

A33

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

[17]

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 chứa 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 (practische 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 chứa 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, thì ắt có **các quy luật** thực hành; **còn** 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 ấy ắt 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 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 muốn, 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 ắt 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, 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, bất 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 bất tất. Chẳng hạn, nếu ta bảo một người hãy cẩn 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, ắt 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 phổ biến khi nó có giá trị mà không cần bất kỳ điều kiện chủ quan, bất 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, bất 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**.

ThuvienOnline

§2

ĐỊNH LÝ 1

Mọi nguyên tắc thực hành tiên-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.

A39 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 tiên-giả định như là điều kiện khả thể 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 dửng dưng, 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 tiên-giả định cơ sở ấy như là điều kiện.

[22] Thứ hai là, vì lẽ việc thụ nhận (Empfänglichkeit) sự vui sướng hay A40 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 nhưng không phải là một quy luật (vì **nó thiếu** sự tất yếu khách quan 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.

§3

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 tư dục] (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. Bây 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.

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, ắt ta không thể thừa nhận rằng có một quan năng ham muốn cao cấp nào hết.

NHẬN XÉT 1

- [23] Đáng ngạc nhiên là, nhiều người, vốn rất sâu sắc⁽²⁴⁾, lại tin rằng 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 tiên-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** 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 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 điều 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 quyển 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 đồ 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
- A42

⁽²⁴⁾ Ám chỉ Christian Wolff (1679-1754) trong *Psychologia Empirica/Tâm lý học thường nghiệm*, Frankfurt và Leibzig 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 đãi 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 ắt cũng chẳng hề thắc mắc những biểu 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 thố sức mạnh, trong việc có ý thức về dũng khí của ta khi vượt qua mọi trở lực ngăn cản ý đồ, trong việc

A43 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 tiên-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 quảng tính! Nếu cùng với **Epikur**⁽²⁵⁾, ta xem đức hạnh quy định ý chí 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

A44

⁽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 nông cạn và thiếu trung thực, vì nó hợp khẩu vị của một cử 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 **muốn và bao** giờ cũng là một điều kiện thường nghiệm của các nguyên tắc. Vậy, chỉ khi lý tính tự bản 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 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 ất 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**

trường hợp và cho **mọi** hữu thể có lý tính. Vì, tuy khái niệm hạnh phúc, trong
A46 mọi trường hợp, là cơ sở cho mối quan hệ thực hành giữa những đối tượng với
quan năng ham muốn, 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 tất, 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 muốn 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 hưởng 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 muốn 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 tất. Cơ sở quy định ắt 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 nảy
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 xu
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
nhằm phục vụ cho các ham muốn 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 phổ 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.



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 ắt 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. Bây 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, ắt 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 xức xọ 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. Bây 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 quy luật phổ biến, nếu lại được mang hình thức của một quy luật phổ biến, 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 thiếu 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 chẳng chỉ tạo ra được một sự hòa hợp giống như sự “hòa hợp” giữa một cặp vợ chồng sắp rã đám như lời của một bài thơ châm biếm nào đó: “Ồi, sự hòa hợp thật tuyệt vời; cái gì ông muốn thì bà cũng muốn v.v...” hoặc như câu chuyện kể về lời nguyện 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⁾ Âm 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-tôi 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-tôi 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, *Vernünfftig 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).

§5

VẤN 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. Bây 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 nghiệm**. 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**.

§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 tâm 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 tâm 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 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 tâm 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 trở 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

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 lẫn ở phía **phản đề**, trong khi cơ chế Tự nhiên ít ra cũng hữu dụng để giải thích những hiện tượng, nên ắt 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, 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 kiếm 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 ắt 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 ắt anh ta không bao giờ nhận ra được.

