

CHÚ GIẢI DẪN NHẬP

CHƯƠNG III (QUYỂN I) (A127-191)

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

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

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

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

- Trước hết là sự khác biệt cơ bản giữa phương cách tiến hành “**Phân tích pháp**” giữa quyển *Phê phán lý tính thuần túy* (lý thuyết) với quyển *Phê phán lý tính thực hành*. Các chủ đề được bàn trong phần “Phân tích pháp” của quyển sau (“cảm năng”, “khái niệm”, “nguyên tắc”) có trình tự ngược hẳn lại với quyển trước. Trong khi *Phê phán lý tính thuần túy* bắt đầu với “cảm năng”, tức với phần “Cảm năng học siêu nghiệm”, rồi từ đó tiến tới các “Khái niệm thuần túy của giác tính” (các phạm trù) và các “Nguyên tắc của giác tính”, tức phần “Lôgic học siêu nghiệm”, thì quyển *Phê phán lý tính thực hành*, trong Phân tích pháp, lại bắt đầu với các Nguyên tắc thực hành ở Chương I, sang các khái niệm (nhất là các khái niệm về Thiện và Ác) ở Chương II để cuối cùng đến với “cảm năng” ở Chương III này.
- Thật ra, trong hai Chương trước, không phải vấn đề cảm năng không được bàn đến. Mở đầu Chương I, Kant đã cho thấy rằng một hành vi từ các cơ sở quy định của cảm năng ắt sẽ dẫn đến sự ngoại trị, còn hành vi tự trị, tức hành vi luân lý, phải độc lập với sự quy định của cảm năng. Từ đó, Kant soi sáng tầm quan trọng của **hình thức** nơi các châm ngôn của ta. Sau đó, nhờ vào quan niệm về “Sự kiện của lý tính”, Kant cho thấy lý tính thuần túy có thể tự mình trở nên thực hành, tức cho thấy hành động độc lập với cảm năng là thực sự có thể có được. Thế thì tại sao ở Chương III này, Kant lại dành trọng tâm cho cảm năng? Ở hai Chương trước, mục

đích của Kant là ưu tiên xác định vị trí của quy luật luân lý, còn bây giờ là nhằm phân biệt giữa bản tính thuần lý và bản tính cảm tính của con người. Để cho chúng ta, về mặt chủ quan, quan tâm đến các cơ sở và các mệnh lệnh luân lý nói chung thì lý tính thuần túy thực hành cũng phải tác động lên bản tính cảm tính của ta, nghĩa là, nó phải tạo nên **trong ta một sự quan tâm (Interesse)**. Nói khác đi, chức năng lý luận của Chương III này là nhằm đáp ứng hai yêu cầu: thứ nhất, chứng minh rằng hành động luân lý làm thế nào có thể hòa nhịp với chuỗi nối kết nhân quả trong Tự nhiên, tức trong hành vi thường nghiệm của con người; và thứ hai: qua đó, đặc điểm riêng của hành vi luân lý (được thực hiện **chỉ** vì quy luật) không bị mất đi.

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

Nếu không có tình cảm tôn kính này bắt nhịp câu giữa lý tính và cảm năng, giữa bản tính thuần lý và bản tính tự nhiên cảm tính, ắt ta sẽ đứng đưng trước mọi điều răn luân lý. Nói cách khác, lòng tôn kính là *động cơ cảm tính* của hành động, nhưng khác với mọi xu hướng cảm tính khác ở chỗ nó không bị nguyên tắc vui sướng – không vui sướng hướng dẫn. Một mặt, nó thể hiện *ý thức* về một sự phục tùng tự do của ý chí đối với quy luật luân lý phổ biến, mặt khác, là một *tình cảm* do lý tính tác động. Do đó, với tư cách là *động cơ*, lòng tôn kính làm cho quy luật luân lý trở thành *châm ngôn* hành động⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Trong đạo đức học, tình cảm tôn kính được bàn dưới hai khía cạnh: a) dựa theo phương diện *động cơ* của hành động luân lý (Kant); và b) về phương diện hình thành nên *giá trị* (vd: Max Scheler). Nơi Scheler, bất kỳ cơ sở nào của những việc "phải làm" – đòi hỏi một sự tôn kính – cũng tiền giả định sự cảm nhận về một *giá trị* và về tính chất ràng buộc của nó. Sự tôn kính trước giá trị tự thân của người khác xuất phát từ tình cảm liên đới và cảm thông: kinh nghiệm về tính tương đồng giữa ta và tha nhân về những lợi ích và

