại, nếu hành động dựa theo một châm ngôn không có phẩm chất ấy, ta rõ ràng muốn điều Ác. Vậy, quy luật là hình thức của cái Thiện; còn tính vô-hình thức là đặc điểm của cái Ác. Và chính vì các hành vi của ta có thể được đánh giá từ hai viễn tượng: hạnh phúc (của sự sung sướng) và luân lý (của cái Thiện), nên luân lý có thể đòi hỏi ta một hành động mà xét từ viễn tượng hạnh phúc lại là điều “xấu”. (Trong phần “Biện chứng pháp” ở sau, Kant sẽ phát triển học thuyết về **sự Thiện-tối cao** nhằm giải quyết sự xung đột có thể có giữa hạnh phúc và đức hạnh).

Để cho các khái niệm Thiện/Ac có được giá trị quy phạm, đạo đức học phải dựa vào một nguyên tắc về cái Phải là (Sollensprinzip) như là cái Tiên nghiệm tối hậu, qua đó Thiện/Ac có được phẩm chất luân lý. Từ đó, Kant hình dung trình tự sinh thành của hành vi luân lý như sau: Tự do → quy luật luân lý → Thiện và Ác → hình thành ý chí → hành vi. Ông viết: “Đây chính là chỗ giải thích cái nghịch lý về phương pháp trong một công cuộc Phê phán lý tính thực hành: rằng khái niệm Thiện/Ac không thể được quy định **trước** quy luật luân lý [...], trái lại, chỉ được quy định **sau** và **nhờ vào** quy luật này” (A110). Vậy, “đối tượng **dịch thực** của lý tính thuần túy thực hành chính là **ý chí** như là kẻ tiếp nhận đòi hỏi của quy luật luân lý rằng không được theo đuổi hạnh phúc một cách thiếu suy nghĩ, trái lại, phải kiểm tra các châm ngôn – dưới viễn tượng của cái Thiện và cái Ác luân lý – xem chúng có thỏa ứng với quy luật của Tự do hay không và qua đó, được biện minh về mặt quy phạm hay không”.

3.2. Thiện và Ác như là các phạm trù của Tự do

Các đối tượng của lý tính thuần túy thực hành (Thiện/Ac) được Kant hiểu như là các “thể cách” (Modi) của một phạm trù duy nhất, đó là phạm trù về tính nhân quả (A114 và tiếp). Vì lẽ các đối tượng này được ý chí của ta tạo ra, và ý chí – với tư cách là lý tính thuần túy thực hành – tự mang lại quy luật cho chính mình, nên Thiện và Ác, như vừa nói, không gì khác hơn là các kết quả của (phạm trù) tính nhân quả **từ Tự do**.

Với “**Bảng các phạm trù của Tự do**” (A117) liên quan đến các khái niệm Thiện/Ac, Kant có cách lý giải mới mẻ về mối quan hệ giữa các chức năng phán đoán và các phạm trù. Trong *Phê phán lý tính thuần túy*, các phạm trù thuần túy của giác tính được rút ra từ các chức năng phán đoán và nay được ông gọi là “các phạm trù về [giới] Tự nhiên” (A115), **song hành** với “các phạm trù của Tự do”. Vì lẽ Tự do là **một loại** của tính nhân quả, còn bản thân “tính nhân quả” đúng nghĩa là một phạm trù về giới Tự nhiên, nên lẽ tất nhiên, các phạm trù của Tự do không thể được rút ra một cách trực tiếp từ các chức năng phán đoán. Đúng hơn, ở đây, các phạm trù về tính nhân quả lại được áp dụng vào cho ý chí thuần túy (tức vào cho “cái Siêu-cảm tính”) và Tự do được nhận thức như là một loại hình đặc biệt của tính nhân quả thực hành. Chức năng của các phạm trù của Tự do là nhằm quy định ý chí một cách thống nhất chứ không phải nhắm đến các điều kiện cảm tính nhằm thực hiện các mục đích. Và vì lẽ các phạm trù này tự mình “tạo ra hiện thực cho những gì chúng có quan hệ” (tức các

ý đồ của ý chí) nên chúng không cần đến sự diễn dịch nào cả. Nói cách khác, các phạm trù của Tự do là “**chiếc mỏ neo siêu hình học** ở trong vương quốc của cái khả niêm, đồng thời mang lại tính thực tại thực hành-khách quan cho những phạm trù còn lại” (H. Klemme, dẫn nhập cho bản Meiner của quyển *Phê phán lý tính thực hành*, XXXVI; xem thêm: A98 và tiếp).

Các phạm trù của Tự do là các đòi hỏi luân lý do lý tính thực hành tạo ra dành cho ý chí thường nghiệm. Chúng là các nguyên tắc **quy phạm (normativ)**, nên **không** phải là các phán đoán tổng hợp tiên nghiệm giống như các nguyên tắc của lý tính lý thuyết. Các nguyên tắc của lý tính lý thuyết có tính “cấu tạo” nên nhận thức về Tự nhiên, vì chúng là kết quả của việc áp dụng tiên nghiệm các phạm trù của giác tính vào cho mô thức trực quan thuần túy về thời gian như là cái gì tiêu biểu cho đối tượng cảm tính. Ngược lại, các phạm trù của lý tính thực hành **không** cần một sự áp dụng như thế, nên – nhờ vào sự tự trị của lý tính thực hành – có thể được nêu một cách trực tiếp như là các định đề tự do và như là các nguyên tắc luân lý.

Bảng các phạm trù của sự Tự do (A117) quá ngắn gọn (Kant chỉ kê khai mà không giải thích) nên việc chú giải về nó không khỏi gặp nhiều khó khăn. L. W. Beck⁽⁶⁾ xem đây là đoạn văn khó hiểu nhất và tối tăm nhất của quyển sách, do đó, các chú giải về “Bảng” này đều có tính chất phỏng đoán. Chúng tôi chọn cách chú giải sau đây của Annemarie Pieper (Sđd ở chú thích 4, tr. 122-123) để góp phần soi sáng “Bảng các phạm trù” này.

Trong khuôn khổ bốn nhóm phạm trù (lượng, chất, tương quan, hình thái), Kant chi tiết hóa các loại hình phán đoán dựa theo phần tự nhiên-cảm tính mà ý chí thường nghiệm có nhiệm vụ phải điều chỉnh. Các nguyên tắc “có điều kiện-thường nghiệm” lẫn các nguyên tắc “vô điều kiện-thường nghiệm” đều được nêu một cách tiên nghiệm, từ viễn tượng của các khái niệm thuần lý là Thiện và Ác như là hai biến thái cơ bản của sự Tự do. Bất kỳ điều gì xuất phát từ Tự do thì đều phải có cấu trúc **hình thức** là sự Phải-là (Sollen) và có nội dung trọn vẹn của cái Thiện:

- **Các phạm trù thực hành về mặt Lượng (Quantität):** đó là các châm ngôn, các điều lệnh và các quy luật thể hiện như là các nguyên tắc xét về mặt lượng: cá nhân, tập thể và phổ quát. Với tiền giả định rằng con người là một hữu thể có lý tính và tiến trình hình thành ý chí – độc lập với việc hình thành một mình hay trong cộng đồng với những người khác – tuy bắt đầu một cách thường nghiệm (với những xu hướng và lợi ích nhất định), nhưng đều có thể được đánh giá về mặt luân lý từ viễn tượng của cái Thiện và Ác, ta có thể hình dung các phạm trù về lượng của Tự do bằng các nguyên tắc quy phạm như sau:
 1. Trong các châm ngôn **chủ quan** của mình, ta chỉ xem các châm ngôn nào có giá trị cho ta như là các quy tắc hành vi, khi chúng nhắm đến cái Thiện như là cái tổng thể (*Inbegriff*) của Tự do.

⁽⁶⁾ L. W. Beck: Kants “*Kritik der praktischen Vernunft*”/Quyển *Phê phán lý tính thực hành* của Kant, München, 1974.

2. Trong các chuẩn mực và giá trị được thừa nhận như là các nguyên tắc ràng buộc có **tính liên chủ thể** trong cộng đồng hành động của ta, chỉ xem là có giá trị như là các quy tắc hành vi cho ta, khi chúng nhắm đến cái Thiện như là cái tổng thể của Tự do.
3. Đối với những gì ta có nghĩa vụ phải mong muốn, bao giờ cũng dễ cho quy luật luân lý quy định như là nguyên tắc của Tự do ràng buộc đối với **mọi** hữu thể có lý tính.
- **Các phạm trù thực hành về mặt Chất (Qualität):** đó là các quy tắc về những gì ta làm, không làm và các ngoại lệ. Các quy tắc này đòi hỏi một cách nhất thiết:
 1. Lúc nào cũng phải giữ vững các nguyên tắc phù hợp với quy luật luân lý.
 2. Bác bỏ bất kỳ nguyên tắc nào không đứng vững trước sự thẩm tra của mệnh lệnh nhất quyết.
 3. Chỉ cho phép các trường hợp ngoại lệ khi có đầy đủ các lý do biện minh được về mặt luân lý.
 - **Các phạm trù thực hành về mặt Tương quan (Relation):** tức các nguyên tắc quan hệ với nhân cách con người (Person), với hoàn cảnh con người cũng như với mỗi quan hệ hỗ tương giữa những con người với nhau: (Kant hiểu chữ “nhân cách con người” hay “nhân vị”/“Person” là con người tự nhiên nhưng có ý thức về Tự do, tức: lý tính biết lắng nghe tiếng gọi của luân lý). Trong chừng mực các phạm trù về tương quan diễn tả các mối quan hệ tiên nghiệm (như bản thể-tùy thể; nguyên nhân-kết quả; sự tương tác) thì các nguyên tắc thực hành về mặt tương quan đòi hỏi việc xây dựng nhân cách bao giờ cũng phải lấy luân lý làm cái ưu tiên so với xu hướng và lợi ích tự nhiên:
 1. Phải luôn hành động với tư cách một hữu thể tự do và chỉ có các nhu cầu vật chất và xác thịt một cách bất tắt;
 2. Phải đặt việc hình thành ý chí dưới tính nhân quả từ Tự do, thể hiện trong quy luật luân lý;
 3. Khi hình thành ý chí, luôn tôn trọng tự do của những con người-nhân cách khác, và đến lượt họ, cũng phải có nghĩa vụ luân lý là tôn trọng sự Tự do của ta.
 - **Các phạm trù thực hành về mặt Hình thái (Modalität):** đó là các phạm trù liên quan đến cái được phép, đến nghĩa vụ và đến nghĩa vụ không hoàn toàn (nghĩa vụ không hoàn toàn: hành động **hợp** nghĩa vụ chứ không phải **tù** nghĩa vụ), tức về cái khả thể, cái hiện thực và cái tất yếu về luân lý, thể hiện trong các nguyên tắc quy phạm sau:
 1. Luôn giữ vững quy luật luân lý nào giúp ta – khi phán đoán thực hành – phân biệt được giữa hành vi được phép và không được phép về luân lý.
 2. Đặt những nghĩa vụ do quy luật luân lý đề ra lên trên việc mưu cầu hạnh phúc và thỏa mãn nhu cầu.

3. Luôn hành động **tù** nghĩa vụ (luân lý) chứ không (chỉ) **hợp** nghĩa vụ (hợp lệ, hợp pháp).

Như thế, mươi hai phạm trù của Tự do không phải là các phạm trù nhận thức, vì chúng không đặt cơ sở nhận thức lý thuyết nào về những đối tượng thường nghiệm cả. Trái lại, chúng là các định hướng có tính quy phạm cho ý chí để hình thành các phán đoán thực hành dựa trên các hình thức phán đoán luân lý được tái dựng một cách **tiên nghiệm** và không bao giờ được phép biện minh cho các ham muốn thường nghiệm mà không dựa vào một phạm trù của sự tự do. Các nguyên tắc quy phạm bao hàm trong các phạm trù của Tự do đều là các biến thái của cái Thiện được quy luật luân lý quy định, và cái Thiện này được Kant chi tiết hóa dựa vào **mạnh mối** của bảng phạm trù lôgíc.

3.3. Năng lực phán đoán thực hành (A119-126)

Sau “Bảng các phạm trù của Tự do”, Kant bổ sung một đề mục với tên gọi “**Về diễn hình luận (Typik) của năng lực phán đoán thuần túy thực hành**” (A119-124). “Điễn hình luận” là gì và hiểu thế nào về “năng lực phán đoán thuần túy thực hành”? Trước khi đi sâu tìm hiểu, ta tóm tắt vấn đề:

- Trước hết, “**năng lực phán đoán**” là gì? Trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*, Kant định nghĩa năng lực phán đoán nói chung như là “quan năng thâu gồm sự vật vào dưới các quy tắc, nghĩa là, phân biệt sự vật nào đó có thuộc về một quy tắc **đã có sẵn** hay không” (B171). Nói cách khác, năng lực phán đoán là thâu gồm cái đặc thù (được cho) vào dưới cái phổ biến (đã biết), vd: từ các triệu chứng (được cho), người thầy thuốc định ra căn bệnh (cái phổ biến đã biết). Để thâu gồm cái đa tạp của cảm năng vào dưới các phạm trù của giác tính, năng lực phán đoán **siêu nghiệm** làm công việc ấy bằng cách sử dụng một “niệm thức siêu nghiệm” (ein transzendentales Schema) (B177). Niệm thức này – thực chất là sự quy định thời gian siêu nghiệm như là một sản phẩm siêu nghiệm của trí tưởng tượng thuần túy tiên nghiệm – làm vai trò trung giới như là “cái thứ ba” (B181) giữa cảm năng và phạm trù thuần túy.

Bây giờ, trong quyển *Phê phán lý tính thực hành*, câu hỏi đặt ra là: đối với năng lực phán đoán thuần túy thực hành, liệu có cần phải có một **niệm thức cảm tính** làm trung giới giữa các khái niệm về Thiện và Ác (các phạm trù của Tự do) và các hành vi nhất định ở trong không gian và thời gian của ta hay không? Nói dễ hiểu: làm sao năng lực phán đoán thuần túy thực hành có thể thâu gồm một hành vi cụ thể trong không gian-thời gian vào dưới quy luật luân lý? Theo Kant, sự thâu gồm này chắc chắn không thể dựa vào một niệm thức của trí tưởng tượng siêu nghiệm, bởi lẽ cái Thiện luân lý là cái gì siêu-cảm tính.

Bản thân một hành vi thường nghiệm không có tính chất luân lý (vd: không ai “thấy” được tính chất luân lý của hành vi cứu người đang chết đuối hay đang đói), nên không thể có được một niệm thức nào trung giới giữa quy luật luân lý khả niêm (siêu-cảm tính) với hành vi cảm tính cả. Thế nhưng, năng lực phán đoán thuần túy thực hành vẫn cần có một quy tắc để dựa theo đó nó có thể thâu gồm một hành vi vào dưới quy luật luân lý. Quy tắc này chỉ có thể do

giác tính (Verstand) mang lại cho nó. Và đó chính là “**hình thức đơn thuần**” của một quy luật, trung giới giữa luân lý và giới Tự nhiên cảm tính. Hay nói cách khác: **quy luật tự nhiên** – trong tính **hình thức** nghiêm ngặt của nó đối với giác tính – giữ vai trò như là “**diễn hình**” hay “**kiểu mẫu**” (**Typus**) của quy luật luân lý. Như thế, năng lực phán đoán thuần túy thực hành có thể thâu gồm một hành vi vào dưới quy luật luân lý (tức xét xem một hành vi có tính luân lý hay không), bằng cách phán đoán theo quy tắc sau:

“Hãy tự hỏi phải chăng nếu hành vi bạn định làm lại diễn ra bởi một quy luật của giới Tự nhiên mà trong đó bạn là một bộ phận, bạn có xem nó là khả hữu bởi chính ý chí của bạn?” (A122).

Để hiểu rõ hơn việc sử dụng hình thức nghiêm ngặt của quy luật tự nhiên làm “diễn hình” cho phán đoán luân lý, ta lưu ý thêm mấy điểm sau đây:

- Vấn đề do năng lực phán đoán thực hành đặt ra là làm sao biết được rằng một cái đặc thù chưa mang màu sắc luân lý (hành vi thể hiện ý chí tự nhiên của ta) lại có quan hệ với một cái phổ biến luân lý (quy luật luân lý đại diện cho mười hai phạm trù của Tự do) khiến cho cái đặc thù được “luân lý hóa” và có thể được “thâu gồm” vào dưới quy luật luân lý. Vấn đề gay go là ở chỗ làm cho hai hệ thống quy tắc hoàn toàn khác nhau tương hợp được với nhau. Làm sao một cái Phải là-vô điều kiện (định đê của Tự do) lại áp dụng được vào cho những gì vốn thuộc về những sự kiện của thế giới hiện tượng mà quy luật luân lý không có quyền lực gì cả, bởi chúng đều phục tùng sự tất yếu của những định luật tự nhiên? Tính nhân quả từ Tự do (cái Thiện) và tính nhân quả Tự nhiên không thể quy về cho nhau được. Ta không thể rút ra cái Phải là (Sollen) từ cái Đang là (Sein) và ngược lại. Vậy làm sao năng lực phán đoán thực hành – với vai trò trung giới – có thể **luân lý hóa** cái đặc thù và **thường nghiệm hóa** cái phổ biến mà không rơi vào “ngụy luận tự nhiên chủ nghĩa”⁽⁷⁾? Vậy, đâu là giải pháp của Kant?

a nhớ rằng trong quyển *Phê phán năng lực phán đoán*, Kant đã phân biệt hai loại năng lực phán đoán: **năng lực phán đoán xác định** và **năng lực phán đoán phản tư**. Loại trước là **năng lực phán đoán lý thuyết** để mang lại nhận thức: nó thâu gồm một cái đặc thù được cho vào dưới một cái phổ biến cũng được cho, sau khi đã hình thành một niệm thức mang cả hai

⁽⁷⁾ “*ngụy luận tự nhiên chủ nghĩa*” (*naturalistischer Fehlschluss*): là sai lầm lôgíc, do David Hume nêu ra trong *Treatise on Human Nature/Nghiên cứu về bản tính con người*, 1739-40; quyển III, phần I, tiết 1. Theo đó, từ những mệnh đề về sự kiện đơn thuần hay những mệnh đề mô tả (mệnh đề về cái Đang là) không thể suy ra những mệnh đề chỉ thị (mệnh đề về cái Phải là); vì thế còn gọi là “ngụy luận Đang là-Phải là”. Vì Kant nói về một “*Sự kiện*” của lý tính (tức cái Đang là), người ta có thể cho rằng ông phạm phải sai lầm này. Xét kỹ hơn, ta thấy không phải như thế, vì Kant đã giải quyết vấn đề Đang là/Phải là một cách rất tinh tế: “*Sự kiện* của lý tính” không phải là một dữ kiện thường nghiệm, mà chỉ là ý thức hay sự tự trải nghiệm *về* luân lý của chủ thể thực hành; với tư cách là kinh nghiệm luân lý, nó không phải là những hành vi có thể quan sát được một cách thường nghiệm mà là những phán đoán luân lý *về* những hành vi. Mặt khác, Kant không rút các mệnh đề “Phải là” từ *Sự kiện* của lý tính; trái lại, về mặt lập luận, mệnh lệnh nhất quyết không xuất phát từ *Sự kiện* của lý tính mà từ khái niệm về cái Thiện vô-giới hạn trong quan hệ với hoàn cảnh của con người có lý tính hữu hạn.

tính chất: cảm tính và khái niệm. Mọi phán đoán nhận thức đều lấy các niệm thức – như là các sơ đồ mang lại sự tổng hợp – làm nền móng. Chúng cho phép ta sắp xếp các dữ kiện cảm tính vào dưới các phạm trù. Trong khi đó, loại năng lực phán đoán phản tư – liên quan đến các phán đoán thẩm mỹ và mục đích luận – lại có đặc điểm: chỉ có cái đặc thù là được mang lại (đó là các đối tượng được ta cảm nhận là “đẹp” hay “cao cả” và các sản phẩm hữu cơ có tổ chức), còn cái phổ biến cần thiết cho sự thâu gồm lại thiếu đi. Do đó, để phán đoán về các đối tượng nghệ thuật và sinh thể hữu cơ, năng lực phán đoán phải “đi tìm” cái phổ biến, nghĩa là, thay vì có thể **niệm thức hóa**, năng lực phán đoán buộc phải **phản tư** để có thể phán đoán về cái đặc thù. Trước sự bất lực của giác tính, năng lực phán đoán – khi phản tư – sử dụng một nguyên tắc riêng như là mạnh mẽ để cấu tạo nên một cái phổ biến thẩm mỹ hay mục đích luận: nguyên tắc của **tính hợp mục đích**.

Vậy, bây giờ ta hỏi: năng lực phán đoán **thực hành** thuộc về loại nào trong hai loại kể trên? Rõ ràng nó không thuộc vào loại nào trong cả hai cả! Để phán đoán **xác định**, ắt năng lực phán đoán thực hành phải thâu gồm cái đặc thù (tức các sự quy định ý chí cụ thể) vào dưới cái phổ biến **đã được cho** (quy luật luân lý). Song, chính ở đây lại gặp vấn đề nan giải: quy luật luân lý là cái phổ biến nhưng lại **không** thuộc về **lĩnh vực tồn tại (Sein)** giống như cái đặc thù đã nêu. Nó là cái gì siêu-cảm tính và vì thế, không thể được áp dụng vào cho các đối tượng cụ thể, cảm tính (các hành vi và quy định ý chí cụ thể). Còn để phán đoán **phản tư**, ắt năng lực phán đoán thực hành phải **đi tìm** một cái phổ biến phù hợp cho cái đặc thù. Điều này nó cũng không thể làm được, vì cái phổ biến (quy luật luân lý) là đã được cho, không cần phải đi tìm nữa. Đó chính là **thế lưỡng nan** đặt ra cho năng lực phán đoán thực hành. Nó không thể niệm thức hóa vì cái đặc thù thuộc lĩnh vực Đang là (tồn tại/Sein) còn cái phổ biến thuộc lĩnh vực Phải là (Sollen), tức không thể có được cái tương đồng ở trong Tự nhiên và thiếu tố cảm tính để có thể tạo nên niệm thức. Mặt khác, nó cũng không thể phản tư, vì cái phổ biến đã có sẵn. Vả chăng, năng lực phán đoán phản tư (thẩm mỹ và mục đích luận) – dựa trên nguyên tắc của tính hợp mục đích – chỉ có giá trị điều hành (regulativ), tức chỉ có giá trị định hướng chứ không có giá trị cấu tạo (konstitutiv) nên nhận thức xác định; điều này không thể thỏa mãn yêu cầu quy phạm của năng lực phán đoán thực hành.

Từ đó, ta hiểu giải pháp của Kant dành cho năng lực phán đoán thực hành là phương cách **nằm bên ngoài** cả thuyết niệm thức (lý thuyết) lẫn sự phản tư, nhưng vẫn **hướng theo** yêu cầu xác định và phản tư của năng lực phán đoán nói chung, đó là phương cách “**điền hình hóa**” (Typisierung). Vậy,

- “Điền hình hóa” là gì?

Kant gọi việc điền hình hóa cũng là một loại “thuyết niệm thức”, trong chừng mực nó đè ra một mẫu điền hình mang được cả tính chất dị biệt và làm cho cả hai quan hệ được với nhau. Và vì lẽ quy luật luân lý cùng với các biến thái của nó (12 phạm trù của Tự do), về nguyên tắc, không phải là các đối tượng có thể trực quan được, nên cần đi tìm một “niệm thức” có chức năng như là “điền hình” cho quy luật luân lý. “Üng viên” duy nhất cho điền hình ấy chỉ có thể là **quy luật nhân quả** với tư cách là đại biểu cho **tính quy luật tự nhiên nói chung**.

Sở dĩ tính quy luật tự nhiên là một “niệm thức” thích hợp cho tính nhân quả từ Tự do, là vì nó thỏa ứng được cả hai điều kiện cần có cho việc áp dụng quy luật luân lý vào cho sự quy định ý chí thường nghiệm: a) với tư cách là nguyên tắc cho bất kỳ nhận thức nào về Tự nhiên, nó tạo ra mối quan hệ với thế giới thường nghiệm; và b) với tư cách là quy luật, nó đảm bảo một mối quan hệ tất yếu giữa nguyên nhân và kết quả. (Xem: A122).

Kant nhấn mạnh đến “**hình thức của tính quy luật nói chung**” (A123) như là điểm chung giữa hai loại tính nhân quả (Tự nhiên và Tự do) chứ không hề cho rằng loại này có thể quy thành loại kia, bởi Kant vẫn giữ vững sự dị biệt về nguyên tắc giữa sự quy định ý chí thường nghiệm và sự quy định ý chí luân lý. Năng lực phán đoán thực hành vừa sử dụng quy luật nhân quả như là “điển hình” của quy luật luân lý, vừa giữ khoảng cách với thuyết niêm thức của năng lực phán đoán lý thuyết, điều đó cho thấy nó gần gũi với năng lực phán đoán **phản tư**, nhất là năng lực phán đoán mục đích luận. Năng lực phán đoán phản tư vận hành bằng quan niệm về sự “**nhus thē**” (**als ob**) (vd: ta có quyền hiểu một hiện tượng tự nhiên **nhus thē** nó có một mục đích; loài ong, kiến xây tổ **nhus thē** chúng hành động theo một mục đích đoàn kết cộng đồng v.v...). Trong lĩnh vực luân lý, năng lực phán đoán thực hành phán đoán về các quy tắc hành vi của ý chí thường nghiệm bằng cách phản tư về các châm ngôn ấy **nhus thē** chúng đã quy định ý chí **nhus** một quy luật tự nhiên. Sử dụng quy luật tự nhiên làm “điển hình” hay “kiểu mẫu” cho một quy luật của Tự do là chính đáng, bao lâu ta không lẫn lộn “điển hình” với quy luật mà chỉ phán đoán dựa theo **sự tương tự (Analogie)** với sức mạnh cưỡng chế của một quy luật tự nhiên mà thôi.

Tóm lại, đồng ý với cách lý giải của Annemarie Pieper (Sđd, tr. 131), ta có thể nói rằng trong “**Điển hình luận**” (**Typik**), Kant đặt năng lực phán đoán thực hành vào *khoảng giữa* năng lực phán đoán xác định và năng lực phán đoán phản tư: Nó “niệm thức hóa” mà không có trí tưởng tượng; và nó “phản tư” mà không cần nguyên tắc về tính hợp mục đích; đồng thời, bằng việc “điển hình hóa”, năng lực phán đoán thực hành tìm cách xác định bản tính tự nhiên của ý chí con người thông qua quy luật luân lý. Một mặt, nó khẳng định rằng tính nhân quả tự nhiên và tính nhân quả từ Tự do đều có sức mạnh cưỡng chế như nhau về phương diện tính hợp quy luật, cho dù sức mạnh này có các yêu sách khác nhau đối với các lãnh vực áp dụng khác nhau: một bên là yêu sách về giá trị nhận thức khách quan; bên kia là yêu sách về giá trị luân lý quy phạm. Mặt khác, năng lực phán đoán thực hành cho thấy rằng quy luật luân lý thực sự có năng lực tác động đến việc hình thành ý chí, và, qua đó, xác nhận điều luôn có giá trị định hướng trong đời sống luân lý hàng ngày: **các quy tắc vàng**.

3.4. Phê phán thuyết duy nghiệm và thuyết thần bí về lý tính thực hành (A124-126)

Kant kết thúc phần “Điển hình luận” bằng một sự phê phán thuyết duy nghiệm và thuyết thần bí về lý tính thực hành, vì đây là hai mô hình đạo đức học mà khuyết điểm chính của chúng là **tuyệt đối hóa** cái đặc thù hoặc cái phổ biến. Cả hai thiếu năng lực phán đoán thực hành biết dựa vào phương pháp điển hình luận để trung giới giữa ý muốn và cái phải làm. Nhờ “điển hình luận”, năng lực phán đoán thực hành tránh được hai cực đoan:

- Rút cái quy phạm ra từ các ham muốn thường nghiệm (sự theo đuổi hạnh phúc) của thuyết duy nghiệm.
- Biến quy luật luân lý (siêu-cảm tính) thành một quy luật tự nhiên cứng nhắc của thuyết thần bí.

Trong khi thuyết duy nghiệm đồng nhất hóa hạnh phúc với cái Thiện, qua đó xóa nhòa sự dị biệt giữa cái thường nghiệm và quy phạm, thì thuyết thần bí nâng “điển hình” của quy luật luân lý lên thành niệm thức (Schema) và dùng niệm thức này để xây dựng nên một vương quốc vô hình của Thượng đế hay một cộng đồng của những hữu thể thuần lý và xem sản phẩm tưởng tượng của mình là hiện thực.

Cả hai đều đã “hữu thể hóa” một cách không chính đáng chiêu kích của cái quy phạm: một bên bằng cách “giáo điều hóa” thế giới cảm tính; một bên “vật thể hóa” một thế giới siêu cảm tính.

Tuy nhiên, Kant xem thuyết duy nghiệm là “nguy hiểm hơn” vì nó “tận diệt tính luân lý” và “hạ thấp con người” khi nâng các lợi ích thường nghiệm lên thành “phẩm giá của một nguyên tắc thực hành tối thượng”.

PHÂN TÍCH PHÁP VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

CHƯƠNG BA

VỀ NHỮNG ĐỘNG CƠ (TRIEBFEDER)⁽⁴⁸⁾ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Điều cốt yếu trong mọi giá trị luân lý của hành vi là ở chỗ: quy luật luân lý phải trực tiếp quy định ý chí. Nếu sự quy định ý chí

A127 tuy phù hợp với quy luật luân lý nhưng chỉ nhờ dựa vào một tình cảm (Gefühl) bất kể thuộc loại gì như là điều kiện tiên quyết để làm cho quy luật đủ trở nên một cơ sở quy định cho ý chí, và, do đó, không phải vì bản thân quy luật (um des Gesetzes willen), thì hành vi sẽ có được tính hợp pháp (Legalität) chứ không có được [tính] luân lý (Moralität). Nay ta hiểu “động cơ” (Triebfeder; latin: elater animi) là cơ sở quy định **chủ quan** đối với ý chí của một hữu thể mà lý tính của hữu thể ấy – do bản tính tự nhiên của chính mình – không tất yếu phù hợp với quy luật khách quan, thì hệ luận rút ra là: thứ nhất, ta tuyệt nhiên không được gán bất kỳ động cơ nào cho Ý chí-thần linh cả [vì Ý chí này “tất yếu” phù hợp với quy luật. N.D], còn những động cơ của ý chí con người (cũng như của mọi hữu thể có lý tính được thụ tạo khác) không bao giờ có thể là gì khác hơn ngoài quy luật luân lý; do đó, cơ sở quy định **khách quan** phải luôn luôn và duy nhất là cơ sở quy định **chủ quan** đầy đủ cho hành vi, nếu không muốn hành vi chỉ đơn thuần làm tròn quy luật trên “ngôn từ” chứ không có “tinh thần”.*

(48) Chúng tôi dịch “Triebfeder” là “động cơ” (tiếng Anh: motive, incentive), và sẽ dịch “Antriebe” (tiếng Anh: impulse) là “động lực” (cảm tính). Trong *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*, Kant phân biệt “động cơ” là “cơ sở chủ quan của sự ham muôn”, còn “động lực” như là “cơ sở khách quan của ý chí”. Cả hai mang lại các mục đích cho việc quy định ý chí: động cơ mang lại mục đích chủ quan; động lực mang lại mục đích khách quan. Các nguyên tắc thực hành nào dựa trên các mục đích chủ quan và động cơ thì có tính “chất liệu”, tương quan với chủ thể cá biệt và chỉ có thể mang lại cơ sở cho các mệnh lệnh giả thiết. Trái lại, các nguyên tắc thực hành thoát ly khỏi mọi mục đích chủ quan là có tính “hình thức”, có tiềm năng được phô quát hóa cho mọi chủ thể có lý tính và có vai trò như các mệnh lệnh nhất quyết.

Tuy Kant không xem động cơ là cơ sở cho những hành vi luân lý đúng nghĩa (chúng chỉ mang lại các quy tắc cho tài khéo và sự khôn ngoan), nhưng ông lại tìm hiểu khái niệm “động cơ luân lý” trong Chương 3 này của quyển *Phê phán lý tính thực hành*. Ở đây, cũng nhất quán với quyển *Đặt cơ sở...*, ông định nghĩa động cơ là “cơ sở quy định chủ quan của một ý chí mà lý tính của nó không phù hợp với quy luật khách quan do bản tính tự nhiên” và nhận thấy điều này làm滋生 “vấn đề không thể giải quyết được đối với lý tính con người” là “làm sao một quy luật tự nó có thể là cơ sở quy định trực tiếp cho ý chí”. Thay vì đi tìm câu trả lời theo kiểu động cơ phù hợp với quy luật luân lý, Kant đặt câu hỏi: quy luật luân lý “tác động” (hay đúng hơn, “phải tác động”) những gì trong tâm trí, trong chừng mực là một động cơ. Câu trả lời: chính “sự tôn kính quy luật” – không phải như là động cơ cho luân lý mà như là “bản thân luân lý, được xét một cách chủ quan như là một động cơ” – sẽ bác bỏ “các yêu sách trái ngược của lòng yêu chính mình”, và, với tư cách là “tình cảm luân lý”, là một “động cơ làm cho bản thân quy luật này thành một châm ngôn [chủ quan]”. (N.D).

* (Chú thích của tác giả) Ta có thể nói về bất kỳ hành vi hợp pháp [hợp-quy luật] nào không xảy ra vì bản thân quy luật rằng: nó chỉ là thiện về luân lý theo **ngôn từ** chứ không phải trong **tinh thần** (ý đồ).

Vậy, vì bản thân quy luật luân lý và cũng vì để cho nó có ảnh hưởng trên ý chí, ta không được phép đi tìm bất kỳ động cơ nào khác cho phép ta không cần đến **động cơ** của bản thân quy luật, bởi lẽ việc làm này át sẽ chỉ tạo ra sự đạo đức giả, không có thực chất; và thậm chí cũng rất nguy hiểm nếu cho phép những động cơ khác (chẳng hạn, động cơ vì lợi ích) cùng tham gia vào với quy luật luân lý, cho nên ta không có việc gì khác ngoài việc phải thận trọng xác định xem quy luật luân lý trở thành một động cơ **bằng cách nào**, và **đâu là** hậu quả hay tác động (Wirkung) do nó, với tư cách là cơ sở quy định, gây nên cho quan năng ham muốn của con người. [Nhưng], câu hỏi: làm thế nào một quy luật có thể tự mình và một cách trực tiếp làm cơ sở quy định cho ý chí (đó là bản chất của luân lý) là một câu hỏi không thể giải đáp nổi đối với lý tính con người, và hỏi như thế không khác gì hỏi: làm thế nào một ý chí tự do có thể có được. Vì thế, điều ta phải chỉ ra một cách tiên nghiệm không phải là tại sao quy luật tự nó lại cung cấp một động cơ mà là: quy luật, xét như quy luật, tạo ra (hay nói đúng hơn phải tạo ra) **hậu quả** gì nơi tâm thức (Gemüt) con người?

Chỗ cốt yếu trong mọi sự quy định đối với ý chí bởi quy luật luân lý là: ý chí là một ý chí tự do, đơn thuần bị quy định bởi quy luật luân lý mà thôi, không chỉ không có sự tham gia tác động nào của những động lực cảm tính (sinnliche Antriebe) mà còn gạt bỏ tất cả chúng đi cũng như chặn đứng mọi xu hướng trong chừng mực chúng có thể đi ngược lại quy luật. Trong chừng mực đó, hậu quả của quy luật luân lý – xét như một động cơ – là chỉ có tính tiêu cực, phủ định (**negativ**), và động cơ này có thể được nhận thức một cách tiên nghiệm xét như là động cơ. Vì lẽ mọi xu hướng và bất kỳ động lực cảm tính nào cũng đều dựa trên tình cảm (Gefühl), và hậu quả tiêu cực, phủ định được tạo ra đối với tình cảm (bằng cách chặn đứng mọi xu hướng) thì bản thân cũng là tình cảm, do đó, ta có thể thấy một cách tiên nghiệm rằng quy luật luân lý, với tư cách là cơ sở quy định cho ý chí, khi ngăn chặn mọi xu hướng của ta, cũng phải tạo nên một tình cảm mà ta có thể gọi là sự đau đớn, và chính ở đây, lần đầu tiên và có lẽ lần duy nhất, ta gặp một trường hợp trong đó, từ những sự xem xét một cách tiên nghiệm, ta có thể xác định mối quan hệ giữa một nhận thức (trong trường hợp này là nhận thức của lý tính thuần túy thực hành) với tình cảm vui sướng hay không-vui sướng. Mọi xu hướng gộp lại (có thể được quy thành một hệ thống khá mềm dẻo, và sự thỏa mãn chúng được gọi là hạnh phúc) tạo nên sự ái kỷ (Selbstsucht) hay sự quy ngã (Solipsismus). Sự ái kỷ có thể là lòng yêu chính mình thái quá (philautia) hoặc là lòng tự mãn (arrogantia). Cái trước có thể gọi là lòng vị kỷ đặc biệt; cái sau là lòng tự phụ. Lý tính thuần túy thực hành chỉ **ngăn ngừa** lòng vị kỷ, xem nó là cái gì tự nhiên và tích cực ở trong ta thậm chí có trước cả quy luật luân lý, trong chừng mực đó, chỉ hạn chế nó theo điều kiện phải nhất trí với quy luật, vì thế, được gọi là lòng yêu chính mình một cách hợp lý. Nhưng, đối với lòng tự phụ thì lý tính kiên quyết đập tan hoàn toàn, vì lẽ mọi yêu sách tự thị đi trước sự nhất trí với quy luật luân lý đều là **vô hiệu** và hoàn toàn không có thẩm quyền, bởi sự xác tín của một ý đồ (Gesinnung) [hay của một trạng

A129 [73] động cơ. Vì lẽ mọi xu hướng và bất kỳ động lực cảm tính nào cũng đều dựa trên tình cảm (Gefühl), và hậu quả tiêu cực, phủ định được tạo ra đối với tình cảm (bằng cách chặn đứng mọi xu hướng) thì bản thân cũng là tình cảm, do đó, ta có thể thấy một cách tiên nghiệm rằng quy luật luân lý, với tư cách là cơ sở quy định cho ý chí, khi ngăn chặn mọi xu hướng của ta, cũng phải tạo nên một tình cảm mà ta có thể gọi là sự đau đớn, và chính ở đây, lần đầu tiên và có lẽ lần duy nhất, ta gặp một trường hợp trong đó, từ những sự xem xét một cách tiên nghiệm, ta có thể xác định mối quan hệ giữa một nhận thức (trong trường hợp này là nhận thức của lý tính thuần túy thực hành) với tình cảm vui sướng hay không-vui sướng. Mọi xu hướng gộp lại (có thể được quy thành một hệ thống khá mềm dẻo, và sự thỏa mãn chúng được gọi là hạnh phúc) tạo nên sự ái kỷ (Selbstsucht) hay sự quy ngã (Solipsismus). Sự ái kỷ có thể là lòng yêu chính mình thái quá (philautia) hoặc là lòng tự mãn (arrogantia). Cái trước có thể gọi là lòng vị kỷ đặc biệt; cái sau là lòng tự phụ. Lý tính thuần túy thực hành chỉ **ngăn ngừa** lòng vị kỷ, xem nó là cái gì tự nhiên và tích cực ở trong ta thậm chí có trước cả quy luật luân lý, trong chừng mực đó, chỉ hạn chế nó theo điều kiện phải nhất trí với quy luật, vì thế, được gọi là lòng yêu chính mình một cách hợp lý. Nhưng, đối với lòng tự phụ thì lý tính kiên quyết đập tan hoàn toàn, vì lẽ mọi yêu sách tự thị đi trước sự nhất trí với quy luật luân lý đều là **vô hiệu** và hoàn toàn không có thẩm quyền, bởi sự xác tín của một ý đồ (Gesinnung) [hay của một trạng

thái tâm thức] trùng hợp với quy luật này là điều kiện đầu tiên của mọi **giá trị con người** (như ta sẽ sớm làm rõ) và mọi tham vọng về giá trị

A130 trước khi có sự trùng hợp này đều là sai lầm và phản quy luật. Khuynh hướng tự xem trọng chính mình là một trong những xu hướng mà quy luật luân lý ngăn chặn, trong chừng mực khuynh hướng này chỉ dựa trên cảm năng. Đó là lý do khiến quy luật luân lý đập tan lòng tự phụ. Nhưng, vì quy luật này tự mình cũng là cái gì tích cực, khẳng định (positiv), tức, là hình thức của một tính nhân quả trí tuệ, nghĩa là, của Tự do, nên bản thân nó phải là một đối tượng của **lòng tôn kính (Achtung)**; và, khi đối lập lại với đối thủ chủ quan là những xu hướng của bên trong ta, quy luật luân lý làm suy yếu lòng tự phụ, và khi nó thậm chí đập tan, nghĩa là, hạ nhục lòng tự phụ, nó trở thành một đối tượng của lòng tôn kính **lớn lao nhất**, và, do đó, là nền tảng cho một tình cảm **tích cực** không có nguồn gốc thường nghiệm [nữa], mà được nhận thức một cách tiên nghiệm. Vì thế, **lòng tôn kính đối với quy luật luân lý là một tình cảm được tạo ra bởi một nguyên nhân trí tuệ; và tình cảm này là một tình cảm duy nhất mà ta biết được một cách hoàn toàn tiên nghiệm cũng như có thể nhận ra được sự tất yếu của nó.**

[74] Trong chương trước, ta đã thấy rằng tất cả những gì tự thể hiện như là một đối tượng của ý chí trước⁽⁴⁹⁾ quy luật luân lý đều bị bắn thân quy luật này – vốn là điều kiện tối cao của lý tính thực hành – loại trừ ra khỏi các cơ sở **quy định** của ý chí mà ta đã gọi là cái Thiện vô

A131 điều kiện; và rằng, hình thức thực hành đơn thuần ở trong tính khả dụng của những châm ngôn đối với sự ban bố quy luật phổ biến mới là cái đầu tiên xác định cái gì là Thiện tự nhiên và tuyệt đối và là cơ sở cho những châm ngôn của một ý chí thuần túy và chỉ duy có ý chí này là “thiện” về mọi phương diện. Tuy nhiên, bây giờ, ta thấy rằng bản tính tự nhiên của ta như là những hữu thể cảm tính có đặc điểm là: chất liệu của quan năng ham muốn (tức những đối tượng của xu hướng, dù là của hy vọng hay kinh sợ) là cái đầu tiên thể hiện với ta; và cái bẩn ngã bị tác động một cách “sinh lý” (pathologisch) này của ta, tuy hoàn toàn không phù hợp cho việc ban bố quy luật phổ quát trong những châm ngôn của nó, nhưng lại làm như thể tạo nên toàn bộ bẩn ngã của ta, nên nỗ lực đề ra những yêu sách của nó trước tiên cũng như nỗ lực làm cho chúng có giá trị như là cái đầu tiên và nguyên thủy. Ta có thể gọi khuynh hướng muôn biến bản thân ta – trong những cơ sở quy định **chủ quan** của sự tùy tiện của mình – làm cơ sở quy định **khách quan** cho ý chí nói chung là lòng tự yêu chính mình; và nếu lòng tự yêu chính mình này có tham vọng trở nên có tính ban bố quy luật như một nguyên tắc thực hành vô-điều kiện, thì có thể gọi là lòng tự phụ. Bây giờ, chính quy luật luân lý – là cái duy nhất đích thực là khách quan (nghĩa là, trong mọi phương diện) – hoàn toàn loại trừ ảnh hưởng của lòng yêu chính mình đối với nguyên tắc thực hành tối cao và không ngừng ngăn chặn lòng tự phụ muốn lấy những điều kiện chủ quan của cái trước làm quy luật. Vậy, cái gì ngăn chặn lòng tự phụ của ta ngay

(49) “trước”/“vor”: chữ “trước” này hiểu là “có trước”, “đi trước” (tiếng Anh: prior to). (N.D).

trong sự phán đoán của chính ta thì **đều** hạ nhục nó. Vì thế, quy luật luân lý không tránh khỏi **hạ nhục** bất kỳ ai khi họ so sánh khuynh hướng cảm tính của bản tính tự nhiên của mình với nó. Sự hình dung về cái gì **hạ nhục** ta trong chính tự-ý thức của mình bởi nó là một cơ sở quy định cho ý chí của ta át tự nó đánh thức **sự tôn kính**, trong chừng mực bản thân nó là có tính tích cực, khẳng định và là cơ sở quy định. Cho nên, quy luật luân lý cũng là một lý do tạo nên sự tôn kính một cách **chủ quan**. Và vì lẽ tất cả những gì có mặt trong lòng yêu chính mình đều thuộc về xu hướng; và mọi xu hướng đều dựa trên những tình cảm, nên những gì ngăn chặn mọi tình cảm trong lòng yêu chính mình đều tất yếu có một ảnh hưởng lên tình cảm; từ đó ta hiểu tại sao có thể nhận ra một cách tiên nghiệm rằng quy luật luân lý tạo nên một hậu quả hay tác động lên tình cảm, khi nó loại trừ những xu hướng (Neigungen)⁽⁵⁰⁾ lẩn khuynh hướng (Hang) muốn biến chúng thành điều kiện thực hành tối cao, tức, lòng yêu chính mình, ra **khỏi mọi** sự tham dự vào việc ban bố quy luật tối cao. | Tác động này, một mặt, là đơn thuần phủ định, tiêu cực, nhưng mặt khác, lại tích cực, khẳng định xét trong quan hệ với nguyên tắc giới ước [hạn chế] của lý tính thuần túy thực hành. | Theo đó, không một loại tình cảm đặc biệt nào – nhân danh là một tình cảm thực hành hay luân lý – được phép giả định là có trước quy luật luân lý và làm cơ sở cho nó.

A133 **Tác động** tiêu cực, phủ định lên tình cảm (tính không dễ chịu) là có tính “sinh lý”, giống như mọi ảnh hưởng lên trên tình cảm và giống như mọi tình cảm nói chung. Nhưng, với tư cách là một tác động của ý thức về quy luật luân lý, và, do đó, trong quan hệ với một nguyên nhân siêu-cảm tính, tức là, chủ thể của lý tính thuần túy thực hành vốn là kẻ ban bố quy luật tối cao, nên tình cảm này của một hữu thể có lý tính bị tác động bởi những xu hướng tuy được gọi là **sự hạ nhục** (sự khinh bỉ về mặt trí tuệ), nhưng, khi xét đến nguồn gốc tích cực, khẳng định của sự hạ nhục này, tức quy luật, thì đồng thời là **sự tôn kính** đối với quy luật. | Đành rằng không có một tình cảm cho quy luật này, nhưng, trong chừng mực quy luật dẹp bỏ sự đề kháng, thì, trong phán đoán của lý tính, sự dẹp bỏ trái ngai này được đánh giá ngang hàng với một sự hỗ trợ cho tính nhân quả của quy luật. Vì thế, tình cảm này cũng có thể được gọi là một tình cảm tôn kính đối với quy luật luân lý, và, vì cả hai lý do trên, được gọi là **một tình cảm luân lý (ein moralisches Gefühl)**.

(50) **Xu hướng (Neigung/Anh: inclination):** Dao đức học của Kant được xây dựng chung quanh sự đối lập giữa “nghĩa vụ” và “xu hướng”. Với ông, nghĩa vụ “tự hào vứt bỏ mọi dính líu với những xu hướng”, vì nó đặt cơ sở trong sự Tự do, thoát ly khỏi thế giới cảm tính, là nơi xu hướng bám rễ vững chắc. Vì thế, ông gọi xu hướng thể hiện phương diện chủ quan, có cơ sở là chất liệu của kinh nghiệm luân lý đối lập với mệnh lệnh nhất quyết có tính khách quan, hình thức và phổ quát. Xu hướng là “sự lệ thuộc của quan năng ý chí vào những cảm giác, do đó luôn biểu thị một nhu cầu” (Đặt cơ sở...); nó không tự khởi mà chỉ là phản ứng trước những kích thích, được ông gọi là “sự lựa chọn của thú vật” (arbitrum brutum). Do đó, nó là nguồn gốc của sự ngoại trị của ý chí, không tự mang lai quy luật cho mình, trái lại, chính **đối tượng** làm điều ấy trong quan hệ với ý chí. Những đối tượng của xu hướng chỉ có “giá trị có-điều kiện”, vì chỉ nhằm thỏa mãn những mục đích ở bên ngoài nó, tức thỏa mãn các nhu cầu của xu hướng. Vì thế, xu hướng không thể làm nguyên tắc cho phán đoán luân lý được, bởi chúng không thể được phổ quát hóa để trở thành cơ sở cho mệnh lệnh nhất quyết. Xem *Máy lời giới thiệu của người dịch* ở đầu sách, mục 5: nghĩa vụ và xu hướng; và Chú giải dẫn nhập: 2. (N.D).

Vậy, quy luật luân lý, tuy là một cơ sở quy định **hình thức** cho hành vi bởi lý tính thuần túy thực hành, và, hơn thế nữa, cũng là một cơ sở quy định mang tính **chất liệu** dù chỉ là khách quan cho những đối tượng của hành vi được gọi là Thiện và Ác, nhưng nó cũng là một cơ sở quy định **chủ quan**, nghĩa là, một động cơ cho hành vi ấy, trong chừng mực nó có ảnh hưởng trên cảm năng của chủ thể và tạo nên **một tình cảm** có lợi cho ảnh hưởng của quy luật lên ý chí. Ở đây,

- A134 trong chủ thể, không có một tình cảm từ trước nào hướng đến luân lý cả. Điều này là không thể có được, vì mọi tình cảm đều là tình cảm, và động cơ của ý đồ luân lý phải thoát ly khỏi mọi điều kiện cảm tính. Trái lại, trong khi tình cảm cảm tính vốn là nền móng cho mọi xu hướng của ta là điều kiện cho cái cảm giác mà ta gọi sự tôn kính, thì nguyên nhân quy định nó lại nằm trong lý tính thuần túy thực hành, vì thế, căn cứ vào nguồn gốc này của nó, cảm giác này phải được xem là một tác động hay một hậu quả **thực hành** chứ không phải “sinh lý”. | Bởi chính sự kiện rằng biểu tượng về quy luật luân lý thủ tiêu ảnh hưởng của lòng yêu chính mình lẫn ảo tưởng của lòng tự phụ, nó giảm nhẹ trở ngại cho lý tính thuần túy thực hành và **tạo ra** biểu tượng về tính ưu việt của quy luật khách quan của nó so với những động lực của cảm năng, và, như thế, khi dẹp bỏ đối thủ, nó mang lại sức nặng lớn hơn cho quy luật trong sự phán đoán của lý tính (trong trường hợp một ý chí bị tác động bởi những động lực cảm tính nói trên). Và thế là, **lòng tôn kính đối với quy luật không phải là một động cơ dẫn đến luân lý mà là bản thân luân lý được xét một cách chủ quan như là một động cơ**, trong chừng mực lý tính thuần túy thực hành, khi dẹp bỏ mọi yêu sách của lòng yêu chính mình, mang lại **quyền uy** cho quy luật, là cái duy nhất có ảnh hưởng hiện nay. Cần lưu ý rằng, vì lòng tôn kính là một tác động lên trên tình cảm, và, vì thế, **lên trên** cảm năng của một hữu thể có lý tính nhưng tiền-giả định là có cảm năng và có tính hữu tận nên quy luật luân lý mới áp đặt lên nó lòng tôn kính chứ lòng tôn kính này đối với quy luật tuyệt nhiên không thể gán cho
- [76] A135 một Hữu thể tối cao [Thượng đế] hay cho bất kỳ hữu thể nào không có cảm năng, vì trong những hữu thể ấy, cảm năng không thể là một trở ngại đối với lý tính thực hành.

Vì thế, tình cảm này (bây giờ được ta gọi là “tình cảm luân lý”) chỉ được tạo ra bởi lý tính. Nó không được dùng để đánh giá những hành vi hay thậm chí làm cơ sở cho bản thân quy luật luân lý khách quan mà chỉ được dùng làm động cơ để tự biến quy luật này thành một châm ngôn. Nhưng danh hiệu nào có thể thích hợp hơn để mệnh danh thứ tình cảm đặc sắc này, vốn không thể so sánh với bất kỳ tình cảm “sinh lý” nào khác? Nó là một loại thật đặc biệt và dường như chỉ phục tùng mệnh lệnh của lý tính, hay nói đúng hơn, của lý tính thuần túy thực hành.

Sự tôn kính luôn chỉ dành cho con người chứ không bao giờ dành cho những sự vật. Những sự vật có thể gọi nên xu hướng (Neigung) ở trong ta, và nếu chúng là thú vật (chẳng hạn con ngựa, con chó v.v...), thậm chí gợi lên lòng yêu thương; hay ngược lại, gợi

nên lòng kinh sợ như biển cả, núi lửa, dã thú v.v... nhưng không bao giờ gợi lên lòng tôn kính. Cái gần gũi với lòng tôn kính là lòng **ngưỡng mộ**, và, như là một sự kích động (Affekt), là lòng kinh ngạc, có thể

- A136 dành cho những sự vật, chẳng hạn cho những ngọn núi cao chót vót, cho độ lớn, số lượng, khoảng cách của những thiên thể, cho sức mạnh và tốc độ của nhiều loại thú vật... Nhưng, tất cả đều không phải là lòng tôn kính. Một người nào đó có thể là một đối tượng cho lòng thương yêu, sợ hãi hay ngưỡng mộ, thậm chí kinh ngạc, nhưng vẫn không phải là một đối tượng của lòng tôn kính. Tài ăn nói có duyên, lòng dũng cảm, sức mạnh hay quyền lực từ vị trí của người ấy giữa mọi người có thể gợi lên trong tôi những tình cảm thuộc loại ấy, nhưng vẫn thiếu ở đây lòng tôn kính từ nội tâm của tôi. **Fontenelle** bảo **rằng**: “**Trước một kẻ quyền quý, tôi cúi mình nhưng tinh thần tôi không cúi**”⁽⁵¹⁾. Tôi xin bổ sung thêm rằng: trước một người dân bình thường nhưng tôi thấy trong đó tính ngay thẳng của tính cách mà tôi biết mình không có được đến mức ấy, tinh thần tôi cúi mình dù tôi muốn hay không và dù tôi có càng ngẩng cao đầu hơn để người ấy không được quên vị trí cao sang của tôi. Tại sao vậy? Vì lẽ, tấm gương của người ấy phô bày cho tôi một quy luật đang đập tan lòng tự phụ của tôi, khi tôi so sánh hành vi của mình với nó: một quy luật mà tính khả thi trong việc tuân phục nó đang bày ra hiển nhiên trước mắt tôi. Và cho dù tôi có thể biết một tính ngay thẳng ở mức độ tương tự như thế, lòng tôn kính của tôi vẫn không thay đổi. **Nơi con người**, mọi điều thiện hảo lúc nào cũng không thể gọi là đủ, nhưng quy luật – thể hiện qua một gương điển hình – vẫn đập tan lòng tự hào của tôi; cho nên người ấy – mà những sự bất toàn của anh ta tôi không biết hết như về những bất toàn của chính tôi – vẫn mang lại cho tôi một **chuẩn mực**, và vì thế, xuất hiện ra cho tôi trong một cái nhìn thuận lợi hơn nhiều. Lòng tôn kính là một món nợ mà tôi không thể từ chối trả cho người xứng đáng, dù tôi muốn hay không, và dù tôi cố không bày tỏ ra bên ngoài thì vẫn không thể không cảm nhận tự đáy lòng mình.

Lòng tôn kính không phải là một tình cảm của sự vui sướng, bởi ta chỉ dành điều này cho một ai đó một cách miễn cưỡng mà thôi. Ta cố “bởi lòng tìm vết” hòng có thể giảm nhẹ gánh nặng của nó, tức tìm một khuyết điểm để cân đối lại sự nhục nhã do gương điển hình ấy gây ra nơi ta. Ngay cả người đã khuất cũng không yên trước sự bối móc này, nhất là khi tấm gương của họ tỏ ra không thể nào bắt chước nổi. Thậm chí, cả bản thân quy luật luân lý, với tính uy nghiêm trọng của nó, cũng không thoát khỏi nỗ lực đề kháng lại của lòng tôn kính này. Liệu ta có thể nghĩ đến một lý do nào khác cho việc ta luôn sẵn sàng hạ thấp lòng tôn kính thành một xu hướng quen thuộc với ta hay biến nó thành một điều lệnh được ưa thích cho lợi ích được tính toán kỹ của mình ngoài lý do là ta muốn khỏi phải bày tỏ lòng **tôn kính** đáng sợ này khi nó nghiêm khắc vạch rõ sự không xứng đáng của ta? Nhưng, mặt khác, lòng tôn kính cũng lại không phải là sự không-vui

⁽⁵¹⁾ Xem Bernard le Bouyer de Fontenelle (1657-1757), triết gia thời Khai sáng ở Pháp: *Jugement de Pluton sur les deux parties des nouveaux dialogues des morts* (1684), bản dịch tiếng Đức từ năm 1727; và *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), bản dịch tiếng Đức từ năm 1780. Kant thỉnh thoảng có nhắc đến Fontenelle trong các bài giảng của ông về Nhân loại học. (N.D).

A138 sướng một khi người ta đã gạt bỏ được lòng tự phụ và để cho lòng tôn kính phát huy ảnh hưởng thực hành của nó, át người ta có thể không ngót hài lòng được chiêm ngưỡng tính uy nghiêm của quy luật luân lý và thấy rằng quy luật ấy càng vượt cao hơn bản thân mình và bản tính yếu đuối của mình bao nhiêu thì tâm hồn mình càng được nâng cao lên **bấy nhiêu**. Điều hiển nhiên là, những tài năng lớn và hoạt động tương ứng với chúng có thể tạo ra sự tôn kính hay một tình cảm tương tự như thế. | Dành tình cảm như thế là hoàn toàn chính đáng và sự ngưỡng [78]

mộ này dường như cũng là sự tôn kính. Nhưng, nếu ta xét kỹ hơn, ta sẽ thấy rằng ta không biết chắc tài năng lớn này phần nào là nhờ nỗ lực thiêng bẩm, phần nào là do sự kiên trì đào luyện nó. Lý tính cho ta thấy điều này có lẽ là kết quả của sự đào luyện, và vì thế, là có tính công hiến, nên làm giảm đáng kể lòng tự phụ của ta và khiến ta hoặc tự trách mình hoặc buộc ta phải noi gương nó theo cách phù hợp với ta. Như thế, sự tôn kính được ta dành cho một con người (hay nói đúng hơn, dành cho quy luật thể hiện nơi tấm gương của người ấy) không còn là sự ngưỡng mộ đơn thuần; và **điều này** được xác nhận bởi sự kiện: khi số đông những người ngưỡng mộ nghĩ rằng họ đã biết được từ bất kỳ nguồn nào đó về sự xấu xa trong tính cách của một con người như thế (chẳng hạn Voltaire)⁽⁵²⁾ thì họ sẽ mất hết lòng tôn kính đối với ông ta; trong khi đó nhà học giả chân chính vẫn cứ tiếp tục cảm nhận tình cảm này ít nhất là về phương diện tài năng của ông, bởi bản thân nhà học giả cũng tham gia vào một công việc và một ngành nghề mà việc mô phỏng ông ta, trong mức độ nào đó, là một quy luật.

Vì thế, **sự tôn kính** đối với quy luật luân lý là **động cơ** luân lý duy nhất và không thể nghi ngờ; và tình cảm này không hướng đến một đối tượng nào khác ngoài việc xuất phát từ cơ sở này. Quy luật luân lý trước hết quy định ý chí một cách khách quan và trực tiếp trong **sự phán đoán** của lý tính; và sự Tự do, mà tính nhân quả của nó chỉ có thể được xác định bằng quy luật này, chính là ở chỗ **hạn định** hay **giới ước** mọi xu hướng và, do đó, cả **sự đánh giá** về chính mình bằng điều kiện là sự tuân thủ quy luật thuần túy của nó. Sự giới ước này, bây giờ, có một tác động lên tình cảm, và tạo ra một cảm giác không-vui sướng có thể nhận biết được một cách tiên nghiệm từ quy luật luân lý. Vì lẽ sự giới ước ấy, trong chừng mực ấy, chỉ là một tác động hay hậu quả tiêu cực, phủ định, nảy sinh từ ảnh hưởng của lý tính thuần túy thực hành; tác động này ngăn chặn hoạt động của chủ thể trong chừng mực nó bị quy định bởi những xu hướng, và, do đó, ngăn chặn tư kiến của chủ thể về giá trị nhân cách của mình (giá trị nhân cách mà không có **sự nhất trí với** quy luật luân lý thì thành số không), nên tác động của quy luật này lên trên tình cảm chỉ đơn thuần là **sự “hạ nhục”**. | Vì thế, ta có thể nhận ra

⁽⁵²⁾ Voltaire (1694-1778) nhà văn và triết gia Pháp, để lại nhiều tác phẩm nổi tiếng: *Candide ou l'optimisme/Candide hay thuyết lạc quan* (1759) và *Traité sur la tolérance/Luận về lòng khoan dung* (1763). Kant sớm được đọc Voltaire qua các bản dịch tiếng Đức của C. S. Mylius từ năm 1778. (N.D.)

