

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 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 thông 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 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.
- [112]

- 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