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

Với lý luận về “tình cảm tôn kính”, Kant không hề muốn nói rằng ta đồng thời được lý tính thuần túy quy định cả về mặt khách quan lẫn chủ quan khiến ta **phải** hành động một cách có luân lý. Không! Con người là tự do. Ta chỉ trở nên thiện hay ác là khi ta có tự do lựa chọn giữa một châm ngôn hành động tốt hay xấu về luân lý. Với ý thức về “Sự kiện” không thể phủ nhận

tình cảm dẫn đến sự phát hiện một cấu trúc ý chí tự giác trong tha nhân. Ở đâu có một Tự-ý thức, ở đó tồn tại một mục đích tự thân mà ta không thể không tôn kính. (Xem Max Scheler: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertsethik/Chủ nghĩa hình thức trong đạo đức học và đạo đức học chất liệu về giá trị. Tập hợp tác phẩm, Tập II, Bern, 1954).

được về sự có mặt của quy luật luân lý, con người – thông qua lý tính thuần túy thực hành – là một chủ thể mà ý chí được quy luật luân lý **quy định**, nhưng sự quy định (Bestimmung) này không có nghĩa là sự định đoạt máy móc (Determination). Con người – chỉ khi biết sử dụng sự Tự do của mình – mới có thể luôn tự hỏi liệu mình nên hành động một cách tự quyết hay để cho các xu hướng khống chế. Chính khả năng lựa chọn này giữa sự tự trị và ngoại trị mới làm cho con người có được phẩm chất của một chủ thể luân lý⁽²⁾.

Với lý luận về tình cảm tôn kính, Kant phải giải quyết một vấn đề hết sức khó khăn: ta vừa có thể hành động **từ** nghĩa vụ, tức mang lại một giá trị luân lý nội tại cho hành vi, vừa lấy **một tình cảm** làm động cơ chủ quan cho hành động của ta. Chính ở đây nảy sinh một thách đố cho người chú giải: **động cơ đích thực** cho hành vi luân lý là gì? Kant viết khá mâu thuẫn: một mặt, ông bảo: động cơ đích thực cho hành vi luân lý chỉ có thể là **bản thân quy luật luân lý** (A127, và lặp lại ở A153, A158); mặt khác, lại bảo chính **tình cảm tôn kính** là động cơ: “Sự tôn kính dành cho quy luật luân lý là động cơ luân lý duy nhất và đồng thời không thể nghi ngờ được...” (A139 và nhiều chỗ khác). Vậy cái gì mới là động cơ của hành vi luân lý: sự tôn kính hay quy luật? L. White Beck⁽³⁾ trong chú giải của mình đã đề nghị cách hiểu như sau: “Dù cách viết của Kant như thế nào thì bản thân quy luật không phải là động cơ. Một quy luật không thuộc về loại những đối tượng có thể được xem như là động cơ. Họa chăng, **ý thức về** quy luật mới có thể là động cơ” (tr. 208). Vì thế, theo Beck, các cách viết khác của Kant cần phải lý giải lại. Theo Nico Scarano⁽⁴⁾, cách lý giải này đi đúng hướng nhưng chưa giải quyết được vấn đề. Vì ngay cả “**ý thức về** quy luật luân lý” cũng **không thể có tác động nhân quả** bên trong thế giới cảm tính. Bên cạnh **ý thức** (tức hình dung khái niệm về quy luật) phải bổ sung thêm một **tình cảm** đặc thù, khác biệt

⁽²⁾ Ta nhớ rằng trong *Đặt cơ sở* (IV, 452-453), Kant còn xem Tự do, sự Tự trị và luân lý là đồng nhất. Nhưng, trong quyển PPLTTH này (cũng như trong *Siêu hình học về đức lý*, 1797 và *Tôn giáo trong các ranh giới của lý tính đơn thuần*, 1793), Kant đã phân biệt rõ giữa sự tự do lựa chọn (Willkür) và ý chí (Wille). Xem lại: Chú giải dẫn nhập, 2.2.7).

