

PHẦN I
HỌC THUYẾT CƠ BẢN VỀ
LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

QUYỂN HAI
BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA
LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH



QUYỂN HAI

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

CHƯƠNG MỘT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A196

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

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

A197

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

[110]

CHƯƠNG HAI

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

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

[111]

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

A200

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

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

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

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

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

Qua phần Phân tích pháp trước đây, ta đã thấy rõ rằng: những tâm ngôn của đức hạnh và những tâm ngôn của hạnh phúc riêng tư là hoàn toàn dị loại xét về mặt nguyên tắc thực hành tối cao của chúng; và, mặc dù chúng đều thuộc về cùng một sự Thiện-tối cao do cả hai cùng nhau có thể tạo ra, nhưng, trong cùng một chủ thể, chúng lại chế ước và ngăn **cản nhau**. Vì thế, câu hỏi: “Làm thế nào sự Thiện-tối cao có thể có được một cách thực hành?” vẫn mãi mãi là một vấn đề không được giải quyết, bất chấp mọi nỗ lực kết hợp cho đến nay. Thế nhưng, Phân tích pháp cũng đã cho thấy điều gì đã làm cho vấn đề khó giải quyết đến thế, đó là: hạnh phúc và luân lý là hai yếu tố hoàn toàn khác nhau về loại của sự Thiện-tối cao, và, vì thế, sự hợp nhất của chúng không thể được nhận thức **bằng cách phân tích** (như thể con người đi tìm hạnh phúc của riêng mình sẽ nhận ra ngay rằng, chỉ bằng sự phân tích đơn thuần quan niệm của mình, họ là đức hạnh khi theo đuổi hạnh phúc, hoặc như thể con người hướng theo đức hạnh sẽ thấy ngay, trong ý thức về cách hành xử của mình, rằng mình đã được hạnh phúc trong thực tế (ipso facto). Ngược lại, sự hợp nhất của chúng chỉ có thể được nhận thức bằng cách **tổng hợp** mà thôi. [đức hạnh và hạnh phúc, chứ không phải đức hạnh là hạnh phúc và ngược lại]. Và vì lẽ sự hợp nhất này được nhận thức như là sự hợp nhất tiên nghiệm, và vì thế, như là tất yếu một cách thực hành, tức, không phải như được rút ra từ kinh nghiệm, nên khả thể của sự Thiện-tối cao không dựa trên bất kỳ nguyên tắc thường nghiệm nào; nói cách khác, **sự diễn dịch** [sự biện minh tính chính đáng] về khái niệm này phải là có **tính siêu nghiệm (transzendental)**. Cần phải tạo ra sự Thiện-tối cao bằng sự Tự do của ý chí một cách tất yếu tiên nghiệm (một cách luân lý), vì thế điều kiện cho khả thể của nó [tức tính siêu việt] chỉ được phép dựa duy nhất trên những nguyên tắc tiên nghiệm của nhận thức mà thôi.

A203

[113]



I

A204

NGỊCH LÝ (ANTINOMIE) CỦA LÝ TÍNH THỰC HÀNH

Trong sự Thiện-tối cao có tính thực hành đối với ta, tức, để được hiện thực hóa bởi ý chí của ta, đức hạnh và hạnh phúc **được suy tưởng** như là tất yếu gắn liền với nhau, khiến cho lý tính thuần túy thực hành không thể giả định cái này mà không có cái kia gắn liền với nó. Nay, ta thấy sự nối kết này (như mọi sự nối kết khác) hoặc có tính phân tích, hoặc có tính tổng hợp. Ta đã chứng minh rằng sự nối kết này không thể có tính phân tích được, vậy, nó phải là tổng hợp, và đặc biệt, phải được quan niệm như là sự nối kết giữa nguyên nhân và kết quả, vì nó liên quan đến một cái Thiện thực hành, tức, một cái gì có thể có được thông qua hành động của ta; do đó: **hoặc sự ham muốn hạnh phúc phải là động cơ cho những châm ngôn của đức hạnh; hoặc châm ngôn của đức hạnh phải là nguyên nhân tác động của hạnh phúc.** Cái trước là **tuyệt đối không thể có được**, vì (như đã chứng minh trong phần Phân tích pháp) những châm ngôn đặt cơ sở quy định cho ý chí ở trong sự ham muốn hạnh phúc cá nhân là tuyệt nhiên không có tính luân lý gì cả, và không một đức hạnh nào có thể được đặt nền tảng trên những châm ngôn ấy được. Nhưng, cái sau **cũng không thể có được**, vì sự nối kết giữa nguyên nhân và kết quả ở trong thế giới, như là kết quả của sự quy định ý chí, không hướng theo hay không phụ thuộc vào những ý đồ luân lý của ý chí, trái lại, hướng theo sự nhận thức về những định luật của Tự nhiên và sức mạnh vật chất để sử dụng chúng cho những mục đích của con người; do đó, ta không thể chờ đợi bất kỳ **một sự nối kết** tất yếu nào giữa hạnh phúc và đức hạnh ở trong thế giới tương ứng với sự Thiện-tối cao thông qua sự quan sát chăm chú **nhất** những quy luật luân lý. Nay, vì lẽ việc xúc tiến sự Thiện-tối cao – mà quan niệm về nó chứa đựng sự nối kết này – là **đối tượng tất yếu một cách tiên nghiệm của ý chí của ta** và gắn liền không thể tách rời với quy luật luân lý, nên sự bất khả của cái trước ắt phải chứng minh sự sai lầm của cái sau. Vậy, nếu sự Thiện-tối cao là không thể có được bởi các quy tắc thực hành, thì quy luật luân lý ra mệnh lệnh cho ta phải xúc tiến nó cũng hướng đến những mục đích hư ảo, tưởng tượng và, do đó, tự mình là sai.

A205

[114]

II

GIẢI QUYẾT CÓ TÍNH PHÊ PHÁN VỀ NGHỊCH LÝ CỦA LÝ TÍNH THỰC HÀNH

A206 Nghịch lý của lý tính thuần túy tư biện cũng cho thấy có một sự xung đột tương tự giữa sự tất yếu tự nhiên và Tự do trong tính nhân quả của những sự kiện ở trong thế giới. Sự xung đột ấy đã được giải quyết bằng cách cho thấy rằng không hề có một sự mâu thuẫn **thực sự** nếu những sự kiện và thậm chí thế giới trong đó những sự kiện diễn ra được xem (và đúng là phải được xem) đơn thuần như là những hiện tượng, vì một và cùng một hữu thể hành động, với tư cách là hiện tượng (kể cả đối với giác quan bên trong của hữu thể ấy) có một tính nhân quả ở trong thế giới luôn phù hợp với cơ chế [máy móc] của Tự nhiên, nhưng, đối với cùng những sự kiện ấy, trong chùng mực chủ thể hành động đồng thời tự xem mình như là Noumenon (như là trí tuệ thuần túy ở trong một sự hiện hữu không thể bị quy định trong thời gian), chủ thể ấy có thể bao hàm một cơ sở quy định tuy dựa theo tính nhân quả của những định luật tự nhiên, nhưng lại là tự do đối với chúng.

[115] Tình hình cũng giống như thế đối với nghịch lý trên đây của lý tính
A207 thuần túy thực hành. Trong hai mệnh đề tương phản nhau ấy, mệnh đề thứ nhất: **“nỗ lực mưu cầu hạnh phúc tạo nên cơ sở cho ý đồ đức hạnh”** là sai hoàn toàn; trong khi đó, mệnh đề thứ hai **“ý đồ luân lý tất yếu tạo nên hạnh phúc”** không sai hoàn toàn, mà chỉ sai trong chùng mực đức hạnh được xem như là hình thức của tính nhân quả ở trong thế giới cảm tính; và do đó, chỉ sai nếu tôi giả định sự hiện hữu trong thế giới cảm tính là cách thức hiện hữu duy nhất của một hữu thể có lý tính; vậy, nó chỉ là sai có-điều kiện mà thôi. Nhưng, vì lẽ tôi không chỉ được phép suy tưởng rằng tôi – với tư cách là Noumenon – cũng còn hiện hữu trong một thế giới của giác **tính [thế giới khả niệm]** nữa, mà thậm chí có một cơ sở quy định thuần túy trí tuệ cho tính nhân quả của tôi (trong thế giới **cảm tính**) ở trong quy luật luân lý, nên không phải là không thể có việc luân lý của ý đồ có được một sự nối kết – như là nguyên nhân – với hạnh phúc (như là kết quả trong thế giới cảm tính), nếu không trực tiếp thì cũng gián tiếp (tức, thông qua một đáng sáng tạo khả niệm đối với Tự nhiên), và do đó, có một sự nối kết tất yếu, trong khi đó, ở trong Tự nhiên đơn thuần là đối tượng của giác quan, sự nối kết này ắt không bao giờ diễn ra một cách tất yếu, và vì thế, không thể vươn đến được sự Thiện-tối cao.

Cho nên, bất kể sự mâu thuẫn giả tạo giữa lý tính thực hành với bản thân nó, sự Thiện-tối cao – là mục đích tối cao và tất yếu của một ý chí được xác định một cách luân lý – là một đối tượng đích thực của lý tính thực hành, bởi sự Thiện-tối cao là có thể có được về mặt thực hành, và những chân ngôn của ý chí – quan hệ với sự Thiện-tối cao như là với chất liệu của chúng – có tính thực tại khách quan, nhưng thoát đầu bị đe dọa bởi nghịch lý bề ngoài khi nó kết hợp luân lý với hạnh phúc bằng một quy luật phổ biến [trong Tự nhiên], nhưng đó chỉ đơn thuần là do một sự ngộ nhận, bởi ở đây, mối quan hệ giữa những hiện tượng với nhau đã bị xem như là mối quan hệ giữa những Vật-tự thân với những hiện tượng này.

Trong khi ta thấy mình buộc phải đi rất xa, tức, phải đi tới sự nối kết

- với một thế giới khả niệm để tìm ra khả thể của sự Thiện-tối cao mà lý tính đã chỉ ra cho mọi hữu thể có lý tính như là mục **tiêu của** mọi ước vọng luân lý thì thật lạ lùng khi thấy các triết gia thời cổ đại lẫn hiện nay đã có thể tìm thấy hạnh phúc trong tỷ lệ chính xác với đức hạnh ngay trong cuộc đời này (trong thế giới cảm tính), hay có thể tự tin rằng họ đã có ý thức về hạnh phúc. Thật thế, Epikur cũng như những nhà Khắc kỷ đều suy tôn hạnh phúc – thoát thai từ ý thức về cuộc sống đức hạnh – lên trên tất cả mọi sự. | Tuy nhiên, Epikur không hề thấp hèn trong những điều lệnh thực hành của ông như người ta tưởng có thể suy ra từ những nguyên tắc của học thuyết ông: ông dùng những nguyên tắc này để giải thích chứ đâu phải để hành động. | Rồi việc ông dùng chữ “khoái lạc” thay cho chữ “mãn nguyện” cũng dẫn nhiều người đi đến chỗ lý giải sai lạc về những nguyên tắc này⁽⁷³⁾. | Thực ra, ông xem việc thực hành điều thiện một cách hoàn toàn không vị kỷ là thuộc về những loại thụ hưởng niềm vui nội tâm sâu xa nhất, và “kế hoạch khoái lạc” của ông (ông luôn hiểu nó theo nghĩa niềm vui nội tâm) bao hàm sự điều độ và kiềm chế xu hướng giống như bất kỳ nhà triết gia luân lý nghiêm ngặt nhất nào cũng đòi hỏi. | Ông khác với các nhà Khắc kỷ chủ yếu ở chỗ biến sự sướng khoái này thành động cơ, và các nhà khắc kỷ rất **có lý** khi bác bỏ điều này. Vì, một mặt, Epikur – bản thân rất đức hạnh và cũng giống như nhiều người có thiện ý ngày nay vốn không suy tưởng đủ sâu về những nguyên tắc của mình – đã rơi vào sai lầm khi tiền-giả định ý đồ đức hạnh nơi những con người mà trước hết ông phải mang lại cho họ những động cơ để **có đức** hạnh trước đã. (đành rằng một người ngay thẳng không thể hạnh phúc nếu trước hết người ấy không có ý thức về tính ngay thẳng của mình, bởi, với một tính cách như thế, thói quen suy nghĩ [tính ngay thẳng] ắt sẽ buộc người ấy quả trách chính mình trong trường hợp vi phạm, và sự tự-lên án về luân lý ắt sẽ tước hết mọi sự hưởng thụ niềm vui thích mà hoàn cảnh của người ấy cho phép). Nhưng, vấn đề là:
- A209 làm sao một ý đồ luân lý như thế có thể có được ngay từ đầu, cũng như làm sao có thể có được một thói quen suy nghĩ như thế trong việc đánh giá về sự hiện hữu của mình, nếu trước đó, trong chủ thể tuyệt nhiên không có một tình cảm nào hết về giá trị luân lý? Một con người đức hạnh mà không có ý thức về tính ngay thẳng của mình trong bất kỳ hành vi nào thì quả người ấy không cảm thấy hạnh phúc trong cuộc sống dù hoàn cảnh vật chất có thuận lợi đến mấy. | Nhưng, liệu ta có thể làm cho người ấy có đức hạnh ngay từ đầu, nói cách khác, trước khi người ấy biết đánh giá giá trị luân lý của sự hiện hữu của mình một cách cao xa đến thế bằng cách ca ngợi rằng sự bình an tâm hồn ắt sẽ là kết quả từ ý thức về một tính ngay thẳng mà người ấy không hề biết gì về đức tính này?
- [116]

Tuy nhiên, mặt khác, đây chính là lý do gây nên một sự **sai lầm vì lẫn lộn (lat: vitium subreptionis)**⁽⁷⁴⁾ và hầu như là một ảo tưởng quang học

⁽⁷³⁾ Trong nghiên cứu của mình về **Nhân loại học** (1781/82), Kant cũng thường bảo vệ Epikur và trường phái của ông trước sự công kích (nhất là từ các nhà Khắc kỷ) cho rằng Epikur đã nâng sự “khoái lạc **cảm tính**” (voluptas) thành nguyên tắc hành động tối cao. (Xem Kant, *Toàn tập Hàn lâm*, tiếng Đức, tập XXV 1078). (N.D).

⁽⁷⁴⁾ **Sai lầm vì lẫn lộn/Fehler des Erschleichens** hay **Fehler der Subkreption/Anh fallacy of subreption**: Nhận diện “sai lầm vì lẫn lộn” là một bước quan trọng trong tiến trình phê phán triết học. Ngay từ trong “luận án tiền sử” (“Về hình thức và các nguyên tắc của thế giới khả giác và thế giới khả niệm”, viết bằng tiếng Latinh) (1770), Kant đã xem “sai lầm” này (vitium subreptionis) là sự lẫn lộn giữa cái cảm tính (thuộc về cảm năng) với cái gì thuộc về giác tính: khi một “khái niệm cảm tính” được sử dụng như thể là “một dấu hiệu được rút ra từ giác tính”, đó là sai lầm về lẫn lộn có tính **lôgic**; còn

- A210 trong ý thức về những gì ta làm như là khác với những gì ta cảm nhận, một **ảo tưởng** mà ngay người giàu kinh nghiệm nhất cũng không hoàn toàn tránh khỏi được. Ý đồ luân lý thiết yếu gắn liền với ý thức rằng ý chí được quy định một cách trực tiếp bởi quy luật. Nay, ta thấy, ý thức về một sự quy định quan năng ham muốn luôn là nguồn gốc của một sự thỏa mãn trong hành vi thoát thai từ đó, nhưng sự vui sướng này, tức sự hài lòng trong bản thân, không phải là cơ sở quy định cho hành vi; trái lại, sự quy định ý chí một cách trực tiếp bởi lý tính mới là nguồn gốc cho tình cảm về sự vui sướng, và sự quy định này mãi mãi là một sự quy định có tính thuần túy thực hành chứ không phải cảm tính đối với quan năng ham muốn. Song, vì lẽ sự quy định này cũng có cùng một tác động nội tâm khiến ta hành động giống hệt như tác động của một tình cảm về sự vui sướng được chờ đợi từ hành vi được ham muốn ấy, nên ta dễ nhìn những gì bản thân ta làm giống như những gì ta chỉ đơn thuần cảm nhận một cách thụ động và dễ lấy động cơ luân lý **làm một** động lực cảm tính, hệt như thường xảy ra trong cái gọi là ảo tưởng của giác quan (trong trường hợp này là giác quan bên trong). Một điều hết sức cao cả trong bản tính tự nhiên của con người là được quy định trực tiếp bởi một quy luật thuần túy của lý tính để đi vào hành động, thậm chí cái ảo tưởng cũng có tính cao cả khi xem phương diện chủ quan của năng lực được quy định một cách trí tuệ này như là cái gì cảm tính và như là kết quả của một tình cảm cảm tính đặc biệt (bởi, một “tình cảm trí tuệ” là một điều mâu thuẫn). Cho nên điều cực kỳ **hệ trọng** là phải lưu ý đến đặc điểm này của Nhân cách chúng ta và cần vun bồi tác động của lý tính lên trên tình cảm này càng nhiều càng tốt. Nhưng, ta cũng phải cảnh giác trước những sự ca ngợi một cách sai lầm về cơ sở quy định này như là động cơ bằng cách cho rằng nguồn gốc của nó nằm trong những tình cảm vui sướng đặc thù nào đó (trong khi, trong thực tế, những tình cảm này chỉ là kết quả), bởi như thế là ta đã hạ thấp và xuyên tạc động cơ đích thực của nó – tức bản thân quy luật – xuống thành một nền tảng sai lầm. **Chính sự tôn kính chứ không phải sự vui sướng hay hưởng thụ hạnh phúc là cái mà lý tính không thể có bất kỳ một tình cảm nào đi trước nó cả để làm cơ sở cho nó** (bởi tình cảm ấy ắt bao giờ cũng là cảm tính và sinh lý); và ý thức về bản phận trực tiếp của ý chí do quy luật gọi lên tuyệt nhiên không tương đồng với tình cảm vui sướng, mặc dù trong quan hệ với quan năng ham muốn, nó cũng tạo nên cùng một tác động, nhưng **từ các nguồn gốc khác nhau**: chỉ bằng cách quan niệm như thế, ta mới đạt đến được điều chúng ta đi tìm, đó là, những hành vi được làm không chỉ đơn thuần phù hợp với nghĩa vụ (như là một kết quả của những tình cảm vui sướng, mà **từ** nghĩa vụ, và chính điều này mới phải là mục đích đích thực của mọi sự vun bồi luân lý).
- A211
- [117]
- A212

Tuy nhiên, phải chăng ta không có một từ ngữ nào tuy không chỉ sự hưởng thụ như từ hạnh phúc nhưng biểu thị được một sự thỏa mãn đối với sự hiện hữu của mình, tức biểu thị một cái tương tự với hạnh phúc và hạnh phúc này phải tất yếu đi kèm theo sau ý thức về đức hạnh? **Thưa, có đấy!** Từ này chính là sự **tự-mãn nguyện (Selbstzufriedenheit)**. | Trong ý nghĩa đích thực của nó, từ này bao giờ cũng chỉ biểu thị một sự thỏa mãn hay hài lòng **tiêu cực** về sự hiện hữu của chính mình, trong đó ta có ý thức rằng mình chẳng thiếu thốn điều gì hết. Sự Tự do và ý thức về Tự do như là một quan năng có

nếu xem cái cảm tính là thuộc về giác tính, thì đó là sai lầm về lẫn lộn có tính **siêu hình học**. (Xem §§24, 26, 28 và *PPLTTT* B671). (N.D).

ý đồ kiên quyết tuân thủ quy luật luân lý là sự độc lập với mọi xu hướng, chí ít cũng như là những động cơ quy định (dù không kích động) sự ham muốn của ta, và, trong chừng mực tôi có ý thức về sự Tự do này khi tuân theo những châm ngôn luân lý của tôi, thì nó là nguồn suối duy nhất cho một sự mãn nguyện không hề thay đổi, thiết yếu gắn liền với sự Tự do và không dựa trên một tình cảm đặc thù nào cả. | **Sự mãn** nguyện này có thể được gọi là **sự mãn nguyện trí tuệ (intellektuell)**. Trong khi đó, sự mãn nguyện cảm tính (cách gọi này thật không đúng!) dựa trên sự thỏa mãn những xu hướng – dù tinh tế đến mấy – không bao giờ có thể tương ứng trọn vẹn được với những gì ta quan niệm về “sự mãn nguyện”. Bởi những xu hướng luôn thay đổi, càng được nuông chiều thì càng gia tăng và bao giờ cũng để lại sau lưng chúng một khoảng trống còn lớn hơn những gì ta tưởng có thể lấp đầy. Vì thế, chúng luôn là một gánh nặng đối với một hữu thể có lý tính, và, dù hữu thể ấy không thể nào gạt bỏ được chúng, song chính chúng lại tước bỏ nguyện vọng của hữu thể muốn được thoát khỏi chúng! Kể cả một xu hướng ưa thích cái gì hợp nghĩa vụ (chẳng hạn: lòng hảo tâm), thì tuy có thể giúp cho những châm ngôn luân lý dễ dàng hơn nhiều trong việc phát huy tác dụng, nhưng cũng không thể tạo ra bất kỳ châm ngôn nào. Bởi, trong những châm ngôn, tất cả đều phải hướng về sự hình dung về quy luật như là cơ sở quy định, nếu muốn hành vi có được tính luân lý (Moralität) chứ không đơn thuần có tính hợp lệ (Legalität). Xu hướng thì mù quáng và có tính nô dịch – cho dù nó có thuộc loại tốt lành hay không; và nếu vấn đề cốt yếu là ở luân lý, thì lý tính không đơn thuần làm vai trò của người “canh gác” xu hướng, trái lại, bất chấp tất cả xu hướng, nó chỉ tập trung vào mỗi quan tâm của chính mình với tư cách là lý tính thuần túy thực hành mà thôi. Ngay bản thân tình cảm trắc ẩn và mũi lòng – nếu đi trước sự suy nghĩ về nghĩa vụ và trở thành cơ sở quy định cho nó – thì cũng quấy nhiễu những người có suy nghĩ đúng đắn, làm rối loạn những châm ngôn chín chắn của họ và tác động đến nguyện vọng của họ là muốn thoát ly khỏi xu hướng để chỉ phục tùng lý tính ban bố quy luật. Từ đó ta có thể hiểu được tại sao ý thức về quan năng của một lý tính thuần túy thực hành lại tạo ra được – thông qua việc làm (đức hạnh) – một ý thức về việc làm chủ những xu hướng của chính mình, và, vì thế, về sự độc lập với chúng và cũng tức là về sự không-hài lòng luôn đi kèm với chúng, song lại là một sự thỏa mãn tiêu cực với trạng thái của chính mình, đó là **sự mãn nguyện** mà nguồn suối của nó chính là sự **mãn nguyện** với chính **nhân cách** của mình. Bằng cách này (tức, gián tiếp), bản thân sự Tự do cũng trở nên có năng lực hưởng thụ một điều tuy không thể gọi là sự hạnh phúc, bởi nó không đi đôi với một tình cảm tích cực; và, nói một cách chặt chẽ, cũng không thể gọi là **sự “thiên phúc” (Seligkeit)** [như là niềm hạnh phúc của thân thánh], bởi nó không bao hàm sự độc lập **hoàn toàn** với mọi xu hướng và nhu cầu, trái lại, nó chỉ giống với “sự thiên phúc” trong chừng mực sự quy định ý chí của ta chí ít cũng có thể đứng vững trước ảnh hưởng của những xu hướng, và, ít ra trong tận nguồn suối của nó, sự mãn nguyện này là tương tự với sự tự túc-tự mãn mà ta chỉ có thể gán cho Hữu thể-Tối cao.

A214
[119]

Từ sự giải quyết trên đây đối với Nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy thực hành, kết luận rút ra là: trong những nguyên tắc thực hành, **ít ra** ta cũng có thể suy tưởng rằng một sự nối kết tự nhiên và tất yếu giữa ý thức về luân lý và hy vọng có được phần hạnh phúc tương ứng như là kết quả

của nó là **có thể có được**; mặc dù ta **không** thể kết luận rằng có thể nhận thức hay tri giác được sự nối kết này. | Ngược lại, kết luận thứ hai là: những nguyên tắc của việc theo đuổi hạnh phúc **tuyệt nhiên không thể** tạo ra luân lý; vì thế, luân lý là cái Tốt cao nhất (như là điều kiện đầu tiên của sự Thiện-tối cao), trong khi hạnh phúc chỉ tạo nên yếu tố thứ hai [hay hạng nhì] của sự Thiện-tối cao, theo nghĩa là kết quả tất yếu và có-điều kiện về mặt luân lý của cái trước. Chỉ với sự phục tùng này, sự Thiện-tối cao mới là đối tượng toàn bộ của lý tính thuần túy thực hành; lý tính này tất yếu phải xem sự Thiện-tối cao là có thể có được, bởi sự Thiện-tối cao là một mệnh lệnh của lý tính thuần túy thực hành buộc ta phải đóng góp hết sức **mình để** hiện thực hóa nó. Nhưng, vì lẽ khả thể của một sự nối kết như thế giữa cái có-điều kiện với điều kiện của nó là hoàn toàn thuộc về mối quan hệ siêu-cảm tính giữa những sự vật, chứ không thể được mang lại dựa theo những định luật của thế giới cảm tính, dù những kết quả thực hành của ý niệm này – tức, những hành vi nhằm hiện thực hóa sự Thiện-tối cao – thuộc về thế giới cảm tính, cho nên ta phải nỗ lực trình bày những cơ sở của khả thể ấy, thứ nhất, về phương diện những gì trực tiếp ở trong quyền lực của ta; rồi, thứ hai, về phương diện những gì không ở trong quyền lực của ta, nhưng đó chính là điều lý tính công hiến cho ta như một sự bổ sung cho sự bất lực của ta, tức khả thể của việc hiện thực hóa sự Thiện-tối cao (vốn là tất yếu bởi những nguyên tắc thực hành).

A215



NHÀ XUẤT BẢN TRÍ THỨC

III

VỀ TÍNH THỨ NHẤT (PRIMAT) CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH TRONG SỰ NÓI KẾT [HAY HỢP NHẤT] CỦA NÓ VỚI LÝ TÍNH TƯ BIỆN

Tôi hiểu “tính thứ nhất” (Primat) giữa hai hay nhiều sự vật được lý tính nói kết lại là ưu thế (Vorzug) của một cái để làm cơ sở quy định đầu tiên trong sự nói kết với mọi cái còn lại. Trong nghĩa thực hành hẹp hơn, nó có nghĩa là ưu thế của **sự quan tâm (Interesse)** của một cái, trong chừng mực sự quan tâm của cái khác phải đặt bên dưới nó, trong khi nó không bị **đặt sau** cái nào cả. Cho bất kỳ quan năng nào của tâm thức (Gemüt)⁽⁷⁵⁾, ta đều có thể gán cho nó một sự quan tâm, nghĩa là, một nguyên tắc chứa đựng điều kiện mà chỉ dưới điều kiện ấy, quan năng này được khuyến khích đưa vào sử dụng. Lý tính, với tư cách là quan năng của những nguyên tắc, quy định sự quan tâm của mọi năng lực của tâm thức và tự quy định sự quan tâm **của chính** mình. Sự quan tâm của việc sử dụng **tư biện** của lý tính là ở việc nhận thức về đối tượng được đẩy đến những nguyên tắc tiên nghiệm tối cao, còn sự quan tâm của việc sử dụng **thực hành** là ở việc quy định ý chí đối với mục đích hoàn chỉnh và tối hậu. Còn đối với những gì cần thiết cho khả thể của bất kỳ sự sử dụng nào của lý tính, đó là, những nguyên tắc và khẳng định của nó không được mâu thuẫn với nhau, thì điều này không tạo nên một bộ phận của sự quan tâm của nó mà chỉ là điều kiện để có được lý tính nói chung. | Nói khác đi, chỉ có sự mở rộng (Erweiterung) của lý tính chứ không phải sự nhất quán đơn thuần với chính mình mới xứng danh là “sự quan tâm” của lý tính.

Nếu lý tính thực hành không thể giả định hay không thể suy tưởng được điều gì xa hơn những gì lý tính tư biện có thể tự mang lại bằng sự nhận thức của chính mình, thì quả lý tính tư biện giữ ưu thế là tính thứ nhất (Primat). Nhưng, nếu giả định rằng bản thân lý tính thực hành có được những nguyên tắc tiên nghiệm nguyên thủy cho chính mình mà một số lập trường lý thuyết nhất định nào đó cũng gắn liền với chúng **nhưng vượt** ra khỏi mọi năng lực nhận thức của lý tính tư biện (dù không nhất thiết phải mâu thuẫn), thì câu hỏi đặt ra là: **sự quan tâm nào là sự quan tâm cao nhất** (chứ không phải gạt bỏ cái kia, bởi chúng không nhất thiết mâu thuẫn [và loại trừ nhau])? | Và phải chăng lý tính tư biện, – không biết gì về tất cả những điều lý tính thực hành mang lại cho sự chấp nhận của nó – vẫn tiếp thu những mệnh đề này, và, (dù chúng vượt khỏi năng lực hiểu biết của lý tính tư biện) vẫn nỗ lực hợp nhất chúng với những khái niệm riêng của mình như tiếp thu một sở hữu xa lạ được chuyển giao cho mình, hay lý tính tư biện có lý khi cứ ngoan cố tuân theo mỗi quan tâm riêng biệt của mình, và, dựa theo bộ tiêu chuẩn của Epikur, vứt bỏ hết tất cả những gì bịa đặt trống rỗng nếu không chúng mình được tính thực tại khách quan bằng những ví dụ mắt thấy tai nghe ở trong kinh nghiệm, ngay cả khi nó vẫn còn quỵện rất chặt với sự quan tâm của việc sử dụng thực hành (thuần túy) bởi tự mình, sự sử dụng này không mâu thuẫn với lý tính lý thuyết, nhưng sở dĩ nó gạt bỏ chỉ vì sự quan tâm này vi phạm đến sự quan tâm của lý tính tư biện trong chừng mực nó phá bỏ những ranh

⁽⁷⁵⁾ “Tâm thức”/“Gemüt”: trong thuật ngữ Kant, “tâm thức” không biểu thị một quan năng đặc thù nào mà là tâm trí hay “ý thức nói chung” (Bewußtsein überhaupt). Xem thêm: Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*, B33, 37, 67, 74, 102. (N.D).

giới mà lý tính tự biện tự đặt ra cho chính mình để nhường chỗ cho sự phi lý hay điên rồ của trí tưởng tượng?

A218 [121] Trong thực tế, trong chừng mực lý tính thực hành bị xem là phụ thuộc vào những điều kiện “sinh lý”, nghĩa là, chỉ đơn thuần điều tiết những xu hướng dưới nguyên tắc cảm tính của hạnh phúc, ta ắt không thể đòi hỏi lý tính tự biện phải tiếp thu những nguyên tắc từ một nguồn gốc như thế. Thiên đàng của Mahomet hay sự hòa nhập của những nhà thông linh và huyền học vào với Thần tính, mỗi bên tha hồ theo cách riêng của mình, ắt sẽ áp đặt **lên lý tính** những điều kinh khủng mà lý tính thà không có gì hết còn hơn phải hiện mình cho đủ loại mơ mộng hoang đường như thế. Nhưng, nếu lý tính thuần túy tự mình có thể là thực hành và trong thực tế là như thế, như ý thức về quy luật luân lý đã chứng minh, thì vẫn chỉ có một và cùng một lý tính – từ quan điểm lý thuyết hay thực hành – vẫn phán đoán dựa theo những nguyên tắc tiên nghiệm; và, bây giờ rõ ràng là: mặc dù trong quan điểm trước [lý thuyết], lý tính không đủ khả năng xác lập một số mệnh đề một cách tích cực, khẳng định, nhưng các mệnh đề này không hề mâu thuẫn với nó, nên, bao lâu những mệnh đề này gắn liền với sự quan tâm thực hành của lý tính thuần túy, nó phải **chấp nhận** chúng, dù đó là cái gì được mang lại cho nó từ một nguồn suối xa lạ, là cái gì không mọc lên từ chính mảnh đất của nó, nhưng vẫn **được chứng thực đầy đủ**, và nó phải ra sức so sánh và nối kết chúng với tất cả những gì nó có trong năng lực của mình với tư cách là lý tính tự biện. | Tuy nhiên, nó phải nhớ rằng đó không phải là những gì được thêm vào cho nhận thức của mình, mà là những gì được **mở rộng** trong sự sử dụng của nó ở phương diện khác, đó là phương diện thực hành; và điều này tuyệt nhiên không đi ngược lại sự quan tâm của nó là phải hạn chế sự tự biện vô độ.

A219 Như thế, khi lý tính thuần túy tự biện và lý tính thuần túy thực hành được kết hợp lại trong **một** nhận thức, thì cái sau có **tính thứ nhất (Primat)**, với điều kiện sự kết hợp này không phải là bất tất và tùy tiện mà phải đặt cơ sở một cách tiên nghiệm trên bản thân lý tính và vì thế, là tất yếu. Vì lẽ, nếu không có sự phục tùng điều kiện này, ắt sẽ nảy sinh một sự xung đột của lý tính với chính bản thân nó; vì, nếu chúng chỉ đơn thuần được đặt bên cạnh nhau (phối hợp/koordiniert), cái trước ắt sẽ đóng chặt những biên giới của mình, không cho bất kỳ điều gì của cái sau được xâm nhập vào lãnh địa của nó, trong khi đó, cái sau ắt sẽ mở rộng phạm vi của mình lên khắp mọi sự, và nếu nhu cầu của nó đòi hỏi, ắt cũng tìm cách bao trùm cả cái trước vào trong phạm vi của mình. Nhưng ta cũng không hề muốn đảo ngược lại trật tự và đòi lý tính thuần túy thực hành phải phục tùng lý tính tự biện, bởi **mọi sự quan tâm kỳ cùng đều có tính thực hành**, và ngay bản thân sự quan tâm của lý tính tự biện cũng là có-điều kiện và chỉ hoàn chỉnh ở trong sự sử dụng thực hành.

**SỰ BẤT TỬ CỦA LINH HỒN NHƯ LÀ MỘT
ĐỊNH ĐỀ (POSTULAT) CỦA LÝ TÍNH
THUẬN TÚY THỰC HÀNH**

A220 Việc hiện thực hóa sự Thiện-tối cao ở trong thế giới là đối tượng tất yếu của một ý chí có thể được quy luật luân lý quy định. Nhưng, trong ý chí này, **sự tương ứng hoàn toàn** giữa những ý đồ [tâm hồn con người] với quy luật luân lý là điều kiện cao nhất của sự Thiện-tối cao. Sự tương ứng này phải là khả hữu cũng như đối tượng của nó, bởi nó đã được chứa đựng ngay trong mệnh lệnh **phải xúc** tiến đối tượng này [sự Thiện-tối cao]. Nay, ta thấy: sự tương ứng hoàn toàn giữa ý chí và quy luật luân lý là **tính thiêng liêng (Heiligkeit)**, tức một sự hoàn hảo mà không một hữu thể có lý tính nào trong thế giới cảm tính có năng lực thực hiện được nơi bất kỳ phút giây nào trong cuộc hiện hữu của mình. Song, vì lẽ sự tương ứng này là một đòi hỏi tất yếu về mặt thực hành, nên nó chỉ có thể tìm thấy ở trong **một tiến trình đi đến vô tận (ins Unendliche gehender Progressus)** hướng đến sự tương ứng hoàn toàn ấy; và, dựa theo những nguyên tắc của lý tính thuận túy thực hành, tất yếu phải giả định một tiến trình thực hành như thế như là đối tượng hiện thực của ý chí chúng ta.

Thế nhưng, tiến trình tiến lên đến vô tận này lại chỉ có thể có được với tiền-giả định về một sự **kéo dài đến vô tận của sự hiện hữu và nhân cách** của cùng một hữu thể có lý tính (điều này được người ta gọi là sự bất tử của linh hồn). Do đó, sự Thiện-tối cao, một cách thực hành, là chỉ có thể có được với giả định tiên quyết về sự bất tử của linh hồn; cho nên, sự bất tử này – như là gắn liền không thể tách rời với quy luật luân lý – là một **định đề** của lý tính thuận túy thực hành (tôi hiểu “**định đề**” là một mệnh đề lý thuyết không thể chứng minh được với tư cách là mệnh đề lý thuyết nhưng lại là một kết quả không thể tách rời của một quy luật thực hành tiên nghiệm có giá trị vô-điều kiện).