điều này một cách tiên nghiệm, nhưng ta lại không nhờ đó mà có thể biết được sức mạnh của quy luật thuần túy thực hành như là một động cơ, mà chỉ biết sự đề kháng **đối với** những động cơ của cảm nhận. Nhưng, vì lẽ chính cùng quy luật ấy là một cơ sở quy định trực tiếp của ý chí một cách khách quan, nghĩa là, ở trong sự hình dung của lý tính thuần túy, và vì thế, sự “nhục nhã” này chỉ xảy ra trong quan hệ với tính thuần túy và với quy luật, nên việc hạ thấp những yêu sách của việc tự đánh giá chính mình về luân lý, tức, sự hạ nhục về phương diện cảm tính, lại là một sự nâng cao sự đánh giá luân lý hay thực hành về bản thân quy luật về phương diện trí tuệ; nói ngắn, đó là sự tôn kính đối với quy luật, và, vì nguyên nhân của nó có tính trí tuệ, nên là một tình cảm tích cực, khẳng định có thể được nhận thức một cách tiên nghiệm. Lý do là vì: **giảm bớt những trở ngại cho một sự hoạt động chính là hỗ trợ và thúc đẩy sự hoạt động ấy.**

[79] Việc thừa nhận quy luật luân lý là ý thức về một hoạt động của lý tính thuần túy từ những nguyên tắc khách quan, nhưng sở dĩ nó không thể hiện được tác động của mình lên những hành vi là do những nguyên nhân chủ quan (sinh lý) cản trở nó. Vậy, sự tôn kính quy luật luân lý phải được xem là một tác động tích cực, tuy gián tiếp, của quy luật lên trên tình cảm, trong chừng mực sự tôn kính này làm suy yếu ảnh hưởng ngăn trở của những xu hướng bằng sự hạ nhục lòng tự phụ, và đồng thời cũng là một **nguyên tắc** chủ quan của sự hoạt động, nghĩa là, **một động cơ** cho việc tuân thủ quy luật và là một nguyên tắc cho những châm ngôn của cuộc sống phù hợp với quy luật. Từ khái niệm về một

A141 động cơ lại nảy sinh khái niệm về một **sự quan tâm (Interesse)**⁽⁵³⁾, vốn không bao giờ có thể được gán cho bất kỳ hữu thể nào ngoại trừ hữu thể có lý tính, và có nghĩa là một động cơ của ý chí trong chừng mực động cơ này được hình dung bởi lý tính. Vì lẽ ở một ý chí thiện về luân lý, bản thân quy luật phải là động cơ, nên sự quan tâm luân lý là một sự quan tâm thuần túy của lý tính thực hành đơn thuần, độc lập với giác quan. Khái niệm về một châm ngôn cũng dựa trên khái niệm về một sự quan tâm. Châm ngôn chỉ đích thực có tính luân lý khi nó dựa trên sự quan tâm đơn thuần đối với việc tuân thủ quy luật. Tuy nhiên, cả ba khái niệm này: khái niệm về **động cơ**, về **sự quan tâm** và về **một châm ngôn** đều chỉ được áp dụng vào cho những hữu thể hữu tận. Vì tất cả chúng đều tiền-giả định một tính bị giới hạn của bản tính của hữu thể, trong đó đặc điểm cấu tạo chủ quan của sự lựa chọn không tự nó nhất trí với quy luật khách quan của một lý tính thực hành; chúng tiền-giả định rằng hữu thể cần đến một điều gì đó để thúc đẩy nó hành động, bởi có một trở lực bên trong đối lập lại với nó. Cho nên, các khái niệm này không thể được áp dụng vào cho Ý chí thần linh.

A142 **Có một** điều gì đấy rất đặc biệt trong việc đánh giá cao vô hạn [80] về quy luật luân lý thuần túy, độc lập với mọi việc thủ lợi (Vorteil), khi

(53) **Sự quan tâm (Interesse):** Trong *Đặt cơ sở cho Siêu hình học về đức lý*, Kant phân biệt các hình thức của lý tính thành: a) thuần túy và thực hành; b) gián tiếp và “sinh lý” (pathologisch). Cả hai đều có nghĩa là sự lệ thuộc của một ý chí vào các nguyên tắc của lý tính, nhưng **sự quan tâm** của loại trước “chỉ biểu thị sự lệ thuộc của ý chí vào các nguyên tắc của lý tính **bởi chính lý tính**”, trong khi **sự quan tâm** của loại sau biểu thị sự lệ thuộc “vì lợi ích của xu hướng”. (N.D).

lý tính thực hành thể hiện điều ấy trong sự tuân thủ quy luật của ta; tiếng nói của nó làm cho kẻ tội phạm liều lĩnh nhất cũng phải run sợ và buộc phải dẫu mình trước ánh mắt của nó, nên ta không hề ngạc nhiên khi chứng kiến một ý niệm đơn thuần trí tuệ – vốn hoàn toàn không thể hiểu nổi đối với lý tính tư biện – lại có ảnh hưởng lớn đến thế lên trên tình cảm, và ta đành chịu vừa lòng với việc chỉ nhận ra được một cách **tiên nghiệm** rằng một tình cảm như thế thiết yếu gắn liền với sự hình dung về quy luật luân lý nơi mọi hữu thể có lý tính và hữu tận. Nếu giả sử tình cảm tôn kính này là có tính “sinh lý” (pathologisch), và vì thế, là một tình cảm của sự vui sướng dựa trên giác quan bên trong,ắt sẽ vô vọng khi cố phát hiện một sự nối kết tiên nghiệm giữa tình cảm ấy với bất kỳ một Ý niệm nào. Nhưng, đó là một tình cảm chỉ áp dụng cho cái gì thực hành và phụ thuộc vào biểu tượng về một quy luật xét về hình thức của nó mà thôi, chứ không tính tới bất kỳ đối tượng nào, và vì thế, không thể được xem là sự vui sướng hay không-vui sướng, song, lại tạo ra một **sự quan tâm** đến việc tuân thủ quy luật mà ta gọi là **mỗi quan tâm luân lý**; cũng như **năng lực** có được một sự quan tâm như thế đối với quy luật (hay, nói khác đi, lòng tôn kính đối với bản thân quy luật luân lý) chính là **tình cảm luân lý**.

- Ý thức về một sự phục tùng **tự do** của ý chí trước quy luật, kết A143 hợp **với một** sự cưỡng chế không thể tránh khỏi đối với mọi xu hướng chỉ do chính lý tính của ta, đó chính là sự tôn kính đối với quy luật. Quy luật đòi hỏi và gợi lên sự tôn kính này rõ ràng không gì khác là quy luật luân lý (vì không có quy luật nào lại loại trừ mọi xu hướng, không cho phép chúng gây ảnh hưởng trực tiếp lên ý chí như thế cả). Một hành vi phù hợp một cách thực hành và khách quan với quy luật, với sự loại trừ mọi cơ sở quy định của xu hướng, chính là **nghĩa vụ (Pflicht)**; và nghĩa vụ – do sự loại trừ ấy – bao hàm trong chính khái niệm của nó **bỗn phận** thực hành (**Nötigung**), nghĩa là, một sự quy định buộc phải hành động cho dù miễn cưỡng đến mấy. Tình cảm nảy sinh từ ý thức về bỗn phận này không có tính “sinh lý” giống như một tình cảm do một đối tượng của giác quan gây ra, mà chỉ có tính thực hành, nghĩa là, chỉ có thể có được do một sự quy định (khách quan) từ trước của ý chí và một tính nhân quả của lý tính. Cho nên, là một sự phục tùng quy luật, tức, là một điều răn, hay một mệnh lệnh (Gebot) (nói lên sự cưỡng chế đối với chủ thể bị tác động về mặt tình cảm), tình cảm này không chứa đựng sự vui sướng, mà trái lại, chứa đựng sự không-vui sướng ở trong hành vi. Tuy nhiên, ngược lại, vì sự cưỡng chế này được thực thi đơn thuần do sự ban bố quy luật của lý tính của chính ta, nên nó cũng chưa đựng một **sự nâng cao lên** nào đó, và tác động chủ quan này lên trên tình cảm, trong chừng mức lý tính thuần túy thực hành là nguyên nhân duy nhất của nó, có thể được gọi về phương diện này là **sự tự-chấp thuận (Selbstbilligung)**, vì ta [81] nhận rõ mình **như là** được quy định để làm việc ấy chỉ do quy luật mà thôi, không có bất kỳ sự quan tâm hay lợi ích nào khác; và từ nay, ta có ý thức về một **sự quan tâm** hoàn toàn khác, được tạo ra một cách A144 chủ quan, thuần túy mang tính thực hành và tự do; và việc ta có mối quan tâm này trong một hành vi của nghĩa vụ không do bất kỳ xu

hướng nào thúc giục, mà được lý tính ra mệnh lệnh một cách tuyệt đối và được thực hiện trong hiện thực thông qua quy luật thực hành; và chính từ đó mà tình cảm này mang được danh hiệu đặc biệt: **sự tôn kính**.

Do đó, trong hành vi, về mặt khách quan, khái niệm về nghĩa vụ đòi hỏi sự nhất trí với quy luật, còn trong châm ngôn, tức về mặt chủ quan, đòi hỏi sự tôn kính đối với quy luật như là phương thức quy định duy nhất đối với ý chí. Và chính đây là cơ sở để phân biệt giữa ý thức hành động **phù hợp [bè ngoài] với nghĩa vụ (pflichtmäßig)** với ý thức hành động **từ nghĩa vụ (aus Pflicht)**, nghĩa là chỉ từ lòng tôn kính đối với quy luật. | Cái trước (tính hợp lệ hay hợp pháp/Legalität) là có thể có được ngay cả khi những xu hướng đã là những cơ sở quy định cho ý chí; còn cái sau (luân lý/Moralität; hay giá trị luân lý) chỉ có thể có được khi hành vi được làm **từ nghĩa vụ**, nghĩa là, chỉ đơn thuần **vì quy luật**.

- A145 **Điều** hệ trọng bậc nhất trong mọi sự phán đoán [hay đánh giá] về luân lý là phải lưu ý cực kỳ chính xác đến **nguyên tắc chủ quan của mọi châm ngôn**, để cho mọi tính luân lý của hành vi được đặt trong sự tất yếu phải hành động **từ nghĩa vụ và từ lòng tôn kính đối với quy luật**, chứ không phải từ lòng yêu mến và ham thích [xu hướng] đối với những gì hành vi sẽ tạo ra. Đối với con người và với mọi hữu thể có lý tính được thụ tạo thì sự tất yếu luân lý là sự bắt buộc, tức, bỗn phận và mọi hành vi dựa trên đó phải được quan niệm như là nghĩa vụ, chứ không phải như một phương thức tiền hành đã được bản thân ta yêu thích trước đó **hay có** thể được ta yêu thích [sau đó]. Bởi, như thế thì hóa ra ta có thể thực hiện nó mà không cần có lòng tôn kính đối với quy luật – lòng tôn kính vốn bao hàm sự kinh sợ, hay chí ít, lòng lo sợ sẽ vi phạm –, và bản thân ta ắt giống như Thần tính cao cả, vượt lên hết mọi sự lệ thuộc, hầu như tự mình có thể sở hữu **được một tính Thiêng liêng (Heiligkeit)** của ý chí do sự trùng hợp giữa ý chí của ta với quy luật luân lý thuần túy nay đã trở thành bộ phận của bản tính tự nhiên của ta và không thể lay chuyển (trong trường hợp ấy, **quy luật** ắt sẽ ngưng không còn là một mệnh lệnh đối với ta nữa, vì ta vốn không bao giờ có ý định không trung thành với nó!).
- [82]
- A146

Đối với ý chí của một Hữu thể hoàn hảo tuyệt đối [Thượng đế], quy luật luân lý quả là một quy luật của tính Thiêng liêng, nhưng đối với ý chí của bất kỳ một hữu thể có lý tính hữu tận nào [như con người chúng ta], nó là một quy luật của nghĩa vụ, của sự cưỡng chế luân lý, và của sự quy định những hành vi **bằng** sự tôn kính (Achtung)

* (Chú thích của tác giả) Nếu ta khảo sát chính xác khái niệm về lòng tôn kính đối với những con người [có luân lý] như đã đề cập ở các trang trước, ta sẽ nhận ra rằng lòng tôn kính luôn dựa trên ý thức về một nghĩa vụ mà một tấm gương điển hình đã cho ta thấy, và vì thế, lòng tôn kính này không bao giờ có cơ sở nào khác ngoài một cơ sở luân lý. | Ngoài ra, cũng rất tốt, và thậm chí quan điểm tâm lý, cũng rất có lợi cho nhận thức của nhân loại, đó là mỗi khi ta sử dụng sự diễn đạt này [lòng tôn kính], ta luôn lưu ý đến khía cạnh bí mật, kỳ diệu và thường trở đi trở lại trong sự phán đoán của con người dành cho quy luật luân lý.

đối với quy luật này và từ lòng kính sợ (Ehrfurcht) đối với nghĩa vụ của mình. Không một nguyên tắc chủ quan nào khác được phép chấp nhận làm động cơ, bởi, nếu khác đi, tuy hành vi có thể diễn ra một cách ngẫu nhiên đúng như quy luật quy định, nhưng, vì lẽ hành vi chỉ có tính **hợp** nghĩa vụ chứ không phải từ nghĩa vụ, nên **ý đồ (Gesinnung)** của hành vi không có tính luân lý, trong khi vấn đề cốt tử ở đây là tính luân lý trong việc ban bố quy luật này.

Tất nhiên, làm điều tốt cho con người từ lòng yêu thương, từ sự chia sẻ đầy cảm tình đối với họ, hay làm điều công chính từ lòng yêu thích trật tự là rất đẹp đẽ, nhưng vẫn **chưa** phải là châm ngôn luân lý đích thực cho cách hành xử của ta, tương thích với vị trí của ta như là **con người** giữa những hữu thể có lý tính, khi ta, với sự tự hào tưởng tượng, có tham vọng đặt mình lên trên tư tưởng về nghĩa vụ như thể mình là những người tình nguyện và như thể độc lập với lời răn hay mệnh lệnh, chỉ làm đơn thuần theo sự vui sướng của chính mình những gì ta nghĩ rằng không cần đến mệnh lệnh nào hết. [Thực ra] ta phục tùng **một kỷ luật** của lý tính và, trong mọi châm ngôn của mình,

A147 không được phép quên sự phục tùng ấy, cũng như không được phép rút bỏ bất kỳ điều gì từ đó, hay, bằng sự ngông cuồng ích kỷ, tìm cách giảm thiểu quyền uy của quy luật (dù quy luật ấy là do chính lý tính của ta ban bố ra) cũng như đặt cơ sở quy định cho ý chí của ta ở nơi nào khác ngoài bản thân quy luật và sự tôn kính quy luật, cho dù hành vi của ta có “hợp quy luật” đến mấy ở bì ngoài. Nghĩa vụ và bỗn phận là các danh hiệu duy nhất mà ta phải dành để gọi mối quan hệ của ta với quy luật luân lý. Tuy chúng ta quả là những thành viên “lập pháp” trong việc ban bố quy luật cho một Vương quốc đạo đức được sự Tự do làm cho có thể có được và được lý tính trình diện ra cho ta như một đối tượng của sự tôn kính, nhưng chúng ta vẫn chỉ là những “thàn dân” trong Vương quốc ấy chứ không phải là bậc nguyên thủ; và vì thế, ngay từ việc không nhận ra **vị trí** thấp kém của mình như là những vật thụ tạo để tưởng có thể tự phụ vứt bỏ quyền uy của quy luật luân lý đã là một sự ly khai đối với nó ở trong tinh thần dù thực hiện nó trọn vẹn ở trên ngôn từ.

[83]

A148 Điều vừa nói cũng hoàn toàn nhất trí với khả thể của một lời răn chẳng hạn **như**: “Hãy yêu Thương để trên tất cả và hãy yêu người bên cạnh như yêu chính ngươi”⁽⁵⁴⁾. Vì, với tư cách là một điều răn, nó đòi hỏi sự tôn kính đối với quy luật đang ra mệnh lệnh về tình yêu thương chứ không để cho sự lựa chọn tùy tiện của ta biến tình yêu thương thành nguyên tắc. Tuy nhiên, tình yêu thương đối với Thương để, xét như một xu hướng (tình yêu “sinh lý”), là không thể có được [vô lý], vì

* (Chú thích của tác giả) Quy luật này đối chọi mạnh mẽ với nguyên tắc về hạnh phúc riêng tư vốn được một số ít người biến thành nguyên tắc tối cao của luân lý. Nguyên tắc ấy át sẽ như sau: “Hãy yêu chính mình ngươi trên tất cả, còn yêu Thương để và người bên cạnh cũng là vì chính bản thân ngươi!

(54) Xem Kinh Thánh, Mathio (Matthäus) 22, 36-40: “Thưa Thầy, điều răn nào là điều răn cao quý nhất trong bộ luật? Jesus đã nói với ông: “Ngươi phải yêu Thương để, Chúa của ngươi, bằng tất cả trái tim, bằng tất cả linh hồn, bằng tất cả tâm lòng” (5. Moses 6.5). Đó là điều răn cao quý nhất và lớn lao nhất. Nhưng điều răn khác cũng thế “Ngươi phải yêu người bên cạnh như yêu chính mình” (3. Moses 19)”. Xem thêm Kant VI 160-161; 402, 451. (N.D).

Ngài không phải là một đối tượng của giác quan. Còn tình yêu thương như thế đối với con người tất nhiên là có thể có được, nhưng lại không thể được ra mệnh lệnh, bởi con người không thể yêu ai chỉ vì mệnh lệnh, do đó hạt nhân của mọi quy luật này chỉ có thể được hiểu như là tình yêu thương mang tính thực hành. Trong nghĩa đó, yêu Thương để có nghĩa là **thích** thực hiện những điều răn của Ngài, và yêu người bên cạnh có nghĩa là **thích** làm mọi nghĩa vụ đối với người ấy. Nhưng, điều răn hay mệnh lệnh – biến tình yêu thành một quy tắc – không thể ra lệnh cho ta phải **có** ý đồ (Gesinnung) này trong hành vi hợp nghĩa vụ của mình, mà chỉ buộc ta phải **nỗ lực** hướng theo nó. Bởi, một điều răn rằng người ta phải **thích** làm một điều gì đó, tự nó là mâu thuẫn, vì nếu ta đã tự biết những gì ta phải làm, và, thêm vào đó lại có ý thức là **thích** làm nó, thì điều răn hay mệnh lệnh ấy hóa ra hoàn toàn không cần thiết; còn nếu ta chỉ làm vì lòng tôn kính trước quy luật chứ không ưa thích, thì điều răn hay mệnh lệnh – biến lòng tôn kính này thành động cơ cho châm ngôn của ta – lại hóa ra đi ngược lại với **ý đồ** được ra lệnh. Cho nên, quy luật này của mọi quy luật – giống như tất cả những điều lệnh luân lý của Phúc Âm – thể hiện ý đồ luân lý trong **tính trọn hảo hoàn toàn** của nó, và, được nhìn

A149 như một lý tưởng của tính Thiêng liêng, không một vật thụ tạo nào có thể đạt đến nỗi; ý đồ ấy là một Nguyên mẫu (Urbild) mà ta phải nỗ lực tiến đến gần trong một tiến trình không ngừng nghỉ nhưng vô tận. Thực vậy, nếu quả có một vật thụ tạo có lý tính nào đó có thể đạt tới được điểm này – tức hoàn toàn **thích** làm mọi quy luật luân lý –, ắt có nghĩa là: nơi bản thân mình, tuyệt nhiên không còn tồn tại khả thi của một lòng ham muốn xui khiến mình đi lệch khỏi chúng, bởi để vượt qua được một sự ham muốn đầy cám dỗ như thế luôn đòi hỏi chủ thể phải hy sinh một điều gì đó, tức cần có sự tự-cưỡng chế chính mình trong nội tâm khi làm một **điều mình** không hoàn toàn **thích** làm. Không có một vật thụ tạo nào có thể đạt đến được cấp độ này của ý đồ luân lý cả. Bởi vì, là một vật thụ tạo, và vì thế, luôn phụ thuộc những gì cần có để được thỏa mãn hoàn toàn, nó không bao giờ hoàn toàn thoát ly khỏi những ham muốn và xu hướng, và, vì lẽ những cái

[84] [84] này dựa vào những nguyên nhân vật lý, nên tự chúng, không bao giờ nhất trí được với quy luật luân lý vốn xuất phát từ một nguồn gốc hoàn toàn khác, nên chúng tất yếu làm cho vật thụ tạo phải đặt ý đồ luân lý của châm ngôn của chính mình trên sự cưỡng chế hay bốn phận luân lý, nghĩa là, không phải trên sự tùy thuận sẵn có mà trên sự tôn kính, buộc ta phải tuân thủ quy luật **cho dù** có thể không **thích** quy luật, và cũng không phải trên tình yêu vốn có nghĩa là không có chút miễn cưỡng nào của ý chí đối với quy luật. | Dù vậy, cái sau, tức, tình yêu đối với quy luật (nó ắt sẽ không còn là một điều răn hay mệnh lệnh nữa; và luân lý – đã chuyển một cách chủ quan thành tính Thiêng liêng – ắt cũng không còn là đức hạnh nữa) vẫn phải là **mục tiêu**

A150 thường xuyên tuy không bao giờ đạt đến được của mọi nỗ lực của chủ thể. Bởi vì, đối với điều được ta đánh giá cao nhưng vẫn e dè (vì ý thức về sự yếu đuối của mình), thì sự dễ dàng thỏa mãn nó sẽ biến đổi sự e dè đầy kinh sợ thành lòng yêu thích, và biến đổi lòng tôn kính thành lòng yêu thương, chí ít cũng sẽ là một sự hoàn hảo của ý đồ dành cho quy luật, nếu giả sử một vật thụ tạo [như chúng ta] có khả

năng đạt được đến đó.

- Việc xem xét trên đây không nhằm mục đích làm sáng tỏ điều răn đã dẫn trong Phúc Âm hầu ngăn chặn sự cuồng tín (Schwärmerei) tôn giáo liên quan đến tình yêu đối với Thượng đế cho bằng nhằm xác định chính xác ý đồ luân lý liên quan trực tiếp đến những nghĩa vụ của ta đối với con người để điều chỉnh, và nếu có thể, để ngăn ngừa một thứ **cuồng tín** đơn thuần về luân lý đang lây nhiễm nhiều người. [Cần khẳng định rằng], **cấp độ luân lý hiện nay của con người (và, trong chừng mực ta biết được, của bất kỳ tạo vật có lý tính nào) là sự tôn kính đối với quy luật luân lý**. Ý đồ luân lý mà con người phải có trong khi tuân thủ quy luật là phải vâng lời nó **tù** nghĩa vụ, chứ không phải **tù xu** hướng yêu thích tự nguyện, hay từ một nỗ lực tự ý mình, không do cái gì ra mệnh lệnh. | Và tình trạng luân lý mà con người luôn sống trong đó là **đức hạnh (Tugend)**, nghĩa là, ý đồ luân lý trong **sự đấu tranh** chứ không phải là tính Thiêng liêng do ảo tưởng rằng mình đang có được một tính trong sạch hoàn hảo trong những ý đồ của ý chí. Không gì khác hơn là sự cuồng tín luân lý và lòng tự phụ quá đáng tiêm nhiễm vào đầu óc con người **khi xưng tụng** những hành vi của mình như là cao thượng, cao cả và quảng đại, khiến con người rơi vào ảo tưởng rằng không phải nghĩa vụ, nghĩa là, sự tôn kính đối với quy luật – mà cái ách của nó con người phải gánh vác (thực ra là một cái ách nhẹ nhàng vì chính bản thân lý tính đặt lên vai ta chứ không ai khác) dù thích hay không thích – mới là cái tạo nên cơ sở quy định cho những hành vi của họ và luôn làm họ phải biết khiêm tốn khi vâng lệnh nó; trái lại, làm như thế những hành vi này không xuất phát **tù** nghĩa vụ mà là công hiến hay công đức (Verdienst) đơn thuần của chính họ. Bởi vì, khi bắt chước những việc đã làm từ một nguyên tắc như thế, họ không chỉ không thực hiện được chút nào **tinh thần** của quy luật – tinh thần này không phải ở tính “hợp lệ” (Legalität) của hành vi (bất chấp nguyên tắc) mà ở trong sự phục tùng của tinh thần đối với quy luật –; không chỉ tạo ra những động cơ có tính “sinh lý” (có nguồn gốc ở trong cảm tình hay trong lòng yêu chính mình) chứ không phải luân lý (có nguồn gốc ở trong quy luật), trái lại, bằng cách ấy, chỉ tạo ra một lề lối tư duy hư huyền, **bay bổng**, tự ve vuốt mình bằng một thứ “thiện tâm” tự phát nào đó, không cần đến điều răn hay mệnh lệnh, không cần có gì để kiềm thúc cả, và, do đó, lãng quên bỗn phận vốn là cái gì họ cần phải nghĩ đến hơn là nghĩ đến công đức hay công hiến của mình. Tất nhiên, những hành vi của những người khác – được làm với sự hy sinh lớn lao và chỉ đơn thuần **vì** nghĩa vụ – có thể được ca ngợi như là cao thượng và cao cả, nhưng chỉ trong chừng mực có những dấu vết cho thấy rằng chúng đã hoàn toàn được làm từ lòng tôn kính đối với nghĩa vụ, chứ không phải từ những tình cảm bị kích động. Tuy nhiên, khi những hành vi này được đặt ra trước mắt mỗi người như là những tấm gương cần được noi theo, thì lòng tôn kính đối với nghĩa vụ (là tình cảm luân lý duy nhất đúng đắn) phải được sử dụng như là động cơ: cái điều lệnh thiêng liêng và nghiêm nghị này không bao giờ cho phép lòng yêu chính mình huênh hoang được câu kết với những động lực “sinh lý” (dù có vẻ tương tự với luân lý đến đâu đi nữa) để vỗ ngực xưng là có giá trị công đức, công hiến.

Nhưng, nếu ta đi tìm, ta sẽ thấy được rằng luôn có một quy luật của nghĩa vụ nơi mọi hành vi xứng đáng được ca ngợi; quy luật này ban mệnh lệnh chứ không để cho ta tha hồ lựa chọn những gì có thể làm hài lòng khuynh hướng [cảm tính] của mình. Đó là con đường duy nhất trong việc hình dung sự vật để đào luyện tâm hồn về mặt luân lý, bởi chỉ có nó mới có đủ sức mang lại những nguyên tắc vững chắc và được xác định chính xác.

- A153 **Nếu sự** cuồng tín trong nghĩa khái quát nhất của nó là một sự cố ý vượt khỏi những ranh giới của lý tính con người, thì sự cuồng tín luân lý là sự vượt khỏi những ranh giới mà lý tính thuần túy thực hành đã đặt ra cho con người, **trong đó**, nó ngăn cấm ta không được đặt cơ sở quy định chủ quan cho những hành vi đúng đắn – tức, động cơ luân lý của chúng – ở đâu khác hơn ngoài bản thân quy luật, hay đặt ý đồ – được biến thành những châm ngôn – ở đâu khác hơn ngoài lòng tôn kính đối với quy luật; và, vì thế, ra mệnh lệnh cho ta phải lấy tư tưởng về nghĩa vụ làm nguyên tắc sống còn tối cao của mọi tính luân lý trong con người; chính tư tưởng này sẽ đập tan mọi sự tự phụ cũng như lòng yêu chính mình huênh hoang.

Và nếu thế thì, không chỉ những nhà viết tiểu thuyết hay những nhà giáo dục đa cảm (dù họ có thể rất chống lại sự ủy mị) mà đôi khi cả những triết gia, thậm chí những người nghiêm nghị nhất trong số họ là những nhà khắc kỷ, chính là những kẻ đã du nhập sự cuồng tín luân lý, thay vì một thứ kỷ luật luân lý tinh táo nhưng sáng suốt (mặc dù sự cuồng tín của những người sau có tính anh dũng hơn, còn sự cuồng tín của những người trước thì có tính chất nhạt nhẽo và mềm yếu). | Và ta có thể, không hề đạo đức giả, nói về bài giảng luân lý trên đây của Phúc Âm với tất cả sự chân thật rằng: trước hết, bằng sự thuần khiết hay tính thuần túy của nguyên tắc luân lý, và đồng thời bằng tính tương thích của nó đối với những giới hạn của những hữu thể **hữu tận**, nó đặt mọi hành vi tốt lành của con người vào dưới kỷ

- A154 luật của một nghĩa vụ được phơi bày hoàn toàn ra trước mắt họ; kỷ luật ấy không cho phép họ mơ mộng một cách cuồng tín về những sự hoàn hảo luân lý tưởng tượng, đồng thời cũng đặt ra những giới hạn của sự khiêm tốn (nghĩa là: của sự Tự-nhận thức) đối với lòng tự phụ cũng như đối với lòng yêu chính mình, bởi cả hai cái này luôn sẵn sàng phớt lờ những ranh giới của chúng.

Nghĩa vụ! Ôi danh hiệu vĩ đại và cao cả của người, không hề ngụ ý cái gì được yêu thích vốn có tính phỉnh nịnh, trái lại, đòi hỏi sự quy phục; người cũng không hề dọa nạt khiến gây nên sự chán ghét tự nhiên và sự kinh sợ trong tâm thức con người hòng thúc đẩy ý chí mà chỉ đơn thuần đề ra một quy luật tự nó đi thẳng vào tâm hồn con người và chiếm được lòng tôn kính (tuy không tự nguyện và không phải lúc nào cũng được tuân theo); một quy luật mà trước mặt nó mọi xu hướng đều phải im bặt, mặc dù chúng âm thầm chống lại. | Nguồn gốc nào là xứng đáng với người và biết tìm nơi đâu gốc rễ của sự xuất thân cao quý ấy của người, một gốc rễ kiêu hãnh vứt bỏ hết mọi sự dính líu với những xu hướng, và cũng chính sự xuất thân từ gốc rễ

Ấy mới là điều kiện thiết yếu cho giá trị duy nhất mà con người có thể mang lại cho chính mình?

Đó không thể là cái gì ít hơn một sức mạnh nâng con người lên trên chính mình (xét như một bộ phận của thế giới cảm tính); một sức mạnh nỗi kêt con người với một trật tự những sự vật mà chỉ có giác tính mới có thể quan niệm được, **với một** thế giới đồng thời ban bố

A155 [87] mệnh lệnh cho toàn bộ thế giới cảm tính, và, cùng với nó, cho sự sinh tồn được quy định một cách thường nghiệm của con người ở trong **thời gian** cũng như cho toàn bộ mọi mục đích (chỉ có cái toàn bộ này mới tương ứng với những quy luật thực hành vô-diều kiện, với tư cách là cái toàn bộ luân lý). Sức mạnh này không gì khác hơn là **NHÂN CÁCH CON NGƯỜI (PERSÖNLICHKEIT)**, nghĩa là, sự Tự do và Độc lập đối với cơ chế máy móc của toàn bộ giới Tự nhiên, vâng, thậm chí được xem như một quan năng của một hữu thể phục tùng những quy luật riêng biệt, đó là, những quy luật thuần túy thực hành được mang lại bởi chính lý tính của mình, khiến cho con người khi thuộc về thế giới cảm tính cũng phục tùng chính NHÂN CÁCH của mình trong chừng mực đồng thời thuộc về thế giới khả niêm [siêu-cảm tính] nữa. | Điều đó khiến ta không ngạc nhiên tại sao con người – như là thuộc về cả hai thế giới – phải nhìn chính bản chất của mình trong quan hệ với sự quy định thứ hai và tối cao ấy [thế giới siêu cảm tính] chỉ có thể với lòng kính ngưỡng (Verehrung) và nhin những quy luật của nó với lòng tôn kính (Achtung) cao nhất⁽⁵⁵⁾.

Chính **nguồn gốc** này là nền móng để trên đó dựng lên nhiều cách diễn đạt biểu thị **giá trị** của những đối tượng dựa theo các Ý niệm luân lý. Quy luật luân lý là thiêng liêng (bất khả xâm phạm). Con người đúng là không có gì thiêng liêng cả, nhưng ta phải xem “nhân tính” (Menschheit) ở trong nhân cách con người là thiêng liêng. Trong toàn bộ sự sáng tạo, bất kỳ sự vật nào ta lựa chọn và ta có một quyền năng nào đó đối với nó đều có thể được sử dụng đơn thuần như **phương tiện; nhưng chỉ có con người, và cùng với con người là mọi tạo vật có lý tính, là một mục đích tự thân (Zweck an sich selbst)**. Nhờ sự tự trị của sự Tự do của mình, con người là chủ thể

A156 của quy luật luân lý vốn mang tính thiêng liêng. Chính vì lý do đó, bất kỳ ý chí nào, kể cả ý chí cá nhân riêng tư của mỗi con người trong quan hệ với bản thân, cũng bị giới hạn trong điều kiện là phải nhât trí với sự tự trị của hữu thể có lý tính, nghĩa là, hữu thể ấy không buộc phải phục tùng bất kỳ mục đích nào không thể nhât trí với một quy luật có thể bắt nguồn từ ý chí của bản thân chủ thể thụ động ấy; do đó, chủ thể này không bao giờ được phép sử dụng đơn thuần như là phương tiện mà đồng thời phải như là mục đích tự thân. Ta thậm chí cũng có quyền gán điều kiện này cả vào cho ý chí thần linh đối với những hữu thể có lý tính trong thế giới vốn là những vật thụ tạo của Ngài, bởi điều kiện này dựa trên **nhân cách** của họ và chỉ nhờ đó mà họ là những mục đích tự thân.

(55) Đoạn văn trên đây về “nghĩa vụ” thường được xem là đoạn nổi tiếng và tiêu biểu nhất của quyển *Phê phán lý tính thực hành* như một lời “tụng ca” về “Nhân cách con người”. (N.D).

Ý niệm gọi nên sự tôn kính này đối với Nhân cách đặt ra trước mắt ta tính cao cả của bản tính tự nhiên của ta (xét về phương diện vận mệnh cao cả hơn của con người), đồng thời cho ta thấy sự thiếu nhất trí của hành vi của ta với nó và qua đó đánh đổ lòng tự phụ là một điều hết sức tự nhiên đối với lý trí con người bình thường nhất cũng như rất dễ nhận biết. Phải chăng một con người lương thiện ở mức độ trung bình lại chẳng có lúc nhận ra rằng sở dĩ đã không chịu nói dối – dù bình thường chỉ là vô hại – để thoát khỏi một vụ làm ăn tồi tệ hay thậm chí để mang lại một số **mối lợi** cho một người bạn thân chỉ vì không tự khinh thường chính mình? Hay phải chăng một con người ngay thẳng – có thể vượt qua hoàn cảnh bất hạnh nhất nếu chịu từ bỏ nghĩa vụ – lại chẳng giữ vững được ý thức là duy trì và tôn trọng nhân cách của mình để không có lý do gì phải xấu hổ với chính mình và phải đối diện với lương tâm mình? Sự an ủi này không phải là hạnh phúc, thậm chí không phải là một phần nhỏ nhất của hạnh phúc, bởi chẳng ai mong muốn lâm vào hoàn cảnh ấy hay muốn sống mãi trong một điều kiện như thế. Nhưng, người ấy vẫn sống và điều người ấy không thể chịu đựng nổi là tự thấy mình **không xứng đáng** để sống. Sự thanh thản nội tâm này đúng là chỉ đơn thuần có tính tiêu cực trước tất cả những gì có thể làm cho đời sống được sung sướng, dễ chịu; nghĩa là, trong thực tế, nó chỉ là sự tránh mối nguy của sự suy sụp về giá trị nhân cách, sau khi tất cả những gì có giá trị khác đều đã bị mất hết. Nó là kết quả của một niềm tôn kính đối với cái gì hoàn toàn khác với cuộc sống vật chất; tức cái gì mà khi so sánh và đối lập với nó, cuộc sống với tất cả sự hưởng thụ sung sướng đều chẳng có chút giá trị gì hết. Người ấy vẫn tiếp tục sống chỉ vì đó là nghĩa vụ của mình, chứ không phải bởi vì người ấy tìm thấy chút thú vị gì nơi cuộc sống.

[88]

A157

Như thế, đó chính là tính chất của động cơ đích thực của lý tính thuần túy thực hành; động cơ ấy không gì khác hơn là bản thân quy luật luân lý thuần túy, trong chừng mực nó làm cho ta có ý thức về tính cao cả của sự hiện hữu siêu-cảm tính của riêng ta và, một cách chủ quan, tạo nên niềm tôn kính đối với sự quy định hay vận mệnh (Bestimmung) **cao hơn** nơi mọi con người vốn cũng có ý thức về sự hiện hữu cảm tính của mình và, gắn liền với nó, về sự lệ thuộc vào bản tính tự nhiên rất dễ bị kích động một cách “sinh lý” của mình. Tất nhiên, động cơ này vẫn có thể được kết hợp với biết bao điều hấp dẫn và khoái lạc của cuộc sống, khiến cho vì chúng mà một sự lựa chọn khôn ngoan nhất của người theo phái [khoái lạc của] Epikur – luôn tính toán đến những lợi ích tối đa của cuộc sống – cũng tuyên bố đúng về phía hành động luân lý; và thậm chí còn khuyên rằng hãy biết kết hợp triền vọng hưởng thụ cuộc sống với động cơ tối cao, tự túc tự mãn ấy, nhưng chỉ như là một đối trọng trước những sự lôi cuốn vốn không hề thiếu nơi phía đối lập chứ không phải, dù là ở mức độ tối thiểu, đặt vào trong đó sức mạnh hành động thực sự khi liên quan đến vấn đề nghĩa vụ. Bởi, nếu làm thế, thì không khác gì muốn làm ô nhiễm tính thuần khiết của ý đồ **luân lý** ngay từ suối nguồn của nó. Sự uy nghiêm của nghĩa vụ tuyệt nhiên không dính líu gì đến sự hưởng

thụ cuộc sống; nó có quy luật riêng và tòa án **riêng** của nó; và cho [89] dù người ta có khéo pha trộn chúng lại với nhau đến đâu đi nữa như một phương thuốc hòng cứu chữa cho linh hồn bệnh hoạn, thì chúng A159 vẫn cứ tự mình tách biệt nhau ra; và nếu chúng không làm thế thì phương thuốc cũng sẽ không hiệu nghiệm: cuộc sống vật chất có thể hồi sức một chút nào đó, nhưng cuộc sống luân lý ắt sẽ phai tàn không phương cứu vãn.



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

KHẢO SÁT PHÊ PHÁN⁽⁵⁶⁾ ĐỐI VỚI PHÂN TÍCH PHÁP VỀ LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Tôi hiểu sự “khảo sát phê phán” về một khoa học hay về một mảng của nó – nhưng mảng này lại tạo nên một hệ thống cho chính mình – là sự nghiên cứu và biện minh tại sao nó phải có chính hình thức hệ thống này chứ không phải hình thức khác, khi ta so sánh nó với một hệ thống khác vốn lấy cùng một quan năng nhận thức tương tự làm cơ sở. Bây giờ, [ta thấy] lý tính thực hành và lý tính tư biện đều dựa trên cùng một quan năng, trong chừng mực cả hai đều là **lý tính thuần túy** cả. Vì thế, sự dị biệt trong hình thức hệ thống của chúng phải được xác định thông qua sự so sánh cả hai, và lý do của việc này phải được nêu rõ.

Phân tích pháp về lý tính thuần túy lý thuyết [PPLTTT: B89-287]

- A160 287] đã phải làm việc với **nhận thức** về những đối tượng có thể được mang lại cho giác tính, và, vì thế, đã buộc phải bắt đầu từ trực quan, tức từ cảm năng (vì trực quan bao giờ cũng là cảm tính); rồi chỉ sau đó mới có thể tiến lên đến những khái niệm (về những đối tượng của trực quan này), và chỉ có thể kết thúc với các nguyên tắc sau khi hai bước này đã đi trước. Ngược lại, vì lẽ lý tính thực hành không phải làm việc với những đối tượng để **nhận thức** chúng, mà với quan năng của riêng nó để làm cho những đối tượng trở thành **hiện thực** (tương ứng với nhận thức về chúng), nghĩa là, phải làm việc với một ý chí vốn là một tính nhân quả, trong chừng mực lý tính chưa đựng cơ sở quy định cho nó. | Và chính vì lẽ nó không có nhiệm vụ mang lại một đối tượng của trực quan mà, với tư cách là lý tính thực hành, chỉ có nhiệm vụ mang lại một quy luật (vì khái niệm về nhân quả bao giờ cũng bao hàm sự quy chiếu với một quy luật xác định sự hiện hữu của cái đa tạp, tức của cái nhiều trong quan hệ giữa chúng với nhau), nên một sự khảo sát phê phán đối với Phân tích pháp về lý tính, nếu đó là lý tính thực hành (và đây chính là vấn đề cần bàn), nhất thiết **phải bắt đầu** với khái thể của **những nguyên** tắc thực hành tiên nghiệm [xem: Chương I, A35-100. N.D]. Chỉ sau đó, nó mới có thể tiếp tục tiến tới những khái niệm về những đối tượng của một lý tính thực hành [xem: Chương II, A101-126. N.D], đó là, khái niệm về cái Thiện và cái Ác tuyệt đối nhằm ấn định chúng phù hợp với những nguyên tắc này (bởi **trước** khi có các nguyên tắc này thì không một quan năng nhận thức nào có thể biết chúng là thiện và ác), rồi chỉ bấy giờ, **phản khảo** sát phê phán mới có thể kết thúc ở Chương cuối [A127-159. N.D], tức Chương ba có nhiệm vụ xem xét về mối quan hệ của lý tính thuần túy thực hành với cảm năng và về ảnh hưởng tất yếu của nó lên cảm năng có thể được ta nhận thức một cách tiên nghiệm, tức về **tình cảm luân lý** [xem: A133. N.D]. Như vậy, Phân tích pháp về lý tính thuần
- [90]
- A161

(56) **Khảo sát phê phán/kritische Beleuchtung:** đúng nghĩa là “sự giải thích hay sự soi sáng có tính phê phán”. Chúng tôi đề nghị dịch là “**sự khảo sát phê phán**”/kritisches Erörterung cho thống nhất với hai sự “khảo sát” khác được Kant sử dụng trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*: “sự khảo sát siêu hình học”/metaphysische Erörterung (chứng minh một sự vật là có thực) và “sự khảo sát siêu nghiệm”/transzendentale Erörterung (cho thấy sự vật ấy là điều kiện khả thi làm cho nhận thức có thể có được). Xem *Phê phán lý tính thuần túy*, B37, B41 và tiếp. (N.D).

túy thực hành có chung toàn bộ phạm vi của những điều kiện cho sự sử dụng của nó với Phân tích pháp về lý tính thuần túy lý thuyết, **nhưng trong trình tự ngược lại**. Phân tích pháp về lý tính thuần túy lý thuyết được chia ra thành Cảm năng học siêu nghiệm và Lôgíc học siêu nghiệm [xem: Phê phán lý tính thuần túy, N.D], còn Phân tích pháp về lý tính thuần túy thực hành thì có sự phân chia **ngược lại**, thành Lôgíc học và Cảm năng học của lý tính thuần túy thực hành (nếu tôi được phép dùng tên gọi không được thích hợp lăm này, chỉ vì mục đích so sánh). Lôgíc học này trong lý tính lý thuyết được chia ra thành Phân tích pháp các khái niệm và Phân tích pháp các nguyên tắc; còn ở đây lại được chia ngược lại thành Phân tích pháp của nguyên tắc và Phân tích pháp các khái niệm. Phần Cảm năng học trong trường hợp trước cũng có hai phần, căn cứ trên hai loại trực quan cảm tính [không gian-thời gian. N.D], còn ở đây, cảm năng tuyệt nhiên không được xét như một năng lực trực quan mà chỉ đơn thuần như là tình cảm (có thể là một cơ sở chủ quan của sự ham muốn), và về phương diện này, lý tính thuần túy thực hành không tiến hành một sự phân chia nào nữa.

Cũng thật dễ thấy lý do tại sao sự phân chia này thành hai phần với các phần phân chia nhỏ hơn nữa của nó lại không được thực sự tiến hành ở đây (như người ta có thể thử làm ngay từ đầu từ ví dụ điển hình của quyển *Phê phán lý tính thuần túy* trước đây). Vì lẽ ở đây

- A162 ta xem xét lý tính thuần túy trong sự sử dụng **thực hành** của nó và do đó, xuất phát từ những nguyên tắc tiên nghiệm chứ không phải từ những cơ sở quy định thường nghiệm, nên việc phân chia phần Phân tích pháp về lý tính thuần túy thực hành phải **giống** với sự phân chia trong **một suy luận thuần lý (Vernunftschluss)**, đó là, đi từ cái phổ biến ở trong đại-tiền đề (Major) (nguyên tắc luân lý), thông qua một tiểu-tiền đề (Minor) chứa đựng một sự thâu gồm những hành vi khả hữu (như là thiện và ác) vào dưới đại tiền đề, để đi đến kết luận, tức sự quy định chủ quan đối với ý chí (một sự quan tâm đến cái Thiện thực hành khả hữu, và đến châm ngôn đặt nền tảng trên cái Thiện ấy). Những ai đã có thể thấy mình được thuyết phục về những gì được trình bày trong phần Phân tích pháp trên đây ắt **sẽ thấy** hài lòng với những sự so sánh như vậy [với hình thức của một “suy luận thuần lý”], bởi chúng gợi nên niềm hy vọng hữu lý rằng, một ngày nào đó, ta có thể thấu hiểu sự thống nhất của Toàn bộ quan năng lý tính (ly thuyết lẫn thực hành) và có thể rút tất cả ra từ **một** nguyên tắc; đó là yêu cầu không thể tránh khỏi của lý tính con người và chỉ được thỏa mãn hoàn toàn trong một sự thống nhất hoàn chỉnh và có hệ thống của nhận thức con người.
- [91]

Bây giờ, nếu ta cũng xem xét cả nội dung của nhận thức mà ta có thể có được về và **thông qua** một lý tính thuần túy thực hành như Phân tích pháp đã trình bày, ta thấy bên cạnh một sự tương tự đáng chú ý giữa nó và lý tính lý thuyết, cũng có những dị biệt không kém nổi bật. **Đối với** lý tính lý thuyết, quan năng nhận thức tiên nghiệm và

- A163 thuần lý có thể được chứng minh dễ dàng và hiển nhiên bởi những ví dụ từ các ngành khoa học (trong đó, các khoa học kiểm nghiệm

những nguyên tắc của mình bằng nhiều cách thông qua sự sử dụng có phương pháp, khiến – khác với nhận thức thông thường – không có lý do để e ngại một sự pha trộn kín đáo với những cơ sở thường nghiệm của nhận thức). Trong khi đó, việc lý tính thuần túy không có sự pha trộn nào với bất kỳ cơ sở thường nghiệm nào lại là tự mình có tính thực hành; điều này chỉ có thể được chứng minh từ việc sử dụng thực hành thông thường nhất đối với lý tính qua việc chứng thực rằng lý tính tự nhiên của mọi người đều thừa nhận nguyên tắc thực hành tối cao như là quy luật tối cao của ý chí của mình – một quy luật hoàn toàn tiên nghiệm và không phụ thuộc vào bất kỳ dữ liệu cảm tính nào hết. Chỉ cần trước hết xác lập và kiểm chứng tính thuần túy của nguồn gốc của nó, kể cả trong phán đoán của lý tính thông thường này, trước khi khoa học có thể sử dụng nó hầu như là một Sự kiện-hiện nhiên (Faktum), nghĩa là, trước cả mọi sự tranh cãi về khả thi của nó và về mọi hậu quả có thể được rút ra từ nó. Tình hình ấy đã có thể được giải thích từ những gì vừa nói, đó là bởi vì lý tính thuần túy thực hành phải nhất thiết bắt đầu với những nguyên tắc, nên chúng phải là những dữ liệu đầu tiên làm cơ sở cho mọi khoa học [ở đây là đạo đức học] chứ không thể được rút ra từ khoa học. Sở dĩ việc xác minh này về những nguyên tắc luân lý như là những nguyên tắc của một lý tính thuần túy là rất dễ dàng và đủ an toàn chỉ bằng cách cầu viện đơn thuần đến sự phán đoán của lương thức thông thường là vì bất kỳ yếu tố thường nghiệm nào có thể lén lút chen vào trong những châm ngôn của ta như là cơ sở quy định cho ý chí đều có thể lập tức bị phát hiện thông qua tình cảm về sự khoái lạc hay đau đớn thiết yếu gắn liền với ý chí như là cái gì kích thích sự ham muốn, trong khi đó, lý tính thuần túy thực hành kiên quyết phản đối việc tiếp nhận tình cảm này vào

- A164 [92] nguyên tắc của nó như là một điều kiện. Tính dị loại giữa các cơ sở quy định (thường nghiệm và thuần lý) được phát hiện rõ ràng bằng sự kháng cự của lý tính ban bố quy luật một cách thực hành chống lại bất kỳ sự pha trộn nào với xu hướng, và bằng một loại tình cảm đặc biệt vốn không có trước sự ban bố quy luật của lý tính thực hành mà trái lại, được nó tạo ra như một sự cưỡng chế, đó là bằng tình cảm về một sự tôn kính mà con người không dành cho bất kỳ loại xu hướng nào trừ việc dành cho quy luật; và tính dị loại này bị phát hiện một cách nổi bật, bởi ngay cả lý trí bình thường nhất cũng không thể không lập tức thấy ngay trong từng trường hợp rằng: tuy những nguyên tắc thường nghiệm của ý chí có thể buộc nó phải chiều theo những sự hấp dẫn đang kích động nó, nhưng nó không bao giờ chịu vâng lệnh bất kỳ điều gì ngoại trừ chỉ vâng lệnh quy luật thực hành thuần túy mà thôi.

A165

Sự phân biệt giữa học thuyết về hạnh phúc và học thuyết về luân lý – trong cái trước, những nguyên tắc thường nghiệm tạo nên toàn bộ cơ sở, trong khi ở cái sau, chúng không có vai trò gì cả – là công việc hàng đầu và quan trọng nhất của phần Phân tích pháp về lý tính thuần túy thực hành, và, trong việc làm này, nó phải tiến hành với một sự chính xác, và, có thể nói, với một sự tỉ mỉ tối đa không khác gì nhà hình học trong công việc của mình. Tuy nhiên, nhà triết học lại

phải đấu tranh với nhiều khó khăn lớn hơn trong công cuộc này (cũng luôn như thế trong việc nhận thức thuần lý chỉ nhờ vào những khái niệm đơn thuần chứ không có được sự cấu tạo [nên khái niệm bằng trực quan như nhà toán học. N.D]), vì ông không thể lấy bất kỳ trực quan nào làm cơ sở (cho một cái Noumenon thuần túy). Song, nhà triết học lại có chỗ thuận lợi giống như nhà hóa học, đó là: bắt cứ lúc nào, ông cũng có thể làm một thí nghiệm với lý tính thực hành của bất kỳ ai nhằm mục đích phân biệt cơ sở quy định (thuần túy) luân lý với cơ sở quy định thường nghiệm; tức, bằng cách bổ sung quy luật luân lý (với tư cách là cơ sở quy định) vào cho ý chí bị kích động một cách thường nghiệm (chẳng hạn, ý chí của một người sẵn sàng nói dối để đạt được một lợi ích nào đó). Thí nghiệm này diễn ra cũng giống như nhà hóa học khi thêm chất kiềm (Alkali) vào cho một dung dịch vôi trong acid clohydríc, thì acid **lập tức** rời bỏ vôi, kết hợp với chất kiềm và vôi bị kết tủa. | Cũng giống như thế, nếu với một người vốn lương thiện (hay trong mỗi trường hợp, luôn đặt mình vào vị trí một người lương thiện chỉ trong **tư tưởng**), ta nêu ra một quy luật luân lý nhờ đó người ấy nhận rõ sự thấp hèn, không xứng đáng của một kẻ nói dối, thì lý tính thực hành của người ấy (trong việc hình thành một phán đoán về điều gì nên làm) lập tức bỏ rơi lợi ích, kết hợp với cái gì duy trì nơi bản thân lòng tôn kính đối với nhân cách của chính mình (sự trung thực); còn lợi ích – sau khi bị tách rời và tẩy sạch khỏi mọi dấu vết của lý tính (lý tính vốn luôn đứng về phía nghĩa vụ) – rất dễ dàng được con người cảm nhận, khiến cho nó có thể được kết hợp với lý tính trong những trường hợp khác, nhưng chỉ tuyệt nhiên không được kết hợp mỗi khi nó có thể đổi lập lại với quy luật luân lý là cái mà lý tính không bao giờ từ bỏ, trái lại, hợp nhất một cách mật thiết nhất với nó.

A166 [93] Nhưng, điều này không có nghĩa là **sự phân biệt** giữa nguyên tắc của hạnh phúc và nguyên tắc của luân lý là một **sự đối lập** giữa chúng với nhau; và lý tính thuần túy thực hành không hề đòi hỏi rằng ta phải từ bỏ hết mọi yêu sách hướng đến hạnh phúc, trái lại, chỉ đòi hỏi rằng: bao lâu liên quan đến vấn đề nghĩa vụ thì không được lưu tâm đến hạnh phúc. Thậm chí, trong một số phương diện nào đó, chăm lo đến hạnh phúc của mình cũng là một nghĩa vụ, một phần bởi vì hạnh phúc (kể cả tài khéo, sức khỏe, sự giàu có) là phương tiện để hoàn thành nghĩa vụ; phần khác, vì việc thiếu nó (chẳng hạn, sự **nghèo khổ**) chứa đựng những cảm dỗ vi phạm nghĩa vụ. Nhưng, chỉ có điều, việc thúc đẩy hạnh phúc của riêng mình không bao giờ là nghĩa vụ một cách trực tiếp; nó càng không thể là một nguyên tắc của mọi nghĩa vụ. Vì lẽ mọi cơ sở quy định của ý chí – ngoại trừ duy nhất là quy luật của lý tính thuần túy thực hành (quy luật luân lý) – đều là có tính thường nghiệm, và, vì thế, với tư cách ấy, thuộc về nguyên tắc của hạnh phúc, nên tất cả chúng đều phải được tách biệt khỏi nguyên tắc tối cao của luân lý và không bao giờ được kết hợp với nó như là một điều kiện, bởi điều này sẽ phá hủy mọi giá trị luân lý, cũng giống như bất kỳ sự pha trộn thường nghiệm nào vào những nguyên tắc hình học ắt sẽ thủ tiêu mọi tính hiển nhiên vốn là điều tuyệt vời nhất

trong toán học (như ý của Plato⁽⁵⁷⁾), và tính chất này của toán học thậm chí còn vượt trội hơn cả mọi tính hữu dụng của nó.

Tuy nhiên, thay vì làm công việc diễn dịch về nguyên tắc tối cao của lý tính thuần túy thực hành, nghĩa là, giải thích về khả thể của một nhận thức tiên nghiệm như thế, điều tối đa mà ta có thể làm được là đã chứng minh rằng: nếu ta đã nhìn ra khả thể của Tự do của một nguyên nhân tác động, taắt cũng sẽ nhận ra không chỉ khả thể mà cả sự tất yếu của quy luật luân lý như là quy luật thực hành tối cao của những hữu thể có lý tính được ta gán cho sự Tự do của tính nhân quả của ý chí của họ, bởi cả hai khái niệm hợp nhất một cách không thể tách rời đến nỗi ta có thể định nghĩa sự Tự do thực hành **như là** sự độc lập của ý chí đối với bất kỳ điều gì, ngoại trừ đối với quy luật luân lý. Nhưng, ta lại không thể tri giác khả thể của Tự do nơi một nguyên nhân tác động, nhất là ở trong thế giới cảm tính; may mắn chăng là đủ đảm bảo được rằng không có bằng chứng nào về sự bất khả thể của nó! Và bây giờ, nhờ có quy luật luân lý định đề hóa (postuliert) nó, nên ta buộc phải, và, vì thế, có thẩm quyền để giả định về nó. Thế nhưng, vẫn còn khôi người tưởng rằng họ có thể giải thích sự Tự do này bằng những nguyên tắc thường nghiệm giống như giải thích bất kỳ quan năng tự nhiên nào khác, và đối xử với nó như là với một thuộc tính tâm lý học mà việc giải thích về nó chỉ đòi hỏi một sự nghiên cứu chính xác hơn về **bản tính của linh hồn** và về những động cơ của ý chí chứ không phải như một thuộc tính **siêu nghiệm** của tính nhân quả của một hữu thể thuộc về thế giới cảm tính (như là điều duy nhất cần bàn ở đây). | Như thế, họ tước bỏ mắt của ta sự khai mở lớn lao mà ta đã có được thông qua lý tính thực hành nhờ vào quy luật luân lý: một sự khai mở về một thế giới siêu-cảm tính bằng sự hiện thực hóa khái niệm về Tự do vốn có tính siêu việt; và do đó, cũng tước bỏ mắt của ta bản thân quy luật luân lý là cái không chấp nhận cơ sở quy định thường nghiệm nào cả. | Vì thế, thiết tưởng cần bổ sung ở đây một số ý như là một sự ngăn ngừa trước ảo tưởng này và cũng là sự phơi bày thuyết duy nghiệm trong tính nông cạn trần trụi của nó.

A169 **Khái niệm** về tính nhân quả xét như là sự tất yếu tự nhiên đối lập lại với tính nhân quả xét như là sự Tự do chỉ liên quan đến sự hiện hữu của những sự vật trong chừng mực sự hiện hữu ấy là có thể xác định được ở trong thời gian, và, do đó, như là những hiện tượng đối lập lại với tính nhân quả của chúng như là những vật-tự thân. Bây giờ, nếu ta lấy những thuộc tính của sự hiện hữu của những sự vật ở trong thời gian làm những thuộc tính của những vật-tự thân (đó chính là quan niệm thông thường nhất) thì quả là không thể nào hòa giải sự tất yếu của quan hệ nhân quả với Tự do: chúng là đối lập mâu thuẫn nhau. Bởi vì, từ điều trước, kết luận rút ra là: bất kỳ một sự kiện nào, do đó, bất kỳ hành vi nào diễn ra trong một thời điểm nhất định là kết quả tất yếu của cái gì đã hiện hữu trong thời gian trước đó. Nay, vì lẽ thời gian đã qua thì không còn ở trong quyền lực của tôi nữa, nên bất kỳ hành vi nào do tôi thực hiện cũng phải là kết quả tất yếu của những

⁽⁵⁷⁾ Xem Plato, *Politeia/Cộng hòa*, 524d-526c. (N.D).

cơ sở quy định nào đó không ở trong quyền lực của tôi, nghĩa là, trong thời điểm tôi đang hành động thì tôi không bao giờ là tự do cả. Thậm chí, ngay cả khi tôi giả định rằng toàn bộ sự hiện hữu của tôi là độc lập với bất cứ nguyên nhân xa lạ nào (chẳng hạn: Thượng đế) khiến cho những cơ sở quy định cho tính nhân quả của tôi, và cả của toàn bộ sự hiện hữu của tôi đều không nằm ngoài bản thân tôi, điều ấy cũng không hề chuyển hóa được sự tất yếu tự nhiên thành Tự do. Bởi vì ở bất kỳ thời điểm nào, tôi vẫn phục tùng sự tất yếu phải hành động bởi cái gì không nằm trong quyền lực của tôi; và chuỗi những sự kiện vô tận có trước – mà tôi chỉ tiếp tục dựa theo một trật tự được quy định sẵn và không bao giờ có thể tự mình bắt đầu – ấy vẫn là một chuỗi tự nhiên liên tục và vì thế, tính nhân quả của tôi ấy cũng không bao giờ là sự Tự do được cả.

Vậy, nếu ta muốn gán sự Tự do cho một hữu thể có sự hiện hữu bị quy định ở bên trong thời gian, ta không thể cho người ấy – cũng như cho mọi sự kiện, tức, cả những hành vi của người ấy trong sự hiện hữu của mình – được hưởng ngoại lệ là thoát ra khỏi quy luật của sự tất yếu, bởi như thế không khác gì trao người ấy cho sự ngẫu nhiên mù quáng. Và bởi lẽ quy luật này tất yếu được áp dụng vào cho mọi tính nhân quả của sự vật, trong chừng mực sự hiện hữu của chúng có thể được xác định ở trong thời gian, thì kết quả là: nếu đó quả là phương cách để ta quan niệm về sự hiện hữu của **những vật-tự thân** ấy, sự Tự do ấy phải bị vứt bỏ đi như là vứt bỏ một khái niệm phi lý và vô hiệu. Cho nên, nếu ta muốn cứu vãn sự Tự do thì không còn con đường nào khác ngoài cách: xem sự hiện hữu của một sự vật, trong chừng mực nó có thể được xác định ở trong thời gian và vì thế, cả tính nhân quả dựa theo quy luật của sự tất yếu tự nhiên như là chỉ thuộc về **hiện tượng**, còn gán sự Tự do cho cùng một hữu thể ấy nhưng với tư cách là **một Vật-tự thân**. Đó chắc hẳn là điều không thể tránh khỏi nếu ta muốn đồng thời bảo tồn cả hai khái niệm mâu thuẫn nhau; chỉ có điều, trong việc áp dụng – tức khi muốn giải thích bản thân sự hợp nhất **của cả** hai ở trong một và cùng một hành vi – không khỏi nảy sinh nhiều khó khăn lớn khiến một sự hợp nhất như thế **dường như** không thể nào thực hiện được.

A171

Khi tôi nói về một kẻ ăn trộm rằng, do quy luật nhân quả, việc làm này là một kết quả tất yếu của những nguyên nhân quy định trong thời gian trước đó, nên không thể không xảy ra, thì thử hỏi liệu phán đoán theo quy luật luân lý sẽ có thể thay đổi được gì và liệu có thể giả định rằng việc làm ấy **có thể** đã không được làm, bởi quy luật luân lý bảo rằng việc ấy là **không nên** làm; nói khác đi, làm sao một con người được gọi là hoàn toàn tự do trong cùng một thời điểm và nơi cùng một hành vi, trong đó anh ta phải **phục tùng** một sự tất yếu tự nhiên không thể tránh được? Một số người cố thoát khỏi nan đề này bằng cách bảo rằng những cơ sở quy định tính nhân quả cho kẻ trộm là thuộc một loại **thích nghi** với một khái niệm tương đương về Tự do. | Theo đó, đôi khi ta gọi một kết quả là tự do khi nguyên nhân tự nhiên quy định nó nằm ngay bên trong bản thân tác nhân, chẳng hạn, đó là kết quả do một vật được phóng đi tạo ra khi nó ở trong sự vận động

tự do; trong trường hợp ấy, ta dùng chữ “tự do”, bởi trong khi đang bay thì nó không bị cưỡng chế bởi bất kỳ cái gì ở bên ngoài nó; hay, khi ta gọi một chiếc **đồng hồ** đang chạy là một vận động tự do, vì nó tự quay các cây kim của mình, không đòi hỏi phải có một sức đẩy nào từ

- A172 bên ngoài; cho nên, dù những hành vi của một con người tất yếu bị quy định bởi những nguyên nhân có trước ở trong thời gian, ta vẫn gọi chúng là tự do, vì những nguyên nhân này là những ý tưởng được chính các quan năng của người ấy tạo ra, qua đó những ham muốn nảy sinh, dẫn tới những hành vi theo ý thích của chính mình. | Lối giải thích ấy là một cách tránh né thảm hại mà không ít người vẫn còn bám víu và tưởng rằng mình đã giải quyết được vấn đề khó khăn ấy chỉ bằng một trò chơi tráo chữ nhỏ mọn, trong khi để thật sự giải quyết nó, người ta đã phải nỗ lực hoài công suốt bao thế kỷ và do đó, càng không được phép đi tìm một giải đáp hời hợt, bì phu như thế. Thật ra, đối với sự Tự do – vốn phải là cơ sở của mọi quy luật luân lý và của việc quy kết trách nhiệm tương ứng –, vấn đề không phải là những cơ sở quy định tính nhân quả một cách tất yếu bởi một định luật tự nhiên là ở bên

trong hay ở bên ngoài chủ thể; hoặc, trong trường hợp trước, những cơ sở này là có tính bản năng hay được lý tính suy tưởng, một khi – như bản thân họ thừa nhận – những ý tưởng quy định này cũng có nguồn gốc ở trong thời gian và trong trạng thái trước đó, và trạng thái này lại ở trong một trạng thái có trước đó nữa v.v... Vì thế, vấn đề không phải là chúng có tính nội tâm, không phải là **là chúng** có một tính nhân quả tâm lý chứ không phải một tính nhân quả cơ giới, nghĩa là,

- A173 tạo ra những hành vi bằng những ý tưởng chứ không phải bằng những động tác của thân xác, bởi chúng đều là những cơ sở quy định của một tính nhân quả của một hữu thể mà sự hiện hữu có thể được quy định ở trong thời gian, và, do đó, phục tùng sự tất yếu của những điều kiện của thời gian đã qua, nên khi chủ thể hành động, những điều kiện ấy không còn nằm trong quyền lực của chủ thể nữa. | Những điều này tuy có thể bao hàm sự tự do tâm lý (nếu ta chọn dùng chữ này để chỉ chuỗi nội tâm đơn thuần của những ý tưởng ở trong đầu óc), nhưng thực chất là sự tất yếu tự nhiên, và, vì thế, **không có chỗ cho sự Tự do siêu nghiêm**, là cái phải được quan niệm như là sự độc lập với tất cả những gì thường nghiệm, và, do đó, với Tự nhiên

[97] nói chung, dù Tự nhiên này là một đối tượng của giác quan bên trong chỉ về phương diện thời gian hay của giác quan bên ngoài cả trong thời gian lẫn không gian. | Không có sự Tự do (theo nghĩa đích thực là siêu nghiêm) này – là sự Tự do duy nhất có tính thực hành tiên nghiệm – thì không có quy luật luân lý và sự quy kết luân lý nào có thể có được cả. Chính vì lẽ đó, sự tất yếu của những sự kiện ở trong thời gian tuân theo quy luật tự nhiên của tính nhân quả có thể được gọi là **cơ chế** [máy móc] của Tự nhiên, dù điều này không có nghĩa rằng mọi sự vật phục tùng nó đều nhất thiết phải thực sự là những cỗ máy vật chất. Ở đây, ta chỉ nhìn đến sự tất yếu của sự nối kết những sự kiện ở trong chuỗi thời gian đúng như nó được triển khai **dựa theo** định luật tự nhiên, bắt kể chủ thể – trong diễn trình này – được gọi là

những “automaton materiale”⁽⁵⁸⁾ khi vật thể cơ giới được vận động bởi vật chất, hay – nói như Leibniz – được gọi là những “automaton spirituale”⁽⁵⁸⁾ khi nó được thúc đẩy bởi những ý tưởng; và nếu giả sử sự Tự do của ý chí chúng ta không gì khác hơn là cái sau (automation spirituale, tức có tính tâm lý và so sánh, chứ không phải “siêu nghiệm”, nghĩa là “tuyệt đối”), thì về cơ bản, nó chẳng hơn gì sự “tự do” của một cái xiên thịt nướng, một khi đã được lắp vào rồi thì cứ tự động mà quay!