A54

§7

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 ắt 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 bất 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 ắt có thể là một mệnh đề **phân tích** nếu sự Tự do của ý chí được tiên-giả định, nhưng, tiên-giả định sự Tự do như là một khái niệm khẳng định, tích cực (positiv) ắt 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-hiển 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 nơi 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 bại và có tính tự chế – lúc nào cũng đối chiếu chăm 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 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 tiên 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 **thiên liêng**, tức không có được một ý chí mà không có chăm 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-điều kiện; mối quan hệ giữa một ý chí như thế với quy luật là quan hệ **lệ thuộc** với tên gọi là **bổn phận (Verbindlichkeit)**, bao hàm một sự cưỡng chế về hành vi, mặc dù là sự cưỡng chế bằng lý tính đơn thuần và bằng
- A57

⁽²⁸⁾ Latinh: từ câu: “*Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas*” (Juvenal, Sat. VI 223): “Ta muốn điều ấy nên 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 chầm ngón 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 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 “thiên 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 chầm ngón 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 chỉ 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 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].

[33]



NHÀ XUẤT BẢN
TÔN GIÁO

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 bổn phận nào mà còn đối lập lại với nguyên tắc của bổn 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 thể 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 bổn 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 nơi 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 thể xác và những xu hướng của nó cũng như sự tự do tuân theo luật lệ của Thượng đế. Kant chuyển 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).

[34]

NHẬN XÉT I

- 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 phổ quát, vì trong trường hợp ấy, lòng mong đợi sự hiện hữu của đối tượng ắt 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 phổ 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 ắt 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

[35]

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 bốn phạm
là: phải mở rộng tâm ngôn của lòng tự yêu mình thành hạnh phúc của
những người khác.

ThuVienOnline

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 tâm ngôn. Tuy nhiên, sự mâu thuẫn này không đơn thuần có tính logic 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 ắt 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 tư biện quẩn trí của các trường phái triết học còn cả gan bùng 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 thổ lộ 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 cậy 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 **hề bỏ qua** cơ hội nào để kiếm chác 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 kiếm 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 ắt 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 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 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 bổn 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 thiếu 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.

Để thỏa ứng mệnh lệnh nhất quyết của luân lý, ai ai cũng đủ sức [37] **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, vấn đề chỉ là làm sao có được châm ngôn đích thực và thuần túy; còn trong trường hợp sau, vấn 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 rằng 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 trừng phạt**. Ta thấy rằng khái niệm về sự trừng phạt, xét như 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 trừng phạt vào mục đích này, thì sự trừng phạt trước hết phải được biện minh nơi bản thân nó như là sự trừng phạt, nghĩa là, như sự tổn hại đơn thuần, khiến cho nếu vấn đề dừng lại ở đây và người bị trừng 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 trừng phạt, xét như sự trừng 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 trừng phạt không có lý do gì để tính tới điều ấy. Vậy, sự trừng 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 trừng 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 **trừng 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 này, hóa ra sự trừng 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 trừng phạt, và thậm chí

[38]

ngăn cản cả sự trừng phạt tự nhiên, vì, nếu làm được như thế, ắt không còn có cái gì là xấu, ác trong hành vi nữa, bởi điều tổn hại vốn dĩ 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 thưởng phạt 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 sai lầm 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 nguy hiểm 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 ắt 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 bổn phận hay lấy cái trước làm cơ sở cho cái sau. Một con người chỉ ít cũng phải 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 ắt cũng sẽ phá hủy hết mọi quan niệm về nghĩa vụ, và đã thế chỗ 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 bại hơn.

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 tât 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⁾
Hiển 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 kỹ) ⁽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
[41] 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: *Vernünfftige 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 lại với những chân lý bất tất*, Leibzig 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 xét 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 thể 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 lẫn 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 THUẦN TÚY THỰC HÀNH**
[42]

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 **khả niệm** 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 **khả niệm** 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 chỗ 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 niệm, 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]

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 khái 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 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 chứa 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 cứ 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. Bây 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 mực 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 khi 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

[45] nghiêm; 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, 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 khả 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 tiên-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 đề 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 chứa đựng điều gì, đó là, nó hoàn toàn chỉ chứa 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 thể 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