A221 Nguyên tắc này về sự quy định hay vận mệnh luân lý của bản tính tự nhiên của ta, theo đó ta chỉ có thể đạt đến sự tương ứng **hoàn toàn** với quy luật luân lý trong một tiến trình vô tận, là điều hữu ích lớn lao nhất, không chỉ cho mục đích trước mắt là bổ sung cho sự bất lực của lý tính tư biện mà còn đối với tôn giáo nữa. Nếu thiếu nó, thì quy luật luân lý hoặc sẽ hoàn toàn bị xuống cấp, mất hết tính thiêng liêng, bị bắt phải chiều theo sự ham thích và sự thuận tiện của ta; hoặc người ta đẩy căng sứ mệnh và sự kỳ vọng của mình đến một mục tiêu không thể nào đạt đến nổi, tức hy vọng sở đắc được tính thiêng liêng hoàn toàn của ý chí, và như thế là đánh mất mình **vào trong** những cơn huyễn mộng thông linh học, đi ngược lại với sự tự-nhận thức. | Trong cả hai trường hợp, nỗ lực không ngừng nghỉ để tuân thủ chính xác và đầy đủ mệnh lệnh nghiêm ngặt và không nhân nhượng của lý tính – là hiện thực chứ không phải viễn mơ – chỉ có thể bị cản trở mà thôi. **Đối với một hữu thể có lý tính nhưng hữu tận, điều duy nhất khả hữu là một tiến trình tiến lên đến vô tận từ mức độ thấp đến mức độ cao hơn của sự hoàn thiện luân lý.** Còn Hữu thể-Vô tận, – đối với Ngài, điều kiện thời gian không

- là gì cả – thì, trong chuỗi tiếp diễn vô tận này đối với chúng ta, Ngài [chỉ] nhìn thấy một cái toàn bộ của sự tương ứng với quy luật luân lý; và sự thiêng liêng – mà mệnh lệnh của Ngài đòi hỏi một cách kiên quyết để tương ứng với sự công bằng của Ngài trong phân chia sẽ được Ngài dành cho mỗi hữu thể trong sự Thiện-tối cao – chỉ có thể được tìm thấy trong một trực quan trí tuệ duy nhất về sự **toàn bộ** sự hiện hữu của những hữu thể có lý tính. Còn tất cả những gì một **sinh vật** thụ tạo [như chúng ta] có thể hy vọng vào sự dự phần này thì chính là ý thức về ý đồ luân lý đã được thử thách bằng nỗ lực của mình, để, từ sự tiến bộ đã đạt được cho đến nay từ cấp độ thấp đến cấp độ cao hơn về luân lý và từ sự bất biến của mục đích đã được biết, có thể hy vọng vào một sự tiếp tục không đứt quãng của cùng một tiến trình bao lâu sự hiện hữu của mình còn có thể tiếp diễn, kể cả bên ngoài **kiếp sống** hiện tại*. | Như thế, hữu thể thụ tạo có thể hy vọng, nhưng không phải ở đây, cũng không phải ở bất kỳ một điểm tưởng tượng nào đó trong sự **hiện hữu** tương lai, mà chỉ trong sự bất tận của sự tiếp tục (chỉ có Thượng đế mới có thể nhìn thấu hết được) hầu có sự tương ứng hoàn toàn với ý chí của mình (không có sự nuông chiều hay lượng thứ, vì điều ấy không phù hợp với sự công bằng).

A222

A223

[124]



* (Chú thích của tác giả) Tuy thế, dường như một vật thụ tạo không thể nào có được lòng tin chắc vào sự bất biến của ý đồ luân lý của mình hướng đến điều Thiện. Chính vì thế, giáo lý Ki-tô giáo đã để cho lòng tin chắc này chỉ bắt nguồn từ cùng một đức Thánh linh làm công việc thánh hóa (Heiligung), nghĩa là tạo ra mục đích kiên định, và cùng với nó, là ý thức về sự trường tồn trong sự tiến bộ luân lý. Nhưng, tất nhiên, người nào có ý thức rằng mình đã dành phần lớn cuộc đời cho đến phút cuối cho việc tăng tiến về luân lý từ những động cơ chân chính, người ấy có quyền có niềm hy vọng an ủi – tuy không chắc chắn – rằng ngay trong sự hiện hữu được kéo dài bên ngoài cuộc đời này, người ấy vẫn sẽ kiên trì các nguyên tắc ấy. | Và mặc dù trong cuộc sống hiện tại, người ấy không bao giờ có thể tự biện minh lẫn hy vọng vào một sự hoàn thiện của bản tính tự nhiên của mình – vốn đi cùng với sự tăng lên về những nghĩa vụ –, nhưng chính trong tiến trình tiến lên hướng đến một mục tiêu xa xôi đến vô tận mà chỉ có tầm nhìn của Thượng đế mới sở hữu được nó, người ấy vẫn có thể có một viễn tượng về một tương lai “**thiên phúc**” (**selig**); vì đây chính là từ ngữ được lý tính sử dụng để biểu thị một sự an vui hoàn hảo, độc lập với mọi nguyên nhân bất tất của thế giới, và, **cũng giống** như sự “**thiên liêng**”, đó là một Ý niệm chỉ có thể được bao hàm trong một diễn trình vô tận và trong tính toàn thể của nó, và, do đó, không một hữu thể thụ tạo nào có thể hoàn toàn đạt đến được.

A223

SỰ HIỆN HỮU CỦA THƯỢNG ĐẾ NHƯ LÀ MỘT ĐỊNH ĐỀ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

A224 Trong sự phân tích trên đây [xem mục IV], quy luật luân lý đã dẫn đến một vấn đề thực hành chỉ do lý tính thuần túy đề ra, không có sự tham gia trợ giúp của bất kỳ động lực cảm tính nào, đó là vấn đề về sự hoàn chỉnh tất yếu của yếu tố đầu tiên và hệ trọng nhất của sự Thiện-tối cao, tức: luân lý; và vì sự hoàn chỉnh này chỉ có thể được giải quyết hoàn toàn ở trong một sự vĩnh cửu, nên đã dẫn đến **định đề về sự bất tử** [của linh hồn]. Chính quy luật ấy cũng sẽ dẫn ta đến chỗ khẳng định khả thể của yếu tố thứ hai của sự Thiện-tối cao, đó là: hạnh phúc tương ứng [hợp tỷ lệ] với luân lý; và khẳng định này cũng dựa trên những cơ sở vô vị lợi như trước đây và chỉ xuất phát từ lý tính vô tư; **nghĩa là**, nó dẫn đến sự tiên-giả định về sự hiện hữu của một nguyên nhân tương ứng hoàn toàn với kết quả này; nói khác đi, nó phải định đề hóa sự hiện hữu của Thượng đế như là điều kiện tất yếu cho khả thể của sự Thiện-tối cao (tức một đối tượng của ý chí tất yếu gắn liền với sự ban bố quy luật luân lý của lý tính thuần túy). Bây giờ, ta hãy trình bày sự nối kết này một cách thuyết phục.

A225 [125] **Hạnh phúc** là tình trạng của một hữu thể có lý tính ở trong thế giới mà tất cả mọi sự đều diễn ra đúng theo nguyện vọng và ý chí trong toàn bộ sự hiện hữu của mình; do đó, hạnh phúc dựa trên sự hài hòa của thế giới tự nhiên với toàn bộ mục đích, và, cũng thế, với cơ sở quy định cơ bản của ý chí của hữu thể ấy. Nay ta thấy, quy luật luân lý – với tư cách là một quy luật của Tự do – ra mệnh lệnh từ những cơ sở quy định phải hoàn toàn độc lập với Tự nhiên và với sự hài hòa của Tự nhiên với quan năng ham muốn của ta (như là những động cơ). | Thế nhưng, hữu thể có lý tính đang hành động ở trong thế giới không phải là nguyên nhân của thế giới lẫn của bản thân Tự nhiên. Cho nên, tuyệt nhiên không có căn cứ tối thiểu nào ở trong quy luật luân lý để khẳng định một sự nối kết tất yếu giữa luân lý và phần hạnh phúc tương ứng hợp tỷ lệ nơi một hữu thể vốn thuộc về thế giới như là bộ phận của nó, do đó, bị lệ thuộc vào thế giới, và không thể là một nguyên nhân của thế giới bằng chính ý chí của mình, cũng không thể bằng sức riêng mình để làm cho Tự **nhiên phải** hoàn toàn hài hòa, nhất trí với những nguyên tắc luân lý của **chính mình** trong những gì liên quan đến hạnh phúc. Dầu vậy, trong nhiệm vụ thực hành của lý tính thuần túy, nghĩa là, việc tất yếu phải theo đuổi sự Thiện-tối cao, một sự nối kết như thế lại phải được định đề hóa như là cái gì tất yếu: ta **cần phải (sollen)** ra sức xúc tiến sự Thiện-tối cao (và sự Thiện-tối cao cũng phải là có thể có được). Theo đó, sự hiện hữu của một nguyên nhân của toàn bộ Tự nhiên, độc lập với bản thân Tự nhiên và chứa đựng nguyên tắc hay cơ sở của sự nối kết này, tức, của sự hài hòa chính xác giữa hạnh phúc với luân lý, cũng phải được định đề hóa. Song, nguyên nhân tối cao này phải chứa đựng nguyên tắc hay cơ sở của sự hài hòa của Tự nhiên – không chỉ đơn thuần với một quy luật của ý chí của hữu thể có lý tính – mà với **sự hình dung** về quy luật này, trong chừng mực những hữu thể ấy lấy nó làm cơ sở quy định tối cao của ý chí, do đó, không chỉ đơn thuần với hình thức của những điều luật luân lý [cụ thể] mà với bản thân tính luân lý như là động cơ, nghĩa là, với ý đồ hay tình cảm luân lý (moralische Gesinnung) của chính họ.

Vì thế, sự Thiện-tối cao chỉ có thể có được ở trong thế giới trong chừng mực phải giả định một Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên có một tính nhân quả phù hợp với ý đồ hay tính cách luân lý. Ta thấy, một hữu thể có năng lực hành động dựa theo **sự hình dung** về những quy luật là một trí tuệ (một hữu thể có lý tính); và tính nhân quả của một hữu thể như thế dựa theo sự hình dung này về những quy luật chính là ý chí của hữu thể ấy; cho nên Nguyên nhân tối cao của Tự nhiên – phải được tiên-giả định như là một **điều kiện** của sự Thiện-tối cao – cũng phải là một Hữu thể làm nguyên nhân của Tự nhiên bằng Trí tuệ và Ý chí (do đó, là tác giả của Tự nhiên), đó chính là Thượng đế. Kết quả là: định đề về khả thể của sự Thiện-tối cao **phái sinh** (tức về thế giới tốt đẹp nhất) cũng đồng thời là định đề về tính hiện thực của một sự Thiện-tối cao **căn nguyên**, tức về sự hiện hữu của Thượng đế. Nói khác đi, nếu xem nghĩa vụ của ta là phải thúc đẩy sự Thiện-tối cao thì không chỉ được phép mà còn là tất yếu gắn liền với nghĩa vụ khi đòi hỏi rằng ta phải tiên-giả định khả thể của sự Thiện-tối cao này; và vì lẽ sự Thiện-tối cao chỉ có thể có được với điều kiện có sự hiện hữu của Thượng đế, nên tiên-giả định này thiết yếu gắn liền với nghĩa vụ, nghĩa là, về mặt luân lý, tất yếu phải giả định sự hiện hữu của Thượng đế.

Ở đây cần phải lưu ý rằng sự tất yếu luân lý này là sự tất yếu **chủ quan**, nghĩa là, một nhu cầu, chứ không phải sự tất yếu **khách quan**, nghĩa là bản thân nó là một nghĩa vụ, bởi không thể có một nghĩa vụ là phải giả định sự hiện hữu của bất kỳ điều gì (vì việc này chỉ liên quan đến việc sử dụng **lý thuyết** đối với lý tính). Thêm nữa, sự tất yếu này cũng **không** có nghĩa ta phải giả định sự hiện hữu của Thượng đế như là một nền tảng **cho mọi** bốn phận nói chung (bởi, như đã chứng minh nhiều lần, nền tảng này chỉ dựa trên sự tự trị của bản thân lý tính mà thôi). Ở đây, những gì thuộc về nghĩa vụ chỉ là nỗ lực hiện thực hóa và thúc đẩy sự Thiện-tối cao ở trong thế giới, vì thế, khả thể của nó có thể được định **đề hóa**; và, vì lẽ lý tính của ta thấy rằng không thể quan niệm được về nó mà không có tiên-giả định về một Trí tuệ tối cao, nên việc thừa nhận sự hiện hữu này gắn liền với **ý thức về** nghĩa vụ của ta, dù bản thân việc thừa nhận này thuộc về lĩnh vực của lý tính tư biện. Nếu xét về phương diện này [tư biện] mà thôi, như là một cơ sở để giải thích, nó [sự hiện hữu của Thượng đế] có thể được gọi là một **giả thuyết**, nhưng, trong quan hệ với tính khả niệm của một đối tượng được quy luật luân lý mang lại cho ta (sự Thiện-tối cao) và, do đó, của một nhu cầu cho các mục đích thực hành, nó có thể được gọi là **đức tin (Glaube)**, nhưng đây là **một đức tin thuần túy lý tính, bởi lý tính (cả trong việc sử dụng lý thuyết lẫn thực hành) là nguồn suối duy nhất phát sinh ra đức tin này.**

Từ sự diễn dịch [sự biện minh tính chính đáng] trên đây, bây giờ ta hiểu được tại sao các trường phái Hy Lạp cổ đại đã không bao giờ có thể đạt được giải pháp cho vấn đề của họ về khả thể thực hành của sự Thiện-tối cao, bởi họ chỉ luôn lấy quy tắc sử dụng của ý chí con người về Tự do của mình làm cơ sở duy nhất và đầy đủ cho khả thể này và nghĩ rằng họ không cần đến sự hiện hữu của Thượng đế cho mục đích ấy. Tất nhiên họ đã có lý trong chừng mực xác lập nguyên tắc của luân lý một cách tự mình, độc lập với định đề này, từ mối quan hệ chỉ của lý tính đối với ý chí, và, do đó, biến mối quan hệ này thành điều kiện thực hành cao nhất của sự Thiện-tối cao, thế nhưng đó không phải là **toàn bộ** điều kiện cho khả thể của nó. Những người theo phái

- A228 Epikur đã giả định một nguyên tắc hoàn toàn sai lầm làm nguyên tắc của luân lý, đó là nguyên tắc hạnh phúc, nhưng họ đã tiến hành việc làm này một cách triệt để đến nỗi đã hạ thấp sự Thiện-tối cao của họ xuống tương ứng với độ thấp kém của nguyên tắc cơ bản này, và không nhìn thấy một hạnh phúc nào lớn hơn những gì có thể đạt được bằng sự khôn ngoan của con người (kể cả việc tiết chế và điều độ đối với những xu hướng); trong khi ta biết rằng hạnh phúc loại ấy là rất nghèo nàn và rất dễ đổi thay tùy theo hoàn cảnh, đó là chưa nói đến những ngoại lệ mà những châm ngôn của họ thường xuyên phải chấp nhận, khiến những châm ngôn này khó mà trở thành những quy luật được. Trái lại, những nhà Khắc kỷ đã lựa chọn nguyên tắc thực hành cao nhất của họ một cách hoàn toàn đúng đắn, đó là lấy đức hạnh làm điều kiện cho sự Thiện-tối cao, thế nhưng, khi họ hình dung mức độ đức hạnh được đòi hỏi bởi quy luật thuần túy của nó như là hoàn toàn có thể đạt tới được ngay trong cuộc đời này, họ đã không chỉ cường điệu năng lực luân lý của loại người được họ gọi là “bậc hiền nhân” vượt ra khỏi mọi giới hạn của bản tính tự nhiên và giả định một điều đi ngược lại mọi hiểu biết của ta về con người nói chung, mà còn, và chủ yếu, là họ đã không cho phép yếu tố thứ hai của sự
- [127] Thiện-tối cao, đó là hạnh phúc, được trở thành một đối tượng đặc thù của quan năng ham muốn của con người; trái lại, đã biến “bậc hiền nhân” của họ – giống như một vị thần linh trong ý thức về sự siêu tuyệt của nhân cách mình – trở nên hoàn toàn độc lập với Tự nhiên (về phương diện lòng mãn nguyện của riêng mình), bằng cách đặt “bậc hiền nhân” đối diện với những điều xấu xa của cuộc đời nhưng không bị chúng khuất phục (đồng thời cũng hình dung “bậc hiền nhân” như là giới đã thoát khỏi cái Ác). | Như thế, trong thực tế, họ đã gạt bỏ yếu tố thứ hai của sự Thiện-tối cao là hạnh phúc cá nhân, chỉ đơn
- A229 thuần đặt hạnh phúc vào trong hành vi và trong sự hài lòng với giá trị nhân cách của chính mình, và, vì thế, trong ý thức [trộn vện] về nếp suy nghĩ luân lý, mà trong đó chắc hẳn bản thân họ cũng có thể sẽ bị chính bản tính tự nhiên của riêng họ lên tiếng phản đối mạnh mẽ!

Về điểm này, học thuyết Kitô giáo*, ngay cả khi ta chưa xét nó như

* (Chú thích của tác giả) Người ta thường cho rằng điều lệnh Kitô giáo về luân lý không có ưu thế gì hơn về tính thuần túy hay tính trong sạch so với các quan niệm luân lý của những nhà Khắc kỷ; tuy nhiên sự dị biệt giữa cả hai là rất rõ ràng. Hệ thống khắc kỷ lấy ý thức về sức mạnh của tâm hồn làm trụ cột để trên đó mọi ý đồ luân lý xoay chung quanh; và mặc dù những môn đệ của họ cũng nói về những nghĩa vụ và thậm chí định nghĩa rất hay về chúng, nhưng họ vẫn đặt động cơ và cơ sở quy định cho ý chí ở trong một sự nâng cao tâm hồn lên khỏi những động lực thấp kém của giác quan, mà chúng sở dĩ có sức mạnh chỉ là do sự yếu đuối của tâm hồn. Vì thế, với họ, đức hạnh là một loại “chủ nghĩa anh hùng” trong “bậc hiền nhân” nâng mình lên khỏi bản tính thú vật của con người, là tự túc tự mãn, và trong khi “bậc hiền nhân” đề ra những nghĩa vụ cho những người khác, thì bản thân ông ta đã nâng mình lên khỏi chúng và không bị khuất phục trước bất kỳ cám dỗ nào để vi phạm quy luật luân lý. Tuy nhiên, họ ắt đã có thể không làm tất cả những điều ấy nếu họ nhận thức quy luật này trong tất cả tính

A230 một giáo lý tôn giáo, mang lại được một quan niệm duy nhất về sự Thiện-tối
 [128] cao (về “Vương quốc của Thượng đế”) thỏa mãn đòi hỏi nghiêm ngặt nhất
 A231 của lý tính thực hành. Quy luật luân lý là thiêng liêng (không khoan nhượng)
 và đòi hỏi tính thiêng liêng của những điều lệnh luân lý, mặc dù mọi sự hoàn
 thiện về luân lý mà con người có thể đạt đến được vẫn chỉ là “đức hạnh” mà
 thôi, nghĩa là, một ý đồ đúng đắn nảy sinh từ sự tôn kính đối với quy luật, bao
 hàm ý thức về một khuynh hướng thường xuyên vi phạm, hay chí ít là một sự
 thiếu trong sạch, tức, một sự pha trộn với nhiều động cơ không chân chính
 (không luân lý) trong việc tuân thủ quy luật, do đó, là một sự đánh giá chính
 mình với sự khiêm tốn, nhún nhường. | Vì thế, đối với tính thiêng liêng mà
 quy luật Kitô giáo đòi hỏi, sinh vật thụ tạo không còn có gì khác ngoài một
 tiến trình tiến lên đến vô tận, những cũng chính vì lý do đó, nên con người có
 quyền hy vọng về một sự kéo dài vô tận sự hiện hữu của mình. Giá trị của
 một ý đồ hay tính cách hoàn toàn phù hợp với quy luật luân lý là vô tận, bởi
 vì giới hạn duy nhất đối với mọi hạnh phúc khả hữu ở trong sự phán xét của
 một Đấng ban phát hiện mình và toàn năng về hạnh phúc chỉ là việc thiếu
 tương ứng của hữu thể có lý tính với nghĩa vụ của nó. Nhưng quy luật luân lý
 tự nó không hề hứa hẹn bất kỳ hạnh phúc nào, vì, theo các quan niệm của ta
 về một trật tự của Tự nhiên nói chung, ta thấy hạnh phúc không nhất thiết gắn
 liền với việc tuân thủ quy luật luân lý. Bây giờ, học thuyết luân lý Kitô giáo
 bổ sung cho sự khiêm khuyết này (về yếu tố thiết yếu thứ hai của sự Thiện-tối
 cao) bằng cách bày ra một thể giới trong đó những hữu thể có lý tính hiện
 dâng toàn bộ tâm hồn cho quy luật luân lý như là một Vương quốc của
 Thượng đế, là nơi Tự nhiên và luân lý – vốn xa lạ với nhau – được hợp nhất
 trong sự hài hòa bởi một đấng Tạo hóa thiêng liêng, người làm cho sự Thiện-
 tối cao **phải sinh** có thể có được. Tính thiêng liêng của đời sống được đề ra
 cho họ như một chuẩn mực **ngay trong** cuộc đời này, trong khi đó hạnh phúc
 tương ứng với nó, tức sự thiên phúc, được hình dung như là chỉ có đạt được ở
 trong một sự vĩnh cửu, bởi cái trước luôn phải là Nguyên mẫu cho sự hành xử
 của họ trong mọi trạng huống và tiến trình vươn đến nó vốn là khả hữu và tất
 yếu ở trong cuộc đời này; còn cái sau, dưới tên gọi là hạnh phúc, tuyệt nhiên

thuần khiết và nghiêm ngặt như điều lệnh của Phúc âm đã làm. Khi tôi gán danh hiệu “Ý
 niệm” cho một sự hoàn hảo mà không có cái gì có thể tương ứng được với nó ở trong kinh
 nghiệm, thì không có nghĩa rằng những Ý niệm luân lý là cái gì siêu việt, nghĩa là cái gì ta
 tuyệt nhiên không thể xác định khái niệm một cách tương ứng, hay không chắc chắn rằng phải
 chẳng có một đối tượng nào tương ứng với nó hay không như trong trường hợp những Ý niệm
 của lý tính tư biện; trái lại, những Ý niệm luân lý là những Nguyên mẫu (Urbilder) của sự hoàn
 hảo thực hành, chúng giữ vai trò như quy tắc không thể thiếu được của việc ứng xử, và, cũng
 thế, như là chuẩn mực để so sánh. Bây giờ, nếu tôi xét luân lý Kitô giáo về phương diện **triết
 học** bằng cách so sánh với **những Ý** niệm của các trường phái Hy Lạp cổ đại, ta thấy chúng thể
 hiện ra nơi những Ý niệm của các nhà Xyníc, các nhà theo phái Epikur, các nhà Khắc kỷ và
 các nhà Kitô giáo với trình tự như sau: sự giản dị tự nhiên; sự khôn ngoan; sự sáng suốt; và sự
 [128] thiêng liêng. Về phương cách để đạt được chúng, các trường phái Hy Lạp cũng dị biệt với
 nhau: các nhà Xyníc chỉ cần tới lương năng thông thường; các nhà khác thì cần đến con đường
 của khoa học, nhưng cả hai đều cho rằng việc sử dụng đơn thuần những sức mạnh tự nhiên
 [trong ta] là đủ để đạt được mục đích. Còn luân lý Kitô giáo, – vì lẽ điều lệnh của nó được xác
 lập (đúng như một điều lệnh luân lý vốn phải thế) một cách thuần túy và không khoan nhượng
 –, nên tước bỏ hết mọi lòng tự tin của con người về việc có thể hoàn toàn phù hợp với luân lý,
 chí ít trong cuộc sống hiện tại, nhưng bù lại, cho phép ta hy vọng rằng nếu ta hành động tốt
 trong tất cả năng lực của ta, – thì những gì không nằm trong quyền lực của ta sẽ được trợ giúp
 từ một nguồn khác, cho dù ta có biết đó là gì hay không. Còn Aristotle và Plato chỉ khác nhau
 về phương diện **nguồn gốc** của những khái niệm luân lý của ta mà thôi.

[129] không thể đạt được trong thế giới này (trong chừng mực liên quan đến quyền lực của ta), và, vì thế, được đơn giản biến thành một đối tượng của sự hy vọng. Dù vậy, nguyên tắc Kitô giáo về bản thân luân lý là không có tính thần học (tức sẽ là sự ngoại trị/Heteronomie), mà là sự tự trị của lý tính thuần túy thực hành, bởi nó không lấy **nhận thức** về Thượng đế và về ý chí của Ngài làm cơ sở cho những quy luật này mà chỉ cho việc đạt được sự Thiện-tối cao, với điều kiện tuân theo những quy luật ấy, và, nó không đặt động cơ đích thực của việc tuân thủ này ở trong những kết quả được mong ước, trái lại, chỉ ở trong quan niệm về nghĩa vụ, theo nghĩa chỉ có sự tuân thủ trung thành những quy luật mới tạo nên sự xứng đáng được hưởng những kết quả hạnh phúc này.

A233 **Bằng cách** ấy, thông qua quan niệm về sự Thiện-tối cao như là đối tượng và mục đích tối hậu của lý tính thuần túy thực hành, những quy luật luân lý sẽ dẫn đến tôn giáo, nghĩa là, dẫn đến sự thừa nhận mọi nghĩa vụ như là những điều răn hay mệnh lệnh (Gebote) thiêng liêng chứ không phải như những “chỉ thị” (Sanktionen), tức những quyết định tùy tiện, độc đoán, tự bản thân có tính bất tất của một ý chí xa lạ, trái lại, như là những quy luật thiết yếu của mọi ý chí tự thân là tự do, song đồng thời phải được xem như là những điều răn hay mệnh lệnh của Hữu thể-tối cao, bởi chỉ từ một ý chí hoàn hảo về luân lý (thiên liêng và tốt lành), đồng thời là toàn năng, và do đó, chỉ thông qua sự hòa hợp với ý chí ấy, ta mới có thể hy vọng đạt được sự Thiện-tối cao mà quy luật luân lý buộc ta có nghĩa vụ lấy nó làm đối tượng cho những nỗ lực của ta. Song, ở đây, một lần nữa, tất cả đều vô-vị lợi và chỉ đơn thuần đặt nền tảng trên nghĩa vụ; không phải lòng sợ hãi lẫn niềm hy vọng được biến thành những động cơ cơ bản, bởi nếu lấy chúng làm nguyên tắc, ắt sẽ phá hủy toàn bộ giá trị luân lý của những hành vi. Quy luật luân lý ban mệnh lệnh cho tôi phải lấy sự Thiện cao nhất khả hữu trong thế giới làm đối tượng tối hậu cho mọi sự ứng xử của tôi. Nhưng, tôi không thể hy vọng đạt được điều ấy bằng cách nào khác hơn là bằng sự hài hòa của ý chí của tôi với đấng Sáng tạo thiêng liêng và tốt lành của thế giới; và mặc dù sự Thiện-tối cao được quan niệm như là một cái toàn **bộ, trong** đó hạnh phúc tối đa được hình dung như là được kết hợp trong tỉ lệ chính xác nhất với độ cao nhất của sự hoàn hảo luân lý (khả hữu trong những hữu thể thụ tạo), bao hàm cả hạnh phúc của riêng tôi, thì đó vẫn không phải là cơ sở quy định cho ý chí vốn gắn liền với việc xúc tiến sự Thiện-tối cao, trái lại, chính quy luật luân lý mới là cơ sở quy định, và cũng chính nó, ngược lại, bằng những điều kiện nghiêm ngặt, giới hạn lòng ham muốn vô độ của tôi về hạnh phúc.

A234 [130]

Do đó, luân lý thật ra không phải là học thuyết về việc ta phải làm thế nào để cho mình được hạnh phúc mà là làm thế nào để ta trở thành xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Rồi chỉ khi có tôn giáo thêm vào, lại có sự hy vọng rằng một ngày nào đó ta được hưởng phần hạnh phúc tương ứng với những gì ta đã nỗ lực để không phải không xứng đáng với nó.

Một người **xứng đáng** sở hữu một sự vật hay một tình trạng là khi việc sở hữu ấy hòa hợp với sự Thiện-tối cao. Bây giờ, ta có thể dễ dàng thấy rằng mọi tính xứng đáng đều phụ thuộc vào sự hành xử luân lý, bởi, trong khái niệm về sự Thiện-tối cao, sự hành xử này tạo nên điều kiện cho cái còn lại (vốn thuộc về trạng thái của con người), đó là cho phần được hưởng hạnh phúc. Từ đó, kết luận rút ra là: ta không được đối xử với luân lý như là một học thuyết về hạnh phúc, theo nghĩa là học thuyết hướng dẫn làm cách nào **để được** hạnh phúc, bởi nó chỉ đơn thuần làm việc với **điều kiện thuần lý** (lat: contitio sine qua non: điều kiện không có không được) của hạnh phúc chứ không làm việc với phương tiện để đạt được nó. Nhưng, một khi luân lý đã được trình bày hoàn chỉnh (chỉ đề ra những nghĩa vụ chứ không cung cấp những quy tắc cho lòng ham muốn ích kỷ), thì trước hết, sau khi nguyện vọng luân lý muốn thúc đẩy sự Thiện-tối cao (tức mang Vương quốc của Thượng đế đến với chúng ta) đã được đánh thức, – một nguyện vọng đặt nền trên một quy luật và trước đó đã không nảy sinh trong bất kỳ tâm hồn vị kỷ nào –, hay cũng vì muốn thực hiện nguyện vọng này mà tiến một bước đến tôn giáo, bây giờ học thuyết luân lý này cũng có thể được gọi là học thuyết về hạnh phúc, vì **sự hy vọng** về hạnh phúc chỉ khởi đầu với tôn giáo mà thôi.

Từ đó ta cũng có thể thấy rằng, nếu hỏi đâu là mục đích cuối cùng của Thượng đế trong việc sáng tạo ra thế giới, ta không được phép nêu danh sự hạnh phúc của những hữu thể có lý tính ở trong đó, mà phải nêu danh sự Thiện-tối cao, là cái bổ sung một điều kiện nữa vào cho nguyện vọng nói trên của những hữu thể ấy, đó là, điều kiện về sự xứng đáng với hạnh phúc; nghĩa là, tính luân lý của chính những hữu thể ấy, một điều kiện duy nhất chứa đựng quy tắc mà chỉ nhờ đó, họ mới có thể hy vọng được hưởng phần hạnh phúc từ tay của một đấng Tạo hóa sáng suốt. Nhưng vì lẽ sự sáng **suốt, xét** một cách lý thuyết, là sự nhận thức về sự Thiện-tối cao, còn xét về mặt thực hành, là sự tương ứng của ý chí với sự Thiện-tối cao này, nên ta không thể gán cho sự sáng suốt độc lập, tối cao một mục đích **đơn thuần** dựa trên lòng tốt (Gütigkeit). Bởi lẽ ta không thể quan niệm được về hành động của lòng tốt này (đối với hạnh phúc của những hữu thể có lý tính) là phù hợp với sự Thiện-tối cao **căn nguyên**, trừ khi nó phải phục tùng những điều kiện hạn chế là phải hài hòa với **tính thiêng liêng** của ý chí tối cao*. Vì thế, những ai đã đặt mục đích của sự sáng tạo ở trong **sự vinh quang** của Thượng đế là họ có lẽ đã chọn được cách diễn đạt tốt nhất (với điều kiện không được hiểu điều này theo nghĩa nhân hình học/anthropomorphistisch như là một lòng ham thích được ca tụng). Bởi vì không có gì vinh danh Thượng đế cho bằng điều quý báu nhất trong thế gian, đó là lòng tôn kính đối với điều răn hay mệnh

* (Chú thích của tác giả) Để làm rõ đặc điểm riêng có của các khái niệm này, tôi xin bổ sung nhận xét sau: trong khi ta gán cho Thượng đế nhiều thuộc tính khác nhau mà tính chất của chúng có thể áp dụng vào được cả cho những vật thụ tạo, chỉ có điều trong Thượng đế thì chúng được đẩy lên đến mức độ cao nhất, chẳng hạn các thuộc tính như: quyền năng, trí tuệ, sự hiện hữu, lòng tốt v.v... dưới các danh hiệu như sự toàn năng, toàn trí, toàn thiện, phổ hiện [có mặt khắp nơi] v.v... Nhưng có **ba** thuộc tính được dành riêng để gán cho Thượng đế, không có sự bổ sung về độ lớn và đều có tính luân lý cả, đó là: Ngài là thiêng liêng duy nhất, thiên phúc duy nhất, sáng suốt duy nhất, bởi các khái niệm này vốn đã bao hàm sự không có giới hạn. Trong trình tự của những thuộc tính này, Ngài cũng là Kẻ ban bố quy luật thiêng liêng (và đấng Sáng tạo), là Nhà cai trị (và Nhà bảo tồn) tốt bụng và là Vị quan tòa công chính. | Cả ba thuộc tính này bao hàm tất cả những gì để nhờ đó Thượng đế trở thành một đối tượng của tôn giáo, và tương ứng với chúng, các sự hoàn hảo mang tính siêu hình học tự động được thêm vào ở trong lý tính [con người].

A237 lệnh của Ngài, sự nhìn nhận nghĩa vụ **thiên liêng** mà quy luật của Ngài đã đặt lên chúng ta và khi thêm vào đó là kế hoạch vẻ vang của Ngài để tặng thưởng phần hạnh phúc thích đáng cho một trật tự đẹp đẽ như thế. Nếu việc ban thưởng hạnh phúc (nói theo kiểu con người) làm cho Ngài đáng yêu, thì chính việc trước mới khiến Ngài trở thành một đối tượng cho sự sùng bái (kính ngưỡng) của chúng ta. Ngay nơi con người cũng thế: lòng tốt có thể khiến ta được yêu thích chứ không bao giờ được tôn kính, nên lòng tốt lớn nhất mang lại vinh quang cho con người là khi nó được điều tiết bởi sự xứng đáng.

[132] Trong trật tự của những mục đích, con người (và cùng với con người là mọi hữu thể có lý tính) là một Mục đích-tự thân, nghĩa là không bao giờ được phép sử dụng chỉ như là một **phương tiện** bởi bất kỳ ai (kể cả bởi Thượng đế) **nếu không** đồng thời như một mục đích tự thân; vì thế **nhân tính** (**Menschheit**) trong nhân cách của ta phải là thiên liêng đối với ta. | Đó là các kết luận tự nhiên bởi con người là Chủ thể của quy luật luân lý; nói khác đi, của cái gì là thiên liêng nơi tự thân nó, và nó chỉ được gọi là thiên liêng là **vì** quy luật và **nhất trí** với quy luật. Vì quy luật luân lý này đặt cơ sở trên sự tự trị của ý chí của chủ thể, với tư cách là của một ý chí tự do, nên ý chí này – bằng những quy luật phổ quát của mình – phải nhất thiết có năng lực nhất trí với cái mà bản thân nó phục tùng.

VI

A238

VỀ CÁC ĐỊNH ĐỀ CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH NÓI CHUNG

Tất cả các định đề đều xuất phát từ **nguyên tắc** của luân lý; nguyên tắc này không phải là một định đề mà là một quy luật, nhờ đó lý tính quy định ý chí một cách trực tiếp; và ý chí này – bởi được quy định như thế – là một ý chí thuần túy, đòi hỏi những điều kiện tất yếu này [các định đề] trong việc tuân thủ điều lệnh của nó. Vậy, các định đề này không phải là các mệnh đề giáo điều (Dogmata) lý thuyết mà là các tiền-giả định hay các điều kiện tiên quyết (Voraussetzungen) tất yếu về mặt thực hành; nên tuy chúng không mở rộng nhận thức tư biện của ta, nhưng mang lại tính thực tại khách quan cho các Ý niệm của lý tính tư biện nói chung (nhờ vào sự quy chiếu của chúng đối với cái thực hành), và cho phép lý tính có thẩm quyền vươn đến những khái niệm mà thông thường nó không dám mạo hiểm khẳng định, dù chỉ là về khả thể của chúng!

Các định đề này là: định đề về sự bất tử [của linh hồn]; định đề về Tự do, xét theo nghĩa khẳng định, tích cực (như là tính nhân quả của một hữu thể trong chừng mực thuộc về thế giới khả niệm), và định đề về sự hiện hữu của Thượng đế. Định đề thứ nhất bắt nguồn từ điều kiện tất yếu thực hành về một sự kéo dài [sự sống] tương ứng trọn vẹn với việc thực hiện hoàn chỉnh quy luật luân lý; định đề thứ hai bắt nguồn từ tiền-giả định tất yếu về sự độc lập với thế giới cảm tính và về quan năng quy định **ý chí** của ta dựa theo quy luật của một thế giới khả niệm, đó là, sự Tự do; và định đề thứ ba là từ điều kiện

A239

tất yếu của sự hiện hữu của sự Thiện-tối cao ở trong một thế giới khả niệm như thế, với tiền giả định về một sự Thiện-tối cao độc lập tự chủ, đó là về sự hiện hữu của Thượng đế.

Như thế, chính sự tôn kính đối với quy luật luân lý tất yếu biến sự Thiện-tối cao thành một đối tượng cho những nỗ lực của ta và giả định rút ra từ đó về tính thực tại khách quan của nó đã – thông qua các định đề của lý tính thực hành – dẫn tới những khái niệm mà lý tính tư biện tuy đã có thể nêu thành vấn đề nhưng đã không bao giờ có thể giải quyết được⁽⁷⁶⁾. Thật thế:

[133]

1. **Đề giải** quyết vấn đề thứ nhất, lý tính tư biện không có cách nào khác hơn ngoài việc rơi vào **các vông luận (Paralogismen)** (về sự bất tử của linh hồn), bởi nó thiếu tính chất **trường tồn** để bổ sung vào cho quan niệm tâm lý học về một chủ thể tối hậu, tất yếu được gán cho linh hồn ở trong Tự-ý thức như là biểu tượng thực tồn về **một bản thể**⁽⁷⁷⁾. | Tính chất trường tồn này được lý tính thực hành mang lại thông qua định đề về một sự kéo dài sự sống đúng theo đòi hỏi để tương ứng với quy luật luân lý ở trong sự Thiện-tối cao

⁽⁷⁶⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: Biện chứng pháp siêu nghiệm (quyển II: Về những suy luận biện chứng của lý tính thuần túy), B396-670. (N.D).