Bây giờ, để xóa bỏ sự mâu thuẫn bì ngoài giữa Tự do và cơ chế tự nhiên trong một và cùng một hành vi như nơi trường hợp đã giả định, ta cần nhớ lại những gì đã được nói trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy*⁽⁵⁹⁾ hay những gì được rút ra từ đó; đó là: sự tất yếu của Tự nhiên vốn không thể cộng tồn với sự Tự do của chủ thể chỉ thuộc về những thuộc tính của sự vật phục tùng những điều kiện thời gian, do đó, chỉ thuộc về những thuộc tính của chủ thể hành động xét như một **hiện tượng**; và về phương diện ấy, những cơ sở quy định của mọi hành vi của chủ thể nằm trong những gì thuộc về thời gian đã qua và không còn nằm trong quyền lực của chủ thể nữa (trong đó phải kể đến cả những việc làm đã qua của chủ thể và tính cách mà những hành vi này có thể xác định cho chủ thể trong chính mắt mình **như là** một hiện tượng). Nhưng, cũng chính cùng một chủ thể ấy, – ở mặt

A175 khác và ý thức về chính mình như là một vật-tự thân –, lại xem sự hiện hữu của mình, trong chừng mực nó không phục tùng những điều kiện thời gian, như là chỉ có thể được quy định bởi những quy luật do chính mình mang lại cho chính mình thông qua lý tính, và trong sự hiện hữu này của mình, không có cái gì đi trước sự quy định ý chí của mình cả, trái lại, ở trong ý thức về sự hiện hữu siêu-cảm tính của mình, bất kỳ hành vi nào, và nói chung, bất kỳ sự biến thái nào của sự hiện hữu thay đổi dựa theo giác quan bên trong, kể cả toàn bộ chuỗi [98] của sự hiện hữu xét như một hữu thể cảm tính đều không gì khác hơn là kết quả, chứ không bao giờ được xem như là cơ sở quy định cho tính nhân quả của mình, với tư cách là một Noumenon [Vật-tự thân]. Chính trong cách nhìn này mà hữu thể có lý tính có thể có quyền nói về bất kỳ hành vi phản luân lý nào mà mình đã phạm phải rằng bản thân mình vốn đã hoàn toàn **có thể không làm** như thế, mặc dù, xét như là hiện tượng, hành vi ấy đã bị quy định đầy đủ ở trong quá khứ, và về phương diện ấy là có tính tất yếu một cách tuyệt đối, vì lẽ hành vi ấy, với tất cả cái quá khứ đã quy định nó, thuộc về một hiện tượng duy nhất của tính cách của chủ thể do chủ thể tạo ra chính mình, do đó, chủ thể nhận trách nhiệm về tính nhân quả của những hiện tượng ấy cho chính mình như là một nguyên nhân độc lập với mọi cảm năng.

⁽⁵⁸⁾ Xem G. W. Leibniz (1646-1716), *Essais de théodicée/Các luận văn về Biện thần luận*, bản tiếng Đức của H. Herring, tập I, Frankfurt/M, 1996, I, §52 (tr. 283): “Vậy, tất cả những gì ở trong con người đều là chắc chắn và được xác định từ trước, và do đó, linh hồn con người là “một loại máy tự động tinh thần” [“une espèce d’automate spirituel”], mặc dù không phải vì thế mà những hành vi ngẫu nhiên nói chung và những hành vi tự do nói riêng là tất yếu theo nghĩa của một sự tất yếu tuyệt đối vốn không tương thích được với bất kỳ sự bất tất nào”. (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

⁽⁵⁹⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B428-432. (N.D).

Điều này cũng nhất trí hoàn toàn với những lời phán xử của một quan năng diệu kỳ trong bản thân ta; quan năng ấy được ta gọi là **lương tâm**⁽⁶⁰⁾. Một người có thể tha hồ dùng mọi cách để tò vě và biện hộ cho hành vi trái luân lý của mình,

- A176 chẳng hạn nhắc lại nó như một lỗi làm không có ý, một sự thiếu cẩn trọng đơn thuần mà không ai có thể tránh hết được, và vì thế, như là một sự việc trong đó anh ta đã bị cuốn theo sự tất yếu tự nhiên, và như thế, làm cho mình trở nên vô tội; song, anh ta cũng thấy rằng vị trạng sư biện hộ không có cách nào làm cho kẻ tố cáo ở ngay bên trong chính bản thân anh ta im lặng được, nếu chỉ cần anh ta nhận rõ rằng ngay trong giây phút phạm tội, anh ta đã hết sức tinh táo, nghĩa là, đã có sự Tự do. | Dù thế, anh ta vẫn còn có thể tiếp tục biện hộ rằng sai lầm của mình là do một số thói quen xấu, mà do thiếu lưu tâm nên đã để cho chúng lớn lên đến mức anh ta có thể xem sai lầm của mình như là hậu quả tự nhiên của chúng, nhưng điều này cũng không thể bảo vệ anh ta thoát khỏi sự quở trách đối với chính mình. Đó cũng chính là cơ sở của **lòng hối hận** về một hành động đã xảy ra từ lâu mỗi khi nhớ lại, một cảm giác đau đớn do chính tình cảm luân lý tạo ra; cảm giác này hẳn sẽ là trống rỗng và thậm chí là vô lý về mặt thực hành nếu nó không thể được dùng để giúp ta không làm những điều đã làm. | (Đó là trường hợp của Priestley⁽⁶¹⁾ – một nhà định mệnh luận chính cổng, triệt để – khi ông xem cảm giác này là phi lý; nhưng ông đáng được tán thưởng về sự thẳng thắn hơn biết bao người chủ trương cơ chế **máy móc** của ý chí trên thực tế, còn chỉ khẳng định sự Tự do trên ngôn từ, vẫn cố **đưa cảm** giác này vào trong hệ thống tư tưởng đầy tính thỏa hiệp chiết trung của họ, mặc dù họ không hề giải thích được khả thi của một sự quy kết về luân lý như thế). | Nhưng, tình cảm đau đớn [vì hối hận] nói trên là hoàn toàn chính đáng, vì khi đề cập đến quy luật của sự hiện hữu khả niêm [siêu-cảm tính], tức quy luật luân lý, lý tính không thừa nhận một sự phân biệt nào hết về thời gian mà chỉ hỏi phải chăng sự kiện ấy có thuộc về [trách nhiệm

(60) **Lương tâm (Gewissen):** nguyên thủy là một thuật ngữ đạo đức học Hy Lạp (syneidesis) có nghĩa là “nhận thức kết hợp”. Sau đó, được phát triển có hệ thống như là bộ phận của học thuyết Kitô giáo của thánh Paulus (Paul, Phao-lô) trong Kinh thánh Tân ước. Đó là cảm thức hay sự xác tín rằng một tư tưởng hay một hành vi là đúng đắn vì được xem là đã thoát thai từ “tiếng nói của Thượng đế”. Kant dùng khái niệm này theo nghĩa gần với Calvin (và giáo phái Calvin) hơn là với Luther và các nhà Kiên tín (Pietist). Luther xem lương tâm là trạng thái giày vò sẽ được ân sủng của Thượng đế cứu chữa; còn phái Kiên tín xem trạng thái được ân sủng là ở chỗ thụ động khước từ thế gian và xem niềm vui của lương tâm là được này sinh từ sự sùng mộ nội tâm. Ngược lại, Calvin xem lương tâm là một phương diện quan trọng của sự Tự do Kitô giáo. Calvin phân biệt giữa “tòa án bên ngoài của thế gian” và “tòa án bên trong của lương tâm” không phải để biện minh cho việc rút lui khỏi thế giới mà để sống cuộc sống chính trực ở trong thế giới. Lương tâm hầu như là “nhân chứng” đứng giữa Thượng đế và con người.

Kant bàn về lương tâm trong các quyển *Tôn giáo trong ranh giới của lý tính đơn thuần*, Các bài giảng về Đạo đức học và trong *Siêu hình học về đức lý* theo quan điểm của Calvin, xem lương tâm là “tòa án nội tâm”. Sự tự-phán xét diễn ra như trong một “phiên tòa”: lương tâm không ban thưởng (như cách hiếu của phái Kiên tín) mà chỉ “tha bổng” (giải phóng khỏi sự lo âu và giày vò) hoặc “trừng phạt”. Dùng hình ảnh tương tự với “phiên tòa”, Kant muốn dùng sự hiện diện của lương tâm để hậu thuẫn cho “định đế” của lý tính thuần túy thực hành về sự hiện hữu của Thượng đế như một “Hữu thể luân lý toàn năng” (*Siêu hình học về đức lý/Metaphysik der Sitten*, tr. 439). (N.D).

(61) Joseph Priestleys (1733-1804): tác phẩm *The Doctrine of Philosophical Necessity/Học thuyết về sự tất yếu triết học*, London 1777 được bàn luận rất nhiều ở nước Đức lúc bấy giờ. (N.D).

của] tôi hay không, xét như hành vi của tôi, và luôn gắn chặt tình cảm ấy với sự kiện trên về mặt luân lý, bất kể sự kiện đấy mới xảy ra gần đây hay xảy ra đã lâu. Bởi vì, khi quy chiếu đến ý thức siêu-cảm tính của sự hiện hữu của mình (tức đến sự Tự do) thì đời sống cảm tính chỉ là một nhát thở tuyệt đối của một hiện tượng, trong chừng mực nó chỉ chứa đựng những “hiện tượng” của trạng thái thần liên quan đến quy luật luân lý (tức những biểu hiện của tính cách); và ta không được phép đánh giá đời sống cảm tính ấy dựa theo sự tất yếu tự nhiên vốn thuộc về nó với tư cách là hiện tượng mà phải dựa theo tính tự khởi tuyet đối của Tự do. Vì thế, nếu giả định rằng ta có thể thấu hiểu sâu sắc cung cách tư duy của con người như đang thể hiện ra nơi những hành vi bên trong lẫn bên ngoài cũng như biết hết mọi động cơ, kể cả những động cơ nhỏ nhất và mọi hoàn cảnh bên ngoài có thể ảnh hưởng đến chúng khiến ta có thể tiên liệu hành vi của con người ở trong tương lai một cách chính xác như tiên liệu nhật thực và nguyệt thực, thì ta vẫn cứ **khẳng định** rằng con người là tự do. Rồi thêm nữa, nếu giả sử ta có một năng lực nhận thức khác, tức, có một **trực quan trí tuệ**⁽⁶²⁾ vào cùng một chủ thể (trực quan này ta không thể có được mà chỉ có khái niệm thuần lý mà thôi), ăn ta sẽ nhận ra rằng toàn bộ chuỗi những hiện tượng này, trong quan hệ với những quy

- A178 luật luân lý, đều phụ thuộc vào đặc điểm quy định của Vật-tự thân thì tính tự khởi của chủ thể với tư cách là một Vật-tự thân mà không một sự giải thích tự nhiên nào có thể cung cấp được. Do thiếu loại trực quan [trí tuệ] này, nên chính quy luật luân lý đảm bảo cho ta sự phân biệt giữa mỗi quan hệ của những hành vi của ta xét như những hiện tượng với cái tồn tại cảm tính của chủ thể ta, và mỗi quan hệ của cái tồn tại cảm tính này với cái cơ chất khả niêm [siêu-cảm tính] (das intelligible Substrat) ở bên trong ta. Với cách nhìn này – là tự nhiên đối với lý tính của ta dù không thể giải quyết được –, ta cũng có thể biện minh cho những phán đoán, đánh giá về lương tâm mà thoát nhìn tưởng như hoàn toàn trái với lẽ công bằng. Đó là trường hợp của những con người, tuy cùng được hưởng một nền giáo dục hữu ích như những người khác, nhưng lại sớm bộc lộ tính xấu xa hư hỏng của mình và cứ tiếp tục như thế cho đến tuổi trưởng thành đến nỗi ta xem họ như những kẻ xấu bẩm sinh và không thể cải hóa được về tính cách, họ vẫn cứ bị đánh giá về những gì **họ làm** hoặc không làm, họ vẫn bị quở trách là có tội về những tội ác của mình. | Thậm chí bản thân họ (như là những đứa trẻ) cũng xem những sự quở trách này là có cơ sở, như thể dù bị xem là không có hy vọng cải hóa về bản tính tự nhiên, họ vẫn phải chịu trách nhiệm như bất kỳ người nào khác. Điều này ăn không thể xảy ra nếu ta không giả định rằng bất kỳ điều gì thoát thai từ sự tự do lựa chọn (Willkür) của mình (cũng như bất kỳ hành vi cố ý nào khác) đều có cơ sở là một **tính nhân quả tự do** thể hiện tính cách của con người trong những “hiện tượng” của họ (tức, những hành vi) ngay từ thời thơ ấu. | Những hiện tượng này – do tính đồng dạng của cách ứng xử – tuy thể hiện một sự nối kết tự nhiên,

(62) “**Trực quan trí tuệ**”/“intellektuelle Anschauung”: trực quan của thần linh “chỉ cần thông qua chính mình thì sự tồn tại của đối tượng được mang lại ngay chứ không lệ thuộc vào sự tồn tại của đối tượng kích động đến năng lực biểu tượng của chủ thể”, xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B72 và tiếp. (N.D).

nhưng không làm cho tính chất xấu xa của ý chí trở thành một điều tất yếu không thể tránh khỏi, trái lại, là hậu quả của những nguyên tắc xấu xa được tự nguyện chấp nhận và không chịu thay đổi; điều này chỉ càng làm cho người ấy nặng tội hơn và càng đáng bị trừng phạt hơn mà thôi.

Đến đây vẫn còn một khó khăn trong việc kết hợp sự Tự do với cơ chế của Tự nhiên trong một hữu thể thuộc về thế giới cảm tính; một khó khăn đe dọa sự tiêu vong hoàn toàn của Tự do, cho dù tất cả những điều trên đây đều được chấp nhận cả. Nhưng, cùng với nguy cơ này, **cũng có** một tình hình mang lại hy vọng thuận lợi cho sự Tự

- A180 do, đó là: chính sự khó khăn ấy còn đè nặng nhiều hơn lên bản thân hệ thống [lý luận] (trong thực tế, như ta sẽ thấy, chỉ đè nặng lên hệ thống) khi xem sự hiện hữu bị quy định trong không gian – thời gian [đồng thời] là sự hiện hữu của những Vật-tự thân; nhưng, sự khó khăn này không buộc ta phải từ bỏ tiền đề chính yếu nhất của ta về tính ý thể của thời gian⁽⁶³⁾ như là một mô thức đơn thuần của trực quan cảm tính, và, do đó, như là phương cách biểu tượng đơn thuần vốn thuộc về chủ thể ở trong thế giới cảm tính, trái lại, chỉ đòi hỏi rằng cách nhìn trên đây **phải làm sao hợp nhất được** với ý tưởng này.

[Khó khăn là như sau:] Ngay cả khi ta thừa nhận rằng chủ thể siêu-cảm tính có thể là tự do đối với một hành vi nhất định nào đó, mặc dù, với tư cách là một chủ thể cũng thuộc về thế giới cảm tính, chủ thể ấy phải phục tùng những điều kiện cơ giới đối với cùng một hành vi ấy, thì, bao lâu ta vẫn còn xem Thượng đế – như là nguyên nhân đầu tiên, phổ biến – cũng là nguyên nhân của sự hiện hữu của bản thể (một mệnh đề không bao giờ được từ bỏ nếu không muốn đồng thời từ bỏ khái niệm về Thượng đế như là Hữu thể của mọi hữu thể, và, qua đó, từ bỏ toàn bộ tính tự túc tự mãn của Ngài vốn là nền tảng cho Thần học), dường như ta phải chấp nhận rằng hành vi của

- [101] con người có cơ sở quy định của mình ở trong một **cái gì** hoàn toàn nằm ngoài quyền lực của mình, tức là, ở trong tính nhân quả của một Hữu thể-Tối cao phân biệt với bản thân mình, và sự hiện hữu của mình lẫn toàn bộ sự quy định của tính nhân **quả của** mình đều hoàn toàn phụ thuộc vào Hữu thể-Tối cao ấy. Trong thực tế, nếu hành vi A181 của con người – như là thuộc về những quy định của con người ở trong thời gian – không phải chỉ đơn thuần là những quy định của **chính** con người với tư cách là hiện tượng mà với tư cách là Vật-tự thân, thì sự Tự do át không thể nào cứu vãn được. Con người hóa ra chỉ là một con rối hay một cỗ máy tự động như của Vaucanson⁽⁶⁴⁾, được sắp đặt và lắp ráp bởi một Nghệ nhân-Tối cao. | Tự-ý thức tuy

(63) **Tính ý thể/Idealität** của thời gian (và không gian): “Ý thể tính siêu nghiêm của thời gian [và không gian] có nghĩa thời gian không là gì cả nếu người ta trừu tượng hóa nó ra khỏi mọi điều kiện chủ quan của trực quan cảm tính, và thời gian không thể được xem là cái gì tồn tại như bản thể (subsistierend), cũng không phải cái gì tồn tại như tùy thể (inhärierend) nơi những đối tượng **tự thân** (mà không có quan hệ với trực quan của ta)” (PPLTTT, B53). (N.D.)

(64) Jacques de Vaucanson (1709-1782), một nhà cơ khí vùng Grenoble (Pháp) trưng bày ở Paris năm 1738 những “cỗ máy tự động” (một người thổi sáo, một người thổi kèn, một con vịt đang ăn...). Julien Offray de La Mettrie có nhắc đến Vaucanson trong quyển sách nổi tiếng của mình: *L'homme machine/Người máy* (1748). (N.D.)

quả có biến con người thành một cỗ máy tự động biết suy nghĩ, nhưng nếu xem ý thức về tính tự khởi của con người là sự Tự do thì là lầm lớn, và nó chỉ xứng đáng với danh hiệu này trong ý nghĩa **so sánh, tương đối mà thôi** [xem Chú giải dẫn nhập: 4.2], vì, mặc dù những nguyên nhân quy định trực tiếp hay sát cận nhất của sự cử động lẩn một chuỗi dài những nguyên nhân quy định là có tính nội tâm thì kỳ cùng, nguyên nhân quy định tối hậu và tối cao vẫn ở trong tay một Hữu thể xa lạ. Vì thế, tôi không biết những ai vẫn cứ khư khư cho rằng không gian và thời gian là những thuộc tính thuộc về sự hiện hữu của Vật-tự thân làm thế nào có thể tránh khỏi việc thừa nhận tính định mệnh (Fatalität) của hành vi. | Hay, (giống như triết gia sắc sảo là Mendelssohn⁽⁶⁵⁾ đã làm), cho phép không gian và thời gian là những điều kiện thiết yếu thuộc về sự hiện hữu của những hữu thể hữu tận và phái sinh chứ không phải của Hữu thể-Tối cao vô tận, tôi vẫn không thấy họ dựa vào đâu để có thể biện minh sự phân biệt nói trên, **hay, làm** thế nào có thể tránh khỏi sự mâu thuẫn mà họ sẽ gặp phải,

- A182 khi họ xem sự hiện hữu ở trong thời gian là một thuộc tính thiết yếu thuộc về những Vật-tự thân hữu tận, trong khi Thượng đế – là nguyên nhân của sự hiện hữu ấy –, lại không thể là nguyên nhân của bản thân thời gian (hay không gian) (bởi điều này phải được tiền-giả định như là một điều kiện tất yếu tiên nghiệm cho sự hiện hữu của mọi sự vật). | Và nếu thế thì, đối với sự hiện hữu của những sự vật này, tính nhân quả của Ngài cũng phải phục tùng những điều kiện và thậm chí phục tùng điều kiện thời gian, điều này át hẳn đến mâu thuẫn trực diện với các khái niệm về tính vô tận và sự độc lập của Ngài. Trái lại, đối với ta thì lại rất dễ dàng rút ra sự phân biệt giữa thuộc tính của sự hiện hữu thần linh của Hữu thể độc lập với mọi điều kiện thời gian và thuộc tính của một hữu thể của thế giới cảm tính, đó là sự phân biệt giữa sự hiện hữu của một Hữu thể tự thân và sự hiện hữu của một sự vật ở trong hiện tượng. Do đó, nếu ta không chấp nhận **tính ý thể** (Idealität) này của thời gian và không gian thì không còn lại gì ngoài **thuyết Spinoza**, trong đó không gian và thời gian là những thuộc tính bản chất của Bản thân Hữu thể-Tối cao; và những sự phụ thuộc vào Ngài (tất nhiên trong đó có cả chúng ta) đều không phải là những “bản thể” mà chỉ đơn thuần là những “tùy thể” phụ thuộc vào Ngài, bởi lẽ, nếu những sự vật này – như là những kết quả của Ngài – chỉ hiện hữu ở trong thời gian, và thời gian là điều kiện cho sự hiện hữu tự-thân của chúng, thì những hành vi của những hữu thể này đơn giản phải là những hành vi của chính Ngài do Ngài thực hiện ở **một thời** gian và không gian nào đó. Như thế, thuyết Spinoza, bất kể tính phi lý của ý tưởng nền tảng của nó, dù sao cũng lập luận chặt chẽ hơn là thuyết về sự sáng tạo, khi những hữu thể đều được giả định là những bản thể, và những vật-tự thân hiện hữu trong thời gian được xem như là những kết quả của một Nguyên nhân Tối cao nhưng lại không thuộc về Nguyên nhân và hành động của Nguyên nhân ấy, mà là những bản thể riêng biệt.
- [102] **A183**

(65) Xem Moses Mendelssohn (1729-1786): *Vorlesungen über das Daseyn Gottes/Các bài giảng về sự hiện hữu của Thượng đế*, phần I, Berlin 1785, Tập hợp tác phẩm (tiếng Đức), A. Altmann ấn hành, Tập III, 2, Stuttgart – Bad Cannstatt 1974. (N.D).

Sự khó khăn nói ở trên được giải quyết một cách ngắn gọn và rõ ràng như sau: nếu sự hiện hữu ở trong thời gian là một phương cách biểu tượng⁽⁶⁶⁾ đơn thuần, thuộc về những hữu thể suy tưởng [con người] trong thế giới và, do đó, không được áp dụng vào cho chính những hữu thể ấy xét như những Vật-tự thân, thì sự sáng tạo nên những hữu thể này là một sự sáng tạo nên những Vật-tự thân, vì khái niệm về một sự Sáng tạo không thuộc về phương cách hình dung cảm tính về sự hiện hữu và không thuộc về tính nhân quả, mà chỉ có thể liên quan đến những “Noumena” (Vật-tự thân khả niêm). Cho nên, khi tôi nói về những hữu thể trong thế giới cảm tính rằng chúng được sáng tạo nên, thì tôi xem chúng như là những Noumena. Do đó, nếu sẽ là mâu thuẫn khi nói rằng Thượng đế là một đấng sáng tạo nên những hiện tượng⁽⁶⁷⁾, thì cũng mâu thuẫn khi bảo rằng Ngài – với tư cách là đấng sáng tạo – là nguyên nhân của những hành vi ở trong thế giới cảm tính, và, vì thế, như là những hiện tượng, mặc dù Ngài là nguyên nhân của sự hiện hữu của những hữu thể hành động (với tư cách là những Noumena). Nay giờ, nếu có thể khẳng định sự Tự do – bất kể cơ chế Tự nhiên của những hành vi – như là những hiện tượng (bằng cách xem sự hiện hữu trong thời gian như là cái gì chỉ thuộc về những hiện tượng chứ không thuộc về những Vật-tự thân), thì việc bảo rằng những hữu thể hành động là những vật thụ tạo không thể tạo nên một sự thay đổi nào hết, vì sự sáng tạo liên quan đến sự hiện hữu siêu cảm tính chứ không phải cảm tính của họ, và, vì thế, không thể được xem như là cơ sở quy định của những hiện tượng. | Nhưng tình hình sẽ hoàn toàn đổi khác nếu những hữu thể trong thế giới – với tư cách là những Vật-tự thân – lại hiện hữu ở trong thời gian, vì trong trường hợp ấy, đấng sáng tạo nên bản thể ấy cũng đồng thời là tác giả của toàn bộ cơ chế [tự nhiên] của bản thể này.

Cho nên, điều cực kỳ hệ trọng là sự tách rời thời gian (cũng như không gian) ra khỏi sự hiện hữu của những Vật-tự thân, như đã được tiến hành ở trong công cuộc Phê phán lý tính thuần túy tư biện trước đây.

Có thể nói rằng giải pháp được đề nghị ở đây tự nó là hết sức khó hiểu và không dễ giải thích cho thật sáng tỏ. Nhưng liệu đã và sẽ có giải pháp nào khác dễ dàng hơn và dễ hiểu hơn không? Đúng hơn, ta có thể nói rằng những bậc thầy giáo điều của môn Siêu hình học [cổ truyền] đã cho thấy nhiều tính khôn khéo hơn là thẳng thắn khi họ cố che đậy sự khó khăn này càng kín càng tốt, với hy vọng rằng nếu họ không nói gì về nó thì ấy cũng sẽ không có ai suy nghĩ về nó! Nếu muốn cho khoa học tiến lên thì mọi khó khăn phải được phơi bày hết, và thậm chí ta phải tìm cho ra những khó khăn còn giấu mặt, bởi khó khăn nào rồi cũng kêu đòi giải pháp; giải pháp ấy không thể nào tìm ra

(66) “Phương cách biểu tượng”/“Vorstellungsart”: phương cách hình dung của chủ thể (con người) về đối tượng cảm tính thông qua các mô thức của trực quan (không gian-thời gian) và các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù). Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, BXX. (N.D).

(67) “Những hiện tượng” chỉ là sản phẩm của “phương thức biểu tượng” của con người về những sự vật cảm tính chứ không phải là những bản thể tự thân. (N.D).

được nếu khoa học không phát triển về quy mô hay tính chính xác, và vì thế, ngay cả những trở lực cũng trở thành những phương tiện để tăng tiến sự thấu đáo của khoa học. Ngược lại, nếu cố tình che đậy những khó khăn hay chỉ làm dịu chúng đi bằng phương thuốc giảm đau nhất thời thì sớm hay muộn, chúng cũng sẽ phát triển thành căn bệnh nan y, dẫn khoa học đến chỗ suy vong nơi một thuyết hoài nghi tuyệt đối.

Vì lẽ, nói thật ra, trong số mọi Ý niệm của lý tính thuần túy tự biện⁽⁶⁸⁾, duy chỉ có khái niệm về Tự do là mở rộng đáng kể nhận thức của ta trong lĩnh vực của cái Siêu-cảm tính, dù chỉ là nhận thức thực hành [luân lý], nên tôi tự hỏi tại sao chỉ riêng nó lại có được một tính phong phú đến như thế, trong khi các Ý niệm khác⁽⁶⁸⁾ chỉ biểu thị cái khoẳng không gian **trống** cho những hữu thể khả hữu của giác tính thuần túy, nhưng không có cách nào để định nghĩa khái niệm về chúng được cả. Nay, tôi thấy rằng vì tôi không thể suy tưởng điều gì mà không có một phạm trù, nên trước hết, tôi phải đi tìm một phạm trù cho Ý niệm thuần lý về Tự do mà tôi đang bàn, và đó chính là phạm trù về nhân **quả**. | Và mặc dù sự Tự do, một khái niệm của lý tính, là

- A186 một khái niệm siêu việt, không thể có bất kỳ trực quan nào tương ứng với nó, thì khái niệm của giác tính (tức, khái niệm hay phạm trù về nhân quả) – cho sự tổng hợp của nó, cái trước [khái niệm Tự do] đòi hỏi cái Vô-điều kiện – lại phải có một trực quan cảm tính được cho, để từ đó tính thực tại **khách quan** của nó mới được đảm bảo. Nay giờ, ta thấy các phạm trù đều được chia làm hai loại: các phạm trù có tính **toán học**, liên quan đến sự thống nhất hay nhất thể của sự tổng hợp trong sự hình dung hay biểu tượng về những đối tượng, và các phạm trù có tính **năng động**, liên quan đến sự thống nhất của sự tổng hợp trong biểu tượng về **sự hiện hữu** của những đối tượng⁽⁶⁹⁾. Loại trước (tức các phạm trù về Lượng và Chất) luôn chứa đựng sự tổng hợp của cái đồng loại hay đồng tính; và không thể nào tìm ra trong đó cái Vô-điều kiện đi trước những gì được mang lại trong trực quan cảm tính như là những cái có-điều kiện trong không gian và thời gian, bởi nếu thế, thì ắt hẳn thân cái Vô-điều kiện cũng phải thuộc về không gian và thời gian và, do đó, lại vẫn là cái có-điều kiện. | Chính vì thế mà cả hai phương cách đối lập để đạt tới cái Vô-điều kiện và tính toàn thể của những điều kiện [tức chính đề và phản đề trong các Nghịch lý I và II] đều là **sai**, như đã được vạch rõ trong Biện chứng pháp của lý tính thuần túy lý thuyết. Các phạm trù thuộc loại thứ hai (các phạm trù về tính nhân quả và tính tất yếu của một sự vật) không đòi hỏi sự đồng loại hay đồng tính này (của cái có-điều kiện và điều kiện trong sự tổng hợp), vì ở đây, điều ta phải giải thích không phải là làm thế nào trực quan được tập hợp lại từ một cái đa tạp trong nó, mà **chỉ là** làm thế nào sự hiện hữu của đối tượng có-điều kiện tương ứng với nó **được thêm vào** cho sự hiện hữu của điều kiện (như là được nối kết với sự hiện hữu ấy ở trong giác tính); và trong trường hợp này, cho

(68) Theo Kant, **các Ý niệm của lý tính thuần túy tự biện** là: vũ trụ xét như cái toàn bộ; Thượng đế hiện hữu, linh hồn bất tử và tính nhân quả từ Tự do. Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B390 và tiếp. (N.D).

(69) Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B110 và tiếp. (N.D).

phép giả định, ở trong thế giới siêu-cảm tính, cái Vô-diều kiện có A187 trước mọi cái có-diều kiện ở trong thế giới cảm tính (không những đối với sự nối kết nhân quả mà cả đối với sự hiện hữu bất tất của bản thân những sự vật), mặc dù cái Vô-diều kiện này vẫn là bất định và làm cho sự tổng hợp trở thành siêu việt (transzendent). | Vì thế, trong phần Biện chứng pháp của lý tính thuần túy tư biện, ta đã thấy rằng hai phương cách [chính đe và phản đe] **có vẻ** như đối lập nhau trong việc đi tìm cái Vô-diều kiện cho cái có-diều kiện đều **không thực sự** mâu thuẫn nhau; nghĩa là: trong sự tổng hợp của tính nhân quả, suy tưởng cho cái có-diều kiện ở trong chuỗi những nguyên nhân và kết quả của thế giới cảm tính một tính nhân quả không có điều kiện cảm tính; và, cùng một hành vi – như thuộc về thế giới cảm tính – luôn có điều kiện một cách cảm tính, tức là, tất yếu một cách máy móc, thì **đồng thời** cũng có thể được rút ra từ một tính nhân quả không bị điều kiện hóa một cách cảm tính – tức tính nhân quả của một hữu thể hành động như là thuộc về thế giới siêu-cảm tính –, và do đó, có thể được **suy tưởng** như là tự do. Nay giờ, **vấn đề duy nhất ở đây là chuyển đổi cái “Có thể” này thành một cái “Là”** [tồn tại thật], nghĩa là, ta phải có thể chứng minh trong một trường hợp hiện thực, hầu như thông qua một **Sự kiện hiển nhiên** (ein Faktum), rằng một số hành vi nhất định cũng bao hàm một tính nhân quả [từ Tự do] như thế (tức, tính nhân quả vô-diều kiện vừa cảm tính, vừa trí tuệ), bất kể là hiện thực hay chỉ là được ra mệnh lệnh, nghĩa là, tất yếu một cách khách quan theo nghĩa **thực hành**. Tất nhiên, ta không thể hy vọng tìm **thấy những** sự nối kết này trong những hành vi được mang lại một cách hiện thực ở trong kinh nghiệm xét như những sự kiện của thế giới cảm tính, **vì tính** nhân quả từ Tự do bao giờ cũng phải được tìm ở bên ngoài thế giới cảm tính, tức bên trong thế giới của cái khả niệm. Nhưng, những sự vật cảm tính là những sự vật duy nhất được mang lại cho tri giác và sự quan sát của ta. Cho nên, không có gì còn lại ngoài việc đi tìm một nguyên tắc khách quan không thể chối cãi của A188 tính nhân quả loại trừ mọi điều kiện cảm tính: đó là, một nguyên tắc, trong đó lý tính không còn cầu viện tới bất kỳ một cái gì khác như là cơ sở quy định cho tính nhân quả của mình, trái lại, chứa đựng bản [105] thân cơ sở quy định này nhờ vào chính nguyên tắc ấy, và, vì thế, trong đó, bản thân nó là thực hành, với tư cách là lý tính thuần túy. Song, nguyên tắc này không cần phải được đi tìm hay được phát hiện ra, trái lại, nó đã hiện hữu từ lâu ở trong lý tính của mọi con người và hội nhập vào trong bản tính tự nhiên của con người, và đó chính là **nguyên tắc của luân lý**. Vì thế, tính nhân quả vô-diều kiện này, cùng với quan năng của nó là sự Tự do, không còn chỉ là **được suy tưởng** một cách bắt định và nghi vấn (điều này lý tính tư biện đã có thể chứng minh là khả thi), mà thậm chí, về phương diện là quy luật của tính nhân quả của lý tính, nó **được nhận thức** một cách dứt khoát và khẳng định (assertorisch); và với nó, là sự kiện rằng một hữu thể (bản thân Tôi) – thuộc về thế giới cảm tính, đồng thời cũng thuộc về thế giới siêu-cảm tính – cũng được nhận thức một cách khẳng định, tích cực; và như thế, hiện thực [khách quan] của thế giới siêu-cảm tính **đã được** xác lập và được mang lại một cách xác định trong những phương diện thực hành, và sự xác định hay sự quy định này vốn là

siêu việt (transzendent) đối với mục đích lý thuyết thì lại là **nội tại (immanent)** cho những mục đích thực hành. Thế nhưng, ta lại không thể đi một bước tương tự như thế đối với Ý niệm năng động thứ hai, đó là về một Hữu thể tất yếu [Thượng đế]. Ta không thể vươn tới Hữu thể này từ thế giới cảm tính mà không có sự trung giới hay sự trợ giúp của Ý niệm năng động thứ nhất [sự Tự do]. Bởi, nếu ta cố làm như thế, ta ắt sẽ làm một bước nhảy mạo hiểm rời bỏ tất cả những gì được mang lại cho ta và hướng đến một cái mà không có gì được

- A189 mang lại cho ta hết để có thể giúp ta thực hiện sự nối kết cái Hữu thể siêu-cảm tính ấy với thế giới cảm tính (vì Hữu thể-tất yếu ắt được biết như là ở **bên ngoài** bản thân ta). | Trong khi đó, ngược lại, bây giờ đã rõ ràng là: sự nối kết này là hoàn toàn có thể làm được trong quan hệ với chủ thể **của riêng ta**, trong chừng mực tôi tự biết bản thân mình, một mặt, là một hữu thể khả niêm được quy định bởi quy luật luân lý (nhờ vào sự Tự do); mặt khác, như là hữu thể hành động trong thế giới cảm tính. Vậy, chỉ duy nhất khái niêm về Tự do mới cho phép ta tìm ra được cái Vô-điều kiện và khả niêm cho cái có-điều kiện và cảm tính mà **không cần đi ra ngoài bản thân ta**. Bởi vì, chính bản tính lý tính của ta – nhờ dựa vào quy luật thực hành tối cao và vô-điều kiện – biết rằng bản thân nó và hữu thể có ý thức về quy luật này (tức Nhân cách của riêng ta) là thuộc về thế giới thuần túy của giác tính, và thậm chí còn xác định được cách thức để, **với tư** cách ấy, có thể hành động. Vậy, với phương cách ấy, ta có thể hiểu được tại sao trong toàn bộ quan năng lý tính, chỉ duy có lý tính thực hành là có thể giúp ta **vượt ra khỏi** thế giới cảm tính và có thể mang lại cho ta nhận thức về một trật tự và một sự nối kết siêu-cảm tính; song, cũng chính vì lý do đó, điều này không được phép mở rộng xa hơn những gì cần thiết cho những mục đích thuần túy thực hành.

Cho phép tôi nhân cơ hội này nêu thêm một nhận xét nữa, đó là, mỗi bước đi được ta tiến hành với lý tính thuần túy, kể cả trong lĩnh vực thực hành – là nơi không cần lưu ý đến sự tư biện tinh vi –, bao giờ cũng nhất trí với mọi yếu tố của công cuộc Phê phán lý tính lý thuyết một cách gần gũi và trực tiếp như thế mỗi bước đều được suy tưởng với sự cân nhắc thận trọng nhằm thiết lập được sự chứng thực này. Một sự nhất trí thấu suốt như thế – hoàn toàn không cưỡng cầu và hoàn toàn rõ ràng (như bất cứ ai cũng có thể tự thuyết phục chính mình nếu muốn đầy các nghiên cứu về luân lý đến tận những nguyên tắc của chúng) – giữa mệnh đề quan trọng nhất của lý tính thực hành và những nhận xét thường tỏ ra quá chi ly và viễn vông của công cuộc Phê phán lý tính tư biện không khỏi gây bất ngờ, ngạc nhiên và xác nhận châm ngôn được nhiều người khác thừa nhận và tán dương, đó là: trong bất kỳ công cuộc nghiên cứu khoa học nào, ta cũng phải kiên trì theo đuổi con đường **của mình** với tất cả sự chính xác và thẳng thắn có thể có được, không nên bận tâm đến bất kỳ sự phản bác nào

- A191 có thể nảy sinh ở bên ngoài lĩnh vực của nó, nhưng, trong chừng mực có thể, ta cố thực hiện công cuộc nghiên cứu của ta một cách chân thực và hoàn chỉnh. Việc quan sát thường xuyên đã thuyết phục tôi rằng, khi những công trình nghiên cứu đã đi đến kết thúc mà một bộ phận của chúng tỏ ra rất đáng ngờ đối với tôi, xét trong quan hệ với

những học thuyết khác ở bên ngoài, tôi cứ tạm gác chõ đáng ngờ ấy lại một thời gian và chỉ tập trung vào công việc trước mắt cho tới khi hoàn tất, bấy giờ mới bất ngờ thấy rằng nó nhất trí hoàn toàn với những gì đã được phát hiện riêng lẻ đâu đó mà không hề quan tâm đến các học thuyết ấy cũng như không có chút thiên vị hay thành kiến nào với chúng cả. Những tác giả ấy sẽ tự giúp mình tránh khỏi nhiều sai lầm và tiết kiệm công sức (vì mất thì giờ vào sự lừa dối), nếu họ có thể kiên quyết tiến hành công việc với tính **thẳng thắn** nhiều hơn chút nữa.

Thuvien@online

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

CHƯƠNG III (QUYỀN I) (A127-191)

4. VỀ NHỮNG ĐỘNG CƠ (TRIEBFEDERN) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH: MỘT LÝ THUYẾT VỀ HÀNH VI LUÂN LÝ (A127-159)

Nhiều nhà chú giải cho rằng khó xác định chức năng và vị trí của Chương III này trong toàn bộ quyền sách:

Nếu lý tính thuần túy đã được chứng minh là có tính chất “thực hành” một cách khách quan, và các đối tượng của ý chí của ta đã được biểu thị bằng các phạm trù luân lý (Thiện và Ác), thì tại sao lại còn cần đến cả một lý thuyết về “động cơ” luân lý?

Để trả lời câu hỏi này, cần dựa vào hai chỉ dẫn của Kant:

- Trước hết là sự khác biệt cơ bản giữa phương cách tiến hành “**Phân tích pháp**” giữa quyền *Phê phán lý tính thuần túy* (lý thuyết) với quyền *Phê phán lý tính thực hành*. Các chủ đề được bàn trong phần “Phân tích pháp” của quyền sau (“cảm nhận”, “khái niệm”, “nguyên tắc”) có trình tự ngược hẳn lại với quyền trước. Trong khi *Phê phán lý tính thuần túy* bắt đầu với “cảm nhận”, tức với phần “Cảm nhận học siêu nghiệm”, rồi từ đó tiến tới các “Khái niệm thuần túy của giác tính” (các phạm trù) và các “Nguyên tắc của giác tính”, tức phần “Lôgic học siêu nghiệm”, thì quyền *Phê phán lý tính thực hành*, trong Phân tích pháp, lại bắt đầu với các Nguyên tắc thực hành ở Chương I, sang các khái niệm (nhất là các khái niệm về Thiện và Ác) ở Chương II để cuối cùng đến với “cảm nhận” ở Chương III này.
- Thật ra, trong hai Chương trước, không phải vấn đề cảm nhận không được bàn đến. Mở đầu Chương I, Kant đã cho thấy rằng một hành vi từ các cơ sở quy định của cảm nhận ắt sẽ dẫn đến sự ngoại trị, còn hành vi tự trị, tức hành vi luân lý, phải độc lập với sự quy định của cảm nhận. Từ đó, Kant soi sáng tầm quan trọng của **hình thức** nơi các châm ngôn của ta. Sau đó, nhờ vào quan niệm về “Sự kiện của lý tính”, Kant cho thấy lý tính thuần túy có thể tự mình trở nên thực hành, tức cho thấy hành động độc lập với cảm nhận là thực sự có thể có được. Thế thì tại sao ở Chương III này, Kant lại dành trọng tâm cho cảm nhận? Ở hai Chương trước, mục đích của Kant là ưu tiên xác định vị trí của quy luật luân lý, còn bây giờ là nhằm phân biệt giữa bản tính thuần lý và bản tính cảm tính của con người. Để cho chúng ta, về mặt chủ quan, quan tâm đến các cơ sở và các mệnh lệnh luân lý nói chung thì lý tính thuần túy thực hành cũng phải tác động lên bản tính cảm tính của ta, nghĩa là, nó phải tạo nên **trong ta** một **sự quan tâm (Interesse)**. Nói khác đi, chức năng lý luận của Chương III này là nhằm đáp ứng hai yêu cầu: thứ nhất, chứng minh rằng hành động luân lý làm thế nào có thể hòa nhịp với chuỗi nối kết nhân quả trong Tự nhiên, tức trong hành vi thường nghiệm của con người; và thứ hai: qua đó, đặc điểm riêng của hành vi luân lý (được thực hiện **chỉ vì quy luật**) không bị mất đi.

Do đó, với lý luận của Kant về tình cảm luân lý (“lòng tôn kính” đối với quy luật luân lý, A130), Kant chứng minh rằng con người vốn luôn xem trọng các mệnh lệnh của lý tính thuần túy thực hành, vì lẽ lý tính thực hành khách quan gây ra trong ta một tình cảm tôn kính đối với quy luật luân lý: tình cảm ấy được gọi là “cơ sở quy định chủ quan, tức, động cơ (*Triebfeder*). Và chính vì ta có một cảm nhận đầy tôn kính đối với quy luật luân lý, nên các mệnh lệnh hay điều răn của lý tính thực hành không phải là những nhận thức hời hợt, trái lại, có ý nghĩa quan trọng thiết yếu về mặt “thực hành-chủ quan” đối với ta.

Nếu không có tình cảm tôn kính này bắt nhịp cầu giữa lý tính và cảm năng, giữa bản tính thuần lý và bản tính tự nhiên cảm tính, át ta sẽ dừng đứng trước mọi điều răn luân lý. Nói cách khác, lòng tôn kính là động cơ *cảm tính* của hành động, nhưng khác với mọi xu hướng cảm tính khác ở chỗ nó không bị nguyên tắc vui sướng – không vui sướng hướng dẫn. Một mặt, nó thể hiện ý *thức* về một sự phục tùng tự do của ý chí đối với quy luật luân lý phổ biến, mặt khác, là một *tình cảm* do lý tính tác động. Do đó, với tư cách là động cơ, lòng tôn kính làm cho quy luật luân lý trở thành *châm ngôn hành động*⁽⁸⁾.

Kant đã lập luận như thế nào khi đề cập đến “tình cảm tôn kính”? Bằng sự phân biệt rất quan trọng (và lần đầu tiên xuất hiện trong các tác phẩm của Kant) giữa **tính luân lý (Moralität)** và **tính hợp lệ (Legalität)**, tức giữa hành động **từ** nghĩa vụ và hành động **hợp** nghĩa vụ, Kant nhấn mạnh rằng một hành vi chỉ có giá trị luân lý nội tại khi ý chí được quy luật luân lý quy định một cách trực tiếp. Tuy lý tính thuần túy thực hành quy định ý chí của những hữu thể có lý tính một cách khách quan, nhưng vì lẽ con người chúng ta cũng đồng thời là những hữu thể cảm tính, nên lý tính thuần túy cũng phải có khả năng trở thành **động cơ chủ quan** cho ý chí của ta. Theo Kant, trong khi không một nền triết học nào có thể trả lời câu hỏi: quy luật luân lý thuần túy quy định ý chí của ta một cách khách quan **nhu thế nào**, thì chính sự Phê phán quan năng lý tính thực hành của ta lại cho ta thấy được mối quan hệ giữa năng lực quy định **khách quan** này của lý tính thuần túy với cơ sở quy định **chủ quan** để hướng ta đến với luân lý. Sự phê phán đã nhận ra sự khác biệt giữa tác động **tiêu cực** và tác động **tích cực** của lý tính thuần túy thực hành lên “**tâm thức**” (*Gemüth*) của ta. Sự tác động của quy luật luân lý lên các xu hướng của ta là “tiêu cực”, “phủ định”, vì nó “hạ nhục” ta khi “đập tan” sự tự phụ, kiêu ngạo của ta với tư cách là hữu thể cảm tính. Nhưng, mặt khác, tác động này là “tích cực”, “khẳng định” khi sự “hạ nhục” này gợi lên trong ta lòng tôn kính đối với quy luật luân lý.

(8) Trong đạo đức học, tình cảm tôn kính được bàn dưới hai khía cạnh: a) dựa theo phương diện *động cơ* của hành động luân lý (Kant); và b) về phương diện hình thành nên *giá trị* (vd: Max Scheler). Nói Scheler, bất kỳ cơ sở nào của những việc “phải làm” – đòi hỏi một sự tôn kính – cũng tiền giả định sự cảm nhận về một *giá trị* và về tính chất ràng buộc của nó. Sự tôn kính trước giá trị tự thân của người khác xuất phát từ tình cảm liên đới và cảm thông: kinh nghiệm về tính tương đồng giữa ta và tha nhân về những lợi ích và tình cảm dẫn đến sự phát hiện một cấu trúc ý chí tự giác trong tha nhân. Ở đâu có một Tự-ý thức, ở đó tồn tại một mục đích tự thân mà ta không thể không tôn kính. (Xem Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik/Chủ nghĩa hình thức trong đạo đức học và đạo đức học chất liệu về giá trị. Tập hợp tác phẩm, Tập II, Bern, 1954).

Do đó, quy luật luân lý cũng chính là cơ sở cho lòng tôn kính một cách chủ quan. Tình cảm luân lý (lòng tôn kính) này không **đi trước** sự quy định khách quan đối với ý chí của ta bởi quy luật luân lý, trái lại, thể hiện một tác động hay một kết quả của sự quy định ấy. (Trong nhận thức lý thuyết, cảm năng là tiền đề cho khái niệm và nguyên tắc, ngược lại, trong hành vi luân lý, chính bản thân lý tính thuần túy thực hành tạo ra điều kiện áp dụng cảm tính của nó trong hình thái của **một tình cảm**).

Với lý luận về “tình cảm tôn kính”, Kant không hề muốn nói rằng ta đồng thời được lý tính thuần túy quy định cả về mặt khách quan lẫn chủ quan khiến ta **phải** hành động một cách có luân lý. Không! Con người là tự do. Ta chỉ trở nên thiện hay ác là khi ta có tự do lựa chọn giữa một châm ngôn hành động tốt hay xấu về luân lý. Với ý thức về “Sự kiện” không thể phủ nhận được về sự có mặt của quy luật luân lý, con người – thông qua lý tính thuần túy thực hành – là một chủ thể mà ý chí được quy luật luân lý **quy định**, nhưng sự quy định (Bestimmung) này không có nghĩa là sự định đoạt máy móc (Determination). Con người – chỉ khi biết sử dụng sự Tự do của mình – mới có thể luôn tự hỏi liệu mình nên hành động một cách tự quyết hay để cho các xu hướng khống chế. Chính khả năng lựa chọn này giữa sự tự trị và ngoại trị mới làm cho con người có được phẩm chất của một chủ thể luân lý⁽⁹⁾.

Với lý luận về tình cảm tôn kính, Kant phải giải quyết một vấn đề hết sức khó khăn: ta vừa có thể hành động **tù** nghĩa vụ, tức mang lại một giá trị luân lý nội tại cho hành vi, vừa lấy **một tình cảm** làm động cơ chủ quan cho hành động của ta. Chính ở đây nảy sinh một thách đố cho người chú giải: **động cơ đích thực** cho hành vi luân lý là gì? Kant viết khá mâu thuẫn: một mặt, ông bảo: động cơ đích thực cho hành vi luân lý chỉ có thể là **bản thân quy luật luân lý** (A127, và lặp lại ở A153, A158); mặt khác, lại bảo chính **tình cảm tôn kính** là động cơ: “Sự tôn kính dành cho quy luật luân lý là động cơ luân lý duy nhất và đồng thời không thể nghi ngờ được...” (A139 và nhiều chỗ khác). Vậy cái gì mới là động cơ của hành vi luân lý: sự tôn kính hay quy luật? L. White Beck⁽¹⁰⁾ trong chú giải của mình đã đề nghị cách hiểu như sau: “Dù cách viết của Kant như thế nào thì bản thân quy luật không phải là động cơ. Một quy luật không thuộc về loại những đối tượng có thể được xem như là động cơ. Họ chẳng, ý **thức** về quy luật mới có thể là động cơ” (tr. 208). Vì thế, theo Beck, các cách viết khác của Kant cần phải lý giải lại. Theo Nico Scarano⁽¹¹⁾, cách lý giải này đi đúng hướng nhưng chưa giải quyết được vấn đề. Vì ngay cả “ý thức về quy luật luân lý” cũng **không thể có tác động nhân quả** bên trong thế giới cảm tính. Bên cạnh ý **thức** (tức hình dung khái niệm về quy luật) phải bổ sung thêm một **tình cảm** đặc thù, khác biệt với ý thức về quy luật, đó là tình cảm tôn kính. Như thế ở đây có **hai** trạng thái tinh thần bổ sung cho nhau: ý **thức** về quy luật và tình

(9) Ta nhớ rằng trong *Đặt cơ sở* (IV, 452-453), Kant còn xem Tự do, sự Tự trị và luân lý là đồng nhất. Nhưng, trong quyển PPLTTH này (cũng như trong *Siêu hình học về đức lý*, 1797 và *Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần*, 1793), Kant đã phân biệt rõ giữa sự tự do lựa chọn (Willkür) và ý chí (Wille). Xem lại: Chú giải dẫn nhập, 2.2.7).

(10) L. W. Beck: Kants “Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar, München, 1974, tr. 208 (bản tiếng Anh: A Commentary on Kant’s “Critique of Practical Reason”, Chicago 1960).

(11) Naco Scarano: *Moralisches Handeln/Hành động luân lý*; trong Sđd, O. Höffe chủ biên, tr. 143 và tiếp.

cảm tôn kính. Cả hai đều được Kant xem là “động cơ”, nghĩa là, tuy có sự không chính xác về thuật ngữ nhưng không có sự thiếu nhất quán. Sở dĩ cả hai đều là động cơ vì, theo Kant, chúng ở trong một mối quan hệ nhân quả. Thật thế, N. Scarano viết: “quy luật – với tư cách là động cơ “đích thực” gây nên trong ta lòng tôn kính đối với quy luật, tức một tình cảm luân lý; **rồi** tình cảm luân lý này mới giữ vai trò của một động cơ **ở bên trong thế giới cảm tính**, tức mới có thể đảm nhận vai trò của một động cơ cho hành động luân lý”. N. Scarano dẫn câu của Kant trong đoạn cuối của Chương III này để chứng minh cho mối quan hệ này: “Động cơ **dịch thực** không gì khác hơn là bản thân quy luật luân lý thuần túy trong chừng mực [...] nó gây nên sự tôn kính [...] một cách **chủ quan** trong con người” (A158).

Như thế, vấn đề gai góc đối với Kant ở Chương III này là phải chứng minh hành động luân lý thể hiện **nhiều thế nào** trong thế giới cảm tính, và **làm sao** nó có thể tham gia vào chuỗi nối kết nhân quả của Tự nhiên mà không làm rối loạn chuỗi nhân quả ấy. Nói khác đi, Kant phải trình bày vai trò của cảm năng trong hành động luân lý; bởi nếu không chứng minh được điều này một cách thuyết phục thì toàn bộ lý luận của ông sẽ bị lung lay.

Tóm lại, sự tôn kính đối với quy luật luân lý không phải là một động cơ **bên cạnh** lý tính thuần túy thực hành, trái lại, không gì khác hơn là “bản thân luân lý, **xét một cách chủ quan như là động cơ**” (A134). Sở dĩ Kant tìm cách chứng minh **một cách tiên nghiệm** rằng quy luật luân lý đã tác động những gì và như thế nào lên “tâm thức” (Gemüth) con người là vì tác động ấy kỳ cùng là một tác động lên **cảm năng của những hữu thể có lý tính nhưng hữu hạn**, và, đối với con người chúng ta, một hành động mà không có sự tham gia của cảm năng là điều không thể có được.

Để hiểu rõ hơn tầm vóc và ý nghĩa của vấn đề do Kant đặt ra, cần đặt nó vào trong cuộc thảo luận hiện nay trong đạo đức học giữa “**thuyết nội tại**” (**Internalism**) và “**thuyết ngoại tại**” (**Externalism**). Cuộc thảo luận xoay quanh mối quan hệ giữa **nguyên nhân** hay **cơ sở** (**Gründen/grounds**) và **động cơ** (**Motive**) trong lĩnh vực luân lý. Khi ta hỏi: bản thân các nguyên nhân (hay cơ sở luân lý) tự chúng là các động cơ, hay hành động luân lý còn cần đến các nguồn động cơ ở bên ngoài luân lý? Trong khi phái “nội tại” chủ trương một mối quan hệ chặt chẽ giữa cơ sở luân lý và động cơ luân lý, nghĩa là cho rằng việc có ý thức về cơ sở luân lý cũng tất yếu trở thành một động cơ để hành động luân lý, thì phái “ngoại tại” bác bỏ một quan hệ chặt chẽ như thế⁽¹²⁾. Theo thuyết nội tại, ý thức về cơ sở đồng thời là động cơ

(12) Tư liệu về cuộc thảo luận, xem:

- Falk, W. D: “Ought” and Motivation, trong: Proceedings of the Aristotelian Society 48, 1947/48, tr. 111-138.
- Frankena, W. K: Obligation and Motivation in Recent Moral Philosophy, trong: K. E. Goodpaster (chủ biên): Perspectives on Morality. Essays by W. K. Frankena, London, 1976, tr. 49-73; 223-227.
- William, B: Internal and External Reasons, trong: Moral Luck, Cambridge, 1981, tr. 101-113.
- Timmons, M: Kant and the Possibility of Moral Motivation, trong: The Southern Journal of Philosophy, tr. 377-398.
- Smit, M: The moral problem, Oxford, 1994.

đầy đủ cho hành vi, mặc dù hành vi có được thực thi hay không là còn tùy thuộc vào quyết định của người hành động. Chẳng hạn, khi có nhiều động cơ cạnh tranh với nhau trong cùng một thời điểm thì chỉ có một động cơ là có thể được thực hiện, nhưng vẫn có mối quan hệ tất yếu giữa cơ sở và động cơ. Ngược lại, thuyết ngoại tại cho rằng mối quan hệ ấy là bất tắt. Con người có thể có ý thức về nhiệm vụ phải làm nhưng vẫn không có động cơ tương ứng để hành động, và thậm chí, bao giờ cũng cần thêm một động cơ “ngoại tại” (chẳng hạn, để tránh bị trừng phạt từ bên ngoài hay từ nội tâm, hay để được người khác thừa nhận v.v...).

Đạo đức học của Kant thuộc loại nào? Trước hết, cần làm rõ một số thuật ngữ: thuật ngữ “cơ sở luân lý” trong cuộc thảo luận hiện nay chính là “cơ sở quy định khách quan” của ý chí nơi Kant. Ta dùng chúng để **biện minh** cho hành vi luân lý. Còn thuật ngữ “động cơ” hiện nay chính là khái niệm “động cơ chủ quan” nơi Kant. Chúng là nguyên nhân chủ quan cho việc thực thi một hành vi, vì thế ta dùng chúng để **giải thích** hành vi. Nói Kant, như ta sẽ biết, có một mối quan hệ chặt chẽ giữa việc biện minh và việc giải thích hành vi luân lý. Theo Kant, quy luật luân lý vừa là cơ sở quy định vừa là động cơ chủ quan của hành động. Hay, nói theo ngôn ngữ của ông, quy luật luân lý vừa là “**principium dijunctionis**” (nguyên tắc biện minh) vừa là “**principium executionis**” (nguyên tắc giải thích lý do hành động). Trong chừng mực đó, rõ ràng Kant chủ trương một “thuyết nội tại” về luân lý, bởi với ông, điều cốt yếu là con người phải hành động “chỉ vì quy luật”, tức cũng có nghĩa hành động “tùy quy luật”. Cơ sở luân lý mà cần đến một động cơ ngoại tại là điều không thể chấp nhận được, bởi nếu thế sẽ không thể có được hành vi “tùy nghĩa vụ” và không còn có phân biệt giữa “tính luân lý” (Moralität) và “tính hợp lệ” (Legalität). Tuy nhiên, Kant không cho rằng cơ sở và động cơ là đồng nhất với nhau. Chính tình cảm tôn kính (xuất phát từ vai trò của cảm nắng) là loại tình cảm đặc biệt có thể nối kết cơ sở luân lý với động cơ tương ứng. Vì thế, để đảm bảo tính tất yếu của sự nối kết này, Kant phải chứng minh **tính tiên nghiệm** của sự nối kết giữa quy luật luân lý và tình cảm tôn kính. Nói Kant, tính tiên nghiệm và tính tất yếu luôn thống nhất và thậm chí, đồng nhất với nhau.

Trong quyển *Đặt cơ sở ba năm trước quyển Phê phán lý tính thực hành*, Kant chưa tìm ra được “bằng có” để chứng minh rằng tình cảm tôn kính có quan hệ **tất yếu** với ý thức về quy luật luân lý. Trong *Phê phán lý tính thực hành*, Kant đã sử dụng “Sự kiện [hiển nhiên] của lý tính” (tức sự tồn tại **tiên nghiệm** của quy luật luân lý) làm tiền đề để chứng minh tính tất yếu của mối quan hệ giữa “cơ sở luân lý” và “động cơ luân lý”. Sự phân biệt giữa “tính luân lý” và “tính hợp lệ” chỉ có thể đứng vững là nhờ dựa vào tiền đề này.

Như vậy, chức năng hệ thống của Chương III là để giải quyết hai yêu cầu: cho thấy hành động luân lý có thể đi vào trong quan hệ nhân quả của thế giới thường nghiệm, cảm tính như thế nào và tại sao cần phân biệt giữa tính luân lý và tính hợp lệ. Lý luận về lòng tôn kính quy luật là chìa khóa để giải quyết vấn đề song song đó nhằm bảo đảm tính nhất quán trong học thuyết luân lý của ông: một mặt, tình cảm tôn kính là một bộ phận “**thuộc về**” thế giới cảm tính, do đó có thể tác động nơi đó một cách nhân quả; mặt khác, tình cảm này là động cơ hành động có mối quan hệ tất yếu với ý thức về quy luật luân lý.