[47] Bây giờ, ta thấy rằng mọi sự thấu hiểu của con người kết thúc khi ta đã đạt tới những năng lực hay những quan năng cơ bản, bởi ta không có cách nào để có thể hiểu nổi khả thể 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 chỉ 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-điều 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 bản 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 nổi 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 tự

biện. | 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, ắt 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 tự 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 trở 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 tự biện chỗ còn bỏ trống dành cho nó, tức là, cái khả 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
- [49] hữu thể đang hành động như thế, càng không phải thành nhận thức về khả thể của một hữu thể như thế. Bây 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 thế giới khả niệm (tính nhân quả bằng Tự do), đó là, **quy luật luân lý**. Lý tính tự 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 niệm 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 niệm về tính nhân quả, – sự áp dụng lẫn 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 nhờ đó mà được mở rộng đến độ vượt ra khỏi những ranh giới đã có. Bởi, nếu lý tính tìm cách làm như thế, ắt nó phải chứng minh làm sao mối quan hệ logic 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 khả niệm). 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
- A85

- 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 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 trật tự 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 ắt không thể thực sự tạo nên một hành vi nào cả. Nhưng, đối với khái niệm mà nó hình thành về tính nhân quả 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 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 THÂM 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 người về phương diện tính nhân quả nhờ vào một quy luật vốn không thể được quy giảm 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?

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 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 sở 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 cặn kẽ nhất. (N.D).

và không chính đáng; hơn thế, nó không bao giờ có thể được sờ đắ 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 (Empiricism)** 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, chứa 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.

A90 [52]

Toán học sờ đĩ 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 cả; 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 đành 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, ắt 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 vãn hồi như thế đối với nhận thức, khiến cho một thuyết hoài nghi phổ quát sẽ 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 gọi 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.

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 **thức tỉnh tôi khỏi giấc ngủ giáo điều** 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 quyền *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 nghi ngờ, nhưng đằng nào thì tôi cũng thấy rằng, nơi rất nhiều triết gia ở nước Đức, do sự hòa bình lâu dài, vũ 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 **đánh thức họ ra khỏi sự yên ổn nhàn 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 thể 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.

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

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 ắt hẳn sẽ không xảy ra nếu – như Hume khẳng định – khái niệm này về tính nhân quả chứa đựng một điều gì đó tuyệt đối không thể suy tưởng được.

A96 [55] 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 ắt phải đi một bước lớn từ cái có-điều kiện cảm tính (trong đó ta đã có khối 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 ắt đã lắng nghe theo một óc tò mò vô vọng hơn là một lòng khao khát hiểu biết vững chắc.

A97 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 chứa 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 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 hữu 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 diển 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, ắt 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. | Và 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 ắt 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 trừ] 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 **những 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 **Thẩm quyền (Befugnis)** (nhưng trong quan điểm thực hành, **lại là một** sự tất yếu) để thừa nhận và tiên-giả 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 lý tính được ta sử dụng một cách thực hành đối với cái cảm tính; và, do đó, A100 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 liêu lĩnh vượt tới cái Siêu việt, vượt khỏi ranh giới của nó.



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 Geometricis 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 tất. 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 tất. 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. Tiểu 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 – phức 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

toàn 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 chăm 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 ghẽ 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”** [latin: cơ sở làm bản chất hay cơ sở tồn tại] của quy luật luân lý, trong khi quy luật luân lý là **“ratio cognoscendi”** [latin: 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 ắt 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 chăm 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 lẫn lộn. 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 tiên 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 **thiên liêng**, tức không có được một ý chí mà không có chăm 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 chăm 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 chăm 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 thiên 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 bốn 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 “thiên 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)

Tiểu 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 lẫn lộn 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 để mình 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** phải 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 lẫn 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” (determinane) 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 ngụ 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 tất, nhất thời. Vì thế, Platon dành chữ “**muốn**” (Hy Lạp: **boulesthai**) cho nỗ lực đích thực, thuần lý (vd để 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 muốn 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: **“Từ 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. Và 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 muốn. 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 mực 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 niệm – 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 niệm 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 “tìm 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 lắm chỉ 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 thể** 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 thể 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 thể 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 niệm” (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 thể 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 niệm”; 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 cognoscendi** của sự Tự do (trong cả hai trường hợp, sự Tự do vẫn 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 lẫn 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 tiểu 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 quyển *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 quyển 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 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.