⁽⁷⁷⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Về các vông luận của lý tính thuần túy”, B399-431; A348-405 (sai lầm của Tâm lý học thuần lý xem linh hồn như một bản thể). (N.D).

với tư cách là toàn bộ mục đích của lý tính thực hành.

A240 2. Vấn đề thứ hai dẫn lý tính tư biện đến giải pháp chứa đầy **Nghịch lý (Antinomie)**⁽⁷⁸⁾. | Lý tính tư biện chỉ có thể đặt giải pháp của mình trên cơ sở một khái niệm tuy có thể được suy tưởng một cách nghi vấn nhưng không thể chứng minh hay xác định được tính thực tại khách quan của khái niệm ấy, tức của Ý niệm **vũ trụ** học về một thế giới khả niệm và ý thức về sự hiện hữu của ta ở trong thế giới ấy. | Điều này được lý tính thực hành giải quyết nhờ dựa vào định đề về sự Tự do (tính thực tại của Tự do được chứng minh thông qua quy luật luân lý và cùng với nó, quy luật về một thế giới khả niệm mà lý tính tư biện chỉ đã có thể chỉ ra chứ không thể xác định được).

3. Điều lý tính tư biện có thể suy tưởng, nhưng buộc phải để bất định như là **một Ý thể (Ideal) siêu nghiệm** đơn thuần, tức, khái niệm thần học về Hữu thể-nguyên thủy⁽⁷⁹⁾ nay được lý tính thực hành mang lại ý nghĩa (trong quan điểm thực hành, tức, như một điều kiện cho khả thể của đối tượng của ý chí được quy định bởi quy luật ấy), đó là, nguyên tắc cao nhất của sự Thiện-tối cao trong một thế giới khả niệm nhờ quyền năng ban bố quy luật luân lý ở trong thế giới ấy.

A241 Tuy nhiên, phải chăng bằng cách ấy, nhận thức của ta thực sự được mở rộng thông qua lý tính thuần túy thực hành và là “nội tại” ở trong lý tính thực hành những gì chỉ là “siêu việt” đối với lý tính tư biện? Vâng, đúng vậy, nhưng chỉ trong quan điểm thực hành mà thôi! Bởi lẽ, qua đó, ta không hề nhận thức được bản tính tự nhiên của linh hồn chúng ta, không biết gì về thế giới khả niệm lẫn về Hữu thể tối cao về phương diện “tự thân” (an sich) của các đối tượng ấy, trái lại, ta đã chỉ đơn thuần nối kết các khái niệm về chúng ở trong khái niệm thực hành về sự Thiện-tối cao như là đối tượng của ý chí ta, và làm tất cả điều này một cách tiên nghiệm, song chỉ nhờ dựa vào quy luật luân lý, và chỉ trong quan hệ quy chiếu với quy luật này đối với đối tượng mà quy luật **ban bố** mệnh lệnh. Còn liệu Tự do có khả hữu không, và làm thế nào nhận thức được loại tính nhân quả ấy một cách **lý thuyết** và **khẳng định** thì lý tính thực hành không thể làm được; nó chỉ **định đề hóa** một tính nhân quả như thế **bằng** quy luật luân lý và **vì** quy luật luân lý mà thôi. Với các Ý niệm còn lại cũng hết như thế: khả thể của chúng thì không một trí tuệ nào của con người có thể **thăm** dò được, nhưng chân lý của chúng thì ngược lại, không một sự nguy biện nào có thể tước đoạt được chúng ra khỏi sự xác tín, kể cả của con người bình thường nhất.

[134]

⁽⁷⁸⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Các nghịch lý (Antinomie) của lý tính thuần túy”, B432-595. (N.D).

⁽⁷⁹⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Ý thể của lý tính thuần túy”, B595-619. (N.D).

VII

TAI SAO VẤN CÓ THỂ QUAN NIỆM MỘT SỰ MỞ RỘNG LÝ TÍNH THUẦN TÚY VỀ PHƯƠNG DIỆN THỰC HÀNH MÀ KHÔNG ĐỒNG THỜI MỞ RỘNG NHẬN THỨC VỀ PHƯƠNG DIỆN TƯ BIỆN?

A242 Để vấn đề không quá trừu tượng, ta thử lập tức trả lời câu hỏi này bằng cách áp dụng vào trường hợp hiện nay. Nhằm mở rộng một nhận thức thuần túy về mặt thực hành, ắt phải có một mục đích được mang lại một cách tiên nghiệm, đó là, một mục đích xét như đối tượng (của ý chí), độc lập với mọi nguyên tắc thần học, được hình dung như là tất yếu về mặt thực hành bởi một mệnh lệnh (Imperativ) quy định ý chí một cách trực tiếp (“một mệnh lệnh nhất quyết”/“kategorisches Imperativ”), và trong trường hợp này là sự Thiện-tối cao. Song, cái này cũng không thể có được nếu không tiên-giả định ba khái niệm lý thuyết (vì chúng là các khái niệm đơn **thuần của** lý tính thuần túy nên không thể tìm ra trực quan nào tương ứng với chúng được, do đó, cũng không tìm ra tính thực tại khách quan bằng con đường lý thuyết); đó là: sự Tự do, sự Bất tử [của linh hồn] và Thượng đế. Vậy, bằng quy luật thực hành – buộc phải có sự hiện hữu khả hữu của sự Thiện-tối cao ở trong thế giới – khả thể của ba đối tượng này của lý tính thuần túy tư biện được **định đề hóa** và định đề hóa cả tính thực tại khách quan mà lý tính tư biện đã không thể nào đảm bảo cho chúng được. Qua đó, nhận thức lý thuyết của lý tính thuần túy tuy quả có một sự tăng tiến, nhưng chỉ là ở chỗ: các khái niệm này vốn chỉ là các khái niệm “nghi vấn” (problematisch) (đơn thuần có thể suy tưởng được thôi) thì nay được tuyên bố là “khẳng định” (assertorisch), nghĩa là có các đối tượng hiện thực cho chúng, bởi lý tính thực hành thiết yếu đòi hỏi sự hiện hữu của chúng cho khả thể của đối tượng của nó, tức của sự Thiện-tối cao, vốn là cái gì tuyệt đối-tất yếu về mặt thực hành; và điều này biện minh cho lý tính lý thuyết có quyền giả định chúng. Nhưng, **sự mở rộng này của lý tính lý thuyết không phải là sự mở rộng của việc tư biện**, nghĩa là, ta không thể có bất kỳ sự sử dụng tích cực, khẳng định nào về nó theo quan điểm lý thuyết. Vì lẽ không có gì được thực hiện ở đây bằng lý tính thực hành ngoài việc các khái niệm này là thực tồn và thực sự có các đối tượng (khả hữu) của chúng; và qua đó cũng không có gì được mang lại bằng con đường trực quan cả (vốn cũng không cần phải đòi hỏi), cho nên, sự chấp nhận tính thực tại này không làm cho **bất kỳ** một mệnh đề **tổng hợp** nào có thể có được cả. Vì thế, sự phát hiện này tuyệt nhiên không giúp ta mở rộng nhận thức của ta về mặt tư biện, mà chỉ về mặt sử dụng thực hành đối với lý tính thuần túy mà thôi. Cả ba Ý niệm trên đây của lý tính tư biện vẫn – tự mình – không phải là nhận thức, song đó là các tư tưởng (siêu việt) trong đó **không có gì là vô lý, là không thể có được cả**.

A243
[135]

Bây giờ, nhờ sự giúp đỡ của một quy luật thực hành có tính tất nhiên (apodiktisch), chúng – với tư cách là những điều kiện tất yếu cho khả thể của cái mà quy luật buộc phải biến thành đối tượng – có được tính thực tại khách quan; nghĩa là, ta được quy luật dạy cho biết rằng chúng có những đối tượng nhưng ta lại không thể vạch ra khái niệm về chúng quan hệ với một đối tượng như thế nào, nên điều này vẫn chưa phải là một **nhận thức** về những đối

tượng này, bởi ở đây, ta không thể hình thành bất kỳ phán đoán **tổng hợp** nào về chúng cả, cũng không thể xác định sự áp dụng chúng một cách lý thuyết; do đó, ta tuyệt nhiên không thể có sự sử dụng lý tính lý thuyết nào về chúng, vốn là nội dung then chốt của mọi nhận thức tư biện của lý tính. Tuy thế, nhận thức lý thuyết – dù không phải về những đối tượng này mà về lý tính nói chung – vẫn được mở rộng nhờ việc làm này, trong chừng mực thông qua các định đề thực hành, các đối tượng được mang lại cho các Ý niệm này, nói khác đi, một tư tưởng đơn thuần nghi vấn nhờ đó mà lần đầu tiên có được tính thực tại khách quan. Vậy, không có một sự mở rộng nhận thức về những đối tượng siêu-cảm tính **được cho**, mà là một sự mở rộng **của lý tính lý thuyết** và của nhận thức của nó về phương diện cái Siêu-cảm tính **nói chung**; trong chừng mực lý tính buộc phải thừa nhận rằng **có** những đối tượng như thế, mặc dù không đủ khả năng để xác định chúng một cách chính xác hơn, tức có thể mở rộng nhận thức này về những đối tượng nay được mang lại từ những cơ sở thực hành và chỉ dành cho sự sử dụng thực hành. | Và sự tăng tiến này sở dĩ có được đối với lý tính thuần túy lý thuyết – với nó, mọi Ý niệm này đều có tính siêu việt và vô đối tượng – đều là nhờ có quan năng thực hành. Chỉ trong lý tính thực hành, chúng mới trở thành “nội tại” (immanent) và có tính “cấu tạo” (konstitutiv), mới là nguồn suối cho khả thể hiện thực hóa đối tượng tất yếu của lý tính thuần túy thực hành (sự Thiện-tối cao); trong khi đó, nếu tách rời khỏi lý tính thực hành, chúng sẽ là “siêu việt” (transzendent) và đơn thuần là những nguyên tắc **điều hành (regulativ)** của lý tính tư biện; nguyên tắc này không đòi hỏi lý tính phải giả định một đối tượng mới, ở bên ngoài kinh nghiệm mà chỉ đòi nó phải mang sự sử dụng lý tính **ở trong kinh nghiệm** đến gần sự hoàn chỉnh, trọn vẹn. Nhưng, một khi lý tính đã sở đắc được sự tăng tiến này, nó sẽ tiếp tục làm việc với các Ý niệm này với tư cách là lý tính tư biện (thật ra chỉ để đảm bảo sự sử dụng thực hành) bằng một cách tiêu cực, phủ định: đó là, **không mở rộng mà làm trong sạch** nhận thức của mình, trong chừng mực, một mặt, tránh xa **thuyết nhân hình** (Anthropomorphismus) như là nguồn gốc của sự **mê tín** hay là sự mở rộng giả tạo các khái niệm ấy bằng kinh nghiệm tưởng tượng, và mặt khác, tránh xa thuyết cuồng tín (Fanatism), vì nó cũng hứa hẹn giống hệt như **thế nhờ** vào trực quan siêu-cảm tính hay các tình cảm tương tự. | Tất cả các điều ấy là những trở ngại cho sự sử dụng thực hành đối với lý tính thuần túy, khiến cho việc dẹp bỏ chúng chắc chắn có thể được xem như là một sự mở rộng nhận thức của ta về quan điểm thực hành, mà vẫn không hề mâu thuẫn với sự thừa nhận rằng, qua đó, lý tính chẳng hề thu hoạch được nhận thức gì hết cho các mục đích tư biện của mình.

A244

[136]

A245

Mọi sự sử dụng lý tính đối với một đối tượng đều đòi hỏi phải có các khái niệm thuần túy của giác tính (các phạm trù), mà nếu không có chúng, không đối tượng nào có thể suy tưởng được. Chúng có thể được áp dụng vào cho việc sử dụng lý thuyết của lý tính, tức, cho loại nhận thức này, chỉ với điều kiện có một trực quan (vốn bao giờ cũng là cảm tính) được lấy làm cơ sở, và vì thế, chỉ để thông qua chúng, nhận thức một đối tượng của kinh nghiệm khả hữu. Bây giờ, ở đây, những gì phải được suy tưởng nhờ vào các phạm trù để nhận thức lại là các Ý niệm của lý tính vốn không thể được mang lại trong kinh nghiệm nào cả. Vậy ở đây, ta lại không hề quan tâm đến nhận thức lý thuyết về đối tượng của các Ý niệm này mà chỉ quan tâm đến việc chúng **có** đối tượng hay không mà thôi. Tính thực tại này được lý tính thuần

túy thực hành cung cấp, và lý tính lý thuyết không có việc gì khác để làm ngoài việc suy tưởng các đối tượng này dựa vào các phạm trù. | Như ta đã làm rõ ở một chỗ khác, việc suy tưởng thì hoàn toàn có thể làm được mà không cần đến bất kỳ trực quan nào (dù là cảm tính hay siêu-cảm tính), bởi các phạm trù có nguồn gốc và trú sở ở trong giác **tính thuần** túy, đơn giản như là quan năng suy tưởng, có trước và độc lập với bất kỳ trực quan nào, và chúng bao giờ cũng chỉ có nghĩa một đối tượng **nói chung**, bất kể đối tượng ấy có thể được mang lại cho ta bằng cách nào. Bây giờ, trong chừng mực các phạm trù được áp dụng vào cho các Ý niệm ấy, và không thể có bất kỳ đối tượng nào trong trực quan để mang lại cho chúng, thì một đối tượng như thế vẫn hiện hữu hiện thực, do đó, ở đây, phạm trù – vốn chỉ là một hình thức đơn thuần của tư tưởng – không phải là trống rỗng mà là có ý nghĩa; điều này được đảm bảo cho chúng bởi một đối tượng được lý tính thực hành thể hiện – một cách không thể nghi ngờ ở trong khái niệm về sự Thiện-tối cao – tính thực tại của những khái niệm cần thiết cho khả thể của sự Thiện-tối cao, tuy nhiên, qua sự tăng tiến này, không hề mở rộng chút nào nhận thức của ta dựa theo những nguyên tắc lý thuyết.

[137] **Thêm nữa, các Ý niệm** này về Thượng đế, về một thế giới khả niệm (Vương quốc của Thượng đế) và về sự bất từ đều được xác định bằng những thuộc tính lấy từ bản tính tự nhiên của [con người] chúng ta, nên ta không được phép xem sự xác định này như là một sự **cảm tính hóa** các Ý niệm thuần túy này của lý tính (tức thuyết nhân hình), cũng không được xem như là một nhận thức siêu việt về những đối tượng siêu-cảm tính, bởi những thuộc tính này không gì khác hơn là giác tính và ý chí, được xét trong mối quan hệ với nhau, trong đó chúng phải được suy tưởng ở trong quy luật luân lý, và vì thế, chỉ trong chừng mực có một sự sử dụng thuần túy thực hành về chúng. Còn đối với tất cả những gì còn lại vốn thuộc về những khái niệm này một cách tâm lý học, tức, trong chừng mực ta quan sát các quan năng này của ta một cách thường nghiệm ở trong việc thực hành chúng (chẳng hạn: giác tính con người là có tính suy lý, và vì thế, những khái niệm của nó không phải là trực quan mà là tư tưởng, rằng chúng kế tiếp nhau ở trong thời gian, rằng ý chí của con người chỉ có sự thỏa mãn khi lúc nào cũng phụ thuộc vào sự hiện hữu của đối tượng được ham muốn v.v... những điều này không thể đúng đối với Hữu thể-tối cao), tất cả những điều nói trên đều phải được ta tước bỏ hết trong trường hợp này; và như thế, trong quan niệm của ta về một Trí tuệ thuần túy, không còn lại gì trong khái niệm ấy ngoài đòi hỏi về khả thể để suy tưởng một quy luật luân lý. Ở đây quả là có một nhận thức về Thượng đế, nhưng chỉ cho các mục đích thực hành, và, nếu ta cố mở rộng nó thành một nhận thức lý thuyết, hóa ra ta sẽ tìm thấy một giác tính không suy tưởng mà lại trực quan, một ý chí hướng đến những đối tượng mà sự thỏa mãn không hề phụ thuộc chút nào vào sự hiện hữu của chúng (đó là tôi không nhắc đến các thuộc tính siêu nghiệm, chẳng hạn, một độ lớn của sự hiện hữu, tức một sự kéo dài mà lại không ở trong thời gian, trong khi thời gian là phương tiện duy nhất khả hữu để có thể suy **tưởng về** sự hiện hữu như một độ lớn). | Như thế, tất cả chúng đều toàn là những thuộc tính mà ta không thể hình thành một khái niệm nào giúp ta có được nhận thức về đối tượng; và ta học được từ điều này rằng: chúng không bao giờ có thể được dùng cho một Lý thuyết (Theorie) về những Hữu thể siêu-cảm tính, và do đó, về phương diện này, chúng hoàn toàn không có khả năng làm cơ sở cho một nhận thức tư biện, và sự sử dụng

A248 chúng chỉ đơn giản được giới hạn trong việc thực hành (Ausübung) quy luật luân lý.

[138] Điều sau cùng vừa nói là hết sức hiển nhiên và có thể được chứng minh rõ ràng bởi sự kiện: ta có thể tự tin thách thức mọi “nhà thần học tự nhiên” **kiêu ngạo** (ôi, một danh hiệu thật độc đáo!)* rằng họ hãy thử nêu một thuộc tính duy nhất nào đó (vượt lên trên và bên ngoài những thuộc tính đơn thuần bản thể học) – bất kể của giác tính hay của ý chí – xác định đối tượng này của họ, mà ta không thể cho thấy ngược lại rằng, nếu ta tước bỏ hết hay **trừu tượng** hóa khỏi nó tất cả những gì có tính nhân hình [giống như của con người], thì chẳng còn lại gì cho ta ngoài một từ ngữ đơn thuần và cũng chẳng nói kết được chút khái niệm nào với nó cả để hy vọng có được một sự mở rộng nhận thức lý thuyết. Nhưng, về phương diện thực hành, trong những thuộc tính của giác tính và ý chí, vẫn còn lại cho ta quan niệm về một mối quan hệ được mang lại tính thực tại khách quan bởi quy luật thực hành (quy luật này xác định chính xác một cách tiên nghiệm mối quan hệ này của giác tính với ý chí). Một khi điều này đã được làm, thì thực tại được mang lại cho quan niệm về một đối tượng của ý chí được xác định một cách luân lý (tức quan niệm về sự Thiện-tối cao), và cùng với nó, mang lại cho những điều kiện của khả thể của nó, đó là các Ý niệm về Thượng đế, Tự do và sự Bất tử, nhưng bao giờ cũng chỉ liên quan đến việc thực hành quy luật luân lý (chứ không cho bất kỳ mục đích tư biện nào cả).

A250 Dựa theo các lưu ý trên đây, bây giờ ta dễ dàng tìm ra câu trả lời cho câu hỏi quan trọng: khái niệm về Thượng đế thuộc về môn vật lý học [khoa học tự nhiên] (và, vì thế, cũng thuộc về môn Siêu hình học, vì nó chứa đựng những nguyên tắc thuần túy siêu nghiệm của môn học trước ở mức độ phổ quát) hay thuộc về luân lý. Nếu ta [lúc nào cũng] cầu viện tới Thượng đế như là đấng Sáng tạo ra mọi sự để giải thích những sự sắp đặt của Tự nhiên hay của những biến đổi của nó, thì chỉ ít điều ấy cũng không phải là một sự giải thích vật lý, và là một lời thú nhận hoàn toàn rằng triết học của ta đã đi đến chỗ cáo chung, vì ta **buộc phải** giả định một cái gì tự thân mà ta không hề có chút hiểu biết nào, hòng có thể hình thành một khái niệm về khả thể của những gì ta đang nhìn thấy trước mắt ta. Còn Siêu hình học cũng không thể cho phép ta thông qua một số suy niệm chắc chắn để đi từ sự nhận thức về thế giới [cảm tính] này vươn đến khái niệm về Thượng đế và luận cứ chứng minh sự hiện hữu của Ngài, bởi lý do là: để bảo rằng thế giới này chỉ có thể được tạo ra bởi một vị Thượng đế (dựa theo quan niệm được bao hàm trong từ này), ắt ta phải biết thế giới này như là cái toàn bộ hoàn hảo nhất có thể có được, và vì thế, ta ắt cũng phải biết mọi thế giới khả hữu (để có thể so sánh chúng với thế giới này); nói khác đi, ắt ta phải là **toàn tri** [có năng lực hiểu biết tất cả]. Tuy nhiên, biết về sự hiện hữu của Hữu thể này bằng những khái

* (Chú thích của tác giả) [Về chữ “nhà thần học” theo nghĩa đen là “nhà học giả về Thượng đế”/“Gottesgelehrter”]: “Sự uyên bác” [“nhà học giả”], theo nghĩa chính xác, chỉ là toàn bộ nội dung của những môn khoa học **lịch sử (historisch)**. Do đó, chỉ có người dạy về môn thần học khái thị mới có thể được gọi là một nhà “học giả thần học”. Tuy nhiên, nếu ta cứ muốn dùng chữ này để gọi một người là “học giả” khi họ làm chủ các khoa học thuần lý [chứ không phải “lịch sử”] (như toán học và triết học), dù cách gọi này trái với ý nghĩa của từ ngữ (chỉ được xem là “học giả” kẻ nào phải “học” và vì thế, không thể tự mình phát hiện bằng lý tính), thì ngay trong trường hợp này, một triết gia – với nhận thức của mình về Thượng đế như một khoa học nhân định (positiv) ắt sẽ thật thâm hại khi vì thế mà bị gọi là một “học giả”.

- [139] niệm đơn thuần là tuyệt đối không thể nào làm được, bởi bất kỳ một mệnh đề nào về sự hiện hữu (Existentialsatz), tức, bất kỳ mệnh đề nào khẳng định sự hiện hữu của một hữu thể mà ta có khái niệm về nó đều là một mệnh đề **tổng hợp**, nghĩa là, một mệnh đề nhờ đó tôi đi ra bên ngoài khái niệm và khẳng định về nó nhiều hơn những gì được suy tưởng trong bản thân khái niệm; đó là, khái niệm này ở trong giác tính có một đối tượng tương ứng với nó ở bên ngoài giác tính, và điều này hiển nhiên là không thể nào tạo ra được bằng bất kỳ sự suy luận nào. Như thế, chỉ còn có một tiền trình duy nhất khả hữu đối với lý tính để đạt được nhận thức này, đó là phát xuất từ nguyên tắc tối cao của việc sử dụng thực hành về nó (trong mọi trường hợp, sự sử dụng thực hành chỉ nhắm đến sự hiện hữu của cái gì như là kết quả **của** lý tính) để xác định đối tượng của nó. **Cho nên**, vấn đề không thể tránh khỏi của lý tính là tất yếu phải hướng ý chí đến sự Thiện-tối cao không chỉ phát hiện cho ta thấy sự cần thiết phải giả định một Hữu thể-nguyên thủy như thế trong quan hệ với khả thể của sự Thiện này ở trong thế giới, mà còn đáng chú ý nhất là, phát hiện ra một điều mà lý tính – trong tiến trình tiến lên của nó theo con đường của Tự nhiên vật lý – đã hoàn toàn thất bại, đó là một khái niệm **được xác định chính xác** về Hữu thể nguyên thủy này. Bởi lẽ ta chỉ có thể biết một bộ phận nhỏ bé về thế giới này, và càng không thể so sánh thế giới này với mọi thế giới khả hữu, nên tuy ta có thể xuất phát từ trật tự, tính hợp mục đích và độ lớn của nó để suy ra một đấng Sáng tạo hay Tác giả sáng suốt, tốt lành, có quyền năng v.v..., nhưng không thể suy ra rằng Ngài là **toàn** trí, **toàn** thiện, **toàn** năng v.v... được. Tất nhiên ta cũng có thể được phép bổ sung cho sự khiếm khuyết này của ta bằng cách đề ra một **giả thuyết** hợp lý và chính đáng, đó là, nếu sự sáng suốt, sự tốt lành v.v... đã thể hiện trong mọi bộ phận của nhận thức gần gũi của ta, thì chắc cũng sẽ là như thế trong mọi bộ phận còn lại, và vì thế, không phải không có lý khi gán mọi sự hoàn hảo khả hữu cho đấng Sáng tạo hay Tác giả của thế giới, nhưng ta thấy ngay rằng đó không phải là những suy luận logic chặt chẽ để ta có thể tự hào về sự thấu hiểu của mình, trái lại, chỉ là những kết luận được cho phép như là “thẩm quyền”, trong đó ta có thể được nhân nhượng, nhưng luôn đòi hỏi ta phải có thêm nhiều sự khuyến bảo khác nữa trước khi có thể sử dụng chúng. Vậy, trên con đường của sự nghiên cứu thường nghiệm (vật lý **học** [hay khoa học tự nhiên]), khái niệm về Thượng đế mãi mãi là một khái niệm về sự hoàn hảo của một Hữu thể nguyên thủy không được xác định chính xác nên không thể được xem là tương ứng trọn vẹn với khái niệm về một Thần tính (với Siêu hình học thì cũng không làm được gì trong phần siêu nghiệm của nó).
- A251
- A252
- [140] **Bây giờ**, nếu tôi thử thẩm tra khái niệm này bằng cách quy chiếu với đối tượng của lý tính thực hành, tôi thấy rằng nguyên tắc luân lý chỉ cho phép khái niệm này là có thể có được với tiên-giả định về một đấng Sáng tạo hay Tác giả của thế giới có **sự hoàn hảo tối cao**. Ngài phải là toàn trí, để biết về sự hành xử của tôi đến tận gốc rễ sâu kín nhất của ý đồ hay trạng thái tâm hồn tôi trong mọi trường hợp khả hữu và trong toàn bộ thời gian tương lai; Ngài phải là toàn năng để ban phát cho tôi phần kết quả của mình; cũng thế, Ngài phải là phổ hiện [có mặt khắp nơi], phải là vĩnh cửu v.v... Như thế, quy luật luân lý, nhờ dựa vào khái niệm về sự Thiện-tối cao như là đối tượng của một lý tính thuần túy thực hành, xác định khái niệm về Hữu thể nguyên thủy như là Hữu thể-tối cao; một điều mà con đường vật lý (và trong mức phát triển cao hơn là con đường siêu hình học), hay nói cách khác, toàn bộ con đường tư

biện của lý tính đều không đủ năng lực để làm được. Vậy, khái niệm về Thượng đế là một khái niệm không thuộc về môn vật lý học, tức không thuộc về lý tính tư biện, mà, một cách căn nguyên, thuộc về luân lý. Điều tương tự như thế cũng có thể nói về các khái niệm khác của lý tính mà ta đã bàn ở trên như là các định đề của nó trong sự sử dụng thực hành.

A253 **Trong lịch** sử của triết học Hy Lạp, nếu ta không tìm thấy dấu vết rõ ràng nào về một môn thần học thuần lý trước Anaxagoras, thì lý do không phải là vì những triết gia cổ đại này thiếu trí tuệ và sự sâu sắc để tự nâng mình lên đến đó thông qua con đường tư biện, chỉ ít với sự trợ giúp của một giả thuyết hoàn toàn hợp lý. | Bởi thử hỏi có gì dễ dàng hơn, có gì tự nhiên hơn hơn là tư tưởng mà bất cứ ai cũng có thể có được, đó là giả định một nguyên nhân thuần lý duy nhất có mọi sự hoàn hảo thay vì nhiều nguyên nhân của thế giới, thay vì mức độ hoàn hảo bất định? Nhưng, chính những cái xấu, ác ở trong thế giới có lẽ đã là những bằng cứ phản bác quá nghiêm trọng đối với họ để cho phép mình có quyền đề ra một giả thuyết như thế. Vì thế, họ đã cho thấy sự thông minh và sâu sắc ngay ở điểm này khi họ đã không cho phép mình chấp nhận nó, mặc dù họ vẫn cố đi tìm trong số những nguyên nhân tự nhiên để xem liệu có thể tìm thấy trong chúng những phẩm chất và sức mạnh vốn đòi hỏi cho một Hữu thể-nguyên thủy. Nhưng, khi dân tộc sắc sảo này đã tiến bộ nhiều trong việc nghiên cứu về Tự nhiên để bắt đầu nghiên cứu cả những vấn đề luân lý một cách **triết học** – trong khi các dân tộc khác đã không làm được điều gì ngoài việc bàn tán nhảm nhí –, thì lần đầu tiên họ đã tìm ra được một nhu cầu mới mẻ, tức một nhu cầu thực hành. | Nhu cầu này thừa sức mang lại **sự xác tín** cho quan niệm của họ về Hữu thể nguyên thủy; và trong công cuộc này, lý tính tư biện đã chỉ giữ vai trò của kẻ dự khán, hay cùng lắm thì chỉ có đóng góp trong việc tô điểm cho một khái niệm vốn đã không **mọc lên** từ chính mảnh đất của nó và trong việc áp dụng một chuỗi những sự xác nhận lấy từ sự nghiên cứu về Tự nhiên mới bắt đầu phát triển, không phải để tăng cường uy tín cho khái niệm này (vì nó vốn đã được xác lập) mà đúng hơn là để khoe khoang như thể đó là phát hiện của lý tính lý thuyết.

A254
[141]

Từ các nhận định nói trên, người đọc công trình Phê phán lý tính thuần túy tư biện ắt đã hoàn toàn thấy rõ việc **diễn dịch** rất vất vả về các phạm trù⁽⁸⁰⁾ là cần thiết đến mức nào và cũng có lợi cho thần học và cho luân lý ra sao. Bởi, nếu, một mặt, ta đặt chúng [các phạm trù] vào trong giác tính thuần túy, thì chỉ nhờ sự diễn dịch này, ta mới có thể tránh việc xem chúng – như Plato – như là bả sinh và lấy chúng làm cơ sở cho những tham vọng quá đáng của những lý thuyết về cái Siêu-cảm tính mà ta chẳng biết đâu là điểm dừng và qua đó, biến thần học thành một ngọn đèn ma thuật của những ảo ảnh hoang đường của đầu óc; mặt khác, nếu chúng bị xem là được sở đắc từ kinh nghiệm, thì sự diễn dịch ấy giúp ta thoát khỏi sự hạn chế – như với Epikur – rằng mọi sự sử dụng về chúng, kể cả cho những mục đích thực hành, chỉ giới hạn cho những đối tượng và động lực của cảm năng. Nhưng, nay công cuộc

⁽⁸⁰⁾ Xem Kant, *Phê phán lý tính thuần túy*: “Về sự diễn dịch các khái niệm thuần túy của giác tính”, A95-130 và B116-169. (N.D).

Phê phán đã cho thấy rõ bằng sự diễn dịch nói trên rằng: thứ nhất, các phạm trù đều không có nguồn gốc thường nghiệm, trái lại có trú sở và nguồn gốc tiên nghiệm ở trong giác tính thuần túy; thứ hai, chúng quy chiếu đến **những đối tượng nói chung**, độc lập với trực quan về chúng, do đó, dù chúng không thể tạo ra nhận thức lý thuyết ngoại trừ khi được áp dụng vào cho những đối tượng của kinh nghiệm, nhưng khi được áp dụng vào cho một đối tượng được mang lại bởi lý tính thuần túy thực hành, chúng vẫn cho phép ta có thể suy tưởng về cái Siêu-cảm tính một cách xác định, song, chỉ trong chừng mực nó được xác định bằng những thuộc tính thiết yếu gắn liền với mục đích thuần túy thực hành được mang lại một cách tiên nghiệm và với khả thể của mục đích ấy. Sự hạn định lý tính thuần túy tư biện và sự mở rộng nó về mặt thực hành mang nó vào trong mối quan hệ cân đối, ngang bằng, trong đó lý tính nói chung có thể được sử dụng đúng với mục đích của nó. | Và trường hợp điển hình này minh chứng tốt hơn bất kỳ trường hợp nào khác rằng: con đường đi đến sự hiền minh (Weisheit), nếu nó được đảm bảo vững chắc chứ không phải bị làm cho không đi được hoặc bị lạc lối, thì, đối với con người chúng ta, nhất thiết phải thông qua **khoa học** chứ không có con đường nào khác, nhưng chỉ đến khi khoa học được hoàn tất, ta mới có thể được thuyết phục rằng nó quả dẫn ta đến mục tiêu này.



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

VỀ LÒNG TIN TỪ MỘT NHU CẦU
CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY

- A256 Một **nhu cầu (Bedürfnis)** của lý tính thuần túy trong việc sử dụng **tu biện** về nó chỉ dẫn đến **các giả thuyết**; còn nhu cầu của lý tính thuần túy thực hành dẫn đến **các định đề**, bởi, trong trường hợp trước, tôi đi từ cái được dẫn xuất [cái phái sinh, cái kết quả] tiến lên càng cao càng tốt trong chuỗi của những nguyên nhân, và cần đến một Nguyên nhân nguyên thủy, không phải để mang lại tính thực tại khách quan cho kết quả ấy (chẳng hạn: sự nối kết nhân quả của những sự vật và những sự biến đổi trong thế giới) [vì điều này là hiển nhiên], mà là để hoàn toàn thỏa mãn lý tính tìm tòi của tôi liên quan đến nó. Vì thế, khi tôi nhìn trước mắt tôi trật tự và tính hợp mục đích ở trong Tự nhiên, tôi không cần vờn tới sự tu biện để đảm bảo cho tôi về tính hiện thực của nó, mà chỉ nhằm **giải thích** chúng bằng cách phải tiên-giả định một Thần tính như là nguyên nhân của chúng. | Và vì lẽ việc suy luận từ một kết quả ra một nguyên nhân xác định bao giờ cũng không chắc chắn và đáng ngờ, nhất là ra một nguyên nhân được xác định chính xác và hoàn hảo đến như thế như khi ta suy tưởng về Thượng đế, nên cấp độ chắc chắn cao nhất mà tiên-giả định ấy có thể đạt được chỉ có thể là thông kiến [tu kiến thông thường] hợp tình hợp lý nhất **đối với con** người chúng ta mà thôi*. Ngược lại, một nhu cầu của lý tính thuần túy thực hành lại dựa trên một nghĩa vụ, đó là làm cho cái gì đó (sự Thiện-tối cao) trở thành đối tượng của ý chí của tôi cũng như thúc đẩy nó bằng tất cả mọi sức lực của tôi; trong trường hợp này, tôi phải giả định khả thể của nó, và, do đó, cũng giả định các điều kiện cần thiết cho nó, đó là: Thượng đế, Tự do, sự Bất tử, bởi tôi không thể chứng minh các điều này bằng lý tính tư biện của tôi, dù tôi cũng không thể phủ nhận hay bác bỏ chúng. Nghĩa vụ này đặt cơ sở trên một cái gì **hoàn toàn độc lập với những giả định này** và tự nó là chắc chắn một cách tất nhiên (apodiktisch), đó là, quy luật luân lý; và trong chừng mực nó [quy luật này] không cần đến sự hỗ trợ nào từ những quan điểm lý thuyết như về đặc tính cấu tạo bên **trong của** những sự vật, về mục đích tối hậu bí nhiệm của trật tự thế giới hay về một Nhà cai trị tối cao của trật tự ấy để ràng buộc tôi một cách hoàn hảo nhất trong việc hành động hợp quy luật một cách vô-điều kiện. Nhưng tác động hay kết quả **chủ quan** của quy luật này, tức là, ý đồ hay trạng thái tinh thần của tôi phù hợp với nó và được nó làm cho trở thành tất yếu để
- [143] thúc đẩy sự Thiện-tối cao khả hữu về mặt thực hành, thì ý đồ này chỉ ít phải tiên-giả định rằng sự Thiện-tối cao là có thể có được, bởi, về mặt thực hành, không thể nào nỗ lực theo đuổi đối tượng của một khái niệm **khi bản thân** khái niệm này, từ căn rễ, là trống rỗng và vô đối tượng. Bây giờ, ta thấy các định đề nêu ở trên chỉ liên quan đến các điều kiện vật lý học hay siêu hình

* (Chú thích của tác giả) Nhưng ngay ở đây, ta ắt không thể viện đến một nhu cầu của lý tính nếu trước đó ta không có trước mắt một khái niệm tuy còn nghi vấn nhưng không thể tránh được của lý tính, đó là khái niệm về một Hữu thể tuyệt đối-tất yếu. Khái niệm này bây giờ cần được xác định, và chính khái niệm này – cộng thêm vào cho khuynh hướng tự mở rộng chính mình – mới là **cơ sở khách quan** cho một nhu cầu của lý tính tư biện, đó là, phải có một sự xác định hay định nghĩa chính xác hơn về khái niệm về một Hữu thể-tất yếu với nhiệm vụ làm nguyên nhân thứ nhất cho mọi hữu thể khác, cũng như để cho mọi hữu thể khác có thể nhận thức được bằng cách nào đó. Vậy, nếu không có các vấn đề tất yếu trước đó, ắt đã không có các nhu cầu, chỉ ít là không có nhu cầu của lý tính thuần túy; còn tất cả những gì còn lại đều chỉ là những nhu cầu hay đòi hỏi của xu hướng [cảm tính].