Đã đến lúc ta có thể tổng kết các bước lập luận trong phần “**Phân tích pháp**” của Kant:

Lý tính thuần túy thực hành quy định ý chí của ta một cách **hình thức** bằng quy luật luân lý; một cách **chất liệu-khách quan** bằng các khái niệm Thiện và Ác; và tạo ra trong ta một *tình cảm tôn kính* đối với quy luật như là **động cơ chủ quan** cho hành vi luân lý của ta. Và chỉ vì ta cảm nhận một tình cảm tôn kính đối với quy luật luân lý, ta mới có được một sự “**quan tâm**” đến cái Thiện luân lý. Ta có sự **tự do** lựa chọn giữa việc lấy hạnh phúc hay lấy lòng tôn kính quy luật luân lý làm cơ sở quy định cho hành động của ta. Tuy nhiên, ta chỉ hành động một cách **tự trị** khi ta quy định sự tự do lựa chọn (Willkür) của ta bằng quy luật luân lý. Lý tính thuần túy thực hành đến với ta một cách chủ quan trong thể cách của một *mệnh lệnh nhất quyết*, vì, cùng với tình cảm tôn kính, nó làm cho ta cũng thực sự quan tâm đến nó một cách chủ quan trong các quyết định thực hành của mình. Như thế, lý tính thuần túy vừa là *nguyên tắc biện minh* (principium dijivationis) vừa là *nguyên tắc giải thích* nguyên nhân hành động (principium executionis) cho hành động của con người, trong đó, với tư cách là nguyên tắc biện minh, nó có chức năng hình thức (là quy luật luân lý) và chức năng tự trị (sự tự ban bố quy luật), còn với tư cách là nguyên tắc giải thích, còn có thêm chức năng tác động nữa (tình cảm tôn kính quy luật).

4.2. “Khảo sát phê phán” đối với Phân tích pháp về lý tính thuần túy thực hành (A159-191)

Cuối Chương III, Kant còn dành mục “Khảo sát phê phán về Phân tích pháp của lý tính thuần túy thực hành” để so sánh sự khác nhau giữa “hình thức hệ thống” và “nội dung của nhận thức” trong **hai** Phân tích pháp trong quyển Phê phán thứ nhất (*Phê phán lý tính thuần túy*) và trong quyển Phê phán thứ hai (*Phê phán lý tính thực hành*). Ta đã gặp từ “khảo sát” này hai lần trong quyển *Phê phán lý tính thuần túy* khi Kant tiến hành:

- “**Khảo sát siêu hình học**” về hai khái niệm “không gian” và “thời gian”, tức chứng minh rằng hai khái niệm này là **có thực** (theo đúng nghĩa của chữ “siêu hình học”) với tư cách là hai mô thức của trực quan tiên nghiệm (PPLTTT, B37 và tiếp).
- “**Khảo sát siêu nghiệm**” về hai khái niệm nói trên theo nghĩa “siêu nghiệm”, tức giải thích rằng chúng là “các nguyên tắc nhờ đó có thể nhận ra được khả thi của các nhận thức tổng hợp tiên nghiệm khác” (B40 và tiếp).

Nay ông bổ sung thêm “*sự khảo sát phê phán*” với nhiệm vụ chứng minh rằng: khi hai công cuộc “phân tích pháp” được tiến hành về cùng **một quan năng** (lý tính tư biện và lý tính thực hành đều dựa trên cùng một quan năng, đó là **lý tính thuần túy**), ta cần làm rõ “hình thức hệ thống” và “nội dung nhận thức” của hai công cuộc ấy khác nhau như thế nào. Khi so sánh hai Phân tích pháp (lý thuyết và thực hành), Kant nhằm mục đích giải thích rõ hơn một lần nữa về việc sử dụng lý tính một cách thực hành, qua đó ta có thể “mở rộng” phạm vi nhận thức của ta ra khỏi lĩnh vực của cái thường nghiệm, điều mà việc sử dụng lý tính một cách lý thuyết đã tỏ ra bất lực và không được phép mạo hiểm.

- Sau khi nhắc lại sự khác nhau về “hình thức hệ thống”, tức về **trình tự tiến hành** của hai Phân tích pháp (Phân tích pháp về lý tính thuần túy lý thuyết đi từ cảm nhận, thông qua các khái niệm rồi đi đến các Nguyên tắc, còn Phân tích pháp về lý tính thuần túy thực hành theo trình tự ngược lại), Kant dành phần còn lại để xét về “nội dung nhận thức” của Phân tích pháp thực hành.

Trọng tâm của phần rất dài (A163-180) để nhấn mạnh tầm quan trọng sống còn đối với luân lý là **khái niệm tự do siêu nghiệm** và đồng thời bác bỏ quan niệm **duy nghiệm chủ nghĩa** về sự Tự do, bởi nó sẽ “chôn vùi khả thi lẩn sự tồn tại hiện thực của một nền đạo đức học tiên nghiệm”.

Nhưng, Kant còn thấy rằng mối nguy không chỉ đến từ chủ nghĩa duy nghiệm. Sự Tự do của ta cũng sẽ bị đe dọa nghiêm trọng bằng chính sự hiện hữu của Thượng đế, nếu hiểu sự hiện hữu ấy như là “đệ nhất nguyên nhân” của mọi vật thụ tạo (A179 và tiếp). Nếu Thượng đế là nguyên nhân của bản thể (như trong quan niệm của Spinoza), ắt mọi hành vi của con người đều bị quy định một cách trực tiếp bởi tính bản thể “tự thân” của nguyên nhân này, và, một cách gián tiếp bởi tính nhân quả của Thượng đế. Trong trường hợp đó, hóa ra “con người chỉ là một con rối hay một cỗ máy tự động [...] được sắp đặt và lắp ráp bởi một Nghệ nhân-Tối cao. | Tự-ý thức tuy quả có biến con người thành một cỗ máy tự động biết suy nghĩ, nhưng nếu xem ý thức về tính tự khởi của con người là sự Tự do thì là lầm lớn, và nó chỉ xứng đáng với danh hiệu này trong ý nghĩa so sánh, tương đối”⁽¹³⁾ mà thôi, vì, mặc dù những nguyên nhân quy định trực tiếp hay sát cận nhất của sự cử động lẩn một chuỗi dài những nguyên nhân quy định là có tính nội tâm thì kỳ cùng, nguyên nhân quy định tối hậu và tối cao vẫn ở trong tay một Hữu thể xa lạ” (A181).

Gọi ra vấn đề này, Kant dẫn ta vào một mê cung của tư duy thần học và triết học mà chưa ai tìm được lối ra: làm thế nào hợp nhất hay điều hòa giữa sự toàn tri của Thượng đế với sự Tự do của con người? Làm thế nào có thể quy kết trách nhiệm cho con người về những hành vi của mình khi chúng tỏ ra đã được “tiền định” bởi sự Sáng tạo của Thượng đế? Và phải chăng chính bản thân Thượng đế sáng tạo đã tạo nên (và chịu trách nhiệm) về mọi điều Xấu, Ác trong Tự nhiên và luân lý? Sau khi phê phán nhiều lối giải thích khác nhau, Kant đề nghị một giải pháp cho nan đề này “một cách ngắn gọn và rõ ràng” (A183) như sau: Tuy Thượng đế là đáng sáng tạo nên những **Vật-tự thân**, nhưng Ngài không phải là đáng sáng tạo nên những sự vật như là những đối tượng của thế giới **hiện tượng**, vì lẽ “khái niệm về một sự

⁽¹³⁾ “Ý nghĩa so sánh, tương đối”/Komparative Bedeutung: theo Kant, cái gì có một ý nghĩa so sánh, tương đối là khi “nó chỉ có giá trị trong một phương diện đặc thù”, nghĩa là “bị hạn định vào những điều kiện nhất định” (Phê phán lý tính thuần túy, B382). Sự Tự do của ta sẽ bị gọi là có tính “so sánh, tương đối” khi ta chỉ có thể hành động tự do dưới một số điều kiện nhất định (vd: tôi có tự do thực hiện mong muốn của tôi, nhưng tôi không tự do để có hay không có mong muốn ấy). Trái nghĩa với chữ “so sánh, tương đối” là chữ “tuyệt đối”. Vì thế, Kant định nghĩa sự Tự do-siêu nghiệm là “quan năng của tính tự khởi tuyệt đối” (A173). Vậy khái niệm về sự Tự do so sánh, tương đối có thể gọi là sự Tự do vận động, trong đó sự Tự do chí không giữ vai trò gì.

Sáng tạo không thuộc về phương cách hình dung cảm tính (sinnliche Vorstellungsart) về sự hiện hữu và không thuộc về tính nhân quả, mà chỉ có thể liên quan đến những “Noumena” (Vật-tự thân khả niêm)” mà thôi (A183).

Ông bảo: “sẽ là mâu thuẫn khi nói rằng Thượng đế là một đáng sáng tạo nên **những hiện tượng**, thì cũng mâu thuẫn khi bảo rằng Ngài – với tư cách là đáng sáng tạo – là nguyên nhân của những hành vi ở trong thế giới cảm tính, và, vì thế, như là những hiện tượng, mặc dù Ngài là nguyên nhân của sự hiện hữu của những hữu thể hành động (với tư cách là những Noumena) (nt). Ta tự hỏi: Tại sao lại mâu thuẫn? Cho rằng Thượng đế không thể sáng tạo nên “những hiện tượng” mặc dù “những hiện tượng” (theo nghĩa của Kant) chỉ là sản phẩm đặc thù của “phương cách hình dung cảm tính” của con người, là điều chưa thực sự sáng tỏ và thuyết phục! Đã là “tòan năng”, “tòan trí”... thì có gì mà Thượng đế không... sáng tạo ra được?! A. W. Rehberg khi điểm sách về quyền Phê phán thứ hai này (6.8.1788) đã tự hỏi: “nếu sự Sáng tạo ở trong thời gian là một ý tưởng trái tai, thì bản thân sự hiện hữu của **những hiện tượng ở trong thời gian** cũng đòi hỏi phải có một Ý niệm để làm cho ta hiểu được làm thế nào có thể suy tưởng được về những hiện tượng này” (dẫn theo H. F. Klemme, Sđd. Xem thêm A. Schopenhauer: Die beiden Probleme der Ethik/Hai vấn đề của Đạo đức học; Toàn tập, tập III, Darmstadt 1989, tr. 587-594).

Có lẽ giải pháp của Kant muốn ngụ ý rằng: một cách thật nghịch lý, những hữu thể có lý tính, nếu **chỉ duy nhất** được quy định bởi lý tính thực hành thuần túy, thì tuy là tự trị nhưng lại không tự do (con người quy định ý chí của mình bằng quy luật luân lý, nhưng lại không có sự Tự do để cũng có thể hành động... phản luân lý!) Ngược lại, con người có sự Tự do này, bởi con người cũng đồng thời (và... ngẫu nhiên?) là một hữu thể cảm tính, nhục cảm.

Sau khi đi vào “mê cung” và thử đề nghị lối thoát, Kant đành thú nhận sự thất bại: “Có thể nói rằng giải pháp được đề nghị ở đây tự nó là hết sức khó hiểu và không dễ giải thích cho thật sáng tỏ. Nhưng liệu đã và sẽ có giải pháp nào khác dễ dàng hơn và dễ hiểu hơn không?” (A184). Nhiều năm sau, trong tác phẩm *Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần* (1793), Kant cho rằng: “điều tuyệt đối không thể nào hiểu nổi đối với lý tính chúng ta là tại sao những hữu thể lại **được sáng tạo** ra để tự do sử dụng những năng lực của chính mình?” (Toàn tập, VI, tr. 142, xem thêm: *Phê phán lý tính thuần túy*, B831). Cùng với Leibniz và nhiều triết gia khác, át Kant cũng có thể viết: Bản thân vấn đề tuy không trái với lý tính (“contre la raison”, Leibniz), nhưng vượt lên trên lý tính (“au-dessus de la raison”)! (H. Klemme, Sđd, XLV).

PHẦN I

HỌC THUYẾT CƠ BẢN VỀ LÝ TÍNH THUẬN TÚY THỰC HÀNH QUYỀN HAI BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẬN TÚY THỰC HÀNH



BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA
LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

CHƯƠNG MỘT

VỀ MỘT PHÉP BIỆN CHỨNG CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY
THỰC HÀNH NÓI CHUNG

A193

Lý tính thuần túy bao giờ cũng có một biện chứng pháp của nó, dù được xét về việc sử dụng tư biện hay sử dụng thực hành về nó; vì nó đòi hỏi tính toàn thể tuyệt đối của những điều kiện cho một cái có-điều kiện đã được mang lại, và tính toàn thể này chỉ có thể tìm thấy ở trong những Vật-tự thân mà thôi. Nhưng, vì lẽ mọi khái niệm về sự vật đều phải quan hệ với những trực quan, và, với con người chúng ta, những trực quan này không bao giờ có thể là gì khác hơn là cảm tính, do đó, chúng không thể cho phép ta nhận thức những đối tượng như là những Vật-tự thân mà chỉ như là những hiện tượng; và vì lẽ cái Vô-điều kiện không bao giờ có thể được tìm thấy ở trong chuỗi này của những hiện tượng, là cái chỉ bao gồm cái có-điều kiện và những điều kiện [của nó] mà thôi, nên nảy sinh **một ảo tượng (Schein) không thể tránh khỏi** từ sự áp dụng Ý niệm thuần lý này về tính toàn thể của những điều kiện (do đó, của cái Vô-điều kiện) đối với những hiện tượng như thế chúng là những Vật-tự thân (bởi thiếu một sự Phê phán để cảnh báo nên chúng luôn bị xem như thế). | Song, ảo tượng này át sẽ không bao giờ được nhận ra như là lừa bịp nếu nó không tự bộc lộ do một **sự xung đột** của lý tính với bản thân mình khi lý tính áp dụng nguyên tắc của mình – đó là tiền-giả định cái Vô-điều kiện cho mọi cái có-điều kiện – vào cho những hiện tượng. Tuy nhiên, qua sự việc này, lý tính buộc phải tìm hiểu cái ảo tượng này từ đâu mà ra và làm sao có thể dẹp bỏ nó. | Việc này không thể làm được bằng cách nào khác hơn là tiến hành một công cuộc Phê phán trọn vẹn và toàn bộ quan năng lý tính thuần túy, khiến cho Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy⁽⁷⁰⁾ – phơi bày rõ trong Biện chứng pháp của lý tính thuần túy –, trong thực tế, lại là một sai lầm **có lợi nhất** mà lý tính con người đã có thể phạm phải, vì rút cục, chính nó thúc đẩy ta đi tìm chiếc chìa khóa để thoát ra khỏi mê cung này⁽⁷¹⁾; và khi chiếc chìa khóa này đã được tìm ra, nó còn phát hiện ra điều ta không tìm nhưng lại cần có, đó là một cái nhìn vào trong một trạng thái cao hơn và bất biến của sự vật, trong đó ta đang **hiện hữu**, và trong đó ta có thể nhờ vào những điều lệnh nhất định để tiếp tục cuộc sống phù hợp

(70) “Nghịch lý của lý tính thuần túy”/“Antinomie der reinen Vernunft”: xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B433 và tiếp. (N.D).

(71) Xem thêm: Kant, *Sơ luận/Prolegomena*: “Sản phẩm này [tức các Ý niệm vũ trụ học] của lý tính thuần túy trong việc sử dụng siêu việt của nó là hiện tượng đáng chú ý nhất của nó và cũng là cái có tác dụng mạnh mẽ nhất để đánh thức triết học ra khỏi giấc ngủ giáo điều và thúc giục lý tính đi vào công việc nặng nề nhất, đó là Phê phán bản thân lý tính”. (Toàn tập Hàn Lâm, IV 338, §50; xem thêm IV 340-341, V 344-345 và XX 319). (N.D).

[108] với những quy định tối cao của lý tính.

A194 **Làm sao** để giải quyết phép biện chứng tự nhiên này trong sự sử dụng tư biện của lý tính và làm sao có thể phòng tránh sai lầm này sinh từ ảo tượng tự nhiên ấy, ta có thể xem lại chi tiết trong công cuộc “Phê phán lý tính thuần túy” trước đây. Nhưng, tình hình của lý tính trong sự sử dụng **thực hành** của nó cũng không khá hơn chút nào. Lý tính, bây giờ với tư cách là lý tính thực hành, cũng làm công việc giống như lý tính lý thuyết là đi tìm cái Vô-điều kiện cho cái có-điều kiện về mặt thực hành (tức cái gì dựa trên những xu hướng và nhu cầu tự nhiên); và tuy không phải như là cơ sở quy định cho ý chí, nhưng khi cơ sở quy định này đã được mang lại (trong quy luật luân lý), lý tính đi tìm tính toàn thể vô-điều kiện của **đối tượng** của lý tính thuần túy thực hành dưới tên gọi là **sự Thiện-tối cao** (*das höchste Gut/Summum Bonum*)⁽⁷²⁾.

Để xác định hay định nghĩa Ý niệm này về mặt thực hành, tức là, đủ cho những châm ngôn của việc hành xử một cách lý tính của ta, là công việc của học thuyết về sự hiền minh [thực hành] (*Weisheitslehre*) và nếu học thuyết này cũng lại là một khoa học nữa, thì đó chính là triết học theo nghĩa mà người xưa đã hiểu về chữ này, tức, vừa là sự hướng dẫn về khái niệm trong đó sự Thiện-tối cao được thiết định, vừa là sự hướng dẫn về cách hành xử để đạt được nó. Ta cứ để yên chữ này trong ý nghĩa cõi đại của nó như là một học thuyết về sự Thiện-tối cao cũng chẳng sao cả, trong chừng mực lý tính nỗ lực biến sự Thiện-tối cao thành một khoa học. Vì hai lý do: một mặt, điều kiện hạn chế gắn liền với nó là phù hợp với thuật ngữ Hy Lạp về chữ “Triết học” (có nghĩa là **yêu** sự hiền minh) và đồng thời cũng **đủ đe** bao hàm việc **yêu** khoa học dưới tên gọi “Triết học”, nghĩa là, **yêu** mọi nhận thức tư biện của lý tính, trong chừng mực nó có lợi cho lý tính, cả về mặt khái niệm lẫn về mặt cơ sở quy định thực hành [cho cách hành xử của ta] mà không đánh mất tầm nhìn về mục đích chủ yếu mà chỉ vì nó, triết học mới có thể được gọi là một học thuyết về sự hiền minh [thực hành]. Mặt khác, cũng chẳng hại gì khi làm nhụt bớt lòng tự phụ của những ai dám vỗ ngực xung danh là nhà triết học khi, thông qua định nghĩa về sự Thiện-tối cao, đặt ra trước mặt họ cái thước đo hay chuẩn mực cho sự tự đánh giá để hạ thấp những yêu sách của họ xuống. | Bởi, một bậc thầy về sự hiền minh ắt có nghĩa là một nhân vật khác hơn rất nhiều so với một anh học trò chưa đủ sức hướng dẫn chính mình chứ đừng nói đến hướng dẫn những người khác hòng hy vọng đạt được một mục đích lớn lao như thế. | Nói khác đi, một bậc thầy trong **tri thức** về sự hiền minh có nghĩa cao xa hơn nhiều một kẻ tầm thường tự xưng tung bản thân mình. Cho nên, [trong nghĩa **cõi đại** ấy], bản thân triết học lẫn sự hiền minh mãi mãi vẫn là một Lý tưởng mà, về mặt khách quan, chỉ được hình dung trọn vẹn ở trong lý tính, còn về mặt chủ quan cho con người, chỉ là một mục tiêu cho nỗ lực không ngừng nghỉ của mình; và không một ai được phép bảo rằng mình đã sở hữu được nó cũng như xứng danh là một bậc hiền triết nếu người ấy không thể chứng minh kết quả không sai lầm của nó nơi bản thân mình như là một tấm gương điển hình (trong việc tự làm chủ bản thân **và có** sự quan tâm không thể nghi ngờ dành ưu tiên cho sự Thiện nói chung), và đây chính là điều mà người xưa cũng đòi hỏi như là điều kiện để

⁽⁷²⁾ Sự Thiện-tối cao: xem chú thích ⁽⁶⁾. (N.D).

một ai đó có thể xứng đáng với danh hiệu vể vang này.

A196

Đối với phép biện chứng của lý tính thuần túy thực hành, ta còn một lưu ý sơ bộ cần phải nêu ra về vấn đề **định nghĩa sự Thiện-tối cao** (một sự giải quyết thành công đối với phép biện chứng này át sẽ cho phép ta hy vọng – như trong trường hợp giải quyết đối với lý tính lý thuyết – đạt được nhiều kết quả hữu ích nhất, trong chừng mực những sự tự-mâu thuẫn của lý tính thuần túy thực hành phải được nêu hết ra một cách thành thực, không che giấu và buộc ta phải tiến hành một công cuộc Phê phán hoàn chỉnh về quan năng này).

Sự lưu ý ấy là như sau: **quy luật luân lý là cơ sở quy định duy nhất cho ý chí thuần túy**. Nhưng, vì lẽ quy luật luân lý chỉ đơn thuần có tính hình thức (tức chỉ đề ra **hình thức** của châm ngôn như là có tính ban bố quy luật phổ quát), nên nó – với tư cách là cơ sở quy định – tước bỏ hết mọi chất liệu, nghĩa là, trừu tượng hóa khỏi **mọi đối tượng** của ý chí. Cho nên, dù sự Thiện-tối cao có thể là **toàn bộ đối tượng** của một lý tính thuần túy thực hành, tức, của một ý chí thuần túy đi nữa, thì không phải vì thế mà được xem như là cơ sở quy định cho nó; và chỉ duy có quy luật luân lý mới phải được xem như là cơ sở mà sự Thiện-tối cao và sự thực hiện nó hay sự thúc đẩy nó nhắm vào. Lưu ý này là hết sức quan trọng trong trường hợp tê nhị như hiện nay là việc quy định những **nguyên tắc** luân lý, vì nơi đó, một sự ngộ giải nhỏ nhất cũng sẽ làm lệch lạc đầu óc con người. Bởi, như đã thấy từ phần Phân tích pháp, nếu ta giả định bất kỳ một đối tượng nào dưới danh hiệu của cái “Thiện” hay cái “Tối” như là cơ sở quy định cho ý chí **trước** quy luật luân lý, rồi từ đó rút ra nguyên tắc thực hành tối cao, việc này bao giờ cũng sẽ tạo nên sự ngoại trị (Heteronomie) và sẽ bóp chết nguyên tắc luân lý.

A197

Tuy nhiên, tự nó đã hiển nhiên rằng, nếu khái niệm về sự Thiện-tối cao bao hàm cả quy luật luân lý như là điều kiện tối cao của nó, thì sự Thiện-tối cao át không chỉ đơn thuần là một đối tượng, trái lại, khái niệm về **nó và** sự hình dung về sự hiện hữu của nó như là khả hữu bởi lý tính thực hành của chính ta cũng sẽ là cơ sở quy định cho ý chí, vì, trong trường hợp này, ý chí, trong thực tế, được quy định bởi quy luật luân lý vốn đã được bao hàm trong sự hình dung này chứ không phải bởi bất kỳ đối tượng nào, đúng như nguyên tắc về sự tự trị (Autonomie) đòi hỏi. Trật tự này của các khái niệm về việc quy định ý chí không được phép lọt khỏi mắt ta, bởi nếu không, ta sẽ ngô nhận chính mình và tưởng rằng mình đã rơi vào mâu thuẫn, trong khi mọi việc đều đứng bên cạnh nhau trong sự hòa hợp hoàn toàn.

[110]

CHƯƠNG HAI

VỀ BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY TRONG VIỆC ĐỊNH NGHĨA VỀ “SỰ THIỆN-TỐI CAO”

Bản thân khái niệm về cái “tối cao” (das Höchste; Summum) đã chứa đựng một tính nồng đói mà nếu ta không chú ý, có thể sẽ bị rơi vào những sự tranh cãi không cần thiết. Cái “tối cao” có nghĩa là cái “cao nhất” (lat: supremum) hoặc cũng có thể có nghĩa là cái “hoàn hảo”, “hoàn thiện” (lat: consummatum). Cái trước là điều kiện mà bản thân là vô-diều kiện, tức không phục tùng một điều kiện nào khác nữa (lat: originarium); còn cái sau là cái toàn bộ, không làm bộ phận cho một cái toàn bộ nào lớn hơn nữa thuộc cùng một loại (lat: perfectissimum). Trong phần Phân tích pháp trước đây, ta đã thấy rằng **đức hạnh** (Tugend) (như là sự xứng đáng để được hạnh phúc) là điều kiện cao nhất của tất cả những gì tỏ ra là đáng mong ước của ta, và, do đó, của mọi nỗ lực theo đuổi hạnh phúc của ta, nên đó là cái Thiện hay cái Tốt cao nhất. Nhưng, không phải vì thế mà đức hạnh là cái Thiện toàn bộ, hoàn hảo như là đối tượng của những ham muốn của hữu thể có lý tính hữu tận, bởi, để được là đối tượng như thế, cũng đòi hỏi phải có cả hạnh phúc, không chỉ **trong con** mắt thiên vị của con người lây chính mình làm mục đích mà cả trong sự phán đoán của một lý tính vô tư, xem con người nói chung như là những mục đích tự-thân. Bởi lẽ, cần có hạnh phúc, xứng đáng được hạnh phúc mà đồng thời không được tham dự vào hạnh phúc là điều không nhất quán hay không thể cộng tồn với lòng mong muốn trọn vẹn của một hữu thể có lý tính vốn đồng thời có mọi quyền lực, nếu ta quan niệm về một hữu thể như thế để làm mẫu thử nghiệm. Nay, nếu trong chừng mực đức hạnh và hạnh phúc cùng nhau tạo nên sự sở hữu về sự Thiện-tối cao trong một con người, và đồng thời sự phân phôi hạnh phúc cũng có ti lệ chính xác với luân lý (luân lý là giá trị của con người, và là sự xứng đáng để được hưởng hạnh phúc) để tạo nên sự Thiện-tối cao của một thế giới khả hữu, thì sự Thiện-tối cao này có nghĩa là **cái toàn bộ**, cái Thiện hoàn tất, nhưng trong đó, đức hạnh – với tư cách là điều kiện – bao giờ cũng là cái Thiện cao nhất, vì không có điều kiện nào đứng lên trên nó được cả; còn hạnh phúc, tuy mang lại sự sung sướng, dễ chịu cho kẻ sở hữu nó, nhưng tự mình không phải là cái tốt tuyệt đối và về mọi phương diện, mà lúc nào phải lấy cách ứng xử đúng đắn về luân lý làm điều kiện tiên quyết.

[111]

Khi hai yếu tố thiết yếu hợp nhất lại trong một khái niệm [ở đây là “đức hạnh” và “hạnh phúc” trong khái niệm “sự Thiện-tối cao”, N.D], thì chúng phải được nối kết như là **giữa** nguyên do (Grund) với hệ quả (Folge), và có hai trường hợp: hoặc sự thống nhất này được xem như là có tính **phân tích** (sự nối kết **lôgíc**), hoặc như là có tính **tổng hợp** (sự nối kết hiện thực); A200 cái trước theo quy luật của **sự đồng nhất**; cái sau theo quy luật của **sự nhân quả**. Vậy, sự nối kết giữa đức hạnh và hạnh phúc có thể được hiểu theo hai cách: hoặc nỗ lực trở thành có đức hạnh và sự theo đuổi hợp lý về hạnh phúc **không** phải là hai việc làm khác nhau mà hoàn toàn đồng nhất là một; trong trường hợp ấy, không có châm ngôn nào cần được hình thành để làm nguyên tắc cho đức hạnh ngoài châm ngôn phục vụ cho việc mưu cầu hạnh phúc;

hoặc sự nối kết ấy là ở chỗ: đức hạnh **tạo nên** hạnh phúc như là cái gì khác với ý thức về đức hạnh, giống như nguyên nhân tạo nên một kết quả.

Hy Lạp cổ đại thực ra chung quy chỉ có hai trường phái, nhưng, trong việc xác định khái niệm về sự Thiện-tối cao, trong thực tế, cả hai đều theo một và cùng một **phương pháp**, đó là, họ đã không cho phép xem đức hạnh và hạnh phúc là hai yếu tố khác nhau của sự Thiện-tối cao, do đó, đi tìm sự thống nhất của nguyên tắc bằng quy tắc của sự đồng nhất. | Nhưng, họ lại khác nhau ở chỗ: trong hai khái niệm ấy, lấy cái nào làm khái niệm cơ bản. Những người theo phái Epikur thì bảo rằng: “Có ý thức về châm ngôn dẫn tới hạnh phúc, chính là đức hạnh”; còn những người theo phái Khắc Kỷ lại bảo: “Có ý thức về đức hạnh của mình, chính là hạnh phúc”. Với phái trước, sự khôn ngoan là tương đương với luân lý; với phái sau (phái này chọn một sự biểu thị cao hơn cho đức hạnh), chỉ duy có luân lý mới là sự hiền minh đích thực.

A201 Trong khi ta phải thán phục những người ở thời xa xưa như thế mà đã nỗ lực suy nghĩ đủ mọi kiểu có thể tưởng tượng ra được để chiếm lĩnh tư tưởng triết học, ta đồng thời cũng phải lấy làm tiếc rằng sự sặc sảo của họ đã bị áp dụng một cách thiếu may mắn nhằm bịa đặt ra sự đồng nhất giữa hai khái niệm cực kỳ dị loại với nhau này, đó là khái niệm về hạnh phúc và đức hạnh. Chỉ có điều, việc làm này là phù hợp với tinh thần biện chứng của thời đại họ (mà ngày nay, ngay cả những đầu óc tinh tế cũng bị tinh thần ấy làm lạc hướng), đó là thủ tiêu những sự khác biệt cơ bản và không bao giờ hợp nhất được trong những nguyên tắc, bằng cách ra sức biến chúng thành sự xung đột đơn thuần về ngôn từ, và, vì thế, làm như thế chúng là **sự đồng nhất** về khái niệm dưới các tên gọi khác nhau mà thôi; và điều này thường xảy ra trong những trường hợp sự hợp nhất giữa các nguyên tắc dị loại nằm quá sâu hay quá cao hoặc đòi hỏi một sự chuyển hóa toàn diện đối với các học thuyết được giả định trong hệ thống triết học, do đó, người ta e sợ trước việc thâm nhập sâu vào sự dị biệt hiện thực và thích xử lý nó như là một sự dị biệt đơn thuần về hình thức [ngôn ngữ] mà thôi.
[112]

A202 Trong khi cả hai trường phái đều tìm ra sự đồng nhất giữa hai nguyên tắc thực hành là đức hạnh và hạnh phúc, thì họ lại không nhất trí với nhau về cách làm thế nào tạo ra một sự đồng nhất cưỡng bức như thế. | Họ khác nhau một trời một vực: một bên đặt nguyên tắc của mình trên phương diện cảm nhận; bên kia đặt trên phương diện lý tính; một bên **ở trong** ý thức về những nhu cầu cảm tính; bên kia **ở trong** sự độc lập của lý tính thuần túy đối với mọi cơ sở quy định cảm tính. Theo những nhà theo phái Epikur, khái niệm về đức hạnh vốn đã được bao hàm trong châm ngôn: “tăng tiến hạnh phúc riêng của mỗi người”; còn theo những nhà Khắc Kỷ thì ngược lại, cảm giác về hạnh phúc vốn đã được chứa đựng trong ý thức về đức hạnh. Trong khi đó, ta thấy rằng: điều gì được chứa đựng ở trong khái niệm kia thì đồng nhất với một bộ phận của khái niệm này, nhưng không đồng nhất với toàn bộ khái niệm ấy; và vì thế, cả hai cái toàn bộ đều có thể phân biệt rõ ràng với nhau, mặc dù chúng đều chứa đựng cùng những bộ phận như nhau, nghĩa là, nếu những bộ phận là được hợp nhất thành một toàn bộ theo **các kiểu hoàn toàn khác nhau**. Nhà Khắc Kỷ khẳng định rằng đức hạnh là sự Thiện-tối cao toàn bộ, còn hạnh phúc chỉ là ý thức về việc sở hữu nó như là thuộc về trạng

thái của chủ thể. Nhà theo phái Epikur thì lại khẳng định rằng hạnh phúc là sự Thiện-tối cao toàn bộ, còn đức hạnh chỉ là hình thức của châm ngôn cho việc theo đuổi hạnh phúc, tức, chỉ là việc sử dụng hợp lý một phương tiện để đạt được nó.

Qua phần Phân tích pháp trước đây, ta đã thấy rõ rằng: những châm ngôn của đức hạnh và những châm ngôn của hạnh phúc riêng tư là hoàn toàn dị loại xét về mặt nguyên tắc thực hành tối cao của chúng; và, mặc dù chúng đều thuộc về cùng một sự Thiện-tối cao do cả hai cùng nhau có thể tạo ra, nhưng, trong cùng một chủ thể, chúng lại chế ước và ngăn **cản nhau**. Vì thế, câu hỏi: “Làm thế nào sự Thiện-tối cao có thể có được một cách thực hành?”

- A203 vẫn mãi mãi là một vấn đề không được giải quyết, bất chấp mọi nỗ lực kết hợp cho đến nay. Thế nhưng, Phân tích pháp cũng đã cho thấy điều gì đã làm cho vấn đề khó giải quyết đến thế, đó là: hạnh phúc và luân lý là hai yếu tố hoàn toàn khác nhau về loại của sự Thiện-tối cao, và, vì thế, sự hợp nhất của chúng không thể được nhận thức **bằng cách phân tích** (như thể con người đi tìm hạnh phúc của riêng mình sẽ nhận ra ngay rằng, chỉ bằng sự phân tích đơn thuần quan niệm của mình, họ là đức hạnh khi theo đuổi hạnh phúc, hoặc như thể con người hướng theo đức hạnh sẽ thấy ngay, trong ý thức về cách hành xử của mình, rằng mình đã được hạnh phúc trong thực tế (ipso facto). | Ngược lại, sự hợp nhất của chúng chỉ có thể được nhận thức **tổng hợp** mà thôi. [đức hạnh và hạnh phúc, chứ không phải đức hạnh **là** hạnh phúc và ngược lại]. Và vì lẽ sự hợp nhất này được nhận thức như là sự hợp nhất tiên nghiệm, và vì thế, như là tất yếu một cách thực hành, tức, không phải như được rút ra từ kinh nghiệm, nên khả thể của sự Thiện-tối cao không dựa trên bất kỳ nguyên tắc thường nghiệm nào; nói cách khác, **sự diễn dịch** [sự biện minh tính chính đáng] về khái niệm này phải là có **tính siêu nghiệm (transzental)**. Cần phải tạo ra sự Thiện-tối cao bằng sự Tự do của ý chí một cách tất yếu tiên nghiệm (một cách luân lý), vì thế điều kiện cho khả thể của nó [tức tính siêu việt] chỉ được phép dựa duy nhất trên những nguyên tắc tiên nghiệm của nhận thức mà thôi.

I

A204

NGHỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA LÝ TÍNH THỰC HÀNH

Trong sự Thiện-tối cao có tính thực hành đối với ta, tức, để được hiện thực hóa bởi ý chí của ta, đức hạnh và hạnh phúc **được suy tưởng** như là tất yếu gắn liền với nhau, khiến cho lý tính thuần túy thực hành không thể giả định cái này mà không có cái kia gắn liền với nó. Nay, ta thấy sự nối kết này (như mọi sự nối kết khác) hoặc có tính phân tích, hoặc có tính tổng hợp. Ta đã chứng minh rằng sự nối kết này không thể có tính phân tích được, vậy, nó phải là tổng hợp, và đặc biệt, phải được quan niệm như là sự nối kết giữa nguyên nhân và kết quả, vì nó liên quan đến một cái Thiện thực hành, tức, một cái gì có thể có được thông qua hành động của ta; do đó: **hoặc sự ham muôn hạnh phúc phải là động cơ cho những châm ngôn của đức hạnh; hoặc châm ngôn của đức hạnh phải là nguyên nhân tác động của hạnh phúc.** Cái trước là **tuyệt đối không thể có được**, vì (như đã chứng minh trong phần Phân tích pháp) những châm ngôn đặt cơ sở quy định cho ý chí ở trong sự ham muốn hạnh phúc cá nhân là tuyệt nhiên không có tính luân lý gì cả, và không một đức hạnh nào có thể được đặt nền tảng trên những châm ngôn ấy được. Nhưng, cái sau **cũng không thể có được**, vì sự nối kết giữa nguyên nhân và kết quả ở trong thế giới, như là kết quả của sự quy định ý chí, không hướng theo hay không phụ thuộc vào những ý đồ luân lý của ý chí, trái lại, hướng theo sự nhận thức về những định luật của Tự nhiên và sức mạnh vật chất để sử dụng chúng cho những mục đích của con người; do đó, ta không thể chờ đợi bất kỳ **một sự nối kết** tất yếu nào giữa hạnh phúc và đức hạnh ở trong thế giới tương ứng với sự Thiện-tối cao thông qua sự quan sát chăm chú **nhất** những quy luật luân lý. Nay, vì lẽ việc xúc tiến sự Thiện-tối cao – mà quan niệm về nó chưa đựng sự nối kết này – là **đối tượng tất yếu một cách tiên nghiệm của ý chí của ta** và gắn liền không thể tách rời với quy luật luân lý, nên sự bất khả của cái trước ắt phải chứng minh sự sai lầm của cái sau. Vậy, nếu sự Thiện-tối cao là không thể có được bởi các quy tắc thực hành, thì quy luật luân lý ra mệnh lệnh cho ta phải xúc tiến nó cũng hướng đến những mục đích hư ảo, tưởng tượng và, do đó, tự mình là sai.

A205

[114]

II

GIẢI QUYẾT CÓ TÍNH PHÊ PHÁN VỀ NGHỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THỰC HÀNH

Nghịch lý của lý tính thuần túy tự biện cũng cho thấy có một sự xung đột tương tự giữa sự tất yếu tự nhiên và Tự do trong tính nhân quả của những sự kiện ở trong thế giới. Sự xung đột ấy đã được giải quyết bằng cách cho thấy rằng không hề có một sự mâu thuẫn **thực sự** nêu những sự kiện và thậm chí thế giới trong đó những sự kiện diễn ra được xem (và đúng là phải được xem) đơn thuần như là những hiện tượng, vì một và cùng một hữu thể hành động, với tư cách là hiện tượng (kể cả đối với giác quan bên trong của hữu thể ấy) có một tính nhân quả ở trong thế giới luôn phù hợp với cơ chế [máy móc] của Tự nhiên, nhưng, đối với cùng những sự kiện ấy, trong chừng mực chủ thể hành động đồng thời tự xem mình như là Noumenon (như là trí tuệ thuần túy ở trong một sự hiện hữu không thể bị quy định trong thời gian), chủ thể ấy có thể bao hàm một cơ sở quy định tuy dựa theo tính nhân quả của những định luật tự nhiên, nhưng lại là tự do đối với chúng.

Tình hình cũng giống như thế đối với nghịch lý trên đây của lý tính thuần túy thực hành. Trong hai mệnh đề tương phản nhau ấy, mệnh đề thứ nhất: “**nỗ lực mưu cầu hạnh phúc tạo nên cơ sở cho ý đồ đức hạnh**” là sai hoàn toàn; trong khi đó, mệnh đề thứ hai “**ý đồ luân lý tất yếu tạo nên hạnh phúc**” không sai hoàn toàn, mà chỉ sai trong chừng mực đức hạnh được xem như là hình thức của tính nhân quả ở trong thế giới cảm tính; và do đó, chỉ sai nếu tôi giả định sự hiện hữu trong thế giới cảm tính là cách thức hiện hữu duy nhất của một hữu thể có lý tính; vậy, nó chỉ là sai có-điều kiện mà thôi. Nhưng, vì lẽ tôi không chỉ được phép suy tưởng rằng tôi – với tư cách là Noumenon – cũng còn hiện hữu trong một thế giới của giác **tính [thế giới khả niệm]** nữa, mà thậm chí có một cơ sở quy định thuần túy trí tuệ cho tính nhân quả của tôi (trong thế giới **cảm tính**) ở trong quy luật luân lý, nên không phải là không thể có việc luân lý của ý đồ có được một sự nối kết – như là nguyên nhân – với hạnh phúc (như là kết quả trong thế giới cảm tính), nếu không trực tiếp thì cũng gián tiếp (tức, thông qua một đấng sáng tạo khả niệm đối với Tự nhiên), và do đó, có một sự nối kết tất yếu, trong khi đó, ở trong Tự nhiên đơn thuần là đối tượng của giác quan, sự nối kết này át không bao giờ diễn ra một cách tất yếu, và vì thế, không thể vươn đến được sự Thiện-tối cao.

Cho nên, bất kể sự mâu thuẫn giả tạo giữa lý tính thực hành với bản thân nó, sự Thiện-tối cao – là mục đích tối cao và tất yếu của một ý chí được xác định một cách luân lý – là một đối tượng đích thực của lý tính thực hành, bởi sự Thiện-tối cao là có thể có được về mặt thực hành, và những châm ngôn của ý chí – quan hệ với sự Thiện-tối cao như là với chất liệu của chúng – có tính thực tại khách quan, nhưng thoạt đầu bị đe dọa bởi nghịch lý bè ngoài khi nó kết hợp luân lý với hạnh phúc bằng một quy luật phổ biến [trong Tự nhiên], nhưng đó chỉ đơn thuần là do một sự ngộ nhận, bởi ở đây, mối quan hệ giữa những hiện tượng với nhau đã bị xem như là mối quan hệ giữa những Vật-tự thân với những hiện tượng này.

Trong khi ta thấy mình buộc phải đi rất xa, tức, phải đi tới sự nối kết

- với một thế giới khả niêm để tìm ra khả thê của sự Thiện-tối cao mà lý tính đã chỉ ra cho mọi hữu thê có lý tính như là mục **tiêu của** mọi ước vọng luân lý thì A208 thật lạ lùng khi thấy các triết gia thời cổ đại lần hiện nay đã có thể tìm thấy hạnh phúc trong tỷ lệ chính xác với đức hạnh ngay trong cuộc đời này (trong thế giới cảm tính), hay có thể tự tin rằng họ đã có ý thức về hạnh phúc. Thật thê, Epikur cũng như những nhà Khắc kỷ đều suy tôn hạnh phúc – thoát thai từ ý thức về cuộc sống đức hạnh – lên trên tất cả mọi sự. | Tuy nhiên, Epikur không hề thấp hèn trong những điều lệnh thực hành của ông như người ta tưởng có thể suy ra từ những nguyên tắc của học thuyết ông: ông dùng những nguyên tắc này để giải thích chứ đâu phải để hành động. | Rồi việc ông dùng chữ “khoái lạc” thay cho chữ “mân nguyện” cũng dẫn nhiều người đi đến chô lý giải sai lạc về những nguyên tắc này⁽⁷³⁾. | Thực ra, ông xem việc thực hành điều thiện một cách hoàn toàn không vị kỵ là thuộc về những loại thụ hưởng niềm vui nội tâm sâu xa nhất, và “kế hoạch khoái lạc” của ông (ông luôn hiểu nó theo nghĩa niềm vui nội tâm) bao hàm sự điều độ và kiềm chế xu hướng giống như bất kỳ nhà triết gia luân lý nghiêm ngặt nhất nào cũng đòi hỏi. | Ông khác với các nhà Khắc kỷ chủ yếu ở chô biến sự sướng khoái này thành động cơ, và các nhà khắc kỷ rất **có lý** khi bác bỏ điều này. Vì, một mặt, Epikur – bản thân rất đức hạnh và cũng giống như nhiều người có thiện ý ngày nay vốn không suy tưởng đủ sâu về những nguyên tắc của mình – đã rơi vào sai lầm khi tiền-giả định ý đồ đức hạnh nơi những con người mà trước hết ông phải mang lại cho họ những động cơ để **có đức** hạnh trước đã. (đành rằng [116] một người ngay thẳng không thể hạnh phúc nếu trước hết người ấy không có ý thức về tính ngay thẳng của mình, bởi, với một tính cách như thế, thói quen suy nghĩ [tính ngay thẳng] át sẽ buộc người ấy quở trách chính mình trong trường hợp vi phạm, và sự tự-lên án về luân lý át sẽ tước hết mọi sự hưởng thụ niềm vui thích mà hoàn cảnh của người ấy cho phép). Nhưng, vấn đề là: A209 làm sao một ý đồ luân lý như thế có thể có được ngay từ đầu, cũng như làm sao có thể có được một thói quen suy nghĩ như thế trong việc đánh giá về sự hiện hữu của mình, nếu trước đó, trong chủ thê tuyệt nhiên không có một tình cảm nào hết về giá trị luân lý? Một con người đức hạnh mà không có ý thức về tính ngay thẳng của mình trong bất kỳ hành vi nào thì quả người ấy không cảm thấy hạnh phúc trong cuộc sống dù hoàn cảnh vật chất có thuận lợi đến mấy. | Nhưng, liệu ta có thể làm cho người ấy có đức hạnh ngay từ đầu, nói cách khác, trước khi người ấy biết đánh giá giá trị luân lý của sự hiện hữu của mình một cách cao xa đến thế bằng cách ca ngợi rằng sự bình an tâm hồn át sẽ là kết quả từ ý thức về một tính ngay thẳng mà người ấy không hề biết gì về đức tính này?

Tuy nhiên, mặt khác, đây chính là lý do gây nên một sự **sai lầm vì lẩn lộn** (*lat: vitium subreptionis*)⁽⁷⁴⁾ và hầu như là một ảo tưởng quang học

⁽⁷³⁾ Trong nghiên cứu của mình về **Nhân loại học** (1781/82), Kant cũng thường bảo vệ Epikur và trường phái của ông trước sự công kích (nhất là từ các nhà Khắc kỷ) cho rằng Epikur đã nâng sự “khoái lạc cảm tính” (voluptas) thành nguyên tắc hành động tối cao. (Xem Kant, *Toàn tập Hàn lâm*, tiếng Đức, tập XXV 1078). (N.D).

⁽⁷⁴⁾ **Sai lầm vì lẩn lộn/Fehler des Erschleichens hay Fehler der Subkreption/Anh fallacy of subreption:** Nhận diện “sai lầm vì lẩn lộn” là một bước quan trọng trong tiến trình phê phán triết học. Ngay từ trong “luận án tiến sĩ” (“Về hình thức và các nguyên tắc của thế giới khâ giác và thế giới khâ niêm”, viết bằng tiếng Latinh) (1770), Kant đã xem “sai lầm” này (vitium subreptionis) là sự lẩn lộn giữa cái cảm tính (thuộc về cảm năng) với cái gì thuộc về giác tính: khi một “khái niệm cảm tính” được sử dụng như thê là “một dấu hiệu được rút ra từ giác tính”, đó là sai lầm về lẩn lộn có tính **lôgic**; còn

- A210 trong ý thức về những gì ta làm như là khác với những gì ta cảm nhận, một **ảo tưởng** mà ngay người giàu kinh nghiệm nhất cũng không hoàn toàn tránh khỏi được. Ý đồ luân lý thiết yếu gắn liền với ý thức rằng ý chí được quy định một cách trực tiếp bởi quy luật. Nay, ta thấy, ý thức về một sự quy định quan năng ham muôn luôn là nguồn gốc của một sự thỏa mãn trong hành vi thoát thai từ đó, nhưng sự vui sướng này, tức sự hài lòng trong bản thân, không phải là cơ sở quy định cho hành vi; trái lại, sự quy định ý chí một cách trực tiếp bởi lý tính mới là nguồn gốc cho tình cảm về sự vui sướng, và sự quy định này mãi mãi là một sự quy định có tính thuần túy thực hành chứ không phải cảm tính đối với quan năng ham muôn. Song, vì lẽ sự quy định này cũng có cùng một tác động nội tâm khiến ta hành động giống hệt như tác động của một tình cảm về sự vui sướng được chờ đợi từ hành vi được ham muôn ấy, nên ta dễ nhìn những gì bản thân ta làm giống như những gì ta chỉ đơn thuần cảm nhận một cách thụ động và dễ lấy động cơ luân lý **làm một** động lực cảm tính, hệt như thường xảy ra trong cái gọi là ảo tưởng của giác quan (trong trường hợp này là giác quan bên trong). Một điều hết sức cao cả trong bản tính tự nhiên của con người là được quy định trực tiếp bởi một quy luật thuần túy của lý tính để đi vào hành động, thậm chí cái ảo tưởng cũng có tính cao cả khi xem phương diện chủ quan của năng lực được quy định một cách trí tuệ này như là cái gì cảm tính và như là kết quả của một tình cảm cảm tính đặc biệt (bởi, một “tình cảm trí tuệ” là một điều mâu thuẫn). Cho nên điều cực kỳ **hệ trọng** là phải lưu ý đến đặc điểm này của Nhân cách chúng ta và cần vun bồi tác động của lý tính lên trên tình cảm này càng nhiều càng tốt. Nhưng, ta cũng phải cảnh giác trước những sự ca ngợi một cách sai lầm về cơ sở quy định này như là động cơ bằng cách cho rằng nguồn gốc của nó nằm trong những tình cảm vui sướng đặc thù nào đó (trong khi, trong thực tế, những tình cảm này chỉ là kết quả), bởi như thế là ta đã hạ thấp và xuyên tạc động cơ đích thực của nó – tức bản thân quy luật – xuống thành một nền tảng sai lầm. **Chính sự tôn kính** **chứ không phải sự vui sướng hay hưởng thụ hạnh phúc là cái mà lý tính** **không thể có bất kỳ một tình cảm nào đi trước nó cả** để làm cơ sở cho nó (bởi tình cảm ấy át bao giờ cũng là cảm tính và sinh lý); và ý thức về bốn phận trực tiếp của ý chí do quy luật gọi lên tuyệt nhiên không tương đồng với tình cảm vui sướng, mặc dù trong quan hệ với quan năng ham muôn, nó cũng tạo nên cùng một tác động, nhưng từ **các nguồn gốc khác nhau**: chỉ bằng cách quan niệm như thế, ta mới đạt đến được điều chúng ta đi tìm, đó là, những hành vi được làm không chỉ đơn thuần phù hợp với nghĩa vụ (như là một kết quả của những tình cảm vui sướng, mà từ nghĩa vụ, và chính điều này mới phải là mục đích đích thực của mọi sự vun bồi luân lý).
- A211 Tuy nhiên, phải chăng ta không có một từ ngữ nào tuy không chỉ sự hưởng thụ như từ hạnh phúc nhưng biểu thị được một sự thỏa mãn đối với sự hiện hữu của mình, tức biểu thị một cái tương tự với hạnh phúc và hạnh phúc này phải tất yếu đi kèm theo sau ý thức về đức hạnh? **Thưa, có** đây! Từ này chính là **sự tự-mãnh nguyện** (**Selbstzufriedenheit**). | Trong ý nghĩa đích thực của nó, từ này bao giờ cũng chỉ biểu thị một sự thỏa mãn hay hài lòng **tiêu cực** về sự hiện hữu của chính mình, trong đó ta có ý thức rằng mình chẳng thiếu thốn điều gì hết. Sự Tự do và ý thức về Tự do như là một quan năng có

nếu xem cái cảm tính là thuộc về giác tính, thì đó là sai lầm về lẫn lộn có tính **siêu hình học**. (Xem §§24, 26, 28 và *PPLTTT* B671). (N.D).

ý đồ kiên quyết tuân thủ quy luật luân lý là sự độc lập với mọi xu hướng, chí ít cũng như là những động cơ quy định (dù không kích động) sự ham muốn của ta, và, trong chừng mực tôi có ý thức về sự Tự do này khi tuân theo những châm ngôn luân lý của tôi, thì nó là nguồn suối duy nhất cho một sự mẫn nguyễn không hề thay đổi, thiết yếu gắn liền với sự Tự do và không dựa trên một tình cảm đặc thù nào cả. | **Sự mẫn nguyễn** này có thể được gọi là **sự mẫn nguyễn trí tuệ (intellektuell)**. Trong khi đó, sự mẫn nguyễn cảm tính (cách gọi này thật không đúng!) dựa trên sự thỏa mãn những xu hướng – dù tinh tế đến mấy – không bao giờ có thể tương ứng trọn vẹn được với những gì ta quan niệm về “sự mẫn nguyễn”. Bởi những xu hướng luôn thay đổi, càng được nuông chiều thì càng gia tăng và bao giờ cũng để lại sau lưng chúng một khoảng trống còn lớn hơn những gì ta tưởng có thể lấp đầy. Vì thế, chúng luôn là một gánh nặng đối với một hữu thể có lý tính, và, dù hữu thể ấy không thể nào gạt bỏ được chúng, song chính chúng lại tước bỏ nguyễn vọng của hữu thể muôn được thoát khỏi chúng! Kể cả một xu hướng ưa thích cái gì hợp nghĩa vụ (chẳng hạn: lòng hảo tâm), thì tuy có thể giúp cho những châm ngôn luân lý dễ dàng hơn nhiều trong việc phát huy tác dụng, nhưng cũng không **thể tạo** ra bất kỳ châm ngôn nào. Bởi, trong những châm ngôn, tất cả đều phải hướng về sự hình dung về quy luật như là cơ sở quy định, nếu muốn hành vi có được tính luân lý (Moralität) chứ không đơn thuần có tính hợp lệ (Legalität). Xu hướng thì mù quáng và có tính nô dịch – cho dù nó có thuộc loại tốt lành hay không; và nếu vấn đề cốt yếu là ở luân lý, thì lý tính không đơn thuần làm vai trò của người “canh gác” xu hướng, trái lại, bắt chấp tất cả xu hướng, nó chỉ tập trung vào mối quan tâm của chính mình với tư cách là lý tính thuần túy thực hành mà thôi. Ngay bản thân tình cảm trắc ẩn và mủi lòng – nếu đi trước sự suy nghĩ về nghĩa vụ và trở thành cơ sở quy định cho nó – thì cũng quấy nhiễu những người có suy nghĩ đúng đắn, làm rối loạn những châm ngôn chín chắn của họ và tác động đến nguyễn vọng của họ là muôn thoát ly khỏi xu hướng để chỉ phục tùng lý tính ban bố quy luật. Từ đó ta có thể hiểu được tại sao ý thức **về** quan năng của một lý tính thuần túy thực hành lại tạo ra được – thông qua việc làm (đức hạnh) – một ý thức **về** việc làm chủ những xu hướng của chính mình, và, vì thế, **về** sự độc lập với chúng và cũng tức là **về** sự không-hài lòng luôn đi kèm với chúng, song lại là một sự thỏa mẫn tiêu cực với trạng thái của chính mình, đó là **sự mẫn nguyễn** mà nguồn suối của nó chính là **sự mẫn nguyễn** với chính **nhân cách** của mình. Bằng cách này (tức, gián tiếp), bản thân sự Tự do cũng trở nên có năng lực hưởng thụ một điều tuy không thể gọi là sự hạnh phúc, bởi nó không đi đôi với một tình cảm tích cực; và, nói một cách chặt chẽ, cũng không thể gọi là **sự “thiên phúc” (Seligkeit)** [như là niềm hạnh phúc của thần thánh], bởi nó không bao hàm sự độc lập **hoàn toàn** với mọi xu hướng và nhu cầu, trái lại, nó chỉ giống với “sự thiên phúc” trong chừng mực sự quy định ý chí của ta chí ít cũng có thể đứng vững trước ảnh hưởng của những xu hướng, và, ít ra trong tận nguồn suối của nó, sự mẫn nguyễn này là tương tự với sự tự túc-tự mẫn mà ta chỉ có thể gán cho Hữu thể-Tối cao.

[118]

A213

A214

[119]

Từ **sự** giải quyết trên đây đối với Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy thực hành, kết luận rút ra là: trong những nguyên tắc thực hành, **ít ra** ta cũng có thể suy tưởng rằng một sự nối kết tự nhiên và tất yếu giữa ý thức **về** luân lý và hy vọng có được phân hạnh phúc tương ứng như là kết quả

của nó là có thể có được; mặc dù ta không thể kết luận rằng có thể nhận thức hay tri giác được sự nối kết này. | Ngược lại, kết luận thứ hai là: những nguyên tắc của việc theo đuổi hạnh phúc **tuyệt nhiên không thể** tạo ra luân lý; vì thế, luân lý là cái Tốt cao nhất (như là điều kiện đầu tiên của sự Thiện-tối cao), trong khi hạnh phúc chỉ tạo nên yếu tố thứ hai [hay hạng nhì] của sự Thiện-tối cao, theo nghĩa là kết quả tất yếu và có-điều kiện về mặt luân lý của cái trước. Chỉ với sự phục tùng này, sự Thiện-tối cao mới là đối tượng toàn bộ của lý tính thuần túy thực hành; lý tính này tất yếu phải xem sự Thiện-tối cao là có thể có được, bởi sự Thiện-tối cao là một mệnh lệnh của lý tính thuần túy thực hành buộc ta phải đóng góp hết sức **mình để** hiện thực hóa nó. Nhưng, vì lẽ khả thi của một sự nối kết như thế giữa cái có-điều kiện với điều kiện của nó là hoàn toàn thuộc về mối quan hệ siêu-cảm tính giữa những sự vật, chứ không thể được mang lại dựa theo những định luật của thế giới cảm tính, dù những kết quả thực hành của ý niệm này – tức, những hành vi nhằm hiện thực hóa sự Thiện-tối cao – thuộc về thế giới cảm tính, cho nên ta phải nỗ lực trình bày những cơ sở của khả thi ấy, thứ nhất, về phương diện những gì trực tiếp ở trong quyền lực của ta; rồi, thứ hai, về phương diện những gì không ở trong quyền lực của ta, nhưng đó chính là điều lý tính công hiến cho ta như một sự bổ sung cho sự bát lực của ta, tức khả thi của việc hiện thực hóa sự Thiện-tối cao (vốn là tất yếu bởi những nguyên tắc thực hành).



III

VỀ TÍNH THÚ NHẤT (PRIMAT) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH TRONG SỰ NỐI KẾT [HAY HỢP NHẤT] CỦA NÓ VỚI LÝ TÍNH TƯ BIỆN

Tôi hiểu “tính thứ nhất” (Primat) giữa hai hay nhiều sự vật được lý tính nối kết lại là ưu thế (Vorzug) của một cái để làm cơ sở quy định đầu tiên trong sự nối kết với mọi cái còn lại. Trong nghĩa thực hành hép hơn, nó có nghĩa là ưu thế của **sự quan tâm** (Interesse) của một cái, trong chừng mực sự quan tâm của cái khác phải đặt bên dưới nó, trong khi nó không bị **đặt sau** cái nào cả. Cho bất kỳ quan năng nào của tâm thức (Gemüt)⁽⁷⁵⁾, ta đều có thể gán cho nó một sự quan tâm, nghĩa là, một nguyên tắc chứa đựng điều kiện mà chỉ dưới điều kiện ấy, quan năng này được khuyến khích đưa vào sử dụng. Lý tính, với tư cách là quan năng của những nguyên tắc, quy định sự quan tâm của mọi năng lực của tâm thức và tự quy định sự quan tâm **của chính** mình. Sự quan tâm của việc sử dụng **tư biện** của lý tính là ở việc nhận thức về đối tượng được đầy đén những nguyên tắc tiên nghiệm tối cao, còn sự quan tâm của việc sử dụng **thực hành** là ở việc quy định ý chí đối với mục đích hoàn chỉnh và tối hậu. Còn đối với những gì cần thiết cho khả thi của bất kỳ sự sử dụng nào của lý tính, đó là, những nguyên tắc và khẳng định của nó không được mâu thuẫn với nhau, thì điều này không tạo nên một bộ phận của sự quan tâm của nó mà chỉ là điều kiện để có được lý tính nói chung. | Nói khác đi, chỉ có sự mở rộng (Erweiterung) của lý tính chứ không phải sự nhất quán đơn thuần với chính mình mới xứng danh là “sự quan tâm” của lý tính.

A217

Nếu lý tính thực hành không thể giả định hay không thể suy tưởng được điều gì xa hơn những gì lý tính tư biện có thể tự mang lại bằng sự nhận thức của chính mình, thì quả lý tính tư biện giữ ưu thế là tính thứ nhất (Primat). Nhưng, nếu giả định rằng bản thân lý tính thực hành có được những nguyên tắc tiên nghiệm nguyên thủy cho chính mình mà một số lập trường lý thuyết nhất định nào đó cũng gắn liền với chúng **nhưng vượt** ra khỏi mọi năng lực nhận thức của lý tính tư biện (dù không nhất thiết phải mâu thuẫn), thì câu hỏi đặt ra là: **sự quan tâm nào là sự quan tâm cao nhất** (chứ không phải gạt bỏ cái kia, bởi chúng không nhất thiết mâu thuẫn [và loại trừ nhau])? | Và phải chẳng lý tính tư biện, – không biết gì về tất cả những điều lý tính thực hành mang lại cho sự chấp nhận của nó – vẫn tiếp thu những mệnh đề này, và, (dù chúng vượt khỏi năng lực hiểu biết của lý tính tư biện) vẫn nỗ lực hợp nhất chúng với những khái niệm riêng của mình như tiếp thu một sở hữu xa lạ được chuyển giao cho mình, hay lý tính tư biện có lý khi cứ ngoan cố tuân theo mỗi quan tâm riêng biệt của mình, và, dựa theo bộ tiêu chuẩn của Epikur, vứt bỏ hết tất cả những gì bị đặt trống rỗng nếu không chứng minh được tính thực tại khách quan bằng những ví dụ mắt thấy tai nghe ở trong kinh nghiệm, ngay cả khi nó vẫn còn quyền rất chặt với sự quan tâm của việc sử dụng thực hành (thuần túy) bởi tự mình, sự sử dụng này không mâu thuẫn với lý tính lý thuyết, nhưng sở dĩ nó gạt bỏ chỉ vì sự quan tâm này vi phạm đến sự quan tâm của lý tính tư biện trong chừng mực nó phá bỏ những ranh

⁽⁷⁵⁾ “**Tâm thức**”/“**Gemüt**”: trong thuật ngữ Kant, “tâm thức” không biểu thị một quan năng đặc thù nào mà là tâm trí hay “ý thức nói chung” (Bewußtsein überhaupt). Xem thêm: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B33, 37, 67, 74, 102. (N.D).

giới mà lý tính tư biện tự đặt ra cho chính mình để nhường chỗ cho sự phi lý hay điên rồ của trí tưởng tượng?

Trong thực tế, trong chừng mực lý tính thực hành bị xem là phụ thuộc vào những điều kiện “sinh lý”, nghĩa là, chỉ đơn thuần điều tiết những xu hướng dưới nguyên tắc cảm tính của hạnh phúc, ta át không thể đòi hỏi lý tính tư biện phải tiếp thu những nguyên tắc từ một nguồn gốc như thế. Thiên đàng của Mahomet hay sự hòa nhập của những nhà thông linh và huyền học vào với Thần tính, mỗi bên tha hồ theo cách riêng của mình, át sẽ áp đặt **lên lý** tính những điều kinh khủng mà lý tính thà không có gì hết còn hon phải hiến

A218 [121] mình cho đủ loại mơ mộng hoang đường như thế. Nhưng, nếu lý tính thuần túy tự mình có thể là thực hành và trong thực tế là như thế, như ý thức về quy luật luân lý đã chứng minh, thì vẫn chỉ có một và cùng một lý tính – từ quan điểm lý thuyết hay thực hành – vẫn phán đoán dựa theo những nguyên tắc tiên nghiệm; và, bấy giờ rõ ràng là: mặc dù trong quan điểm trước [lý thuyết], lý tính không đủ khả năng xác lập một số mệnh đề một cách tích cực, khẳng định, nhưng các mệnh đề này không hề mâu thuẫn với nó, nên, bao lâu những mệnh đề này gắn liền với sự quan tâm thực hành của lý tính thuần túy, nó phải **chấp nhận** chúng, dù đó là cái gì được mang lại cho nó từ một nguồn suối xa lạ, là cái gì không mọc lên từ chính mảnh đất của nó, nhưng vẫn **được chứng thực đầy đủ**, và nó phải ra sức so sánh và nối kết chúng với tất cả những gì nó có trong năng lực của mình với tư cách là lý tính tư biện. | Tuy nhiên, nó phải nhớ rằng đó không phải là những gì được thêm vào cho nhận thức của mình, mà là những gì được **mở rộng** trong sự sử dụng của nó ở phương diện khác, đó là phương diện thực hành; và điều này tuyệt nhiên không đi ngược lại sự quan tâm của nó là phải hạn chế sự tư biện vô độ.