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.

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. | Và, 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 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 đẩy 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 .

A105 [60] 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 Ác (das Böse) và cái Xấu (das Übel) (hay cái Đau, cái Khổ/das Weh), 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 latinh] 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 ngoài 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.

A106 “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 lẽ 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 cần

* (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” ắt 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 la 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 tổn 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.

[61] Cái ta gọi là Thiện phải là một đối tượng của quan năng ham
muốn 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
A107 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 cứ 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 tỉ 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 Sống 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
A108 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 mỗi 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 đứng dưng 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⁾ Âm 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 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 nịch 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 nhất trí 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 thể 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 đề 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 thể 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

- 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 – hồng 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 tiên 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 tiên 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 niệm; 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 bất 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 phổ 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

A116 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 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 lẫn 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 **Ở đây ta** lập tức thấy ngay rằng, trong bảng này, sự Tự do được
[67] 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 phổ
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 niệm; 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 bằng phạm trù này vì tự nó đã đủ sáng tỏ. Việc phân chia bằng phạm trù dựa trên các nguyên tắc là rất hữu ích trong bất kỳ ngành khoa học nào, cả về mặt căn kể 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 hữu thể 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 bất kể 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 lần trình tự phải được tuân theo.



NHÀ XUẤT BẢN TRIẾT HỌC

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

VỀ ĐIỂN HÌNH LUẬN (TYPİK)⁽⁴⁵⁾ CỦA NĂNG LỰC PHÁN ĐOÁN THUẦN TÚY 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 vẻ** 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 nổi kết của cái đã tạt 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

⁽⁴⁵⁾ **Điển hình luận (Typik)**: Kant dùng thuật ngữ này để chỉ vấn đề trình bày “Lý tưởng” hay “Ý thể” (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 niệm thức/Schematismus trong PPLTTT, B176-187); dành cho một Ý niệm thì gọi là **biểu trưng (Symbole, Hypotypose)** (xem *Phê phán năng lực phán đoán*, §59); dành cho quy luật luân lý là **điển 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 thấu 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 niệm 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 niệm thức của nó được trí tưởng tượng siêu nghiệm phác họa. Trong khi đó, ở đây, ta không làm việc với niệm thức của một trường hợp diễn ra dựa theo những quy luật, mà **với niệm 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 nối kết khái niệm tính nhân quả với những điều kiện **hoàn toàn khác** so với những điều kiện tạo nên sự nối kết tự nhiên.

[69]

A122 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 niệm 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 niệm 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 niệm về cái Thiện vô-điều kiện không thể có bất kỳ trực quan nào cũng như không có bất kỳ niệm 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 niệm của lý tính không phải một niệm 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 nhờ 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 bất cứ ai cũng cho phép mình lừa đảo khi thấy có lợi cho mình; hay bất cứ ai cũng biện minh cho việc tự kết liễu mạng sống mỗi khi chán đời; hay hoàn toàn dừng 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 rằng 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.** 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 – ắt 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 (Mysticism)**⁽⁴⁷⁾ về lý tính thực hành, vì nó **biến** những gì chỉ phục vụ như là một biểu trưng (Symbol) thành một niệam 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 nhẩy 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 chứa 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 lẽ 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) nơi 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 trong 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 nên dưới các phạm trù Thiện/Ác; 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 tất**. Ngược lại, các khái niệm Thiện/Ác 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/Ác): 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/Ác 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/Ác 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/Ác 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/Ác) 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/Ác, 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 mô neo siêu hình học** ở trong vương quốc của cái khả niệm, 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 để 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 mối 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-tùý 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 tất;
 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 **từ** 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 **tự** nghĩa vụ (luân lý) chứ không (chỉ) **hợp** nghĩa vụ (hợp lệ, hợp pháp).