A258 học cho khả thể của sự Thiện-tối cao mà thôi; nói ngắn, là các điều kiện nằm trong bản thân sự việc, chứ không phải vì một mục đích tư biện tùy tiện nào cả, trái lại, là vì một mục đích tất yếu thực hành của ý chí thuần túy của lý tính; ý chí này, trong trường hợp đang bàn, không lựa chọn mà tuân thủ mệnh lệnh không khoan nhượng của lý tính, và cơ sở của nó là khách quan, ở trong đặc điểm cấu tạo của những sự vật như chúng phải được phán đoán một cách phổ quát bởi lý tính thuần túy, chứ không dựa trên xu hướng [cảm tính], vì ta tuyệt nhiên không được phép dựa theo những gì chúng ta mong muốn từ những lý do đơn thuần chủ quan để giả định rằng những phương tiện của chúng là khả hữu hay rằng đối tượng của chúng là hiện thực. Do đó, đây đúng là một nhu cầu hay đòi hỏi tuyệt đối-tất yếu; và điều gì được nhu cầu này tiên-giả định không chỉ đơn thuần được biện minh như một giả thuyết được cho phép, mà là một định đề từ quan điểm thực hành; và khi thừa nhận rằng quy luật luân lý thuần túy ràng buộc mọi người một cách không khoan nhượng như là một mệnh lệnh (chứ không phải như một quy tắc của sự khôn ngoan), thì một con người ngay thẳng, công chính có thể nói rằng: “Tôi **muốn** rằng phải có một Thượng đế, rằng sự hiện hữu của tôi ở trong thế giới này cũng phải đồng thời là một sự hiện hữu ở bên ngoài chuỗi những nguyên nhân vật lý và ở trong một thế giới thuần túy của giác tính, và sau cùng, rằng sự kéo dài sự sống của tôi là vô tận; tôi kiên quyết giữ vững điều ấy và không để cho lòng tin này bị tước đoạt khỏi tôi, bởi chỉ như thế thì sự quan tâm của tôi – không bao giờ tôi được phép buông lỏng sự quan tâm này – mới quy định phán đoán của tôi một cách không thể tránh khỏi; và tôi không thềm quan tâm đến bất kỳ sự nguy hiểm nào, cho dù tôi không đủ khả năng trả lời hay đối lập lại với chúng bằng cách nào hữu hiệu hơn”^{*}.

[144] **ĐỂ** tránh hiểu lầm trong việc sử dụng một khái niệm còn chưa quen
A260 thuộc, đó là khái niệm về **một lòng tin** của lý tính thuần túy thực hành, cho

^{*} (Chú thích của tác giả) Trong [tạp chí] “Deutsches Museum: (“Viện Bảo tàng Đức”), vào tháng hai năm 1787, có một bài luận văn của một người hết sức tinh tế và thông minh, – tức ông Wizenmann sau này, và thật đáng tiếc rằng ông đã mất sớm⁽⁸¹⁾ –, trong đó ông bác bỏ quyền suy luận từ một nhu cầu ra tính thực tế khách quan của đối tượng của nhu cầu ấy; và minh họa điểm này bằng ví dụ của một người đang yêu, vì cuồng điên trước một ý tưởng về cái đẹp vốn chỉ là một ảo ảnh hoang đường của đầu óc mình, đã kết luận rằng một đối tượng như thế nhất định tồn tại hiện thực ở đâu đó. Tôi hoàn toàn đồng ý với ông ở điểm này, và trong mọi trường hợp khi nhu cầu đặt cơ sở trên xu hướng cảm tính; nhu cầu này nhất thiết không thể định đề hóa sự hiện hữu của đối tượng của mình, kể cả cho con người bị nhu cầu ấy tác động; xu hướng ấy càng không thể chứa đựng một nhu cầu có giá trị cho mọi người, và vì thế, chỉ đơn thuần là một cơ sở **chủ quan** của nguyện vọng. Nhưng, trong trường hợp ta đang bàn, ta có một nhu cầu của lý tính thoát thai từ một cơ sở quy định khách quan của ý chí, đó là quy luật luân lý. | Quy luật này tất yếu ràng buộc mọi hữu thể có lý tính, và vì thế, cho phép hữu thể ấy có quyền giả định một cách tiên nghiệm những điều kiện ở trong Tự nhiên tương ứng với nó và làm cho những điều kiện này không thể tách rời với việc sử dụng thực hành trọn vẹn đối với lý tính. Đó là một nghĩa vụ phải hiện thực hóa sự Thiện-tối cao với khả năng tối đa của ta, vì thế nó là khả hữu; và mọi hữu thể có lý tính ở trong thế giới không thể không giả định những gì cần thiết cho khả thể khách quan của nó. Giả định là cũng cần thiết như là bản thân quy luật luân lý, nhưng chỉ có giá trị trong sự nối kết với quy luật luân lý.

⁽⁸¹⁾ Xem: **Thomas Wizenmann** (1759-1787): Thư kính gửi giáo sư Kant từ tác giả của quyển “Các kết quả của triết học Jacobi và Mendelssohn”/“An den Herrn Professor Kant von dem Verfasser der Resultate Jakobischer und Mendelssohnscher Philosophie”, tạp chí “Deutsches Museum”, tập I, tháng 1-6, 1787. (Wizenmann là bạn thân của F.H.Jacobi và là tác giả của quyển sách nêu trên (Leibzig 1786) và được Kant tranh luận trong bài viết: “Thế nào là: Tự định hướng trong Tư duy?”/“Was heißt: Sich im Denken orientieren?” (1786)). (N.D).

phép tôi bổ sung thêm một lưu ý nữa. Thoạt nhìn có vẻ như bản thân lòng tin lý tính được nêu lên ở đây là một mệnh lệnh, đó là: ta cần phải giả định sự Thiện-tối cao như là có thể có được. Nhưng một lòng tin mà là một mệnh lệnh, đó là điều vô nghĩa. Tuy nhiên, nếu ta nhớ lại sự phân tích trước đây về những gì được đòi hỏi để phải giả định ở trong khái niệm về sự Thiện-tối cao, ta sẽ thấy rằng việc giả định về khả thể này là không hề bị bắt buộc hay ra lệnh, và không một ý đồ hay tình cảm (Gesinnung) thực hành nào bị đòi hỏi phải thừa nhận nó cả, nhưng chính lý tính tư biện cũng phải thú nhận về khả thể ấy mà không cần ai đòi hỏi cả, bởi không ai có thể khẳng định rằng những hữu thể có lý tính ở trong thế giới tuyệt nhiên không thể đồng thời vừa xứng đáng với hạnh phúc khi hành động phù hợp với quy luật luân lý, vừa sở hữu được hạnh phúc này theo một tỉ lệ tương ứng. Bây giờ, đối với yếu tố thứ nhất của sự Thiện-tối cao, tức, liên quan đến luân lý, quy luật luân lý chỉ đơn thuần mang lại một mệnh lệnh, mà nếu nghi ngờ khả thể của yếu tố này thì không khác gì đặt bản thân quy luật luân lý thành vấn đề. Nhưng, đối với yếu tố thứ hai của đối tượng này [sự Thiện-tối cao], đó là hạnh phúc tương ứng hoàn toàn với sự xứng đáng được hưởng hạnh phúc, thì đúng là không có nhu cầu về một mệnh lệnh để thừa nhận khả thể của nó nói chung, bởi bản thân lý tính lý thuyết cũng không có gì phải phản đối điều **ấy cả**; chỉ có **phương cách (Art)** trong đó ta phải suy tưởng về sự hài hòa này giữa những quy luật của Tự nhiên với những quy luật của Tự do là có trong nó một điều gì cho phép ta có một **sự lựa chọn**, vì lý tính lý thuyết không quyết định điều gì với sự chắc chắn tất nhiên (apodiktisch) về nó cả, và, trong quan hệ với điều này, có thể chỉ có một sự quan tâm về luân lý mới có tiếng nói quyết định mà thôi.

A261
[145]

Ở trên, tôi đã nói rằng, trong một diễn trình đơn thuần của Tự nhiên ở trong thế giới, một sự tương ứng chính xác giữa hạnh phúc và giá trị luân lý là không thể chờ đợi và phải được xem là không thể có được, và vì thế, khả thể của sự Thiện-tối cao không thể được thừa nhận từ phương diện [diễn trình Tự nhiên] này, trừ khi có giả định về một đấng Tạo hóa luân lý của thế giới. Tôi đã cố ý dành sự giới ước về sự phán đoán này cho các điều kiện chủ quan của lý tính chúng ta, nhằm không được sử dụng nó cho tới khi **phương thức (Art)** của lòng tin này được xác định hay định nghĩa chính xác hơn. Trong thực tế, sự bất khả quy chiều cho nó chỉ đơn thuần có tính chủ quan, nghĩa là, lý tính của ta thấy rằng không thể nào có thể hiểu được – bằng con đường của một diễn trình đơn thuần của Tự nhiên – một sự nối kết có tính tương ứng chính xác và hoàn toàn hợp mục đích giữa hai loại sự kiện thuộc về hai loại quy luật khác hẳn nhau, mặc dù, cũng giống như mọi sự việc khác ở trong Tự nhiên có tính hợp-mục đích, lý tính **không** thể chứng minh – tức minh chứng bằng những **lý lẽ** khách quan – rằng điều này là không thể có được bằng những định luật phổ biến của Tự nhiên.

A262

Tuy nhiên, bây giờ, có một nguyên tắc thuộc loại hoàn toàn khác tham gia vào cuộc để có tiếng nói **quyết định** trước sự chao đảo này của lý tính tư biện. Mệnh lệnh phải thúc đẩy sự Thiện-tối cao đã được xác lập trên một cơ sở khách quan (trong lý tính thực hành); khả thể của sự Thiện-tối cao nói chung cũng được xác lập trên một cơ sở khách quan (ở trong lý tính lý thuyết,

và lý tính lý thuyết cũng không có gì phải chống lại nó). Nhưng, lý tính không thể quyết định một cách khách quan **bằng cách nào** ta phải hình dung về khả thể này: hoặc bằng những định luật phổ biến của Tự nhiên, không có một đấng Tạo hóa sáng suốt ngự trị trên Tự nhiên, hoặc chỉ bằng một giả định về một đấng Tạo hóa như thế. Chính ở đây xuất hiện một điều kiện **chủ quan** của lý tính, con đường duy nhất khả hữu đối với nó về mặt lý thuyết để suy tưởng về sự hài hòa chính xác giữa Vương quốc của Tự nhiên và Vương quốc của luân lý, vốn là điều kiện cho khả thể của sự Thiện-tối cao, và đồng thời cũng là con đường duy nhất chấp nhận được đối với luân lý (vốn chỉ tuân theo một quy luật khách quan của lý tính). Bây giờ, vì lẽ việc thúc đẩy sự Thiện-tối cao, và vì thế, việc giả định về khả thể của nó, là tất yếu khách quan (dù chỉ như là một kết quả của lý tính thực hành), trong khi đó, đồng thời, **phương cách** trong đó ta suy tưởng về nó là khả hữu lại ở trong **sự lựa chọn** của ta, và, trong sự lựa chọn này, một mối quan **tâm tự** do của lý tính thuần túy thực hành quyết định lựa chọn việc giả định một đấng Tạo hóa sáng suốt của thế giới: vậy rõ ràng là nguyên tắc quy định sự phán đoán của ta – dù với tư cách là một nhu cầu, nó có tính chủ quan –, nhưng đồng thời lại là phương tiện để thúc đẩy cái gì tất yếu khách quan (có tính thực hành); nguyên tắc ấy chính là cơ sở cho một châm ngôn của lòng tin trong một quan điểm thực hành, tức là, **một lòng tin của lý tính thuần túy thực hành hay một lòng tin thuần túy thực hành của lý tính (ein reiner praktischer Vernunftglaube)**. Do đó, lòng tin này không phải là mệnh lệnh cho ta mà là một sự quy định **tự nguyện** của sự phán đoán của ta, có lợi cho mục đích luân lý (có tính mệnh lệnh), và hơn thế, hòa hợp với đòi hỏi lý thuyết của lý tính để giả định sự hiện hữu ấy và biến nó thành cơ sở cho việc sử dụng lý tính trong tương lai; bản thân lòng tin này thoát thai từ ý đồ luân lý, vì thế, tuy đôi lúc có thể bị chao đảo nơi những người có thiện tâm nhưng không bao giờ bị rơi vào chỗ không có lòng tin.

[146]
A263



IX

VỀ SỰ TƯƠNG ỨNG SÁNG SUỐT GIỮA CÁC QUAN NĂNG NHẬN THỨC CỦA CON NGƯỜI VỚI VẬN MỆNH⁽⁸²⁾ THỰC HÀNH CỦA MÌNH

A264 Nếu vận mệnh của bản tính con người là phải nỗ lực thực hiện sự Thiện-tối cao, ta phải giả định rằng **kích thước** hay **độ (Maß)** của các quan năng nhận thức của con người, nhất là mối quan hệ giữa chúng với nhau, là phù hợp với mục đích này. Ta thấy công cuộc Phê phán lý tính thuần túy tư biện đã chứng minh rằng, lý tính tư biện **không thể** nào giải quyết thỏa đáng các vấn đề hệ trọng nhất đã được đặt ra cho nó, mặc dù nó không phải không biết tới những dấu hiệu tự nhiên và quan trọng đã nhận được từ cùng một lý tính ấy, cũng không phải không có những bước đi lớn để tiếp cận mục tiêu lớn lao trước mắt mình, tuy nhiên, nó không thể đạt đến được mục tiêu ấy một cách đơn độc, tự mình, cho dù có sự trợ giúp của tri thức lớn nhất về giới Tự nhiên. Ở đây, giới Tự nhiên tỏ ra chỉ cung cấp cho ta một năng lực để đạt được mục đích theo kiểu hẹp hòi của một bà mẹ ghẻ.

[147] Bây giờ, **giả sử rằng** trong sự việc này, giới Tự nhiên hoàn toàn tương ứng với nguyện vọng của ta và mang lại cho ta năng lực nhận thức hay sự giác ngộ mà ta ắt sẽ rất sung sướng khi có được, hoặc không ít người tưởng rằng mình đang có thật, thì hãy thử tưởng tượng kết quả sẽ là gì? Trừ khi bản tính tự nhiên của ta cũng đồng thời được thay đổi, chứ nếu không, **theo giả** định ấy, ắt những xu hướng của ta – vốn luôn có tiếng nói chủ đạo – sẽ đòi phải được thỏa mãn trước đã, và, cùng với sự suy nghĩ khôn khéo, sẽ có được sự thỏa mãn tối đa và lâu bền nhất, dưới danh hiệu của sự hạnh phúc. | Sau đó, quy luật luân lý ắt sẽ lên tiếng, nhằm kìm giữ những xu hướng trong khuôn khổ của chúng, và thậm chí buộc tất cả chúng phải phục tùng một mục đích cao hơn, bất chấp mọi xu hướng. Tình hình lúc ấy sẽ là: thay vì có sự xung đột giữa ý đồ luân lý **với những** xu hướng như hiện nay – trong đó, tuy có đôi lúc thất bại, nhưng sự cương nghị về luân lý của tâm hồn sẽ dần dần giành phần thắng – thì Thượng đế và sự vĩnh cửu, với sự uy nghiêm đáng sợ, A265 ắt sẽ không ngừng hiện diện trước mắt ta (bởi điều gì ta có thể chứng minh là chắc chắn cho ta thì cũng chắc chắn khi nhìn thấy tận mắt). Bây giờ, sự vi phạm quy luật, tất nhiên, đã được ngăn chặn; những gì là mệnh lệnh đều đã được tuân thủ, nhưng **ý đồ** – từ đó hành vi cần phải diễn ra – không thể được truyền dẫn bởi bất kỳ mệnh lệnh nào hết, và, trong trường hợp này, sự thôi thúc hành động là có sẵn và ngoại tại, khiến cho lý tính không cần phải tập trung sức mạnh để đề kháng lại những xu hướng bằng một sự hình dung sinh động về phẩm giá của quy luật: thế là, hầu như mọi hành vi phù hợp với quy luật đều được làm từ lòng sợ hãi, một số ít thì từ lòng hy vọng, chứ tuyệt nhiên không có hành vi nào được làm **từ** nghĩa vụ cả; và giá trị luân lý của những hành vi – là cơ sở duy nhất dưới mắt của sự hiền minh tối cao về giá trị của nhân cách con người và cả của thế giới – ắt sẽ không còn tồn tại nữa. Bao lâu bản tính tự nhiên của con người vẫn cứ y nguyên như hiện nay, thì sự hành xử trong tình hình đó sẽ bị chuyển hóa thành một cơ chế máy móc đơn thuần, trong đó, giống như một màn múa rối, mọi việc đều được diễn tốt,

⁽⁸²⁾ “**Vận mệnh**”/“**Bestimmung**”: sự quy định; ở đây có thể hiểu như “vận mệnh”, “định phận” của con người (tiếng Anh: destination). (N.D).

nhưng chẳng có chút sự sống nào trong những con rôi ấy cả. Bây giờ, nếu tình hình của ta thực sự là khác, khi, với mọi nỗ lực của lý tính, ta cũng chỉ có thể có được một cái nhìn hết sức mù mờ và nghi hoặc về tương lai; khi Đấng Cai trị của thế giới chỉ cho phép ta phỏng đoán về sự hiện hữu và sự uy nghiêm của Ngài chứ không thể nhìn thấy hay chứng minh một cách rõ ràng được; trong khi đó, mặt khác, quy luật luân lý ở bên trong ta, không hứa hẹn hay đe dọa một điều gì chắc chắn cả, chỉ đòi hỏi nơi ta một niềm tôn kính vô-vị lợi; và chỉ khi niềm tôn kính này đã trở nên tích cực và chủ đạo, nó mới cho phép ta, nhờ vào nó, có được một viễn tượng về một thế giới của cái Siêu-cảm tính, và cũng chỉ với cái nhìn yếu ớt mà thôi: nhưng tất cả những điều ấy mới thật sự là không gian cho ý đồ hay tình cảm luân lý đích thực, được hiển mình một cách trực tiếp cho quy luật, và, một hữu thể có lý tính có thể trở nên xứng đáng được chia sẻ phần mình ở trong sự **Thiện-tối cao**, tương ứng với giá trị của Nhân cách chứ không phải chỉ đơn thuần với những hành vi. Như thế, những gì mà việc nghiên cứu về Tự nhiên và về con người đã dạy ta ở nơi khác cũng có thể là hoàn toàn đúng đắn ở đây, đó là: **sự hiện mình khôn dò – nhờ đó ta hiện hữu – càng đáng ngưỡng mộ hơn nơi những gì nó từ chối hơn là nơi những gì nó ban phát cho ta.**

[148]



NHÀ XUẤT BẢN TRÍ THỨC

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

PHẦN I, QUYỂN II (A192-266)

BIỆN CHỨNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

5.1. Chương I (A192-197):

Khác với lập trường trong quyển *Đặt cơ sở*, Kant mở đầu phần Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành bằng cách khẳng định rằng: “Lý tính thuần túy bao giờ cũng có một Biện chứng pháp của nó, dù xét về việc sử dụng tư biện hay sử dụng thực hành về nó” (A192). Lý do, như ta đã biết khi đọc Phê phán lý tính thuần túy, là vì “lý tính thuần túy đòi hỏi tính toàn thể tuyệt đối của những điều kiện cho một cái có-điều kiện đã được mang lại, và tính toàn thể này chỉ có thể tìm thấy ở trong những Vật-tự thân mà thôi” (A192). Tuy nhiên, có sự khác biệt về cái tuyệt đối vô-điều kiện này trong sự sử dụng lý tính lý thuyết và thực hành. Lý tính thuần túy thực hành **không** đi tìm cái Vô-điều kiện như là cơ sở quy định của ý chí. Trái lại, nó vướng vào phép biện chứng (lừa dối) khi nó đi tìm “tính toàn thể vô-điều kiện của **đối tượng** của lý tính thuần túy thực hành, dưới tên gọi là **sự Thiện-tối cao**” (A194). Trong ý niệm về sự Thiện tối cao, ta hợp nhất cả **hai** đối tượng của ý chí: một mặt, hành động của ta nhắm đến hạnh phúc của riêng ta, mặt khác, bằng lý tính thuần túy, ta tự đặt ra cho mình một đối tượng của ý chí là cái Thiện luân lý. Chính tính nước đôi này sẽ tạo nên “**ngịch lý**” (**Antinomie**) của lý tính thuần túy thực hành.

5.2. Ngịch lý (**Antinomie**) và sự giải quyết nghịch lý của lý tính thuần túy thực hành (Chương II, A198-215)

Theo Kant, tuy đức hạnh là cái thiện cao nhất và là điều kiện cao nhất cho việc ta **xứng đáng** được hưởng hạnh phúc, nhưng chỉ riêng đức hạnh không thôi lại “chưa phải là cái thiện toàn bộ, hoàn hảo như là đối tượng của những ham muốn của hữu thể có lý tính hữu tận” (A198). Vì sao? Bởi con người chúng ta không chỉ muốn chúng tỏ rằng mình **xứng đáng** được hưởng hạnh phúc nhờ có đức hạnh mà còn muốn được **thực sự** hưởng hạnh phúc. Vì thế, học thuyết về sự Thiện-tối cao phải có nhiệm vụ giải thích: tại sao ta vẫn có thể hy vọng rằng mình được thực sự dự phần vào hạnh phúc một khi ta nhân danh đức hạnh để từ chối việc theo đuổi và thực hiện các mục đích chất liệu-cảm tính? Bao lâu niềm hy vọng này là có thể biện minh được, nghĩa là bao lâu chúng minh được rằng có một sự **nối kết tổng hợp** giữa đức hạnh và

hạnh phúc, bấy giờ sự Thiện-tối cao mới là “một đối tượng tất yếu tiên nghiệm của ý chí của ta” (A205).

Thế nhưng, làm thế nào có thể suy tưởng về một nhất thể tổng hợp giữa đức hạnh và hạnh phúc? Làm sao có thể có được một sự “hòa giải” giữa Tự nhiên (con người như là hữu thể cảm tính) và luân lý (con người như là “nhân cách”/Person)? Chính việc đi tìm một lời giải đáp cho câu hỏi này đã dẫn lý tính thuần túy thực hành đến **một Nghịch lý (Antinomie)** (A204 và tiếp), bởi cả **hai** quan niệm (chính đề và phản đề) duy nhất khả hữu về một sự nối kết tổng hợp giữa đức hạnh và hạnh phúc đều tỏ ra thất bại và dẫn vào ngõ cụt. Thật thế:

- quan niệm **thứ nhất**, sở dĩ ta hành động một cách có đức hạnh vì động cơ thúc đẩy là lòng ham muốn hạnh phúc. Quan niệm này tất yếu thất bại, vì ta hành động một cách không thực sự đức hạnh nếu ta lựa chọn đức hạnh chỉ như một **phương tiện đơn thuần** để đạt được hạnh phúc.
- theo quan niệm **thứ hai**, ta xem nỗ lực có tính đức hạnh của ta là **nguyên nhân** của hạnh phúc. Ta hành động đức hạnh không phải vì ta muốn được hạnh phúc, trái lại, nếu ta hành động **chỉ vì** đức hạnh, thì ta sẽ có được hạnh phúc. Theo Kant, cả quan niệm này cũng thất bại nốt: ở trong thế giới cảm tính, hiện thực, **không hề có sự nối kết tất yếu nào** giữa đức hạnh và hạnh phúc cả!

Ở đây, Kant bác bỏ quan niệm xa xưa của Socrate cho rằng kẻ công chính sẽ sống hạnh phúc, còn kẻ đồi bại sẽ sống bất hạnh (xem Plato, *Politeia*, 353e và 354a). Cuộc đời trần tục luôn cho thấy biết bao kinh nghiệm đau đớn của người có đức hạnh khi họ so sánh sự bất hạnh của mình “với hạnh phúc của kẻ tội lỗi”. Nhưng, với luận cứ này, Kant không khẳng định rằng con người xấu xa là một kẻ phi luân (Amoralist) không biết gì đến sự ràng buộc của lý tính thuần túy thực hành hay thậm chí là một kẻ vô luân (Immoralist) “nâng việc chống đối lại bản thân quy luật luân lý lên thành động cơ” (xem A62). Kant chỉ muốn lưu ý rằng ý thức về sự ràng buộc này – xét một cách chủ quan – có nhiều cường độ đậm nhạt khác nhau: một “kẻ xấu” là người tuy biết đến giá trị của quy luật luân lý nhưng quá ít cần rút lương tâm nên vẫn có thể hưởng thụ một đời sống sung sướng khi đặt hạnh phúc của riêng mình lên trên luân lý.

Như vậy, **Nghịch lý** của lý tính thuần túy thực hành là rõ ràng: sự Thiện-tối cao là một đối tượng tất yếu của quan năng ham muốn của ta, vì lý tính thuần túy bao giờ cũng có nhu cầu suy tưởng cái Vô-điều kiện tuyệt đối cho mọi cái có-điều kiện, thế nhưng, một sự nối kết tất yếu giữa đức hạnh và hạnh phúc là hoàn toàn bị loại trừ ở trong thế giới cảm tính. Và nếu

quả đó là kết luận sau cùng thì “quy luật luân lý... cũng chỉ hướng đến những mục đích hu
ào, tưởng tượng và, do đó, tự mình là sai” (A205).

Tuy nhiên, Kant không tuyệt vọng vì thấy vẫn còn có cách khác để “giải quyết Nghịch lý”
này (II, A206 và tiếp):

- quan niệm thứ nhất rõ ràng là **sai**;
- quan niệm thứ hai có thể là **đúng** với điều kiện tiên quyết là có sự phân biệt giữa Vật-tự
thân và hiện tượng. Nghĩa là, ta **có quyền** xem “ý đồ đức hạnh” như là nguyên nhân tạo
nên hạnh phúc, vì nó biểu thị tính nhân quả của những chủ thể hiện hữu ở trong thế giới
khả niệm (chứ không phải chỉ hiện hữu ở trong thế giới cảm tính, hiện tượng). Với tiên
giả định ấy, **chí ít** ta vẫn có thể **suy tưởng** rằng một tính tỷ lệ tương ứng giữa đức hạnh
(siêu-cảm tính) với hạnh phúc (cảm tính) là **có thể có được** (mặc dù không thể nào nhận
thức và tri giác được sự nối kết ấy) (A214).

Nói cách khác, sau khi đề ra phương án giải quyết “Nghịch lý”, vấn đề còn lại là phải “diễn
dịch” về **khả thể** (khả niệm) của sự Thiện-tối cao. Kant sẽ tiến hành công việc này bằng **các
định đề (Postulate)** của lý tính thuần túy thực hành (định đề về sự bất tử của linh hồn và về
sự hiện hữu của Thượng đế). Nhưng, để chuẩn bị cho công việc này, Kant dành một tiểu mục
(III, A216-219) với nhan đề “*Về tính thứ nhất (Primat) của lý tính thuần túy thực hành trong sự nối
kết [hay hợp nhất] của nó với lý tính tư biện*” để bàn về một thuật ngữ quan trọng: “**sự quan tâm
(Interesse) của lý tính**” (A215 và tiếp; xem thêm *Phê phán lý tính thuần túy*: B490 và tiếp, B695
và tiếp). Thế nào là “sự quan tâm của lý tính”?

- Việc sử dụng lý tính một cách tư biện (lý thuyết) luôn gắn liền với sự quan tâm là hướng
đến sự nhận thức về các nguyên tắc tiên nghiệm tối cao của bất kỳ nhận thức nào về đối
tượng khách quan. Trong khi đó, sự quan tâm thực hành hướng đến “sự quy định của ý
chí đối với mục đích hay cứu cánh sau cùng và hoàn tất”, đó là, hướng đến sự Thiện-tối
cao” (A217).
- Hai mối quan tâm này quan hệ với nhau như thế nào? Chúng có dẫn đến một sự mâu
thuẫn hay không?

Với cách nói về “**tính thứ nhất**” của lý tính thuần túy thực hành so với lý tính tư biện, Kant
muốn nói rằng: lý tính tư biện có thể **chấp nhận** các khẳng định như là “**được chứng thực
một cách đầy đủ**” (A218), dù các khẳng định này (và sự chứng thực chúng) là do lý tính
thuần túy thực hành đề ra, nghĩa là dù chúng “được mang lại cho nó [lý tính thuần túy tư
biện] từ một nguồn suối xa lạ, là cái gì không mọc lên từ chính mảnh đất của nó” (nt). Nói

khác đi, lý tính thuần túy thực hành dường như cũng có một **thảm quyền** nhận thức về những định hướng cơ bản: những gì nó quy định như là đối tượng tiên nghiệm và tất yếu cho ý chí của ta thì cũng có thể được lý tính lý thuyết chấp nhận, bởi lý tính lý thuyết có thể **suy tưởng** rằng đối tượng này là **khả hữu** (dù không thể **nhận thức** được chúng).

Thậm chí, những gì lý tính thuần túy – trong phương diện thực hành – **định đề hóa** một cách tất yếu về sự hiện hữu của các đối tượng nhất định (sự bất tử của linh hồn, sự hiện hữu của Thượng đế) để làm cho sự Thiện-tối cao có thể có được, tức những gì mà lý tính tư biện chỉ có thể **suy tưởng** như là các Ý niệm siêu nghiệm, thì thực ra lý tính tư biện phải ghi nhận một cách biết ơn rằng nhờ đó mà các Ý niệm siêu nghiệm của nó **chí ít** cũng có được tính thực tại khách quan **về phương diện thực hành** (xem thêm: A73: “Bên ngoài những đối tượng của kinh nghiệm, tức liên quan đến những sự vật xét như những Noumenen [những Vật-tự thân], việc bác bỏ mọi nhận thức khẳng định đối với lý tính tư biện là hoàn toàn đúng đắn. Tuy nhiên, lý tính này [lý tính thuần túy tư biện] đã đi đến chỗ xác lập một cách chắc chắn khái niệm về Noumene, tức về khả thể, thậm chí về sự tất yếu phải **suy tưởng** về chúng”...; Xem thêm: *Phê phán lý tính thuần túy*, BXXVIII-XXIX).

Vậy, các mệnh đề *lý thuyết* nào được Ý niệm về sự Thiện-tối cao **chứng thực**? Nói khác đi, tình hình phải như thế nào để cho sự Thiện-tối cao có thể có được? Trả lời hai câu hỏi ấy là công việc của học thuyết về **các định đề** của lý tính thuần túy thực hành.

5.3. Các định đề của lý tính thuần túy thực hành (A219-241)

- Trước hết ta nên ôn lại ý nghĩa của chữ **“định đề” (Postulat)**. Thuật ngữ bắt nguồn từ Aristotles. Trong **“Phân tích pháp II”** (76a, 31-37a, 5), cùng với các tiên đề (Axiom) và định nghĩa, Aristotles du nhập các định đề (Hy Lạp: aitema) như là các nguyên tắc **không thể chứng minh được**. Nếu các tiên đề là các nguyên tắc không thể chứng minh có chung cho mọi khoa học, còn các định nghĩa nêu các đặc trưng của các khoa học đặc thù, thì các định đề là các giả định tất yếu về sự kiện “mà sự tồn tại của sự kiện được suy ra phụ thuộc vào sự tồn tại của định đề” (76b, 39). Ba nguyên tắc ấy của nhận thức có thể được minh họa bằng quyển *“Hình học”* của Euclid: – **tiên đề** thứ nhất nêu chân lý chung: “Các sự vật cùng bằng một sự vật khác thì bằng nhau”; – **định nghĩa** thứ nhất xác định đặc điểm của một điểm hình học như là “không có bộ phận”; – rồi **định đề** là: để các đối tượng hình học có thể hiện hữu, cần bảo đảm khả năng “có thể vẽ một đường thẳng từ bất kỳ điểm nào đến bất kỳ điểm nào”.

Kant sử dụng thuật ngữ “*định đề*” theo truyền thống Aristotles. Trong triết học lý thuyết, nó được sử dụng để chỉ các nguyên tắc “*hình thái*” (modal) (khả năng, hiện thực, tất yếu) gọi là “*các định đề của tư duy thường nghiệm nói chung*” về mối quan hệ giữa sự tổng hợp các hiện tượng **với** quan năng nhận thức (giác tính) (xem PPLTTT, B266 và tiếp). Nhưng, “*định đề*” được áp dụng chủ yếu trong triết học thực hành. Ở đây, Kant theo Aristotles khi xem các định đề là không thể chứng minh được nhưng đồng thời là các tiên giả định tất yếu. Vì thế, Kant vừa phê phán nỗ lực “*nhận thức*” các hữu thể như Thượng đế, thế giới (xét như toàn bộ) và linh hồn trong “*Biện chứng pháp siêu nghiệm*” của *Phê phán lý tính thuần túy*, vừa biện minh sự hiện hữu của chúng trong *Phê phán lý tính thực hành* như là các điều kiện “*cho khả thể của đối tượng của ý chí được quy luật luân lý quy định*”. Tương tự với cách định nghĩa nói trên của Aristotles về định đề, Kant cho rằng chúng “*được định đề hóa bởi quy luật luân lý*”, nghĩa là chúng là các mệnh đề mà sự tồn tại của quy luật luân lý phụ thuộc vào, đồng thời bản thân chúng sở dĩ có giá trị là nhờ sự tồn tại của quy luật luân lý. (Các triết gia sau Kant, bắt đầu từ Hegel và tiếp theo là Nietzsche, đều không chấp nhận các định đề. Họ xem các định đề là các “*giả thuyết không chính đáng*”. Thậm chí, Nietzsche còn xem chúng như là “*hình phạt*” dành cho quan niệm về mệnh lệnh nhất quyết của Kant; chính mệnh lệnh nhất quyết này “*đã làm Kant lạc lối – quay trở lại với “Thượng đế”, “linh hồn”, “Tự do”, và “sự bất tử*” giống như con chồn lạc đường quay trở lại vào cũ, dù đã đủ khôn ngoan và sức mạnh để thoát ra khỏi nó!” (Nietzsche, *Khoa học vui vẻ/Die fröhliche Wissenschaft*, 1882, 335)).

- Định đề thứ nhất (mục IV, A219 và tiếp) liên quan đến tính bất tử của linh hồn. Nếu sự Thiện-tối cao là đối tượng tất yếu của lý tính thuần túy thực hành thì ta phải có thể chờ đợi một sự “*tương ứng hoàn toàn của các ý đồ với quy luật luân lý*” (nt). Lý tưởng về một ý chí thiêng liêng chỉ có thể được suy tưởng như là một **tiến trình** đi đến **vô tận**”, và điều này lấy tính bất tử của linh hồn làm điều kiện tiên quyết. Niềm hy vọng của ta rằng nỗ lực luân lý của ta không phải chỉ là ảo ảnh và các điều răn luân lý không phải là “*sản phẩm hoang đường của đầu óc*” (PPLTTT, B839) ắt phải nhằm đến sự liên tục của một thế giới trong đó chúng ta tiếp tục tồn tại như là những hữu thể khả niệm. Như vậy, với định đề thứ nhất, cái chết thân xác của ta được nhận thức như là yếu tố không quan trọng trong nỗ lực luân lý, vì trong vương quốc của Tự do, không có cái chết. Nói khác đi, quan niệm đơn thuần có tính giả thuyết từ viễn tượng của lý tính tư biện rằng “*mọi sự sống đích thực chỉ có tính khả niệm*” (PPLTTT, B807-808) trở nên có ý nghĩa xác định nhờ vào lý tính thuần túy thực hành.
- Định đề thứ hai của lý tính thuần túy thực hành liên quan đến sự hiện hữu của Thượng đế (mục V, A223 và tiếp). Bằng nỗ lực luân lý, ta làm cho ta xứng đáng được hưởng hạnh

phúc, nhưng chỉ có lòng tin vào sự hiện hữu của Thượng đế, ta mới có thể đồng thời hy vọng rằng mình được dự phần thật sự vào hạnh phúc ấy. Định đề này gắn liền với nhận thức rằng các điều răn luân lý cũng là các điều răn của Thượng đế.

- Học thuyết về các định đề được bổ sung (mục VI, A238 và tiếp) bằng nhận xét rằng khái niệm **tích cực** về Tự do cũng là một định đề của lý tính thuần túy thực hành. Tính nhân quả khả niệm của ta vẫn chưa được bảo đảm bằng ý thức về quy luật luân lý và sự Thiện-tối cao. Lý do là: lý tính thuần túy quy định ý chí của ta một cách khách quan bằng quy luật luân lý, và **ratio essendi** của quy luật ấy chính là sự Tự do. Chính khái niệm Tự do tích cực mang lại tính thực tại thực hành-khách quan cho ý niệm siêu nghiệm về Tự do, và vì thế, xét từ viễn tượng của sự Thiện-tối cao, khái niệm Tự do **cũng** có thể được hiểu như là định đề. Nếu giả sử sự Tự do không được đảm bảo bằng Sự kiện [hiển nhiên] của lý tính thuần túy, ắt lý tính thuần túy cũng không thể đòi hỏi ta phải theo đuổi sự Thiện-tối cao. Do đó, trong phần “Biện chứng pháp”, Kant không bàn riêng về định đề này nữa.
- Các định đề của Kant về tính bất tử của linh hồn và về sự hiện hữu của Thượng đế có phần khác với đức tin Kitô giáo: với tư cách là chủ thể luân lý, niềm hy vọng của con người không nhắm vào một Thượng đế đưa con người từ cái chết vào một cuộc sống mới mà hướng đến một linh hồn bất diệt “kiểu Platon”. Trong chừng mực đó, về mặt lập luận, định đề về sự bất tử của linh hồn phải **đi trước** định đề về sự hiện hữu của Thượng đế, bởi định đề sau chỉ có thể làm trọn chức năng của nó khi ta có cơ sở để hy vọng rằng nỗ lực luân lý của ta không kết thúc với cái chết thể xác. Thượng đế của Kant không giải thoát con người ra khỏi cái Ác, cũng không tha thứ tội lỗi, trái lại, là một quan tòa công chính bảo đảm một tỉ lệ công bằng giữa đức hạnh và hạnh phúc. Nói khác đi, con người luân lý không kêu đòi quan tòa tha tội mà chỉ hy vọng vào sự thưởng thưởng xứng đáng. Đó cũng chính là tinh thần của câu nói trong *Phê phán lý tính thuần túy* khi Kant tiếp thu khái niệm của Leibniz về “vương quốc của ân sủng”: “... xem ta là những thần dân thuộc Vương quốc của ân sủng, nơi đó mọi niềm hạnh phúc đang chờ đợi ta **trừ khi ta tự giới hạn mình vì đã không xứng đáng được hưởng hạnh phúc**, là một Ý niệm tất yếu có tính thực hành của lý tính con người” (PPLTTT, B840).