Như thế, khi lý tính thuần túy tư biện và lý tính thuần túy thực hành được kết hợp lại trong **một** nhận thức, thì cái sau có **tính thứ nhất (Primit)**, **với điều** kiện sự kết hợp này không phải là bất tất và tùy tiện mà phải đặt cơ sở một cách tiên nghiệm trên bản thân lý tính và vì thế, là tất yếu. Vì lẽ, nếu không có sự phục tùng điều kiện này, át sẽ nảy sinh một sự xung đột của lý tính với chính bản thân nó; vì, nếu chúng chỉ đơn thuần được đặt bên cạnh nhau (phối hợp/koordiniert), cái trước át sẽ đóng chặt những biên giới của mình, không cho bất kỳ điều gì của cái sau được xâm nhập vào lãnh địa của nó, trong khi đó, cái sau át sẽ mở rộng phạm vi của mình lên khắp mọi sự, và nếu nhu cầu của nó đòi hỏi, át cũng tìm cách bao trùm cả cái trước vào trong phạm vi của mình. Nhưng ta cũng không hề muốn đảo ngược lại trật tự và đòi lý tính thuần túy thực hành phải phục tùng lý tính tư biện, bởi **mọi sự quan tâm kỹ cùng đều có tính thực hành**, và ngay bản thân sự quan tâm của lý tính tư biện cũng là có-điều kiện và chỉ hoàn chỉnh ở trong sự sử dụng thực hành.

SỰ BẤT TỬ CỦA LINH HỒN NHƯ LÀ MỘT ĐỊNH ĐỀ (POSTULAT) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Việc hiện thực hóa sự Thiện-tối cao ở trong thế giới là đối tượng tất yếu của một ý chí có thể được quy luật luân lý quy định. Nhưng, trong ý chí này, **sự tương ứng hoàn toàn** giữa những ý đồ [tâm hồn con người] với quy luật luân lý là điều kiện cao nhất của sự Thiện-tối cao. Sự tương ứng này phải là khả hữu cũng như đối tượng của nó, bởi nó đã được chứa đựng ngay trong mệnh lệnh **phải xúc** tiến đối tượng này [sự Thiện-tối cao]. Nay, ta thấy: sự tương ứng hoàn toàn giữa ý chí và quy luật luân lý là **tính thiêng liêng** (Heiligkeit), tức một sự hoàn hảo mà không một hữu thể có lý tính nào trong thế giới cảm tính có năng lực thực hiện được nới bất kỳ phút giây nào trong cuộc hiện hữu của mình. Song, vì lẽ sự tương ứng này là một đòi hỏi tất yếu về mặt thực hành, nên nó chỉ có thể tìm thấy ở trong **một tiến trình đi đến vô tận** (ins Unendliche gehender Progressus) hướng đến sự tương ứng hoàn toàn ấy; và, dựa theo những nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành, tất yếu phải giả định một tiến trình thực hành như thế như là đối tượng hiện thực của ý chí chúng ta.

Thế nhưng, tiến trình tiến lên vô tận này lại chỉ có thể có được với tiền-giả định về một sự **kéo dài đến vô tận** của **sự hiện hữu và nhân cách** của cùng một hữu thể có lý tính (điều này được người ta gọi là sự bất tử của linh hồn). Do đó, sự Thiện-tối cao, một cách thực hành, là chỉ có thể có được với giả định tiên quyết về sự bất tử của linh hồn; cho nên, sự bất tử này – như là gắn liền không thể tách rời với quy luật luân lý – là một **định đe** của lý tính thuần túy thực hành (tôi hiểu “**định đe**” là một mệnh đề lý thuyết không thể chứng minh được với tư cách là mệnh đề lý thuyết nhưng lại là một kết quả không thể tách rời của một quy luật thực hành tiên nghiệm có giá trị vô-điều kiện).

Nguyên tắc này về sự quy định hay vận mệnh luân lý của bản tính tự nhiên của ta, theo đó ta chỉ có thể đạt đến sự tương ứng **hoàn toàn** với quy luật luân lý trong một tiến trình vô tận, là điều hữu ích lớn lao nhất, không chỉ cho mục đích trước mắt là bổ sung cho sự bất lực của lý tính tư biện mà còn đối với tôn giáo nữa. Nếu thiếu nó, thì quy luật luân lý hoặc sẽ hoàn toàn bị xuống cấp, mất hết tính thiêng liêng, bị bắt phải chiểu theo sự ham thích và sự thuận tiện của ta; hoặc người ta đầy căng sứ mệnh và sự kỳ vọng của mình đến một mục tiêu không thể nào đạt đến nổi, tức hy vọng sở đặc được tính thiêng liêng hoàn toàn của ý chí, và như thế là đánh mất mình **vào trong** những cơn huyễn mộng thông linh học, đi ngược lại với sự tự-nhận thức. | Trong cả hai trường hợp, nỗ lực không ngừng nghỉ để tuân thủ chính xác và đầy đủ mệnh lệnh nghiêm ngặt và không nhân nhượng của lý tính – là hiện thực chứ không phải viễn mơ – chỉ có thể bị cản trở mà thôi. **Đối với một hữu thể có lý tính nhưng hữu tận, điều duy nhất khả hữu là một tiến trình tiến lên đến vô tận từ mức độ thấp đến mức độ cao hơn của sự hoàn thiện luân lý.** Còn Hữu thể-Vô tận, – đối với Ngài, điều kiện thời gian không

- là gì cả – thì, trong chuỗi tiếp diễn vô tận này đối với chúng ta, Ngài [chỉ] nhìn thấy một cái toàn bộ của sự tương ứng với quy luật luân lý; và sự thiêng liêng – mà mệnh lệnh của Ngài đòi hỏi một cách kiên quyết để tương ứng với sự công bằng của Ngài trong phần chia sẻ được Ngài dành cho mỗi hữu thể trong sự Thiện-tối cao – chỉ có thể được tìm thấy trong một trực quan trí tuệ duy nhất về sự **tòan bộ** sự hiện hữu của những hữu thể có lý tính. Còn tất cả những gì một **sinh vật** thụ tạo [như chúng ta] có thể hy vọng vào sự dự phần này thì chính là ý thức về ý đồ luân lý đã được thử thách bằng nỗ lực của mình, để, từ sự tiến bộ đã đạt được cho đến nay từ cấp độ thấp đến cấp độ cao hơn về luân lý và từ sự bất biến của mục đích đã được biết, có thể hy vọng vào một sự tiếp tục không đứt quãng của cùng một tiến trình bao lâu sự hiện hữu của mình còn có thể tiếp diễn, kể cả bên ngoài **kiếp sống** hiện tại*. | Như thế, hữu thể thụ tạo có thể hy vọng, nhưng không phải ở đây, cũng không phải ở bất kỳ một điểm tưởng tượng nào đó trong sự **hiện hữu** tương lai, mà chỉ trong sự bất tận của sự tiếp tục (chỉ có Thượng đế mới có thể nhìn thấu hết được) hầu có sự tương ứng hoàn toàn với ý chí của mình (không có sự nuông chiều hay lượng thứ, vì điều ấy không phù hợp với sự công bằng).

* (Chú thích của tác giả) Tuy thế, dường như một vật thụ tạo không thể nào có được lòng tin chắc vào sự bất biến của ý đồ luân lý của mình hướng đến điều Thiện. Chính vì thế, giáo lý Ki-tô giáo đã để cho lòng tin chắc này chỉ bắt nguồn từ cùng một đức Thánh linh làm công việc thánh hóa (Heiligung), nghĩa là tạo ra mục đích kiên định, và cùng với nó, là ý thức về sự trường tồn trong sự tiến bộ luân lý. Nhưng, tất nhiên, người nào có ý thức rằng mình đã dành phần lớn cuộc đời cho đến phút cuối cho việc tăng tiến về luân lý từ những động cơ chân chính, người ấy có quyền có niềm hy vọng an ủi – tuy không chắc chắn – rằng ngay trong sự hiện hữu được kéo dài bên ngoài cuộc đời này, người ấy vẫn sẽ kiên trì các nguyên tắc ấy. | Và mặc dù trong cuộc sống hiện tại, người ấy không bao giờ có thể tự biện minh lẫn hy vọng vào một sự hoàn thiện của bản tính tự nhiên của mình – vốn đi cùng với sự tăng lên về những nghĩa vụ –, nhưng chính trong tiến trình tiến lên hướng đến một mục tiêu xa xôi đến vô tận mà chỉ có tầm nhìn của Thượng đế mới sở hữu được nó, người ấy vẫn có thể có một viễn tượng về một tương lai “**thiên phúc**” (selig); vì đây chính là từ ngữ được lý tính sử dụng để biểu thị một sự an vui hoàn hảo, độc lập với mọi nguyên nhân bất tắt của thế giới, và, **cũng giống** như sự “**thiêng liêng**”, đó là một Ý niệm chỉ có thể được bao hàm trong một diễn trình vô tận và trong tính toàn thể của nó, và, do đó, không một hữu thể thụ tạo nào có thể hoàn toàn đạt đến được.

A223

SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ NHƯ LÀ MỘT ĐỊNH ĐỀ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

Trong sự phân tích trên đây [xem mục IV], quy luật luân lý đã dẫn đến một vấn đề thực hành chỉ do lý tính thuần túy đề ra, không có sự tham gia trợ giúp của bất kỳ động lực cảm tính nào, đó là vấn đề về sự hoàn chỉnh tất yếu của yếu tố đầu tiên và hệ trọng nhất của sự Thiện-tối cao, tức: luân lý; và vì sự hoàn chỉnh này chỉ có thể được giải quyết hoàn toàn ở trong một sự vĩnh cửu, nên đã dẫn đến **định đề về sự bất tử** [của linh hồn]. Chính quy luật ấy cũng sẽ dẫn ta đến chỗ khẳng định khả thi của yếu tố thứ hai của sự Thiện-tối cao, đó là: hạnh phúc tương ứng [hợp tỷ lệ] với luân lý; và khẳng định này cũng dựa trên những cơ sở vô vị lợi như trước đây và chỉ xuất phát từ lý tính vô tư; **nghĩa là**, nó dẫn đến sự tiền-giả định về sự hiện hữu của một nguyên nhân tương ứng hoàn toàn với kết quả này; nói khác đi, nó phải định đê hóa sự hiện hữu của Thượng đế như là điều kiện tất yếu cho khả thi của sự Thiện-tối cao (tức một đối tượng của ý chí tất yếu gắn liền với sự ban bố quy luật luân lý của lý tính thuần túy). Nay giờ, ta hãy trình bày sự nối kết này một cách thuyết phục.

A224

Hạnh phúc là tình trạng của một hữu thể có lý tính ở trong thế giới mà tất cả mọi sự đều diễn ra đúng theo nguyện vọng và ý chí trong toàn bộ sự hiện hữu của mình; do đó, hạnh phúc dựa trên sự hài hòa của thế giới tự nhiên với toàn bộ mục đích, và, cũng thế, với cơ sở quy định cơ bản của ý chí của hữu thể ấy. Nay ta thấy, quy luật luân lý – với tư cách là một quy luật của Tự do – ra mệnh lệnh từ những cơ sở quy định phải hoàn toàn độc lập với Tự nhiên và với sự hài hòa của Tự nhiên với quan năng ham muốn của ta (như là những động cơ). ! Thế nhưng, hữu thể có lý tính đang hành động ở trong thế giới không phải là nguyên nhân của thế giới lẩn của bản thân Tự nhiên. Cho nên, tuyệt nhiên không có căn cứ tối thiểu nào ở trong quy luật luân lý để khẳng định một sự nối kết tất yếu giữa luân lý và phần hạnh phúc tương ứng hợp tỉ lệ nơi một hữu thể vốn thuộc về thế giới như là bộ phận của nó, do đó, bị lệ thuộc vào thế giới, và không thể là một nguyên nhân của thế giới bằng chính ý chí của mình, cũng không thể bằng sức riêng mình để làm cho **Tự nhiên phải** hoàn toàn hài hòa, nhất trí với những nguyên tắc luân lý của **chính mình** trong những gì liên quan đến hạnh phúc. Dầu vậy, trong nhiệm vụ thực hành của lý tính thuần túy, nghĩa là, việc tất yếu phải theo đuổi sự Thiện-tối cao, một sự nối kết như thế lại phải được định đê hóa như là cái gì tất yếu: ta **cần phải (sollen)** ra sức xúc tiến sự Thiện-tối cao (và sự Thiện-tối cao cũng phải là có thể có được). Theo đó, sự hiện hữu của một nguyên nhân của toàn bộ Tự nhiên, độc lập với bản thân Tự nhiên và chúa đựng nguyên tắc hay cơ sở của sự nối kết này, tức, của sự hài hòa chính xác giữa hạnh phúc với luân lý, cũng phải được định đê hóa. Song, nguyên nhân tối cao này phải chúa đựng nguyên tắc hay cơ sở của sự hài hòa của Tự nhiên – không chỉ đơn thuần với một quy luật của ý chí của hữu thể có lý tính – mà với **sự hình dung** về quy luật này, trong chừng mực những hữu thể ấy lấy nó làm cơ sở quy định tối cao của ý chí, do đó, không chỉ đơn thuần với hình thức của những điều luật luân lý [cụ thể] mà với bản thân tính luân lý như là động cơ, nghĩa là, với ý đồ hay tình cảm luân lý (moralische Gesinnung) của chính họ.

A225
[125]

A226

Vì thế, sự Thiện-tối cao chỉ có thể có được ở trong thế giới trong chừng mực phải giả định một Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên có một tính nhân quả phù hợp với ý đồ hay tính cách luân lý. Ta thấy, một hữu thể có năng lực hành động dựa theo **sự hình dung** về những quy luật là một trí tuệ (một hữu thể có lý tính); và tính nhân quả của một hữu thể như thế dựa theo sự hình dung này về những quy luật chính là ý chí của hữu thể ấy; cho nên Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên – phải được tiền-giả định như là một **điều kiện** của sự Thiện-tối cao – cũng phải là một Hữu thể làm nguyên nhân của Tự nhiên bằng Trí tuệ và Ý chí (do đó, là tác giả của Tự nhiên), đó chính là Thượng đế. Kết quả là: định đê về khả thể của sự Thiện-tối cao **phải sinh** (tức về thế giới tốt đẹp nhất) cũng đồng thời là định đê về tính hiện thực của một sự Thiện-tối cao **căn nguyên**, tức về sự hiện hữu của Thượng đế. Nói khác đi, nếu xem nghĩa vụ của ta là phải thúc đẩy sự Thiện-tối cao thì không chỉ được phép mà còn là tất yếu gắn liền với nghĩa vụ khi đòi hỏi rằng ta phải tiền-giả định khả thể của sự Thiện-tối cao này; và vì lẽ sự Thiện-tối cao chỉ có thể có được với điều kiện có sự hiện hữu của Thượng đế, nên tiền-giả định này thiết yếu gắn liền với nghĩa vụ, nghĩa là, về mặt luân lý, tất yếu phải giả định sự hiện hữu của Thượng đế.

[126]

A227

Ở đây cần phải lưu ý rằng sự tất yếu luân lý này là sự tất yếu **chủ quan**, nghĩa là, một nhu cầu, chứ không phải sự tất yếu **khách quan**, nghĩa là bản thân nó là một nghĩa vụ, bởi không thể có một nghĩa vụ là phải giả định sự hiện hữu của bất kỳ điều gì (vì việc này chỉ liên quan đến việc sử dụng **lý thuyết** đối với lý tính).Thêm nữa, sự tất yếu này cũng **không** có nghĩa ta phải giả định sự hiện hữu của Thượng đế như là một nền tảng **cho mọi** bồn phận nói chung (bởi, như đã chứng minh nhiều lần, nền tảng này chỉ dựa trên sự tự trị của bản thân lý tính mà thôi). Ở đây, những gì thuộc về nghĩa vụ chỉ là nỗ lực hiện thực hóa và thúc đẩy sự Thiện-tối cao ở trong thế giới, vì thế, khả thể của nó có thể được định **đề hóa**; và, vì lẽ lý tính của ta thấy rằng không thể quan niệm được về nó mà không có tiền-giả định về một Trí tuệ tối cao, nên việc thừa nhận sự hiện hữu này gắn liền với **ý thức** về nghĩa vụ của ta, dù bản thân việc thừa nhận này thuộc về lĩnh vực của lý tính tư biện. Nếu xét về phương diện này [tư biện] mà thôi, như là một cơ sở để giải thích, nó [sự hiện hữu của Thượng đế] có thể được gọi là một **giả thuyết**, nhưng, trong quan hệ với tính khả niêm của một đối tượng được quy luật luân lý mang lại cho ta (sự Thiện-tối cao) và, do đó, của một nhu cầu cho các mục đích thực hành, nó có thể được gọi là **đức tin (Glaube)**, nhưng đây là **một đức tin thuần túy lý tính, bởi lý tính (cả trong việc sử dụng lý thuyết lẫn thực hành) là nguồn suối duy nhất phát sinh ra đức tin này**.

Từ sự diễn dịch [sự biện minh tính chính đáng] trên đây, bây giờ ta hiểu được tại sao các trường phái Hy Lạp cổ đại đã không bao giờ có thể đạt được giải pháp cho vấn đề của họ về khả thể thực hành của sự Thiện-tối cao, bởi họ chỉ luôn lấy quy tắc sử dụng của ý chí con người về Tự do của mình làm cơ sở duy nhất và đầy đủ cho khả thể này và nghĩ rằng họ không cần đến sự hiện hữu của Thượng đế cho mục đích ấy. Tất nhiên họ đã có lý trong chừng mực xác lập nguyên tắc của luân lý một cách tự mình, độc lập với định đê này, từ mối quan hệ chỉ của lý tính đối với ý chí, và, do đó, biến mối quan hệ này thành điều kiện thực hành cao nhất của sự Thiện-tối cao, thế nhưng đó không phải là **toàn bộ** điều kiện cho khả thể của nó. Những người theo phái

- A228 Epikur đã giả định một nguyên tắc hoàn toàn sai lầm làm nguyên tắc của luân lý, đó là nguyên tắc hạnh phúc, nhưng họ đã tiến hành việc làm này một cách triết để đến nỗi đã hạ thấp sự Thiên-tối cao của họ xuống tương ứng với độ thấp kém của nguyên tắc cơ bản này, và không nhìn thấy một hạnh phúc nào lớn hơn những gì có thể đạt được bằng sự khôn ngoan của con người (kể cả việc tiết chế và điều độ đối với những xu hướng); trong khi ta biết rằng hạnh phúc loại ấy là rất nghèo nàn và rất dễ đổi thay tùy theo hoàn cảnh, đó là chưa nói đến những ngoại lệ mà những châm ngôn của họ thường xuyên phải chấp nhận, khiến những châm ngôn này khó mà trở thành những quy luật được. Trái lại, những nhà Khắc kỷ đã lựa chọn nguyên tắc thực hành cao nhất của họ một cách hoàn toàn đúng đắn, đó là lấy đức hạnh làm điều kiện cho sự Thiên-tối cao, thế nhưng, khi họ hình dung mức độ đức **hạnh được** đòi hỏi bởi quy luật thuần túy của nó như là hoàn toàn có thể đạt tới được ngay trong cuộc đời này, họ đã không chỉ cường điệu năng lực luân lý của loại người được họ gọi là “bậc hiền nhân” vượt ra khỏi mọi giới hạn của bản tính tự nhiên và giả định một điều đi ngược lại mọi hiểu biết của ta về con người nói chung, mà còn, và chủ yếu, là họ đã không cho phép yêu tố thứ hai của sự Thiên-tối cao, đó là hạnh phúc, được trở thành một đối tượng đặc thù của quan năng ham muốn **của con** người; trái lại, đã biến “bậc hiền nhân” của họ – giống như một vị thần linh trong ý thức về sự siêu tuyệt của nhân cách mình – trở nên hoàn toàn độc lập với Tự nhiên (về phương diện lòng mẫn nguyện của riêng mình), bằng cách đặt “bậc hiền nhân” đối diện với những điều xấu xa của cuộc đời nhưng không bị chúng khuất phục (đồng thời cũng hình dung “bậc hiền nhân” như là giới đã thoát khỏi cái Ác). | Như thế, trong thực tế, họ đã gạt bỏ yêu tố thứ hai của sự Thiên-tối cao là hạnh phúc cá nhân, chỉ đơn thuần đặt hạnh phúc vào trong hành vi và trong sự hài lòng với giá trị nhân cách của chính mình, và, vì thế, trong ý thức [tron vẹn] về nếp suy nghĩ luân lý, mà trong đó chắc hẳn bản thân họ cũng có thể sẽ bị chính bản tính tự nhiên của riêng họ lên tiếng phản đối mạnh mẽ!
- [127]
- A229 Về điểm này, học thuyết Kitô giáo*, ngay cả khi ta chưa xét nó như

* (Chú thích của tác giả) Người ta thường cho rằng điều lệnh Kitô giáo về luân lý không có ưu thế gì hơn về tính thuần túy hay tính trong sạch so với các quan niệm luân lý của những nhà Khắc kỷ; tuy nhiên sự dị biệt giữa cả hai là rất rõ ràng. Hệ thống khắc kỷ lấy ý thức về sức mạnh của tâm hồn làm trụ cột để trên đó mọi ý đồ luân lý xoay chung quanh; và mặc dù những môn đệ của họ cũng nói về những nghĩa vụ và thậm chí định nghĩa rất hay về chúng, nhưng họ vẫn đặt động cơ và cơ sở quy định cho ý chí ở trong một sự nâng cao tâm hồn lên khỏi những động lực thấp kém của giác quan, mà chúng sở dĩ có sức mạnh chỉ là do sự yếu đuối của tâm hồn. Vì thế, với họ, đức hạnh là một loại “chủ nghĩa anh hùng” trong “bậc hiền nhân” nâng mình lên khỏi bản tính thú vật của con người, là tự túc tự mãn, và trong khi “bậc hiền nhân” để ra những nghĩa vụ cho những người khác, thì bản thân ông ta đã nâng mình **lên khỏi** chúng và không bị khuất phục trước bất kỳ cám dỗ nào để vi phạm quy luật luân lý. Tuy nhiên, họ át đã có thể không làm tắt cả những điều ấy nếu họ nhận thức quy luật này trong tất cả tính

A230

một giáo lý tôn giáo, mang lại được một quan niệm duy nhất về sự Thiện-tối cao (về “Vương quốc của Thượng đế”) thỏa mãn đòi hỏi nghiêm ngặt nhất A230 [128] của lý tính thực hành. Quy luật luân lý là thiêng liêng (không khoan nhượng) A231 và đòi hỏi tính thiêng liêng của những điều lệnh luân lý, mặc dù mọi sự hoàn thiện về luân lý mà con người có thể đạt đến được vẫn chỉ là “đức hạnh” mà thôi, nghĩa là, một ý đồ đúng đắn này sinh từ sự tôn kính đối với quy luật, bao hàm ý thức về một khuynh hướng thường xuyên vi phạm, hay chí ít là một sự thiếu trong sạch, tức, một sự pha trộn với nhiều động cơ không chân chính (không luân lý) trong việc tuân thủ quy luật, do đó, là một sự đánh giá chính mình với sự khiêm tốn, nhún nhường. | Vì thế, đối với tính thiêng liêng mà quy luật Kitô giáo đòi hỏi, sinh vật thụ tạo không còn có gì khác ngoài một tiến trình tiến lên vô tận, những cũng chính vì lý do đó, nên con người có quyền hy vọng về một sự kéo dài vô tận sự hiện hữu của mình. Giá trị của một ý đồ hay tính cách hoàn toàn phù hợp với quy luật luân lý là vô tận, bởi vì giới hạn duy nhất đối với mọi hạnh phúc khả hữu ở trong sự phán xét của một Đáng ban phát hiền minh và toàn năng về hạnh phúc chỉ là việc thiếu tương ứng của hữu thể có lý tính với nghĩa vụ của nó. Nhưng quy luật luân lý tự nó không hề hứa hẹn bất kỳ hạnh phúc nào, vì, theo các quan niệm của ta về một trật tự của Tự nhiên nói chung, ta thấy hạnh phúc không nhất thiết gắn liền với việc tuân thủ quy luật luân lý. Nay giờ, học thuyết luân lý Kitô giáo bổ sung cho sự khiếm khuyết này (về yếu tố thiết yếu thứ hai của sự Thiện-tối cao) bằng cách bày ra một thế giới trong đó những hữu thể có lý tính hiền dâng toàn bộ tâm hồn cho quy luật luân lý như là một Vương quốc của Thượng đế, là nơi Tự nhiên và luân lý – vốn xa lạ với nhau – được hợp nhất trong sự hài hòa bởi một đấng Tạo hóa thiêng liêng, người làm cho sự Thiện-tối cao **phái sinh** có thể có được. Tính thiêng liêng của đời sống được đề ra cho họ như một chuẩn mực **ngay trong** cuộc đời này, trong khi đó hạnh phúc tương ứng với nó, tức sự thiêng liêng, được hình dung như là chi có đạt được ở trong một sự vĩnh cửu, bởi cái trước luôn phải là Nguyên mẫu cho sự hành xử của họ trong mọi trạng huống và tiến trình vươn đến nó vốn là khả hữu và tất yếu ở trong cuộc đời này; còn cái sau, dưới tên gọi là hạnh phúc, tuyệt nhiên

thuần khiết và nghiêm ngặt như điều lệnh của Phúc âm đã làm. Khi tôi gán danh hiệu “Ý niệm” cho một sự hoàn hảo mà không có cái gì có thể tương ứng được với nó ở trong kinh nghiệm, thì không có nghĩa rằng những Ý niệm luân lý là cái gì siêu việt, nghĩa là cái gì ta tuyệt nhiên không thể xác định khái niệm một cách tương ứng, hay không chắc chắn rằng phải chẳng có một đối tượng nào tương ứng với nó hay không như trong trường hợp những Ý niệm của lý tính tư biện; trái lại, những Ý niệm luân lý là những Nguyên mẫu (Urbilder) của sự hoàn hảo thực hành, chúng giữ vai trò như quy tắc không thể thiếu được của việc ứng xử, và, cũng thế, như là chuẩn mực để so sánh. Nay giờ, nếu tôi xét luân lý Kitô giáo về phương diện **triết học** bằng cách so sánh với **những Ý** niệm của các trường phái Hy Lạp cổ đại, ta thấy chúng thể hiện ra nơi những Ý niệm của các nhà Xynic, các nhà theo phái Epikur, các nhà Khắc kỷ và các nhà Kitô giáo với trình tự như sau: sự giản dị tự nhiên; sự khôn ngoan; sự sáng suốt; và sự thiêng liêng. Về phương cách để đạt được chúng, các trường phái Hy Lạp cũng dị biệt với nhau: các nhà Xynic chỉ cần tới lương nǎng thông thường; các nhà khác thì cần đến con đường của khoa học, nhưng cả hai đều cho rằng việc sử dụng đơn thuần những sức mạnh tự nhiên [trong ta] là đủ để đạt được mục đích. Còn luân lý Kitô giáo, – vì lẽ điều lệnh của nó được xác lập (đúng như một điều lệnh luân lý vốn phải thế) một cách thuần túy và không khoan nhượng –, nên trước bỏ hết mọi lòng tự tin của con người về việc có thể hoàn toàn phù hợp với luân lý, chí ít trong cuộc sống hiện tại, nhưng bù lại, cho phép ta hy vọng rằng nếu ta hành động tốt trong tất cả năng lực của ta, – thì những gì không nằm trong quyền lực của ta sẽ được trợ giúp từ một nguồn khác, cho dù ta có biết đó là gì hay không. Còn Aristotle và Plato chỉ khác nhau về phương diện **nguồn gốc** của những khái niệm luân lý của ta mà thôi.

[129] không thể đạt được trong thế giới này (trong chừng mực liên quan đến quyền lực của ta), và, vì thế, được đơn giản biến thành một đối tượng của sự hy vọng. Dù vậy, nguyên tắc Kitô giáo về bản thân luân lý là không có tính thần học (tức sẽ là sự ngoại trị/Heteronomie), mà là sự tự trị của lý tính thuần túy thực hành, bởi nó không lấy **nhận thức** về Thượng đế và về ý chí của Ngài làm cơ sở cho những quy luật này mà chỉ cho việc đạt được sự Thiện-tối cao, với điều kiện tuân theo những quy luật ấy, và, nó không đặt động cơ đích thực của việc tuân thủ này ở trong những kết quả được mong ước, trái lại, chỉ ở trong quan niệm về nghĩa vụ, theo nghĩa chỉ có sự tuân thủ trung thành những quy luật mới tạo nên sự xứng đáng được hưởng những kết quả hạnh phúc này.

A233 **Bằng cách** ấy, thông qua quan niệm về sự Thiện-tối cao như là đối tượng và mục đích tối hậu của lý tính thuần túy thực hành, những quy luật luân lý sẽ dẫn đến tôn giáo, nghĩa là, dẫn đến sự thừa nhận mọi nghĩa vụ như là những điều răn hay mệnh lệnh (Gebote) thiêng liêng chứ không phải như những “chỉ thị” (Sanktionen), tức những quyết định tùy tiện, độc đoán, tự bắn thân có tính bất tắt của một ý chí xa lạ, trái lại, như là những quy luật thiết yếu của mọi ý chí tự thân là tự do, song đồng thời phải được xem như là những điều răn hay mệnh lệnh của Hữu thể-tối cao, bởi chỉ từ một ý chí hoàn hảo về luân lý (thiêng liêng và tốt lành), đồng thời là toàn năng, và do đó, chỉ thông qua sự hòa hợp với ý chí ấy, ta mới có thể hy vọng đạt được sự Thiện-tối cao mà quy luật luân lý buộc ta có nghĩa vụ lấy nó làm đối tượng cho những nỗ lực của ta. Song, ở đây, một lần nữa, tất cả đều vô-vị lợi và chỉ đơn thuần đặt nền tảng trên nghĩa vụ; không phải lòng sợ hãi lẫn niềm hy vọng được biến thành những động cơ cơ bản, bởi nếu lấy chúng làm nguyên tắc, át sẽ phá hủy toàn bộ giá trị luân lý của những hành vi. Quy luật luân lý ban mệnh lệnh cho tôi phải lấy sự Thiện cao nhất khả hữu trong thế giới làm đối tượng tối hậu cho mọi sự ứng xử của tôi. Nhưng, tôi không thể hy vọng đạt được điều ấy bằng cách nào khác hơn là bằng sự hài hòa của ý chí của tôi với đàng Sáng tạo thiêng liêng và tốt lành của thế giới; và mặc dù sự Thiện-tối cao được quan niệm như là một cái toàn **bộ, trong** đó hạnh phúc tối đa được hình dung như là được kết hợp trong tỉ lệ chính xác nhất với độ cao nhất của sự hoàn hảo luân lý (khả hữu trong những hữu thể thụ tạo), bao hàm cả hạnh phúc của riêng tôi, thì đó vẫn không phải là cơ sở quy định cho ý chí vốn gắn liền với việc xúc tiến sự Thiện-tối cao, trái lại, chính quy luật luân lý mới là cơ sở quy định, và cũng chính nó, ngược lại, bằng những điều kiện nghiêm ngặt, giới hạn lòng ham muốn vô độ của tôi về hạnh phúc.

A234 [130]

Do đó, luân lý thật ra không phải là học thuyết về việc ta phải làm thế nào để cho mình được hạnh phúc mà là làm thế nào để ta trở thành xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Rồi chỉ khi có tôn giáo thêm vào, lại có sự hy vọng rằng một ngày nào đó ta được hưởng phần hạnh phúc tương ứng với những gì ta đã nỗ lực để không phải không xứng đáng với nó.

Một người **xứng đáng** sở hữu một sự vật hay một tình trạng là khi việc sở hữu ấy hòa hợp với sự Thiện-tối cao. Nay giờ, ta có thể dễ dàng thấy rằng mọi tính xứng đáng đều phụ thuộc vào sự hành xử luân lý, bởi, trong khái niệm về sự Thiện-tối cao, sự hành xử này tạo nên điều kiện cho cái còn lại (vốn thuộc về trạng thái của con người), đó là cho phần được hưởng hạnh phúc. Từ đó, kết luận rút ra là: ta không được đối xử với luân lý như là một học thuyết về hạnh phúc, theo nghĩa là học thuyết hướng dẫn làm cách nào **để được** hạnh phúc, bởi nó chỉ đơn thuần làm việc với **điều kiện thuận lý** (lat: contitio sine qua non: điều kiện không có không được) của hạnh phúc chứ không làm việc với phương tiện để đạt được nó. Nhưng, một khi luân lý đã được trình bày hoàn chỉnh (chỉ đề ra những nghĩa vụ chứ không cung cấp những quy tắc cho lòng ham muốn ích kỷ), thì trước hết, sau khi nguyện vọng luân lý muôn thúc đẩy sự Thiện-tối cao (tức mang Vương quốc của Thượng đế đến với chúng ta) đã được đánh thức, – một nguyện vọng đặt nền trên một quy luật và trước đó đã không nảy sinh trong bất kỳ tâm hồn vị kỷ nào –, hay cũng vì muôn thực hiện nguyện vọng này mà tiến một bước đến tôn giáo, bây giờ học thuyết luân lý này cũng có thể được gọi là học thuyết về hạnh phúc, **vì sự hy vọng** về hạnh phúc chỉ khởi đầu với tôn giáo mà thôi.

Từ đó ta cũng có thể thấy rằng, nếu hỏi đâu là mục đích cuối cùng của Thượng đế trong việc sáng tạo ra thế giới, ta không được phép nêu danh sự hạnh phúc của những hữu thể có lý tính ở trong đó, mà phải nêu danh sự Thiện-tối cao, là cái bổ sung một điều kiện nữa vào cho nguyện vọng nói trên của những hữu thể ấy, đó là, điều kiện về sự xứng đáng với hạnh phúc; nghĩa là, tính luân lý của chính những hữu thể ấy, một điều kiện duy nhất chứa đựng quy tắc mà chỉ nhờ đó, họ mới có thể hy vọng được hưởng phần hạnh phúc từ tay của một đấng Tạo hóa sáng suốt. Nhưng vì lẽ sự sáng **suốt**, **xét** một cách lý thuyết, là sự nhận thức về sự Thiện-tối cao, còn xét về mặt thực hành, là sự tương ứng của ý chí với sự Thiện-tối cao này, nên ta không thể gán cho sự sáng suốt độc lập, tối cao một mục đích **đơn thuần** dựa trên lòng tốt (Gütigkeit). Bởi lẽ ta không thể quan niệm được về hành động của lòng tốt này (đối với hạnh phúc của những hữu thể có lý tính) là phù hợp với sự [131] A236 Thiện-tối cao **căn nguyên**, trừ khi nó phải phục tùng những điều kiện hạn chế là phải hài hòa với **tính thiêng liêng** của ý chí tối cao*. Vì thế, những ai đã đặt mục đích của sự sáng tạo ở trong **sự vinh quang** của Thượng đế là họ có lẽ đã chọn được cách diễn đạt tốt nhất (với điều kiện không được hiểu điều này theo nghĩa nhân hình học/anthropomorphistisch như là một lòng ham thích được ca tụng). Bởi vì không có gì vinh danh Thượng đế cho bằng điều quý báu nhất trong thế gian, đó là lòng tôn kính đối với điều răn hay mệnh

* (Chú thích của tác giả) Để làm rõ đặc điểm riêng có của các khái niệm này, tôi xin bổ sung nhận xét sau: trong khi ta gán cho Thượng đế nhiều thuộc tính khác nhau mà tính chất của chúng có thể áp dụng vào được cả cho những vật thụ tạo, chỉ có điều trong Thượng đế thì chúng được đẩy lên đến mức độ cao nhất, chẳng hạn các thuộc tính như: quyền năng, trí tuệ, sự hiện hữu, lòng tốt v.v... dưới các danh hiệu như sự toàn năng, toàn trí, toàn thiện, phô hiện [có mặt khắp nơi] v.v... Nhưng có **ba** thuộc tính được dành riêng để gán cho Thượng đế, không có sự bổ sung về độ lớn và đều có tính luân lý cả, đó là: Ngài là thiêng liêng duy nhất, thiên phúc duy nhất, sáng suốt duy nhất, bởi các khái niệm này vốn đã bao hàm sự không có giới hạn. Trong trình tự của những thuộc tính này, Ngài cũng là Kẻ ban bố quy luật thiêng liêng (và đấng Sáng tạo), là Nhà cai tri (và Nhà bảo tồn) tốt bụng và là Vị quan tòa công chính. | Cả ba thuộc tính này bao hàm tất cả những gì để nhờ đó Thượng đế trở thành một đối tượng của tôn giáo, và tương ứng với chúng, các sự hoàn hảo mang tính siêu hình học tự động được thêm vào ở trong lý tính [con người].

A237 lệnh của Ngài, sự nhìn nhận nghĩa vụ thiêng liêng mà quy luật của Ngài đã đặt lên chúng ta và khi thêm vào đó là kế hoạch vê vang của Ngài để tặng thưởng phần hạnh phúc thích đáng cho một trật tự đẹp đẽ như thế. Nếu việc ban thưởng hạnh phúc (nói theo kiểu con người) làm cho Ngài đáng yêu, thì chính việc trước mới khiến Ngài trở thành một đối tượng cho sự sùng bái (kính ngưỡng) của chúng ta. Ngay nơi con người cũng thế: lòng tốt có thể khiến ta được yêu thích chứ không bao giờ được tôn kính, nên lòng tốt lớn nhất mang lại vinh quang cho con người là khi nó được điều tiết bởi sự xứng đáng.

[132] Trong trật tự của những mục đích, con người (và cùng với con người là mọi hữu thể có lý tính) là một Mục đích-tự thân, nghĩa là không bao giờ được phép sử dụng chỉ như là một **phương tiện** bởi bất kỳ ai (kể cả bởi Thượng đế) nếu không đồng thời như một mục đích tự thân; vì thế **nhân tính** (**Menschheit**) trong nhân cách của ta phải là thiêng liêng đối với ta. | Đó là các kết luận tự nhiên bởi con người là Chủ thể của quy luật luân lý; nói khác đi, của cái gì là thiêng liêng nơi tự thân nó, và nó chỉ được gọi là thiêng liêng là **vì** quy luật và **nhất trí** với quy luật. Vì quy luật luân lý này đặt cơ sở trên sự tự trị của ý chí của chủ thể, với tư cách là của một ý chí tự do, nên ý chí này – bằng những quy luật phô quát của mình – phải nhất thiết có năng lực nhất trí với cái mà bản thân nó phục tùng.

A238

VỀ CÁC ĐỊNH ĐỀ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH NÓI CHUNG

Tất cả các định đê đều xuất phát từ **nguyên tắc** của luân lý; nguyên tắc này không phải là một định đê mà là một quy luật, nhờ đó lý tính quy định ý chí một cách trực tiếp; và ý chí này – bởi được quy định như thế – là một ý chí thuần túy, đòi hỏi những điều kiện tất yếu này [các định đê] trong việc tuân thủ điều lệnh của nó. Vậy, các định đê này không phải là các mệnh đề giáo điều (Dogmata) lý thuyết mà là các tiền-giả định hay các điều kiện tiên quyết (Voraussetzungen) tất yếu về mặt thực hành; nên tuy chúng không mở rộng nhận thức tư biện của ta, nhưng mang lại tính thực tại khách quan cho các Ý niêm của lý tính tư biện nói chung (nhờ vào sự quy chiếu của chúng đối với cái thực hành), và cho phép lý tính có thẩm quyền vươn đến những khái niệm mà thông thường nó không dám mạo hiểm可疑 định, dù chỉ là về khả thể của chúng!

Các định đê này là: định đê về sự bất tử [của linh hồn]; định đê về Tự do, xét theo nghĩa可疑 định, tích cực (như là tính nhân quả của một hữu thể trong chừng mực thuộc về thế giới khả niêm), và định đê về sự hiện hữu của Thượng đế. Định đê thứ nhất bắt nguồn từ điều kiện tất yếu thực hành về một sự kéo dài [sự sống] tương ứng trọn vẹn với việc thực hiện hoàn chỉnh quy luật luân lý; định đê thứ hai bắt nguồn từ tiền-giả định tất yếu về sự độc lập với thế giới cảm tính và về quan năng quy định **ý chí** của ta dựa theo quy luật của một thế giới khả niêm, đó là, sự Tự do; và định đê thứ ba là từ điều kiện tất

A239

yếu của sự hiện hữu của sự Thiện-tối cao ở trong một thế giới khả niêm như thế, với tiền giả định về một sự Thiện-tối cao độc lập tự chủ, đó là về sự hiện hữu của Thượng đế.

Như thế, chính sự tôn kính đối với quy luật luân lý tất yếu biến sự Thiện-tối cao thành một đối tượng cho những nỗ lực của ta và giả định rút ra từ đó về tính thực tại khách quan của nó đã – thông qua các định đê của lý tính thực hành – dẫn tới những khái niệm mà lý tính tư biện tuy đã có thể nêu thành vấn đề nhưng đã không bao giờ có thể giải quyết được⁽⁷⁶⁾. Thật thế:

[133]

1. Để giải quyết vấn đề thứ nhất, lý tính tư biện không có cách nào khác hơn ngoài việc rơi vào **các vông luận** (Paralogismen) (về sự bất tử của linh hồn), bởi nó thiếu tính chất **trường tồn** để bổ sung vào cho quan niệm tâm lý học về một chủ thể tối hậu, tất yếu được gán cho linh hồn ở trong Tự-ý thức như là biểu tượng thực tồn về **một bản thể**⁽⁷⁷⁾. | Tính chất trường tồn này được lý tính thực hành mang lại thông qua định đê về một sự kéo dài sự sống đúng theo đòi hỏi để tương ứng với quy luật luân lý ở trong sự Thiện-tối cao

⁽⁷⁶⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: Biện chứng pháp siêu nghiệm (quyển II: Về những suy luận biện chứng của lý tính thuần túy), B396-670. (N.D.).

⁽⁷⁷⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Về các vông luận của lý tính thuần túy”, B399-431; A348-405 (sai lầm của Tâm lý học thuần lý xem linh hồn như một bản thể). (N.D.).

với tư cách là toàn bộ mục đích của lý tính thực hành.

A240 2. Vân đề thứ hai dẫn lý tính tư biện đến giải pháp chứa đầy **Nghịch lý** (**Antinomie**)⁽⁷⁸⁾. | Lý tính tư biện chỉ có thể đặt giải pháp của mình trên cơ sở một khái niệm tuy có thể được suy tưởng một cách nghi vấn nhưng không thể chứng minh hay xác định được tính thực tại khách quan của khái niệm ấy, tức của Ý niêm **vũ trụ** học về một thế giới khả niêm và ý thức về sự hiện hữu của ta ở trong thế giới ấy. | Điều này được lý tính thực hành giải quyết nhờ dựa vào định đê về sự Tự do (tính thực tại của Tự do được chứng minh thông qua quy luật luân lý và cùng với nó, quy luật về một thế giới khả niêm mà lý tính tư biện chỉ đã có thể chỉ ra chứ không thể xác định được).

3. Điều lý tính tư biện có thể suy tưởng, nhưng buộc phải để bất định như là **một Ý thê (Ideal) siêu nghiêm** đơn thuần, tức, khái niêm thần học về Hữu thê-nguyên thủy⁽⁷⁹⁾ nay được lý tính thực hành mang lại ý nghĩa (trong quan điểm thực hành, tức, như một điều kiện cho khả thê của đối tượng của ý chí được quy định bởi quy luật ấy), đó là, nguyên tắc cao nhất của sự Thiện-tối cao trong một thế giới khả niêm nhờ quyền năng ban bố quy luật luân lý ở trong thế giới ấy.

Tuy nhiên, phải chăng bằng cách ấy, nhận thức của ta thực sự được mở rộng thông qua lý tính thuần túy thực hành và là “nội tại” ở trong lý tính thực hành những gì chỉ là “siêu việt” đối với lý tính tư biện? Vâng, đúng vậy, nhưng chỉ trong quan điểm thực hành mà thôi! Bởi lẽ, qua đó, ta không hề nhận thức được bản tính tự nhiên của linh hồn chúng ta, không biết gì về thế giới khả niêm lẫn về Hữu thê tối cao về phương diện “tự thân” (an sich) của các đối tượng ấy, trái lại, ta đã chỉ đơn thuần nối kết các khái niêm về chúng ở trong khái niêm thực hành về sự Thiện-tối cao như là đối tượng của ý chí ta, và làm tất cả điều này một cách tiên nghiêm, song chỉ nhờ dựa vào quy luật luân lý, và chỉ trong quan hệ quy chiếu với quy luật này đối với đối tượng mà quy luật **ban bố** mệnh lệnh. Còn liệu Tự do có khả hữu không, và làm thế nào nhận thức được loại tính nhân quả ấy một cách **lý thuyết** và **khẳng định** thì lý tính thực hành không thể làm được; nó chỉ **định đê hóa** một tính nhân quả như thế **bằng** quy luật luân lý và **vì** quy luật luân lý mà thôi. Với các Ý niêm còn lại cũng hết như thế: khả thê của chúng thì không một trí tuệ nào của con người có **thể thăm** dò được, nhưng chân lý của chúng thì ngược lại, không một sự ngụy biện nào có thể tước đoạt được chúng ra khỏi sự xác tín, kể cả của con người bình thường nhất.

A241

[134]

⁽⁷⁸⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Các nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy”, B432-595. (N.D).

⁽⁷⁹⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Ý thê của lý tính thuần túy”, B595-619. (N.D).

VII

TAI SAO VĂN CÓ THỂ QUAN NIỆM MỘT SỰ MỞ RỘNG LÝ TÍNH THUẦN TÚY VỀ PHƯƠNG DIỆN THỰC HÀNH MÀ KHÔNG ĐỒNG THỜI MỞ RỘNG NHẬN THỨC VỀ PHƯƠNG DIỆN TỰ BIỆN?

A242 Để vấn đề không quá trừu tượng, ta thử lập tức trả lời câu hỏi này bằng cách áp dụng vào trường hợp hiện nay. Nhằm mở rộng một nhận thức thuần túy về mặt thực hành, ắt phải có một mục đích được mang lại một cách tiên nghiệm, đó là, một mục đích xét như đối tượng (của ý chí), độc lập với mọi nguyên tắc thần học, được hình dung như là tất yếu về mặt thực hành bởi một mệnh lệnh (Imperativ) quy định ý chí một cách trực tiếp (“một mệnh lệnh nhất quyết”/“kategorisches Imperativ”), và trong trường hợp này là sự Thiện-tối cao. Song, cái này cũng không thể có được nếu không tiền-giả định ba khái niệm lý thuyết (vì chúng là các khái niệm đơn **thuần của** lý tính thuần túy nên không thể tìm ra trực quan nào tương ứng với chúng được, do đó, cũng không tìm ra tính thực tại khách quan bằng con đường lý thuyết); đó là: sự Tự do, sự Bất tử [của linh hồn] và Thượng đế. Vậy, bằng quy luật thực hành – buộc phải có sự hiện hữu khả hữu của sự Thiện-tối cao ở trong thế giới – khả thi của ba đối tượng này của lý tính thuần túy tư biện được **định đê hóa** và định đê hóa cả tính thực tại khách quan mà lý tính tư biện đã không thể nào đảm bảo cho chúng được. | Qua đó, nhận thức lý thuyết của lý tính thuần túy tuy quả có một sự tăng tiến, nhưng chỉ là ở chỗ: các khái niệm này vốn chỉ là các khái niệm “nghi vấn” (problematisch) (đơn thuần có thể suy tưởng được thôi) thì nay được tuyên bố là “khẳng định” (assertorisch), nghĩa là có các đối tượng hiện thực cho chúng, bởi lý tính thực hành thiết yếu đòi hỏi sự hiện hữu của chúng cho khả thi của đối tượng của nó, tức của sự Thiện-tối cao, vốn là cái gì tuyệt đối-tất yếu về mặt thực hành; và điều này biện minh cho lý tính lý thuyết có quyền giả định chúng. Nhưng, **sự mở rộng này của lý tính lý thuyết không phải là sự mở rộng của việc tư biện**, nghĩa là, ta không thể có bất kỳ sự sử dụng tích cực, khẳng định nào về nó theo quan điểm lý thuyết. Vì lẽ không có gì được thực hiện ở đây bằng lý tính thực hành ngoài việc các khái niệm này là thực tồn và thực sự có các đối tượng (khả hữu) của chúng; và qua đó cũng không có gì được mang lại bằng con đường trực quan cả (vốn cũng không cần phải đòi hỏi), cho nên, sự chấp nhận tính thực tại này không làm cho **bất kỳ** một mệnh đê **tổng hợp** nào có thể có được cả. Vì thế, sự phát hiện này tuyệt nhiên không giúp ta mở rộng nhận thức của ta về mặt tư biện, mà chỉ về mặt sử dụng thực hành đối với lý tính thuần túy mà thôi. Cả ba Ý niệm trên đây của lý tính tư biện vẫn – tự mình – không phải là nhận thức, song đó là các tư tưởng (siêu việt) trong đó **không có gì là vô lý, là không thể có được cả**.

A243
[135]

Bây giờ, nhờ sự giúp đỡ của một quy luật thực hành có tính tất nhiên (apodiktisch), chúng – với tư cách là những điều kiện tất yếu cho khả thi của cái mà quy luật buộc phải biến thành đối tượng – có được tính thực tại khách quan; nghĩa là, ta được quy luật dạy cho biết rằng chúng có những đối tượng nhưng ta lại không thể vạch ra khái niệm về chúng quan hệ với một đối tượng như thế nào, nên điều này vẫn chưa phải là một **nhận thức về** những đối

tượng này, bởi ở đây, ta không thể hình thành bất kỳ phán đoán **tổng hợp** nào về chúng cả, cũng không thể xác định sự áp dụng chúng một cách lý thuyết; do đó, ta tuyệt nhiên không thể có sự sử dụng lý tính lý thuyết nào về chúng, vốn là nội dung then chốt của mọi nhận thức tư biện của lý tính. Tuy thế, nhận thức lý thuyết – dù không phải về những đối tượng này mà về lý tính nói chung – vẫn được mở rộng nhờ việc làm này, trong chừng mực thông qua các định đề thực hành, các đối tượng được mang lại cho các Ý niệm này, nói khác đi, một tư tưởng đơn thuần nghi vấn nhờ đó mà lần đầu tiên có được tính thực tại khách quan. Vậy, không có một sự mở rộng nhận thức về những đối tượng siêu-cảm tính **được cho**, mà là một sự mở rộng **của lý** tính lý thuyết và của nhận thức của nó về phương diện cái Siêu-cảm tính **nội chung**; trong chừng mực lý tính buộc phải thừa nhận rằng **có** những đối tượng như thế, mặc dù không đủ khả năng để xác định chúng một cách chính xác hơn, tức có thể mở rộng nhận thức này về những đối tượng nay được mang lại từ những cơ sở

A244 | Và sự tăng tiến này sở dĩ có được đối với lý tính thuần túy lý thuyết – với nó, mọi Ý niệm này đều có tính siêu việt và vô đối tượng – đều là nhờ có quan năng thực hành. Chỉ trong lý tính thực hành, chúng mới trở thành “nội tại” (immanent) và có tính “cấu tạo” (konstitutiv), mới là nguồn suối cho khả thể hiện thực hóa đối tượng tất yếu của lý tính thuần túy thực hành (sự Thiện-tối cao); trong khi đó, nếu tách rời khỏi lý tính thực hành, chúng sẽ là “siêu việt” (transzendent) và đơn thuần là những nguyên tắc **diều hành (regulativ)** của lý tính tư biện; nguyên tắc này không đòi hỏi lý tính phải giả định một đối tượng mới, ở bên ngoài kinh nghiệm mà chỉ đòi nó phải mang sự sử dụng lý tính **ở trong kinh nghiệm** đến gần sự hoàn chỉnh, trọn vẹn. Nhưng, một khi lý tính đã sở đắc được sự tăng tiến này, nó sẽ tiếp tục làm việc với các Ý niệm này với tư cách là lý tính tư biện (thật ra chỉ để đảm bảo sự sử dụng thực hành) bằng một cách tiêu cực, phủ định: đó là, **không mở rộng mà làm trong sạch** nhận thức của mình,

[136] trong chừng mực, một mặt, tránh xa **thuyết nhân** hình (Anthropomorphismus) như là nguồn gốc của **sự mê tín** hay là sự mở rộng giả tạo các khái niệm ấy bằng kinh nghiệm tưởng tượng, và mặt khác, tránh xa **thuyết cuồng tín** (Fanatism), vì nó cũng hứa hẹn giống hệt như **thế nhò** vào trực quan siêu-cảm tính hay các tình cảm tương tự. | Tất cả các điều ấy là những trở ngại cho sự

A245 sử dụng thực hành đối với lý tính thuần túy, khiến cho việc dẹp bỏ chúng chắc chắn có thể được xem như là một sự mở rộng nhận thức của ta về quan điểm thực hành, mà vẫn không hề mâu thuẫn với sự thừa nhận rằng, qua đó, lý tính chẳng hề thu hoạch được nhận thức gì hết cho các mục đích tư biện của mình.

Mọi sự sử dụng lý tính đối với một đối tượng đều đòi hỏi phải có các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù), mà nếu không có chúng, không đối tượng nào có thể suy tưởng được. Chúng có thể được áp dụng vào cho việc sử dụng lý thuyết của lý tính, tức, cho loại nhận thức này, chỉ với điều kiện có một trực quan (vốn bao giờ cũng là cảm tính) được lấy làm cơ sở, và vì thế, chỉ để thông qua chúng, nhận thức một đối tượng của kinh nghiệm khả hữu. Nay giờ, ở đây, những gì phải được suy tưởng nhờ vào các phạm trù để nhận thức lại là các Ý niệm của lý tính vốn không thể được mang lại trong kinh nghiệm nào cả. Vậy ở đây, ta lại không hề quan tâm đến nhận thức lý thuyết về đối tượng của các Ý niệm này mà chỉ quan tâm đến việc chúng **có** đối tượng hay không mà thôi. Tính thực tại này được lý tính thuần

túy thực hành cung cấp, và lý tính lý thuyết không có việc gì khác để làm ngoài việc suy tưởng các đối tượng này dựa vào các phạm trù. | Như ta đã làm rõ ở một chỗ khác, việc suy tưởng thì hoàn toàn có thể làm được mà không cần đến bất kỳ trực quan nào (dù là cảm tính hay siêu-cảm tính), bởi các phạm trù có nguồn gốc và trú sở ở trong giác **tính thuần** túy, đơn giản như là quan năng suy tưởng, có trước và độc lập với bất kỳ trực quan nào, và chúng bao giờ cũng chỉ có nghĩa một đối tượng **nói chung**, bắt kể đối tượng ấy có thể được mang lại cho ta bằng cách nào. Nay giờ, trong chừng mực các phạm trù được áp dụng vào cho các Ý niệm ấy, và không thể có bất kỳ đối tượng nào trong trực quan để mang lại cho chúng, thì một đối tượng như thế vẫn hiện hữu hiện thực, do đó, ở đây, phạm trù – vốn chỉ là một hình thức đơn thuần của tư tưởng – không phải là trống rỗng mà là có ý nghĩa; điều này được đảm bảo cho chúng bởi một đối tượng được lý tính thực hành thể hiện – một cách không thể nghi ngờ ở trong khái niệm về sự Thiện-tối cao – tính thực tại của những khái niệm cần thiết cho khả thể của sự Thiện-tối cao, tuy nhiên, qua sự tăng tiến này, không hề mở rộng chút nào nhận thức của ta dựa theo những nguyên tắc lý thuyết.

[137] **Thêm nữa, các Ý niệm** này về Thượng đế, về một thế giới khả niêm (Vương quốc của Thượng đế) và về sự bất tử đều được xác định bằng những thuộc tính lấy từ bản tính tự nhiên của [con người] chúng ta, nên ta không được phép xem sự xác định này như là một sự **cảm tính hóa** các Ý niệm thuần túy này của lý tính (tức thuyết nhân hình), cũng không được xem như là một nhận thức siêu việt về những đối tượng siêu-cảm tính, bởi những thuộc tính này không gì khác hơn là giác tính và ý chí, được xét trong mối quan hệ với nhau, trong đó chúng phải được suy tưởng ở trong quy luật luân lý, và vì thế, chỉ trong chừng mực có một sự sử dụng thuần túy thực hành về chúng. Còn đối với tất cả những gì còn lại vốn thuộc về những khái niệm này một cách tâm lý học, tức, trong chừng mực ta quan sát các quan năng này của ta một cách thường nghiệm ở trong việc thực hành chúng (chẳng hạn: giác tính con người là có tính suy lý, và vì thế, những khái niệm của nó không phải là trực quan mà là tư tưởng, rằng chúng kế tiếp nhau ở trong thời gian, rằng ý chí của con người chỉ có sự thỏa mãn khi lúc nào cũng phụ thuộc vào sự hiện hữu của đối tượng được ham muốn v.v... những điều này không thể đúng đối với Hữu thể-tối cao), tất cả những điều nói trên đều phải được ta tước bỏ hết trong trường hợp này; và như thế, trong quan niêm của ta về một Trí tuệ thuần túy, không còn lại gì trong khái niệm ấy ngoài đòi hỏi về khả thể để suy tưởng một quy luật luân lý. Ở đây quả là có một nhận thức về Thượng đế, nhưng chỉ cho các mục đích thực hành, và, nếu ta cố mở rộng nó thành một nhận thức lý thuyết, hóa ra ta sẽ tìm thấy một giác tính không suy tưởng mà lại trực quan, một ý chí hướng đến những đối tượng mà sự thỏa mãn không hề phụ thuộc chút nào vào sự hiện hữu của chúng (đó là tôi không nhắc đến các thuộc tính siêu nghiêm, chẳng hạn, một độ lớn của sự hiện hữu, tức một sự kéo dài mà lại không ở trong thời gian, trong khi thời gian là phuơng tiện duy nhất khả hữu để có thể suy tưởng về sự hiện hữu như một độ lớn). | Như thế, tất cả chúng đều toàn là những thuộc tính mà ta không thể hình thành một khái niệm nào giúp ta có được nhận thức về đối tượng; và ta học được từ điều này rằng: chúng không bao giờ có thể được dùng cho một Lý thuyết (Theorie) về những Hữu thể siêu-cảm tính, và do đó, về phuơng diện này, chúng hoàn toàn không có khả năng làm cơ sở cho một nhận thức tư biện, và sự sử dụng

chúng chỉ đơn giản được giới hạn trong việc thực hành (Ausübung) quy luật luân lý.

Điều sau cùng vừa nói là hết sức hiển nhiên và có thể được chứng minh rõ ràng bởi sự kiện: ta có thể tự tin thách thức mọi “nhà thần học tự nhiên” **kiêu ngạo** (ôi, một danh hiệu thật độc đáo!)* rằng họ hãy thử nêu một thuộc tính duy nhất nào đó (vượt lên trên và bên ngoài những thuộc tính đơn thuần bản thể học) – bất kể của giác tính hay của ý chí – xác định đối tượng này của họ, mà ta không thể cho thấy ngược lại rằng, nếu ta tước bỏ hết hay **trừu tượng** hóa khỏi nó tất cả những gì có tính nhân hình [giống như của con người], thì chẳng còn lại gì cho ta ngoài một từ ngữ đơn thuần và cũng chẳng nối kết được chút khái niệm nào với nó cả để hy vọng có được một sự mở rộng nhận thức lý thuyết. Nhưng, về phương diện thực hành, trong những thuộc tính của giác tính và ý chí, vẫn còn lại cho ta quan niệm về một mối quan hệ được mang lại tính thực tại khách quan bởi quy luật thực hành (quy luật này xác định chính xác một cách tiên nghiệm mỗi quan hệ này của giác tính với ý chí). Một khi điều này đã được làm, thì thực tại được mang lại cho quan niệm về một đối tượng của ý chí được xác định một cách luân lý (tức quan niệm về sự Thiện-tối cao), và cùng với nó, mang lại cho những điều kiện của khả thể của nó, đó là các Ý niệm về Thượng đế, Tự do và sự Bất tử, nhưng bao giờ cũng chỉ liên quan đến việc thực hành quy luật luân lý (chứ không cho bất kỳ mục đích tư biện nào cả).

Dựa theo các lưu ý trên đây, bây giờ ta dễ dàng tìm ra câu trả lời cho câu hỏi quan trọng: khái niệm về Thượng đế thuộc về môn vật lý học [khoa học tự nhiên] (và, vì thế, cũng thuộc về môn Siêu hình học, vì nó chưa đựng những nguyên tắc thuần túy siêu nghiệm của môn học trước ở mức độ phổ quát) hay thuộc về luân lý. Nếu ta [lúc nào cũng] cầu viện tới Thượng đế như là Đáng Sáng tạo ra mọi sự để giải thích những sự sắp đặt của Tự nhiên hay của những biến đổi của nó, thì chí ít điều ấy cũng không phải là một sự giải thích vật lý, và là một lời thú nhận hoàn toàn rằng triết học của ta đã đi đến chỗ cáo chung, vì ta **buộc phải** giả định một cái gì tự thân mà ta không hề có chút hiểu biết nào, hòng có thể hình thành một khái niệm về khả thể của những gì ta đang nhìn thấy trước mắt ta. Còn Siêu hình học cũng không thể cho phép ta thông qua một số suy niêm chắc chắn để đi từ sự nhận thức về thế giới [cảm tính] này vươn đến khái niệm về Thượng đế và luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Ngài, bởi lý do là: để bảo rằng thế giới này chỉ có thể được tạo ra bởi một vị Thượng đế (dựa theo quan niệm được bao hàm trong từ này), át ta phải biết thế giới này như là cái toàn bộ hoàn hảo nhất có thể có được, và vì thế, ta át cũng phải biết mọi thế giới khả hữu (để có **thẻ so** sánh chúng với thế giới này); nói khác đi, át ta phải là **toàn tri** [có năng lực hiểu biết tất cả]. Tuy nhiên, biết về sự hiện hữu của Hữu thể này bằng những khái

* (Chú thích của tác giả) [Về chữ “nhà thần học” theo nghĩa đen là “nhà học giả về Thượng đế”/“Gottesgelehrter”]: “Sự uyên bác” [“nhà học giả”], theo nghĩa chính xác, chỉ là toàn bộ nội dung của những môn khoa học **lịch sử (historisch)**. Do đó, chỉ có người dạy về môn thần học khai thị mới có thể được gọi là một nhà “học giả thần học”. Tuy nhiên, nếu ta cứ muốn dùng chữ này để gọi một người là “học giả” khi họ làm chủ các khoa học thuần lý [chứ không phải “lịch sử”] (như toán học và triết học), dù cách gọi này trái với ý nghĩa của từ ngữ (chỉ được xem là “học giả” kẻ nào phải “học” và vì thế, không thể tự mình phát hiện bằng lý tính), thì ngay trong trường hợp này, một triết gia – với nhận thức của mình về Thượng đế như một khoa học nhân định (positiv) át sẽ thật thảm hại khi vì thế mà bị gọi là một “học giả”.