⁽³⁾ L. W. Beck: Kants “Kritik der praktischen Vernunft”. Ein Kommentar, München, 1974, tr. 208 (bản tiếng Anh: A Commentary on Kant’s “Critique of Practical Reason”, Chicago 1960).

⁽⁴⁾ Naco Scarano: *Moralisches Handeln/Hành động luân lý*; trong Sđd, O. Höffe chủ biên, tr. 143 và tiếp.

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

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

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

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

chế như thế⁽⁵⁾. Theo thuyết nội tại, ý thức về cơ sở đồng thời là động cơ đầy đủ cho hành vi, mặc dù hành vi có được thực thi hay không là còn tùy thuộc vào quyết định của người hành động. Chẳng hạn, khi có nhiều động cơ cạnh tranh với nhau trong cùng một thời điểm thì chỉ có một động cơ là có thể được thực hiện, nhưng vẫn có mối quan hệ tất yếu giữa cơ sở và động cơ. Ngược lại, thuyết ngoại tại cho rằng mối quan hệ ấy là bất tất. Con người có thể có ý thức về nhiệm vụ phải làm nhưng vẫn không có động cơ tương ứng để hành động, và thậm chí, bao giờ cũng cần thêm một động cơ “ngoại tại” (chẳng hạn, để tránh bị trừng phạt từ bên ngoài hay từ nội tâm, hay để được người khác thừa nhận v.v...).

Đạo đức học của Kant thuộc loại nào? Trước hết, cần làm rõ một số thuật ngữ: thuật ngữ “cơ sở luân lý” trong cuộc thảo luận hiện nay chính là “cơ sở quy định khách quan” của ý chí nơi Kant. Ta dùng chúng để **biện minh** cho hành vi luân lý. Còn thuật ngữ “động cơ” hiện nay chính là khái niệm “động cơ chủ quan” nơi Kant. Chúng là nguyên nhân chủ quan cho việc thực thi một hành vi, vì thế ta dùng chúng để **giải thích** hành vi. Nơi Kant, như ta sẽ biết, có một mối quan hệ chặt chẽ giữa việc biện minh và việc giải thích hành vi luân lý. Theo Kant, quy luật luân lý vừa là cơ sở quy định vừa là động cơ chủ quan của hành động. Hay, nói theo ngôn ngữ của ông, quy luật luân lý vừa là “**principium dijudicationis**” (nguyên tắc biện minh) vừa là “**principium executionis**” (nguyên tắc giải thích lý do hành động). Trong chừng mực đó, rõ ràng Kant chủ trương một “thuyết nội tại” về luân lý, bởi với ông, điều cốt yếu là con người phải hành động “chỉ vì quy luật”, tức cũng có nghĩa hành động “từ quy luật”. Cơ sở luân lý mà cần đến một động cơ ngoại tại là điều không thể chấp nhận được, bởi nếu thế sẽ không thể có được hành vi “từ nghĩa vụ” và không còn có phân biệt giữa “tính luân lý”

⁽⁵⁾ Tư liệu về cuộc thảo luận, xem:

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

(Moralität) và “tính hợp lệ” (Legalität). Tuy nhiên, Kant không cho rằng cơ sở và động cơ là đồng nhất với nhau. Chính tình cảm tôn kính (xuất phát từ vai trò của cảm năng) là loại tình cảm đặc biệt có thể nối kết cơ sở luân lý với động cơ tương ứng. Vì thế, để đảm bảo tính tất yếu của sự nối kết này, Kant phải chứng minh **tính tiên nghiệm** của sự nối kết giữa quy luật luân lý và tình cảm tôn kính. Nói Kant, tính tiên nghiệm và tính tất yếu luôn thống nhất và thậm chí, đồng nhất với nhau.

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

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

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

Lý tính thuần túy thực hành quy định ý chí của ta một cách **hình thức** bằng quy luật luân lý; một cách **chất liệu-khách quan** bằng các khái niệm Thiện và Ác; và tạo ra trong ta một *tình cảm tôn kính* đối với quy luật như là **động cơ chủ quan** cho hành vi luân lý của ta. Và chỉ vì ta cảm nhận một tình cảm tôn kính đối với quy luật luân lý, ta mới có được một sự “**quan tâm**” đến cái Thiện luân lý. Ta có sự **tự do** lựa chọn giữa việc lấy hạnh phúc hay lấy lòng tôn kính quy luật luân lý làm cơ sở quy định cho hành động của ta. Tuy nhiên, ta chỉ hành động một cách **tự trị** khi ta quy định sự tự do lựa chọn (Willkür) của ta bằng quy luật luân lý. Lý tính thuần túy thực hành đến với ta một cách chủ quan