(Trong *Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần*, 1793, Kant cũng bàn sâu về khái niệm (của Luther) về ân sủng của Thượng đế, và xem khái niệm ấy là **không** có giá trị về mặt thực hành, xét từ viễn tượng của lý tính thuần túy, bởi khái niệm ân sủng ấy không căn cứ vào sự đóng góp công đức của con người mà từ “quyết định” vô-điều kiện của Thượng đế, ban bố hoặc từ chối ân sủng cho con người như một “bí nhiệm không thể nào hiểu thấu”. Ta

có thể xem ân sủng ấy như điều gì “không thể hiểu nổi” nhưng không thể tiếp thu nó làm **châm ngôn** cho ta trong việc sử dụng lý tính lý thuyết lẫn thực hành”. (Toàn tập, VI, 53)).

Tóm lại, với Kant, con người chỉ đặt hy vọng của mình vào bản thân quy luật luân lý. Quy luật ấy vừa đòi hỏi, vừa đảm bảo cho niềm hy vọng của ta.

- Trong tiểu mục VII (A241 và tiếp) (*Tại sao vẫn có thể quan niệm một sự mở rộng lý tính thuần túy về phương diện thực hành mà không đồng thời mở rộng nhận thức về phương diện tư biện?*), thật ra Kant đã bàn nhiều trước đó về khả thể và hiện thực thực hành của quy luật luân lý và của ý niệm về một ý chí tự do, nên bây giờ Kant tập trung vào **đối tượng tiên nghiệm** của lý tính thuần túy thực hành. Sự Thiện-tối cao chỉ có thể có được, nếu ta tiên giả định “ba khái niệm lý thuyết”, đó là các Ý niệm siêu nghiệm về “**sự tự do, sự bất tử và Thượng đế**” (A242) (ta cần chú ý đến **trình tự** có tính hệ thống của ba Ý niệm này). Về phương diện tư biện, các Ý niệm này chỉ đơn thuần là **các khái niệm nghi vấn**, là các “vật-tư tưởng” (Gedankendinge) (PPLTTT, B799), không hề có đối tượng nào tương ứng trong kinh nghiệm khả hữu và chỉ có giá trị sử dụng mang tính “điều hành”, “định hướng” (regulativ). Trái lại, về phương diện thực hành, nhờ vào các định đề, ta mở rộng nhận thức của ta về ba đối tượng này.

- Trong tiểu mục VIII (*Về lòng tin từ một nhu cầu của lý tính thuần túy*, A256 và tiếp), Kant phân biệt các nhu cầu của xu hướng – thể hiện các mong muốn chủ quan – với các nhu cầu của lý tính thuần túy. Kant đặc biệt quan tâm đến các nhu cầu thuộc loại sau. Việc sử dụng lý tính tư biện gắn liền với **nhu cầu** đi tìm cái Vô-điều kiện cho mọi cái có-điều kiện của nhận thức chúng ta. Tuy ta **nhận thức** được trật tự và tính hợp mục đích của thế giới bằng giác tính, nhưng chính nhờ có việc sử dụng lý tính thuần túy một cách **tư biện**, ta mới đi đến được **giả thuyết** về sự hiện hữu của Thượng đế như là đáng sáng tạo nên thế giới này. Ngược lại, nhu cầu của lý tính thuần túy thực hành lại tiên-giả định **nghĩa vụ** được rút ra từ quy luật luân lý là hãy theo đuổi cái Thiện tối đa bằng hành động của mình. Nếu nghĩa vụ của ta là theo đuổi sự Thiện-tối cao, thì cái Thiện này cũng phải có thể có được về mặt thực hành. Do đó, các định đề về Tự do, Bất tử và sự hiện hữu của Thượng đế là các đối tượng của “**một lòng tin** của lý tính thuần túy thực hành” (A260 và tiếp).

Nghĩa vụ theo đuổi sự Thiện-tối cao không phải là nghĩa vụ **mới** được thêm vào cho quy luật cơ bản của lý tính thuần túy thực hành. Thật ra, nghĩa vụ của ta – phải hành động từ lòng tôn kính đối với quy luật luân lý – cũng đã bao hàm cả điều răn là phải theo đuổi sự Thiện-tối cao bằng chính hành động của mình. Các mệnh lệnh nhất quyết không chỉ yêu cầu ta hãy để cho các quy luật thực hành quy định ý chí của ta, mà còn đồng thời yêu cầu ta hướng ý chí

đến sự Thiện-tối cao. Như thế, với sự Thiện-tối cao, ta biết rõ hơn về mục tiêu của hành động luân lý: ý nghĩa của nỗ lực luân lý không phải ở những hành vi riêng lẻ để đạt được mục đích chất liệu, cũng không phải ở tính toán được mất để áp dụng vào bảng “tổng kết” mọi hành vi vào cuối đời, mà từ nỗ lực của ta hướng đến **sự hoàn thiện** về luân lý. Khác với khái niệm về đời sống con người có tính chất sinh vật và chính trị-thực tiễn (như nơi Aristotles), Kant còn đặt vấn đề sự Thiện-tối cao trong viễn tượng một cuộc đời theo ý nghĩa khả niệm, siêu-cảm tính.

- Phần **“Biện chứng pháp”** kết thúc với tiểu mục IX (A263-266) (*“Về sự tương ứng sáng suốt giữa các quan năng nhận thức của con người với vận mệnh thực hành của mình”*) như một lời Biện hộ (Apologie) cho Tự nhiên với tư cách là **“bậc Nghệ nhân vĩ đại”** theo cách nói của Kant về sau, trong tác phẩm *Hướng đến nền hòa bình vĩnh cửu/Zum ewigen Frieden* (1795) (xem: Toàn tập, VIII, 360).

Thoạt nhìn, tưởng như Tự nhiên đối xử với con người “theo kiểu hẹp hòi của một bà mẹ ghẻ” (A264) khi nó ban cho ta một năng lực lý tính tư biện tỏ ra bất cập trong việc giải quyết các vấn đề hệ trọng nhất cũng như trong việc thỏa mãn các nhu cầu sâu xa nhất của ta. Vậy, phải chăng sẽ tốt hơn nhiều nếu giả như ta có được một lý tính tư biện đầy quyền năng để có thể thỏa mãn được hết mọi lòng mong muốn của ta và giúp ta **nhận thức** được trọn vẹn về “Thượng đế và sự vĩnh cửu” (A265)? Kant kiên quyết trả lời: không! Bởi lẽ: nếu giả sử ta có thể nhận thức được về Thượng đế và sự bất tử của ta một cách rành mạch như là các đối tượng của lý tính tư biện, ắt ta sẽ không bao giờ vi phạm quy luật luân lý! Song, bấy giờ không phải lòng tôn kính trước quy luật luân lý mà chính lòng sợ hãi và hy vọng mới trở thành động cơ cho hành động của ta. Chính vì ta không thể nhận thức được Thượng đế và sự bất tử một cách lý thuyết, nên ta mới có khả năng chứng minh rằng mình xứng đáng được hưởng hạnh phúc. Kant kết luận: ... *“sự hiền minh khôn dò – nhờ đó ta hiện hữu – càng đáng ngưỡng mộ hơn nơi những gì nó từ chối hơn là nơi những gì nó ban phát cho ta”* (A266).

A267

PHÊ PHÁN LÝ TÍNH THỰC HÀNH

[149]

PHẦN II

**HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP
CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH**

ThuvienOnline

PHẦN II

HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH

A269 [151] Với “học thuyết về phương pháp” hay “Phương pháp luận” (Methodenlehre) của lý tính thuần túy thực hành, ta không hiểu đó là phương cách tiến hành bằng những nguyên tắc thuần túy thực hành (ở trong việc nghiên cứu hay trong việc trình bày) nhằm đạt được một nhận thức khoa học về chúng. | Điều này chỉ đúng với cái được gọi là “phương pháp” ở đâu đó trong triết học lý thuyết (vì lẽ nhận thức thông thường thì cần một kiểu cách (Manier), còn khoa học thì cần một phương pháp, tức cần một tiến trình dựa theo những nguyên tắc của lý tính để chỉ nhờ đó cái đa tạp của bất kỳ lĩnh vực nhận thức nào cũng có thể trở thành một hệ thống). Trái lại, ở đây, ta hiểu “học thuyết về phương pháp” là phong cách làm sao để những quy luật của lý tính thuần túy thực hành có thể **đi vào** trong tâm thức con người và có ảnh hưởng lên những châm ngôn của tâm thức ấy, nghĩa là, nhờ đó ta biến lý tính thực hành **khách quan** thành lý tính thực hành **chủ quan**.

Nay đã rõ ràng là, những cơ sở quy định của ý chí – chỉ có chúng mới làm cho những châm ngôn có tính luân lý đích thực và mang lại cho chúng một giá trị luân lý, tức, hình dung trực tiếp về quy luật và sự tất yếu khách quan phải tuân theo quy luật như là nghĩa vụ của ta – phải được xem như là những động cơ đích thực của những hành vi, bởi nếu không thế, **tuy có thể** tạo ra tính hợp lệ (Legalität) của hành vi chứ không tạo ra tính luân lý (Moralität) của ý đồ. Thế nhưng, quả là không thật rõ ràng, trái lại, thoạt nhìn dường như ai cũng thấy thật khó tin được rằng việc trình bày về đức hạnh thuần túy lại có thể có được sức mạnh lớn hơn đối với tâm thức con người, cả về mặt chủ quan, lẫn mang lại một động cơ mạnh mẽ hơn, cả về mặt chỉ tạo nên tính hợp lệ của hành vi, cũng như tạo ra được những quyết định cương quyết ủng hộ quy luật từ lòng tôn kính thuần túy đối với nó thay vì những sự toan tính khác so với mọi sự cám dỗ lừa bịp của khoái lạc hay của tất cả những gì **được xem** là hạnh phúc, hay thậm chí so với mọi đe dọa của sự đau đớn và bất hạnh. Tuy thế, tình hình trong thực tế lại khác; và nếu bản tính tự nhiên của con người không được cấu tạo như thế, ắt sẽ không có phương cách trình bày nào về quy luật – dù là đi đường vòng và có thêm những lời khuyến cáo gián tiếp – lại có thể tạo ra được tính luân lý cho ý đồ. Tất cả ắt sẽ chỉ là sự đạo đức giả; quy luật sẽ bị thù ghét hay chí ít là bị xem thường, trong khi con người cứ chạy theo cái gì thuận lợi cho riêng mình. Ngôn từ của quy luật (tính hợp lệ) ắt có thể được tìm thấy trong những hành vi của ta, nhưng không hề có tinh thần của nó ở trong tâm hồn ta (tính luân lý); và vì lẽ dù cố gắng đến đâu ta cũng không thể hoàn toàn giải phóng ta khỏi lý tính ở trong sự phán xét của mình, ắt ta không thể tránh khỏi tự bộc lộ **trước mắt** mình như là những con người không xứng đáng, đời bại, cho dù ta có muốn tìm cách bù đắp lại cho sự tui nhục này trước tòa án nội tâm bằng sự hưởng thụ khoái lạc mà một quy luật tự nhiên hay thần linh được tưởng tượng nào đó có lẽ đã nối kết với nó bằng một loại bộ máy cảnh sát điều chỉnh những hoạt động bởi những gì được

A271 làm chứ không hề bận tâm đến những động cơ của việc làm.

Tất nhiên không thể phủ nhận rằng, để đưa một tâm hồn còn chưa được đào luyện hay bị thoái hóa đi vào đúng đường ray của cái Thiện luân lý cũng cần phải có một số hướng dẫn có tính dự bị nào đó để lôi cuốn nó bằng sự hy vọng hay đe dọa của việc được, mất; nhưng bao lâu cơ chế này, hay chiếc xe tập đi này đã mang lại một ít hiệu quả, thì ta phải mang lại cho tâm thức động cơ luân lý thuần túy; không chỉ bởi vì động cơ này là cái duy nhất có thể là nền tảng cho tính cách (Charakter) (tức một lẽ lối tư duy thực hành, chặt chẽ với những châm ngôn bất di bất dịch), mà còn vì nó dạy cho con người cảm nhận được phẩm giá của chính mình, mang lại cho tâm hồn một sức mạnh mà chính nó không ngờ tới để tách mình ra khỏi mọi ràng buộc cảm tính mỗi khi chúng muốn trở thành thống soái, và để tìm ra một sự bù đắp phong phú cho những gì con người đã hy sinh, trong sự độc lập tự chủ của bản tính lý tính của mình và sự lớn lao của tâm hồn mà con người **thấy đó** là vận mệnh của mình. Vì thế, bằng những sự quan sát mà ai cũng làm được, ta muốn chứng minh rằng đặc điểm này của tâm hồn chúng ta, tính thụ nhận này đối với một mối quan tâm thuần túy luân lý, và do đó, sức mạnh lay động của quan niệm

A272 thuần túy về đức hạnh – một khi được đưa vào trong lòng người – sẽ là một động cơ mạnh mẽ nhất, và khi vấn đề là phải tuân thủ thường xuyên và nghiêm chỉnh những châm ngôn luân lý, sẽ là một động cơ duy nhất hướng đến cái **Thiện**. | **Song**, ta cần phải nhớ rằng nếu những sự quan sát này chỉ chứng minh [tính] hiện thực của một tình cảm như thế, chứ không cho thấy bất kỳ một sự cải thiện nào về luân lý, thì đó không phải là luận cứ để bác lại phương pháp duy nhất có mặt để biến những quy luật thực hành của lý tính thuần túy một cách khách quan trở thành thực hành một cách chủ quan thông

[153] qua sức mạnh đơn thuần của khái niệm về nghĩa vụ; và nó cũng không chứng minh rằng phương pháp này là một sự thêu dệt trống rỗng. Nhưng vì lẽ phương pháp này chưa bao giờ được tiến hành, nên kinh nghiệm không thể nói gì về những kết quả của nó; người ta chỉ có thể đòi hỏi những bằng chứng về sự tiếp thu những động cơ như thế, và đó chính là những gì tôi muốn trình bày ngắn gọn sau đây, và, qua đó, phác họa phương pháp về việc thiết lập và vun bồi những ý đồ hay tình cảm luân lý.

Khi ta chú ý lắng nghe diễn trình đàm thoại nơi những cuộc gặp mặt

A273 gồm nhiều loại người, không chỉ những người có học và giỏi **biện luận** mà cả những người buôn bán hay phụ nữ, ta quan sát thấy bên cạnh việc kể chuyện và đùa cợt, còn có một loại giải trí khác nữa tham gia vào, đó là cãi lý, bởi những câu chuyện kể, nếu mới lạ và hứng thú thì cũng sớm cạn, còn đùa cợt mãi thì cũng chán. Trong số đủ loại cãi lý thì không có loại nào thu hút được nhiều người tham gia vào, tuy họ thường sớm ngán ngẫm những cuộc tranh biện, và mang lại chút sinh động nào đó cho buổi họp mặt cho bằng tranh cãi về **giá trị luân lý** của hành vi này hay hành vi nọ, qua đó phát hiện ra tính cách của một người nào đó. Những người mà trong những trường hợp khác, bất kỳ điều gì tinh vi, phức tạp trong những vấn đề lý thuyết đều bị họ xem là khô khan và chán ngắt, bây giờ hăng hái tham gia thảo luận để vạch ra thực chất luân lý của một hành vi tốt hay xấu có liên quan, và khi ấy, họ bộc lộ một sự chính xác, tinh tế, sâu sắc để tìm ra tất cả những gì làm giảm đi, hay thậm chí chỉ khả nghi là làm giảm đi tính thuần khiết của ý đồ, và do đó, giảm đi mức độ đức hạnh trong những hành vi ấy; điều mà ta khó chờ đợi ở họ nơi

bất kỳ loại tư biện nào khác. Trong những cuộc bình phẩm này, người đưa ra phán xét về người khác cũng thường bộc lộ tình cảm của chính họ: một số người, **khí phán** xét, nhất là về người đã khuất, dường như có xu hướng chủ yếu là bảo vệ cái tốt liên quan đến việc làm này khác chống lại mọi chê trách về tính không trong sạch, và rút cục, là bảo vệ toàn bộ giá trị luân lý của con người trước cáo buộc về sự giả vờ và tính ác giấu mặt, trong khi số khác

A274 hướng ý kiến nhiều hơn **đến việc** công kích giá trị này bằng sự kết tội và bôi lông tìm vết. Song, không phải lúc nào ta cũng có thể quy kết rằng những người thuộc loại sau có ý đồ muốn xóa bỏ hết đức hạnh từ những ví dụ điển hình về con người nhằm biến đức hạnh thành một danh hiệu rỗng tuếch, trái lại, thường thấy ở đây một sự nghiêm khắc rất thành tâm để khẳng định thực chất luân lý dựa theo một quy luật không khoan nhượng. Chính việc so sánh

[154] với một quy luật như thế chứ không phải với những trường hợp điển hình đã hạ thấp rất nhiều lòng tự phụ trong các vấn đề luân lý, và không chỉ giáo dục lòng khiêm tốn mà còn khiến mỗi người cảm thấy cần tự kiểm mình nghiêm khắc hơn. Còn đối với những người thường bảo vệ tính trong sạch của mục đích thì khi nêu lên những điển hình để cho thấy trong đó có thể phỏng đoán tính ngay thẳng, và không ngần ngại xóa bỏ cả những vết đen nhỏ nhất, họ xuất phát từ động cơ cho rằng: nếu mọi tính trung thực của những trường hợp ấy đều bị tranh cãi và nếu tính trong sạch của mọi đức tính con người đều bị phủ nhận hết, ắt đức hạnh rút cục sẽ bị xem như là một ảo tưởng hoang đường, và như thế, mọi nỗ lực để đạt tới nó sẽ bị xem thường như là óc tự phụ vô lối và sự làm bộ làm tịch mà thôi.

A275 **Tôi không** biết tại sao những nhà giáo dục trẻ em từ lâu đã không chịu sử dụng chính khuynh hướng này của lý tính vốn luôn rất thích thú khi đi vào việc khảo sát tinh vi những vấn đề thực hành được gợi ra; và tại sao, sau khi đã đặt xong nền tảng cho một bộ quy phạm (Katechism) đơn thuần có tính luân lý, họ lại không tìm tòi trong những tiểu sử ở thời cổ đại lẫn hiện đại những bằng chứng điển hình về các loại nghĩa vụ, nhất là bằng cách so sánh với những hành vi tương tự trong những hoàn cảnh khác nhau để vun bồi óc phán đoán có tính phê phán cho học sinh khi lưu ý chúng về ý nghĩa luân lý ít hay nhiều của những hành vi ấy. | Đó là một cách làm khiến người thầy giáo nhận ra rằng ngay cả tuổi ấu thơ – vẫn còn chưa chín muồi cho việc tư biện về những lĩnh vực khác – vẫn sớm trở nên rất sắc bén và không phải không ham thích vì chúng cảm nhận được sự tiến bộ trong năng lực phán đoán của mình; và điều quan trọng hơn hết là, người thầy giáo có thể tin chắc rằng sự luyện tập thường xuyên cho trẻ em để nhận biết và đánh giá hành vi tốt trong tất cả tính trong sạch, thuần khiết của nó, cũng như ngược lại, biết phê phán hay khinh chê việc vi phạm dù là nhỏ nhất, thì, tuy chỉ mới là một trò chơi để trẻ em ganh đua với nhau, nhưng sẽ lưu lại ấn tượng lâu bền về việc yêu quý điều này và ghê tởm điều kia, và như thế, bằng thói quen quan sát đơn thuần những hành vi **đáng tán** thưởng hay đáng chê trách, ta đã đặt được một nền móng tốt đẹp để có thể dẫn dắt trẻ em đến nếp sống ngay thẳng, công chính

A276 trong cuộc sống tương lai. Chỉ có điều tôi mong mỗi rằng thầy giáo nên “tha”

[155] cho học sinh tâm gương của những hành vi gọi là “cao cả” (“công hiến siêu đẳng”) tràn ngập trong các sách giáo khoa luân lý của ta, và nên quy hướng tất cả vào nghĩa vụ đơn thuần mà thôi và vào giá trị mà con người có thể và phải mang lại cho chính mình từ những gì chính mắt mình thấy, bằng ý thức

về việc không vi phạm nó, chứ còn bất cứ cái gì chỉ dẫn đến những ước mơ hay khát vọng rộng tuếch, chạy theo sự hoàn hảo không tương thì chỉ tạo ra được những bậc anh hùng trong tiểu thuyết, vì đó là những người, trong khi tự kiêu về tình cảm của họ dành cho cái vĩ đại siêu việt, thực chất là “tự tha bổng” cho mình việc tuân theo những bổn phận đời thường, mà đối với họ, tỏ ra quá bé mọn và vô nghĩa*.

- A277 **Còn bây** giờ nếu hỏi rằng: “Vậy đâu là luân lý thuần túy **đích thực** để làm thước đo cho ý nghĩa luân lý của mọi hành vi?”, thì tôi phải thú nhận rằng chỉ có những triết gia mới có thể làm cho việc quyết định về vấn đề này trở nên đáng nghi ngờ, chứ còn đối với lương thức thông thường, điều này đã được quyết định từ lâu, tất nhiên không phải bằng những công thức tổng quát, trừu tượng mà bằng sự sử dụng quen thuộc hàng ngày, giống như việc phân biệt giữa tay phải với tay trái vậy! Trước hết, ta hãy chỉ ra tiêu chuẩn của đức hạnh thuần túy bằng một ví dụ; và tưởng tượng rằng ta nêu ví dụ ấy cho một cậu bé độ mười tuổi phát xét, thử xem cậu ta có thể tự mình làm được mà không cần đến sự hướng dẫn của thầy giáo hay không. Ta hãy kể cho cậu bé nghe câu chuyện về một người tử tể bị người khác vận động để tham gia vào hàng ngũ những kẻ vu cáo để hại một người vô tội và trong tay không có chút quyền lực nào (chẳng hạn đó là Anna von Boleyn, bị vua Henry VIII của nước Anh kết tội)⁽⁸²⁾. Người ấy được hứa ban thưởng cho nhiều lợi ích, quà tặng đáng giá hay tước vị cao nhưng **đều từ chối** cả. Điều này chắc chắn gây được sự tán thưởng và ủng hộ nơi người nghe. Rồi bây giờ là sự đe dọa phải chịu tổn thất. Trong số những **kẻ vu** không có những người bạn thân nhất sẽ từ bỏ tình bạn đối với người ấy, còn bà con gần gũi thì dọa tước quyền thừa kế (người ấy không có tài sản gì); thêm vào đó là những kẻ đầy quyền lực sẽ truy bức anh ta ở mọi lúc, mọi nơi; thậm chí một lãnh chúa còn dọa sẽ bỏ tù, vâng, sẽ làm anh ta mất mạng nữa. Để dùng hết mọi biện pháp gây đau khổ, và để buộc anh ta cảm nhận sự đau khổ mà chỉ một người có lòng thiện tâm mới thấm thía sâu sắc, người ta còn dọa đẩy gia đình anh ta vào cảnh khốn khổ cùng cực nhằm khuyên anh ta phải nhượng bộ. | Ta hãy tưởng tượng rằng, dù cương trực đến mấy, anh ta cũng khó mà không sòn lòng trước hoàn cảnh như thế của gia đình, và ngay cả khi không hề muốn sống thêm một ngày nào để phải chịu đựng sự đau khổ đến thế, anh ta vẫn trung thành với mục đích chính đáng của mình, không chút giao động hay nghi ngờ, chắc hẳn người bạn trẻ của chúng ta khi nghe kể chuyện sẽ từng bước đi từ sự tán đồng đơn thuần đến chỗ ngưỡng mộ, rồi từ sự ngưỡng mộ đến sự kinh ngạc, và sau cùng đi đến lòng tôn kính sâu sắc nhất, và tự nhiên nảy sinh lòng khao khát mạnh mẽ là muốn có thể trở thành một con người như thế (dù không phải chịu cùng hoàn cảnh!). | Như thế, ở đây, **sở dĩ đức hạnh có giá trị đến như thế chỉ là vì nó phải trả giá rất nhiều chứ không phải vì nó mang lại lợi**
- [156]
- A278

* (Chú thích của tác giả) Tất nhiên rất đáng ca tụng những hành vi cho thấy rõ ý đồ hay lòng nhân đạo vĩ đại, vô vị lợi và đầy lòng vị tha. Nhưng, trong trường hợp ấy, ta không nên quá chú ý đến việc nâng cao tâm hồn vốn có tính phù du, nhất thời so với việc phục tùng nghĩa vụ tận đáy lòng, vì nó hứa hẹn một dấu ấn lâu bền, bởi việc này bao hàm những quy tắc (trong khi cái trước chỉ chứa đựng những sự sôi nổi nhất thời). Chỉ cần suy nghĩ một chút, ta sẽ thấy mình mắc nợ đồng loại (cho dù có khi chỉ là do sự bất bình đẳng giữa người với người trong định chế dân sự khiến ta được hưởng những ưu đãi mà người khác không có), điều này sẽ ngăn chặn việc tư tưởng về nghĩa vụ bị đè nén bởi sự tưởng tượng đầy yêu thích của riêng ta về “công hiến” của cá nhân mình.

⁽⁸²⁾ Vua Henry VIII của nước Anh kết án và xử tử người vợ thứ tư là Anna Boleyn vì bà đã không sinh được con trai nối dõi mà chỉ sinh được một công chúa (sau này là nữ hoàng Elisabeth). (N.D).

ích gì. Toàn bộ sự ngưỡng mộ và ngay cả nỗ lực muốn **làm theo** tính cách ấy đều hoàn toàn dựa trên tính thuần khiết của nguyên tắc luân lý; tính thuần khiết này chỉ có thể được hình dung rõ ràng trước mắt là khi con người tước bỏ hết những gì được xem là thuộc về hạnh phúc ra khỏi những động cơ của hành vi. Vậy, luân lý càng được thể hiện một cách thuần túy bao nhiêu, nó càng có sức mạnh đối với lòng người bấy nhiêu. Từ đó, ta thấy rằng nếu quy luật của luân lý, hình ảnh của tính thiêng liêng và đức hạnh muốn có ảnh hưởng lên tâm hồn ta, thì chỉ trong chừng mực chúng được đưa vào lòng ta trong tính thuần túy của chúng như là những động cơ, không bị pha trộn với bất kỳ mưu cầu nào về sự sung sướng của bản thân, bởi trong sự đau khổ, chúng càng thể hiện một cách rạch ròi nhất. Song vì lẽ bất cứ cái gì khi được dẹp bỏ đi thì làm tăng cường tác động của một lực vận động, cái đó quả là một trở lực. Cho nên mọi sự pha trộn của động cơ có nguồn gốc từ sự mưu cầu hạnh phúc riêng tư là một trở lực không cho quy luật luân lý có tác động lên lòng người. Hơn thế, tôi xin khẳng định rằng ngay cả trong hành vi **được** [157] **ngưỡng** mộ, nếu động cơ của nó là sự coi trọng nghĩa vụ, thì chỉ có sự tôn kính này đối với quy luật mới có được ảnh hưởng lớn nhất đối với tâm hồn của người chứng kiến, chứ không phải bất kỳ tham vọng nào về một sự vĩ đại nội tâm có tính tưởng tượng của tâm thức hay những tình cảm cao cả có tính cố gắng; do đó, **nghĩa vụ, chứ không phải công đức, mới được phép không chỉ có tác động quyết định nhất mà, nhất là khi được hình dung trong ánh sáng đúng đắn của tính bất khả vi phạm, còn có ảnh hưởng** A280 **sâu đậm nhất đối với tâm hồn.**

Ngày nay, việc chú ý đặc biệt đến phương pháp này là cần thiết hơn bao giờ hết, bởi người ta đang hy vọng có thể tác động lên tâm hồn bằng những tình cảm mềm yếu, ủy mị hoặc những tham vọng bay bổng, rồi tuếch làm khô héo trái tim thay vì tăng cường cho nó, hơn là bằng một sự hình dung khô khan và nghiêm chỉnh về nghĩa vụ, vốn phù hợp hơn nhiều với sự bất toàn của con người và với sự tiến bộ của điều Thiện. Đặt ra trước mắt trẻ em những hành vi được gọi là “cao cả”, “vĩ đại”, “đầy cố gắng” làm khuôn mẫu với ý định khuyến khích chúng làm những hành vi này trong tương lai bằng cách “bơm” vào cho chúng lòng nhiệt tình, là một việc làm hoàn toàn phản-mục đích. Bởi lẽ, chúng còn “tụt hậu” rất xa trong việc thi hành những nghĩa vụ bình thường nhất cũng như trong việc phán đoán đúng đắn về những nghĩa vụ này, nên việc làm trên chỉ sớm biến chúng thành những tay huênh hoang một tác đến trời. Nhưng, ngay cả đối với những người đã có học và đã từng trải thì động cơ giả tạo này, nếu không gây tác hại, thì ít ra cũng không có tác động luân lý đích thực nào lên tâm hồn như người ta đã mong muốn.

Mọi tình cảm, nhất là những tình cảm tạo nên những nỗ lực phi thường, phải gây tác dụng ở đúng giây phút chúng đạt tới cao điểm và trước khi chúng lắng dịu xuống, nếu không, chúng chẳng tác động được gì hết. | Bởi lẽ, ở đây không có gì để “tăng cường” trái tim mà chỉ “kích thích” nó, nên, một cách tự nhiên, nó quay trở lại trạng thái ôn hòa bình thường và, do đó, rơi vào lại tình trạng bạc nhược trước đó. Những nguyên tắc phải được xây dựng trên những A281 khác niệm, còn nếu được xây dựng trên bất kỳ cơ sở nào khác thì chúng chỉ là những sự bột phát nhất thời, không thể mang lại giá trị luân lý nào cả cho con người, hơn thế, không làm cho con người có lòng tự tin nơi chính mình, mà nếu không có lòng tự tin thì sự Thiện-tối cao trong con người, ý thức về tính

luân lý của tâm hồn và tính cách của mình cũng không thể tồn tại được. Bây giờ, nếu muốn những khái niệm này trở thành thực hành một cách chủ quan, ta không được vừa lòng với việc ngưỡng mộ quy luật khách quan của luân lý và đánh giá cao nó về phương diện nhân tính, mà ta còn phải xem xét khái niệm luân lý trong quan hệ với con người với tư cách là **một cá nhân**; bây giờ, quy luật này xuất hiện ra trong một **hình thức** tuy đáng được tôn kính, nhưng không phải là dễ chịu như thể nó thuộc về cái gì vốn quen thuộc một cách tự nhiên với ta, trái lại, thường buộc ta phải rời bỏ yếu tố quen thuộc này – nhưng không phải là tự phủ nhận – để dẫn thân vào một yếu tố cao hơn, trong đó ta chỉ có thể bảo tồn chính mình bằng sự vất vả, và không ngừng lo ngại về khả năng thoái bộ. Nói ngắn gọn, quy luật luân lý đòi hỏi sự tuân thủ, xuất phát từ nghĩa vụ chứ không phải từ lòng thiên ái riêng tư, vì lòng yêu thích thiên lệch này tuyệt nhiên không thể và không được phép xem là điều kiện tiên quyết.

A282 **Bây giờ**, bằng một ví dụ, ta thử xem phải chăng sự hình dung về một hành động được xem là cao thượng và dũng cảm có nhiều sức mạnh tác động chủ quan hơn một hành động đơn thuần như là nghĩa vụ trong quan hệ với quy luật uy nghiêm của luân lý. Hành động mà một người, với nguy cơ cao nhất về sinh mệnh, tìm cách cứu nạn nhân của một vụ chìm tàu, và rút cục phải bỏ mình vì nỗ lực ấy, một mặt được xem như là nghĩa vụ; mặt khác và được hầu hết mọi người ca ngợi là một việc làm đầy hy sinh công hiến, nhưng sự đánh giá cao của ta về hành động ấy không khỏi bị yếu đi phần nào khi xét đến nghĩa vụ của người ấy đối với bản thân mình, mà trong trường hợp này, tỏ ra ít nhiều bị vi phạm. Còn có ý nghĩa quyết định hơn nữa là việc hy sinh một cách cao cả mạng sống của bản thân mình cho sự bình yên của tổ quốc, thể nhưng ở đây vẫn còn đôi chút băn khoăn phải chăng việc hiến dâng mạng sống cho mục đích này một cách tự phát và tự nguyện có phải là một nghĩa vụ hoàn hảo hay không; và hành động này – trong bản thân nó – vẫn không có được toàn bộ sức mạnh của một mẫu mực và của một động cơ để mọi người mô phỏng theo. Nhưng, nếu vấn đề lại là một nghĩa vụ thiết yếu mà việc vi phạm nó ắt sẽ vi phạm bản thân quy luật luân lý, không xét đến phúc lợi của con người, và như là sự chà đạp tính thiêng liêng của quy luật (ta thường gọi đó là những nghĩa vụ với “Trời”, với Thượng đế, bởi ta quan niệm nơi Thượng đế lý tưởng của tính thiêng liêng ở trong thực chất), thì bây giờ ta hoàn toàn quyết tâm theo đuổi nó dù phải hy sinh **tất cả** những gì có thể có giá trị nào đó đối với những xu hướng được ta yêu thích nhất, và ta sẽ thấy tâm hồn mình được tăng cường và nâng cao bởi một tấm gương điển hình như thế, một khi ta tự thuyết phục rằng bản tính con người có năng lực lớn lao là tự nâng cao lên trên mọi động lực của bản tính tự nhiên. **Juvenal** đã cực tả một trường hợp điển hình để làm cho người đọc cảm nhận sinh động sức mạnh của động cơ được chứa đựng trong một quy luật thuần túy của nghĩa vụ, xét như là nghĩa vụ:

[159] *Esto bonus miles, tutor bonus, arbiter idem Integer; ambigua si quando citabere testis Incertaeque rei, Phalaris licet imperet ut sis Falsus, et admoto dictet periuria tauro, Summum crede nefas animan*

praeferre pudori, Et propter vitam vivendi perdere causas⁽⁸³⁾.

[Latinh: **Juvenal, Satirae:**

“Dù người là một chiến binh giỏi, một thầy giáo tốt, một quan tòa trung thực; nhưng nếu người bị triệu tập như một nhân chứng trong một vụ việc không chắc chắn và đáng ngờ, thì dù Phalaris [một tên độc tài ở đảo Sizilien, Ý] có ra lệnh cho người phải nói sai, buộc người tuyên thệ dối trước con bò thiêng, người luôn nhớ rằng: tội lỗi lớn nhất là yêu mạng sống hơn danh dự, và vì mạng sống mà đánh mất lẽ sống”].

A284 Khi ta có thể đưa một ý tưởng có tính tâm bocc về công đức hay công hiến vào trong hành vi của ta, thì động cơ đã bị pha trộn một cách nào đó với lòng yêu chính mình và vì thế, có dựa vào sự trợ giúp từ phía cảm năng. Còn nếu đặt mọi thứ vào sau tính thiêng liêng duy nhất của nghĩa vụ, và có ý thức rằng ta **có thể** làm vì lý tính của ta thừa nhận điều ấy như là mệnh lệnh và bảo rằng ta **cần phải** làm, thì như thế là hầu như ta đã hoàn toàn nâng mình lên khỏi thế giới cảm tính, và gắn liền với cùng một ý thức về quy luật ấy là **một động cơ** của một quan năng làm chủ cảm năng; và mặc dù điều này không phải lúc nào cũng có hiệu quả, nhưng sự làm việc thường xuyên với động cơ này, thoát đầu chỉ từng nỗ lực nhỏ khi sử dụng nó, sẽ mang lại hy vọng rằng hiệu quả này sẽ gia tăng để từng bước tạo ra được trong ta sự quan tâm lớn nhất, nhưng có tính thuần túy luân lý.