Như thế, mười 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 **manh mối** của bảng phạm trù lôgic.

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 điển hình luận (Typik) của năng lực phán đoán thuần túy thực hành**” (A119-124). “Điển 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 thấu 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 thấu 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 thấu 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 transzendentes 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 thấu gồm một hành vi cụ thể trong không gian-thời gian vào dưới quy luật luân lý? Theo Kant, sự thấu 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 niệm (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 thấu 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 “**điển hình**” hay “**kiểu mẫu**” (**Typus**) của quy luật luân lý. Như thế, năng lực phán đoán thuần túy thực hành có thể thâm 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 “điển 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 “thâm 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 đề 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 thâm 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 logic, 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 tế nhị: “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 thấu gòm 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 manh mối 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 thấu gòm 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 yếu 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. Và chẳng, 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 “**điển hình hóa**” (Typisierung). Vậy,

- “**Điển hình hóa**” là gì?

Kant gọi việc điển hình hóa cũng là một loại “thuyết niệm thức”, trong chừng mực nó đề ra một mẫu điển 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 “điển hình” cho quy luật luân lý. “Ứng viên” duy nhất cho điển 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 niệm 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 **“như thể” (als ob)** (vd: ta có quyền hiểu một hiện tượng tự nhiên **như thể** nó có một mục đích; loài ong, kiến xây tổ **như thể** 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 **như thể** chúng đã quy định ý chí **như** 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 yếu sách khác nhau đối với các lãnh vực áp dụng khác nhau: một bên là yếu sách về giá trị nhận thức khách quan; bên kia là yếu 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 chiều 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 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 **vi 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)**. Bây giờ, nếu ta hiểu “động cơ” (Triebfeder; latinh: 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 muốn”, 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 phổ 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 nảy sinh “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).

A128 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 ắt 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?

A129 [73] 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

A130 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 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 bản 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-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 bản 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 bản 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 muốn 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 tự 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 ắt 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⁾ lẫn 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 trở ngại 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):** Đạo 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 lại 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 *Mấy 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, 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 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 gọi lên lòng yêu thương; hay ngược lại, gọi

- nên lòng kính sợ như biển cả, núi lửa, dã thú v.v... nhưng không bao giờ gọi 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 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 gọi 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 “bới lông 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 bới 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 trịnh 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, ắt người ta có thể không ngớt 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 năng khiếu thiên 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**

A140 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 năng. 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**. 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 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 tiên-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 tiên-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 liễu 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 thể 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 **mối 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**.

- A143 Ý thức về một sự phục tùng **tự do** của ý chí trước quy luật, kết 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 gọi 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 **bổn 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 bổn 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 chứa đựng một **sự nâng cao lên** nào đó, và tác động chủ quan này lên trên tình cảm, trong chừng mực 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 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 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 sự
- [81]
- A144

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 tâm 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 [bề 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 tâm 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, bổn phận và mọi hành vi dựa trên đó phải được quan niệm như là nghĩa vụ, chứ không phải như một phương thức tiến 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 kính 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!).
- 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 từ quan điểm tâm lý, cũng rất có lợi cho nhận thức của nhân loại, đó là mỗi khi ta sử dụng sự điển 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 bề ngoài. Nghĩa vụ và bổn 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 “thần 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]

Điều vừa nói cũng hoàn toàn nhất trí với khả thể của một lời răn A148 chẳng hạn **như**: “Hãy yêu Thượng đế trên tất cả và hãy yêu người bên cạnh như yêu chính người”⁽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 Thượng đế, 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 đòi hỏi 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 ắt sẽ như sau: “Hãy yêu chính mình người trên tất cả, còn yêu Thượng đế và người bên cạnh cũng là vì chính bản thân người!”