trong thể cách của một *mệnh lệnh nhất quyết*, vì, cùng với tình cảm tôn kính, nó làm cho ta cũng thực sự quan tâm đến nó một cách chủ quan trong các quyết định thực hành của mình. Như thế, lý tính thuần túy vừa là *nguyên tắc biện minh* (*principium dijudicationis*) vừa là *nguyên tắc giải thích* nguyên nhân hành động (*principium executionis*) cho hành động của con người, trong đó, với tư cách là nguyên tắc biện minh, nó có chức năng hình thức (là quy luật luân lý) và chức năng tự trị (sự tự ban bố quy luật), còn với tư cách là nguyên tắc giải thích, còn có thêm chức năng tác động nữa (tình cảm tôn kính quy luật).

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

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

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

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

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

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

Nhưng, Kant còn thấy rằng mối nguy không chỉ đến từ chủ nghĩa duy nghiệm. Sự Tự do của ta cũng sẽ bị đe dọa nghiêm trọng bằng chính sự hiện hữu của Thượng đế, nếu hiểu sự hiện hữu ấy như là “đệ nhất nguyên nhân” của mọi vật thụ tạo (A179 và tiếp). Nếu Thượng đế là nguyên nhân của bản thể (như trong quan niệm của Spinoza), ắt mọi hành vi của con người đều bị quy định một cách trực tiếp bởi tính bản thể “tự thân” của nguyên nhân này, và một cách gián tiếp bởi tính nhân quả của Thượng đế. Trong trường hợp đó, hóa ra “con người chỉ là một con rối hay một cỗ máy tự động [...] được sắp đặt và lắp ráp bởi một Nghệ nhân-Tối cao. | Tự-ý thức tuy quả có biến con người thành một cỗ máy tự động biết suy nghĩ, nhưng nếu xem ý thức về tính tự khởi của con người là sự Tự do thì là lầm lớn, và nó chỉ xứng đáng với danh hiệu này trong **ý nghĩa so sánh, tương đối**⁽⁶⁾ mà thôi, vì, mặc dù những nguyên nhân quy định trực tiếp hay sát cận nhất của sự cử động lẫn một chuỗi dài những nguyên nhân quy định là có tính nội tâm thì kỳ cùng,

⁽⁶⁾ “**Ý nghĩa so sánh, tương đối**”/Komparative Bedeutung: theo Kant, cái gì có một ý nghĩa so sánh, tương đối là khi “nó chỉ có giá trị trong một phương diện đặc thù”, nghĩa là “bị hạn định vào những điều kiện nhất định” (*Phê phán lý tính thuần túy*, B382). Sự Tự do của ta sẽ bị gọi là có tính “so sánh, tương đối” khi ta chỉ có thể hành động tự do dưới một số điều kiện nhất định (vd: tôi có tự do thực hiện mong muốn của tôi, nhưng tôi không tự do để có hay không có mong muốn ấy). Trái nghĩa với chữ “so sánh, tương đối” là chữ “tuyệt đối”. Vì thế, Kant định nghĩa sự Tự do-siêu nghiệm là “quan năng của tính tự khởi tuyệt đối” (A173). Vậy khái niệm về sự Tự do so sánh, tương đối có thể gọi là sự Tự do vận động, trong đó sự Tự do ý chí không giữ vai trò gì.

nguyên nhân quy định tối hậu và tối cao vẫn ở trong tay một Hữu thể xa lạ" (A181).

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

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

Có lẽ giải pháp của Kant muốn ngụ ý rằng: một cách thật nghịch lý, những hữu thể có lý tính, nếu **chỉ duy nhất** được quy định bởi lý tính thực hành thuần túy, thì tuy là tự trị nhưng lại không tự do (con người quy định ý chí

của mình bằng quy luật luân lý, nhưng lại không có sự Tự do để cũng có thể hành động... phản luân lý!) Ngược lại, con người có sự Tự do này, bởi con người cũng đồng thời (và... ngẫu nhiên?) là một hữu thể cảm tính, nhục cảm.

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