A285 Phương pháp được tiến hành theo diễn trình sau đây. Thoạt đầu, ta chỉ quan tâm đến việc phán đoán những hành vi bằng những quy luật luân lý như là một công việc tự nhiên đi kèm theo mọi hành vi tự do của riêng ta cũng như quan sát hành vi của những người khác, và làm việc này như thể một thói quen để mài sắc khả năng phán đoán, trước tiên tự hỏi hành vi ấy có phù hợp một cách khách quan với quy luật luân lý hay không và với quy luật nào. | Sau đó, ta phân biệt quy luật chỉ đơn thuần cung cấp một cơ sở hay nguyên tắc cho bản phận với quy luật thực sự ràng buộc trong thực tế (latinh: **leges obligandi a legibus obligantibus**: những quy luật về bản phận phân biệt với những quy luật **có** bản phận phải làm), chẳng hạn, quy luật về những gì mà **nhu cầu** của người khác đòi hỏi nơi tôi khác với quy luật mà họ có **quyền** đòi hỏi tôi phải làm; cái sau đề ra những nghĩa vụ cơ bản, còn cái trước chỉ đề ra những nghĩa vụ không cơ bản; và như thế, ta học được cách phân biệt các loại nghĩa vụ khác nhau ở trong cùng một hành vi. [Sau đó] một điểm khác cần được ta chú ý là câu hỏi: phải chăng hành vi đã được làm (một cách chủ quan) là **vì quy luật** luân lý, khiến cho nó không chỉ đúng về mặt luân lý xét như một việc đã làm (Tat) mà còn có giá trị luân lý xét như một ý đồ, từ tâm ngôn hành động của nó. Ở đây, điều không thể nghi ngờ là: việc đánh giá này về hành vi cũng như sự đào luyện lý tính chúng ta khi phán đoán đơn thuần **về mặt** thực hành **phải dần dần** mới tạo ra được một sự quan tâm nào đó ngay cả với quy luật của lý tính, và do đó, với những hành vi tốt về luân lý. Bởi vì ta rút cục có lòng yêu thích một sự vật sau khi sự xem xét [lý thuyết] về nó cho ta cảm giác rằng việc sử dụng các quan năng nhận thức của ta đã

⁽⁸³⁾ Xem Juvenal, *Satirae (Châm biếm)*, bản dịch tiếng Đức của Ulrich Knoche, München 1951. Xem thêm: Kant, *Toàn tập Hàn lâm*, tập IV, tr. 49, chú thích và tr. 334. (N.D).

[160] được mở rộng, và sự mở rộng này lại đặc biệt được thúc đẩy khi ta tìm thấy trong đó sự đúng đắn về luân lý; và chỉ ở trong một trình tự như thế của sự vật thì lý tính – với quan năng quy định những nguyên tắc một cách tiên nghiệm về những gì cần phải được làm [về mặt luân lý] – mới có thể tìm thấy sự thỏa mãn. Một nhà nghiên cứu về Tự nhiên rút cục đi đến chỗ yêu thích những đối tượng mà lúc đầu giác quan họ rất khó chịu, khi ông ta phát hiện trong chúng tính hợp mục đích lớn lao về mặt tổ chức của chúng, khiến cho lý tính của ông ta thấy bỏ ích trong việc nghiên cứu chúng. | Cho nên, không lạ gì khi **Leibniz**, sau khi nghiên cứu kỹ lưỡng một con côn trùng dưới kính hiển vi, đã ân cần đặt nó lại trên nhánh lá nguyên thủy của nó, vì ông đã tự thấy mình đã được học hỏi nhiều nhờ sự quan sát nó, và hầu như đã được hưởng ơn ích từ nó⁽⁸⁴⁾.

A286 Thế nhưng, việc sử dụng này đối với năng lực phán đoán giúp ta cảm nhận được về các năng lực nhận thức của ta vẫn **chưa** phải là mối quan tâm đối với những hành vi và đối với bản thân luân lý. Việc làm này mới chỉ khiến ta thích thú đi vào sự phẩm bình như thế và nó mang lại cho đức hạnh hay lẽ lối suy tư phù hợp với những quy luật luân lý một hình thức của **vẻ đẹp** [thâm mỹ], được ngưỡng mộ nhưng chưa phải đã được cầu tìm (latin: **laudatur et alget**)⁽⁸⁵⁾, giống như tất cả những gì được nhìn ngắm đều tạo ra một ý thức về sự hài hòa giữa các quan năng biểu tượng của ta, qua đó ta cảm thấy toàn bộ năng lực nhận thức của mình (giác tính và trí tưởng tượng) đều được tăng cường, tạo nên một sự hài lòng có thể tương thông với những người khác, song sự hiện hữu của đối tượng vẫn là **dừng dừng đối với ta**, nghĩa là, chỉ được xem như là cơ hội để ta trở nên có ý thức về những năng lực ở trong ta vượt cao hơn bản tính đơn thuần của thú vật mà thôi. Tuy nhiên, bây giờ, một sự thực tập thứ hai xuất hiện, đó là sự trình bày sống thực về ý đồ luân lý bằng những ví dụ điển hình, trong đó sự chú ý được hướng đến tính thuần túy của ý chí, thoát đầu chỉ như là sự hoàn hảo **tiêu cực**, trong chừng mực không có động cơ nào của xu hướng có ảnh hưởng quy định đến hành vi đã được làm từ nghĩa vụ. | Qua việc này, sự chú ý của người học được tập trung vào ý thức về sự Tự do của mình, và mặc dù sự từ khước [động cơ cảm tính] này thoát đầu gọi nên một cảm giác đau đớn, song, nhờ sự rút bỏ này, người học cũng được giải thoát khỏi sự cưỡng chế của những nhu cầu có thực, đồng thời cũng báo hiệu một sự **giải thoát** khỏi những sự không hài lòng do tất cả những nhu cầu này tạo nên nơi người học, làm cho tâm hồn người học đủ sức để đón **nhận cảm** giác mãn nguyện từ những nguồn khác. Lòng ta được giải thoát và được trút bỏ gánh nặng vốn luôn âm thầm đè nặng lâu nay, khi những trường hợp điển hình của sự quyết tâm thuần túy luân lý phát lộ cho ta biết về năng lực nội tâm mà bình thường ta không biết tới một cách đúng đắn, đó là sự **Tự do nội tâm** giải phóng con người ra khỏi sự thúc bách dữ dội của những xu hướng, đến một mức độ mà không còn một xu hướng

A287

⁽⁸⁴⁾ Xem Carl Günther Ludovici: *Phác họa chi tiết một lịch sử đầy đủ về triết học Leibniz/Ausführlicher Entwurf einer vollständigen Historie der Leibnizischen Philosophie*, Tập 2, Leipzig 1737, tr. 230-231: “Đáng chú ý là Leibniz không bao giờ giết hại đến một con ruồi cho dù bị nó làm cho khó chịu đến mấy. Khi hỏi tại sao ông lại không làm một điều mà không bộ luật hình sự nào ngăn cản cả [...], ông thường trả lời: “thật không nên khi đang tâm phá hủy một bộ máy tinh vi như thế”... Kant cũng đã có nhắc đến câu chuyện này trong bài giảng về Nhân loại học năm 1772/1773 (xem Toàn tập Hàn Lâm XXV12). (dẫn theo bản Meiner). (N.D).

⁽⁸⁵⁾ Nguyên văn cả câu: “**Probitas laudatur et alget**” (latin: “sự tử tế được ngợi ca nhưng nó đang lạnh cóng” (Juvenal, Sat. I, 74). (N.D).

[161] nào trong chúng, kể cả xu hướng được yêu thích nhất, còn có thể có chút ảnh hưởng nào đến sự quyết tâm khi ta từ nay biết sử dụng chính lý tính của mình. Giả định một trường hợp trong đó chỉ một mình tôi biết rõ rằng mình có lỗi, và mặc dù một sự thú nhận công khai và sự hứa hẹn được thanh thân vẫn bị lòng kiêu ngạo, tính ích kỷ và cả mối ác cảm không chính đáng đối với người mà tôi đã phạm lỗi chống cự quyết liệt, tôi vẫn có khả năng kiên quyết gạt bỏ hết mọi cản ngại ấy, thì trong sự việc này, quả có bao hàm một ý thức về sự độc lập của tôi đối với những xu hướng và hoàn cảnh, cũng như về khả thể của việc hiện hữu tự túc tự mãn cho chính mình, là những gì hết sức bổ ích cho tôi cả đối những mục đích khác nữa. Và bây giờ, quy luật của nghĩa vụ – nhờ giá trị **tích cực** mà sự tuân thủ quy luật làm ta cảm nhận được – mới dễ dàng tìm được lối vào thông qua **lòng tôn kính đối với chính bản thân ta** ở trong ý thức về Tự do của ta. Một khi điều này đã được xác lập vững vàng, một khi con người không còn e sợ điều gì hơn là, thông qua sự tự kiểm, thấy chính mình không xứng đáng và đáng khinh ngay trong mắt của chính mình, bấy giờ ý đồ luân lý thiện hảo mới có thể thực sự được cấy ghép, bởi đó là kẻ gác công tốt nhất, thậm chí, duy nhất có thể đẩy lùi sức ép của những động lực xấu xa và đòi bại.

A288

Ở đây tôi chỉ muốn phác họa **những châm ngôn tổng quát nhất cho phương pháp luận của việc đào luyện và thực tập luân lý**. Vì lẽ tính đa tạp của những nghĩa vụ đòi hỏi những sự quy định đặc thù cho từng loại, và đó ắt sẽ là một công việc rất dài dòng, nên tôi thành thật cáo lỗi nếu trong một tác phẩm như thể này, vốn chỉ có tính sơ bộ, tôi đành vừa lòng với những nét phác họa cơ bản ấy mà thôi.



NHÀ XUẤT BẢN TRẺ

KẾT LUẬN

Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôn mới mẻ và gia tăng mỗi khi nghĩ đến, đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi⁽⁸⁶⁾. Tôi không phải đi tìm chúng hay phỏng đoán về chúng như thể chúng giấu mình trong bóng tối hay ở một nơi cao vời bên ngoài chân trời của tôi, trái lại, tôi **nhìn thấy** chúng trước mắt mình và nối kết chúng một cách trực tiếp với ý thức về sự hiện hữu của tôi. Cái trước, “bầu trời đầy sao”, bắt đầu từ vị trí tôi đang chiếm chỗ ở trong thế giới bên ngoài của giác quan và nói rộng sự nối kết của tôi ở trong đó với sự Lớn Rộng vô bờ bến của những thế giới chất chồng lên những thế giới và những hệ thống chất chồng lên những hệ thống, và lại ở trong những thời gian vô lượng vô biên của sự vận hành theo chu kỳ của chúng với sự khởi đầu và tiếp diễn. Cái sau, “quy luật luân lý”, bắt đầu từ bản ngã vô hình vô ảnh của tôi, từ Nhân cách của tôi và thể hiện tôi trong một thế giới có sự vô tận đích thực, nhưng chỉ có thể dò tìm bằng giác tính, và, cùng với tính vô tận ấy, tôi nhận ra rằng tôi không hiện hữu trong một sự nối kết đơn thuần bất tất mà là phổ quát và tất yếu (cũng như tôi đồng thời hiện hữu với tất cả những thế giới hữu hình nói trên). Cái nhìn trước về một sự đa tạp của hằng hà sa số thế giới hầu như thủ tiêu tầm quan trọng của riêng tôi, xét như một sinh vật thụ tạo, mà sau khi được ban cho một sức sống ngắn ngủi (không ai biết tại sao), lại phải quay về lại với cát bụi đã hình thành nên nó nơi một hành tinh vốn chỉ là một chấm nhỏ trong vũ trụ. Trong khi đó, ngược lại, cái nhìn sau lại nâng giá trị của tôi lên cao đến vô tận với tư cách là một Trí tuệ nhờ vào Nhân cách tôi, trong đó quy luật luân lý khai mở cho tôi một cuộc sống độc lập với thú tính và cả với toàn bộ thế giới cảm giác, chỉ ít là trong chừng mực có thể suy ra từ vận mệnh được định liệu cho tôi bởi quy luật này, một vận mệnh không bị giới ước theo những điều **kiện và** ranh giới của cuộc sống hiện tại mà kéo dài đến vô tận.

Thế nhưng, chỉ có điều: sự ngưỡng mộ và lòng tôn kính tuy có thể kích thích óc ham tìm hiểu nhưng không thể thay thế được sự thiếu thốn về chúng. Phải làm gì đây để tiếp cận được chúng bằng một cách có lợi và tương xứng với tính cao cả của chúng? Những tấm gương điển hình có thể phục vụ cho việc này vừa như một sự cảnh báo, vừa như để mô phỏng. Sự chiêm nghiệm về thế giới đã bắt đầu từ quang cảnh rực rỡ nhất luôn phô bày ra trước giác quan con người và cả giác tính của ta cũng có thể dõi theo chúng trong phạm vi rộng rãi, và rồi đã kết thúc ở... môn chiêm tinh học. Luân lý đã bắt đầu với đức tính cao đẹp nhất của bản tính con người mà sự phát triển và vun bồi nó mang lại triển vọng hữu ích vô tận, thì lại kết thúc trong... thuyết định mệnh hay sự mê tín dị đoan. Như thế, với tất cả những nỗ lực còn thô sơ trong đó phần đóng góp chính yếu vẫn phụ thuộc vào việc sử dụng lý tính, một sự sử dụng không phải tự mình mà có được như việc sử dụng đôi chân mà bằng sự luyện tập thường xuyên, nhất là khi **những thuộc** tính được bàn ở đây không thể được phơi bày trực tiếp ở trong kinh nghiệm thông thường. Nhưng, sau khi châm ngôn đã trở nên thịnh hành, tuy có muợn màng, để trước hết phải khảo sát cẩn thận mọi bước đi mà lý tính dự định và không để cho nó tiến lên theo con đường nào khác ngoài phương pháp đã được xem xét kỹ lưỡng từ

⁽⁸⁶⁾ Đây cũng là câu nổi tiếng được khắc ghi trên bia mộ của Kant sau khi ông từ trần. (N.D).

trước, thì sự nghiên cứu về cấu trúc của vũ trụ **đã đi** theo một phương hướng hoàn toàn khác, và qua đó, đã đạt được một kết quả đáng phấn khởi chưa từng có. Sự rơi của một hòn đá, sự vận động của một vật được bắn đi đã được phân giải thành những yếu tố cấu thành của chúng, và những lực biểu hiện trong chúng được xử lý một cách toán học, rút cục đã tạo ra được một sự thấu hiểu rõ ràng và bất di bất dịch trong tương lai về hệ thống của thế giới mà – nếu sự quan sát được tiếp tục – ta có thể hy vọng rằng sự thấu hiểu ấy ngày càng tự mở rộng chứ không bao giờ cần lo sợ rằng nó sẽ buộc phải thụt lùi.

Tấm gương điển hình này [của khoa học tự nhiên cận đại. N.D] có thể khuyến khích ta đi cùng một con đường khi tìm hiểu các năng lực luân lý của bản tính chúng ta, và có thể cho ta hy vọng về một kết quả tốt đẹp tương tự. Ta có sẵn trong tay những trường hợp điển hình của sự phán xét luân lý của lý tính. Bằng cách tháo rời hay phân tích chúng thành những khái niệm cơ bản, và, tuy không có môn toán học ở đây, nhưng ta lại có một phương pháp tương tự với môn hóa học [xem lại: tr. 165 và tiếp, tr. 291. N.D], đó là tách rời yếu tố thường nghiệm với yếu tố thuần lý ở trong chúng, và bằng những thí nghiệm lặp đi lặp lại đối với lương thức thông thường, ta có thể trình bày cả hai một cách thuần túy, và biết một cách chắc chắn mỗi bộ phận có thể tự mình làm được điều gì, hầu một mặt, ngăn chặn những sai lầm của lối phán đoán còn thô sơ, thiếu rèn luyện, và mặt khác (cần thiết hơn nhiều) phòng ngừa những “trò lên gân của thiên tài”, qua đó, giống như nơi những nhà giả kim sử dụng “viên đá khôn ngoan” – không hề có bất kỳ sự nghiên cứu về phương **pháp hay** tri thức nào về Tự nhiên – hứa hẹn những kho báu tưởng tượng, còn vất bỏ những kho báu đích thực. Nói tóm lại, **khoa học (được tiến hành một cách có phê phán và được hướng dẫn một cách có phương pháp) là khung cửa hẹp dẫn đến học thuyết đúng đắn về sự hiện minh thực hành**, nếu ta hiểu sự hiện minh không chỉ đơn thuần là những gì bản thân ta cần phải làm mà còn phục vụ cho những người thầy như bảng hướng dẫn để hình thành một cách tốt đẹp và rõ ràng con đường đi đến sự hiện minh mà mọi người đều cần phải đi qua, và đồng thời để bảo đảm cho những người khác không bị lạc lối. | Triết học phải mãi mãi tiếp tục là kẻ canh giữ cho khoa học này; và mặc dù đám đông công luận ít khi quan tâm đến những công cuộc nghiên cứu tinh vi của triết học, nhưng nó vẫn phải quan tâm đến những học thuyết đã thành tựu; những học thuyết mà chính nhờ một sự khảo sát như thế mới có thể trở nên sáng tỏ được.

HẾT

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

PHẦN II: HỌC THUYẾT VỀ PHƯƠNG PHÁP CỦA

LÝ TÍNH THUẦN TÚY THỰC HÀNH (A267-292)

6.1. “**Học thuyết về phương pháp**” của lý tính thuần túy thực hành được Kant hiểu một cách khá đặc biệt và vì thế, còn giữ nguyên giá trị thời sự trong việc giáo dục về đạo đức và nhân cách.

Nếu nhận thức thông thường cần **một kiểu cách (Manier)**, còn khoa học cần **một phương pháp (Methode)**, tức “cần một tiến trình dựa theo những nguyên tắc của lý tính để chi nhò đó cái đa tạp của bất kỳ lĩnh vực nhận thức nào cũng có thể trở thành một hệ thống” (A269), thì “**học thuyết về phương pháp**” hay “**phương pháp học**” của lý tính thuần túy thực hành có nhiệm vụ khác hẳn. Nó không phải là phương pháp tiến hành bằng những nguyên tắc thuần túy thực hành ở trong việc nghiên cứu hay trình bày nhằm đạt được một nhận thức khoa học về chúng. Vậy nó làm việc gì?

Ngay trong phần “**Phân tích pháp**”, với lý luận về tình cảm tôn kính đối với quy luật luân lý, Kant đã tìm cách cho thấy lý tính thuần túy cũng có thể tác động đến con người một cách chủ quan để hành động. Nhưng, chính trong phần **Học thuyết về phương pháp** này, Kant mới bàn về các điều kiện cụ thể để làm sao cho lý tính thuần túy thực hành **thực sự** lay động được trái tim ta và thôi thúc nó hành động một cách luân lý. Theo nghĩa đó, **Học thuyết về phương pháp** đề ra “những châm ngôn tổng quát nhất [...] cho một **sự đào luyện và thực tập** luân lý” (A288), qua đó “các quy luật của lý tính thuần túy thực hành có thể **đi vào** trong tâm thức con người và có ảnh hưởng lên những châm ngôn của tâm thức ấy, nhờ đó ta biến lý tính thực hành **khách quan** thành lý tính thực hành **chủ quan**” (A269).

Sự quan tâm của Kant đối với mối quan hệ chặt chẽ giữa việc giáo dục đạo đức và xây dựng động cơ luân lý đã có từ rất sớm. Ngay từ đầu thập kỷ 70 của thế kỷ XVIII, trong các bài giảng về Nhân loại học, Kant đã đồng ý với triết gia Scotland là Henry Home khi Home bác lại quan niệm của J. J. Rousseau và cho rằng đức hạnh là phải “**được dạy dỗ**” (xem Kant, Toàn tập, XXV 196). Sau đó, Kant công khai ủng hộ kế hoạch của Bộ trưởng giáo dục nước Phổ là Freiherr Karl Abraham von Zedlitz là cần phải cải cách hệ thống giáo dục công cộng đang suy đồi trầm trọng và đòi hỏi một cuộc “**cách mạng nhanh chóng**” đối với các cơ sở

giảng dạy. Trong suốt mười năm (từ 1776-1786), tại Đại học Königsberg, Kant thường xuyên có các khóa giảng về môn Sư phạm và luôn nhắc lại các vấn đề tâm lý học giáo dục trong các khóa giảng về môn Nhân loại học. Tuy nhiên, chỉ trong quyển *Phê phán lý tính thực hành* này, Kant mới thực sự bàn sâu về mối quan hệ chặt chẽ giữa một bên là đạo đức học (hay triết học luân lý) thuần túy và bên kia là việc giáo dục đạo đức và xây dựng tính cách.

Ý tưởng cơ bản của “Học thuyết phương pháp” khá đơn giản: quy luật luân lý chỉ có thể phát huy hết sức mạnh làm động lực chủ quan cho con người khi đức hạnh “**được đưa vào trong lòng người**” (A272). Để đạt được điều này, Kant đề nghị một phương pháp gồm hai cấp độ: đi từ **động lực ngoại tại** thông qua sự hài lòng thường nghiệm và sự chuẩn y từ bên ngoài, tức tính hợp lệ/*Legalität* đến **động lực nội tâm** thông qua sự tôn kính đối với quy luật luân lý, tức tính luân lý/*Moralität*. Theo Kant, chính lợi ích vị kỷ, tình cảm chia sẻ và thiện cảm là các chiếc “chìa khóa” thường nghiệm để mở ra cánh cửa bước vào thế giới khả niệm (*mundus intelligibilis*) với ý thức về quy luật luân lý.

Hai “cấp độ” hay hai “bước” trong việc giáo dục đạo đức, nhất là đối với trẻ em, là:

- trong bước thứ nhất, ta phải làm cho trẻ em và thanh niên có thói quen đánh giá về một hành vi tự do, xem nó có tương ứng với quy luật luân lý **ở bề ngoài** hay không. Rồi ta hướng sự lưu ý của họ đến câu hỏi, phải chăng một hành vi “hợp lệ” như thế có thật sự xuất phát từ lòng tôn kính đối với quy luật luân lý. Các tấm gương danh nhân, các trường hợp nghi vấn trong đời sống luân lý là các ví dụ tốt trong việc đào luyện này. Tuy nhiên, theo Kant, việc tập dượt nhằm đào luyện **năng lực phán đoán thực hành** này tuy có thể gắn liền với một sự quan tâm ngày càng gia tăng đối với những hành vi thật sự tốt lành về mặt luân lý, nhưng “sự hài lòng” có thể thông báo một cách phổ biến này (A286) tuyệt nhiên chưa có nghĩa rằng người phán đoán đã thực sự có được một ý đồ luân lý **thuần túy**.
- vì thế, ở bước thứ hai, những người trẻ tuổi cần được lưu ý về “tính thuần túy của ý chí” dựa vào các tấm gương điển hình. Qua đó, “lòng ta được giải thoát và được trút bỏ gánh nặng vốn luôn âm thầm đè nặng lâu nay, khi những trường hợp điển hình của sự quyết tâm **thuần túy** luân lý phát lộ cho ta biết về **năng lực nội tâm** mà bình thường ta không biết tới một cách đúng đắn, đó là **sự Tự do nội tâm** giải phóng con người ra khỏi sự thúc bách dữ dội của những xu hướng, đến một mức độ mà không còn một xu hướng nào trong chúng, kể cả xu hướng được yêu thích nhất, còn có thể có chút ảnh hưởng nào đến sự quyết tâm khi ta từ nay biết sử dụng chính lý tính của mình” (A287). Chính thông qua “**lòng tôn kính đối với chính bản thân ta ở trong ý thức về Tự do của ta**” (nt) được gọi

lên như thế, rút cục, mới làm cho quy luật luân lý “dễ dàng tìm được lối vào trong tâm thức ta” một cách chủ quan.

6.2. Kết luận (A288-292)

Mượn cách nói của Schopenhauer, ba trang “kết luận” (Beschluss) của quyển sách có thể được đánh giá là “viên kim cương trên chiếc vương miện vinh quang” của Kant, bắt đầu với câu viết lừng danh thường được trích dẫn nhất của ông: **“Hai điều tràn ngập tâm tư với sự ngưỡng mộ và kính sợ luôn luôn mới mẻ và gia tăng mỗi khi nghĩ đến; đó là: bầu trời đầy sao trên đầu tôi và quy luật luân lý ở trong tôi”** (A288). Kant viết thêm: “Tôi không phải đi tìm chúng hay phỏng đoán về chúng như thể chúng giấu mình trong bóng tối hay ở một nơi cao vợi bên ngoài chân trời của tôi, trái lại, tôi nhìn thấy chúng trước mắt mình và nối kết chúng một cách trực tiếp **với ý thức về sự hiện hữu của tôi**” (nt).

Ở đây, Kant hiểu chữ “sự hiện hữu” hay “sự hiện sinh” (die Existenz) ở cả hai phương diện: cảm tính và siêu-cảm tính (khả niệm): sự ngưỡng mộ đối với “bầu trời đầy sao” xuất phát từ sự hiện hữu **cảm tính** của ta như một sinh vật đầy nhục cảm; còn sự ngưỡng mộ và kính sợ đối với quy luật luân lý bắt nguồn từ sự hiện hữu khả niệm, siêu cảm tính của **nhân cách**.

Như để chuẩn bị cho các ý tưởng trong quyển Phê phán thứ ba (*Phê phán năng lực phán đoán*), Kant bắt đầu xem xét sự hiện hữu siêu cảm tính, khả niệm của con người như là cái gì thật sự “cao cả” giúp cho con người vốn bé mọn ở trong Tự nhiên có thể thấy mình đứng cao hơn và vượt lên Tự nhiên (xem *Phê phán năng lực phán đoán*, §23 và tiếp). Và theo Kant, chỉ có **triết học** mới là chỗ thích hợp để nghiên cứu đúng đắn về tố chất luân lý của con người tương ứng với tính cao cả của nó.

BẢNG CHỈ MỤC TÊN RIÊNG

Bảng chỉ mục tên riêng nêu những tên người và tên những trường phái triết học được Kant nhắc đến trong sách này. Các ám chỉ thông qua trích dẫn được đặt trong ngoặc tròn () và đều được giải thích ở cuối trang liên quan (xem các chú thích của người dịch, số Ả Rập cuối trang). Số trang dựa theo số trang được đánh số ở lề trái mỗi trang, thuộc Ấn bản lần thứ nhất (bản A) của quyển “Phê phán lý tính thực hành” (vd: 100 → A100).

Anaxagoras 253	Juvenal (56), 283, (286)
Aristoteles 230, chú thích	Leibniz, Gottfried Wilhelm 285
Boleyn, Anna von 277	Mahomet 217
Cheselden, William 27	Mandeville, Bernard de 69
Crusius, Christian August 69	Mendelssohn, Moses 181
Epikur 43, 69, 70, 208, 217, 254	Montaigne, Michel de 69
Epikur (các nhà theo phái) 158, 200, 202, 228, 230 (chú thích)	Người xưa (các) 113, 194, 227, 253
Fontenelle, Bernard le Bouyer de 136	Plato 167, 230 (chú thích), 254
Khắc kỷ (các nhà) 22 (chú thích), 69, 106, 153, 200, 202, 208, 228, 230 (chú thích)	Plautus (24)
Henry VIII 277	Priestley, Joseph 176
Horaz (7)	Spinoza (thuyết) 82 và tiếp
Hume, David 26 và tiếp, 88, 90 và tiếp, 98	Vaucanson, Jacques de 181
Hutcheson, Francis 69	Voltaire (François- Marie Arouet) 139
Huyền học (các nhà) 217	Wizenmann, Thomas 260 (chú thích)
	Wolff, Christian 69
	Xi-níc (các nhà) 230 (chú thích)

BẢNG CHỈ MỤC VẤN ĐỀ VÀ NỘI DUNG THUẬT NGỮ

Số trang căn cứ vào số trang được ghi ở lề trái mỗi trang theo Ấn bản lần thứ I (bản A) của quyển “Phê phán lý tính thực hành” (vd: 100 → A100); dấu → xem chữ.

Ác (cái)/Böse: khác với cái xấu 66, 104 và tiếp, với cái dễ chịu 102

Ái kỷ (lòng, sự)/Selbstsucht: 129 và tiếp

Ân hận, hối hận (sự)/Reue: 176

Ảo tượng/Schein (biện chứng): 193 và tiếp

Ban bố quy luật phổ quát (sự)/allgemeine Gesetzgebung: 49, 54, 71, 113, 131; khả thể của nó như là ý tưởng nghi vấn 55

Bản năng/Instinkt: đối lập với lý tính 108, 172

Bản thể/Substanzen (và tùy thể): 182

Bảng danh mục/Tafel: các phạm trù của Tự do 117; của các nguyên tắc chất liệu về luân lý 70 và tiếp

Bất tử (sự): 220; như là Ý niệm 6, 26, 242, 247; như là định đề 22

Bầu trời/Himmel: bầu trời đầy sao trên đầu tôi 288

Biện chứng pháp/Dialektik: của lý tính thuần túy thực hành 31, 114, 192-197; trong việc quy định cái Thiện-tối cao 198-203; Biện chứng pháp tự nhiên của lý tính thuần túy tư biện 186, 192 và tiếp

Biểu tượng/Symbol: 125

Bộ quy phạm/Katechismus: luân lý 275

Bổn phận/Verbindlichkeit: luân lý 58, 61, 68, 284; như là sự cưỡng chế, sự bắt buộc 145

Cảm năng/Sinnlichkeit: như là động cơ luân lý 130, 133, 140, 283

Cảm năng học/Ästhetik: của lý tính thuần túy lý thuyết và lý tính thực hành 161

Cảm giác/Empfindung: đối lập với lý tính 68, 102 và tiếp; tạm thời, chóng qua 107; đối tượng của cảm giác 111, 68, 111 → tình cảm

Cao thượng (hành vi)/edle Handlungen: 276

Cao cả (tính)/Erhabenheit: của vận mệnh chúng ta 156, của Thần tính 145; của một hành vi 151; của nghĩa vụ 154, của Quy luật luân lý 290; của bản tính tự nhiên của chúng ta 210

Châm ngôn/Maximen (của ý chí): 35 và tiếp, 117, dựa trên sự quan tâm 141; dựa trên xu hướng 118

Chất/Qualität: các phạm trù thực hành về Chất 117

Chất liệu/Materie (đối lập với Hình thức): của quan năng ham muốn 38, 45, 48, 132; của Quy luật thực hành 52; của sự ham muốn 59, của châm ngôn 60; chất liệu thú tính 289

Chất liệu (tính)/material: các nguyên tắc của luân lý 41 và tiếp, 68; Bảng danh mục về các nguyên tắc chất liệu của luân lý 69, 70

Chiết trung (thời đại)/synkretis-tisches Zeitalter: 44 và (hệ thống) (System) 177

Cơ chế/Mechanismus (máy móc của Tự nhiên): 173

- Con người/Mensch:** như là khả thể của Quy luật luân lý 237; vận mệnh thực hành và nhận thức của con người 263 và tiếp; phân biệt với hữu thể có lý tính → Nhân cách
- Công thức/Formel:** công thức mới của luân lý 14, 14 (chú thích)
- Công bằng (sự)/Gerechtigkeit:** của hình phạt 66, của Thượng đế 221 và tiếp
- Cuộc sống/cuộc đời/đời sống/ *Leben*:** vật lý và luân lý 159; cuộc sống đơn thuần và giá trị của nó 157, 209; hưởng thụ cuộc sống 158; cuộc sống tương lai 108
- Cuồng tín (sự, thuyết)/Fanatism:** 244
- Cưỡng chế (sự)/Nötigung** của ý chí bởi Quy luật luân lý 36, 57, 143, 145, 149
- Dễ chịu (sự)/Annehmlichkeit:** cái dễ chịu đối lập với cái Thiện 41 và tiếp, 44, 102 và tiếp, 158
- Diễn dịch (sự)/Deduktion:** 80; về những nguyên tắc của lý tính thuần túy thực hành 72-87, 93, 167; diễn dịch siêu nghiệm về cái Thiện-tối cao 203, 227; về Tự do 82
- Duy nghiệm (thuyết)/Empirismus:** hệ thống của thuyết duy nghiệm tổng quát 26, 88; của lý tính thực hành 124
- Duy nghiệm (nhà)/Empiristen:** 13
- Điều kiện/Bedingung:** điều kiện hình thức của Quy luật thực hành 59 và tiếp
- Được phép và Không được phép (cái, điều)/Erlaubtes und Unerlaubtes:** 20
- Định mệnh luận (nhà)/Fatalist:** 176
- Đối tượng/Gegenstand:** của lý tính thuần túy thực hành 100 và tiếp → cái Thiện-tối cao
- Đức tin, lòng tin của lý tính/Vernunftglaube:** thuần túy thực hành 227, 259, 263
- Định đề (các)/Postulate (của lý tính thuần túy thực hành):** 220, 238 và tiếp; về sự hiện hữu của Thượng đế 223-237; về sự bất tử của linh hồn 219-223; về Tự do → Tự do; phân biệt với định đề của toán học thuần túy 22; 79, 240, 243, 256 và tiếp
- Điều lệnh (các)/Vorschriften:** thực hành (đối lập với Quy luật) 37, 47, 55, 59, 117, → quy tắc
- Đào luyện (sự)/Bildung:** luân lý 288 → sự giáo dục/Erziehung
- Điển hình luận/Typik (của năng lực phán đoán thuần túy thực hành):** 119-126
- Động cơ (các)/Triebfedern:** của lý tính thuần túy thực hành, tức các cơ sở quy định của ý chí 126, 133, 139 đối lập với động lực cảm tính/Antriebe
- Đức hạnh/Tugend:** 58; như là ý đồ luân lý trong sự đấu tranh với xu hướng 151; như là điều kiện của hạnh phúc 198; đối lập với hưởng lạc 43, 208, với tính thiêng liêng 150; thuần túy 278; đức hạnh và vẻ đẹp 286
- Giá trị/Wert:** luân lý nội tại của Nhân cách 130, 157, 266, 274, 276, 281; giá trị luân lý của ý đồ 285, 289, của hành vi 273, của châm ngôn 269, giá trị trực tiếp 67; của cuộc sống → cuộc sống
- Giả thuyết/Hypothese (giả định cần thiết):** 23, 227, 251; khác với định đề 255 và tiếp
- Giác quan, cảm quan/Sinn:** bên trong 41, 102, 142, 175, 206; sự lừa dối của nó 210; bên trong và bên ngoài 173; đối lập với giác tính 41, 43; cảm quan luân lý 67
- Giác tính/Verstand:** như là quan năng để suy tưởng 246; suy lý 247; quan hệ với trực quan 245; với trí tưởng tượng 286; với lý tính 96 và tiếp; với ý chí 96; giác tính thuần túy 63, 94, 254; như là lý tính 96
- Giác tính (thế giới của)/*Versandeswelt*:** thuần túy 87; như là cơ sở và nguyên mẫu của thế giới cảm tính 72, 75
- Giáo điều (diễn trình của triết học)/dogmatischer Gang der Philosophie:** 17 (chú thích)

- Giá trị (tính) khách quan (thực tại)/objective Gültigkeit:** của phán đoán 25; của quy luật 47, 81; của ý niệm 4; của phạm trù 94; có tính thực hành 83, 85, 99, 242 và tiếp
- Ham muốn (quan năng)/Begehungsvermögen:** 15 và tiếp; cao và thấp 41 và tiếp, 44 và tiếp; hình thức và chất liệu của nó 38 và tiếp, 45 và tiếp; và sự vui sướng 15 và tiếp (chú thích)
- Hạnh phúc/Glückseligkeit:** 40, 44, 107, 224; đòi hỏi của mọi con người 45; có điều kiện-thường nghiệm 46, 65; phổ biến 63; riêng tư 40, 44, 61, 65, 198, 279; của người khác 61; đối lập với tình yêu người bên cạnh 149; quan hệ với luân lý (đức hạnh) 166, 198-215; như là yếu tố thứ hai của cái Thiện-tối cao 223-237, 260
- Hạnh phúc (học thuyết về)/Glückseligkeitslehre** (đối lập với học thuyết về luân lý): 70, 165, 234
- Hệ thống/System** (của sự phê phán và của khoa học): 15, 19, 269
- Hiện minh (sự)/Weisheit:** ý niệm về sự hiện minh 22, 230; con đường đi đến sự hiện minh thông qua khoa học 194; lý thuyết và thực hành 235; tối cao 235, 266
- Hiện tượng/Erscheinung:** đối lập với vật tự thân 9, 51, 84, 93, 170 và tiếp, 206; có thể được xác định ở trong thời gian 169 và tiếp → Noumena
- Hình thức/Form:** (đối lập với chất liệu (của trực quan 28, 116, 180; của tính phổ biến 61; của tính hợp quy luật 46, 124; của Quy luật 9 và tiếp, 51, 55, 61, 119 và tiếp; của Tự do 130; của thế giới giác tính 74; của Ý chí 49; của Ý chí thuần túy 116; hình thức ban bố quy luật đơn thuần hay phổ biến 49, 51, 60, 119, 196; đơn thuần thực hành 131; hình thức chủ quan của những nguyên tắc và hình thức khách quan của Quy luật 55
- Hình thức (tính)/formale:** quy luật hình thức của ý chí 41, 56, 113, 196; nguyên tắc của luân lý 68, 71
- Hình học Geometrie:** thuần túy 55
- Hình thái/Modalität** (phạm trù thực hành): 117, 118
- Hình phạt/Strafe:** khái niệm và mục đích của nó 65 và tiếp; hình phạt và tương thường 67
- Hóa học (phương pháp)/chemisches Verfahren:** được áp dụng vào Đạo đức học 165 và tiếp, 291
- Hoàn hảo (tính)/Vollkommenheit:** theo nghĩa lý thuyết và thực hành 70
- Học thuyết cơ bản/Elementarlehre:** (khác với học thuyết về phương pháp), của lý tính thuần túy thực hành 33-266; sự phân chia của nó 31
- Hợp quy luật (tính)/Gesetzmäßigkeit** (phổ biến): của lý tính nói chung 79, 125; của hành vi 151
- Hợp lệ, hợp pháp (tính)/Legallitüt:** đối lập với tính luân lý 127, 144, 213, 270 và tiếp
- Khả niệm (có thể suy tưởng được)/intelligibile:** sự hiện hữu 177, 184; trật tự khả niệm của những sự vật 72; chủ thể 180; cơ chất 178; Tạo hóa 207; thế giới 78, 87, 155, 168, 188, 207, 239, 246; Hữu thể 188 → Tự do; thế giới của giác tính; Hữu thể của giác tính
- Khả thể/Möglichkeit:** khả thể vật lý và luân lý của hành vi 101, 257; của Tự do 168, 241
- Khải thị/Offenbarung:** 249
- Khảo sát (sự)/Exposition:** (¹ sự diễn dịch) về Quy luật luân lý 80
- Khiêm tốn (sự)/Demut:** 154
- Khôn ngoan (sự)/Klugheit:** 200, 228, 230 (chú thích)
- Ki-tô giáo/Christentum:** giáo lý, nguyên tắc luân lý của nó 222 và tiếp; 229 và tiếp
- Kinh nghiệm/Erfahrung:** 73; lý tính 23, 64; về sự tất yếu 88; kinh nghiệm khả hữu 73, 77, 80, 93 và tiếp; thông thường 290; hòn đá thử của kinh nghiệm 28