⁽⁵⁴⁾ Xem *Kinh Thánh*, Mathiơ (Matthäus) 22, 36-40: “Thưa Thầy, điều răn nào là điều răn cao quý nhất trong bộ luật? Jesus đã nói với ông: “Người phải yêu Thượng đế, Chúa của người, 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 “Người 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 Thượng đế 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 Thiên 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 thể của một lòng ham muốn xui khiến mình đi lệch khỏi chúng, bởi để vượt qua được một sự ham muốn đầy cảm 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] 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 bổn 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 Thiên 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 kính sợ thành lòng yêu thích, và biến đổi lòng tôn kính thành lòng yêu thương, chỉ 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 **từ** nghĩa vụ, chứ không phải **từ 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 thể những hành vi này không xuất phát **từ** nghĩa vụ mà là cống 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 lẽ 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 kiểm thúc cả, và, do đó, lãng quên bản phận vốn là cái gì họ cần phải nghĩ đến hơn là nghĩ đến công đức hay cống 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, cống 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 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.
- A154

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 bật, 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?

A155 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 nối kết 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 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-điều 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, và, 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 niệm [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 nhìn những quy luật của nó với lòng tôn kính (Achtung) cao nhất⁽⁵⁵⁾.

A156 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 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 nhất 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 nhất 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 tội 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 khỏi 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.

A158 **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 đứng về phía hành động luân lý; và thậm chí còn khuyên rằng hãy biết kết hợp triển 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 dù người ta cố 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 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.



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] 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 chứa 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 đã tạt, 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 khả 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, **phần 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
- A160
- [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**”/kritische 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”/transzendente Erörterung (cho thấy sự vật ấy là điều kiện khả thể 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 Logic 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 Logic học và Cảm năng học của lý tính thuần túy thực hành (nếu tôi được phép dùng tên gọi không được thích hợp lắm này, chỉ vì mục đích so sánh). Logic 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 quyền *Phê phán lý tính thuần túy* trước đây). Vì lẽ ở đây 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 thấu 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 (lý 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.

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 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 thể 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

[92] trong 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: bất 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 clohydric, 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 cân nhắc, 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 đối 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.

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 cám 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.

[94]
A168 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, ta ắt 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 chẳng 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 khối 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 mất 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 mất 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 – ắt vẫn là một chuỗi tự nhiên liên tục và vì thế, tính nhân quả của tôi ắt 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 ắt 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 **đường 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

[96]

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 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. | Lỗi giải thích ấy là một cách tránh né thâm 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 **chúng** có một tính nhân quả tâm lý chứ không phải một tính nhân quả cơ giới, nghĩa là, 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 nghiệm**, 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 nghiệm) 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, bất 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 bề 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 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 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): “Vây, 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 **lượng tâm**⁽⁶⁰⁾. Một người có thể tha hồ dùng mọi cách để tô vẽ và **biện hộ** cho hành vi trái luân lý của mình, A176 chẳng hạn nhắc lại nó như một lỗi lầm không cố 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 tỉnh 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 cống, 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 thể 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 niệm [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
- A177 [99]

⁽⁶⁰⁾ **Lượng 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 lượng 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 lượng tâm là được nảy sinh từ sự sùng mộ nội tâm. Ngược lại, Calvin xem lượng 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 lượng tâm” không phải để biện minh cho việc rút lui khỏi thế giới mà để sống cuộc sống chính trực ở trong thế giới. Lượng tâm hầu như là “nhân chứng” đứng giữa Thượng đế và con người.

Kant bàn về lượng 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 lượng tâm là “tòa án nội tâm”. Sự tự-phán xét diễn ra như trong một “phiên tòa”: lượng tâm không ban thưởng (như cách hiểu 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 lượng tâm để hậu thuẫn cho “định đề” 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 nhất thể tuyệt đối của một hiện tượng, trong chừng mực nó chỉ chứa đựng những “hiện tượng” của trạng thái tinh 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 tuyệt 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), ắt ta sẽ nhận ra rằng toàn bộ chuỗi những hiện tượng này, trong quan hệ với những quy 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 mối quan hệ của những hành vi của ta xét như những hiện tượng với cái tồn tại cảm tính của chủ thể ta, và mối quan hệ của cái tồn tại cảm tính này với cái cơ chất khả niệm [siêu-cảm tính] (das intelligibele 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 ắt 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, [100] 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.