- [139] niêm đòn thuần là tuyệt đối không thể nào làm được, bởi bất kỳ một mệnh đề nào về sự hiện hữu (Existentialsatz), tức, bất kỳ mệnh đề nào khẳng định sự hiện hữu của một hữu thể mà ta có khái niệm về nó đều là một mệnh đề **tổng hợp**, nghĩa là, một mệnh đề nhò đó tôi đi ra bên ngoài khái niệm và khẳng định về nó nhiều hơn những gì được suy tưởng trong bản thân khái niệm; đó là, khái niệm này ở trong giác tính có một đối tượng tương ứng với nó ở bên ngoài giác tính, và điều này hiển nhiên là không thể nào tạo ra được bằng bất kỳ sự suy luận nào. Như thế, chỉ còn có một tiến trình duy nhất khả hữu đối với lý tính để đạt được nhận thức này, đó là phát xuất từ nguyên tắc tối cao của việc sử dụng thực hành về nó (trong mọi trường hợp, sự sử dụng thực hành chỉ nhằm đến sự hiện hữu của cái gì như là kết quả **của** lý tính) để xác định đối tượng của nó. **Cho nên**, vấn đề không thể tránh khỏi của lý tính là tất yếu phải hướng ý chí đến sự Thiện-tối cao không chỉ phát hiện cho ta thấy sự cần thiết phải giả định một Hữu thể-nguyên thủy như thế trong quan hệ với khả thể của sự Thiện này ở trong thế giới, mà còn đáng chú ý nhất là, phát hiện ra một điều mà lý tính – trong tiến trình tiến lên của nó theo con đường của Tự nhiên vật lý – đã hoàn toàn thất bại, đó là một khái niệm **được xác định chính xác** về Hữu thể nguyên thủy này. Bởi lẽ ta chỉ có thể biết một bộ phận nhỏ bé về thế giới này, và càng không thể so sánh thế giới này với mọi thế giới khả hữu, nên tuy ta có thể xuất phát từ trật tự, tính hợp mục đích và độ lớn của nó để suy ra một đáng Sáng tạo hay Tác giả sáng suốt, tốt lành, có quyền năng v.v..., nhưng không thể suy ra rằng Ngài là **toàn trí**, **toàn thiện**, **toàn năng** v.v... được. Tất nhiên ta cũng có thể được phép bổ sung cho sự khiêm khuyết này của ta bằng cách đề ra một **giả thuyết** hợp lý và chính đáng, đó là, nếu sự sáng suốt, sự tốt lành v.v... đã thể hiện trong mọi bộ phận của nhận thức gần gũi của ta, thì chắc cũng sẽ là như thế trong mọi bộ phận còn lại, và vì thế, không phải không có lý khi gán mọi sự hoàn hảo khả hữu cho đáng Sáng tạo hay Tác giả của thế giới, nhưng ta thấy ngay rằng đó không phải là những suy luận lôgic chặt chẽ để ta có thể tự hào về sự thấu hiểu của mình, trái lại, chỉ là những kết luận được cho phép như là “thẩm quyền”, trong đó ta có thể được nhân nhượng, nhưng luôn đòi hỏi ta phải có thêm nhiều sự khuyên bảo khác nữa trước khi có thể sử dụng chúng. Vậy, trên con đường của sự nghiên cứu thường nghiệm (vật lý **học [hay]** khoa học tự nhiên]), khái niệm về Thượng đế mãi mãi là một khái niệm về sự hoàn hảo của một Hữu thể nguyên thủy không được xác định chính xác nên không thể được xem là tương ứng trọn vẹn với khái niệm về một Thần tính (với Siêu hình học thì cũng không làm được gì trong phần siêu nghiệm của nó).
- A251 [140] **Bây giờ**, nếu tôi thử thẩm tra khái niệm này bằng cách quy chiếu với đối tượng của lý tính thực hành, tôi thấy rằng nguyên tắc luân lý chỉ cho phép khái niệm này là có thể có được với tiền-giả định về một đáng Sáng tạo hay Tác giả của thế giới có **sự hoàn hảo tối cao**. Ngài phải là toàn trí, để biết về sự hành xử của tôi đến tận gốc rễ sâu kín nhất của ý đồ hay trạng thái tâm hồn tôi trong mọi trường hợp khả hữu và trong toàn bộ thời gian tương lai; Ngài phải là toàn năng để ban phát cho tôi phần kết quả của mình; cũng thế, Ngài phải là phô hiện [có mặt khắp nơi], phải là vĩnh cửu v.v... Như thế, quy luật luân lý, nhò dựa vào khái niệm về sự Thiện-tối cao như là đối tượng của một lý tính thuần túy thực hành, xác định khái niệm về Hữu thể nguyên thủy như là Hữu thể-tối cao; một điều mà con đường vật lý (và trong mức phát triển cao hơn là con đường siêu hình học), hay nói cách khác, toàn bộ con đường tư

biện của lý tính đều không đủ năng lực để làm được. Vậy, khái niệm về Thượng đế là một khái niệm không thuộc về môn vật lý học, tức không thuộc về lý tính tư biện, mà, một cách căn nguyên, thuộc về luân lý. Điều tương tự như thế cũng có thể nói về các khái niệm khác của lý tính mà ta đã bàn ở trên như là các định đê của nó trong sự sử dụng thực hành.

A253 Trong lịch sử của triết học Hy Lạp, nếu ta không tìm thấy dấu vết rõ ràng nào về một môn thần học thuần lý trước Anaxagoras, thì lý do không phải là vì những triết gia cổ đại này thiếu trí tuệ và sự sâu sắc để tự nâng mình lên đến đó thông qua con đường tư biện, chí ít với sự trợ giúp của một giả thuyết hoàn toàn hợp lý. | Bởi thử hỏi có gì dễ dàng hơn, có gì tự nhiên hơn hơn là tư tưởng mà bất cứ ai cũng có thể có được, đó là giả định một nguyên nhân thuần lý duy nhất có mọi sự hoàn hảo thay vì nhiều nguyên nhân của thế giới, thay vì mức độ hoàn hảo bất định? Nhưng, chính những cái xấu, ác ở trong thế giới có lẽ đã là những bằng cớ phản bác quá nghiêm trọng đối với họ để cho phép mình có quyền đề ra một giả thuyết như thế. Vì thế, họ đã cho thấy sự thông minh và sâu sắc ngay ở điểm này khi họ đã không cho phép mình chấp nhận nó, mặc dù họ vẫn có đi tìm trong số những nguyên nhân tự nhiên để xem liệu có thể tìm thấy trong chúng những phẩm chất và sức mạnh vốn đòi hỏi cho một Hữu thể-nguyên thủy. Nhưng, khi dân tộc saxon này đã tiến bộ nhiều trong việc nghiên cứu về Tự nhiên để bắt đầu nghiên cứu cả những vấn đề luân lý một cách **triết học** – trong khi các dân tộc khác đã không làm được điều gì ngoài việc bàn tán nhảm nhí –, thì lần đầu tiên họ đã tìm ra được một nhu cầu mới mẻ, tức một nhu cầu thực hành. | Nhu cầu này thừa sức mang lại **sự xác tín** cho quan niệm của họ về Hữu thể nguyên thủy; và trong công cuộc này, lý tính tư biện đã chỉ giữ vai trò của kẻ dự khán, hay cùng lăm thì chỉ có đóng góp trong việc tô điểm cho một khái niệm vốn đã không **mọc lên** từ chính mảnh đất của nó và trong việc áp dụng một chuỗi những sự xác nhận lấy từ sự nghiên cứu về Tự nhiên mới bắt đầu phát triển, không phải để tăng cường uy tín cho khái niệm này (vì nó vốn đã được xác lập) mà đúng hơn là để khoe khoang như thế đó là phát hiện của lý tính lý thuyết.

A254
[141]

Từ các nhận định nói trên, người đọc công trình Phê phán lý tính thuần túy tư biện át đã hoàn toàn thấy rõ việc **diễn dịch** rất vất vả về các phạm trù⁽⁸⁰⁾ là cần thiết đến mức nào và cũng có lợi cho thần học và cho luân lý ra sao. Bởi, nếu, một mặt, ta đặt chúng [các phạm trù] vào trong giác tính thuần túy, thì chỉ nhờ sự diễn dịch này, ta mới có thể tránh việc xem chúng – như Plato – như là bẩm sinh và lấy chúng làm cơ sở cho những tham vọng quá đáng của những lý thuyết về cái Siêu-cảm tính mà ta chẳng biết đâu là điểm dừng và qua đó, biến thần học thành một ngọn đèn ma thuật của những ảo ảnh hoang đường của đầu óc; mặt khác, nếu chúng bị xem là được sở đắc từ kinh nghiệm, thì sự diễn dịch ấy giúp ta thoát khỏi sự hạn chế – như với Epikur – rằng mọi sự sử dụng về chúng, kể cả cho những mục đích thực hành, chỉ giới hạn cho những đối tượng và động lực của cảm nồng. Nhưng, nay công cuộc

(80) Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Về sự diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính”, A95-130 và B116-169. (N.D).

Phê phán đã cho thấy rõ bằng sự diễn dịch nói trên rằng: thứ nhất, các phạm trù đều không có nguồn gốc thường nghiệm, trái lại có trú sở và nguồn gốc tiên nghiệm ở trong giác tính thuần túy; thứ hai, chúng quy chiếu đến **những đối tượng nói chung**, độc lập với trực quan về chúng, do đó, dù chúng không thể tạo ra nhận thức lý thuyết ngoại trừ khi được áp dụng vào cho những đối tượng của kinh nghiệm, nhưng khi được áp dụng vào cho một đối tượng được mang lại bởi lý tính thuần túy thực hành, chúng vẫn cho phép ta có thể suy tưởng về cái Siêu-cảm tính một cách xác định, song, chỉ trong chừng mực nó được xác định bằng những thuộc tính thiết yếu gắn liền với mục đích thuần túy thực hành được mang lại một cách tiên nghiệm và với khả thể của mục đích ấy. Sự hạn định lý tính thuần túy tư biện và sự mở rộng nó về mặt thực hành mang nó vào trong mối quan hệ cân đối, ngang bằng, trong đó lý tính nói chung có thể được sử dụng đúng với mục đích của nó. | Và trường hợp điển hình này minh chứng tốt hơn bất kỳ trường hợp nào khác rằng: con đường đi đến sự hiền minh (Weisheit), nếu nó được đảm bảo vững chắc chứ không phải bị làm cho không đi được hoặc bị lạc lối, thì, đối với con người chúng ta, nhất thiết phải thông qua **khoa học** chứ không có con đường nào khác, nhưng chỉ đến khi khoa học được hoàn tất, ta mới có thể được thuyết phục rằng nó quả dẫn ta đến mục tiêu này.



VỀ LÒNG TIN TỪ MỘT NHU CẦU CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

- A256 Một **nhu cầu** (*Bedürfnis*) của lý tính thuần túy trong việc sử dụng **tự biện** về nó chỉ dẫn đến **các giả thuyết**; còn nhu cầu của lý tính thuần túy thực hành dẫn đến **các định đe**, bởi, trong trường hợp trước, tôi đi từ cái được dẫn xuất [cái phái sinh, cái kết quả] tiên lên càng cao càng tốt trong chuỗi của những nguyên nhân, và cần đến một Nguyên nhân nguyên thủy, không phải để mang lại tính thực tại khách quan cho kết quả ấy (chẳng hạn: sự nối kết nhân quả của những sự vật và những sự biến đổi trong thế giới) [vì điều này là hiển nhiên], mà là để hoàn toàn thỏa mãn lý tính tìm tòi của tôi liên quan đến nó. Vì thế, khi tôi nhìn trước mắt tôi trật tự và tính hợp mục đích ở trong Tự nhiên, tôi không cần vươn tới sự tư biện để đảm bảo cho tôi về tính hiện thực của nó, mà chỉ nhằm **giải thích** chúng bằng cách phải tiền-giả định một Thần tính như là nguyên nhân của chúng. | Và vì lẽ việc suy luận từ một kết quả ra một nguyên nhân xác định bao giờ cũng không chắc chắn và đáng ngờ, nhất là ra một nguyên nhân được xác định chính xác và hoàn hảo đến như thế như khi ta suy tưởng về Thượng đế, nên cấp độ chắc chắn cao nhất mà tiền-giả định ấy có thể đạt được chỉ có thể là thông kiến [tư kiến thông thường] hợp tình hợp lý nhất **đối với con** người chúng ta mà thôi*. Ngược lại, một nhu cầu của lý tính thuần túy thực hành lại dựa trên một nghĩa vụ, đó là làm cho cái gì đó (sự Thiện-tối cao) trở thành đối tượng của ý chí của tôi cũng như thúc đẩy nó bằng tất cả mọi sức lực của tôi; trong trường hợp này, tôi phải giả định khả thể của nó, và, do đó, cũng giả định các điều kiện cần thiết cho nó, đó là: Thượng đế, Tự do, sự Bất tử, bởi tôi không thể chứng minh các điều này bằng lý tính tư biện của tôi, dù tôi cũng không thể phủ nhận hay bác bỏ chúng. Nghĩa vụ này đặt cơ sở trên một cái gì **hoàn toàn độc lập với những giả định này** và tự nó là chắc chắn một cách tất nhiên (*apodiktisch*), đó là, quy luật luân lý; và trong chừng mực nó [quy luật này] không cần đến sự hỗ trợ nào từ những quan điểm lý thuyết như về đặc tính cấu tạo bên trong của những sự vật, về mục đích tối hậu bí nhiệm của trật tự thế giới hay về một Nhà cai trị tối cao của trật tự ấy để ràng buộc tôi một cách hoàn hảo nhất trong việc hành động hợp quy luật một cách vô-điều kiện. Nhưng tác động hay kết quả **chủ quan** của quy luật này, tức là, ý đồ hay trạng thái tinh thần của tôi phù hợp với nó và được nó làm cho trở thành tất yếu để thúc đẩy sự Thiện-tối cao khả hữu về mặt thực hành, thì ý đồ này chí ít phải tiền-giả định rằng sự Thiện-tối cao là có thể có được, bởi, về mặt thực hành, không thể nào nỗ lực theo đuổi đối tượng của một khái niệm **khi bắn thân khái niệm** này, từ căn đe, là trống rỗng và vô đối tượng. Böyle giờ, ta thấy các định đe nêu ở trên chỉ liên quan đến các điều kiện vật lý học hay siêu hình
- [143] * (Chú thích của tác giả) Nhưng ngay ở đây, ta át không thể viện đến một nhu cầu của lý tính nếu trước đó ta không có trước mắt một khái niệm tuy còn nghi vấn nhưng không thể tránh được của lý tính, đó là khái niệm về một Hữu thể tuyệt đối-tất yếu. Khái niệm này bây giờ cần được xác định, và chính khái niệm này – cộng thêm vào cho khuynh hướng tự mở rộng chính mình – mới là **cơ sở khách quan** cho một nhu cầu của lý tính tư biện, đó là, phải có một sự xác định hay định nghĩa chính xác hơn về khái niệm về một Hữu thể-tất yếu với nhiệm vụ làm nguyên nhân thứ nhất cho mọi hữu thể khác, cũng như để cho mọi hữu thể khác có thể nhận thức được bằng cách nào đó. Vậy, nếu không có các vấn đề tất yếu trước đó, át đã không có các nhu cầu, chí ít là không có nhu cầu của lý tính thuần túy; còn tất cả những gì còn lại đều chỉ là những nhu cầu hay đòi hỏi của xu hướng [cảm tính].

A258 học cho khả thi của sự Thiện-tối cao mà thôi; nói ngắn, là các điều kiện nằm trong bản thân sự việc, chứ không phải **vì** một mục đích tư biện tùy tiện nào cả, trái lại, là **vì** một mục đích tất yếu thực hành của ý chí thuần túy của lý tính; ý chí này, trong trường hợp đang bàn, không lựa chọn mà tuân thủ mệnh lệnh không khoan nhượng của lý tính, và cơ sở của nó là khách quan, ở trong đặc điểm cấu tạo của những sự vật như chúng phải được phán đoán một cách phổ quát bởi lý tính thuần túy, chứ không dựa trên xu hướng [cảm tính], vì ta tuyệt nhiên không được phép dựa theo những gì chúng ta mong muốn từ những lý do đơn thuần chủ quan để giả định rằng những phương tiện của chúng là khả hữu hay rằng đối tượng của chúng là hiện thực. Do đó, đây đúng là một nhu cầu hay đòi hỏi tuyệt đối-tất yếu; và điều gì được nhu cầu này tiền-giả định không chỉ đơn thuần được biện minh như một giả thuyết được cho phép, mà là một định đê từ quan điểm thực hành; và khi thừa nhận rằng quy luật luân lý thuần túy ràng buộc mọi người một cách không khoan nhượng như là một mệnh lệnh (chứ không phải như một quy tắc của sự khôn ngoan), thì một con người ngay thẳng, công chính có thể nói rằng: “Tôi **muốn** rằng phải có một Thượng đế, rằng sự hiện hữu của tôi ở trong thế giới này cũng phải đồng thời là một sự hiện hữu ở bên ngoài chuỗi những nguyên nhân vật lý và ở trong một thế giới thuần túy của giác tính, và sau cùng, rằng sự kéo dài sự sống của tôi là vô tận; tôi kiên quyết giữ vững điều ấy và không để cho lòng tin này bị tước đoạt khỏi tôi, bởi chỉ như thế thì sự quan tâm của tôi – không bao giờ tôi được phép buông lỏng sự quan tâm này – mới quy định phán đoán của tôi”

một cách không thể tránh khỏi; và tôi không thèm quan tâm đến bất kỳ sự ngụy biện nào, cho dù tôi không đủ khả năng trả lời hay đổi lại với chúng bằng cách nào hữu hiệu hơn”*.

[144] A260 **Để tránh** hiểu lầm trong việc sử dụng một khái niệm còn chưa quen thuộc, đó là khái niệm về **một lòng tin** của lý tính thuần túy thực hành, cho

* (Chú thích của tác giả) Trong [tạp chí] “Deutsches Museum: (“Viện Bảo tàng Đức”), vào tháng hai năm 1787, có một bài luận văn của một người hết sức tinh tế và thông minh, – tức ông Wizenmann sau này, và thật đáng tiếc rằng ông đã mất sớm⁽⁸¹⁾ –, trong đó ông bác bỏ quyền suy luận từ một nhu cầu ra tính thực tại khách quan của đối tượng của nhu cầu ấy; và minh họa điểm này bằng ví dụ của một người đang yêu, vì cuồng điên trước một ý tưởng về cái đẹp vốn chỉ là một ảo ảnh hoang đường của đầu óc mình, đã kết luận rằng một đối tượng như thế nhất định tồn tại hiện thực ở đâu đó. Tôi hoàn toàn đồng ý với ông ở điểm này, và trong mọi trường hợp khi nhu cầu đặt cơ sở trên xu hướng cảm tính; nhu cầu này nhất thiết không thể định đê hóa sự hiện hữu của đối tượng của mình, kể cả cho con người bị nhu cầu ấy tác động; xu hướng ấy càng không thể chừa đựng một nhu cầu có giá trị cho mọi người, và vì thế, chỉ đơn thuần là một cơ sở **chủ quan** của nguyễn vọng. Nhưng, trong trường hợp ta đang bàn, ta có một nhu cầu của lý tính thoát thai từ một cơ sở quy định khách quan của ý chí, đó là quy luật luân lý. | Quy luật này tất yếu ràng buộc mọi hữu thể có lý tính, và vì thế, cho phép hữu thể ấy có quyền giả định một cách tiên nghiệm những điều kiện ở trong Tự nhiên tương ứng với nó và làm cho những điều kiện này không thể tách rời với việc sử dụng thực hành trọn vẹn đối với lý tính. Đó là một nghĩa vụ phải hiện thực hóa sự Thiện-tối cao với khả năng tối đa của ta, vì thế nó là khả hữu; và mọi hữu thể có lý tính ở trong thế giới không thể không giả định những gì cần thiết cho khả thi khách quan của nó. Giả định là cũng cần thiết như là bản thân quy luật luân lý, nhưng chỉ có giá trị trong sự nối kết với quy luật luân lý.

(81) Xem: Thomas Wizenmann (1759-1787): Thư kính gửi giáo sư Kant từ tác giả của quyển “Các kết quả của triết học Jacobi và Mendelssohn”/“An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie”, tạp chí “Deutsches Museum”, tập I, tháng 1-6, 1787. (Winzemann là bạn thân của F.H.Jacobi và là tác giả của quyển sách nêu trên (Leipzig 1786) và được Kant tranh luận trong bài viết: “Thế nào là: Tự định hướng trong Tư duy?”/“Was heißt: Sich im Denken orientieren?” (1786)). (N.D).

phép tôi bỗ sung thêm một lưu ý nữa. Thoạt nhìn có vẻ như bản thân lòng tin-lý tính được nêu lên ở đây là một mệnh lệnh, đó là: ta cần phải giả định sự Thiện-tối cao như là có thể có được. Nhưng một lòng tin mà là một mệnh lệnh, đó là điều vô nghĩa. Tuy nhiên, nếu ta nhớ lại sự phân tích trước đây về những gì được đòi hỏi để phải giả định ở trong khái niệm về sự Thiện-tối cao, ta sẽ thấy rằng việc giả định về khả thể này là không hề bị bắt buộc hay ra lệnh, và không một ý đồ hay tình cảm (Gesinnung) thực hành nào bị đòi hỏi phải thừa nhận nó cả, nhưng chính lý tính tư biện cũng phải thú nhận về khả thể ấy mà không cần ai đòi hỏi cả, bởi không ai có thể khẳng định rằng những hữu thể có lý tính ở trong thế giới tuyệt nhiên không thể đồng thời vừa xứng đáng với hạnh phúc khi hành động phù hợp với quy luật luân lý, vừa sở hữu được hạnh phúc này theo một tỉ lệ tương ứng. Nay giờ, đối với yếu tố thứ nhất của sự Thiện-tối cao, tức, liên quan đến luân lý, quy luật luân lý chỉ đơn thuần mang lại một mệnh lệnh, mà nếu nghi ngờ khả thể của yếu tố này thì không khác gì đặt bản thân quy luật luân lý thành vấn đề. Nhưng, đối với yếu tố thứ hai của đối tượng này [sự Thiện-tối cao], đó là hạnh phúc tương ứng hoàn toàn với sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc, thì đúng là không có nhu cầu về một mệnh lệnh để thừa nhận khả thể của nó nói chung, bởi bản thân lý tính lý thuyết cũng không có gì phải phản đối điều **ây cá**; chỉ có **phương cách (Art)** trong đó ta phải suy tưởng về sự hài hòa này giữa những quy luật của Tự nhiên với những quy luật của Tự do là có trong nó một điều gì cho phép ta có một **sự lựa chọn**, vì lý tính lý thuyết không quyết định điều gì với sự chắc chắn tất nhiên (apodiktisch) về nó cả, và, trong quan hệ với điều này, có thể chỉ có một sự quan tâm về luân lý mới có tiếng nói quyết định mà thôi.

A261

[145]

Ở trên, tôi đã nói rằng, trong một diễn trình đơn thuần của Tự nhiên ở trong thế giới, một sự tương ứng chính xác giữa hạnh phúc và giá trị luân lý là không thể chờ đợi và phải được xem là không thể có được, và vì thế, khả thể của sự Thiện-tối cao không thể được thừa nhận từ phương diện [diễn trình Tự nhiên] này, trừ khi có giả định về một đẳng Tạo hóa luân lý của thế giới. Tôi đã cố ý dành sự giới ước về sự phán đoán này cho các điều kiện chủ quan của lý tính chúng ta, nhằm không được sử dụng nó cho tới khi **phương thức (Art)** của lòng tin này được xác định hay định nghĩa chính xác hơn. Trong thực tế, sự bất khả quy chiếu cho nó chỉ đơn thuần có tính chủ quan, nghĩa là, lý tính của ta thấy rằng không thể nào có thể hiểu được – bằng con đường của một diễn trình đơn thuần của Tự nhiên – một sự nối kết có tính tương ứng chính xác và hoàn toàn hợp mục đích giữa hai loại sự kiện thuộc về hai loại quy luật khác hẳn nhau, mặc dù, cũng giống như mọi sự việc khác ở trong Tự nhiên có tính hợp-mục đích, lý tính **không** thể chứng minh – tức minh chứng bằng những **lý lẽ** khách quan – rằng điều này là không thể có được bằng những định luật phổ biến của Tự nhiên.

A262

Tuy nhiên, bây giờ, có một nguyên tắc thuộc loại hoàn toàn khác tham gia vào cuộc đê có tiếng nói **quyết định** trước sự chao đảo này của lý tính tư biện. Mệnh lệnh phải thúc đẩy sự Thiện-tối cao đã được xác lập trên một cơ sở khách quan (trong lý tính thực hành); khả thể của sự Thiện-tối cao nói chung cũng được xác lập trên một cơ sở khách quan (ở trong lý tính lý thuyết,

[146]
A263

và lý tính lý thuyết cũng không có gì phải chống lại nó). Nhưng, lý tính không thể quyết định một cách khách quan **bằng cách nào** ta phải hình dung về khả thi này: hoặc bằng những định luật phổ biến của Tự nhiên, không có một đẳng Tạo hóa sáng suốt ngự trị trên Tự nhiên, hoặc chỉ bằng một giả định về một đẳng Tạo hóa như thế. Chính ở đây xuất hiện một điều kiện **chủ quan** của lý tính, con đường duy nhất khả hữu đối với nó về mặt lý thuyết để suy tưởng về sự hài hòa chính xác giữa Vương quốc của Tự nhiên và Vương quốc của luân lý, vốn là điều kiện cho khả thi của sự Thiện-tối cao, và đồng thời cũng là con đường duy nhất chấp nhận được đối với luân lý (vốn chỉ tuân theo một quy luật khách quan của lý tính). Nay giờ, vì lẽ việc thúc đẩy sự Thiện-tối cao, và vì thế, việc giả định về khả thi của nó, là tất yếu khách quan (dù chỉ như là một kết quả của lý tính thực hành), trong khi đó, đồng thời, **phương cách** trong đó ta suy tưởng về nó là khả hữu lại ở trong **sự lựa chọn** của ta, và, trong sự lựa chọn này, một mối quan **tâm tự** do của lý tính thuần túy thực hành quyết định lựa chọn việc giả định một đẳng Tạo hóa sáng suốt của thế giới: vậy rõ ràng là nguyên tắc quy định sự phán đoán của ta – dù với tư cách là một nhu cầu, nó có tính chủ quan –, nhưng đồng thời lại là phương tiện để thúc đẩy cái gì tất yếu khách quan (có tính thực hành); nguyên tắc ấy chính là cơ sở cho một châm ngôn của lòng tin trong một quan điểm thực hành, tức là, **một lòng tin của lý tính thuần túy thực hành hay một lòng tin thuần túy thực hành của lý tính (ein reiner praktischer Vernunftglaube)**. Do đó, lòng tin này không phải là mệnh lệnh cho ta mà là một sự quy định **tự nguyện** của sự phán đoán của ta, có lợi cho mục đích luân lý (có tính mệnh lệnh), và hơn thế, hòa hợp với đòi hỏi lý thuyết của lý tính để giả định sự hiện hữu ấy và biến nó thành cơ sở cho việc sử dụng lý tính trong tương lai; bản thân lòng tin này thoát thai từ ý đồ luân lý, vì thế, tuy đôi lúc có thể bị chao đảo nơi những người có thiện tâm nhưng không bao giờ bị rơi vào chỗ không có lòng tin.

VỀ SỰ TƯƠNG ỨNG SÁNG SUỐT GIỮA CÁC QUAN NĂNG NHẬN THỨC CỦA CON NGƯỜI VỚI VẬN MỆNH⁽⁸²⁾ THỰC HÀNH CỦA MÌNH

Nếu vận mệnh của bản tính con người là phải nỗ lực thực hiện sự Thiện-tối cao, ta phải giả định rằng **kích thước** hay **độ** (Maß) của các quan năng nhận thức của con người, nhất là mối quan hệ giữa chúng với nhau, là phù hợp với mục đích này. Ta thấy công cuộc Phê phán lý tính thuần túy tư biện đã chứng minh rằng, lý tính tư biện **không thể** nào giải quyết thỏa đáng các vấn đề hệ trọng nhất đã được đặt ra cho nó, mặc dù nó không phải không biết tới những dấu hiệu tự nhiên và quan trọng đã nhận được từ cùng một lý tính ấy, cũng không phải không có những bước đi lớn để tiếp cận mục tiêu lớn lao trước mắt mình, tuy nhiên, nó không thể đạt đến được mục tiêu ấy một cách đơn độc, tự mình, cho dù có sự trợ giúp của tri thức lớn nhất về giới Tự nhiên. Ở đây, giới Tự nhiên tỏ ra chỉ cung cấp cho ta một năng lực để đạt được mục đích theo kiểu hẹp hòi của một bà mẹ ghê.

Bây giờ, **giả sử rằng** trong sự việc này, giới Tự nhiên hoàn toàn tương ứng với nguyện vọng của ta và mang lại cho ta **năng lực nhận thức** hay **sự giác ngộ** mà ta át sê rất sung sướng khi có được, hoặc không ít người tưởng rằng mình đang có thật, thì hãy thử tưởng tượng kết quả sẽ là gì? Trừ khi bản tính tự nhiên của ta cũng đồng thời được thay đổi, chứ nếu không, **theo giả định** ấy, át những xu hướng của ta – vốn luôn có tiếng nói chủ đạo – sẽ đòi phải được thỏa mãn trước đã, và, cùng với sự suy nghĩ khôn khéo, sẽ có được sự thỏa mãn tối đa và lâu bền nhất, dưới danh hiệu của sự hạnh phúc. | Sau đó, quy luật luân lý át sê lên tiếng, nhằm kìm giữ những xu hướng trong khuôn khổ của chúng, và thậm chí buộc tất cả chúng phải phục tùng một mục đích cao hơn, bất chấp mọi xu hướng. Tình hình lúc ấy sẽ là: thay vì có sự xung đột giữa ý đồ luân lý **với những** xu hướng như hiện nay – trong đó, tuy có đôi lúc thất bại, nhưng sự cương nghị về luân lý của tâm hồn sẽ dần dần giành phần thắng – thì Thượng đế và sự vĩnh cửu, với sự uy nghiêm đáng sợ, át sẽ không ngừng hiện diện trước mắt ta (bởi điều gì ta có thể chứng minh là chắc chắn cho ta thì cũng chắc chắn khi nhìn thấy tận mắt). Bấy giờ, sự vi phạm quy luật, tất nhiên, đã được ngăn chặn; những gì là mệnh lệnh đều đã được tuân thủ, nhưng ý **đồ** – từ đó hành vi cần phải diễn ra – không thể được truyền dẫn bởi bất kỳ mệnh lệnh nào hết, và, trong trường hợp này, sự thôi thúc hành động là có sẵn và ngoại tại, khiến cho lý tính không cần phải tập trung sức mạnh để kháng lại những xu hướng bằng một sự hình dung sinh động về phẩm giá của quy luật: thế là, hầu như mọi hành vi phù hợp với quy luật đều được làm từ lòng sơ hãi, một số ít thì từ lòng hy vọng, chứ tuyệt nhiên không có hành vi nào được làm **từ** nghĩa vụ cá; và giá trị luân lý của những hành vi – là cơ sở duy nhất dưới mắt của sự hiền minh tối cao về giá trị của nhân cách con người và cá của thế giới – át sê không còn tồn tại nữa. Bao lâu bản tính tự nhiên của con người vẫn cứ y nguyên như hiện nay, thì sự hành xử trong tình hình đó sẽ bị chuyển hóa thành một cơ chế máy móc đơn thuần, trong đó, giống như một màn múa rối, mọi việc đều được diễn tốt,

A264

[147]

A265

⁽⁸²⁾ “**Vận mệnh**”/“**Bestimmung**”: sự quy định; ở đây có thể hiểu như “vận mệnh”, “định phận” của con người (tiếng Anh: destination). (N.D).

nhưng chẳng có chút sự sống nào trong những con rối ấy cả. Nay giờ, nếu tình hình của ta thực sự là khác, khi, với mọi nỗ lực **của lý** tính, ta cũng chỉ có thể có được một cái nhìn hết sức mù mờ và nghi hoặc về tương lai; khi Đẳng Cai trị của thế giới chỉ cho phép ta phỏng đoán về sự hiện hữu và sự uy nghiêm của Ngài chứ không thể nhìn thấy hay chứng minh một cách rõ ràng được; trong khi đó, mặt khác, quy luật luân lý ở bên trong ta, không hứa hẹn hay đe dọa một điều gì chắc chắn cả, chỉ đòi hỏi nơi ta một niềm tôn kính vô-vị lợi; và chỉ khi niềm tôn kính này đã trở nên tích cực và chủ đạo, nó mới cho phép ta, nhờ vào nó, có được một viễn tượng về một thế giới của cái Siêu-cảm tính, A266 và cũng chỉ với cái nhìn yếu ót mà thôi: nhưng tất cả những điều ấy mới thật sự là không gian cho ý đồ hay tình cảm luân lý đích thực, được hiển minh một cách trực tiếp cho quy luật, và, một hữu thể có lý tính có thể trở nên xứng đáng được chia sẻ phân minh ở trong sự **Thiện-tối cao**, tương ứng với giá trị của Nhân cách chứ không phải chỉ đơn thuần với những hành vi. Như thế, những gì mà việc nghiên cứu về Tự nhiên và về con người đã dạy ta ở nơi khác cũng có thể là hoàn toàn đúng đắn ở đây, đó là: **sự hiền minh khôn dò – nhờ đó ta hiện hữu – càng đáng ngưỡng mộ hơn nơi những gì nó từ chối hơn là nơi những gì nó ban phát cho ta.**

[148]



CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

PHẦN I, QUYẾN II (A192-266)

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

5.1. Chương I (A192-197):

Khác với lập trường trong quyển *Đặt cơ sở*, Kant mở đầu phần Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành bằng cách khẳng định rằng: “Lý tính thuần túy bao giờ cũng có một Biện chứng pháp của nó, dù xét về việc sử dụng tư biện hay sử dụng thực hành về nó” (A192). Lý do, như ta đã biết khi đọc Phê phán lý tính thuần túy, là vì “lý tính thuần túy đòi hỏi **tính toàn thể tuyệt đối** của những điều kiện cho một cái có-điều kiện đã được mang lại, và tính toàn thể này chỉ có thể tìm thấy ở trong những Vật-tự thân mà thôi” (A192). Tuy nhiên, có sự khác biệt về cái tuyệt đối vô-điều kiện này trong sự sử dụng lý tính lý thuyết và thực hành. Lý tính thuần túy thực hành **không** đi tìm cái Vô-điều kiện như là cơ sở quy định của ý chí. Trái lại, nó vướng vào phép biện chứng (lừa dối) khi nó đi tìm “tính toàn thể vô-điều kiện của **đối tượng** của lý tính thuần túy thực hành, dưới tên gọi là **sự Thiện-tối cao**” (A194). Trong ý niệm về sự Thiện tối cao, ta hợp nhất cả **hai** đối tượng của ý chí: một mặt, hành động của ta nhằm đến hạnh phúc của riêng ta, mặt khác, bằng lý tính thuần túy, ta tự đặt ra cho mình một đối tượng của ý chí là cái Thiện luân lý. Chính tính nước đôi này sẽ tạo nên “**nghịch lý**” (*Antinomie*) của lý tính thuần túy thực hành.

5.2. Nghịch lý (*Antinomie*) và sự giải quyết nghịch lý của lý tính thuần túy thực hành (Chương II, A198-215)

Theo Kant, tuy đức hạnh là cái thiện cao nhất và là điều kiện cao nhất cho việc ta **xứng đáng** được hưởng hạnh phúc, nhưng chỉ riêng đức hạnh không thôi lại “chưa phải là cái thiện toàn bộ, hoàn hảo như là đối tượng của những ham muốn của hưu thể có lý tính hưu tận” (A198). Vì sao? Bởi con người chúng ta không chỉ muốn chứng tỏ rằng mình **xứng đáng** được hưởng hạnh phúc nhò có đức hạnh mà còn muốn được **thực sự** hưởng hạnh phúc. Vì thế, học thuyết về sự Thiện-tối cao phải có nhiệm vụ giải thích: tại sao ta vẫn có thể hy vọng rằng mình được thực sự dự phần vào hạnh phúc một khi ta nhận danh đức hạnh để từ chối việc theo đuổi và thực hiện các mục đích chất liệu-cảm tính? Bao lâu niềm hy vọng này là có thể biện minh được, nghĩa là bao lâu chúng minh được rằng có một sự **nối kết tổng hợp** giữa đức hạnh và

hạnh phúc, bấy giờ sự Thiện-tối cao mới là “một đối tượng tất yếu tiên nghiệm của ý chí của ta” (A205).

Thế nhưng, làm thế nào có thể suy tưởng về một nhát thế tổng hợp giữa đức hạnh và hạnh phúc? Làm sao có thể có được một sự “hòa giải” giữa Tự nhiên (con người như là hữu thể cảm tính) và luân lý (con người như là “nhân cách”/Person)? Chính việc đi tìm một lời giải đáp cho câu hỏi này đã dẫn lý tính thuần túy thực hành đến **một Nghịch lý (Antinomie)** (A204 và tiếp), bởi cả **hai** quan niệm (chính đề và phản đề) duy nhất khả hữu về một sự nối kết tổng hợp giữa đức hạnh và hạnh phúc đều tỏ ra thất bại và dẫn vào ngõ cụt. Thật thế:

- quan niệm **thứ nhất**, sở dĩ ta hành động một cách có đức hạnh vì động cơ thúc đẩy là lòng ham muốn hạnh phúc. Quan niệm này tất yếu thất bại, vì ta hành động một cách không thực sự đức hạnh nếu ta lựa chọn đức hạnh chỉ như một **phương tiện đơn thuần** để đạt được hạnh phúc.
- theo quan niệm **thứ hai**, ta xem nỗ lực có tính đức hạnh của ta là **nguyên nhân** của hạnh phúc. Ta hành động đức hạnh không phải vì ta muốn được hạnh phúc, trái lại, nếu ta hành động **chỉ vì** đức hạnh, thì ta sẽ có được hạnh phúc. Theo Kant, cả quan niệm này cũng thất bại nốt: ở trong thế giới cảm tính, hiện thực, **không hề có sự nối kết tất yếu nào** giữa đức hạnh và hạnh phúc cả!

Ở đây, Kant bác bỏ quan niệm xa xưa của Socrate cho rằng kẻ công chính sẽ sống hạnh phúc, còn kẻ đồi bại sẽ sống bất hạnh (xem Plato, *Politeia*, 353e và 354a). Cuộc đời trần tục luôn cho thấy biết bao kinh nghiệm đau đớn của người có đức hạnh khi họ so sánh sự bất hạnh của mình “với hạnh phúc của kẻ tội lỗi”. Nhưng, với luận cứ này, Kant không khẳng định rằng con người xấu xa là một kẻ phi luân (Amoralist) không biết gì đến sự ràng buộc của lý tính thuần túy thực hành hay thậm chí là một kẻ vô luân (Immoralist) “nâng việc chống đồi bại bản thân quy luật luân lý lên thành động co” (xem A62). Kant chỉ muốn lưu ý rằng ý thức về sự ràng buộc này – xét một cách chủ quan – có nhiều cường độ đậm nhạt khác nhau: một “kẻ xấu” là người tuy biết đến giá trị của quy luật luân lý nhưng quá ít cẩn rút lương tâm nên vẫn có thể hưởng thụ một đời sống sung sướng khi đặt hạnh phúc của riêng mình lên trên luân lý.

Như vậy, **Nghịch lý** của lý tính thuần túy thực hành là rõ ràng: sự Thiện-tối cao là một đối tượng tất yếu của quan năng ham muốn của ta, vì lý tính thuần túy bao giờ cũng có nhu cầu suy tưởng cái Vô-điều kiện tuyệt đối cho mọi cái có-điều kiện, thế nhưng, một sự nối kết tất yếu giữa đức hạnh và hạnh phúc là hoàn toàn bị loại trừ ở trong thế giới cảm tính. Và nếu

quả đó là kết luận sau cùng thì “quy luật luân lý... cũng chỉ hướng đến những mục đích hứa hẹn, tưởng tượng và, do đó, tự mình là sai” (A205).

Tuy nhiên, Kant không tuyệt vọng vì thấy vẫn còn có cách khác để “giải quyết Nghịch lý” này (II, A206 và tiếp):

- quan niệm thứ nhất rõ ràng là **sai**;
- quan niệm thứ hai có thể là **đúng** với điều kiện tiên quyết là có sự phân biệt giữa Vật-tự thân và hiện tượng. Nghĩa là, ta **có quyền** xem “ý đồ đức hạnh” như là nguyên nhân tạo nên hạnh phúc, vì nó biểu thị tính nhân quả của những chủ thể hiện hữu ở trong thế giới khả niêm (chứ không phải chỉ hiện hữu ở trong thế giới cảm tính, hiện tượng). Với tiền giả định ấy, **chỉ ít** ta vẫn có thể **suy tưởng** rằng một tính tỷ lệ tương ứng giữa đức hạnh (siêu-cảm tính) với hạnh phúc (cảm tính) là **có thể có được** (mặc dù không thể nào nhận thức và tri giác được sự nối kết ấy) (A214).

Nói cách khác, sau khi đề ra phương án giải quyết “Nghịch lý”, vấn đề còn lại là phải “diễn dịch” về **khả thể** (khả niêm) của sự Thiện-tối cao. Kant sẽ tiến hành công việc này bằng **các định đế (Postulate)** của lý tính thuần túy thực hành (định đế về sự bất tử của linh hồn và về sự hiện hữu của Thượng đế). Nhưng, để chuẩn bị cho công việc này, Kant dành một tiểu mục (III, A216-219) với nhan đề “*Về tính thứ nhất (Primat) của lý tính thuần túy thực hành trong sự nối kết [hay hợp nhất] của nó với lý tính tư biện*” để bàn về một thuật ngữ quan trọng: “**sự quan tâm (Interesse) của lý tính**” (A215 và tiếp; xem thêm Phê phán lý tính thuần túy: B490 và tiếp, B695 và tiếp). Thế nào là “sự quan tâm của lý tính”?

- Việc sử dụng lý tính một cách tư biện (lý thuyết) luôn gắn liền với sự quan tâm là hướng đến sự nhận thức về các nguyên tắc tiên nghiệm tối cao của bất kỳ nhận thức nào về đối tượng khách quan. Trong khi đó, sự quan tâm thực hành hướng đến “sự quy định của ý chí đối với mục đích hay cứu cánh sau cùng và hoàn tất”, đó là, hướng đến sự Thiện-tối cao” (A217).
- Hai mối quan tâm này quan hệ với nhau như thế nào? Chúng có dẫn đến một sự mâu thuẫn hay không?

Với cách nói về “**tính thứ nhất**” của lý tính thuần túy thực hành so với lý tính tư biện, Kant muốn nói rằng: lý tính tư biện có thể **chấp nhận** các khẳng định như là “**được chứng thực một cách đầy đủ**” (A218), dù các khẳng định này (và sự chứng thực chúng) là do lý tính thuần túy thực hành đề ra, nghĩa là dù chúng “được mang lại cho nó [lý tính thuần túy tư biện] từ một nguồn suối xa lạ, là cái gì không mọc lên từ chính mảnh đất của nó” (nt). Nói

khác đi, lý tính thuần túy thực hành dường như cũng có một **thẩm quyền** nhận thức về những định hướng cơ bản: những gì nó quy định như là đối tượng tiên nghiệm và tất yếu cho ý chí của ta thì cũng có thể được lý tính lý thuyết chấp nhận, bởi lý tính lý thuyết có thể **suy tưởng** rằng đối tượng này là **khả hữu** (dù không thể **nhận thức** được chúng).

Thậm chí, những gì lý tính thuần túy – trong phương diện thực hành – **định đê hóa** một cách tất yếu về sự hiện hữu của các đối tượng nhất định (sự bất tử của linh hồn, sự hiện hữu của Thượng đế) để làm cho sự Thiện-tối cao có thể có được, tức những gì mà lý tính tư biện chỉ có thể **suy tưởng** như là các Ý niệm siêu nghiệm, thì thực ra lý tính tư biện phải ghi nhận một cách biệt on rằng nhò đó mà các Ý niệm siêu nghiệm của nó **chỉ ít** cũng có được tính thực tại khách quan **về phương diện thực hành** (xem thêm: A73: “Bên ngoài những đối tượng của kinh nghiệm, tức liên quan đến những sự vật xét như những Noumenen [những Vật-tự thân], việc bác bỏ mọi nhận thức khẳng định đối với lý tính tư biện là hoàn toàn đúng đắn. Tuy nhiên, lý tính này [lý tính thuần túy tư biện] đã đi đến chỗ xác lập một cách chắc chắn khái niệm về Noumene, tức **về khả thể**, thậm chí **về sự** tất yếu phải **suy tưởng** về chúng”…; Xem thêm: *Phê phán lý tính thuần túy*, BXXVIII-XXIX).

Vậy, các mệnh đề **lý thuyết** nào được Ý niệm **về sự** Thiện-tối cao **chứng thực**? Nói khác đi, tình hình phải như thế nào để cho sự Thiện-tối cao có thể có được? Trả lời hai câu hỏi ấy là công việc của học thuyết **về các định đê** của lý tính thuần túy thực hành.

5.3. Các định đê của lý tính thuần túy thực hành (A219-241)

- Trước hết ta nên ôn lại ý nghĩa của chữ “**định đê**” (**Postulat**). Thuật ngữ bắt nguồn từ Aristotle. Trong “**Phân tích pháp II**” (76a, 31-37a, 5), cùng với các tiên đề (Axiom) và định nghĩa, Aristotle du nhập các định đê (Hy Lạp: aitema) như là các nguyên tắc **không thể chứng minh được**. Nếu các tiên đề là các nguyên tắc không thể chứng minh có chung cho mọi khoa học, còn các định nghĩa nêu các đặc trưng của các khoa học đặc thù, thì các định đê là các giả định tất yếu về sự kiện “mà sự tồn tại của sự kiện được suy ra phụ thuộc vào sự tồn tại của định đê” (76b, 39). Ba nguyên tắc ấy của nhận thức có thể được minh họa bằng quyển “*Hình học*” của Euclid: – **tiên đê** thứ nhất nêu chân lý chung: “Các sự vật cùng bằng một sự vật khác thì bằng nhau”; – **định nghĩa** thứ nhất xác định đặc điểm của một điểm hình học như là “không có bộ phận”; – rồi **định đê** là: để các đối tượng hình học có thể hiện hữu, cần bảo đảm khả năng “có thể vẽ một đường thẳng từ bất kỳ điểm nào đến bất kỳ điểm nào”.

Kant sử dụng thuật ngữ “định đế” theo truyền thống Aristotles. Trong triết học lý thuyết, nó được sử dụng để chỉ các nguyên tắc “hình thái” (modal) (khả năng, hiện thực, tất yếu) gọi là “các định đế của tư duy thường nghiệm nói chung” về mối quan hệ giữa sự tổng hợp các hiện tượng với quan năng nhận thức (giác tính) (xem PPLTTT, B266 và tiếp). Nhưng, “định đế” được áp dụng chủ yếu trong triết học thực hành. Ở đây, Kant theo Aristotles khi xem các định đế là không thể chứng minh được nhưng đồng thời là các tiền giả định tất yếu. Vì thế, Kant vừa phê phán nỗ lực “nhận thức” các hữu thể như Thượng đế, thế giới (xét như toàn bộ) và linh hồn trong “Biện chứng pháp siêu nghiêm” của *Phê phán lý tính thuần túy*, vừa biện minh sự hiện hữu của chúng trong *Phê phán lý tính thực hành* như là các điều kiện “cho khả thi của đối tượng của ý chí được quy luật luân lý quy định”. Tương tự với cách định nghĩa nói trên của Aristotles về định đế, Kant cho rằng chúng “được định đế hóa bởi quy luật luân lý”, nghĩa là chúng là các mệnh đề mà sự tồn tại của quy luật luân lý phụ thuộc vào, đồng thời bản thân chúng sở dĩ có giá trị là nhờ sự tồn tại của quy luật luân lý. (Các triết gia sau Kant, bắt đầu từ Hegel và tiếp theo là Nietzsche, đều không chấp nhận các định đế. Họ xem các định đế là các “giả thuyết không chính đáng”. Thậm chí, Nietzsche còn xem chúng như là “hình phạt” dành cho quan niệm về mệnh lệnh nhất quyết của Kant; chính mệnh lệnh nhất quyết này “đã làm Kant lạc lối – quay trở lại với “Thượng đế”, “linh hồn”, “Tự do”, và “sự bất tử” giống như con chồn lạc đường quay trở lại vào cũi, dù đã đủ khôn ngoan và súc mạnh để thoát ra khỏi nó!” (Nietzsche, *Khoa học vui vẻ/Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 335)).

- Định đế thứ nhất (mục IV, A219 và tiếp) liên quan đến tính bất tử của linh hồn. Nếu sự Thiện-tí cao là đối tượng tất yếu của lý tính thuần túy thực hành thì ta phải có thể chờ đợi một sự “tương ứng hoàn toàn của các ý đồ với quy luật luân lý” (nt). Lý tưởng về một ý chí thiêng liêng chỉ có thể được suy tưởng như là một **tiến trình** đi đến **vô tận**, và điều này lấy tính bất tử của linh hồn làm điều kiện tiên quyết. Niềm hy vọng của ta rằng nỗ lực luân lý của ta không phải chỉ là ảo ảnh và các điều răn luân lý không phải là “sản phẩm hoang đường của đầu óc” (PPLTTT, B839) át phải nhằm đến sự liên tục của một thế giới trong đó chúng ta tiếp tục tồn tại như là những hữu thể khả niêm. Như vậy, với định đế thứ nhất, cái chết thân xác của ta được nhận thức như là yếu tố không quan trọng trong nỗ lực luân lý, vì trong vương quốc của Tự do, không có cái chết. Nói khác đi, quan niệm đơn thuần có tính giả thuyết từ viễn tượng của lý tính tư biện rằng “mọi sự sống đích thực chỉ có tính khả niêm” (PPLTTT, B807-808) trở nên có ý nghĩa xác định nhờ vào lý tính thuần túy thực hành.
- Định đế thứ hai của lý tính thuần túy thực hành liên quan đến sự hiện hữu của Thượng đế (mục V, A223 và tiếp). Bằng nỗ lực luân lý, ta làm cho ta xứng đáng được hưởng hạnh

phúc, nhưng chỉ có lòng tin vào sự hiện hữu của Thượng đế, ta mới có thể đồng thời hy vọng rằng mình được dự phần thật sự vào hạnh phúc ấy. Định đế này gắn liền với nhận thức rằng các điều răn luân lý cũng là các điều răn của Thượng đế.

- Học thuyết về các định đế được bổ sung (mục VI, A238 và tiếp) bằng nhận xét rằng khái niệm **tích cực** về Tự do cũng là một định đế của lý tính thuần túy thực hành. Tính nhân quả khả niêm của ta vẫn chưa được bảo đảm bằng ý thức về quy luật luân lý và sự Thiện-tối cao. Lý do là: lý tính thuần túy quy định ý chí của ta một cách khách quan bằng quy luật luân lý, và **ratio essendi** của quy luật ấy chính là sự Tự do. Chính khái niêm Tự do tích cực mang lại tính thực tại thực hành-khách quan cho ý niêm siêu nghiêm về Tự do, và vì thế, xét từ viễn tượng của sự Thiện-tối cao, khái niêm Tự do **cũng** có thể được hiểu như là định đế. Nếu giả sử sự Tự do không được đảm bảo bằng Sự kiện [hiển nhiên] của lý tính thuần túy, át lý tính thuần túy cũng không thể đòi hỏi ta phải theo đuổi sự Thiện-tối cao. Do đó, trong phần “Biện chứng pháp”, Kant không bàn riêng về định đế này nữa.
- Các định đế của Kant về tính bất tử của linh hồn và về sự hiện hữu của Thượng đế có phần khác với đức tin Kitô giáo: với tư cách là chủ thể luân lý, niềm hy vọng của con người không nhắm vào một Thượng đế đưa con người từ cái chết vào một cuộc sống mới mà hướng đến một linh hồn bất diệt “kiểu Platon”. Trong chừng mực đó, về mặt lập luận, định đế về sự bất tử của linh hồn phải **đi trước** định đế về sự hiện hữu của Thượng đế, bởi định đế sau chỉ có thể làm trọn chức năng của nó khi ta có cơ sở để hy vọng rằng nỗ lực luân lý của ta không kết thúc với cái chết thể xác. Thượng đế của Kant không giải thoát con người ra khỏi cái Ác, cũng không tha thứ tội lỗi, trái lại, là một quan tòa công chính bao đảm một tỉ lệ công bằng giữa đức hạnh và hạnh phúc. Nói khác đi, con người luân lý không kêu đòi quan tòa tha tội mà chỉ hy vọng vào sự tưởng thưởng xứng đáng. Đó cũng chính là tinh thần của câu nói trong *Phê phán lý tính thuần túy* khi Kant tiếp thu khái niêm của Leibniz về “vương quốc của ân sủng”: “... xem ta là những thần dân thuộc Vương quốc của ân sủng, nơi đó mọi niềm hạnh phúc đang chờ đợi ta **trừ khi ta tự giới hạn mình vì đã không xứng đáng được hưởng hạnh phúc**, là một Ý niệm tất yếu có tính thực hành của lý tính con người” (PPLTTT, B840).

(Trong *Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần*, 1793, Kant cũng bàn sâu về khái niêm (của Luther) về ân sủng của Thượng đế, và xem khái niêm ấy là **không** có giá trị về mặt thực hành, xét từ viễn tượng của lý tính thuần túy, bởi khái niêm ân sủng ấy không căn cứ vào sự đóng góp công đức của con người mà từ “quyết định” vô-diều kiện của Thượng đế, ban bố hoặc từ chối ân sủng cho con người như một “bí nhiệm không thể nào hiểu thấu”. Ta

có thể xem ân sủng ấy như điều gì “không thể hiểu nổi” nhưng không thể tiếp thu nó làm **châm ngôn** cho ta trong việc sử dụng lý tính lý thuyết lần thực hành”. (Toàn tập, VI, 53)).

Tóm lại, với Kant, con người chỉ đặt hy vọng của mình vào bản thân quy luật luân lý. Quy luật ấy vừa đòi hỏi, vừa đảm bảo cho niềm hy vọng của ta.

- Trong tiêu mục VII (A241 và tiếp) (*Tại sao vẫn có thể quan niệm một sự mở rộng lý tính thuần túy về phương diện thực hành mà không đồng thời mở rộng nhận thức về phương diện tư biện?*), thật ra Kant đã bàn nhiều trước đó về khả thể và hiện thực thực hành của quy luật luân lý và của ý niệm về một ý chí tự do, nên bây giờ Kant tập trung vào **đối tượng tiên nghiệm** của lý tính thuần túy thực hành. Sự Thiện-tối cao chỉ có thể có được, nếu ta tiên già định “ba khái niệm lý thuyết”, đó là các Ý niệm siêu nghiệm về “**sự tự do, sự bất tử và Thượng đế**” (A242) (ta cần chú ý đến **trình tự** có tính hệ thống của ba Ý niệm này). Về phương diện tư biện, các Ý niệm này chỉ đơn thuần là **các khái niệm nghi vấn**, là các “vật-tư tưởng” (Gedankendinge) (PPLTTT, B799), không hề có đối tượng nào tương ứng trong kinh nghiệm khà hữu và chỉ có giá trị sử dụng mang tính “điều hành”, “định hướng” (regulativ). Trái lại, về phương diện thực hành, nhờ vào các định đế, ta mở rộng nhận thức của ta về ba đối tượng này.
- Trong tiêu mục VIII (*Về lòng tin từ một nhu cầu của lý tính thuần túy*, A256 và tiếp), Kant phân biệt các nhu cầu của xu hướng – thể hiện các mong muốn chủ quan – với các nhu cầu của lý tính thuần túy. Kant đặc biệt quan tâm đến các nhu cầu thuộc loại sau. Việc sử dụng lý tính tư biện gắn liền với **nhu cầu** đi tìm cái Vô-điều kiện cho mọi cái có-điều kiện của nhận thức chúng ta. Tuy ta **nhận thức** được trật tự và tính hợp mục đích của thế giới bằng giác tính, nhưng chính nhờ có việc sử dụng lý tính thuần túy một cách **tư biện**, ta mới đi đến được **giả thuyết** về sự hiện hữu của Thượng đế như là đấng sáng tạo nên thế giới này. Ngược lại, nhu cầu của lý tính thuần túy thực hành lại tiền-giá định **nghĩa vụ** được rút ra từ quy luật luân lý là hãy theo đuổi cái Thiện tối đa bằng hành động của mình. Nếu nghĩa vụ của ta là theo đuổi sự Thiện-tối cao, thì cái Thiện này cũng phải có thể có được về mặt thực hành. Do đó, các định đế về Tự do, Bất tử và sự hiện hữu của Thượng đế là các đối tượng của “**một lòng tin** của lý tính thuần túy thực hành” (A260 và tiếp).

Nghĩa vụ theo đuổi sự Thiện-tối cao không phải là nghĩa vụ **mới** được thêm vào cho quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành. Thật ra, nghĩa vụ của ta – phải hành động từ lòng tôn kính đối với quy luật luân lý – cũng đã bao hàm cả điều răn là phải theo đuổi sự Thiện-tối cao bằng chính hành động của mình. Các mệnh lệnh nhất quyết không chỉ yêu cầu ta hãy để cho các quy luật thực hành quy định ý chí của ta, mà còn đồng thời yêu cầu ta hướng ý chí

đến sự Thiện-tối cao. Như thế, với sự Thiện-tối cao, ta biết rõ hơn về mục tiêu của hành động luân lý: ý nghĩa của nỗ lực luân lý không phải ở những hành vi riêng lẻ để đạt được mục đích chất liệu, cũng không phải ở tính toán được măt để áp dụng vào bàng “tổng kết” mọi hành vi vào cuối đời, mà từ nỗ lực của ta hướng đến **sự hoàn thiện** về luân lý. Khác với khái niệm về đời sống con người có tính chất sinh vật và chính trị-thực tiễn (như nơi Aristotle), Kant còn đặt vấn đề sự Thiện-tối cao trong viễn tượng một cuộc đời theo ý nghĩa khả niêm, siêu-cảm tính.

- Phần “**Biện chứng pháp**” kết thúc với tiêu mục IX (A263-266) (“Về sự tương ứng sáng suốt giữa các quan năng nhận thức của con người với vận mệnh thực hành của mình”) như một lời Biện hộ (Apologie) cho Tự nhiên với tư cách là “**bậc Nghệ nhân vĩ đại**” theo cách nói của Kant về sau, trong tác phẩm *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu/Zum ewigen Frieden* (1795) (xem: Toàn tập, VIII, 360).

Thoạt nhìn, tưởng như Tự nhiên đối xử với con người “theo kiêu hẹp hòi của một bà mẹ ghê” (A264) khi nó ban cho ta một năng lực lý tính tư biện tỏ ra bất cập trong việc giải quyết các vấn đề hệ trọng nhất cũng như trong việc thỏa mãn các nhu cầu sâu xa nhất của ta. Vậy, phải chăng sẽ tốt hơn nhiều nếu giả như ta có được một lý tính tư biện đầy quyền năng để có thể thỏa mãn được hết mọi lòng mong muốn của ta và giúp ta **nhận thức** được trọn vẹn về “Thượng đế và sự vĩnh cửu” (A265)? Kant kiên quyết trả lời: không! Bởi lẽ: nếu giả sử ta có thể nhận thức được về Thượng đế và sự bất tử của ta một cách rành mạch như là các đối tượng của lý tính tư biện, át ta sẽ không bao giờ vi phạm quy luật luân lý! Song, bây giờ không phải lòng kính trước quy luật luân lý mà chính lòng sợ hãi và hy vọng mới trở thành động cơ cho hành động của ta. Chính vì ta không thể nhận thức được Thượng đế và sự bất tử một cách lý thuyết, nên ta mới có khả năng chứng minh rằng mình xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Kant kết luận: ... “*sự hiên minh khôn dò – nhờ đó ta hiện hữu – càng đáng ngưỡng mộ hơn nơi những gì nó từ chối hơn là nơi những gì nó ban phát cho ta*” (A266).