- Lòng yêu-chính mình/Selbst-liebe/Eigenliebe:** (khác với luân lý) nguyên tắc của nó 40, 46 và tiếp, 61, 63, 129 và tiếp, 152, 283; một cách hợp lý 129
- Luân lý/Moralität:** 67, 152 và tiếp, 238, 286; tính luân lý và tính hợp lệ → tính hợp lệ
- Lương tâm/Gewissen:** cáo buộc và phán xử 175
- Lượng/Quantität:** các phạm trù thực hành về Lượng 117
- Lý tính/Vernunft:** như là quan năng của những nguyên tắc 216; hữu tận 58; thuần túy 30, 35, 159; tư biện (lý thuyết) và thực hành 3, 53, 79, 159 và tiếp, 218 và tiếp; là cùng một lý tính 218; thực hành và thuần túy thực hành 3, 30; thực hành khách quan và thực hành chủ quan 269; thuần túy thực hành 44, 55 và tiếp, 59, 72, 86, 87, 109, 159, 223; nhiệm vụ của nó 223, nhu cầu 162; kỷ luật 147; đối tượng 100 và tiếp; Phê phán 30; Tự-ý thức 52; mục đích 109; quan hệ với tình cảm về sự vui sướng và không vui sướng 129; với cảm năng 108; với ý chí 96, 99, với khoa học 163; cái toàn bộ của lý tính 17
- Mãn nguyện (sự, lòng)/Zufriedenheit:** cảm năng và trí tuệ (hay sự Tự-mãn nguyện) 212, 229, 289 → Tự-mãn nguyện
- Máy tự động (cỗ)/Automaton:** vật chất và tinh thần 174, 181
- Mê tín (sự)/Aberglaube:** 290
- Mê tín (dị đoan)/Superstition:** 244
- Mệnh lệnh/Imperative:** 36 và tiếp; đối lập với châm ngôn một cách khách quan, nhưng không phải là quy luật 36 và tiếp; chia thành mệnh lệnh giả thiết và nhất thiết 37, thành nghi vấn, xác định và tất nhiên 21; "Mệnh lệnh nhất quyết" là một quy luật thực hành 71, 241; tức một mệnh đề tiên nghiệm 55
- Mục đích/Zweck:** trật tự của những mục đích 237; Mục đích tự thân 156, 237, cái Toàn bộ của mọi mục đích 155
- Mục đích (tính hợp mục đích)/Zweckmäßigkeit:** của Tự nhiên 251, 261, 285
- Năng động (những Quy luật)/dynamische Gesetze:** 72
- Nghĩa vụ/Pflicht:** 57, 64, 67, 143; công thức của nguyên tắc về nghĩa vụ 14; phân chia các loại 14, 117; tình cảm luân lý duy nhất 68, 152; đối lập với nhu cầu 226; từ nghĩa vụ khác với **hợp** nghĩa vụ 145, 158, 211; hoàn hảo và không hoàn hảo 117; lời tụng ca của Kant về nghĩa vụ 154
- Nghịch lý/Antinomie:** của lý tính thuần túy tư biện 4, 27, 53, 193 và tiếp, 205 và tiếp, 239; của lý tính thực hành 204 và tiếp; sự giải quyết nó 205-215
- Ngoại trị (sự)/Heteronomie (đối lập với Tự trị/Autonomie):** của ý chí tùy tiện 58, 113; đòi hỏi phải có hiểu biết về thế giới 64
- Nguyên tắc (các)/Grundsätze:** thực hành tiên nghiệm 35-71; sự diễn dịch về chúng 72-87; khả thể 160; lý tính thực hành xuất phát từ chúng 32, 160, 163; dựa trên khái niệm chứ không phải trên tình cảm 281; của luân lý 188; các nguyên tắc lý thuyết 32, 160
- Nguyên tắc/Prinzip:** thực hành 38, 117, 215; cao nhất 112, 126; điều hành 84; lý thuyết 46; tiên nghiệm 57, 218; hình thức và chất liệu → các mục từ liên quan
- Nguyên mẫu/Urbild:** 58, 149, 230
- Nguyên nhân và kết quả/Ursache und Wirkung:** → nhân quả (tính)
- Nhân hình học (thuyết)/Anthropomorphismus:** 236, 244, 246, 249
- Nhân quả (tính, quan hệ)/Kausalität:** của Tự nhiên (cơ chế tự nhiên) 4, 10, 51, 72, 82, 114, 121, 170, 174, 205, 256; tâm lý học và cơ giới 172; Hume phủ nhận 26, 88 và tiếp; tính nhân quả vô-điều kiện-thường nghiệm của ý chí hay của Tự do (thông qua hay từ Tự do) 4, 10, 16, 30, 32, 37, 77, 82 và tiếp, 118, 121, 169 và tiếp, 205, 225; tính nhân quả trí tuệ 130, 187,

- 206; tính nhân quả tự do 179; của lý tính (thuần túy) 114
- Nhân cách/Person, *Persönlich-keit*:** 155, 117, 130, 135, 156, 265, 273, 281, 289
- Nhận thức/Erkenntnis:** lý thuyết 10, 94; thực hành 10, 31, 36, 55, 99, 185; tiên nghiệm 24, 73, 77, 167; không thể bên ngoài kinh nghiệm 23, 73, 77; mở rộng trong mục đích thực hành 241 và tiếp
- Nhận thức (quan năng)/*Erkenntnisvermögen*:** mở rộng trong mục đích thực hành 18, 25, 30; thuần túy 30
- Nhu cầu/Bedürfnis:** của lý tính thuần túy (sự tất yếu chủ quan) 6, 162, 226 và tiếp, 256 và tiếp, đối lập với "quyền" 284, với lý tính (cảm tính) 201 và tiếp, 214
- Nhệm thức/Schema:** 126 và tiếp
- Nói dối/Lüge:** người nói dối; hứa hẹn dối lừa 38, 106, 107, 166, 167
- Nội tại/immanent** → siêu việt/transzendent
- Noumena (đối lập với hiện tượng):** 9, 73, 85, 94, 165, 175, 183, 206 → Vật-tự thân
- Phải làm/Sollen:** 36; Phải làm và Có thể làm 54, 171, 283
- Phẩm giá/Würde:** của con người 271, của nhân tính (của nhân loại) 157; của Quy luật luân lý 265
- Phạm trù/Kategorien:** của Tự nhiên 115, hay của giác tính, không thể áp dụng vào cho Noumena 8, 94, 185; sự diễn dịch về chúng 254; chia thành phạm trù toán học và năng động 186; như là các đặc điểm của giác tính thuần túy 17; làm cho kinh nghiệm có thể có được 80, 94; của Tự do 115 và tiếp; Bảng phạm trù của Tự do 117
- Phán đoán (năng lực)/*Urteil-skraft*:** thực hành 119 và tiếp; quy tắc của nó 122; Điển hình luận (Typik) của nó 119-126
- Phân tích pháp/Analytik:** của lý tính thuần túy thực hành 13, 15, 31 và tiếp, 35 và tiếp, 72, 197, 203 và tiếp; khảo sát phê phán về... 159 và tiếp, 164; của lý tính thuần túy tư biện 31 và tiếp, 73, 159 và tiếp
- Phân tích và tổng hợp (phương pháp)/*Analytische und synthetische Methode*:** 19; các phán đoán 26, sự thống nhất (sự nối kết) 199 và tiếp, 204; nhận thức 203
- Phê phán (sự, công cuộc)/*Kritik*:** phân biệt với Hệ thống 13; của lý tính thuần túy thực hành 3, 9, 17; nhiệm vụ của nó 15; ý tưởng về một sự Phê phán lý tính thực hành 29-32; Phê phán lý tính thuần túy 8 và tiếp, 17, 30, 73, 77, 87, 92, 94, 174, 184, 190, 194, 254 và tiếp, 263
- Phổ quát (tính) của việc ban bố quy luật/*Allgemeinheit der Gesetzgebung*:** → ban bố quy luật (việc)/*Gesetzgebung*; của một phán đoán 25
- Phương thức/Manier** (của nhận thức thông thường): 269 (khác với **phương pháp** của nhận thức khoa học)
- Phương pháp/Methoden:** cách tiến hành dựa theo những nguyên tắc 269; của Đạo đức học ứng dụng 272; phân tích và tổng hợp 19; hóa học → Hóa học
- Phương pháp luận/Học thuyết về phương pháp/Methodenlehre:** của lý tính thuần túy thực hành 269, 269-292
- Phương tiện/Mittel** (và mục đích): 103, 109 và tiếp; 155 và tiếp
- Quan tâm (sự, mối)/*Interesse*:** 141, 215 và tiếp; thoát thai từ động cơ 141; của những xu hướng 217; tự do 144, 262; thực hành 218; thuần túy 272, 284 hay luân lý 141 và tiếp, 284 và tiếp; mọi quan tâm rút cục là tính thực hành 219; của lý tính tư biện và lý tính thực hành 217 và tiếp
- Quy luật/Gesetz** (thực hành): đối lập với nguyên tắc và châm ngôn 35, 39, 47, 49, 63 và tiếp; với điều lệnh 37, 47, 59 hay quy tắc 55; vô-điều kiện 52,

- 55; tiên nghiệm 109; Quy luật của mọi quy luật 149; quy luật năng động 72, quy luật vật lý (quy luật tự nhiên) 76
- Quy luật luân lý/Sittengesetz, moralisches Gesetz:** 54, 56; là thiêng liêng 58, 138, 155, 237; thuần túy 57; ra mệnh lệnh nhất quyết 64; chỉ ra một thể giới siêu-cảm tính 74, 177; một Sự kiện hiển nhiên của lý tính thuần túy 81; biện minh cho khái niệm Tự do 82; không cần biện minh 82; cơ sở quy định của Tự do 98; của ý chí thuần túy 99, 126 và tiếp; của khái niệm về cái Thiện như là động cơ 135, 139, 158, 211; vừa hạ nhục 130 vừa nâng cao 140, 143; ách của nó là nhẹ nhàng 151; tự tìm đường đi vào tâm thức 154; như là sự tự trị của lý tính thực hành 59, 232; trước nó, mọi xu hướng đều im bất 154; dựa trên nghĩa vụ chứ không phải trên lòng thiên ái 281; đòi hỏi tính thiêng liêng của luân lý 231; tính uy nghiệm của nó 137; tính thực tại khách quan 81; không thừa nhận sự khác biệt về thời gian 177; không xây dựng trên sự sợ hãi hay hy vọng 233; dẫn đến tôn giáo 233; khẳng định sự hiện hữu của cái Thiện-tối cao 242; tác động đến vô tận 290
- Quy tắc/Regel:** thực hành, phân biệt với quy luật 36 và tiếp; phân chia 117; của khéo léo 46; của năng lực tương tượng 90; các quy tắc khái quát và phổ quát 63
- Quy ngã (thuyết)/Solipsismus:** 129
- Quy kết (sự)/Zurechnung:** 172
- Sáng tạo/Schöpfung (sự, khái niệm về):** 180, 183, 225, 235
- Siêu hình học/Metaphysik:** nói chung 92; chứa đựng những nguyên tắc thuần túy tiên nghiệm của Vật lý học 249; nhà giáo điều về Siêu hình học 184
- Siêu nghiệm/transzendentale:** Cảm năng học và lôgic học 161; trí tương tượng 121
- "Sinh lý"/pathologisch (đối lập với: thực hành):** 133, 217; tình cảm 134, 142; quy luật 59, 76; tình yêu 146; động cơ 151; nguyên nhân 140
- Sự kiện (hiển nhiên)/Faktum:** của lý tính thuần túy thực hành 9, 56, 72, 74; hầu như là một sự kiện 81, 96, 163, 187
- Tâm lý học/Psychologie:** 12, 16, 168, 239
- Tâm hồn, linh hồn/Seele:** 43, 68, 229, 239, 265, 271, 277
- Tất yếu (tính, sự)/Notwendigkeit:** chủ quan và khách quan 6, 24, 37, 39, 46, 64, 88, 226; được cảm nhận và được nhận thức 27; vật lý và thực hành 47; luân lý 145
- Thán phục (sự)/Bewunderung:** 135, 138, 278, 288
- Thần bí (thuyết)/Mystizismus:** về lý tính thực hành 125, 217
- Thần học/Theologie:** 69, 249, 254
- Thiên phúc (sự, tính)/Seligkeit:** 214, 232
- Thiện (cái)-tối cao/das höchste Gut:** đối tượng tiên nghiệm của ý chí được xác định một cách luân lý 6; ở thời cổ đại và hiện đại 113, 194 và tiếp; Biện chứng pháp của lý tính thuần túy thực hành trong việc xác định nó 196, 198; là đối tượng chứ không phải cơ sở quy định của lý tính thuần túy thực hành 196; là đối tượng cần thiết 241 và toàn bộ mục đích của lý tính thực hành 239; khả thể thực hành của nó thông qua sự Tự do của ý chí 203; sự diễn dịch siêu nghiệm về nó 203 và tiếp; cái Thiện-tối cao cao nhất và hoàn tất 198; căn nguyên và phái sinh 226, 232, 235, 239 → Vương quốc của Thượng đế/Reich Gottes
- Thiêng liêng (tính)/Heiligkeit:** của Thượng đế → Thượng đế; của Quy luật luân lý 155, 221, 282, của Nhân tính trong Nhân cách của ta 237; của nghĩa vụ 283, của ý chí 57, 151, 220; của ý chí thần linh 146, 236; như là ý niệm 22 hay nguyên mẫu 58, 149
- Thói quen/Gewohnheit:** sự tất yếu chủ quan 24, 26, 89

- Thời gian/Zeit** (và không gian): 73, 93, 116, 180 và tiếp; tính có thể được xác định của sự vật trong thời gian 169 và tiếp; phục tùng những điều kiện thời gian 175
- Thống nhất (sự, tính)/Einheit**: phân tích và tổng hợp 199; sự thống nhất tổng hợp của cái của cái đa tạp của trực quan 114; của những ham muốn 115; sự thống nhất có hệ thống của nhận thức 162
- Thú tính/Tierheit**: trong con người 108
- Thụ nhận (tính)/Empfänglich-keit**: của chủ thể đối với sự vui sướng và không vui sướng 39, đối với đức hạnh 272
- Thứ nhất (tính)/Primat**: của lý tính thuần túy thực hành 215-219
- Thụ tạo (vật, sinh vật, hữu thể)/Geschöpf**: 149
- Thực hành (tính)/praktisch**: tức, đủ để quy định ý chí 35; có thể có được thông qua ý chí của ta (và thông qua hành vi) 204
- Thường nghiệm (tính)/empi-risch**: (thuộc về thể giới cảm tính) 52, 119 và tiếp
- Thượng đế/Gott**: không phải là điều kiện của Quy luật luân lý mà chỉ của cái Thiện-tối cao 5, 240; tức như là cơ sở cho sự trùng hợp, hài hòa giữa luân lý và hạnh phúc 224, 226, do đó chỉ là Ý niệm 100 hay định đề 22; giả định về Thượng đế không phải là nghĩa vụ mà chỉ là nhu cầu cần thiết 226; khái niệm Thượng đế thuộc về luân lý, không thuộc về vật lý 249; không nhận thức được bằng khái niệm 250, mà chỉ tất yếu về luân lý 226; các đặc điểm 236; như là Hữu thể nguyên thủy phổ quát 180, 252; đáng Sáng tạo 207, 226 luân lý 252, 261; lý tưởng (Ý thể) của lý tính thiêng liêng trong Bản thể 282; tự túc tự mãn 180, 214; vô tận 221; Người phân phối hạnh phúc 221, 231; nhưng không phải là cơ sở cho bốn phạm luân lý 226; tính uy nghiêm đáng sợ 265; sùng bái và lòng yêu Thượng đế 237; qua đó Thượng đế trở thành đối tượng của tôn giáo 236
- Tiến bộ (sự)/Fortschritt** (tiến trình): vô tận đến cái Thiện 58, 149, 220, 232
- Tinh thần/Geist**: (đối lập với "ngôn từ") của Quy luật 127, 147, 151, 270
- Tình yêu/Liebe**: có tính sinh lý của xu hướng và có tính thực hành của sự tôn kính 145-152, 237
- Tính cách/Charakter**: 271; luân lý 281; ra đời từ luân lý 174 và tiếp, 177 và tiếp; sự phán xét về nó 273 và tiếp
- Tình cảm/Gefühl**: cảm tính 134, 210 hay "sinh lý" (*patholo-gisch*) 133; luôn có tính thường nghiệm 113; tình cảm trí tuệ là một sự mâu thuẫn 210; đối lập với giác tính 40; với những nguyên tắc 280; tình cảm vui sướng và không vui sướng 15; 102, 109 và tiếp; tình cảm luân lý 68, 133, 135, 161 tôn kính → (sự)/Achtung
- Toán học/Mathematik**: 14; 21, 45, 90, 291; những mệnh đề của nó là có tính tổng hợp chứ không phải phân tích 90; sự hiển nhiên của nó 167 → Hình học
- Tôi (cái)**: → Chủ thể/Subjekt
- Tội ác/Verbrechen**: 66, 179
- Tôn kính (sự, niềm, lòng)/Ach-tung**: tình cảm về 142; tình cảm tiên nghiệm duy nhất 130, 139; là tình cảm luân lý đích thực 133, 142; bị trộn lẫn với sự vui sướng và không vui sướng 137 và tiếp; tiêu cực và tích cực 132; đối lập với tình yêu thương 148 và tiếp; so sánh với tình yêu thương 130 và tiếp, 158, 164, 211, 231, 237, 266, 270, 279, 287
- Tôn giáo/Religion**: 233 và tiếp; bước đi từ luân lý đến tôn giáo 235
- Tốt (cái), Thiện (cái)/das Gute**: đối tượng của lý tính thực hành 101; đối lập với cái dễ chịu 102; với cái hữu ích 103, với sự sung sướng 104, 108; cái Tốt gián tiếp (cho một cái gì) và trực tiếp (tuyệt đối) 101, 160; cái Tốt tuyệt đối chỉ liên quan đến con người, không đến sự vật 106; khái niệm về nó chỉ được xác định thông qua Quy luật luân lý 15, 101, 111, 133, 160 → Thiện (cái)-tối cao
- Trắc ẩn (lòng)/Mitleid**: 213

Trật tự/Ordnung: khả niệm của những sự vật 72, 86, 154

Trí tuệ/Intelligenz: 225; tự tức tự mãn 57; tối cao 227; thuần túy 206

Triết học/Philosophie: danh hiệu của nó 195 như là học thuyết về sự hiển minh với tự cách là khoa học 194; tức học thuyết về cái Thiện-tối cao (nơi người xưa) 194; triết học có hệ thống với tự cách là khoa học 23; Triết học như là kẻ canh giữ khoa học 292

Trực quan/Anschauung: cảm tính 97 và tiếp; 115 và tiếp, 121 và tiếp, 160, 180, 186, 244; thường nghiệm 97, 114; thuần túy 73, 90, 120; bên trong 9; trí tuệ (siêu-cảm tính) 56, 78, 178, 221, 244

Trường phái (các) triết học/philosophische Schulen: 62

Tự trị (sự)/Autonomie: của ý chí hay của lý tính thuần túy thực hành như là nguyên tắc tối cao của luân lý 58 và tiếp, 72, 74, 226, 232, 237; của Tự do 156, 197; tính đơn giản của nguyên tắc này 64

Tự phụ (sự, lòng)/Eigendünkel: về luân lý 129 và tiếp; 134, 136 và tiếp 147, 154, 156, 274

Tự do/Freiheit: trong quan hệ tâm lý học (so sánh) 10, 111, 167, 181; thông qua những biểu tượng bên trong 171; của một cái xiên thịt nướng 174; trong nghĩa đích thực 172, chặt chẽ nhất 51 hay siêu nghiệm 4, 168; khái niệm đầu tiên về nó là có tính **phủ định, tiêu cực** 53, 59, 73, 82 hay nghi vấn 85, tức độc lập với đối tượng 58, với (bản tính) Tự nhiên 173, với những xu hướng 212; khái niệm thứ hai về nó là có tính **khẳng định, tích cực**, tức sự tự tại của ý chí 58, với tính tự khởi tuyệt đối 84, 177, như là tính nhân quả của một hữu thể khả niệm 118, 139, 189, 239 và như là quy luật của một thế giới khả niệm 239; mang lại tính thực tại cho những Ý niệm còn lại 3, 240; là điều kiện của Quy luật luân lý 5; Quy luật luân lý dẫn đến nó 53, 82; tạo nên hòn đá đỉnh vòm của hệ thống của lý tính thuần túy 6; các

phạm trù của nó 185; như là nguyên tắc điều hành 84, như là sự kiện hiển nhiên 9; Tự do và sự tất yếu của Tự nhiên 10, 169; Tự do thực hành, tức sự độc lập của Ý chí với bất cứ cái gì khác hơn là Quy luật luân lý 167 và tiếp; ý thức về Tự do 72; làm thế nào cứu vãn sự Tự do 170 → Ý chí (tự do)

Tự nhiên, bản tính tự nhiên/ Natur: như là sự hiển hữu của sự vật dưới những quy luật 74; chia thành cảm tính và siêu-cảm tính 74; nguyên mẫu và bản sao 75; và ý chí tự do 77; và luân lý 232

Tự nhiên (định luật, quy luật)/Naturgesetz (đôi lập với: Quy luật luân lý): 10, 36, 47, 121 và tiếp; phổ biến 50, 262; như là điển hình (Typus) cho Quy luật của Tự do 121 và tiếp

Tự nhiên (cơ chế máy móc)/ Naturmechanismus: (tất yếu) 53, 84, 155, 173; và Tự do 10, 169 và tiếp

Tự trọng (lòng, sự)/sự tôn kính chính mình/Selbstachtung: 287

Tự-chấp thuận (sự)/Selbstbilligung: 143

Tự-ban bỏ quy luật (sự)/ Selbstgesetzgebung: → Tự trị

Tự tử/Selbstmord: 76, 123

Tự-mãn nguyện (lòng, sự)/ Selbstzufriedenheit: 212 và tiếp

Tự khởi (tính)/Spontaneität: tính tự khởi tuyệt đối của Tự do 84, 177, 181

Tương quan/Relation: các phạm trù thực hành của sự tương quan 117

Tương tự (sự)/Analogie: 24

Tưởng tượng (năng lực)/Einbildungskraft: siêu nghiệm 121, 90

Tùy thể (các)/Akzidenzen: → Bản thể/Substanz

Yên bác (sự)/Gelehrsamkeit/học giả/Gelerter: (đôi lập với các khoa học thuần lý: toán học và triết học) 249 (chú thích)

Vật-tự thân/Ding-an-sich: → hiện tượng/Erscheinung

- Vật lý học/Physik và Thần học:** 249 và tiếp
- Ví dụ (điển hình)/Beispiele:** tác động của nó lên luân lý 276 và tiếp; có tính cảnh báo 290 và tiếp
- Vinh quang (sự)/Ehre:** của Thượng đế 237
- Vĩnh cửu (sự, tính)/Ewigkeit:** sự uy nghiêm của nó 265
- Vô-điều kiện (cái)/Unbedingte:** như là khái niệm nghi vấn 4; cái Tốt-vô điều kiện (cái thực hành vô-điều kiện) 52, 109, 122, 130, 192 và tiếp
- Vô tận (tính)/Unendlichkeit:** của thế giới và nhân cách của tôi 289
- Võng luận (các)/Paralogismen:** của lý tính thuần túy 239
- Vui sướng (sự); khoái lạc (sự)/Lust:** quan hệ của nó với sự ham muốn 16, 39, 45, 102, 109, 210 và tiếp → tình cảm vui sướng và không vui sướng
- Vương quốc của Thượng đế/Reich Gottes:** 125, 230, 232, 235, 246; Vương quốc của luân lý 147; hòa hợp chính xác với Vương quốc của Tự nhiên 262
- Xu hướng/Neigung:** dựa trên tình cảm 129, 132; đối lập với lý tính 56, 257; với nghĩa vụ 65, 143, 150 và tiếp, 212 và tiếp, 286 và tiếp; với Quy luật thực hành 49, 51, 54, 76, 143 và tiếp; với tình cảm tôn kính 130; như là tình yêu sinh lý 148; xu hướng thô lậu và tình vi 68; mù quáng và nô lệ 213
- Xứng đáng (tính)/Würdigkeit:** 234
- Ý thức/Bewußtsein:** thuần túy và thường nghiệm 10; sự thống nhất của ý thức 114 và tiếp; ý thức về sự hiện hữu của tôi 289
- Ý đồ, trạng thái tâm hồn/Gesin-nung:** luân lý đích thực 126, 149, 176, 264 và tiếp, 272
- Ý thể/Ideal:** của tính thiêng liêng 149; Ý thể siêu nghiệm của Hữu thể nguyên thủy 240
- Ý thể tính/Idealität:** của thời gian và không gian 180, 182
- Ý niệm/Idee:** về Tự do, về tính thiêng liêng, về Nhân cách: xem các mục từ liên quan; về cái Tốt 105; về Thượng đế và sự bất tử của linh hồn 6, 26, 242, 249; về sự hiện minh 22; vũ trụ học 82, 239; trí tuệ 142; thực hành (luân lý) và lý thuyết 230; nội tại (cấu tạo) và siêu việt (điều hành) đối lập với kinh nghiệm 244; như là khái niệm của lý tính 185
- Ý chí/Wille:** 29, 56 và tiếp, 103, 105, 160; như là lý tính thực hành 96; ý chí tự do 51 và tiếp; đối lập với ý chí bị tác động một cách sinh lý 36, 45, 57; ý chí thuần túy và nguồn gốc của nó 53, 96, 109, 238; ý chí tự do thuần lý 60; ý chí thiện tuyệt đối 109, 131; ý chí thiêng liêng (thần linh) 57, 127, 141, 151, 156; ý chí như là nguyên tắc chất liệu (không đích thực) của luân lý 69; như là quan năng của mục đích 103

THƯ MỤC CHỌN LỌC

I. Trình bày chung về triết học Kant

Bauch, Bruno: Immanuel Kant. Berlin 1917 (³1923).

Beck, Lewis White: Studies in the Philosophy of Kant. New York 1965.

Broad, Charles Dunbar: Kant. An Introduction. Edited by C. Lewy. Cambridge 1978.

Cassirer, Ernst: Kants Leben und Lehre. Text und Anmerkungen von Tobias Berben. Hamburg 2001 (Darmstadt 2001) (Berlin 1918, ²1921).

Delekat, Friedrich: Immanuel Kant. Historisch-kritische Interpretation der Hauptschriften. Heidelberg 1963 (³1969).

Ebbinghaus, Julius: Gesammelte Schriften. Bd. I-III. Hrsg. von H. Oberer und G. Geismann. Bonn 1986-1990.

Fischer, Kuno: Immanuel Kant und seine Lehre. 2 Bände. Heidelberg ⁶1928 (Nachdruck von Bd. 2: 1957).

Gerhart, Volker/Kaulbach, Friedrich: Kant. Darmstadt 1979.

Gerhardt, Volker: Immanuel Kant. Vernunft und Leben. Stuttgart 2002.

Heimsoeth, Heinz: Studien zur Philosophie Kants. Bd. 1. Köln 1956 (Bonn ²1971). Bd. II. Bonn 1970.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant. München ⁵2000.

Irrlitz, Gerd: Kant – Handbuch. Leben und Werk. Stuttgart, Weimar 2002.

Jaspers, Karl: Kant. In: ders.: Die großen Philosophen. Bd. 1. München 1957 (München, Zürich ⁴1988), 397-616 (auch in: ders.: Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Philosophierens. München 1961 ü. ö.; separat erschienen als: Kant. Leben, Werk, Wirkung. München 1975; München, Zürich ²1983).

Kaulbach, Friedrich: Immanuel Kant. Berlin 1969 (²1982).

– Das Prinzip Handlung in der Philosophie Kants. Berlin, New York
1978

- Kemp, John:** The Philosophy of Kant. Oxford 1968.
- Körner, Stephan:** Kant. Harmondsworth 1955 [ü. ö.] (deutsche Übersetzung: Göttingen 1967, ²1980).
- Konhardt, Klaus:** Die Einheit der Vernunft. Zum Verhältnis von theoretischer und praktischer Vernunft in der Philosophie Immanuel Kants. Königstein/T.s 1979.
- Krüger, Gerhard:** Philosophie und Moral in der Kantischen Kritik. Tübingen 1931 (²1967).
- Kuehn, Manfred:** Kant. A Biography. Cambridge 2001.
- Lehmann, Gerhard:** Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants. Berlin 1969.
- Schmitz, Hermann:** Was wollte Kant? Bonn 1989.
- Schultz, Uwe:** Immanuel Kant. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt. Reinbek b. Hamburg 1965 [ü. ö.].
- Scruton, Roger:** Kant. Oxford 1982.
- Ueberweg, Friedrich:** Grundriss der Geschichte der Philosophie. Teil 3. Die Philosophie der Neuzeit bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. 12. Aufl. Völlig Neubearb. von M. FrischeisenKöhler und W. Moog. Berlin 1924. – Mit umfangreicher Bibliographie.
- Vorländer, Karl:** Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Leipzig 1924 (Hamburg ³1992).
- Walker, Ralph C. S.:** Kant. London 1978.
- Walsh, William Henry:** Kant's Criticism of Metaphysics. Edinburgh 1975.
- Wundt, Max:** Kant als Metaphysiker. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert. Stuttgart 1924 (Nachdruck: Hildesheim u. a. 1984).

II. Về quyền “Phê phán lý tính thực hành” và triết học thực hành nói chung

1. Chú giải và dẫn nhập

Alquié, Ferdinand: Introduction à la lecture critique de la raison pratique. Paris 1966.

Beck, Lewis White: A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason. Chicago 1960 (London, Chicago ²1966) (deutsche Übersetzung unter dem Titel: Kants “Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar. München 1974).

Benton, Robert J.: Kant's Second Critique and the Problem of Transcendental Arguments. The Hague 1977. – Kommentar zur Analytik.

Fabris, A./Baccelli, L. (Hrsg.): A partire da Kant. L' eredità della “Critica della ragion pratica”. Mailand 1989.

Höffe, Otfried: Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft*. In: Brandt, R./Sturm, Th. (Hrsg.): *Klassische Werke der Philosophie. Von Aristoteles bis Habermas*. Leipzig 2002, 161-191.

Höffe, O. (Hrsg.): Immanuel Kant. *Kritik der praktischen Vernunft*, Berlin 2002 (= *Klassiker auslegen*).

Landucci, Sergio: La “Critica della ragion pratica” di Kant. Introduzione alla lettura. Rom 1993 [ü. ö.].

Messer, August: Kommentar zu Kants ethischen und religionsphilosophischen Hauptschriften. Leipzig 1929.

Paton, Herbert J.: The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy. London 1947 [ü. ö.] (deutsche Übersetzung: Berlin 1962). – Kommentar zur “Grundlegung”.

Sala, Giovanni: Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants. Berlin, New York 1990.

Stange, Carl: Die Ethik Kants. Zur Einführung in die Kritik der praktischen Vernunft. Leipzig 1920.

Vleeschauwer, Herman Jean de: La déduction transcendentale dans l'oeuvre de Kant. Tome III. La Déduction transcendentale de 1787 jusqu'à l'Opus Postumum. Antwerpen, Paris, Den Haag 1937 (Nachdruck: New York 1976).

2. Trọng điểm: “Phân tích pháp” và “Phương pháp luận”

Acton, H. B.: Kant's Moral Philosophy. London, Basingstoke 1970.

Albrecht, Michael: Kants Maximenethik und ihre Begründung. In: KS 85, 1994, 129-146.

Allison, Henry E.: Kant's Theory of Freedom, Cambridge 1990.

-: Idealism and Freedom. Essays on Kant's Theoretical and Practical Philosophy. Cambridge 1996.

Ameriks, Karl: Kant's Deduction of Freedom and Morality. In: Journal of the History of Philosophy 19, 1981, 53-79.

-: Kant and the Fate of Autonomy. Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy. Cambridge 2000.

Atwell, John E.: Ends and Principles in Kant's Moral Thought. Dordrecht 1986.

Baron, Marcia W.: Kantian Ethics Almost Without Apology. Ithaca, N.Y. 1995.

Baumanns, Peter: Kants Ethik. Die Grundlehre. Würzburg 2000.

Beck, Lewis White: Das Faktum der Vernunft: Zur Rechtfertigungsproblematik in der Ethik. In: KS 52, 1960/61, 271-282.

-: Five concepts of Freedom in Kant. In: Szrednicki, J. T. J. (Hrsg.): Stephan Körner – Philosophical Analysis and Reconstruction. Contributions to Philosophy. Dordrecht, Boston, Lancaster 1987, 35-51.

Bittner, Rüdiger: Maximen. In: Funke (Hrsg.) 1974, 485-498.

-: Moralisches Gebot oder Autonomie. Freiburg, München 1983.

Bobzien, Susanne: Die Kategorien der Freiheit bei Kant. In: Oberer/Seel (Hrsg.) 1988, 193-220.

Brezina, Friedrich F.: Die Achtung. Ethik und Moral der Achtung und Unterwerfung bei Immanuel Kant, Ernst Tugendhat, Ursula Wolf und Peter Singer. Frankfurt am Main u. a. 1999.

Broad, C. D.: Five Types of Ethical Theory. London 1930 [ü. ö.].

Carnois, Bernard: La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté. Paris 1973.

Cohen, Hermann: Kants Begründung der Ethik nebst ihren Anwendungen auf Recht, Religion und Geschichte. Berlin 1877 (21910).

-: Ethik des reinen Willens. Berlin 1904 (⁴1923).

Cummiskey, David: Kantian Consequentialism. Oxford 1996.

Deggau, Hans-George: Die Architektonik der praktischen Philosophie. Moral-Religion-Recht-Geschichte. In: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie 71, 1985, 319-342.

Delbos, Victor: La philosophie pratique de Kant. Paris 1905 (³1969).

Dieringer, Volker: Was erkennt die praktische Vernunft? Zu Kants Begriff des Guten in der *Kritik der praktischen Vernunft*. In: KS 93, 2002, 137-157.

di Giovanni, George: Rehberg, Reinhold und C. C. E. Schmid über Kant and die moralische Freiheit. In: Oberhausen, M. (Hrsg.): Vernunftkritik und Aufklärung. Studien zur Philosophie Kants und seines Jahrhunderts. Stuttgart-Bad Cannstatt 2001, 93-113.

Ebert, Theodor: Kants kategorischer Imperativ und die Kriterien gebotener, verbotener und freigestellter Handlungen. In: KS 67, 1976, 570-583.

Fleischer, Margot: Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Eine kritische Dokumentation. Würzburg 2003.

Forschner, Maximilian: Gesetz und Freiheit. Zum Problem der Autonomie bei I. Kant. München 1974.

Giordanetti, Piero: Estetica e sovrasensibile in Kant. Prima parte: il bello. Mailand 2001.
– Enthält Ausführungen zur Theorie der Achtung.

Guevara, Daniel: Kant's Theory of Moral Motivation. Boulder 2000.

Gunkel, Andreas: Spontaneität und moralische Autonomie. Kants Philosophie der Freiheit. Bern 1989.

Guyer, Paul: Kant and the Experience of Freedom. Essays on Aesthetics and Morality. Cambridge 1993.

-: Kant on Freedom, Law, and Happiness. Cambridge 2000.

Haardt, Alexander: Die Stellung des Personalitätsprinzips in der “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten” und in der “Kritik der praktischen Vernunft”. In: KS 73, 1982, 157-168.

Hill, Jr., Thomas E.: Autonomy and Self-Respect. Cambridge 1991.

-: Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory. Ithaca 1992.

-: Respect, Pluralism, and Justice. Kantian Perspectives. Oxford 2000.

Henrich, Dieter: Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft. In: Henrich, D./Schulz, W./Volkmann-Schluck, K.-H. (Hrsg.): Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer. Tübingen 1960, 77-115 [auch in: Prauss (Hrsg.) 1973, 223-254].

-: Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". In: Schwan, A. (Hrsg.): Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel. Darmstadt 1975, 55-112.

-: Ethik der Autonomie. In: ders.: Selbstverhältnisse. Gedanken und Auslegungen zu den Grundlagen der klassischen deutschen Philosophie. Stuttgart 1982, 6-56.