A180 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 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.

[101] [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 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 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 ắt 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 nghiệm của thời gian [và không gian] có nghĩa thời gian không là gì cả nếu người ta trừ tượng hóa nó ra khỏi mọi điều kiện chủ quan của trực quan cảm tính, và thời gian 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)” (PPLITT, 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 làm 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 lẫn 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 tiên-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 ắt dẫn 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
- [102] 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
- A183 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.

⁽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 Canstatt 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 niệm). 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). Bây 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 tự 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 ắt cũng đồng thời là tác giả của toàn bộ cơ chế [tự nhiên] của bản thể này.

A184

Cho nên, điều cực kỳ hệ trọng là sự tách rời thời gian (cũng như [103] **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 ắt 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

A185

⁽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 tư 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 khoảng 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 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. Bây 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 bản 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 đã 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 tư 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).

- A187 phép giả định, ở trong thế giới siêu-cảm tính, cái Vô-điều kiện có trước mọi cái có-điều 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-điều 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 đề và phản đề] **có vẻ** như đối lập nhau trong việc đi tìm cái Vô-điều kiện cho cái có-điều kiện đều **không thực sự** mâu thuẫn nhau; nghĩa là: trong sự tổng hợp của tính nhân quả, suy tưởng cho cái có-điều 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. Bây giờ, **vấn đề duy nhất ở đây là chuyển đổi cái “Có thể” này thành một cái “Là” [tôn 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-điều 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 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 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-điều kiện này, cùng với quan năng của nó là sự Tự do, không còn chỉ là **được suy tưởng** một cách bất 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
- A188
- [105]

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 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 niệm 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 niệm về Tự do mới cho phép ta tìm ra được cái Vô-điều kiện và khả niệm 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 thể 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 đẩy 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 viển 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 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 chỗ 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.

ThuVienOnline

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

CHƯƠNG III (QUYỂN 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 quyển 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 quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (lý thuyết) với quyển *Phê phán lý tính thực hành*. Các chủ đề được bàn trong phần “Phân tích pháp” của quyển sau (“cảm năng”, “khái niệm”, “nguyên tắc”) có trình tự ngược hẳn lại với quyển trước. Trong khi *Phê phán lý tính thuần túy* bắt đầu với “cảm năng”, tức với phần “Cảm năng 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 quyển *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 năng” ở Chương III này.
- Thật ra, trong hai Chương trước, không phải vấn đề cảm năng không được bàn đến. Mở đầu Chương I, Kant đã cho thấy rằng một hành vi từ các cơ sở quy định của cảm năng 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 năng. 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 năng là thực sự có thể có được. Thế thì tại sao ở Chương III này, Kant lại dành trọng tâm cho cảm năng? 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 cốt 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, ắt ta sẽ đứng dưng 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 **tự** 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 **như 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 gọi 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). Nơi 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 Wertsethik/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 khổng 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 **từ** 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 thức 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. Họa chăng, **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 **đích 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 **như 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 an Motivation in Recent Moral Philosophy, trong: K. E. Goodpaster (chủ biên): Perspectives on Morality. Essays by W. K. Frankera, 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 tất. 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. Nơi 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 dijudicationis**” (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 “từ 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 “từ 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 năng) 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. Nơi 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 cứ” 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 đôi ấy 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 dijudicationis) 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 thể 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 năng, 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 thể lẫn 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-y 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 làm 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 lẫn 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).

Gợi 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 ý 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 niệm)” mà thôi (A183).

Ông bảo: “sẽ là mâu thuẫn khi nói rằng Thượng đế là một đấng sáng tạo nên **những hiện tượng**, 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) (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 “toàn năng”, “toàn trí”... thì có gì mà Thượng đế không... sáng tạo ra được?! A. W. Rehberg khi điểm sách về quyển 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, ắt 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).