A267

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

[149]

PHẦN II

HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

PHẦN II

HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

A269 [151] **Với “học thuyết về phương pháp” hay “Phương pháp luận” (Methodenlehre) của lý tính thuần túy thực hành, ta không hiểu đó là phương cách tiến hành bằng những nguyên tắc thuần túy thực hành (ở trong việc nghiên cứu hay trong việc trình bày) nhằm đạt được một nhận thức khoa học về chúng. | Điều này chỉ đúng với cái được gọi là “phương pháp” ở đâu đó trong triết học lý thuyết (vì lẽ nhận thức thông thường thì cần một kiểu cách (Manier), còn khoa học thì cần một phương pháp, tức cần một tiến trình dựa theo những nguyên tắc của lý tính để chỉ nhờ đó cái đa tạp của bất kỳ lĩnh vực nhận thức nào cũng có thể trở thành một hệ thống). Trái lại, ở đây, ta hiểu “học thuyết về phương pháp” là phong cách làm sao để những quy luật của lý tính thuần túy thực hành có thể **đi vào** trong tâm thức con người và có ảnh hưởng lên những châm ngôn của tâm thức ấy, nghĩa là, nhờ đó ta biến lý tính thực hành **khách quan** thành lý tính thực hành **chủ quan**.**

Nay đã rõ ràng là, những cơ sở quy định của ý chí – chỉ có chúng mới làm cho những châm ngôn có tính luân lý đích thực và mang lại cho chúng một giá trị luân lý, tức, hình dung trực tiếp về quy luật và sự tất yếu khách quan phải tuân theo quy luật như là nghĩa vụ của ta – phải được xem như là những động cơ đích thực của những hành vi, bởi nếu không thế, **tuy có** thể tạo ra tính hợp lệ (Legalität) của hành vi chứ không tạo ra tính luân lý (Moralität) của ý đồ. Thế nhưng, quả là không thật rõ ràng, trái lại, thoát nhìn dường như ai cũng thấy thật khó tin được rằng việc trình bày về đức hạnh thuần túy lại có thể có được sức mạnh lớn hơn đối với tâm thức con người, cả về mặt chủ quan, lẫn mang lại một động cơ mạnh mẽ hơn, cả về mặt chỉ tạo nên tính hợp lệ của hành vi, cũng như tạo ra được những quyết định cương quyết ủng hộ quy luật từ lòng tôn kính thuần túy đối với nó thay vì những sự toan tính khác so với mọi sự cám dỗ lừa bịp của khoái lạc hay của tất cả những gì **được xem** là hạnh phúc, hay thậm chí so với mọi đe dọa của sự đau đớn và bất hạnh. Tuy thế, tình hình trong thực tế lại khác; và nếu bản tính tự nhiên của con người không được cấu tạo như thế, át sẽ không có phương cách trình bày nào về quy luật – dù là đi đường vòng và có thêm những lời khuyên cáo giàn tiếp – lại có thể tạo ra được tính luân lý cho ý đồ. Tất cả át sẽ chỉ là sự đạo đức giả; quy luật sẽ bị thù ghét hay chí ít là bị xem thường, trong khi con người cứ chạy theo cái gì thuận lợi cho riêng mình. Ngôn từ của quy luật (tính hợp lệ) át có thể được tìm thấy trong những hành vi của ta, nhưng không hề có tinh thần của nó ở trong tâm hồn ta (tính luân lý); và vì lẽ dù cố gắng đến đâu ta cũng không thể hoàn toàn giải phóng ta khỏi lý tính ở trong sự phán xét của mình, át ta không thể tránh khỏi tự bộc lộ **trước mắt** mình như là những con người không xứng đáng, đòi bại, cho dù ta có muốn tìm cách bù đắp lại cho sự tủi nhục này trước tòa án nội tâm bằng sự hướng thụ khoái lạc mà một quy luật tự nhiên hay thần linh được tưởng tượng nào đó có lẽ đã nói với nó bằng một loại bộ máy cảnh sát điều chỉnh những hoạt động bởi những gì được

A271 làm chú không hề bận tâm đến những động cơ của việc làm.

Tất nhiên không thể phủ nhận rằng, để đưa một tâm hồn còn chưa được đào luyện hay bị thoái hóa đi vào đúng đường ray của cái Thiện luân lý cũng cần phải có một số hướng dẫn có tính dự bị nào đó để lôi cuốn nó bằng sự hy vọng hay đe dọa của việc được, mất; nhưng bao lâu cơ chế này, hay chiếc xe tập đi này đã mang lại một ít hiệu quả, thì ta phải mang lại cho tâm thức động cơ luân lý thuần túy; không chỉ bởi vì động cơ này là cái duy nhất có thể là nền tảng cho tính cách (Charakter) (tức một lề lối tư duy thực hành, chặt chẽ với những châm ngôn bất di bất dịch), mà còn vì nó dạy cho con người cảm nhận được phẩm giá của chính mình, mang lại cho tâm hồn một sức mạnh mà chính nó không ngờ tới để tách mình ra khỏi mọi ràng buộc cảm tính mỗi khi chúng muốn trở thành thống soái, và để tìm ra một sự bù đắp phong phú cho những gì con người đã hy sinh, trong sự độc lập tự chủ của bản tính lý tính của mình và sự lớn lao của tâm hồn mà con người **thấy đó** là vận mệnh của mình. Vì thế, bằng những sự quan sát mà ai cũng làm được, ta muốn chứng minh rằng đặc điểm này của tâm hồn chúng ta, tính thụ nhận này đối với một môi quan tâm thuần túy luân lý, và do đó, sức mạnh lay động của quan niệm

A272 thuần túy về đức hạnh – một khi được đưa vào lòng người – sẽ là một động cơ mạnh mẽ nhất, và khi vẫn đề là phải tuân thủ thường xuyên và nghiêm chỉnh những châm ngôn luân lý, sẽ là một động cơ duy nhất hướng đến cái **Thiện**. | Song, ta cần phải nhớ rằng nếu những sự quan sát này chỉ chứng minh [tính] hiện thực của một tình cảm như thế, chứ không cho thấy bất kỳ một sự cải thiện nào về luân lý, thì đó không phải là luận cứ để bác lại phương pháp duy nhất có mặt để biến những quy luật thực hành của lý tính thuần túy một cách khách quan trở thành thực hành một cách chủ quan thông

[153] qua sức mạnh đơn thuần của khái niệm về nghĩa vụ; và nó cũng không chứng minh rằng phương pháp này là một sự thêu dệt trống rỗng. Nhưng vì lẽ phương pháp này chưa bao giờ được tiến hành, nên kinh nghiệm không thể nói gì về những kết quả của nó; người ta chỉ có thể đòi hỏi những bằng chứng về sự tiếp thu những động cơ như thế, và đó chính là những gì tôi muốn trình bày ngắn gọn sau đây, và, qua đó, phác họa phương pháp về việc thiết lập và vun bồi những ý đồ hay tình cảm luân lý.

Khi ta chú ý lắng nghe diễn trình đàm thoại nơi những cuộc gặp mặt gồm nhiều loại người, không chỉ những người có học và giỏi **biện luận** mà cả những người buôn bán hay phụ nữ, ta quan sát thấy bên cạnh việc kể chuyện và đùa cợt, còn có một loại giải trí khác nữa tham gia vào, đó là cãi lý, bởi những câu chuyện kể, nếu mới lạ và hứng thú thì cũng sớm cạn, còn đùa cợt mãi thì cũng chán. Trong số đủ loại cãi lý thì không có loại nào thu hút được nhiều người tham gia vào, tuy họ thường sớm ngán ngẩm những cuộc tranh biện, và mang lại chút sinh động nào đó cho buổi họp mặt cho bằng tranh cãi về **giá trị luân lý** của hành vi này hay hành vi no, qua đó phát hiện ra tính cách của một người nào đó. Những người mà trong những trường hợp khác, bất kỳ điều gì tinh vi, phức tạp trong những vấn đề lý thuyết đều bị họ xem là khô khan và chán ngấy, bây giờ hăng hái tham gia thảo luận để vạch ra thực chất luân lý của một hành vi tốt hay xấu có liên quan, và khi ấy, họ bộc lộ một sự chính xác, tinh tế, sâu sắc để tìm ra tất cả những gì làm giảm đi, hay thậm chí chỉ khả nghi là làm giảm đi tính thuần khiết của ý đồ, và do đó, giảm đi mức độ đức hạnh trong những hành vi ấy; điều mà ta khó chờ đợi ở họ nơi

bất kỳ loại tư biện nào khác. Trong những cuộc bình phẩm này, người đưa ra phán xét về người khác cũng thường bộc lộ tình cảm của chính họ: một số người, khi phán xét, nhất là về người đã khuất, dường như có xu hướng chủ yếu là bảo vệ cái tốt liên quan đến việc làm này khác chống lại mọi chê trách về tính không trong sạch, và rút cục, là bảo vệ toàn bộ giá trị luân lý của con người trước cáo buộc về sự giả vờ và tính ác giấu mặt, trong khi số khác

A274 hướng ý kiến nhiều hơn **đến việc** công kích giá trị này bằng sự kết tội và bối lồng tim vết. Song, không phải lúc nào ta cũng có thể quy kết rằng những người thuộc loại sau có ý đồ muốn xóa bỏ hết đức hạnh từ những ví dụ điển hình về con người nhằm biến đức hạnh thành một danh hiệu rỗng tuếch, trái lại, thường thấy ở đây một sự nghiêm khắc rất thành tâm để khẳng định thực chất luân lý dựa theo một quy luật không khoan nhượng. Chính việc so sánh với một quy luật như thế chứ không phải với những trường hợp điển hình đã hạ thấp rất nhiều lòng tự phụ trong các vấn đề luân lý, và không chỉ giáo dục lòng khiêm tốn mà còn khiến mỗi người cảm thấy cần tự kiểm mình nghiêm khắc hơn. Còn đối với những người thường bảo vệ tính trong sạch của mục đích thì khi nêu lên những điển hình để cho thấy trong đó có thể phỏng đoán tính ngay thẳng, và không ngần ngại xóa bỏ cả những vết đen nhỏ nhất, họ xuất phát từ động cơ cho rằng: nếu mọi tính trung thực của những trường hợp ấy đều bị tranh cãi và nếu tính trong sạch của mọi đức tính con người đều bị phủ nhận hết, át đức hạnh rút cục sẽ bị xem như là một ảo tưởng hoang đường, và như thế, mọi nỗ lực để đạt tới nó sẽ bị xem thường như là óc tự phụ vô lối và sự làm bộ làm tịch mà thôi.

[154] A275 **Tôi không** biết tại sao những nhà giáo dục trẻ em từ lâu đã không chịu sử dụng chính khuynh hướng này của lý tính vốn luôn rất thích thú khi đi vào việc khảo sát tinh vi những vấn đề thực hành được gọi ra; và tại sao, sau khi đã đặt xong nền tảng cho một bộ quy phạm (Katechism) đơn thuần có tính luân lý, họ lại không tìm tòi trong những tiêu sử ở thời cổ đại lần hiện đại những bằng chứng điển hình về các loại nghĩa vụ, nhất là bằng cách so sánh với những hành vi tương tự trong những hoàn cảnh khác nhau để vun bồi óc phán đoán có tính

phê phán cho học sinh khi lưu ý chúng về ý nghĩa luân lý ít hay nhiều của những hành vi ấy. | Đó là một cách làm khiến người thầy giáo nhận ra rằng ngay cả tuổi ấu thơ – vẫn còn chưa chín muồi cho việc tư biện về những lĩnh vực khác – vẫn sớm trở nên rất sắc bén và không phải không ham thích vì chúng cảm nhận được sự tiến bộ trong năng lực phán đoán của mình; và điều quan trọng hơn hết là, người thầy giáo có thể tin chắc rằng sự luyện tập thường xuyên cho trẻ em để nhận biết và đánh giá hành vi tốt trong tất cả tính trong sạch, thuần khiết của nó, cũng như ngược lại, biết phê phán hay khinh chê việc vi phạm dù là nhỏ nhất, thì, tuy chỉ mới là một trò chơi để trẻ em ganh đua với nhau, nhưng sẽ lưu lại ấn tượng lâu bền về việc yêu quý điều này và ghê tởm điều kia, và như thế, bằng thói quen quan sát đơn thuần những hành vi **đáng tán** thường hay đáng chê trách, ta đã đặt được một nền móng tốt đẹp để có thể dẫn dắt trẻ em đến nếp sống ngay thẳng, công chính trong cuộc sống tương lai.

A276 [155] Chỉ có điều tôi mong mỏi rằng thầy giáo nên “tha” cho học sinh tấm gương của những hành vi gọi là “cao cả” (“cống hiến siêu đẳng”) tràn ngập trong các sách giáo khoa luân lý của ta, và nên quy hướng tất cả vào nghĩa vụ đơn thuần mà thôi và vào giá trị mà con người có thể và phải mang lại cho chính mình từ những gì chính mắt mình thấy, bằng ý thức

về việc không vi phạm nó, chứ còn bất cứ cái gì chỉ dẫn đến những ước mơ hay khát vọng rõ ràng tuếch, chạy theo sự hoàn hảo không tưởng thì chỉ tạo ra được những bậc anh hùng trong tiểu thuyết, vì đó là những người, trong khi tự kiêu về tình cảm của họ dành cho cái vĩ đại siêu việt, thực chất là “tự tha bỗng” cho mình việc tuân theo những bốn phận đời thường, mà đối với họ, tỏ ra quá bé mọn và vô nghĩa*.

- A277 Còn bây giờ nếu hỏi rằng: “Vậy đâu là luân lý thuần túy **dịch thực** để làm thước đo cho ý nghĩa luân lý của mọi hành vi?”, thì tôi phải thú nhận rằng chỉ có những triết gia mới có thể làm cho việc quyết định về vấn đề này trở nên đáng nghi ngờ, chứ còn đối với lương thức thông thường, điều này đã được quyết định từ lâu, tất nhiên không phải bằng những công thức tổng quát, trừu tượng mà bằng sự sử dụng quen thuộc hàng ngày, giống như việc phân biệt giữa tay phải với tay trái vậy! Trước hết, ta hãy chỉ ra tiêu chuẩn của đức hạnh thuần túy bằng một ví dụ; và tưởng tượng rằng ta nêu ví dụ ấy cho một cậu bé độ mười tuổi phát xét, thử xem cậu ta có thể tự mình làm được mà không cần đến sự hướng dẫn của thầy giáo hay không. Ta hãy kể cho cậu bé nghe câu chuyện về một người tử tế bị người khác vận động để tham gia vào hàng ngũ những kẻ vu cáo để hại một người vô tội và trong tay không có chút quyền lực nào (chẳng hạn đó là Anna von Boleyn, bị vua Henry VIII của nước Anh kết tội)⁽⁸²⁾. Người ấy được hứa ban thưởng cho nhiều lợi ích, quà tặng đáng giá hay tước vị cao nhưng **đều từ chối** cả. Điều này chắc chắn gây được sự tán thưởng và ủng hộ nơi người nghe. Rồi bây giờ là sự đe dọa phải chịu tổn thất. Trong số những **kẻ vu** không có những người bạn thân nhất sẽ từ bỏ tình bạn đối với người ấy, còn bà con gần gũi thì dọa tước quyền thừa kế (người ấy không có tài sản gì); thêm vào đó là những kẻ đầy quyền lực sẽ truy bức anh ta ở mọi lúc, mọi nơi; thậm chí một lãnh chúa còn dọa sẽ bỏ tù, vâng, sẽ làm anh ta mất mạng nữa. Để dùng hết mọi biện pháp gây đau khổ, và đe buộc anh ta cảm nhận sự đau khổ mà chỉ một người có lòng thiện tâm mới thấu thía sâu sắc, người ta còn dọa đầy gia đình anh ta vào cảnh khốn khổ cùng cực nhằm khuyên anh ta phải nhượng bộ. | Ta hãy tưởng tượng rằng, dù cương trực đến mấy, anh ta cũng khó mà không sờn lòng trước hoàn cảnh như thế của gia đình, và ngay cả khi không hề muốn sống thêm một ngày nào để phải chịu đựng sự đau khổ đến thế, anh ta vẫn trung thành với mục đích chính đáng của mình, không chút giao động hay nghi ngờ, chắc hẳn người bạn trẻ của chúng ta khi nghe kể chuyện sẽ từng bước đi từ sự tán đồng đơn thuần đến chở ngưỡng mộ, rồi từ sự ngưỡng mộ đến sự kinh ngạc, và sau cùng đi đến lòng tôn kính sâu sắc nhất, và tự nhiên nảy sinh lòng khao khát mạnh mẽ là muốn có thể trở thành một con người như thế (dù không phải chịu cùng hoàn cảnh!). | Như thế, ở đây, **sở dĩ đức hạnh có giá trị đến như thế chỉ là vì nó phải trả giá rất nhiều chứ không phải vì nó mang lại lợi**
- [156] A278

* (Chú thích của tác giả) Tất nhiên rất đáng ca tụng những hành vi cho thấy rõ ý đồ hay lòng nhân đạo vĩ đại, vô vi lợi và đầy lòng vị tha. Nhưng, trong trường hợp ấy, ta không nên quá chú ý đến việc nâng cao tâm hồn vốn có tính phù du, nhất thời so với việc phục tùng nghĩa vụ tận đáy lòng, vì nó hứa hẹn một dấu ấn lâu bền, bởi việc này bao hàm những quy tắc (trong khi cái trước chỉ chứa đựng những sự sôi nổi nhất thời). Chỉ cần suy nghĩ một chút, ta sẽ thấy mình mắc nợ đồng loại (cho dù có khi chỉ là do sự bất bình đẳng giữa người với người trong định chế dân sự khiến ta được hưởng những ưu đãi mà người khác không có), điều này sẽ ngăn chặn việc tư tưởng về nghĩa vụ bị đè nén bởi sự tưởng tượng đầy yêu thích của riêng ta về “công hiến” của cá nhân mình.

(82) Vua Henry VIII của nước Anh kết án và xử tử người vợ thứ tư là Anna Boleyn vì bà đã không sinh được con trai nối dõi mà chỉ sinh được một công chúa (sau này là nữ hoàng Elisabeth). (N.D).

ích gì. Toàn bộ sự nguõng mõ và ngay cả nõ lực muồn **làm theo** tính cách ấy đều hoàn toàn dựa trên tính thuần khiết của nguyên tắc luân lý; tính thuần khiết này chỉ có thể được hình dung rõ ràng trước mắt là khi con người tước bỏ hết những gì được xem là thuộc về hạnh phúc ra khỏi những động cơ của hành vi. Vậy, luân lý càng được thể hiện một cách thuần túy bao nhiêu, nó càng có sức mạnh đối với lòng người bấy nhiêu. Từ đó, ta thấy rằng nếu quy luật của luân lý, hình ảnh của tính thiêng liêng và đức hạnh muồn có ảnh hưởng lên tâm hồn ta, thì chỉ trong chừng mực chúng được đưa vào lòng ta trong tính thuần túy của chúng như là những động cơ, không bị pha trộn với

A279 bất kỳ mưu cầu nào về sự sung sướng của bản thân, bởi trong sự đau khổ, chúng càng thể hiện một cách rực rõ nhất. Song vì lẽ bất cứ cái gì khi được dẹp bỏ đi thì làm tăng cường tác động của một lực vận động, cái đó quả là một trở lực. Cho nên mọi sự pha trộn của động cơ có nguồn gốc từ sự mưu cầu hạnh phúc riêng tư là một trở lực không cho quy luật luân lý có tác động lên lòng người. Hơn thế, tôi xin khẳng định rằng ngay cả trong hành vi **được nguõng mõ**, nếu động cơ của nó là sự coi trọng nghĩa vụ, thì chỉ có sự tôn kính này đối với quy luật mới có được ảnh hưởng lớn nhất đối với tâm hồn của người chứng kiến, chứ không phải bất kỳ tham vọng nào về một sự vĩ đại nội tâm có tính tưởng tượng của tâm thức hay những tình cảm cao cả có tính công hiến; do đó, **nghĩa vụ, chứ không phải công đức, mới được phép không chỉ có tác động quyết định nhất mà, nhất là khi được hình dung trong ánh sáng đúng đắn của tính bất khả vi phạm, còn có ảnh hưởng sâu đậm nhất đối với tâm hồn.**

Ngày nay, việc chú ý đặc biệt đến phương pháp này là cần thiết hơn bao giờ hết, bởi người ta đang hy vọng có thể tác động lên tâm hồn bằng những tình cảm mềm yếu, ủi mi hoặc những tham vọng bay bổng, rỗng tuếch làm khô héo trái tim thay vì tăng cường cho nó, hơn là bằng một sự hình dung khô khan và nghiêm chỉnh về nghĩa vụ, vốn phù hợp hơn nhiều với sự bất toàn của con người và với sự tiến bộ của điều Thiện. Đặt ra trước mắt trẻ em những hành vi được gọi là “cao cả”, “vĩ đại”, “đầy công hiến” làm khuôn mẫu với ý định khuyến khích chúng làm những hành vi này trong tương lai bằng cách “bơm” vào cho chúng lòng nhiệt tình, là một việc làm hoàn toàn phản-mục đích. Bởi lẽ, chúng còn “tụt hậu” rất xa trong việc thi hành những nghĩa vụ bình thường nhất cũng như trong việc phán đoán đúng đắn về những nghĩa vụ này, nên việc làm trên chỉ sớm biến chúng thành những tay huênh hoang một tắc đến trời. Nhưng, ngay cả đối với những người đã có học và đã từng trải thì động cơ giả tạo này, nếu không gây tác hại, thì ít ra cũng không có tác động luân lý đích thực nào lên tâm hồn như người ta đã mong muốn.

Mọi tình cảm, nhất là những tình cảm tạo nên những nỗ lực phi thường, phải gây tác dụng ở đúng giây phút chúng đạt tới cao điểm và trước khi chúng lảng dịu xuồng, nếu không, chúng chẳng tác động được gì hết. | Bởi lẽ, ở đây không có gì đê “tăng cường” trái tim mà chỉ “kích thích” **nó, nên**, một cách tự nhiên, nó quay trở lại trạng thái ôn hòa bình thường và, do đó, roi vào lại tình trạng bạc nhược trước đó. Những nguyên tắc phải được xây dựng trên những khái niệm, còn nếu được xây dựng trên bất kỳ cơ sở nào khác thì chúng chỉ là những sự bột phát nhất thời, không thể mang lại giá trị luân lý nào cả cho con người, hơn thế, không làm cho con người có lòng tự tin nơi chính mình, mà nếu không có lòng tự tin thì sự Thiện-tối cao trong con người, ý thức về tính

A281

luân lý của tâm hồn và tính cách của mình cũng không thể tồn tại được. Bây giờ, nếu muốn những khái niệm này trở thành thực hành một cách chủ quan, ta không được vừa lòng với việc ngưỡng mộ quy luật khách quan của luân lý và đánh giá cao nó về phương diện nhân tính, mà ta còn phải xem xét khái niệm luân lý trong quan hệ với con người với tư cách là **một cá nhân**; bấy giờ, quy luật này xuất hiện ra trong một **hình thức** tuy đáng được tôn kính, nhưng không phải là dễ chịu như thể nó thuộc về cái gì vốn quen thuộc một cách tự nhiên với ta, trái lại, thường buộc ta phải rời bỏ yếu tố quen thuộc này – nhưng không phải là tự phủ nhận – để dần thân vào một yếu tố cao hơn, trong đó ta chỉ có thể bảo tồn chính mình bằng sự vất vả, và không ngừng lo ngại về khả năng thoái bộ. Nói ngắn gọn, quy luật luân lý đòi hỏi sự tuân thủ, xuất phát từ nghĩa vụ chứ không phải từ lòng thiên ái riêng tư, vì lòng yêu thích thiên lệch này tuyệt nhiên không thể và không được phép xem là điều kiện tiên quyết.

- [158] A282 **Bây giờ**, bằng một ví dụ, ta thử xem phải chăng sự hình dung về một hành động được xem là cao thượng và dũng cảm có nhiều sức mạnh tác động chủ quan hơn một hành động đơn thuần như là nghĩa vụ trong quan hệ với quy luật uy nghiêm của luân lý. Hành động mà một người, với nguy cơ cao nhất về sinh mệnh, tìm cách cứu nạn nhân của một vụ chìm tàu, và rút cục phải bỏ mình vì nỗ lực ấy, một mặt được xem như là nghĩa vụ; mặt khác và được hầu hết mọi người ca ngợi là một việc làm đầy hy sinh công hiến, nhưng sự đánh giá cao của ta về hành động ấy không khỏi bị yếu đi phần nào khi xét đến nghĩa vụ của người ấy đối với bản thân mình, mà trong trường hợp này, tỏ ra ít nhiều bị vi phạm. Còn có ý nghĩa quyết định hơn nữa là việc hy sinh một cách cao cả mạng sống của bản thân mình cho sự bình yên của tổ quốc, thế nhưng ở đây vẫn còn đôi chút băn khoăn phải chăng việc hiến dâng mạng sống cho mục đích này một cách tự phát và tự nguyện có phải là một nghĩa vụ hoàn hảo hay không; và hành động này – trong bản thân nó – vẫn không có được toàn bộ sức mạnh của một mẫu mực và của một động cơ để mọi người mô phỏng theo. Nhưng, nếu vẫn đe lại là một nghĩa vụ thiết yếu mà việc vi phạm nó át sẽ vi phạm bản thân quy luật luân lý, không xét đến phúc lợi của con người, và như là sự chà đạp tính thiêng liêng của quy luật (ta thường gọi đó là những nghĩa vụ với “Trời”, với Thượng đế, bởi ta quan niệm nơi Thượng đế lý tưởng của tính thiêng liêng ở trong thực chất), thì bấy giờ ta hoàn toàn quyết tâm theo đuổi nó dù phải hy sinh **tất cả** những gì có thể có giá trị nào đó đối với những xu hướng được ta yêu thích nhất, và ta sẽ thấy tâm hồn mình được tăng cường và nâng cao bởi một tấm gương điển hình như thế, một khi ta tự thuyết phục rằng bản tính con người có năng lực lớn lao là tự nâng cao lên trên mọi động lực của bản tính tự nhiên. **Juvenal** đã cực tả một trường hợp điển hình để làm cho người đọc cảm nhận sinh động sức mạnh của động cơ được chứa đựng trong một quy luật thuần túy của nghĩa vụ, xét như là nghĩa vụ:
- A283

*Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem Integer; ambiguea si quando citabere testis **Incertaeque** rei, Phalaris licet imperet ut sis Falsus, et admoto dictet periuria tauro, Summum crede nefas animam*

[159]

[Latinh: Juvenal, Satirae:

“Dù người là một chiến binh giỏi, một thầy giáo tốt, một quan tòa trung thực; nhưng nếu người bị triệu tập như một nhân chứng trong một vụ việc không chắc chắn và đáng ngờ, thì dù Phalaris [một tên độc tài ở đảo Sizilien, Ý] có ra lệnh cho người phải nói sai, buộc người tuyên thệ đổi trước con bò thiêng, người luôn nhớ rằng: tội lỗi lớn nhất là yêu mạng sống hơn danh dự, và vì mạng sống mà đánh mất lẽ sống”.

Khi ta có thể đưa một ý tưởng có tính tảng bốc về công đức hay công hiến vào trong hành vi của ta, thì động cơ đã bị pha trộn một cách nào đó với lòng yêu chính mình và vì thế, có dựa vào sự trợ giúp từ phía cảm năng. Còn nếu đặt mọi thứ vào sau tính thiêng liêng duy nhất của nghĩa vụ, và có ý thức rằng ta **có thể** làm vì lý tính của ta thừa nhận điều ấy như là mệnh lệnh và bảo rằng ta **cần phải** làm, thì như thế là hầu như ta đã hoàn toàn nâng mình lên khỏi thế giới cảm tính, và gắn liền với cùng một ý thức về quy luật ấy là **một động** cơ của một quan năng làm chủ cảm năng; và mặc dù điều này không phải lúc nào cũng có hiệu quả, nhưng sự làm việc thường xuyên với động cơ này, thoạt đầu chỉ tùng não lực nhỏ khi sử dụng nó, sẽ mang lại hy vọng rằng hiệu quả này sẽ gia tăng để từng bước tạo ra được trong ta sự quan tâm lớn nhất, nhưng có tính thuần túy luân lý.

A284

Phương pháp được tiến hành theo diễn trình sau đây. Thoạt đầu, ta chỉ quan tâm đến việc phán đoán những hành vi bằng những quy luật luân lý như là một công việc tự nhiên đi kèm theo mọi hành vi tự do của riêng ta cũng như quan sát hành vi của những người khác, và làm việc này như thế một thói quen để mài sắc khả năng phán đoán, trước tiên tự hỏi hành vi ấy có phù hợp một cách khách quan với quy luật luân lý hay không và với quy luật nào. Sau đó, ta phân biệt quy luật chỉ đơn thuần cung cấp một cơ sở hay nguyên tắc cho bốn phận với quy luật thực sự ràng buộc trong thực tế (latin: **leges obligandi a legibus obligantibus**: những quy luật về bốn phận phân biệt với những quy luật có bốn phận phải làm), chẳng hạn, quy luật về những gì mà **nhu cầu** của người khác đòi hỏi nơi tôi khác với quy luật mà họ có **quyền** đòi hỏi tôi phải làm; cái sau để ra những nghĩa vụ cơ bản, còn cái trước chỉ để ra những nghĩa vụ không cơ bản; và như thế, ta học được cách phân biệt các loại nghĩa vụ khác nhau ở trong cùng một hành vi. [Sau đó] một điểm khác cần được ta chú ý là câu hỏi: phải chẳng hành vi đã được làm (một cách chủ quan) là **vì quy luật** luân lý, khiến cho nó không chỉ đúng về mặt luân lý xét như một việc đã làm (Tat) mà còn có giá trị luân lý xét như một ý đồ, từ châm ngôn hành động của nó. Ở đây, điều không thể nghi ngờ là: việc đánh giá này về hành vi cũng như sự đào luyện lý tính chúng ta khi phán đoán đơn thuần **về mặt** thực hành **phải dàn dàn** mới tạo ra được một sự quan tâm nào đó ngay cả với quy luật của lý tính, và do đó, với những hành vi tốt về luân lý. Bởi vì ta rút cục có lòng yêu thích một sự vật sau khi sự xem xét [lý thuyết] về nó cho ta cảm giác rằng việc sử dụng các quan năng nhận thức của ta đã

A285

⁽⁸³⁾ Xem Juvenal, *Satirae* (*Châm biếm*), bản dịch tiếng Đức của Ulrich Knoche, München 1951. Xem thêm: Kant, *Toàn tập Hán lâm*, tập IV, tr. 49, chú thích và tr. 334. (N.D).

được mở rộng, và sự mở rộng này lại đặc biệt được thúc đẩy khi ta tìm thấy [160] trong đó sự đúng đắn về luân lý; và chỉ ở trong một trình tự như thế của sự vật thì lý tính – với quan năng quy định những nguyên tắc một cách tiên nghiệm về những gì cần phải được làm [về mặt luân lý] – mới có thể tìm thấy sự thỏa mãn. Một nhà nghiên cứu về Tự nhiên rút cục đi đến chỗ yêu thích những đối tượng mà lúc đầu giác quan họ rất khó chịu, khi ông ta phát hiện trong chúng tính hợp mục đích lớn lao về mặt tổ chức của chúng, khiến cho lý tính của ông ta thấy bổ ích trong việc nghiên cứu chúng. | Cho nên, không lạ gì khi Leibniz, sau khi nghiên cứu kỹ lưỡng một con côn trùng dưới kính hiển vi, đã ân cần đặt nó lại trên nhành lá nguyên thủy của nó, vì ông đã tự thấy mình đã được học hỏi nhiều nhờ sự quan sát nó, và hầu như đã được hưởng ơn ích từ nó⁽⁸⁴⁾.

A286 Thế nhưng, việc sử dụng này đối với năng lực phán đoán giúp ta cảm nhận được về các năng lực nhận thức của ta vẫn chưa phải là mối quan tâm đối với những hành vi và đối với bản thân luân lý. Việc làm này mới chỉ khiến ta thích thú đi vào sự phẩm bình như thế và nó mang lại cho đức hạnh hay lè lói suy tư phù hợp với những quy luật luân lý một hình thức của vẻ đẹp [thẩm mỹ], được ngưỡng mộ nhưng chưa phải đã được cầu tìm (latinh: **laudatur et alget**)⁽⁸⁵⁾, giống như tất cả những gì được nhìn ngắm đều tạo ra một ý thức về sự hài hòa giữa các quan năng biểu tượng của ta, qua đó ta cảm thấy toàn bộ năng lực nhận thức của mình (giác tính và trí tưởng tượng) đều được tăng cường, tạo nên một sự hài lòng có thể tương thông với những người khác, song sự hiện hữu của đối tượng vẫn là **durable durable đối với ta**, nghĩa là, chỉ được xem như là cơ hội để ta trở nên có ý thức về những năng lực ở trong ta vượt cao hơn bản tính đơn thuần của thú vật mà thôi. Tuy nhiên, bây giờ, một sự thực tập thứ hai xuất hiện, đó là sự trình bày sống thực về ý đồ luân lý bằng những ví dụ điển hình, trong đó sự chú ý được hướng đến tính thuần túy của ý chí, thoát đầu chỉ như là sự hoàn hảo **tiêu cực**, trong chừng mực không có động cơ nào của xu hướng có ảnh hưởng quy định đến hành vi đã được làm từ nghĩa vụ. | Qua việc này, sự chú ý của người học được tập trung vào ý thức về sự Tự do của mình, và mặc dù sự từ khước [động cơ cảm tính] này thoát đầu gợi nên một cảm giác đau đớn, song, nhờ sự rứt bỏ này, người học cũng được giải thoát khỏi sự cưỡng chế của những nhu cầu có thực, đồng thời cũng báo hiệu một sự **giải thoát** khỏi những sự không hài lòng do tất cả những nhu cầu này tạo nên nơi người học, làm cho tâm hồn người học đủ sức để đón nhận cảm giác mãn nguyện từ những nguồn khác. Lòng ta được giải thoát và được trút bỏ gánh nặng vốn luôn âm thầm đè nặng lâu nay, khi những trường hợp điển hình của sự quyết tâm thuần túy luân lý phát lộ cho ta biết về năng lực nội tâm mà bình thường ta không biết tới một cách A287 đúng đắn, đó là sự **Tự do nội tâm** giải phóng con người ra khỏi sự thúc bách dữ dội của những xu hướng, đến một mức độ mà không còn một xu hướng

(84) Xem Carl Günther Ludovici: *Phác họa chi tiết một lịch sử đầy đủ về triết học Leibniz/Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnitzischen Philosophie*, Tập 2, Leipzig 1737, tr. 230-231: “Đáng chú ý là Leibniz không bao giờ giết hại đến một con ruồi cho dù bị nó làm cho khó chịu đến mấy. Khi hỏi tại sao ông lại không làm một điều mà không bộ luật hình sự nào ngăn cấm cả [!], ông thường trả lời: “thật không nên khi đang tâm phá hủy một bộ máy tinh vi như thế”... Kant cũng đã có nhắc đến câu chuyện này trong bài giảng về Nhân loại học năm 1772/1773 (xem Toàn tập Hán Lâm XXV12). (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

(85) Nguyên văn cả câu: “**Probitas laudatur et alget**” (latinh: “sự tử tế được ngợi ca nhưng nó đang lạnh lẽo” (Juvenal, Sat. I, 74). (N.D).

[161] nào trong chúng, kể cả xu hướng được yêu thích nhất, còn có thể có chút ảnh hưởng nào đến sự quyết tâm khi ta từ nay biết sử dụng chính lý tính của mình. Giả định một trường hợp trong đó chỉ một mình tôi biết rõ rằng mình có lỗi, và mặc dù một sự thú nhận công khai và sự hứa hẹn được thanh thản vẫn bị lòng kiêu ngạo, tính ích kỷ và cả mối ác cảm không chính đáng đối với người mà tôi đã phạm lỗi chống cự quyết liệt, tôi vẫn có khả năng kiên quyết gạt bỏ hết mọi cảm ngại ấy, thì trong sự việc này, quả có bao hàm một ý thức về sự độc lập của tôi đối với những xu hướng và hoàn cảnh, cũng như về khả thi của việc hiện hữu tự túc tự mãn cho chính mình, là những gì hết sức bổ ích cho tôi cả đối những mục đích khác nữa. Và bây giờ, quy luật của nghĩa vụ – nhờ giá trị **tích cực** mà sự tuân thủ quy luật làm ta cảm nhận được – mới dễ dàng tìm được lối vào thông qua **lòng tôn kính đối với chính bản thân ta** ở trong ý thức **về Tự do** của ta. Một khi điều này đã được xác lập vững vàng, một khi con người không còn e sợ điều gì hơn là, thông qua sự tự kiểm, thấy chính mình không xứng đáng và đáng khinh ngay trong mắt của chính mình, bây giờ ý đồ luân lý thiện hảo mới có thể thực sự được cấy ghép, bởi đó là kẻ gác cổng tốt nhất, thậm chí, duy nhất có thể đẩy lùi sức ép của những động lực xấu xa và đồi bại.

Ở đây tôi chỉ muốn phác họa **những châm ngôn tổng quát nhất cho phương pháp luận của việc đào luyện và thực tập luân lý**. Vì lẽ tính đa tạp của những nghĩa vụ đòi hỏi những sự quy định đặc thù cho từng loại, và đó là sẽ là một công việc rất dài dòng, nên tôi thành thật cáo lỗi nếu trong một tác phẩm như thế này, vốn chỉ có tính sơ bộ, tôi dành vừa lòng với những nét phác họa cơ bản ấy mà thôi.

KẾT LUẬN

Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôm mới mẻ và gia tăng mỗi khi nghĩ đến, đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi⁽⁸⁶⁾. Tôi không phải đi tìm chúng hay phỏng đoán về chúng như thể chúng giàu mình trong bóng tối hay ở một nơi cao vời bên ngoài chân trời của tôi, trái lại, tôi **nìn thấy** chúng trước mắt mình và nối kết chúng một cách trực tiếp với ý thức về sự hiện hữu của tôi. Cái trước, “bầu trời đầy sao”, bắt đầu từ vị trí tôi đang chiếm chỗ ở trong thế giới bên ngoài của giác quan và nói rộng sự nối kết của tôi ở trong đó với sự Lớn Rộng vô bờ bến của những thế giới chất chồng lên những thế giới và những hệ thống chất chồng lên những hệ thống, và lại ở trong những thời gian vô lượng vô biên của sự vận hành theo chu kỳ của chúng với sự khởi đầu và tiếp diễn. Cái sau, “quy luật luân lý”, bắt đầu từ bản ngã vô hình vô ảnh của tôi, từ Nhân cách của tôi và thể hiện tôi trong một thế giới có sự vô tận đích thực, nhưng chỉ có thể dò tìm bằng giác tính, và, cùng với tính vô tận ấy, tôi nhận ra rằng tôi không hiện hữu trong một sự nối kết đơn thuần bất tất mà là phô quát và tất yếu (cũng như tôi đồng thời hiện hữu với tất cả những thế giới hữu hình nói trên). Cái nhìn trước về một sự đa tạp của hàng hà sa số thế giới hầu như thủ tiêu tầm quan trọng của riêng tôi, xét như một sinh vật thụ tạo, mà sau khi được ban cho một sức sống ngắn ngủi (không ai biết tại sao), lại phải quay về lại với cát bụi đã hình thành nên nó nơi một hành tinh vốn chỉ là một chấm nhỏ trong vũ trụ. Trong khi đó, ngược lại, cái nhìn sau lại nâng giá trị của tôi lên cao đến vô tận với tư cách là một Trí tuệ nhờ vào Nhân cách tôi, trong đó quy luật luân lý khai mở cho tôi một cuộc sống độc lập với thú tính và cả với toàn bộ thế giới cảm giác, chí ít là trong chừng mực có thể suy ra từ vận mệnh được định liệu cho tôi bởi quy luật này, một vận mệnh không bị giới ước theo những điều kiện và ranh giới của cuộc sống hiện tại mà kéo dài đến vô tận.

Thế nhưng, chỉ có điều: sự ngưỡng mộ và lòng tôn kính tuy có thể kích thích óc ham tìm hiểu nhưng không thể thay thế được sự thiêng thốn về chúng. Phải làm gì đây để tiếp cận được chúng bằng một cách có lợi và tương xứng với tính cao cả của chúng? Những tấm gương điện hình có thể phục vụ cho việc này vừa như một sự cảnh báo, vừa như để mô phỏng. Sự chiêm nghiệm về thế giới đã bắt đầu từ quang cảnh rực rỡ nhất luôn phô bày ra trước giác quan con người và cả giác tính của ta cũng có thể dõi theo chúng trong phạm vi rộng rãi, và rồi đã kết thúc ở... môn chiêm tinh học. Luân lý đã bắt đầu với đức tính cao đẹp nhất của bản tính con người mà sự phát triển và vun bồi nó mang lại triển vọng hữu ích vô tận, thì lại kết thúc trong... thuyết định mệnh hay sự mê tín dị đoan. Như thế, với tất cả những nỗ lực còn thô sơ trong đó phần đóng góp chính yếu vẫn phụ thuộc vào việc sử dụng lý tính, một sự sử dụng không phải tự mình mà có được như việc sử dụng đôi chân mà bằng sự luyện tập thường xuyên, nhất là khi **những thuộc** tính được bàn ở đây không thể được phơi bày trực tiếp ở trong kinh nghiệm thông thường. Nhưng, sau khi châm ngôn đã trở nên thịnh hành, tuy có muộn màng, để trước hết phải khảo sát cẩn thận mọi bước đi mà lý tính dự định và không để cho nó tiên lên theo con đường nào khác ngoài phương pháp đã được xem xét kỹ lưỡng từ

⁽⁸⁶⁾ Đây cũng là câu nổi tiếng được khắc ghi trên bia mộ của Kant sau khi ông từ trần. (N.D).

trước, thì sự nghiên cứu về cấu trúc của vũ trụ **đã đi** theo một phương hướng hoàn toàn khác, và qua đó, đã đạt được một kết quả đáng phấn khởi chưa từng có. Sự rời của một hòn đá, sự vận động của một vật được bắn đi đã được phân giải thành những yếu tố cấu thành của chúng, và những lực biểu hiện trong chúng được xử lý một cách toán học, rút cục đã tạo ra được một sự thấu hiểu rõ ràng và bất di bất dịch trong tương lai về hệ thống của thế giới mà – nếu sự quan sát được tiếp tục – ta có thể hy vọng rằng sự thấu hiểu ấy ngày càng tự mở rộng chứ không bao giờ cần lo sợ rằng nó sẽ buộc phải thụt lùi.

Tấm gương điển hình này [của khoa học tự nhiên cận đại. N.D] có thể khuyễn khích ta đi cùng một con đường khi tìm hiểu các năng lực luân lý của bản tính chúng ta, và có thể cho ta hy vọng về một kết quả tốt đẹp tương tự. Ta có sẵn trong tay những trường hợp điển hình của sự phán xét luân lý của lý tính. Bằng cách tháo rời hay phân tích chúng thành những khái niệm cơ bản, và, tuy không có môn toán học ở đây, nhưng ta lại có một phương pháp tương tự với môn hóa học [xem lại: tr. 165 và tiếp, tr. 291. N.D], đó là tách rời yếu tố thường nghiệm với yếu tố thuần lý ở trong chúng, và bằng những thí nghiệm lặp đi lặp lại đối với lương thức thông thường, ta có thể trình bày cả hai một cách thuần túy, và biết một cách chắc chắn mỗi bộ phận có thể tự mình làm được điều gì, hầu một mặt, ngăn chặn những sai lầm của lỗi phán đoán còn thô sơ, thiếu rèn luyện, và mặt khác (cần thiết hơn nhiều) phòng ngừa những “trò lén gian của thiên tài”, qua đó, giống như noi những nhà giả kim sử dụng “viên đá khôn ngoan” – không hề có bất kỳ sự nghiên cứu về phương **pháp hay** tri thức nào về Tự nhiên – hứa hẹn những kho báu tưởng tượng, còn vất bỏ những kho báu đích thực. Nói tóm lại, **khoa học (được tiến hành một cách có phê phán và được hướng dẫn một cách có phương pháp)** là khung cửa hẹp dẫn đến học thuyết đúng đắn về sự hiền minh

A292 **thực hành**, nếu ta hiểu sự hiền minh không chỉ đơn thuần là những gì bắn thân ta cần phải làm mà còn phục vụ cho những người thầy như bảng hướng dẫn để hình thành một cách tốt đẹp và rõ ràng con đường đi đến sự hiền minh mà mọi người đều cần phải đi qua, và đồng thời để bảo đảm cho những người khác không bị lạc lối. | Triết học phải mãi mãi tiếp tục là kẻ canh giữ cho khoa học này; và mặc dù đám đông công luận ít khi quan tâm đến những công cuộc nghiên cứu tinh vi của triết học, nhưng nó vẫn phải quan tâm đến những học thuyết đã thành tựu; những học thuyết mà chính nhờ một sự khảo sát như thế mới có thể trở nên sáng tỏ được.

HẾT

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

PHẦN II: HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH (A267-292)

6.1. “**Học thuyết về phương pháp**” của lý tính thuần túy thực hành được Kant hiểu một cách khá đặc biệt và vì thế, còn giữ nguyên giá trị thời sự trong việc giáo dục về đạo đức và nhân cách.

Nếu nhận thức thông thường cần **một kiểu cách** (*Manier*), còn khoa học cần **một phương pháp** (*Methode*), tức “cần một tiến trình dựa theo những nguyên tắc của lý tính để chỉ nhờ đó cái đa tạp của bất kỳ lĩnh vực nhận thức nào cũng có thể trở thành một hệ thống” (A269), thì “học thuyết về phương pháp” hay “phương pháp học” của lý tính thuần túy thực hành có nhiệm vụ khác hẳn. Nó không phải là phương pháp tiến hành bằng những nguyên tắc thuần túy thực hành ở trong việc nghiên cứu hay trình bày nhằm đạt được một nhận thức khoa học về chúng. Vậy nó làm việc gì?

Ngay trong phần “Phân tích pháp”, với lý luận về tinh cảm tôn kính đối với quy luật luân lý, Kant đã tìm cách cho thấy lý tính thuần túy cũng có thể tác động đến con người một cách chủ quan để hành động. Nhưng, chính trong phần Học thuyết về phương pháp này, Kant mới bàn về các điều kiện cụ thể để làm sao cho lý tính thuần túy thực hành **thực sự** lay động được trái tim ta và thôi thúc nó hành động một cách luân lý. Theo nghĩa đó, Học thuyết về phương pháp đề ra “những châm ngôn tổng quát nhất [...] cho một **sự đào luyện** và **thực tập** luân lý” (A288), qua đó “các quy luật của lý tính thuần túy thực hành có thể **đi vào** trong tâm thức con người và có ảnh hưởng lên những châm ngôn của tâm thức ấy, nhờ đó ta biến lý tính thực hành **khách quan** thành lý tính thực hành **chủ quan**” (A269).

Sự quan tâm của Kant đối với mối quan hệ chặt chẽ giữa việc giáo dục đạo đức và xây dựng động cơ luân lý đã có từ rất sớm. Ngay từ đầu thập kỷ 70 của thế kỷ XVIII, trong các bài giảng về Nhân loại học, Kant đã đồng ý với triết gia Scotland là Henry Home khi Home bác lại quan niệm của J. J. Rousseau và cho rằng đức hạnh là phải “được dạy dỗ” (xem Kant, Toàn tập, XXV 196). Sau đó, Kant công khai ủng hộ kế hoạch của Bộ trưởng giáo dục nước Phổ là Freiherr Karl Abraham von Zedlitz là cần phải cải cách hệ thống giáo dục công cộng đang suy đồi trầm trọng và đòi hỏi một cuộc “cách mạng nhanh chóng” đối với các cơ sở

giảng dạy. Trong suốt mười năm (từ 1776-1786), tại Đại học Königsberg, Kant thường xuyên có các khóa giảng về môn Sư phạm và luôn nhắc lại các vấn đề tâm lý học giáo dục trong các khóa giảng về môn Nhân loại học. Tuy nhiên, chỉ trong quyển *Phê phán lý tính thực hành* này, Kant mới thực sự bàn sâu về mối quan hệ chặt chẽ giữa một bên là đạo đức học (hay triết học luân lý) thuần túy và bên kia là việc giáo dục đạo đức và xây dựng tính cách.

Ý tưởng cơ bản của “Học thuyết phương pháp” khá đơn giản: quy luật luân lý chỉ có thể phát huy hết sức mạnh làm động lực chủ quan cho con người khi đức hạnh **“được đưa vào trong lòng người”** (A272). Để đạt được điều này, Kant đề nghị một phương pháp gồm hai cấp độ: đi từ **động lực ngoại tại** thông qua sự hài lòng thường nghiệm và sự chuẩn y từ bên ngoài, tức tính hợp lệ/Legalität đến **động lực nội tâm** thông qua sự tôn kính đối với quy luật luân lý, tức tính luân lý/Moralität. Theo Kant, chính lợi ích vị kỷ, tình cảm chia sẻ và thiện cảm là các chiếc “chìa khóa” thường nghiệm để mở ra cánh cửa bước vào thế giới khả niêm (mundus intelligibilis) với ý thức về quy luật luân lý.

Hai “cấp độ” hay hai “bước” trong việc giáo dục đạo đức, nhất là đối với trẻ em, là:

- trong bước thứ nhất, ta phải làm cho trẻ em và thanh niên có thói quen đánh giá về một hành vi tự do, xem nó có tương ứng với quy luật luân lý **ở bê ngoài** hay không. Rồi ta hướng sự lưu ý của họ đến câu hỏi, phải chăng một hành vi “hợp lệ” như thế có thật sự xuất phát từ lòng tôn kính đối với quy luật luân lý. Các tấm gương danh nhân, các trường hợp nghi vấn trong đời sống luân lý là các ví dụ tốt trong việc đào luyện này. Tuy nhiên, theo Kant, việc tập dượt nhằm đào luyện **năng lực phán đoán thực hành** này tuy có thể gắn liền với một sự quan tâm ngày càng gia tăng đối với những hành vi thật sự tốt lành về mặt luân lý, nhưng “**sự hài lòng**” có thể thông báo một cách phổ biến này (A286) tuyệt nhiên chưa có nghĩ rằng người phán đoán đã thực sự có được một ý đồ luân lý **thuần túy**.
- vì thế, ở bước thứ hai, những người trẻ tuổi cần được lưu ý về “tính thuần túy của ý chí” dựa vào các tấm gương điển hình. Qua đó, “lòng ta được giải thoát và được trút bỏ gánh nặng vốn luôn âm thầm đè nặng lâu nay, khi những trường hợp điển hình của sự quyết tâm **thuần túy** luân lý phát lộ cho ta biết về **năng lực nội tâm** mà bình thường ta không biết tới một cách đúng đắn, đó là **sự Tự do nội tâm** giải phóng con người ra khỏi sự thúc bách dữ dội của những xu hướng, đến một mức độ mà không còn một xu hướng nào trong chúng, kể cả xu hướng được yêu thích nhất, còn có thể có chút ảnh hưởng nào đến sự quyết tâm khi ta từ nay biết sử dụng chính lý tính của mình” (A287). Chính thông qua “**lòng tôn kính đối với chính bản thân ta** ở trong ý thức về **Tự do** của ta” (nt) được gọi

lên như thế, rút cục, mới làm cho quy luật luân lý “dễ dàng tìm được lối vào trong tâm thức ta” một cách chủ quan.

6.2. Kết luận (A288-292)

Mượn cách nói của Schopenhauer, ba trang “kết luận” (Beschluss) của quyển sách có thể được đánh giá là “viên kim cương trên chiếc vương miện vinh quang” của Kant, bắt đầu với câu viết lùng danh thường được trích dẫn nhất của ông: **“Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôn mới mẻ và gia tăng mỗi khi nghĩ đến; đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi”** (A288). Kant viết thêm: “Tôi không phải đi tìm chúng hay phỏng đoán về chúng như thể chúng giấu mình trong bóng tối hay ở một nơi cao vời bên ngoài chân trời của tôi, trái lại, tôi nhìn thấy chúng trước mắt mình và nỗi kết chúng một cách trực tiếp với ý thức về sự hiện hữu của tôi” (nt).

Ở đây, Kant hiểu chữ “sự hiện hữu” hay “sự hiện sinh” (die Existenz) ở cả hai phương diện: cảm tính và siêu-cảm tính (khả niêm): sự ngưỡng mộ đối với “bầu trời đầy sao” xuất phát từ sự hiện hữu **cảm tính** của ta như một sinh vật đầy nhục cảm; còn sự ngưỡng mộ và kính sợ đối với quy luật luân lý bắt nguồn từ sự hiện hữu khả niêm, siêu cảm tính của **nhân cách**.

Như để chuẩn bị cho các ý tưởng trong quyển Phê phán thứ ba (*Phê phán năng lực phán đoán*), Kant bắt đầu xem xét sự hiện hữu siêu cảm tính, khả niêm của con người như là cái gì thật sự “cao cả” giúp cho con người vốn bé mọn ở trong Tự nhiên có thể thấy mình đứng cao hơn và vượt lên Tự nhiên (xem *Phê phán năng lực phán đoán*, §23 và tiếp). Và theo Kant, chỉ có **triết học** mới là chỗ thích hợp để nghiên cứu đúng đắn về tố chất luân lý của con người tương ứng với tính cao cả của nó.

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG

Bảng chỉ mục tên riêng nêu những tên người và tên những trường phái triết học được Kant nhắc đến trong sách này. Các ám chỉ thông qua trích dẫn được đặt trong ngoặc tròn () và đều được giải thích ở cuối trang liên quan (xem các chú thích của người dịch, số Ả Rập cuối trang). Số trang dựa theo số trang được đánh số ở lề trái mỗi trang, thuộc Ân bản lần thứ nhất (bản A) của quyển “Phê phán lý tính thực hành” (vd: 100 → A100).

Anaxagoras 253	Juvenal (56), 283, (286)
Aristoteles 230, chú thích	Leibniz, Gottfried Wilhelm 285
Boleyn, Anna von 277	Mahomet 217
Cheselden, William 27	Mandeville, Bernard de 69
Crusius, Christian August 69	Mendelssohn, Moses 181
Epikur 43, 69, 70, 208, 217, 254	Montaigne, Michel de 69
Epikur (các nhà theo phái) 158, 200, 202, 228, 230 (chú thích)	Người xưa (các) 113, 194, 227, 253
Fontenelle, Bernard le Bouyer de 136	Plato 167, 230 (chú thích), 254
Khắc kỷ (các nhà) 22 (chú thích), 69, 106, 153, 200, 202, 208, 228, 230 (chú thích)	Plautus (24)
Henry VIII 277	Priestley, Joseph 176
Horaz (7)	Spinoza (thuyết) 82 và tiếp
Hume, David 26 và tiếp, 88, 90 và tiếp, 98	Vaucanson, Jacques de 181
Hutcheson, Francis 69	Voltaire (François- Marie Arouet) 139
Huyền học (các nhà) 217	Wizenmann, Thomas 260 (chú thích)
	Wolff, Christian 69
	Xi-níc (các nhà) 230 (chú thích)

BẢNG CHỈ MỤC VÂN ĐỀ VÀ

NỘI DUNG THUẬT NGỮ

Số trang căn cứ vào số trang được ghi ở lề trái mỗi trang theo Ân bản lần thứ I (bản A) của quyển “Phê phán lý tính thực hành” (vd: 100 → A100); dấu → xem chữ.