Herman, Barbara: The Practices of Moral Judgment. Cambridge 1993.

Höffe, Otfried: Kants kategorischer Imperative als Kriterium des Sittlichen. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 31, 1977, 354-384 (auch in: ders.: Ethik und Politik. Frankfurt am Main 1979, 84-119).

Hoerster, Norbert: Kants kategorischer Imperativ als Test unserer sittlichen Pflichten. In: Riedel (Hrsg.) 1974, 455-475.

Hudson, Hud: Wille, Willkür, and the Imputability of Immoral Actions. In: KS 82, 1991, 179-196.

Ilting, Karl-Heinz: Der naturalistische Fehlschluß bei Kant. In: Riedel (Hrsg.) 1972, 113-130.

Kadowaki, Takuji: Das Faktum der reinen praktischen Vernunft. In: KS 56, 1966, 385-395.

Kerstein, Samuel J.: Kant's Search for the Supreme Principle of Morality. Cambridge 2002.

Klausen, Sverre: Kants Ethik und ihre Kritiker. Oslo 1954.

Klein, Hans-Dieter: Formale und materiale Prinzipien in Kants Ethik. In: KS 60, 1969, 183-197.

Klemme, Heiner F.: Perspektiven der Interpretation: Kant und das Verbot der Lüge. In: Schönecker/Zwenger (Hrsg.) 2001, 85-105.

Köhl, Harald: Kants Gesinnungsethik. Berlin, New York 1990.

- Körner, Stephan:** Kants Conception of Freedom. In: Proceedings of the British Academy 53, 1967 (London 1968), 193-217.
- Korsgaard, Christine M.:** Creating the Kingdom of Ends. Cambridge 1996.
- Kobusch, Theo:** Die Kategorien der Freiheit. Stationen einer historischen Entwicklung. Pufendorf, Kant, Chalybäus. In: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 15, 1990, 13-37.
- Ludwig, Bernd:** Warum es keine "hypothetischen Imperative" gibt, und warum Kants hypothetisch-gebietende Imperative keine analytischen Sätze sind. In: Klemme u. a. (Hrsg.) 1999, 105-124.
- Lo, P. C.:** Treating Persons as Ends. An Essay on Kant's Moral Philosophy. Lanham 1987.
- Louden, Robert B.:** Kant's Impure Ethics. From Rational Beings to Human Beings. Oxford 2000.
- Messer, August:** Kants Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge zu deren Lösung. Leipzig 1904.
- Mohr, Georg:** Personne, Personalité et Liberté dans la *Critique de la Raison Pratique*. In: Revue Internationale de Philosophie 166, 1988, 289-319.
- Munzel, G. Felicitas:** Kant's Conception of Character. The "Critical Link" of Morality, Anthropology, and Reflective Judgement. Chicago, London 1999.
- Muyskens, James L.:** Kant's Moral Argument. In: Southern Journal of Philosophy 12, 1974, 425-434.
- Neiman, Susan:** The Unity of Reason. Rereading Kant. Oxford 1994.
- Oelmlüller, Willi:** Kants Beitrag zur Grundlegung einer praktischen Philosophie der Moderne. In: Riedel (Hrsg.) 1974, 521-560.
- O'Neill, Onora:** Constructions of Reason: Explorations of Kants Practical Philosophy. Cambridge 1990.
- Pascher, Manfred:** Kants Begriff "Vernunftinteresse". Innsbruck 1991.
- Patzig, Günther:** Ethik ohne Metaphysik. Göttingen ²1983 (¹1971).
- Philonenko, Alexis:** L'Oeuvre de Kant. La philosophie critique. 1. Morale et politique. Paris 1972 (⁴1989).

- Prauss, Gerold:** Kant über Freiheit als Autonomie. Frankfurt am Main 1983.
- Rawls, John:** Collected Papers. Edited by Samuel Freeman. Cambridge, Mass. 1999.
- : Lectures on the History of Moral Philosophy. Edited by Barbara Herman. Cambridge, Mass. 2000.
- Reath, Andrews:** Kant's Theory of Moral Sensibility. Respect for the Moral Law and the Influence of Inclination. In: KS 80, 1989, 284-302.
- Reich, Klaus:** Rousseau und Kant. Tübingen 1936 (Nachdruck in: Neue Hefte für Philosophie 29, 1989, 80-96).
- Ricken, Friedo:** Kant über Selbstliebe: "Anlage zum Guten" oder "Quelle des Bösen". In: Philosophisches Jahrbuch 108, 2001, 245-258.
- Scheler, Max:** Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik (mit besonderer Berücksichtigung der Ethik Immanuel Kants). In: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 1.2, Halle 1913, 405-565 und Bd. 2, Halle 1916, 21-478 (gleichzeitig erschienen als Separatdruck; auch in: ders.: Gesammelte Werke. Bd. 2, Bern, München ⁶1980).
- Schneewind, J. B.:** Autonomy, obligation, and virtue: An overview of Kant's moral philosophy. In: Guyer, P. (Hrsg.): The Cambridge Companion to Kant. Cambridge 1992, 309-341.
- Schönrich, Gerhard:** Die Kategorien der Freiheit als handlungstheoretische Grundbegriffe. In: Prauss, G. (Hrsg.): Handlungstheorie und Transzendentalphilosophie. Frankfurt am Main 1986, 246-270.
- Schulz, Eberhard Günter:** Rehbergs Opposition gegen Kants Ethik. Eine Untersuchung ihrer Grundlagen, ihrer Berücksichtigung durch Kant und ihrer Wirkungen auf Reinhold, Schiller und Fichte. Köln 1975.
- Schwaiger, Clemens:** Kategorische und andere Imperative. Zur Entwicklung von Kants praktischer Philosophie bis 1785. Stuttgart-Bad Cannstatt 1999.
- Sherman, Nancy:** Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue. Cambridge 1997.
- Silber, John R.:** The Context of Kants Ethical Thought. In: Philosophical Quarterly 9, 1959, 193-207 und 309-318.
- : Procedural Formalism in Kants Ethics. In: Review of Metaphysics 28, 1974, 197-236.

- : Der Schematismus der praktischen Vernunft. In: KS 56, 1965, 253-273.
- Simon, Josef:** Kategorien der Freiheit und der Natur. Zum Primat des Praktischen bei Kant. In: Koch, D./Bort, K. (Hrsg.): Kategorien und Kategorizität. Würzburg 1990, 107-130.
- Steigleder, Klaus:** Kants Moralphilosophie. Die Selbstbezüglichkeit reiner praktischer Vernunft. Stuttgart, Weimar 2002.
- Stratton-Lake, Philip:** Kant, Duty and Moral Worth. London, New York 2000.
- Sullivan, Roger J.:** Immanuel Kant's Moral Theory. Cambridge 1989.
- Timmons, Mark:** Kant and the Possibility of Moral Motivation. In: Southern Journal of Philosophy 23, 1985, 377-398.
- Velkley, Richard L.:** Freedom and the End of Reason. On the Moral Foundation of Kants Critical Philosophy. Chicago 1989.
- Walsch, W. H.:** Kant's Concept of Practical Reason. In: Körner, St. (Hrsg.): Practical Reason. Oxford 1974, 189-212.
- Ward, Keith:** Kant's Teleological Ethics. In: Philosophical Quarterly 21, 1971, 337-351.
- Watson, Stephen H.:** Kant on Autonomy, the Ends of Humanity, and the Possibility of Morality. In: KS 77, 1986, 164-182.
- Weiper, Susanne:** Triebfeder und höchstes Gut. Untersuchungen zum Problem der sittlichen Motivation bei Kant, Schopenhauer und Scheler. Würzburg 2000.
- Wellmer, Albrecht:** Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik. Frankfurt am Main 1986.
- Wike, Victoria S.:** Kant on Happiness in Ethics. Albany N.Y. 1994.
- Wilkerson, T. E.:** Duty, Inclination and Morals. In: Philosophical Quarterly 23, 1973, 28-40.
- Willaschek, Marcus:** Praktische Vernunft. Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant. Stuttgart, Weimar 1992.
- Williams, T. C.:** The Concept of the Categorical Imperative. A Study of the Place of the Categorical Imperative in Kants Ethical Theory. Oxford 1968.
- Wimmer, Reiner:** Die Doppelfunktion des Kategorischen Imperativs. In: KS 73, 1982, 291-320.

Wolff, Edgar: Les trois impératifs catégoriques et les trois postulats de la raison pratique chez Kant. In: Archives de Philosophie 29, 1966, 37-58.

Wood, Allen W.: Kant's Ethical Thought. Cambridge 1999.

-: Kant's Practical Philosophy. In: Ameriks, K. (Hrsg.): The Cambridge Companion to German Idealism. Cambridge 2000, 57-75.

3. Trọng điểm về “Biện chứng pháp” (triết học tôn giáo)

Albrecht, Michael: Kants Antinomie der praktischen Vernunft. Hildesheim, New York 1978.

Auxter, Thomas: The Unimportance of Kant's Highest Good. In: Journal of the History of Philosophy 17, 1979, 121-134.

-: Kant's Moral Teleology. Macon, Ga. 1982.

Axinn, Sidney: The Logic of Hope: Extensions of Kant's View of Religion. Amsterdam, Atlanta 1994.

Barnes, Gerald W.: In Defense of Kant's Doctrine of the Highest Good. In: Philosophical Forum 2, 1971, 446-458.

Blumenberg, Hans: Kant und die Frage nach dem “gnädigen Gott”. In: Studium Generale (Berlin) 7, 1954, 554-570.

Brugger S.J., Walter: Kant und das höchste Gut. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 18, 1964, 50-61.

Byrne, Peter: Kant's Moral Proof of the Existence of God. In: Scottish Journal of Theology 32, 1979, 333-343.

Collins, James: God in Modern Philosophy. Chicago 1959.

-: The Emergence of Philosophy of Religion. New Haven, London 1967.

Dierksmeier, Claus: Das Noumenon Religion. Eine Untersuchung zur Stellung der Religion im System der praktischen Philosophie Kants. Berlin, New York 1998.

Düsing, Klaus: Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. In: KS 62, 1971, 5-42.

England, F. E.: Kant's Conception of God. A Critical Exposition of its Metaphysical Development. Together with a Translation of the “Nova Dilucidatio”. With a Foreword by G. D. Hicks. London 1929 (Nachdruck: New York 1968).

- Ferreira, M. Jamie:** Kant's Postulate: The Possibility "or" the Existence of God? In: KS 74, 1983, 75-80.
- Fischer, Norbert:** Tugend und Glückseligkeit. Zu ihrem Verhältnis bei Aristoteles und Kant. In: KS 74, 1983, 1-21.
- Friedmann, R. Z.:** The Importance and Function of Kant's Highest Good. In: Journal of the History of Philosophy 22, 1984, 325-342.
- Geisler, Ralf:** Kants moralischer Gottesbeweis im protestantischen Positivismus. Göttingen 1992.
- Guyer, Paul:** In praktischer Absicht. Kants Begriff der Postulate der reinen praktischen Vernunft. In: Philosophisches Jahrbuch 104, 1997, 1-18.
- Hirsch, E. C.:** Höchstes Gut und Reich Gottes in Kants kritischen Hauptwerken als Beispiel für die Säkularisierung seiner Metaphysik. Diss., Heidelberg 1969.
- Höffe, Otfried:** La révolution kantienne de la théologie philosophique. In: Höffe, O./Imbach, R. (Hrsg.): Paradigmes de théologie philosophique. Fribourg 1983, 143-164.
- Klausen, Sverre:** Das Problem der Erkennbarkeit der Existenz Gottes bei Kant. Oslo 1959.
- Krämling, Gerhard:** Das höchste Gut als mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant. In: KS 77, 1986, 273-288.
- Kuehn, Manfred:** Kant's Transcendental Deduction of God's Existence as a Postulate of Pure Practical Reason. In: KS 76, 1985, 152-169.
- Löwith, Karl:** Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche. Göttingen 1967 (= ders.: Sämtliche Schriften. Bd. 9. Stuttgart 1986).
- Milz, Bernhard:** Der gesuchte Widerspruch. Die Antinomie in Kants Kritik der praktischen Vernunft. Berlin, New York 2002.
- Moreau, Joseph:** Le Dieu des philosophes (Leibniz, Kant et nous). Paris 1969.
- Murphy, Jeffrie G.:** The Highest Good as Content for Kant's Ethical Formalism. Beck versus Silber. In: KS 56, 1965, 102-110.
- Reardon, Bernard M. G.:** Kant as Philosophical Theologian. Basingstoke 1988.

Reath, Andrews: Two Conceptions of the Highest Good in Kant. In: Journal of the History of Philosophy 26, 1988, 593-619.

Schmalenbach, Hermann: Kants Religion. Berlin 1929.

Schroll-Fleischer, Niels Otto: Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants. Odense 1981.

Schultz, Werner: Kant als Philosoph des Protestantismus. Hamburg 1960.

Schweitzer, Albert: Die Religionsphilosophie Kant's von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. Freiburg i. B., Leipzig, Tübingen 1899 (Nachdruck: Hildesheim, New York 1974).

Silver, John R.: Kant's Conception of the Highest Good as Immanent and Transcendent. In: Philosophical Review 68, 1959, 469-492 (deutsche Übersetzung in: Zeitschrift für philosophische Forschung 18, 1964, 386-407).

-: The Metaphysical Importance of the Highest Good as the Canon of Pure Reason in Kant's Philosophy. In: University of Texas Studies in Literature and Language 1, 1959, 234-244 (deutsche Übersetzung in: Zeitschrift für philosophische Forschung 23, 1969, 538-549).

-: The Copernican Revolution in Ethics: The Good Reconsidered. In: KS 51, 1959/60, 85-101 [auch in: Wolff (Hrsg.) 1967, 266-290].

-: The Importance of the Highest Good in Kant's Ethics. In: Ethics 73, 1963, 179-197.

-: The Moral Good and the Natural Good in Kant's Ethics. In: Review of Metaphysics 36, 1982, 397-437.

Smith, Steven G.: Worthiness to be Happy and Kant's Concept of the Highest Good. In: KS 75, 1984, 168-190.

Wagner, Hans: Moralität und Religion bei Kant. In: Zeitschrift für philosophische Forschung 29, 1975, 507-520 (Nachdruck in: ders.: Kritische Philosophie. Systematische und historische Abhandlungen. Hrsg. von K. Bärthlein und W. Flasch. Würzburg 1980, 399-348).

Walsh, W. H.: Kant's Moral Theology. In: Proceedings of the British Academy 49, 1963 (London 1964), 263-289.

Webb, Clement C. J.: Kant's Philosophy of Religion. Oxford 1926 (Nachdruck: New York 1970).

- Weil, Eric:** Probleme des Kantischen Denken. Berlin 2002 (= ders., Problèmes Kantians. Paris ²1970).
- Wimmer, Reiner:** Kants kritische Religionsphilosophie. Berlin, New York 1990.
- Winter, Aloysius:** Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Hildesheim, Zürich, New York 2001.
- Wood, Allan W.:** Kant's Moral Religion. Ithaca, London 1970.
- : Kant's Rational Theology. Ithaca, London 1978.
- Yovel, Yirmiahu:** The God of Kant. In: Segal, O. (Hrsg.): Further Studies in Philosophy. Jerusalem 1968, 88-123.
- Zeldin, Mary-Barbara:** Principles of Reason, Degrees of Judgement, and Kant's Argument for the Existence of God. In: *Monist* 54, 1970, 285-301.
- : The Summum Bonum, the Moral Law, and the Existence of God. In: *KS* 62, 1971, 43-54.
- : Belief as a Requirement of Pure Reason: The Primacy of Kant's Moral Argument and Its Relation to the Theoretical Arguments. In: *International Studies in Philosophy* 6, 1974, 99-114.



NHÀ XUẤT BẢN TRI THỨC

PHỤ LỤC

DANH MỤC CHI TIẾT CÁC TÁC PHẨM ĐÃ XUẤT BẢN CỦA IMMANUEL KANT (TỪ 1747 ĐẾN 1967, NGUYÊN BẢN TIẾNG ĐỨC VÀ BẢN DỊCH TIẾNG ANH)

-----o0o-----

Danh mục sau đây sắp theo thứ tự năm công bố. Mỗi nhan đề gồm nguyên văn tiếng Đức (hay Latinh) và bản dịch tiếng Anh. Tùy trường hợp, có ghi rõ nhà xuất bản hay cơ quan phát hành nguyên bản và vị trí của tác phẩm ấy trong “Tập hợp tác phẩm của Immanuel Kant, 29 tập, các tập I-XXII do Viện Hàn Lâm Khoa học Phổ ấn hành; tập XXIII do Viện Hàn Lâm Khoa học Đức ở Berlin ấn hành, các tập XXIV-XXIX do Viện Hàn Lâm Khoa học Göttingen ấn hành, gọi tắt chung là “Bản Hàn Lâm” (Akademie-Ausgabe hay AA, kèm số tập và số trang. Bản dịch tiếng Anh (nếu có) dựa theo “Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant”, gọi tắt là “Bản Cambridge” (Cambridge Edition) cùng với số tập.

1747 *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise, derer sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienet haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen, Königsberg, gedruckt bey Martin Eberhard Dorn, 1746 (AK I, 1-181).*

Thoughts on the True Estimation of Living Forces, and criticism of the proofs propounded by Herr von Leibniz and other mechanists in their treatment of this controversy, along with some preliminary observations concerning the force of bodies in general, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

1754a *Untersuchung der Frage, ob die Erde in ihrer Umdrehung um die Achse, wodurch sie die Abwechslung des Tages und der Nacht hervorbringt, einige Veränderungen seit den ersten Zeiten ihres Ursprungs erlitten habe und woraus man sich ihrer*

versichern könne, welche von der Königl. Akademie der Wissenschaften zum Preise für das jetzt laufende Jahr aufgegeben worden, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 23 và 24, ngày 8 và 15.06.1754 (AK I, 183-91).

Inquiry into the Question whether the Earth in its Rotation around its Axis, by which it produces the Change of Day and Night, has undergone any Alterations since the Times of its Origin, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1754b** *Die Frage: ob die Erde veralte, physikalisch erwogen, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 32-7 từ ngày 10.08-14.09 (AK I, 193-213).*

The Question whether the Earth is aging, considered from a physicalist Point of View, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1755a** *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt, Königsberg und Leipzig, bey Johann Friedrich Petersen (AK I, 215-368).*

Universal Natural History and Theory of the Heavens, or An Essay on the Constitution and Mechanical Origin of the Entire World Edifice treated according to Newtonian Principles, tr. Stanley L. Jaki, Edinburgh, Scottish Academic Press, 1981.

- 1755b** *Meditationum quarundum de igne succincta delineatio, bản thảo được công bố lần đầu tiên trong Kant, Sämtliche Werke, eds. Karl Friedrich Rosenkranz và Friedrich Wilhelm Schubert, Vol. 5 Leipzig, 1839 (AK I, 369-84).*

On Fire, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1755c** *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio, dissertation, Königsberg, J. H. Hartung (AK I, 385-416)*

A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognition, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, dịch và ấn hành David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 1-45.

- 1756a** *Von den Ursachen der Erderschütterungen bei Gelegenheit des Unglücks, welches die westlichen Länder von Europa gegen das Ende des vorigen Jahres betroffen hat, Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, các số 4 và 5 ngày 24 và 31.01 (AK I, 417-27).*

Concerning the Causes of the Terrestrial Convulsions on the Occasion of the Disaster which afflicted the Western Countries of Europe towards the End of Last Year, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1756b** *Geschichte und Naturbeschreibung der merkwürdigsten Vorfälle des Erdbebens, welches an dem Ende des 1755sten Jahres einen grossen Teil der Erde Erschütteret hat, Königsberg, gedrückt und verlegt von Joh. Heinr. Hartung (AK I, 429-61)*
- History and Natural Description of the Most Remarkable Occurrences associated with the Earthquake which at the end of 1755 Shook a Large Part of the World, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1756c** *Fortgesetzte Betrachtung der seit einigen Zeit wahrgenommenen Erderschütterungen, Wochentliche Königsbergische Frag- und AnzeigungsNachrichten, các số 15 và 16 ngày 10 và 17.04 (AK I, 463-72).*
- Further Observation on the Terrestrial Convulsions which have been for Some Time Observed, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1756d** *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen I. continet monadologiam physicam, dissertation, Königsberg, J.H. Hartung (AK I, 473-87).*
- The Employment in Natural Philosophy of Metaphysics combined with Geometry, of which Sample I contains the Physical Monadology, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 47-56.
- 1756e** *Neue Anmerkungen zur Erläuterung der Theorie der Winde, wodurch er zugleich zu seinen Vorlesungen einladet, Königsberg, den 25. April 1756, Gedrückt in der Königl. privilegirten Driestischen Buchdruckerey (AK I, 489-503).*
- New Notes towards a Discussion of the Theory of Winds, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1757** *Entwurf und Ankündigung eines Collegii der physischen Geographie nebst dem Anhänge einer Betrachtung über die Frage, ob die Westwinde in unsern Gegenden darum feucht seien, weil sie über ein grosses Meer streichen, Königsberg, gedruckt bey J. F. Driest, Königl. Preuss. Privil. Buchdrucker (AK II, 1-12)*
- Outline and Announcement of a Course of Lectures on Physical Geography, together with an Appendix of an Inquiry into the Question of Whether the West Winds in our Regions are Humid because they have traversed a Great Sea, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1758** *Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft, wodurch zugleich seine Vorlesungen in diesem halben Jahre angekündigt werden, Den Isten April 1758 Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 13-25)*
- New Conception of Motion and Rest and its Consequences for the Primary Grounds of Natural Science, through which at the same time his Lectures

for this Semester are Announced, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1759** *Versuch einiger Betrachtungen über den Optimismus von M. Immanuel Kant, wodurch er zugleich seine Vorlesungen auf das bevorstehende halbe Jahr ankündigt, den 7. October 1759, Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 27-35).*

An Attempt at some Reflections on Optimism by M. Immanuel Kant, also containing an Announcement of his Lectures for the coming Semester 7 October 1759, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 67-76.

- 1760** *Gedanken bei dem frühzeitigen Ableben des Herrn Johann Friedrich von Funk, in einer Sendschreiben an seine Mutter, Königsberg, gedruckt bey Johann Friedrich Driest (AK II, 37-44).*

Thoughts on the Premature Demise of Herr Johann Friedrich von Funk, in an Epistle to his Mother, untranslated.

- 1762** *Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen von M. Immanuel Kant, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 45-61).*

The False Subtlety of the Four Syllogistic Figures demonstrated by M. Immanuel Kant, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 85-105.

- 1763a** *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 63-163).*

The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God, by M. Immanuel Kant, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 107-201.

- 1763b** *Versuch, den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 165-204).*

Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 203-10.

- 1764a** *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 205-56).*

Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime, tr. John T. Goldthwaite, Los Angeles, University of California Press, 1973.

- 1764b** *Versuch über die Krankheiten des Kopfes, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 13-27 February 1764 (AK II, 257-71).*

An Essay on the Maladies of the Mind, trong Cambridge Edition VII,

Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1764c** *Untersuchungen über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral. Zur Beantwortung der Frage, welche die Königl Akad. d. Wiss. zu Berlin auf das Jahr 1763 aufgegeben hat, Berlin (AK II, 273-301).*

Inquiry Concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality. In Answer to the Question which the Berlin Royal Academy of Sciences set for the Year 1763 (published together with Moses Mendelssohn's winning contribution to the same competition), trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 243-86.

- 1764d** *Rezension von Silberschlags Erklärung der vor einigen Jahren erschienenen Feurerkugel, Königsbersche Gelehrte und Politische Zeitungen, 23 March.*

Review of Silberschlag's Essay on the Fireball of 1762, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1765** *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in der Winterhalbenjahre von 1765-1766, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 303-13).*

M. Immanuel Kant's Announcement of the Organisation of his Lectures in the Winter Semester 1765-1766, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 287-300.

- 1766** *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik, Königsberg, bey Johann Jacob Kanter (AK II, 315-73).*

Dreams of a Spirit-Seer elucidated by Dreams of Metaphysics, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 301-59.

- 1768** *Von dem ersten Grunde der Unterschiedes der Gegenden im Raume, in Wochentliche Königsbergische Frag- und Anzeigungs-Nachrichten, Parts 6-8 (AK II, 375-83).*

Concerning the ultimate Ground of the Differentiation of Regions in Space, trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 361-72.

- 1770** *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis, dissertation, Königsberg, Regiomonti, Stanno regiae aulicae et academicae typographae (AK II, 385-419).*

On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World [Inaugural Dissertation], trong Cambridge Edition I, Theoretical Philosophy 1755-1770, tr. and ed. David Walford với sự hợp tác của Ralf

Meerbote, Cambridge University Press, 1992, pp. 373-416.

- 1771** *Rezension von Moscatis Schrift: Von dem körperlichen wesentlichen Unterschiede zwischen der Structur der Thiere und Menschen, công bố nặc danh trong Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, số 67, 23.08.1771, pp. 265-6 (AK II, 421-5).*

Review of Moscati's Book: On the Essential Physical Differences between the Structures of Animals of Humans, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1775** *Von den verschiedenen Racen der Menschen, zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbjahre 1775, Königsberg, gedruckt bey E. L. Hartung, Konigl. Hof- und Academ. Buchdrucker (2nd edition, Der Philosoph für die Welt, hsg. von J. J. Engel. Zweiter Theil, Leipzig 1777) (AK II, 427-43).*

On the Different Human Races, by way of Announcing the Lectures on Physical Geography for the Summer Semester 1775, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1776-7** *Über das Dessauer Philanthropin, Königsbergische Gelehrte und Politische Zeitungen, 28. März 1776 und 27. März 1777 (AK II, 445-52).*

On the Dessau Philanthropin Academy, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1777** *Concerning Sensory Illusion and Poetic Fiction (A Latin address in response to Johann Gottlieb Kreutzfeld's Dissertatio philologica-poetica de principiis fictionum generalioribus), in Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes, ed. Lewis White Beck, New York, 1986.*

- 1781** *Kritik der reinen Vernunft, Riga, verlegt Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 1-252); xem năm 1787 dưới đây về ấn bản lần thứ 2.*

Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1978.

- 1782** *Nachricht an Artze, Königsbergsche Gelehrte und Politische Zeitungen, 31. Stück, 18 April (AK VIII, 5-8).*

Report to Physicians trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1783a** *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, bey Johann Friedrich Hartknoch (AK IV, 253-83).*

Prolegomena to Any Future Metaphysics that will be able to come forward as Science, trong Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature, tr. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.

- 1783b** *Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre, in Raisonierendes Verzeichnis neuer Bücher, No. 8, April 1783 (AK VIII, 9-14).*
Review of Schulz's Attempt at an Introduction to Moral Theory, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1784a** *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlichen Absicht, in Berlinische Monatsschrift, Vol. IV (11 November), pp. 385-411 (AK VIII, 15-31).*
Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 41-53.
- 1784b** *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?, in Berlinische Monatsschrift, Vol. IV (12 December), pp. 481-94 (AK VIII, 33-42).*
An Answer to the Question: "What is Enlightenment?" trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 54-60.
- 1785a** *Rezensionen von Johann Gottfried Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, in Allgemeine Literatur Zeitung (Jena und Leipzig, No. 4, 6 January 1785), pp. 17-20, Supplement (Beilage) to No. 4, pp. 21-2, and issue No. 271, 15 November, pp. 153-6 (AK VIII, 43-66).*
Reviews of Johann Gottfried Herder's Ideas on the Philosophy of the History of Mankind, trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 201-20.
- 1785b** *Über die Vulkane im Monde, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 5, pp. 199-213 (AK VIII, 67-76).*
The Volcanoes on the Moon, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1785c** *Von der Unrechtmässigkeit des Büchernachdrucks, Berlinische Monatsschrift, Vol. 5, pp. 403-17 (AK VIII, 77-78).*
On the Unjust Printing of Books, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1785d** *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse, trong Berlinische Monatsschrift, Vol. 6. November, pp. 390-417 (AK VIII, 89-106).*
On the Different Human Races, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1785e** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Riga, bey Johann Friedrich Hartknock (AK IV, 385-463).*
Grounding for the Metaphysics of Morals, tr. James W. Ellington, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1981.
- 1786a** *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, Riga, bey Johann Friedrich*

Hartknoch (AK IV, 465-565).

Metaphysical Foundations of Natural Science, tr. James W. Ellington, Immanuel Kant: Philosophy of Material Nature, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1985.

- 1786b** *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 7, January 1786, 1-27 (AK VIII, 107-23).*

Conjectures on the Beginning of Human History, trong Kant: Political Writings, tr. H. B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, 221-34.

- 1786c** *Was heisst: Sich im Denken orientieren?, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 8, October 1786, pp. 304-30 (AK VIII, 131-47).*

What is Orientation in Thinking?, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 237-49.

- 1786d** *Recension von Gottlieb Hufelands Versuch über den Grundsatz der Naturrechts, in Allgemeine Literatur Zeitung, No. 92, 18 April (AK VIII, 125-30).*

Review of Gottfried Hufeland's Attempt at a Principle of Natural Right, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1786e** *De medicina corporis, quae philosophorum est, Rectoral Address (AK XV, 939-53).*

On the Philosophers' Medicine of the Body, tr. J. Gregor, trong Kant's Latin Writings: Translations, Commentaries and Notes, ed. Lewis White Beck, New York, 1986.

- 1787** *Kritik der reinen Vernunft. Zweite hin und wieder verbesserte Auflage, Riga bei Johann Friedrich Hartknoch.*

Critique of Pure Reason, tr. Norman Kemp Smith, London, Macmillan, 1978.

- 1788a** *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie, in Der Teutsche Merkur, Weimar, 1st Quarter, No. 1, pp. 36-52, No. 2, pp. 107-36, (AK VIII, 157-84).*

On the Use of Teleological Principles in Philosophy, Cambridge Edition V, Aesthetics and Teleology, eds, Eric Matthews and Eva Schaper, Cambridge University Press, forthcoming.

- 1788b** *Kritik der praktischen Vernunft, Riga, Johann Friedrich Hartknoch (AK V, 1-163).*

Critique of Practical Reason, tr. Lewis White Beck, Indianapolis, BobbsMerrill, 1976.

- 1790a** *Kritik der Urtheilskraft, Berlin und Libau, bey Lagarde und Friederich (AK V, 165-485).*

Critique of Judgement, tr. James Creed Meredith, Oxford University Press, 1973.

- 1790b** *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, hsg. O. Buek in *Kant' Werke*, Vol. V, hsg. E. Cassirer, 1922 (AK XX, 193-252).
- First Introduction to the Critique of Judgement, tr. James Haden, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- 1790c** *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*, Königsberg bey Friedrich Nicolovius (AK VIII, 185-241).
- On a Discovery according to which any New Critique of Pure Reason has been made Superfluous by an Earlier One, tr. Henry E. Allison, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1973.
- 1791a** *Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*, *Berlinische Monatsschrift*, Vol. 18, September, pp. 194-225 (AK VIII, 253-71).
- On the Failure of all Philosophical Attempts at Theodicy, trong Cambridge Edition VI, Religion and Rational Theology, ed. George di Giovanni and Allen W. Wood, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1791b** *Über die von der Königl Akademie der Wissenschaften zu Berlin für das Jahr 1791 ausgesetzte Preisfrage: Welches sind sie wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, ed. F.D. Rink, Königsberg, 1804, bey Goebbels und Unzer (AK XX, 253-351).
- Concerning the prize question posed by the Royal Academy of Sciences in Berlin for the year 1791: What Real Progress has Metaphysics made in Germany since the Time of Leibniz and Wolff?, tr. Ted Humphrey, New York, Arabis Books Inc., 1983.
- 1793a** *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, Friedrich Nicolovius (2nd edition 1794) (AK VI, 1-202).
- Religion within the Limits of Reason Alone, trs. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, San Francisco, Harper Torchbooks, 1960.
- 1793b** *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, *Berlinische Monatsschrift*, Vol. 22, pp. 201-84 (AK VIII, 273-313).
- On the Common Saying: "This may be true in theory, but it does not apply in practice", trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 61-92.
- 1794a** *Etwas über den Einfluss des Mondes auf die Witterung*, *Berlinische Monatsschrift*, Vol. 23 (AK VIII, 315-24).
- Something on the Moon's Influence over the Weather, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1794b** *Das Ende aller Dinge*, *Berlinische Monatsschrift*, Vol. 23, pp. 495-522 (AK VIII, 327-39).
- The End of all Things, tr. Robert E. Anchor trong Kant: On History, ed.

- Lewis White Beck, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1980, pp. 69-84.
- 1795** *Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf, Königsberg bey Friedrich Nicolovius (ấn bản lần 2: 1796) (AK VIII, 341-86).*
- Perpetual Peace: A Philosophical Sketch, trong Kant: Political Writings, tr. H.B. Nisbet, ed. Hans Reiss, Cambridge University Press, 1991, pp. 93-130.
- 1796a** *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 27, pp. 387-426 (AK VIII, 389-406).*
- On a Newly Arisen Superior Tone in Philosophy, ed. and tr. Peter Fenves, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 51-72.
- 1796b** *Verkündigung des nahen Abschlusses eines Traktes zum ewigen Frieden in der Philosophie, in Berlinische Monatsschrift, Vol. 28, pp. 485-504 (AK VIII, 413-22).*
- Announcement of the Near Conclusion of a Treaty for Eternal Peace in Philosophy, in Raising the Tone of Philosophy, ed. and tr. Peter Fenves, Baltimore and London, Johns Hopkins University Press, 1993, pp. 83-93.
- 1796c** *Zu Sömmering über das Organ der Seele, Königsberg, Friedrich Nicolovius.*
- To Sömmering, Concerning the Organ of the Soul, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1797a** *Metaphysik der Sitten: 1. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre, 2. Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre, Königsberg, Friedrich Nicolovius (AK VI, 203-493).*
- The Metaphysics of Morals: 1 Metaphysical First Principles of the Doctrine of Right, 2. Metaphysical First Principles of the Doctrine of Virtue, tr. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, 1991.
- 1797b** *Über ein vermeintliches Recht, aus Menschenliebe zu lügen, Berlinische Blätter, No. 10 (AK VIII, 423-30).*
- On a Presumed Right to Lie from Love of Mankind, trong Cambridge Edition IV, Practical Philosophy, ed. Mary J. Gregor, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1798a** *Der Streit der Fakultäten, Königsberg, Friedrich Nicolovius (AK VII, 1-116).*
- The Conflict of the Faculties, tr. Mary J. Gregor, New York, Arabis Books Inc., 1979.
- 1798b** *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius (AK VII, 117-333).*
- Anthropology from a Pragmatic Point of View, tr. Victor Lyle Dowdell, Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1978.
- 1800a** *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen, hrsg. von G. B. Jäsche, Königsberg, Friedrich Nicolovius (AK IX, 1-150).*
- The Jäsche Logic, trong Cambridge Edition IX, Lectures on Logic, tr. and

- ed. J. Michael Young, Cambridge University Press, 1992, pp. 517-640.
- 1800b** *Nachschrift eines Freundes zu Heilsbergs Vorrede zu Mielkes Litauischem Wörterbuch (AK VIII, 443-5).*
 Postscript to Mielkes' Lithuanian-German and German-Lithuanian Dictionary, trong Cambridge Edition VII, Anthropology, Philosophy of History and Education, ed. Guenter Zoeller, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1802** *Physische Geographie, hrsg. von F.T. von Rink, Königsberg, bey Göbbels and Unzer (AK IX, 151-436).*
 Physical Geography, trong Cambridge Edition VIII, Natural Science, ed. H.B. Nisbet, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1803** *Kant über Pädagogik, hsg. F. T. von Rink, Königsberg, bey Friedrich Nicolovius (AK IX, 437-99).*
 Education, tr. Annette Churton, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1966.
- 1817** *Kants Vorlesungen über die philosophische Religionslehre, hrsg. K.H.L. Pölitz (AK XXVIII, 525-610).*
 Lectures on Philosophical Theology, tr. Allen W. Wood and Gertrude M. Clark, Ithaca and London, Cornell University Press, 1978.
- 1821** *Kants Vorlesungen über die Metaphysik, hrsg., K. H. L. Pölitz, Erfurt (AK XXVIII).*
 Lectures on Metaphysics, trong Cambridge Edition X, Lectures on Metaphysics, ed. Karl Ameriks, Cambridge University Press, forthcoming.
- 1924** *Eine Vorlesung Kants über Ethik, ed. P. Menzer (AK XXVII).*
 Lectures on Ethics, tr. Louis Infield, New York and Evanston, Harper and Row, 1963.
- 1925-34** Reflexionen (Reflections; AK XIV-XIX).
- 1936-8** *Opus postumum, hsg. Artur Buchenan und Gerhard Lehmann (AK XXI-II).*
 Opus Postumum, Cambridge Edition XII, ed. and tr. Eckhart Förster and Michael Rosen, Cambridge University Press, 1993.
- 1967** Kant: Philosophical Correspondence 1759-99, ed. and tr. Zweig, Chicago, University Press.

Phân bố nội dung Ấn bản Hàn Lâm

Phần I: Các tác phẩm (tập I-IX)

Phần II: Thư từ trao đổi (tập X-XIII)

Phần III: Di cảo viết tay (tập XIV-XXIII)

Phần IV: Các bài giảng (tập XXIV-XXIX)

Nguồn: The Blackwell Philosopher Dictionaries. “A *Kant Dictionary*”, Howard Caygill, 2004, trang 418-427.