Ác (cái)/Böse: khác với cái xấu 66, 104 và tiếp, với cái dễ chịu 102

Ái kỷ (lòng, sự)/Selbstsucht: 129 và tiếp

Ân hận, hối hận (sự)/Reue: 176

Ảo tượng/Schein (biện chứng): 193 và tiếp

Ban bố quy luật phổ quát (sự)/allgemeine Gesetzgebung: 49, 54, 71, 113, 131; khả thể của nó như là ý tưởng nghi vấn 55

Bản năng/Instinkt: đối lập với lý tính 108, 172

Bản thể/Substanzen (và tùy thể): 182

Bảng danh mục/Tafel: các phạm trù của Tự do 117; của các nguyên tắc chất liệu về luân lý 70 và tiếp

Bất tử (sự): 220; như là Ý niệm 6, 26, 242, 247; như là định đế 22

Bầu trời/Himmel: bầu trời đầy sao trên đầu tôi 288

Biện chứng pháp/Dialektik: của lý tính thuần túy thực hành 31, 114, 192-197; trong việc quy định cái Thiện-tối cao 198-203; Biện chứng pháp tự nhiên của lý tính thuần túy tư biện 186, 192 và tiếp

Biểu tượng/Symbol: 125

Bộ quy phạm/Katechismus: luân lý 275

Bổn phận/Verbindlichkeit: luân lý 58, 61, 68, 284; như là sự cưỡng chế, sự bắt buộc 145

Cảm năng/Sinnlichkeit: như là động cơ luân lý 130, 133, 140, 283

Cảm năng học/Ästhetik: của lý tính thuần túy lý thuyết và lý tính thực hành 161

Cảm giác/Empfindung: đối lập với lý tính 68, 102 và tiếp; tạm thời, chóng qua 107; đối tượng của cảm giác 111, 68, 111 → tình cảm

Cao thượng (hành vi)/edle Handlungen: 276

Cao cả (tính)/Erhabenheit: của vạn mệnh chúng ta 156, của Thần tính 145; của một hành vi 151; của nghĩa vụ 154, của Quy luật luân lý 290; của bản tính tự nhiên của chúng ta 210

Châm ngôn/Maximen (của ý chí): 35 và tiếp, 117, dựa trên sự quan tâm 141; dựa trên xu hướng 118

Chất/Qualität: các phạm trù thực hành về Chất 117

Chất liệu/Materie (đối lập với Hình thức): của quan năng ham muốn 38, 45, 48, 132; của Quy luật thực hành 52; của sự ham muốn 59, của châm ngôn 60; chất liệu thú tính 289

Chất liệu (tính)/material: các nguyên tắc của luân lý 41 và tiếp, 68; Bảng danh mục về các nguyên tắc chất liệu của luân lý 69, 70

Chiết trung (thời đại)/synkretis-tisches Zeitalter: 44 và (hệ thống) (System) 177

Cơ chế/Mechanismus (máy móc của Tự nhiên): 173

Con người/Mensch: như là khái thể của Quy luật luân lý 237; vận mệnh thực hành và nhận thức của con người 263 và tiếp; phân biệt với hữu thể có lý tính → Nhân cách

Công thức/Formel: công thức mới của luân lý 14, 14 (chú thích)

Công bằng (sự)/Gerechtigkeit: của hình phạt 66, của Thượng đế 221 và tiếp

Cuộc sống/cuộc đời/dời sống/ Leben: vật lý và luân lý 159; cuộc sống đơn thuần và giá trị của nó 157, 209; hướng thụ cuộc sống 158; cuộc sống tương lai 108

Cuồng tín (sự, thuyết)/Fanatism: 244

Cuồng chế (sự)/Nötigung của ý chí bởi Quy luật luân lý 36, 57, 143, 145, 149

Dẽ chịu (sự)/Annehmlichkeit: cái dẽ chịu đối lập với cái Thiện 41 và tiếp, 44, 102 và tiếp, 158

Điễn dịch (sự)/Deduktion: 80; về những nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành 72-87, 93, 167; diễn dịch siêu nghiệm về cái Thiện-tối cao 203, 227; về Tự do 82

Duy nghiệm (thuyết)/Empirismus: hệ thống của thuyết duy nghiệm tổng quát 26, 88; của lý tính thực hành 124

Duy nghiệm (nhà)/Empiristen: 13

Điều kiện/Bedingung: điều kiện hình thức của Quy luật thực hành 59 và tiếp

Được phép và Không được phép (cái, điều)/Erlaubtes und Unerlaubtes: 20

Định mệnh luận (nhà)/Fatalist: 176

Đối tượng/Gegenstand: của lý tính thuần túy thực hành 100 và tiếp → cái Thiện-tối cao

Đức tin, lòng tin của lý tính/Vernunftglaube: thuần túy thực hành 227, 259, 263

Định đề (các)/Postulate (của lý tính thuần túy thực hành): 220, 238 và tiếp; về sự hiện hữu của Thượng đế 223-237; về sự bất tử của linh hồn

219-223; về Tự do → Tự do; phân biệt với định đề của toán học thuần túy 22; 79, 240, 243, 256 và tiếp

Điều lệnh (các)/Vorschriften: thực hành (đối lập với Quy luật) 37, 47, 55, 59, 117, → quy tắc

Đào luyện (sự)/Bildung: luân lý 288 → sự giáo dục/Erziehung

Điển hình luận/Typik (của năng lực phán đoán thuần túy thực hành): 119-126

Động cơ (các)/Triebfedern: của lý tính thuần túy thực hành, tức các cơ sở quy định của ý chí 126, 133, 139 đối lập với động lực cảm tính/Antriebe

Đức hạnh/Tugend: 58; như là ý đồ luân lý trong sự đấu tranh với xu hướng 151; như là điều kiện của hạnh phúc 198; đối lập với hưởng lạc 43, 208, với tính thiêng liêng 150; thuần túy 278; đức hạnh và vẻ đẹp 286

Giá trị/Wert: luân lý nội tại của Nhân cách 130, 157, 266, 274, 276, 281; giá trị luân lý của ý đồ 285, 289, của hành vi 273, của châm ngôn 269, giá trị trực tiếp 67; của cuộc sống → cuộc sống

Giả thuyết/Hypothese (giả định cẩn thiết): 23, 227, 251; khác với định đề 255 và tiếp

Giác quan, cảm quan/Sinn: bên trong 41, 102, 142, 175, 206; sự lừa dối của nó 210; bên trong và bên ngoài 173; đối lập với giác tính 41, 43; cảm quan luân lý 67

Giác tính/Verstand: như là quan năng để suy tưởng 246; suy lý 247; quan hệ với trực quan 245; với trí tưởng tượng 286; với lý tính 96 và tiếp; với ý chí 96; giác tính thuần túy 63, 94, 254; như là lý tính 96

Giác tính (thé giới của)/Vernunftswelt: thuần túy 87; như là cơ sở và nguyên mẫu của thế giới cảm tính 72, 75

Giáo điều (diễn trình của triết học)/dogmatischer Gang der Philosophie: 17 (chú thích)

Giá trị (tính) khách quan (thực tại)/objective Gültigkeit: của phán đoán 25; của quy luật 47, 81; của ý niệm 4; của phạm trù 94; có tính thực hành 83, 85, 99, 242 và tiếp

Ham muốn (quan năng)/Begehrungsvermögen: 15 và tiếp; cao và thấp 41 và tiếp, 44 và tiếp; hình thức và chất liệu của nó 38 và tiếp, 45 và tiếp; và sự vui sướng 15 và tiếp (chú thích)

Hạnh phúc/Glückseligkeit: 40, 44, 107, 224; đòi hỏi của mọi con người 45; có điều kiện-thường nghiệm 46, 65; phổ biến 63; riêng tư 40, 44, 61, 65, 198, 279; của người khác 61; đối lập với tình yêu người bên cạnh 149; quan hệ với luân lý (đức hạnh) 166, 198-215; như là yếu tố thứ hai của cái Thiện-tối cao 223-237, 260

Hạnh phúc (học thuyết về)/Glückseligkeitslehre (đối lập với học thuyết về luân lý): 70, 165, 234

Hệ thống/System (của sự phê phán và của khoa học): 15, 19, 269

Hiền minh (sự)/Weisheit: ý niệm về sự hiền minh 22, 230; con đường đi đến sự hiền minh thông qua khoa học 194; lý thuyết và thực hành 235; tối cao 235, 266

Hiện tượng/Erscheinung: đối lập với vật tự thân 9, 51, 84, 93, 170 và tiếp, 206; có thể được xác định ở trong thời gian 169 và tiếp → Noumena

Hình thức/Form: (đối lập với chất liệu (của trực quan 28, 116, 180; của tính phổ biến 61; của tính hợp quy luật 46, 124; của Quy luật 9 và tiếp, 51, 55, 61, 119 và tiếp; của Tự do 130; của thế giới giác tính 74; của Ý chí 49; của Ý chí thuần túy 116; hình thức ban bố quy luật đơn thuần hay phổ biến 49, 51, 60, 119, 196; đơn thuần thực hành 131; hình thức chủ quan của những nguyên tắc và hình thức khách quan của Quy luật 55

Hình thức (tính)/formale: quy luật hình thức của ý chí 41, 56, 113, 196; nguyên tắc của luân lý 68, 71

Hình học Geometrie: thuần túy 55

Hình thái/Modalität (phạm trù thực hành): 117, 118

Hình phạt/Strafe: khái niệm và mục đích của nó 65 và tiếp; hình phạt và thưởng 67

Hóa học (phương pháp)/che-misches Verfahren: được áp dụng vào Đạo đức học 165 và tiếp, 291

Hoàn hảo (tính)/Vollkommen-heit: theo nghĩa lý thuyết và thực hành 70

Học thuyết cơ bản/Elementar-lehre: (khác với học thuyết về phương pháp), của lý tính thuần túy thực hành 33-266; sự phân chia của nó 31

Hợp quy luật (tính)/Gesetzmäßigkeit (phổ biến): của lý tính nói chung 79, 125; của hành vi 151

Hợp lệ, hợp pháp (tính)/Lega-lität: đối lập với tính luân lý 127, 144, 213, 270 và tiếp

Khả niêm (có thể suy tưởng được)/intelligibile: sự hiện hữu 177, 184; trật tự khả niêm của những sự vật 72; chủ thể 180; cơ chất 178; Tạo hóa 207; thế giới 78, 87, 155, 168, 188, 207, 239, 246; Hữu thể 188 → Tự do; thế giới của giác tính; Hữu thể của giác tính

Khả thể/Möglichkeit: khả thể vật lý và luân lý của hành vi 101, 257; của Tự do 168, 241

Khải thị/Offenbarung: 249

Khảo sát (sự)/Exposition: (¹ sự diễn dịch) về Quy luật luân lý 80

Khiêm tốn (sự)/Demut: 154

Khôn ngoan (sự)/Klugheit: 200, 228, 230 (chú thích)

Ki-tô giáo/Christentum: giáo lý, nguyên tắc luân lý của nó 222 và tiếp; 229 và tiếp

Kinh nghiệm/Erfahrung: 73; lý tính 23, 64; về sự tất yếu 88; kinh nghiệm khả hữu 73, 77, 80, 93 và tiếp; thông thường 290; hòn đá thử của kinh nghiệm 28

Lòng yêu-chính mình/Selbst-liebe/Eigenliebe: (khác với luân lý) nguyên tắc của nó 40, 46 và tiếp, 61, 63, 129 và tiếp, 152, 283; một cách hợp lý 129

Luân lý/Moralität: 67, 152 và tiếp, 238, 286; tính luân lý và tính hợp lệ → tính hợp lệ

Lương tâm/Gewissen: cáo buộc và phán xử 175

Lượng/Quanlität: các phạm trù thực hành về Lượng 117

Lý tính/Vernunft: như là quan năng của những nguyên tắc 216; hữu tận 58; thuần túy 30, 35, 159; tư biện (lý thuyết) và thực hành 3, 53, 79, 159 và tiếp, 218 và tiếp; là cùng một lý tính 218; thực hành và thuần túy thực hành 3, 30; thực hành khách quan và thực hành chủ quan 269; thuần túy thực hành 44, 55 và tiếp, 59, 72, 86, 87, 109, 159, 223; nhiệm vụ của nó 223, nhu cầu 162; kỷ luật 147; đối tượng 100 và tiếp; Phê phán 30; Tự-ý thức 52; mục đích 109; quan hệ với tình cảm về sự vui sướng và không vui sướng 129; với cảm năng 108; với ý chí 96, 99, với khoa học 163; cái toàn bộ của lý tính 17

Mẫn nguyên (sự, lòng)/Zufriedenheit: cảm năng và trí tuệ (hay sự Tự-mẫn nguyên) 212, 229, 289 → Tự-mẫn nguyên

Máy tự động (cỗ)/Automaton: vật chất và tinh thần 174, 181

Mê tín (sự)/Aberglaube: 290

Mê tín (dị đoan)/Superstition: 244

Mệnh lệnh/Imperative: 36 và tiếp; đối lập với châm ngôn một cách khách quan, nhưng không phải là quy luật 36 và tiếp; chia thành mệnh lệnh giả thiết và nhất thiết 37, thành nghi vấn, xác định và tất nhiên 21; "Mệnh lệnh nhất quyết" là một quy luật thực hành 71, 241; tức một mệnh đề tiên nghiệm 55

Mục đích/Zweck: trật tự của những mục đích 237; Mục đích tự thân 156, 237, cái Toàn bộ của mọi mục đích 155

Mục đích (tính hợp mục đích)/Zweckmäßigkeit: của Tự nhiên 251, 261, 285

Năng động (những Quy luật)/dynamische Gesetze: 72

Nghĩa vụ/Pflicht: 57, 64, 67, 143; công thức của nguyên tắc về nghĩa vụ 14; phân chia các loại 14, 117; tình cảm luân lý duy nhất 68, 152; đối lập với nhu cầu 226; từ nghĩa vụ khác với hợp nghĩa vụ 145, 158, 211; hoàn hảo và không hoàn hảo 117; lời tụng ca của Kant về nghĩa vụ 154

Nghịch lý/Antinomie: của lý tính thuần túy tư biện 4, 27, 53, 193 và tiếp, 205 và tiếp, 239; của lý tính thực hành 204 và tiếp; sự giải quyết nó 205-215

Ngoại trị (sự)/Heteronomie (đối lập với Tự trị/Autonomie): của ý chí tùy tiện 58, 113; đòi hỏi phải có hiểu biết về thế giới 64

Nguyên tắc (các)/Grundsätze: thực hành tiên nghiệm 35-71; sự diễn dịch về chúng 72-87; khả thi 160; lý tính thực hành xuất phát từ chúng 32, 160, 163; dựa trên khái niệm chứ không phải trên tình cảm 281; của luân lý 188; các nguyên tắc lý thuyết 32, 160

Nguyên tắc/Prinzip: thực hành 38, 117, 215; cao nhất 112, 126; điều hành 84; lý thuyết 46; tiên nghiệm 57, 218; hình thức và chất liệu → các mục từ liên quan

Nguyên mẫu/Urbild: 58, 149, 230

Nguyên nhân và kết quả/Ursache und Wirkung: → nhân quả (tính)

Nhân hình học (thuyết)/Anthropomorphismus: 236, 244, 246, 249

Nhân quả (tính, quan hệ)/Kausalität: của Tự nhiên (cơ chế tự nhiên) 4, 10, 51, 72, 82, 114, 121, 170, 174, 205, 256; tâm lý học và cơ giới 172; Hume phủ nhận 26, 88 và tiếp; tính nhân quả vô-điều kiện-thường nghiêm của ý chí hay của Tự do (thông qua hay từ Tự do) 4, 10, 16, 30, 32, 37, 77, 82 và tiếp, 118, 121, 169 và tiếp, 205, 225; tính nhân quả trí tuệ 130, 187,

- 206; tính nhân quả tự do 179; của lý tính (thuần túy) 114
- Nhân cách/Person, Persönlich-keit:** 155, 117, 130, 135, 156, 265, 273, 281, 289
- Nhận thức/Erkenntnis:** lý thuyết 10, 94; thực hành 10, 31, 36, 55, 99, 185; tiên nghiệm 24, 73, 77, 167; không thể bên ngoài kinh nghiệm 23, 73, 77; mở rộng trong mục đích thực hành 241 và tiếp
- Nhận thức (quan năng)/Erkenntnisvermögen:** mở rộng trong mục đích thực hành 18, 25, 30; thuần túy 30
- Nhu cầu/Bedürfnis:** của lý tính thuần túy (sự tất yếu chủ quan) 6, 162, 226 và tiếp, 256 và tiếp, đối lập với "quyền" 284, với lý tính (cảm tính) 201 và tiếp, 214
- Niệm thức/Schema:** 126 và tiếp
- Nói dối/Lüge:** người nói dối; hứa hẹn dối lừa 38, 106, 107, 166, 167
- Nội tại/immanent** → siêu việt/transzendent
- Noumena (đối lập với hiện tượng):** 9, 73, 85, 94, 165, 175, 183, 206 → Vật-tự thân
- Phải làm/Sollen:** 36; Phải làm và Có thể làm 54, 171, 283
- Phẩm giá/Würde:** của con người 271, của nhân tính (của nhân loại) 157; của Quy luật luân lý 265
- Phạm trù/Kategorien:** của Tự nhiên 115, hay của giác tính, không thể áp dụng vào cho Noumena 8, 94, 185; sự diễn dịch về chúng 254; chia thành phạm trù toán học và năng động 186; như là các đặc điểm của giác tính thuần túy 17; làm cho kinh nghiệm có thể có được 80, 94; của Tự do 115 và tiếp; Bảng phạm trù của Tự do 117
- Phán đoán (năng lực)/Urteil-skraft:** thực hành 119 và tiếp; quy tắc của nó 122; Diễn hình luận (Typik) của nó 119-126
- Phân tích pháp/Analytik:** của lý tính thuần túy thực hành 13, 15, 31 và tiếp, 35 và tiếp, 72, 197, 203 và tiếp; khảo sát phê phán về... 159 và tiếp, 164; của lý tính thuần túy tư biện 31 và tiếp, 73, 159 và tiếp
- Phân tích và tổng hợp (phương pháp)/Analytische und synthe-tische Methode:** 19; các phán đoán 26, sự thống nhất (sự nối kết) 199 và tiếp, 204; nhận thức 203
- Phê phán (sự, công cuộc)/Kritik:** phân biệt với Hệ thống 13; của lý tính thuần túy thực hành 3, 9, 17; nhiệm vụ của nó 15; ý tưởng về một sự Phê phán lý tính thực hành 29-32; Phê phán lý tính thuần túy 8 và tiếp, 17, 30, 73, 77, 87, 92, 94, 174, 184, 190, 194, 254 và tiếp, 263
- Phổ quát (tính) của việc ban bố quy luật/Allgemeinheit der Gesetzgebung:** → ban bố quy luật (việc)/Gesetzgebung; của một phán đoán 25
- Phương thức/Manier (của nhận thức thông thường):** 269 (khác với phương pháp của nhận thức khoa học)
- Phương pháp/Methode:** cách tiến hành dựa theo những nguyên tắc 269; của Đạo đức học ứng dụng 272; phân tích và tổng hợp 19; hóa học → Hóa học
- Phương pháp luận/Học thuyết về phương pháp/Methodenlehre:** của lý tính thuần túy thực hành 269, 269-292
- Phương tiện/Mittel (và mục đích):** 103, 109 và tiếp; 155 và tiếp
- Quan tâm (sự, mỗi)/Interesse:** 141, 215 và tiếp; thoát thai từ động cơ 141; của những xu hướng 217; tự do 144, 262; thực hành 218; thuần túy 272, 284 hay luân lý 141 và tiếp, 284 và tiếp; mọi quan tâm rút cục là tính thực hành 219; của lý tính tư biện và lý tính thực hành 217 và tiếp
- Quy luật/Gesetz (thực hành):** đối lập với nguyên tắc và châm ngôn 35, 39, 47, 49, 63 và tiếp; với điều lệnh 37, 47, 59 hay quy tắc 55; vô điều kiện 52,

55; tiên nghiệm 109; Quy luật của mọi quy luật 149; quy luật năng động 72, quy luật vật lý (quy luật tự nhiên) 76

Quy luật luân lý/Sittengesetz, moralisches Gesetz: 54, 56; là thiêng liêng 58, 138, 155, 237; thuần túy 57; ra mệnh lệnh nhất quyết 64; chỉ ra một thế giới siêu-cảm tính 74, 177; một Sự kiện hiển nhiên của lý tính thuần túy 81; biện minh cho khái niệm Tự do 82; không cần biện minh 82; cơ sở quy định của Tự do 98; của ý chí thuần túy 99, 126 và tiếp; của khái niệm về cái Thiện như là động cơ 135, 139, 158, 211; vừa hạ nhục 130 vừa nâng cao 140, 143; ách của nó là nhẹ nhàng 151; tự tìm đường đi vào tâm thức 154; như là sự tự trị của lý tính thực hành 59, 232; trước nó, mọi xu hướng đều im bặt 154; dựa trên nghĩa vụ chứ không phải trên lòng thiên ái 281; đòi hỏi tính thiêng liêng của luân lý 231; tính uy nghiệm của nó 137; tính thực tại khách quan 81; không thừa nhận sự khác biệt về thời gian 177; không xây dựng trên sự sợ hãi hay hy vọng 233; dẫn đến tôn giáo 233; khẳng định sự hiện hữu của cái Thiện-tối cao 242; tác động đến vô tận 290

Quy tắc/Regel: thực hành, phân biệt với quy luật 36 và tiếp; phân chia 117; của khéo léo 46; của năng lực tưởng tượng 90; các quy tắc khái quát và phổ quát 63

Quy ngã (thuyết)/Solipsismus: 129

Quy kết (sự)/Zurechnung: 172

Sáng tạo/Schöpfung (sự, khái niệm về): 180, 183, 225, 235

Siêu hình học/Metaphysik: nói chung 92; chứa đựng những nguyên tắc thuần túy tiên nghiệm của Vật lý học 249; nhà giáo điều về Siêu hình học 184

Siêu nghiệm/transzendentale: Cảm năng học và lôgic học 161; trí tưởng tượng 121

"**Sinh lý**"/pathologisch (đối lập với: thực hành): 133, 217; tình cảm 134, 142; quy luật 59, 76; tình yêu 146; động cơ 151; nguyên nhân 140

Sự kiện (hiển nhiên)/Faktum: của lý tính thuần túy thực hành 9, 56, 72, 74; hầu như là một sự kiện 81, 96, 163, 187

Tâm lý học/Psychologie: 12, 16, 168, 239

Tâm hồn, linh hồn/Seele: 43, 68, 229, 239, 265, 271, 277

Tất yếu (tính, sự)/Notwendigkeit: chủ quan và khách quan 6, 24, 37, 39, 46, 64, 88, 226; được cảm nhận và được nhận thức 27; vật lý và thực hành 47; luân lý 145

Thán phục (sự)/Bewunderung: 135, 138, 278, 288

Thần bí (thuyết)/Mystizismus: về lý tính thực hành 125, 217

Thần học/Theologie: 69, 249, 254

Thiên phúc (sự, tính)/Seligkeit: 214, 232

Thiện (cái)-tối cao/das höchste Gut: đối tượng tiên nghiệm của ý chí được xác định một cách luân lý 6; ở thời cổ đại và hiện đại 113, 194 và tiếp; Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành trong việc xác định nó 196, 198; là đối tượng chứ không phải cơ sở quy định của lý tính thuần túy thực hành 196; là đối tượng cần thiết 241 và toàn bộ mục đích của lý tính thực hành 239; khả thể thực hành của nó thông qua sự Tự do của ý chí 203; sự diễn dịch siêu nghiệm về nó 203 và tiếp; cái Thiện-tối cao cao nhất và hoàn tất 198; căn nguyên và phái sinh 226, 232, 235, 239 → Vương quốc của Thượng đế/Reich Gottes

Thiêng liêng (tính)/Heiligkeit: của Thượng đế → Thượng đế; của Quy luật luân lý 155, 221, 282, của Nhân tính trong Nhân cách của ta 237; của nghĩa vụ 283, của ý chí 57, 151, 220; của ý chí thần linh 146, 236; như là ý niệm 22 hay nguyên mẫu 58, 149

Thói quen/Gewohnheit: sự tất yếu chủ quan 24, 26, 89

Thời gian/Zeit (và không gian): 73, 93, 116, 180 và tiếp; tính có thể được xác định của sự vật trong thời gian 169 và tiếp; phục tùng những điều kiện thời gian 175

Thống nhất (sự, tính)/Einheit: phân tích và tổng hợp 199; sự thống nhất tổng hợp của cái của cái đa tạp của trực quan 114; của những ham muốn 115; sự thống nhất có hệ thống của nhận thức 162

Thú tính/Tierheit: trong con người 108

Thụ nhận (tính)/Empfänglich-keit: của chủ thể đối với sự vui sướng và không vui sướng 39, đối với đức hạnh 272

Thú nhát (tính)/Primat: của lý tính thuần túy thực hành 215-219

Thụ tạo (vật, sinh vật, hữu thể)/Geschöpf: 149

Thực hành (tính)/praktisch: tức, đủ để quy định ý chí 35; có thể có được thông qua ý chí của ta (và thông qua hành vi) 204

Thường nghiệm (tính)/empiri-risch: (thuộc về thế giới cảm tính) 52, 119 và tiếp

Thượng đế/Gott: không phải là điều kiện của Quy luật luân lý mà chỉ của cái Thiện-tối cao 5, 240; tức như là cơ sở cho sự trùng hợp, hài hòa giữa luân lý và hạnh phúc 224, 226, do đó chỉ là Ý niệm 100 hay định đê 22; giả định về Thượng đế không phải là nghĩa vụ mà chỉ là nhu cầu cần thiết 226; khái niệm Thượng đế thuộc về luân lý, không thuộc về vật lý 249; không nhận thức được bằng khái niệm 250, mà chỉ tắt yếu về luân lý 226; các đặc điểm 236; như là Hữu thể nguyên thủy phô quát 180, 252; đáng Sáng tạo 207, 226 luân lý 252, 261; lý tưởng (Ý thế) của lý tính thiêng liêng trong Bản thể 282; tự túc tự mãn 180, 214; vô tận 221; Người phân phối hạnh phúc 221, 231; nhưng không phải là cơ sở cho bốn phân luân lý 226; tính uy nghiêm đáng sợ 265; sùng bái và lòng yêu Thượng đế 237; qua đó Thượng đế trở thành đối tượng của tôn giáo 236

Tiến bộ (sự)/Fortschritt (tiến trình): vô tận đến cái Thiện 58, 149, 220, 232

Tinh thần/Geist: (đối lập với "ngôn từ") của Quy luật 127, 147, 151, 270

Tình yêu/Liebe: có tính sinh lý của xu hướng và có tính thực hành của sự tôn kính 145-152, 237

Tính cách/Charakter: 271; luân lý 281; ra đời từ luân lý 174 và tiếp, 177 và tiếp; sự phán xét về nó 273 và tiếp

Tình cảm/Gefühl: cảm tính 134, 210 hay "sinh lý" (patholo-gisch) 133; luôn có tính thường nghiệm 113; tình cảm trí tuệ là một sự mâu thuẫn 210; đối lập với giác tính 40; với những nguyên tắc 280; tình cảm vui sướng và không vui sướng 15; 102, 109 và tiếp; tình cảm luân lý 68, 133, 135, 161 tôn kính → (sự)/Achtung

Toán học/Mathematik: 14; 21, 45, 90, 291; những mệnh đề của nó là có tính tổng hợp chứ không phải phân tích 90; sự hiển nhiên của nó 167 → Hình học

Tôi (cái): → Chủ thể/Subjekt

Tội ác/Verbrechen: 66, 179

Tôn kính (sự, niềm, lòng)/Ach-tung: tình cảm về 142; tình cảm tiên nghiệm duy nhất 130, 139; là tình cảm luân lý đích thực 133, 142; bị trộn lẫn với sự vui sướng và không vui sướng 137 và tiếp; tiêu cực và tích cực 132; đối lập với tình yêu thương 148 và tiếp; so sánh với tình yêu thương 130 và tiếp, 158, 164, 211, 231, 237, 266, 270, 279, 287

Tôn giáo/Religion: 233 và tiếp; bước đi từ luân lý đến tôn giáo 235

Tốt (cái), Thiện (cái)/das Gute: đối tượng của lý tính thực hành 101; đối lập với cái dữ chịu 102; với cái hữu ích 103, với sự sung sướng 104, 108; cái Tốt giàn tiếp (cho một cái gì) và trực tiếp (tuyệt đối) 101, 160; cái Tốt tuyệt đối chỉ liên quan đến con người, không đến sự vật 106; khái niệm về nó chỉ được xác định thông qua Quy luật luân lý 15, 101, 111, 133, 160 → Thiện (cái)-tối cao

Trắc ẩn (lòng)/Mitleid: 213

Trật tự/Ordnung: khái niệm của những sự vật 72, 86, 154

Trí tuệ/Intelligenz: 225; tự túc tự mãn 57; tối cao 227; thuần túy 206

Triết học/Philosophie: danh hiệu của nó 195 như là học thuyết về sự hiền minh với tư cách là khoa học 194; tư học thuyết về cái Thiện-tối cao (nơi người xưa) 194; triết học có hệ thống với tư cách là khoa học 23; Triết học như là kẻ canh giữ khoa học 292

Trực quan/Anschauung: cảm tính 97 và tiếp; 115 và tiếp, 121 và tiếp, 160, 180, 186, 244; thường nghiệm 97, 114; thuần túy 73, 90, 120; bên trong 9; trí tuệ (siêu-cảm tính) 56, 78, 178, 221, 244

Trường phái (các) triết học/philosophische Schulen: 62

Tự trị (sự)/Autonomie: của ý chí hay của lý tính thuần túy thực hành như là nguyên tắc tối cao của luân lý 58 và tiếp, 72, 74, 226, 232, 237; của Tự do 156, 197; tính đơn giản của nguyên tắc này 64

Tự phụ (sự, lòng)/Eigendünkel: về luân lý 129 và tiếp; 134, 136 và tiếp 147, 154, 156, 274

Tự do/Freiheit: trong quan hệ tâm lý học (so sánh) 10, 111, 167, 181; thông qua những biểu tượng bên trong 171; của một cái xiên thịt nướng 174; trong nghĩa đích thực 172, chắt chẽ nhất 51 hay siêu nghiệm 4, 168; khái niệm đầu tiên về nó là có tính phủ định, tiêu cực 53, 59, 73, 82 hay nghi vấn 85, tức độc lập với đối tượng 58, với (bản tính) Tự nhiên 173, với những xu hướng 212; khái niệm thứ hai về nó là có tính khẳng định, tích cực, tức sự tự tại của ý chí 58, với tính tự khởi tuyệt đối 84, 177, như là tính nhân quả của một hữu thể khả niêm 118, 139, 189, 239 và như là quy luật của một thế giới khả niêm 239; mang lại tính thực tại cho những Ý niệm còn lại 3, 240; là điều kiện của Quy luật luân lý 5; Quy luật luân lý dẫn đến nó 53, 82; tạo nên hòn đá đinh vòm của hệ thống của lý tính thuần túy 6; các

phạm trù của nó 185; như là nguyên tắc điều hành 84, như là sự kiện hiển nhiên 9; Tự do và sự tất yếu của Tự nhiên 10, 169; Tự do thực hành, tức sự độc lập của Ý chí với bát cứ cái gì khác hơn là Quy luật luân lý 167 và tiếp; ý thức về Tự do 72; làm thế nào cứu vãn sự Tự do 170 → Ý chí (tự do)

Tự nhiên, bản tính tự nhiên/ Natur: như là sự hiện hữu của sự vật dưới những quy luật 74; chia thành cảm tính và siêu-cảm tính 74; nguyên mẫu và bản sao 75; và ý chí tự do 77; và luân lý 232

Tự nhiên (định luật, quy luật)/Naturgesetz (đối lập với: Quy luật luân lý): 10, 36, 47, 121 và tiếp; phổ biến 50, 262; như là điển hình (Typus) cho Quy luật của Tự do 121 và tiếp

Tự nhiên (cơ chế máy móc)/ Naturmechanismus: (tất yếu) 53, 84, 155, 173; và Tự do 10, 169 và tiếp

Tự trọng (lòng, sự)/sự tôn kính chính mình/Selbstachtung: 287

Tự-chấp thuận (sự)/Selbstbillig-gung: 143

Tự-ban bỏ quy luật (sự)/ Selbstgesetzgebung: → Tự trị

Tự tử/Selbstmord: 76, 123

Tự-mãnh nguyên (lòng, sự)/ Selbstzufriedenheit: 212 và tiếp

Tự khởi (tính)/Spontaneität: tính tự khởi tuyệt đối của Tự do 84, 177, 181

Tương quan/Relation: các phạm trù thực hành của sự tương quan 117

Tương tự (sự)/Analogie: 24

Tưởng tượng (năng lực)/Einbildungskraft: siêu nghiệm 121, 90

Tùy thể (các)/Akzidenzen: → Bản thể/Substanz

Uyên bác (sự)/Gelehrsamkeit/học giả/Gelerter: (đối lập với các khoa học thuần lý: toán học và triết học) 249 (chú thích)

Vật-tự thân/Ding-an-sich: → hiện tượng/Erscheinung

Vật lý học/Physik và Thần học: 249 và tiếp

Ví dụ (diễn hình)/Beispiele: tác động của nó lên luân lý 276 và tiếp; có tính cảnh báo 290 và tiếp

Vinh quang (sự)/Ehre: của Thượng đế 237

Vĩnh cửu (sự, tính)/Ewigkeit: sự uy nghiêm của nó 265

Vô-diều kiện (cái)/Unbedingte: như là khái niệm nghi vấn 4; cái Tốt-vô điều kiện (cái thực hành vô-diều kiện) 52, 109, 122, 130, 192 và tiếp

Vô tận (tính)/Unendlichkeit: của thế giới và nhân cách của tôi 289

Võng luận (các)/Paralogismen: của lý tính thuần túy 239

Vui sướng (sự); khoái lạc (sự)/Lust: quan hệ của nó với sự ham muốn 16, 39, 45, 102, 109, 210 và tiếp → tình cảm vui sướng và không vui sướng

Vương quốc của Thượng đế/Reich Gottes: 125, 230, 232, 235, 246; Vương quốc của luân lý 147; hòa hợp chính xác với Vương quốc của Tự nhiên 262

Xu hướng/Neigung: dựa trên tình cảm 129, 132; đối lập với lý tính 56, 257; với nghĩa vụ 65, 143, 150 và tiếp, 212 và tiếp, 286 và tiếp; với Quy luật thực hành 49, 51, 54, 76, 143 và tiếp; với tình cảm tôn kính 130; như là tình yêu sinh lý 148; xu hướng thô lậu và tình vi 68; mù quáng và nô lệ 213

Xứng đáng (tính)/Würdigkeit: 234

Ý thức/Bewußtsein: thuần túy và thường nghiệm 10; sự thống nhất của ý thức 114 và tiếp; ý thức về sự hiện hữu của tôi 289

Ý đồ, trạng thái tâm hồn/Gesin-nung: luân lý đích thực 126, 149, 176, 264 và tiếp, 272

Ý thế/Ideal: của tính thiêng liêng 149; Ý thế siêu nghiệm của Hữu thể nguyên thủy 240

Ý thể tính/Idealität: của thời gian và không gian 180, 182

Ý niệm/Idee: về Tự do, về tính thiêng liêng, về Nhân cách; xem các mục từ liên quan; về cái Tốt 105; về Thượng đế và sự bất tử của linh hồn 6, 26, 242, 249; về sự hiền minh 22; vũ trụ học 82, 239; trí tuệ 142; thực hành (luân lý) và lý thuyết 230; nội tại (cấu tạo) và siêu việt (điều hành) đối lập với kinh nghiệm 244; như là khái niệm của lý tính 185

Ý chí/Wille: 29, 56 và tiếp, 103, 105, 160; như là lý tính thực hành 96; ý chí tự do 51 và tiếp; đối lập với ý chí bị tác động một cách sinh lý 36, 45, 57; ý chí thuần túy và nguồn gốc của nó 53, 96, 109, 238; ý chí tự do thuần lý 60; ý chí thiện tuyệt đối 109, 131; ý chí thiêng liêng (thần linh) 57, 127, 141, 151, 156; ý chí như là nguyên tắc chất liệu (không đích thực) của luân lý 69; như là quan năng của mục đích 103

THƯ MỤC CHỌN LỌC

I. Trình bày chung về triết học Kant

Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin 1917 (³1923).

Beck, Lewis White: Studies in the Philosophy of Kant. New York 1965.

Broad, Charles Dunbar: Kant. An Introduction. Edited by C. Lewy. Cambridge 1978.

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Text und Anmerkungen von Tobias Berben. Hamburg 2001 (Darmstadt 2001) (Berlin 1918, ²1921).

Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963 (³1969).

Ebbinghaus, Julius: Gesammelte Schriften. Bd. I-III. Hrsg. von H. Oberer und G. Geismann. Bonn 1986-1990.

Fischer, Kuno: Immanuel Kant und seine Lehre. 2 Bände. Heidelberg ⁶1928 (Nachdruck von Bd. 2: 1957).

Gerhart, Volker/Kaulbach, Friedrich: Kant. Darmstadt 1979.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben. Stuttgart 2002.

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Kants. Bd. 1. Köln 1956 (Bonn ²1971). Bd. II. Bonn 1970.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München ⁵2000.

Irrlitz, Gerd: Kant – Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart, Weimar 2002.

Jaspers, Karl: Kant. In: ders.: Die großen Philosophen. Bd. 1. München 1957 (München, Zürich ⁴1988), 397-616 (auch in: ders.: Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961 ü. ö.; separat erschienen als: Kant. Leben, Werk, Wirkung. München 1975; München, Zürich ²1983).

Kaulbach, Friedrich: Immanuel Kant. Berlin 1969 (²1982).

– Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. Berlin, New York

1978

Kemp, John: The Philosophy of Kant. Oxford 1968.

Körner, Stephan: Kant. Harmondsworth 1955 [ü. ö.] (deutsche Übersetzung: Göttingen 1967, ²1980).

Konhardt, Klaus: Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants. Königstein/T.s 1979.

Krüger, Gerhard: Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen 1931 (²1967).

Kuehn, Manfred: Kant. A Biography. Cambridge 2001.

Lehmann, Gerhard: Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969.

Schmitz, Hermann: Was wollte Kant? Bonn 1989.

Schultz, Uwe: Immanuel Kant. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek b. Hamburg 1965 [ü. ö.].

Scruton, Roger: Kant. Oxford 1982.

Ueberweg, Friedrich: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 3. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig neubearb. von M. FrischeisenKöhler und W. Moog. Berlin 1924. – Mit umfangreicher Bibliographie.

Vorländer, Karl: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig 1924 (Hamburg ³1992).

Walker, Ralph C. S.: Kant. London 1978.

Walsh, William Henry: Kant's Criticism of Metaphysics. Edinburgh 1975.

Wundt, Max: Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1924 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1984).

II. Về quyển “Phê phán lý tính thực hành” và triết học thực hành nói chung

1. Chú giải và dẫn nhập

Alquié, Ferdinand: Introduction à la lecture critique de la raison pratique. Paris 1966.

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago 1960 (London, Chicago ²1966) (deutsche Übersetzung unter dem Titel: Kants “Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar. München 1974).

Benton, Robert J.: Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments. The Hague 1977. – Kommentar zur Analytik.

Fabris, A./Baccelli, L. (Hrsg.): A partire da Kant. L' eredità della “Critica della ragion pratica”. Mailand 1989.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Brandt, R./Sturm, Th. (Hrsg.): Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas. Leipzig 2002, 161-191.

Höffe, O. (Hrsg.): Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Berlin 2002 (= Klassiker auslegen).

Landucci, Sergio: La “Critica della ragion pratica” di Kant. Introduzione alla lettura. Rom 1993 [ü. ö.].

Messer, August: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig 1929.

Paton, Herbert J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. London 1947 [ü. ö.] (deutsche Übersetzung: Berlin 1962). – Kommentar zur “Grundlegung”.

Sala, Giovanni: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, New York 1990.

Strange, Carl: Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1920.

Vleeschauwer, Herman Jean de: La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant. Tome III. La Déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'Opus Postumum. Antwerpen, Paris, Den Haag 1937 (Nachdruck: New York 1976).

2. Trọng điểm: “Phân tích pháp” và “Phương pháp luận”

Acton, H. B.: Kant's Moral Philosophy. London, Basingstoke 1970.

Albrecht, Michael: Kants Maximenethik und ihre Begründung. In: KS 85, 1994, 129-146.

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge 1990.

-: Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy. Cambridge 1996.

Ameriks, Karl: Kant's Deduction of Freedom and Morality. In: Journal of the History of Philosophy 19, 1981, 53-79.

-: Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy. Cambridge 2000.

Atwell, John E.: Ends and Principles in Kant's Moral Thought. Dordrecht 1986.

Baron, Marcia W.: Kantian Ethics Almost Without Apology. Ithaca, N.Y. 1995.

Baumanns, Peter: Kants Ethik. Die Grundlehre. Würzburg 2000.

Beck, Lewis White: Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: KS 52, 1960/61, 271-282.

-: Five concepts of Freedom in Kant. In: Srzednicki, J. T. J. (Hrsg.): Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy. Dordrecht, Boston, Lancaster 1987, 35-51.

Bittner, Rüdiger: Maximen. In: Funke (Hrsg.) 1974, 485-498.

-: Moralisches Gebot oder Autonomie. Freiburg, München 1983.

Bobzien, Susanne: Die Kategorien der Freiheit bei Kant. In: Oberer/Seel (Hrsg.) 1988, 193-220.

Brezina, Friedrich F.: Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer. Frankfurt am Main u. a. 1999.

Broad, C. D.: Five Types of Ethical Theory. London 1930 [ü. ö.].

Carnois, Bernard: La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté. Paris 1973.

Cohen, Hermann: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. Berlin 1877 (21910).

-: Ethik des reinen Willens. Berlin 1904 (⁴1923).

Cummiskey, David: Kantian Consequentialism. Oxford 1996.

Deggau, Hans-George: Die Architektonik der praktischen Philosophie. Moral-Religion-Recht-Geschichte. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 71, 1985, 319-342.

Delbos, Victor: La philosophie pratique de Kant. Paris 1905 (³1969).

Dieringer, Volker: Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft*. In: KS 93, 2002, 137-157.

di Giovanni, George: Rehberg, Reinhold und C. C. E. Schmid über Kant und die moralische Freiheit. In: Oberhausen, M. (Hrsg.): Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 93-113.

Ebert, Theodor: Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen. In: KS 67, 1976, 570-583.

Fleischer, Margot: Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Eine kritische Dokumentation. Würzburg 2003.

Forschner, Maximilian: Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant. München 1974.

Giordanetti, Piero: Estetica e sovrasensibile in Kant. Prima parte: il bello. Mailand 2001.
– Enthält Ausführungen zur Theorie der Achtung.

Guevara, Daniel: Kant's Theory of Moral Motivation. Boulder 2000.

Gunkel, Andreas: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit. Bern 1989.

Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality. Cambridge 1993.

-: Kant on Freedom, Law, and Happiness. Cambridge 2000.

Haardt, Alexander: Die Stellung des Personalitätsprinzips in der “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” und in der “Kritik der praktischen Vernunft”. In: KS 73, 1982, 157-168.

Hill, Jr., Thomas E.: Autonomy and Self-Respect. Cambridge 1991.

-: Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory. Ithaca 1992.

-: Respect, Pluralism, and Justice. Kantian Perspectives. Oxford 2000.

Henrich, Dieter: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Henrich, D./Schulz, W./Volkmann-Schluck, K.-H. (Hrsg.): Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer. Tübingen 1960, 77-115 [auch in: Prauss (Hrsg.) 1973, 223-254].

-: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten”. In: Schwan, A. (Hrsg.): Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1975, 55-112.

-: Ethik der Autonomie. In: ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982, 6-56.

Herman, Barbara: The Practices of Moral Judgment. Cambridge 1993.

Höffe, Otfried: Kants kategorischer Imperative als Kriterium des Sittlichen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 31, 1977, 354-384 (auch in: ders.: Ethik und Politik. Frankfurt am Main 1979, 84-119).

Hoerster, Norbert: Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten. In: Riedel (Hrsg.) 1974, 455-475.

Hudson, Hud: Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions. In: KS 82, 1991, 179-196.

Ilting, Karl-Heinz: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In: Riedel (Hrsg.) 1972, 113-130.

Kadowaki, Takuji: Das Faktum der reinen praktischen Vernunft. In: KS 56, 1966, 385-395.

Kerstein, Samuel J.: Kant's Search for the Supreme Principle of Morality. Cambridge 2002.

Klausen, Sverre: Kants Ethik und ihre Kritiker. Oslo 1954.

Klein, Hans-Dieter: Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik. In: KS 60, 1969, 183-197.

Klemme, Heiner F.: Perspektiven der Interpretation: Kant und das Verbot der Lüge. In: Schönecker/Zwenger (Hrsg.) 2001, 85-105.

Köhl, Harald: Kants Gesinnungsethik. Berlin, New York 1990.

Körner, Stephan: Kants Conception of Freedom. In: Proceedings of the British Academy 53, 1967 (London 1968), 193-217.

Korsgaard, Christine M.: Creating the Kingdom of Ends. Cambridge 1996.

Kobusch, Theo: Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung. Pufendorf, Kant, Chalybäus. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15, 1990, 13-37.

Ludwig, Bernd: Warum es keine “hypothetischen Imperative” gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind. In: Klemme u. a. (Hrsg.) 1999, 105-124.

Lo, P. C.: Treating Persons as Ends. An Essay on Kant’s Moral Philosophy. Lanham 1987.

Louden, Robert B.: Kant’s Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings. Oxford 2000.

Messer, August: Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig 1904.

Mohr, Georg: Personne, Personalité et Liberté dans la *Critique de la Raison Pratique*. In: Revue Internationale de Philosophie 166, 1988, 289-319.

Munzel, G. Felicitas: Kant’s Conception of Character. The “Critical Link” of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement. Chicago, London 1999.

Muyskens, James L.: Kant’s Moral Argument. In: Southern Journal of Philosophy 12, 1974, 425-434.

Neiman, Susan: The Unity of Reason. Rereading Kant. Oxford 1994.

Oelmüller, Willi: Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie der Moderne. In: Riedel (Hrsg.) 1974, 521-560.

O’Neill, Onora: Constructions of Reason: Explorations of Kants Practical Philosophy. Cambridge 1990.

Pascher, Manfred: Kants Begriff “Vernunftinteresse”. Innsbruck 1991.

Patzig, Günther: Ethik ohne Metaphysik. Göttingen ²1983 (¹1971).

Philonenko, Alexis: L’Oeuvre de Kant. La philosophie critique. 1. Morale et politique. Paris 1972 (⁴1989).

Prauss, Gerold: Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt am Main 1983.

Rawls, John: Collected Papers. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass. 1999.

-: Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Mass. 2000.

Reath, Andrews: Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: KS 80, 1989, 284-302.

Reich, Klaus: Rousseau und Kant. Tübingen 1936 (Nachdruck in: Neue Hefte für Philosophie 29, 1989, 80-96).

Ricken, Friedo: Kant über Selbstliebe: "Anlage zum Guten" oder "Quelle des Bösen". In: Philosophisches Jahrbuch 108, 2001, 245-258.

Scheler, Max: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants). In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1.2, Halle 1913, 405-565 und Bd. 2, Halle 1916, 21-478 (gleichzeitig erschienen als Separatdruck; auch in: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 2, Bern, München ⁶1980).

Schneewind, J. B.: Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. In: Guyer, P. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Kant. Cambridge 1992, 309-341.

Schönrich, Gerhard: Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Grundbegriffe. In: Prauss, G. (Hrsg.): Handlungstheorie und Transzentalphilosophie. Frankfurt am Main 1986, 246-270.

Schulz, Eberhard Günter: Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte. Köln 1975.

Schwaiger, Clemens: Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.

Sherman, Nancy: Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue. Cambridge 1997.

Silber, John R.: The Context of Kants Ethical Thought. In: Philosophical Quarterly 9, 1959, 193-207 und 309-318.

-: Procedural Formalism in Kants Ethics. In: Review of Metaphysics 28, 1974, 197-236.

-: Der Schematismus der praktischen Vernunft. In: KS 56, 1965, 253-273.

Simon, Josef: Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant. In: Koch, D./Bort, K. (Hrsg.): Kategorien und Kategorizität. Würzburg 1990, 107-130.

Steigleder, Klaus: Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart, Weimar 2002.

Stratton-Lake, Philip: Kant, Duty and Moral Worth. London, New York 2000.

Sullivan, Roger J.: Immanuel Kant's Moral Theory. Cambridge 1989.

Timmons, Mark: Kant and the Possibility of Moral Motivation. In: Southern Journal of Philosophy 23, 1985, 377-398.

Velkley, Richard L.: Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kants Critical Philosophy. Chicago 1989.

Walsch, W. H.: Kant's Concept of Practical Reason. In: Körner, St. (Hrsg.): Practical Reason. Oxford 1974, 189-212.

Ward, Keith: Kant's Teleological Ethics. In: Philosophical Quarterly 21, 1971, 337-351.

Watson, Stephen H.: Kant on Autonomy, the Ends of Humanity, and the Possibility of Morality. In: KS 77, 1986, 164-182.

Weiper, Susanne: Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler. Würzburg 2000.

Wellmer, Albrecht: Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main 1986.

Wike, Victoria S.: Kant on Happiness in Ethics. Albany N.Y. 1994.

Wilkerson, T. E.: Duty, Inclination and Morals. In: Philosophical Quarterly 23, 1973, 28-40.

Willaschek, Marcus: Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Stuttgart, Weimar 1992.

Williams, T. C.: The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kants Ethical Theory. Oxford 1968.

Wimmer, Reiner: Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs. In: KS 73, 1982, 291-320.

Wolff, Edgar: Les trois impératifs catégoriques et les trois postulats de la raison pratique chez Kant. In: Archives de Philosophie 29, 1966, 37-58.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought. Cambridge 1999.

-: Kant's Practical Philosophy. In: Ameriks, K. (Hrsg.): The Cambridge Companion to German Idealism. Cambridge 2000, 57-75.

3. Trọng điểm về “Biện chứng pháp” (triết học tôn giáo)

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim, New York 1978.

Auxter, Thomas: The Unimportance of Kant's Highest Good. In: Journal of the History of Philosophy 17, 1979, 121-134.

-: Kant's Moral Teleology. Macon, Ga. 1982.

Axinn, Sidney: The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion. Amsterdam, Atlanta 1994.

Barnes, Gerald W.: In Defense of Kant's Doctrine of the Highest Good. In: Philosophical Forum 2, 1971, 446-458.

Blumenberg, Hans: Kant und die Frage nach dem “gnädigen Gott”. In: Studium Generale (Berlin) 7, 1954, 554-570.

Brugger S.J., Walter: Kant und das höchste Gut. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 18, 1964, 50-61.

Byrne, Peter: Kant's Moral Proof of the Existence of God. In: Scottish Journal of Theology 32, 1979, 333-343.

Collins, James: God in Modern Philosophy. Chicago 1959.

-: The Emergence of Philosophy of Religion. New Haven, London 1967.

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin, New York 1998.

Düsing, Klaus: Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: KS 62, 1971, 5-42.

England, F. E.: Kant's Conception of God. A Critical Exposition of its Metaphysical Development. Together with a Translation of the “Nova Dilucidatio”. With a Foreword by G. D. Hicks. London 1929 (Nachdruck: New York 1968).

Ferreira, M. Jamie: Kant's Postulate: The Possibility "or" the Existence of God? In: KS 74, 1983, 75-80.

Fischer, Norbert: Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: KS 74, 1983, 1-21.

Friedmann, R. Z.: The Importance and Function of Kant's Highest Good. In: Journal of the History of Philosophy 22, 1984, 325-342.

Geisler, Ralf: Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus. Göttingen 1992.

Guyer, Paul: In praktischer Absicht. Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 1-18.

Hirsch, E. C.: Höchstes Gut und Reich Gottes in Kants kritischen Hauptwerken als Beispiel für die Säkularisierung seiner Metaphysik. Diss., Heidelberg 1969.

Höffe, Otfried: La révolution kantienne de la théologie philosophique. In: Höffe, O./Imbach, R. (Hrsg.): Paradigmes de théologie philosophique. Fribourg 1983, 143-164.

Klausen, Sverre: Das Problem der Erkennbarkeit der Existenz Gottes bei Kant. Oslo 1959.

Krämling, Gerhard: Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: KS 77, 1986, 273-288.

Kuehn, Manfred: Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason. In: KS 76, 1985, 152-169.

Löwith, Karl: Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen 1967 (= ders.: Sämtliche Schriften. Bd. 9. Stuttgart 1986).

Milz, Bernhard: Der gesuchte Widerspruch. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft. Berlin, New York 2002.

Moreau, Joseph: Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous). Paris 1969.

Murphy, Jeffrie G.: The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber. In: KS 56, 1965, 102-110.

Reardon, Bernard M. G.: Kant as Philosophical Theologian. Basingstoke 1988.

Reath, Andrews: Two Conceptions of the Highest Good in Kant. In: Journal of the History of Philosophy 26, 1988, 593-619.

Schmalenbach, Hermann: Kants Religion. Berlin 1929.

Schroll-Fleischer, Niels Otto: Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants. Odense 1981.

Schultz, Werner: Kant als Philosoph des Protestantismus. Hamburg 1960.

Schweitzer, Albert: Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen 1899 (Nachdruck: Hildesheim, New York 1974).

Silver, John R.: Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. In: Philosophical Review 68, 1959, 469-492 (deutsche Übersetzung in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18, 1964, 386-407).

-: The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy. In: University of Texas Studies in Literature and Language 1, 1959, 234-244 (deutsche Übersetzung in: Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 1969, 538-549).

-: The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reconsidered. In: KS 51, 1959/60, 85-101 [auch in: Wolff (Hrsg.) 1967, 266-290].

-: The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics. In: Ethics 73, 1963, 179-197.

-: The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics. In: Review of Metaphysics 36, 1982, 397-437.

Smith, Steven G.: Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good. In: KS 75, 1984, 168-190.

Wagner, Hans: Moralität und Religion bei Kant. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 29, 1975, 507-520 (Nachdruck in: ders.: Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen. Hrsg. von K. Bärthlein und W. Flasch. Würzburg 1980, 399-348).

Walsh, W. H.: Kant's Moral Theology. In: Proceedings of the British Academy 49, 1963 (London 1964), 263-289.

Webb, Clement C. J.: Kant's Philosophy of Religion. Oxford 1926 (Nachdruck: New York 1970).

Weil, Eric: Probleme des Kantischen Denken. Berlin 2002 (= ders., Problèmes Kantiens. Paris ²1970).

Wimmer, Reiner: Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin, New York 1990.

Winter, Aloysius: Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim, Zürich, New York 2001.

Wood, Allan W.: Kant's Moral Religion. Ithaca, London 1970.

-: Kant's Rational Theology. Ithaca, London 1978.

Yovel, Yirmiahu: The God of Kant. In: Segal, O. (Hrsg.): Further Studies in Philosophy. Jerusalem 1968, 88-123.

Zeldin, Mary-Barbara: Principles of Reason, Degrees of Judgement, and Kant's Argument for the Existence of God. In: Monist 54, 1970, 285-301.

-: The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God. In: KS 62, 1971, 43-54.

-: Belief as a Requirement of Pure Reason: The Primacy of Kant's Moral Argument and Its Relation to the Theoretical Arguments. In: International Studies in Philosophy 6, 1974, 99-114.

PHỤ LỤC

DANH MỤC CHI TIẾT CÁC TÁC PHẨM ĐÃ XUẤT BẢN CỦA IMMANUEL KANT (TỪ 1747 ĐẾN 1967, NGUYÊN BẢN TIẾNG ĐỨC VÀ BẢN DỊCH TIẾNG ANH)

-----oo-----

Danh mục sau đây sắp theo thứ tự năm công bố. Mỗi nhan đề gồm nguyên văn tiếng Đức (hay Latinh) và bản dịch tiếng Anh. Tùy trường hợp, có ghi rõ nhà xuất bản hay cơ quan phát hành nguyên bản và vị trí của tác phẩm ấy trong “*Tập hợp tác phẩm của Immanuel Kant, 29 tập, các tập I-XXII do Viện Hàn Lâm Khoa học Phổ ấn hành; tập XXIII do Viện Hàn Lâm Khoa học Đức ở Berlin ấn hành, các tập XXIV-XXIX do Viện Hàn Lâm Khoa học Göttingen ấn hành, gọi tắt chung là “Bản Hàn Lâm” (Akademie-Ausgabe hay AA, kèm số tập và số trang. Bản dịch tiếng Anh (nếu có) dựa theo “Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant”, gọi tắt là “Bản Cambridge” (Cambridge Edition) cùng với số tập.*

1747 *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, Königsberg, gedruckt bey Martin Eberhard Dorn, 1746 (AK I, 1-181).*

Thoughts on the True Estimation of Living Forces, and criticism of the proofs propounded by Herr von Leibniz and other mechanists in their treatment of this controversy, along with some preliminary observations concerning the force of bodies in general, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

1754a *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer*

versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zum Preise für das jetzt laufende Jahr aufgegeben worden, Wochentliche Königsbergische Frag- und AnzeigungsNachrichten, các số 23 và 24, ngày 8 và 15.06.1754 (AK I, 183-91).

Inquiry into the Question whether the Earth in its Rotation around its Axis, by which it produces the Change of Day and Night, has undergone any Alterations since the Times of its Origin, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1754b *Die Frage: ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 32-7 từ ngày 10.08-14.09 (AK I, 193-213).*

The Question whether the Earth is aging, considered from a physicalist Point of View, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1755a *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig, bey Johann Friedrich Petersen (AK I, 215-368).*

Universal Natural History and Theory of the Heavens, or An Essay on the Constitution and Mechanical Origin of the Entire World Edifice treated according to Newtonian Principles, tr. Stanley L. Jaki, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1981.

- 1755b *Meditationum quarundam de igne succincta delineatio, bản thảo được công bố lần đầu tiên trong Kant, Sämtliche Werke, eds. Karl Friedrich Rosenkranz và Friedrich Wilhelm Schubert, Vol. 5 Leipzig, 1839 (AK I, 369-84).*

On Fire, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1755c *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, dissertation, Königsberg, J. H. Hartung (AK I, 385-416)*

A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, dịch và ấn hành David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 1-45.

- 1756a *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 4 và 5 ngày 24 và 31.01 (AK I, 417-27).*

Concerning the Causes of the Terrestrial Convulsions on the Occasion of the Disaster which afflicted the Western Countries of Europe towards the End of Last Year, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1756b** *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Teil der Erde Erschüttert hat, Königsberg, gedrückt und verlegt von Joh. Heinr. Hartung (AK I, 429-61)*
 History and Natural Description of the Most Remarkable Occurrences associated with the Earthquake which at the end of 1755 Shook a Large Part of the World, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1756c** *Fortgesetzte Betrachtung der seit einigen Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, Wochentliche Königsbergische Frag- und AnzeigungsNachrichten, các số 15 và 16 ngày 10 và 17.04 (AK I, 463-72).*
 Further Observation on the Terrestrial Convulsions which have been for Some Time Observed, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1756d** *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, dissertation, Königsberg, J.H. Hartung (AK I, 473-87).*
 The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I contains the Physical Monadology, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 47-56.
- 1756e** *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet, Königsberg, den 25. April 1756, Gedrückt in der Königl. privilegierten Driestischen Buchdruckerey (AK I, 489-503).*
 New Notes towards a Discussion of the Theory of Winds, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1757** *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhange einer Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unsren Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen, Königsberg, gedruckt bey J. F. Driest, Königl. Preuss. Privil. Buchdrucker (AK II, 1-12)*
 Outline and Announcement of a Course of Lectures on Physical Geography, together with an Appendix of an Inquiry into the Question of Whether the West Winds in our Regions are Humid because they have traversed a Great Sea, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1758** *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigt werden, Den Isten April 1758 Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 13-25)*
 New Conception of Motion and Rest and its Consequences for the Primary Grounds of Natural Science, through which at the same time his Lectures

for this Semester are Announced, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1759 *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das beworstehende halbe Jahr ankündigt, den 7. October 1759, Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest* (AK II, 27-35).
- An Attempt at some Reflections on Optimism by M. Immanuel Kant, also containing an Announcement of his Lectures for the coming Semester 7 October 1759, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 67-76.
- 1760 *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk, in einer Sendschreiben an seine Mutter, Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest* (AK II, 37-44).
- Thoughts on the Premature Demise of Herr Johann Friedrich von Funk, in an Epistle to his Mother, untranslated.
- 1762 *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter* (AK II, 45-61).
- The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures demonstrated by M. Immanuel Kant, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 85-105.
- 1763a *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter* (AK II, 63-163).
- The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, by M. Immanuel Kant, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 107-201.
- 1763b *Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter* (AK II, 165-204).
- Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 203-10.
- 1764a *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter* (AK II, 205-56).
- Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime, tr. John T. Goldthwaite, Los Angeles, University of California Press, 1973.
- 1764b *Versuch über die Krankheiten des Kopfes, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 13-27 February 1764* (AK II, 257-71).
- An Essay on the Maladies of the Mind, trong Cambridge Edition VII,

Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1764c *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl Akad. d. Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat, Berlin* (AK II, 273-301).

Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality. In Answer to the Question which the Berlin Royal Academy of Sciences set for the Year 1763 (published together with Moses Mendelssohn's winning contribution to the same competition), trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 243-86.

- 1764d *Rezension von Silberschlags Erklärung der vor einigen Jahren erschienenen Feuerkugel, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 23 March.*

Review of Silberschlag's Essay on the Fireball of 1762, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1765 *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in der Winterhalbjahre von 1765-1766, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter* (AK II, 303-13).

M. Immanuel Kant's Announcement of the Organisation of his Lectures in the Winter Semester 1765-1766, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 287-300.

- 1766 *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter* (AK II, 315-73).

Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 301-59.

- 1768 *Von dem ersten Grunde der Unterschiedes der Gegenden im Raume, in Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, Parts 6-8* (AK II, 375-83).

Concerning the ultimate Ground of the Differentiation of Regions in Space, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 361-72.

- 1770 *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertation, Königsberg, Regiomonti, Stanno regiae aulicae et academicae typographae* (AK II, 385-419).

On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World [Inaugural Dissertation], trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf

Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 373-416.

- 1771 *Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen, công bố năm trong Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, số 67, 23.08.1771, pp. 265-6* (AK II, 421-5).
- Review of Moscati's Book: On the Essential Physical Differences between the Structures of Animals of Humans, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1775 *Von den verschiedenen Rassen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775, Königsberg, gedruckt bey E. L. Hartung, Konigl. Hof- und Academ. Buchdrucker (2nd edition, Der Philosoph für die Welt, hsg. von J. J. Engel. Zweiter Theil, Leipzig 1777)* (AK II, 427-43).
- On the Different Human Races, by way of Announcing the Lectures on Physical Geography for the Summer Semester 1775, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1776-7 *Über das Dessauer Philanthropin, Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, 28. März 1776 und 27. März 1777* (AK II, 445-52).
- On the Dessau Philanthropin Academy, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1777 *Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction (A Latin address in response to Johann Gottlieb Kreutzfeld's Dissertatio philologica-poetica de principiis fictionum generalioribus), in Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes, ed. Lewis White Beck, New York, 1986.*
- 1781 *Kritik der reinen Vernunft, Riga, verlegts Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 1-252); xem năm 1787 dưới đây về bản lần thứ 2.*
- Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1978.
- 1782 *Nachricht an Artze, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 31. Stück, 18 April* (AK VIII, 5-8).
- Report to Physicians trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1783a *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, bey Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 253-83).*
- Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science, trong Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature, tr. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.

- 1783b** *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre, in Raisonierendes Verzeichnis neuer Bücher, No. 8, April 1783* (AK VIII, 9-14).
 Review of Schulz's Attempt at an Introduction to Moral Theory, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1784a** *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht, in Berlinische Monatsschrift, Vol. IV (11 November), pp. 385-411* (AK VIII, 15-31).
 Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 41-53.
- 1784b** *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Berlinische Monatsschrift, Vol. IV (12 December), pp. 481-94* (AK VIII, 33-42).
 An Answer to the Question: "What is Enlightenment?" trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 54-60.
- 1785a** *Rezensionen von Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in Allgemeine Literatur Zeitung (Jena und Leipzig, No. 4, 6 January 1785), pp. 17-20, Supplement (Beilage) to No. 4, pp. 21-2, and issue No. 271, 15 November, pp. 153-6* (AK VIII, 43-66).
 Reviews of Johann Gottfried Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind, trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 201-20.
- 1785b** *Über die Vulkane im Monde, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 5, pp. 199-213* (AK VIII, 67-76).
 The Volcanoes on the Moon, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1785c** *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, Berlinische Monatsschrift, Vol. 5, pp. 403-17* (AK VIII, 77-78).
 On the Unjust Printing of Books, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1785d** *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 6. November, pp. 390-417* (AK VIII, 89-106).
 On the Different Human Races, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1785e** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga, bey Johann Friedrich Hartknock* (AK IV, 385-463).
 Grounding for the Metaphysics of Morals, tr. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
- 1786a** *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, bey Johann Friedrich*

Hartknoch (AK IV, 465-565).

Metaphysical Foundations of Natural Science, tr. James W. Ellington, Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.

- 1786b *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 7, January 1786, 1-27 (AK VIII, 107-23).*

Conjectures on the Beginning of Human History, trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 221-34.

- 1786c *Was heisst: Sich im Denken orientieren?, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 8, October 1986, pp. 304-30 (AK VIII, 131-47).*

What is Orientation in Thinking?, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 237-49.

- 1786d *Recension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz der Naturrechts, in Allgemeine Literatur Zeitung, No. 92, 18 April (AK VIII, 125-30).*

Review of Gottfried Hufeland's Attempt at a Principle of Natural Right, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1786e *De medicina corporis, quae philosophorum est, Rectoral Address (AK XV, 939-53).*

On the Philosophers' Medicine of the Body, tr. J. Gregor, trong Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes, ed. Lewis White Beck, New York, 1986.

- 1787 *Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage, Riga bei Johann Friedrich Hartknoch.*

Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1978.

- 1788a *Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie, in Der Deutsche Merkur, Weimar, 1st Quarter, No. 1, pp. 36-52, No. 2, pp. 107-36, (AK VIII, 157-84).*

On the Use of Teleological Principles in Philosophy, Cambridge Edition V, Aesthetics and Teleology, eds, Eric Matthews and Eva Schaper, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1788b *Kritik der praktischen Vernunft, Riga, Johann Friedrich Hartknoch (AK V, 1-163).*

Critique of Practical Reason, tr. Lewis White Beck, Indianapolis, BobbsMerrill, 1976.

- 1790a *Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau, bey Lagarde und Friederich (AK V, 165-485).*

Critique of Judgement, tr. James Creed Meredith, Oxford University Press, 1973.

- 1790b** *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, hsg. O. Buek in Kant' Werke, Vol. V, hsg. E. Cassirer, 1922 (AK XX, 193-252).
- First Introduction to the Critique of Judgement, tr. James Haden, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- 1790c** *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg bey Friedrich Nicolovius (AK VIII, 185-241).
- On a Discovery according to which any New Critique of Pure Reason has been made Superfluous by an Earlier One, tr. Henry E. Allison, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1973.
- 1791a** *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, Berlinische Monatsschrift, Vol. 18, September, pp. 194-225 (AK VIII, 253-71).
- On the Failure of all Philosophical Attempts at Theodicy, trong Cambridge Edition VI, Religion and Rational Theology, ed. George di Giovanni and Allen W. Wood, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1791b** *Über die von der Königl Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind sie wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, ed. F.D. Rink, Königsberg, 1804, bey Goebbels und Unzer (AK XX, 253-351).
- Concerning the prize question posed by the Royal Academy of Sciences in Berlin for the year 1791: What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?, tr. Ted Humphrey, New York, Arabis Books Inc., 1983.
- 1793a** *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, Friedrich Nicolovius (2nd edition 1794) (AK VI, 1-202).
- Religion within the Limits of Reason Alone, trs. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, San Francisco, Harper Torchbooks, 1960.
- 1793b** *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, Berlinische Monatsschrift, Vol. 22, pp. 201-84 (AK VIII, 273-313).
- On the Common Saying: "This may be true in theory, but it does not apply in practice", trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 61-92.
- 1794a** *Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung*, Berlinische Monatsschrift, Vol. 23 (AK VIII, 315-24).
- Something on the Moon's Influence over the Weather, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1794b** *Das Ende aller Dinge*, Berlinische Monatsschrift, Vol. 23, pp. 495-522 (AK VIII, 327-39).
- The End of all Things, tr. Robert E. Anchor trong Kant: On History, ed.

- Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980, pp. 69-84.
- 1795** *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf, Königsberg bey Friedrich Nicolovius* (ân bân lân 2: 1796) (AK VIII, 341-86).
- Perpetual Peace: A Philosophical Sketch, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 93-130.
- 1796a** *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, in Berlinische Monatsschrift*, Vol. 27, pp. 387-426 (AK VIII, 389-406).
- On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy, ed. and tr. Peter Fenves, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 51-72.
- 1796b** *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie, in Berlinische Monatsschrift*, Vol. 28, pp. 485-504 (AK VIII, 413-22).
- Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy, in Raising the Tone of Philosophy, ed. and tr. Peter Fenves, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 83-93.
- 1796c** *Zu Sömmerring über das Organ der Seele, Königsberg, Friedrich Nicolovius*.
- To Sömmerring, Concerning the Organ of the Soul, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1797a** *Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 2. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg, Friedrich Nicolovius* (AK VI, 203-493).
- The Metaphysics of Morals: 1 Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right, 2. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue, tr. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, 1991.
- 1797b** *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berlinische Blätter*, No. 10 (AK VIII, 423-30).
- On a Presumed Right to Lie from Love of Mankind, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1798a** *Der Streit der Fakultäten, Königsberg, Friedrich Nicolovius* (AK VII, 1-116).
- The Conflict of the Faculties, tr. Mary J. Gregor, New York, Arabis Books Inc., 1979.
- 1798b** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius* (AK VII, 117-333).
- Anthropology from a Pragmatic Point of View, tr. Victor Lyle Dowdell, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1978.
- 1800a** *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G. B. Jäsche, Königsberg, Friedrich Nicolovius* (AK IX, 1-150).
- The Jäsche Logic, trong Cambridge Edition IX, Lectures on Logic, tr. and

- ed. J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992, pp. 517-640.
- 1800b** *Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischem Wörterbuch* (AK VIII, 443-5).
- Postscript to Mielkes' Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1802** *Physische Geographie, hrsg. von F.T. von Rink, Königsberg, bey Göbbels and Unzer* (AK IX, 151-436).
- Physical Geography, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1803** *Kant über Pädagogik, hsg. F. T. von Rink, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius* (AK IX, 437-99).
- Education, tr. Annette Churton, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.
- 1817** *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hrsg. K.H.L. Pölitz* (AK XXVIII, 525-610).
- Lectures on Philosophical Theology, tr. Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.
- 1821** *Kants Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg., K. H. L. Pölitz, Erfurt* (AK XXVIII).
- Lectures on Metaphysics, trong Cambridge Edition X, Lectures on Metaphysics, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1924** *Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. P. Menzer* (AK XXVII).
- Lectures on Ethics, tr. Louis Infield, New York and Evanston, Harper and Row, 1963.
- 1925-34** Reflexionen (Reflections; AK XIV-XIX).
- 1936-8** *Opus postumum, hsg. Artur Buchenan und Gerhard Lehmann* (AK XXI-II).
- Opus Postumum, Cambridge Edition XII, ed. and tr. Eckhart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, 1993.
- 1967** Kant: Philosophical Correspondence 1759-99, ed. and tr. Zweig, Chicago, University Press.

Phân bố nội dung Ấn bản Hàn Lâm

Phần I: Các tác phẩm (tập I-IX)

Phần II: Thư từ trao đổi (tập X-XIII)

Phần III: Di cảo viết tay (tập XIV-XXIII)

Phần IV: Các bài giảng (tập XXIV-XXIX)

Nguồn: The Blackwell Philosopher Dictionaries. “A *Kant Dictionary*”, Howard Caygill, 2004, trang 418-427.

